

GÜNÜMÜZE ÖRNEKLİĞİ AÇISINDAN FÂRÂBÎ'NİN VİZYONU FROM THE POINT OF EXEMPLARINESS FOR TODAY AL-FÂRÂBÎ'S VISION

ÖMER BOZKURT

DOÇ. DR.

MARDİN ARTUKLU Ü. İLAH. BİL. FAK.



ABSTRACT

Philosophy wasn't made in the way of that disconnected from the past. On the other hand, philosophizing does not only consist of transmitting the past. One way of philosophizing is possible by taking the example of people who preceded us and their methods of philosophizing, their views and visions; and carrying out these all to our time. In this study, first of all, the vision of al-Fârâbî (870-950) will be presented by some examples of his ideas. Then the contribution of this vision to contemporary Islamic thought, its significance, exemplariness and guidance for today's Muslim world, particularly its reflections for improvement and transformation of Islamic Civilization will be discussed and presented with some suggestions on issues such as philosophy, science, politics, and belief. Also, the article will try to present how aspects, methods, and visions derived from al-Fârâbî's ideas could contribute to contemporary efforts of philosophical research and philosophizing in general.

Keywords: al-Fârâbî, vision, Islamic philosophy, Islamic civilization, Philosophy.

ÖZ

Felsefe geçmişten kopuk bir şekilde yapılmamıştır. Ancak felsefe yapmak geçmişin aktarılmasından ibaret de değildir. Felsefe yapmanın bir biçimi de bizden öncekilerin felsefe yapma tarzlarını, bakışlarını, vizyonlarını örnek almak ve günümüze taşımakla mümkün birtakım görüşlerinden örnekler seçilerek vizyonu ortaya konacaktır. Sonra bu vizyonun günümüz İslam düşüncesine katkısı, çağımız İslam dünyası için anlamı, örnekliliği ve rehberliği, özellikle de günümüz İslam medeniyetinin gelişim ve dönüşümüne yansımaları, felsefe, bilim, siyaset ve inanç gibi konularda bazı önerilerle birlikte tartışılıp sunulacaktır. Bunlara ilave olarak Fârâbî özelinde elde edilen bakış açısı, yöntem ve vizyonun günümüz felsefe araştırmalarına ve felsefe yapma çabalarına nasıl yardımcı olabileceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Vizyon, İslam felsefesi, İslam medeniyeti, Felsefe.

Giriş

Felsefi alanda, felsefe tarihi yazmak ve filozofların görüşlerini açıklayıp irdelemek önemli bir yere sahip olsa da esas olanın felsefe yapmak, felsefi teoriler üretmek, yeni bakış açıları ve açılımlar getirmek olduğu unutulmamalıdır. Felsefe tarihi alanında yapılan çalışmaların, nihayetinde felsefe yapmak için bir araç olduğu göz ardı edilmemelidir. Felsefede asıl gaye hakikat arayışıdır. Bu da yeni sorunlar, yeni yollar, yeni çözümler ve son tahlilde felsefe yapmak veya bilgelik sevdasına düşmekle gerçekleşebilir. Geçmişin sözlerini ve söylencelerini kendi sorunları için bir “ipucu” olarak görüp bunların ucundan tutarak karmaşık sorun yumaklarını çözmek amacıyla kullanmayı beceren kişiler felsefe tarihinde filozof olarak nitelendirilmişlerdir. Geçmişçi çağına taşımak, çağını yeniden okumak, bu okuyuşta yeni sorunlar bulmak, bu sorunlar için yeni fikirler/çözümler üretmek, bunları test etmek ve işlemek, refleksiyonlar yapmak felsefeye bakışın üst düzeyidir. Ancak geçmişte kalıp geçmişin sorunlarıyla hesaplaşmaya çalışmak geçmişin felsefesini yapmaktır. Felsefenin bizden asıl istediği zamansal, mekânsal ve insanî boyutlu evrenselliği yakalamak için geçmişten de yararlanarak, şimdinin felsefesini yapıp felsefe yapılacak alanlara yeni soru ve konular kazandırmak, eş deyişle bir nevi geleceğin felsefesini veya gelecek için felsefe yapmaktır. Felsefenin üç boyutlu evrenselliği ilginç biçimde bazen başka mekâna ait bir meselenin yeni bir mekâna uyarlanmasıyla; bazen başka zamana ait bir meselenin yeni bir zamanda işlenmesiyle; bazen de başka insan ve kültüre ait bir sorunun başka bir insan ve kültüre uyarlanmasıyla pekâlâ mümkün olabilmektedir. Büsbütün gökten zembille inen bir insan fikriyatı, otantik bir düşünce dizgesi, tamamıyla ve kelimenin tam anlamıyla yepyeni bir düşünce söz konusu değildir. Dinsel anlamdaki vahyin ya da “ilham”ın bile

-yüce bir makamdan nüzul etmiş olsa da- mekânı, zamanı ve insanı büsbütün göz ardı ettiği düşünülemez.

Genelde düşünce tarihine, özelde ise İslam düşünce dünyasına baktığımızda problemlerin büyük oranda benzer olduğunu ancak bunlara yönelik çözümlerin farklılık arz ettiğini görebilmekteyiz. Zira kadim düşünce mirasına yönelik tutum; bilim, felsefe, din ilişkileri; dil, metafizik, Tanrı tasavvuru, psikoloji ve bilgi anlayışı; ahlâk ve etik sorunlar; siyaset ve devlet gibi konular geçmişte olduğu gibi günümüzde de ehemmiyetini sürdürmektedir. Fakat bu konularda ileri sürülmüş çözüm önerileriyle yetinmek yeterli olmadığı gibi yeni çözüm önerilerine de oldukça ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da başka bir ifadeyle geçmişten yararlanarak şimdinin ve geleceğin felsefesini (veya gelecek için felsefe) yapmaktır. Bazı düşünürlerimiz, filozoflarımız veya âlimlerimiz bu ihtiyacı geçmişte karşılamaya çalışmış; ancak doğal olarak sundukları çözümler kendi döneminin bağlamını taşımıştır; daha açık bir ifadeyle kendilerine ait bir felsefe yapmışlardır. Elbette onların çağları aşan fikirleri vardır, ancak bu fikirlerinin tümünü bugün -olduğu gibi- kullanmamız söz konusu olamaz. Şu var ki, çözümlerindeki bakış açıları, metotları, yaklaşım tarzları, mantaliteleri/zihniyetleri kısaca vizyonları göz ardı edilemez. Çünkü bu vizyon, İslam ve Batı dünyasında birçok filozof, felsefi akım ve hareketin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Ancak maalesef felsefi araştırma ve üretimlerin, filozofların görüşlerinin aktarımı ve sunumu hâline dönüşmeye başladığı günümüz İslam dünyasında, esas yapılması gerekenin yeni çözümler ve iddialarla ortaya çıkmak olduğu unutulmuş gibidir. Daha da kötüsü, bırakın yeni teorilere, en basit bir tespiti bile “iddialı” “yaftası”yla engel olunmaktadır. Eleştiri ise çeşitli nedenlerle “eleştiri” adı altındaki tepkilere maruz kalmaktadır.

İşte bu noktada, en azından veya belki, yeni çözümler veya teoriler için büyük düşünürlerin bakış açılarına ve vizyonlarına bakmak bir yol olarak önerilebilir. Elbette çözümler tarihsel olabilir, fakat vizyonlar, bakış açıları, metotlar vs. çoğunlukla bu tarihselliği aşar. Kanaatimizce Fârâbî de çağlar ötesi bir vizyona sahiptir ve eserleriyle karşımızda okunmak ve aşılmak için durmaktadır.

Burada Fârâbî'yle ilgili çalışmaların yetersiz olduğunu söyleyecek değiliz. Elbette ona dair çok sayıda çalışma vardır. Farklı konulardaki görüşleri çeşitli tarzlarda karşımıza konmuştur. Ancak buradaki asıl sorun, işte bu çabaların ötesine geçememektir. Bu nedenle, temel tezimizle uyumlu olarak, biz bu çalışmamızda Fârâbî'nin bütün görüşlerini ele almayacağız. Fakat burada Fârâbî'nin bilimler arası entegrasyon, bilimler tasnifi, dil ve kavram üretme çabası, Tanrı tasavvuru ve kozmoloji anlayışı, bilgi teorisi, ahlâk ve siyaset gibi konulardaki temel fikirlerini, orijinal katkılarını ve bunlarda gizli olan bakış açısı ve vizyonunu vurgulayarak bu vizyo-

nun günümüz İslam düşüncesine yapacağı katkıya, çağımız İslam dünyası için anlamına, örnekliğine ve ayrıca günümüz hikmet arayışı için yerine ve önemine değinmeye çalışacağız. Bunlara ilave olarak Fârâbî'den edinelecek bu birikimin günümüz İslam medeniyetinin gelişim ve dönüşümüne nasıl katkı yapabileceğine dönük önerilerde de bulunmaya ve bu konuda tartışmalar açmaya çalışacağız.

1. Bilim, Felsefe ve Bilimler Arası Entegrasyon

Bugünkü Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan'a oldukça yakın fakat Kazakistan sınırları içerisinde bulunan Farab/Otrar bölgesinde doğmuş olan Fârâbî (öl. 950); matematik, astronomi, müzik, fizik, biyoloji, psikoloji, tıp, firaset, mizaç, simya ve astroloji gibi birçok bilimle uğraşmıştır. İlimler tasnifi de yapan Fârâbî; hareket, kuvvet, ağırlık, zaman, miktar, boşluk, uzam, nicelik, sınırsız, sonlu, ışık, ses, ısı, hava katmanı olayları, gök nesnelere gibi fizik ve doğa konularını, ya tek başına ya da Aristoteles (öl. MÖ 322) yapıtlarını açıklayarak ele almıştır. Astronomide Batlamyus (öl. 168), matematik ve geometride Öklid (öl. MÖ 275) görüşlerini açmış, tıpta Hipokrat (öl. MÖ 370) ve Galen (öl. 201), psikolojide Aristoteles üzerine çalışmıştır. Müzikte, giriş kitapları yanında, uzmanlık gerektiren konuları ayrıntılandırmıştır. Felsefede, felsefe kavramı, tanımı, ortaya çıkışı, gerekliliği, filozofların adları gibi giriş niteliğindeki eserlerin yanı sıra zât, töz, mahiyet, hüviyet, tabiat, bir, birlik, atom, kuvvet, sonlu, sonsuz, maddeden ayrı tözler gibi özel konularda da yazmıştır. Felsefenin bilgi, varlık ve değer gibi üç temel alanında monografiler, özetler, Aristoteles'le ilgili küçük, orta ya da büyük boyda telhisler (özetler) ve tefsirler yapmıştır. Bilgi teorisi ve mantık, bilgi psikolojisi dallarında, her konuyu ya parça parça ya da tümce, ayrıntılı monografiler hâlinde irdelemiştir. Organon'un yedisi Aristoteles'in, biri de Porphyrios (öl. 305) olan sekiz mantık kitabını giriş, ilave, küçük, orta ve büyük boyda telhis ve tefsirlerle işlemiştir. Varlık ve değer alanlarında ise, örgülü ve temelli ana yapıtlar vermiştir. Ayrıca, Aristoteles ve Platon (öl. MÖ 347) görüşlerini ve yapıtlarını tanıtmış, görüşlerini uzlaştırma girişiminde bulunmuş, Afrodisiyalı İskender (öl. 200), Yuhannâ Filoponos (öl. 570), İbn Râvendî (öl. 910) ve Zekeriyya er-Râzî (öl. 925) gibi düşünürlerin düşüncelerini tartışmıştır. Fârâbî, tüm yazdıklarıyla doğrudan ya da dolaylı olarak İbn Sînâ (öl. 1037), İbn Tufeyl (öl. 1186), İbn Bâcce (öl. 1138), İbn Rüşd (öl. 1198) gibi Müslüman; Yahya İbn Adî (öl. 974), Albertus Magnus (öl. 1280), Roger Bacon (öl. 1294), Gundissalinus (öl. 1181), Aquinalı Thomas (öl. 1274) gibi Hristiyan; İbn Meymûn (öl. 1204) gibi Yahudi olan farklı dinlerden birçok filozofa etkilerde bulunmuştur.¹

¹ Bu özet değerlendirme için bkz. Mübahat Türker Küyel, "Değer ve Fârâbî", *AÜDTCF*

Fârâbî'nin ilgilendiği bu alanlara bakıldığında onun kendisini tek bir disipline hapsedmediği görülmektedir. Bu yanıyla o, âdeta bize disiplinler arası kopuşun yanlışlığını ve beraberinde getirdiği tek yönlü bakış açısının doğuracağı sorunları haber vermiştir.² Bundan dolayı onun felsefeye bakışı da farklılık kazanmıştır. Ona göre felsefe/hikmet, bütün alt disiplinleriyle birlikte bilimlerden kopuk salt bir spekülasyon olmadığı gibi, bütün ilimlerin üst ismi olup varlığı çeşitli açılardan inceleyerek hakikati aramaktır. Hatta felsefenin ilgilenmediği, üzerinde görüş beyan etmediği ve bilgi sahibi olmadığı hiçbir varlık yoktur.³ Bu da göstermektedir ki, sosyal bilimler ve özellikle de felsefeyle uğraşan birinin farklı bilim alanlarına vâkıf olması, o kişinin bakış açısı, ufuk ve vizyonunun genişlemesine katkı sağlayacağı gibi bilimler arası entegrasyon da tek bir bilimde yapılacak çalışmalara önemli derinlikler kazandıracaktır. Aksi takdirde aşırı derece uzmanlaşma, günümüz İslam ve Batı dünyasında sistemli ve kapsamlı bakış açılarına sahip düşünürlerin ortaya çıkmasına engel olmaya devam edecektir.

2. Bilimler Tasnifi: Dinî - Dinî Olmayan Ayrımından Uzak İçeriğe Dayalı Tasnif

Fârâbî birçok ilimle uğraştığı için ilimler tasnifinin gerekliliğini oldukça önemsemiş bir filozoftur. Onun ilimler tasnifindeki amacı insan bilgisinin sınırlarını belirleme, konularını tarif etme ve aralarındaki bağlantıyı göstermektir. O, İhsâu'l-ulûm adlı eseriyle ilk defa çağdaşlarına Yunan felsefesinin müfredat programını ve zamanındaki bilimlerin tasnifini tanıtmıştır.⁴ İslam dünyasında Fârâbî'nin dışında Harezmi (öl. 850), Kindî (öl. 870), İhvân-ı Safa, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 1023), İbn Sînâ, İbn Hazm (öl. 1064), Gazzâlî (öl. 1111), Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 1166), Fahrüeddin Râzî (öl. 1210), İbn Haldun (öl. 1406), Taşköprülüzâde (öl. 1561) ve Kâtip Çelebi (öl. 1658) gibi isimler de ilimler tasnifi yapmıştır; fakat Fârâbî, bunlar arasında en

Dergisi, Ankara 1975, c. XX, s. 76-77.

² Atilla Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, Sakarya 2005, s. 395.

³ Fârâbî'nin felsefe/hikmet tanımları için bkz. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-saâde)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 51-52; Fârâbî "Aristo Felsefesi", *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 107-108; Fârâbî, "Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümü'l-felsefe", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 113-114; Fârâbî, "Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hâkimeyn Eflâtünel-İlâhî ve Aristûtâlis", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 152.

⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 68.

etkili ve özgün bir tasnife yer vermekle öne çıkmıştır denilebilir.⁵

Fârâbî'nin ilimler tasnifi, felsefî mirasa dayanmakla beraber birtakım orijinalliklere de sahiptir. Örneğin o, ilimler tasnifinde beşinci sıranın “medeni ilim, fıkıh ilmi ve kelâm hakkında” olduğunu belirtmiştir. Fârâbî'nin bu kısımda ele aldığı ilimler Aristoteles'in “amelî ilimler” dediği ahlâk, iktisat ve siyasete karşılık olmakla beraber, onu aşmaktadır. Çünkü Fârâbî bu suretle “medine”nin siyasetinden ümmetin siyasetine, hatta insanlığın kanunlarına ve milletler arası hukuka intikal etmektedir. Onu ayıran başka bir nokta da fıkıh ve kelâm gibi tamamen İslamî mahiyette olan ilimlerle Yunan menşeyinden gelen ilimleri aynı kategori içine koyması ve birincileri ikincilere mahiyet bakımından bağlamasıdır.⁶ Yine Fârâbî dil ve mantığı bilim kabul ederek Aristoteles'ten ayrılmıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin İhsâ'da Aristoteles'ten daha kapsamlı ve yeni bir bilim sınıflandırması yaptığı söylenebilir.⁷

Fârâbî'nin ilimler tasnifinde kendi medeniyetinde ortaya çıkmış ilimlere yer vermesi ve yeni bir bilim tasnifi yapması, kültürüyle barışıklığı ve geniş ve ileri vizyonuna güzel bir örnektir. Fârâbî'nin ilimler tasnifinin başka bir önemi yukarıda geçtiği üzere disiplinler arası ilişkilere yaptığı vurgu ve bununla ilgili tespitleridir. Bu çabasıyla Fârâbî tüm ilimler ile felsefe arasında güçlü ve derinlemesine bir entegrasyon sağlamaya çalışmıştır.⁸ Fârâbî'nin ilimler tasnifinin diğer bir önemi de ilimler tasnifinde Harezmi, İhvân-ı Safa, Gazzâlî, İbn Hazm ve başkaca Müslüman düşünürlerin yaptığı gibi aklî ilimler ve naklî ilimler (naklî ilimler içerisinde dinî ilimlerin yer aldığı bilinmektedir), din ilimleri ve diğer ilimler, İslamî ilimler ve gayri İslamî ilimler vb. gibi⁹ dinî ve dinî olmayan ilimler şeklinde bir tasniften kaçınmış olmasıdır. O, ilimleri sırasıyla 1. Dil ilmi, 2. Mantık ilmi, 3. Matematik ilimleri, 4. Tabiat ve ilâhîyat ilimleri, 5. Siyaset, fıkıh ve

⁵ Cevher Şulul, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sy. 16, s. 223. Ayrıca bkz. Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VIII, sy. 19, s. 245-264; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 117-127.

⁶ H. Ziya Ülken'den nakleden Şulul, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, s. 234.

⁷ Alparslan Açıkgenç, “İslamî Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *Journal of Islamic Research*, July 1990, c. IV, sy. 3, s. 177, 178.

⁸ Fârâbî'de bilimler arası ilişki konusunda bkz. Majid Fakhry, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Platonism: His Life Works and Influence*, Oneworld Pub., Oxford 2002, s. 40-49.

⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yay., Ankara 1985, s. 21-27; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117-127; Murteza Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, sy. 15, s. 5-31.

kelâm ilmi şeklinde tasnif etmiştir.¹⁰ Bu tasnife bakıldığında dört ve beşinci sıradaki ilimlerin içerisinde, diğer düşünürlerin ifade ettiği manada dinî ilimler yer alsada, Fârâbî'nin tasnifinde ayrıca bir dinî ilimler grubuna rastlanmamaktadır.¹¹ Bu da Fârâbî'de ilimler tasnifinin esas itibarıyla araştırma alanına veya içeriğe göre yapıldığını göstermektedir. Ayrıca bu tasnif, ilimlerin üstünlük, hiyerarşik vb. tarzdaki tasnifi olmayıp sadece içerik açısından ve bilimin kendisinin öncelendiği bir tasniftir. Bu tasnifte bilginin veya bilimin dinî olanı veya olmayanı, dine uygun olanı veya olmayanı, dinîleştirilene veya dinîleştirilmeyeni gibi kaygıların bir kriter olarak yer almadığı görülmektedir.

İşte bu noktada İslam dünyası Fârâbî'nin bu vizyonuna yaklaşmak bir kenara, adına “Bilginin İslamlaştırılması” denen bir teoriyle “İslamî bilimler” ile pozitif bilimler arasında sözde var olan uçurumu ortadan kal-

¹⁰ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 44-45. Fârâbî'nin başka eserlerinde bazı ilim tasnifleri yaptığını görsek de bunların onun nihaî ilimler tasnifi olduğunu söylemekten ziyade felsefenin alt dallarının belirlenmesine yönelik tasnifler olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Aristoteles'e dayanan bu tasniflerden birine göre felsefe sanatı önce nazarî ve amelî, sonra nazarî felsefe matematik, fizik ve metafizik; amelî felsefe de siyaset ve ahlâk olmak üzere alt dallara ayrılmaktadır. Fârâbî bu tasnife mantık ve gramer ilimlerini de eklemiştir. Bkz. Fârâbî, “et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005, s. 183-184; 184-190.

¹¹ Benzer durumun İbn Sînâ için de geçerli olduğunu ileri sürenler vardır. Bkz. Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, s. 6-7. Ancak İbn Sînâ'nın *Aksâmu'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde Fârâbî'nin felsefe için yaptığı tasnife benzer bir tasnif yaptığı, diğer bazı eserlerinde (*Uyûnü'l-hikme*, *Dânişnâme-i alâi*, *mantuku'l-meşrikiyyîn* gibi) bu tasnife ufak ilavelerde bulunduğu, sadece *Mantuku'l-meşrikiyyîn* adlı eserinde amelî ilimlerin siyaset bölümü içerisinde İslam hukukuna yer verdiği (Bazı araştırmacılar teorik felsefenin üç kısmına teolojiyi dâhil ettiğini de söylemektedir. Bkz. M. Nesim Doru, “Meşrikî Düşünceden İsrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?”, *Sühreverdi ve İsrâk Felsefesi* içinde, edit. M. N. Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 88.) ifade edilmiştir. Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012/1, sy. 15, s. 290-292; Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2008, c. XI, sy. 31, s. 195-204, 230-234; Hidayet Peker, “İbn Sînâ'nın Bilimler Sınıflaması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, sy. 9, 2000, s. 447-452. Fakat biz de İbn Sînâ için çizilen ilimler tasnifinin onun nihaî tasnifi olmadığını düşünüyoruz. Bkz. Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 447. Bu kanaate ilave olarak İbn Sînâ'nın, bu konuda da Fârâbî'yi takip ettiği gerçeğinden hareketle bu meselede orijinal ve ilk olma niteliğinden uzak kaldığını söyleyebiliriz. Bunların dışında geriye bir de İbn Sînâ'nın dinî ilimleri ilim olarak görmediği şeklinde bir iddia kalmaktadır. Son tahlilde Fârâbî'nin ilimler tasnifindeki bakış açısının İslam dünyasında ilk ve özgün olmakla farklılık kazandığını gayet tabii bir şekilde ileri sürebiliriz.

dırma girişimlerine sahne olmuştur. Bilinmektedir ki, “Bilginin İslamileştirilmesi” metodolojisini geliştirmeye yönelik en bariz çalışmalar “Dünya İslam Düşüncesi Enstitüsü” tarafından yapılmıştır. Bu enstitü “Bilginin İslamileştirilmesi”ne teorik bir çerçeve oluşturmak için 1980’li yıllarda “Bilginin İslamileştirilmesi: Prensipler ve Uygulanacak Metot” isimli bir risale yayımlamıştır. İsmail Raci el-Farukî’nin İngilizce olarak, Abdulhamid Ebu Süleyman ve Taha Cabir el-Ulvanî’nin Arapça olarak neşrettikleri bu risalede iki hususa dikkat çekilmiştir. Bu; bir tarafta İslamî ve seküler yönleri bulunan iki başlı bir eğitim, diğer tarafta İslamî yönün sınırının belli olmadığı bir yöneliş olarak ifade edilmiştir. Bu metinde, iki başlı eğitimi sona erdirmek ve ümmeti içinde bulunduğu krizden kurtarmak için dinî ve dünyevi branşlar arasında sağlam bir birlikteliğin gereğine önemle vurgu yapılmıştır. Enstitü bu nedenle öğretim bütünlüğünü gerçekleştirme işini, yeni ihtisas alanlarını ve kültürel ilimleri eşit seviyede üniversite hocalarına devretmiş ve bütünlüğü sağlamaya yönelik olarak “Bilginin İslamileştirilmesi” konusunda akademik kitaplar yayımlamayı taahhüt etmiştir. Ayrıca bu işi, “Bilginin İslamileştirilmesi” faaliyetinin en önemli yönü saymıştır. “Bilginin İslamileştirilmesi” faaliyeti, muhtelif çalışmaların İslamileştirilmesini gerçekleştirme noktasında uygulamaya da geçmiş ve o dönemin güvenilir ve yirmiye aşkın ihtisas alanlarında İslamî bakış açısına uygun akademik kitaplar yayımlanmıştır.¹²

Ancak yirminci yüzyılda ortaya çıkan “Bilginin İslamileştirilmesi” çabasının hem kendisi hem de bunun ortaya çıkmasına yol açan etkenler, yaklaşık bin yıl önce Fârâbî tarafından ortaya konan bakış açısı ve öngörünün seviyesine ulaşmak bir yana gerisinde kalmıştır. Evet, bilginin İslamileştirilmesi ortaya atıldığı andan itibaren eleştirilmiştir. Ama kimileri, bilginin İslamileştirilmesini İslamî ve gayri İslamî bilimler ayrımını kabul ederek reddederken kimileri de her ne kadar dinî ve din dışı ayrımını yanlış bulsa da eleştirilerinin arka planında bu ayrımın izlerini taşımıştır. Bu eleştiriye göre bilim alanı aklın, deneyin ve gözlemin konusu olup bunlarla incelenir, irdelenir, kanıtlanabilir ya da yanlışlanabilir bir niteliktedir. İnanç alanı ise esas itibarıyla bilim alanının özelliklerine sahip değildir. Fakat yine de inanç alanına ait bilgilerin akla aykırı olmaması gerekir. Bununla beraber akli aşabilen inanç bilgilerinin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Bu eleştiri bu nedenlerden dolayı bilginin İslamileştirilmesi çabasını yanlış ve

¹² Luey Sâfî, “Bilginin İslamileştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ömer Pakiç, 2006, c. VI, sy. 3, s. 275-276; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 156-159. Bilginin İslamileştirilmesi ile ilgili daha fazla bilgi ve tartışma için bkz. İsmail Raci Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul 2004.

saçma bulmaktadır.¹³

Öyleyse bilginin İslamileştirilmesi tezi, bu tezin ortaya çıkmasına yol açan bakış açıları ve bu çabaya yönelik eleştiriler, Fârâbî'nin bakışıyla kıyaslanamaz. Fârâbî için bilginin İslamileştirilmesi ve bilimlerin birleştirilmesi gibi bir sorun yoktur. Şayet onun din-felsefe uzlaştırması yaptığı, bunun da bilimler arasında dinî ve gayri dinî olanını uzlaştırmak olduğu söylenirse, şunu unutmamak gerekir ki, o dönemde yapılan bu uzlaştırmaların büyük oranda 1. Felsefeyle uğraşanların felsefeye muhalif olanlar karşısında kendilerini savunmak, 2. İslam dünyasında entelektüel ve aklî düşüncüyü canlandırmak ve bunun dine aykırı olmadığını göstermek, 3. Din ilkelerinin, inanmayanlara ve eleştirenlere karşı akıl alır şeyler olduğunu göstermek için olduğudur.¹⁴ O dönemde herkes bu kaygılarla felsefe-din uzlaştırması yapmamış bile olsa en azından Fârâbî'de bu kaygıların olduğunu söyleyebiliriz. Şayet Fârâbî için böyle bir sorun olsaydı felsefeyle uğraşmaz, çalışmalarının her noktasına felsefî bakışını yansıtmazdı. Dolayısıyla dinî ve gayri dinî ilimler tasnifi yapmamış olan Fârâbî için esas itibarıyla din-felsefe ayrımı ve çatışması diye bir sorun yoktur. Hatta ilimleri Fârâbî gibi taksim etmeyen ve din-felsefe uzlaştırmasına yönelen diğer klasik dönem İslam filozofları için de din ile felsefenin uzlaşıp uzlaşmayacağı tam anlamıyla bir sorun değildir. Bu sorun başkalarından dolayı, dışarıdan gelebilecek tepkiler vs. gibi nedenlerle filozoflarca ele alınmış bir meseledir. Eğer onlar için böyle bir sorun olsaydı, felsefeyle uğraşmamaları ve felsefe yapmamaları gerekirdi.¹⁵

3. Dil Algısı ve Kavram Üretme Çabası

Fârâbî'nin dile verdiği önem onun dil ilimlerini ilimler tasnifinin başına koymasından ve Kitâbü'l-elfâz ile Kitâbü'l-hurûf gibi eserlerini çoğunlukla dil ve dil ile ilgili ilimlere hasretmesinden anlaşılabilir. Fârâbî Kitâbü'l-hurûf'ta dilin doğuşu ve kökenini tarihsel ve antropolojik açıklamalar eşliğinde incelemiş, felsefî kavramların oluşum, dönüşüm ve Arapçaya geçiş sürecini örneklerle tahlil etmiştir. Fârâbî, felsefe ve bilim yaptığı Arapça dilinde karşılaştığı sorunları tespit etmiş, bu sorunlar üzerine düşünmüş ve herhangi bir ön yargı ve savunma psikolojisine girmeden bu sorunlara

¹³ Sâfi, "Bilginin İslamileştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)", s. 282-283; İ. Erol Kozak, "Bilginin İslamileştirilmesi mi, 'İslam'ın Bilgileştirilmesi mi?", *Bilgi*, 1999/1, s. 106-107. Diğer eleştiriler ve değerlendirmeler için bkz. Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 185.

¹⁴ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 158.

¹⁵ Fârâbî'de felsefe din ilişkileri ve uzlaştırması hakkında bkz. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, s. 51-62; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 69-72, 88-91; Hüseyin Atay, "Önsöz", *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. V-VIII.

çözümler üretmeye çalışmıştır.¹⁶

Fârâbî'ye göre dil, belli evrelerden geçerek olgunlaşmaktadır. Bu olgunlaşma sürecinde dil içerisinde oluşan ilk metot hitabet metodu, sonrasında ise sırasıyla cedelî, sofistik ve burhan metodudur. Dil, burhanî metoda ulaştıncaya olgunlaşır. Fârâbî, Arapçanın baştan beri hitabet metodunu kullandığını ve kendi dönemindeki hâliyle henüz burhanî metoda kavuşamadığını ileri sürmüştür. Hitabet metodunu kullanan bir dilin teorik meseleleri hayal ve ikna yolu ile ele aldığını ifade eden Fârâbî, burhanî metodun zorunlu-doğru-kesin bilgiye ulaştıran metot olması nedeniyle Arapçanın burhanî düzeye ulaşması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷

Fârâbî Arapçada yaşanan bu sorunu giderme amacıyla birtakım araştırma ve çabalara girişmiştir. Malumdur ki, Fârâbî'nin Yunan felsefesi üzerine yaptığı şerhlerin çoğu mantık üzerinedir. O, Aristoteles'in Organon serisi üzerine çalışmalar yapmış (çeviri ve şerhler), bunu yaparken mantık kavramlarının Arapça karşılıklarını bulmaya çalışmıştır. Ayrıca Kitâbu'l-elfâz ve Kitâbü'l-hurûf gibi telif eserlerinde, Aristoteles düşüncesinin taşıyıcısı olan kavramların Arapça terimlerle nasıl ifade edilebileceğini tartışmış, böylece dilin burhan düzeyine ulaşması ile ilgili girişimlerde bulunmuştur. Bunun için o, önce Arapçanın dil durumunu tahlil ederek bu dilin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan hitabet metodu ile Yunan dilinin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan burhan metodunu karşılaştırmıştır. Daha sonra, Arapça kelimelerin kavramsal boyutunu tahlil edip onların delalet çerçevelerini mantık ilmine göre ortaya koymuş; Yunanca mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını bularak, Arapça kelimelerin ve edatların mantık ilmine göre sınıflamasını yapmıştır. Denilebilir ki Fârâbî, Yunan Felsefesinin anlam dünyasına mantık kapısından girmiştir. Çünkü mantık ilmi, saf teorik ilim olarak sadece akli düşüncüyü ihtiva etmekte ve sadece anlamı ele almaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, metinlerle değil anlamlarla ilgilenmiş, yani o bir metin şârihi değil anlam aktarıcısı olmuştur.¹⁸

Fârâbî'nin Yunan Felsefesini ve onun temelini oluşturan burhan ilmini çeviri aşamasından anlama ve özümseme aşamasına taşırken izlediği yöntem şu şekilde belirtilmiştir: 1. Etkileyen kültürden nakledilen anlamın, dilden bağımsız hâle getirilmesi yani anlamın asli ortamı olan Yunan dilinin anlam dünyasından ayrılması ve dilden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi. 2. Anlamın herkes için yorumlanması ve akılda salt nazariye hâline gelmesi, yani anlamın akılda düzenlenmesi. Başka bir ifadeyle “Yunan dilinin anlam dünyasından aldığı felsefî anlamları Arapçanın dil kalıp-

¹⁶ Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 69-95.

¹⁷ Hasan Ayık, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, c. IV, sy. 7-8, s. 87-88, 78.

¹⁸ Ayık, a.g.m., s. 83.

larına dökmek”e çalışmak. 3. Bu anlamın, etkilenen kültürün diliyle ifade edilmesi ya da bu dille formüle edilmesi. Yani Yunan dilinden bağımsız bir hâlde düşünülen anlamları, Arapça ile formüle etmek.¹⁹

Fârâbî'nin misyonu, Arapçanın anlam dünyası içerisinde başka bir kültürden nakledilen felsefî düşünce için rasyonel bir zemin oluşturmaktır. Bunun için o, mantık aletiyle Arapçanın anlam dünyasına müdahale etmiş ve düşüncenin tüm kadrolarını aklın ilkelerine uygun olarak düzenlemiştir. Adına kavramlaştırma dediğimiz bu düzenleme, dilin temel unsurları olan isim, fiil ve edatların mantık ilmine göre tasnifinden ibarettir. Bu anlamda Fârâbî'nin yaptığı iş, Arapçanın uzlaşımalsal yapısına rasyonel-aklı bir müdahaledir. Bu müdahale ile dili rasyonel olarak yeniden kurmakta ve felsefî düşünceleri formüle edebilecek kıvama getirmektedir.²⁰

Fârâbî bu bakış açısıyla felsefe ve bilim yaparken o alanın kavramlarını kendi dilimize çevirdiğimizde literal bir çeviriyle sınırlı kalınmaması, dilimizde türeteceğimiz kavramları ise anlam yüküyle yüklememiz gerektiğini vurgulamış olmaktadır. Bununla birlikte başka dillerin kavramlarının doğrudan alınması hatasına da dikkat çekmiştir. Ancak günümüz İslam dünyasında kullanılan dillerde, özede Türkçede, araştırmacıların bu hususa dikkat etmediklerini görmekteyiz. Örneğin Türkçede yıllardır İngilizce, Almanca, Fransızca, Latince veya Arapça söylenişleriyle felsefî ve bilimsel kavramlar, olduğu gibi kullanılmaya devam etmektedir. Hatta bunları kullanmak bir ayrıcalık olarak görülmektedir. Oysa Fârâbî'nin bakış açısına sahip olunsaydı, bu tür kavramların birçok karşılığı çoktan bulunur ve böylece kendimize özgü bir felsefe ve bilim diline sahip olma imkânımız olurdu. Diğer yandan bazı kavram üretme çabalarına şahit olsak da bu çabaların birtakım ideolojik saiklerle yapılması başarısızlıklara yol açmıştır. Bazı çabalar ise içerik/anlam yönü düşünülmeden tamamen bir kavram türetme kaygısıyla yapıldığından kavramlar içi boş birer kabuktan öteye geçememiş ve bu çaba da başarısız olmuştur.

4. Tanrı Tasavvuru ve Kozmoloji

Orta Çağ felsefesinde hâkim olan Tanrı merkezli ve bundan yola çıkarak aşağı doğru inen varlık hiyerarşisi anlayışı, Fârâbî'nin felsefesinde de kendisini gösterir. Fârâbî'nin, Tanrı anlayışı ve yaratılış/varoluş izahı sudûr teorisine dayanır. Ayrıca hareket, değişim, birlik, çokluk gibi birçok prob-

¹⁹ Hasan Hanefî'den (*İslamî Araştırmalar*) aktaran Ayık, a.g.m., s. 83-84, izahlar için ise s. 84-87. Ayrıca Fârâbî'nin dil ile ilgili görüşleri hakkında derli toplu bilgiler için bkz. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜİF SBE, Isparta 2003; Sadık Türker, “Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2002, sy.1, s. 137-175; Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil- Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.

²⁰ Ayık, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü”, s. 94.

lem de bu teoriyle izah bulur. Fantastik bir kurgu olan bu teoriye göre Tanrı “akıl”, “âkil” ve “ma’kûl” olup kendi kendisini düşünmesi sonucunda birliğine zarar gelmeden kendisinden ilk akıl taşar. Bu akıl ve kendisinden sonra gelen diğer akıllar -yaygın kabule göre- iki düşünüş biçimiyle²¹ (kendisini düşünmesi ve İlk Varlığı düşünmesi) kendilerinden sırasıyla felek ve bir alttaki akıl ortaya çıkar. Ay üstü âlem denen bu akıllar âlemi, ay altı veya madde âlemine süret vermekle birlikte başkaca işlevlere sahip olan “faal akıl”da son bulur.²²

Fârâbî’nin sudûr teorisi, kadim felsefi miras ile kendi inanç ve kültürünün bir sentezidir. Bu sentez onun sahip olduğu zihinsel dehasıyla yoğunlaşmış, orijinallikler ve farklı fikirlerle son hâlini almıştır. Bu durumu göstermek üzere Fârâbî’nin metafiziğinden bazı hususlara dikkat çekmemizde yarar vardır.

Söz gelimi, Fârâbî ile Platon arasında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin Fârâbî âlemin ontolojik ve metafizik açıklamasını yapma gayretine girerken, Platon âlemle ilgili birtakım bilimsel soruların cevaplarını “mit”lere bırakabilmiş ve metafizik ilkelere derinleşmeksizin, astronomik bir görüş açısından, semanın düzenini matematiksel bir şekilde kurabilmiştir.²³

Diğer yandan Fârâbî’deki onuncu akıl Aristoteles’in De Anima’sının faal akılı olsa da Fârâbî’ye göre buradaki faal akıl evrenin ilk nedeni değildir. Çünkü faal akıl, fonksiyonunu icra etmek için ay altı dünyanın maddesine ihtiyaç duymakla kendi kendisine yeten bir varlık olamamaktadır. Kendisine yetmeyen bir varlık da Fârâbî’ye göre evrenin nihaî nedeni olamaz. Bu yorumuyla Fârâbî, Afrodisiaslı İskender’in yorumuna muhalefet etmiş olmaktadır.²⁴ Diğer yandan Fârâbî’ye göre madde, on akıl kadar eski olsa da nihayetinde yaratılmıştır. Çünkü madde, faal akıldan sudûr etmiştir.²⁵

Fârâbî’nin sudûr sistemi bir yönüyle Yunan astronomlarının özellikle

²¹ Hüseyin Atay burada üç düşünüş biçiminin söz konusu olduğunu söylemektedir. Bunlar Tanrı’yı düşünmesi, Tanrı’dan dolayı zorunlu oluşunu düşünmesi, kendi özüne göre mümkün oluşunu düşünmesi şeklindedir. Buna göre de sırasıyla bir alttaki akıl, felek’in (gök) nefsi ve felek’in cismi/maddesi ortaya çıkar. Atay’ın bu konudaki kanıtları ve değerlendirmeleri oldukça önemlidir. Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 174.

²² Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 46-53; M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensipler”, *Felsefe Dünyası*, çev. Gürbüz Deniz, 2001/1, sy.33, s. 91-99.

²³ Roger Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hayrani Altıntaş, *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1978, c. XXIII, s. 349.

²⁴ Herbert A. Davidson, “Risâle fi’l-akl”, *AÜİF Dergisi*, çev. Eyüp Şahin, c. XIV, (2004), sy. 2, s. 271-271.

²⁵ Mustafa Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası*, Mart 1994, sy. 11, s. 50.

Batlamyus'un evrenin yer etrafında ezeli olarak dairevî hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden oluştuğu şeklindeki teorisinden, diğer yönüyle Aristoteles'in feleklerin hareketi hakkındaki yorumundan, başka bir yönüyle de Plotinus ve İskenderiye ekolünden mühlhemdir. Fakat şurası unutulmamalıdır ki; örneğin Fârâbî'nin "el-evvel" ifadesini Tanrı için kullanması, Plotinus'a dayandığı kadar Kur'an'daki "O, evveldir, ahirdir."²⁶ ayetine de dayanmaktadır.²⁷

Fârâbî'nin "Tanrı"sının Plotinus'un "Bir"iyle benzeştiği kadar ayrıştığı yönleri de vardır. Örneğin Fârâbî Tanrı'yı çeşitli niteliklerle anlatırken Plotinus "Bir"i her şeyin üzerinde, her türlü belirlemenin -iyilik niteliği hariç- ötesinde görür. Bu nedenle Fârâbî'nin Tanrı'sı irade, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip Yaratıcı bir Tanrı görüntüsü verirken, Plotinus'un "Bir"i bu özellikten yoksun görünmektedir. Tabii Plotinus'un "Bir"inin bizim bilmediğimiz birtakım güçlerinin olduğu muhakkaktır. Çünkü onun "Bir"ini, her şeyden yoksun, hayalî bir varlık olarak kabul edersek taşma/türüm olayını açıklayamayız. Zira taşma olayının varlığı, taşılan şeyin varlığını gerektirir.²⁸

Fârâbî'nin Tanrı anlayışıyla ilgili anlatılacak çok şey olsa da bunların hepsini ele almamız mümkün değildir. Fakat şu kadarını belirtelim ki, onun Tanrı tasavvuru ve beraberinde kozmolojisinin felsefe tarihinin en iyi sentezlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu sistemde Fârâbî, bir Müslüman olarak Kur'an'daki Allah ve yaratılış bilgileriyle Aristoteles, Platon, Plotinus ve Batlamyus'un görüşlerinden oluşan bir terkibi kendi yorumlarıyla sentezlemiştir. Bu sentezde o, teolojisini negatif ve pozitif yönleriyle önümüze koymuştur. Negatif teolojisiyle Tanrı'yı nedensiz, tek ve bir (çokluluğu barındırmama) olarak; pozitif teolojisiyle ise zorunlu, var edici, müdahale edici olarak anlatmıştır.²⁹ Bir taraftan Tanrı'nın varlığına zarar getirecek bir hususu diğer tarafla gidermeye çalışan Fârâbî, bu yaklaşımıyla, Tanrı hakkında nasıl konuşulması gerektiğinin güzel bir örneğini de bize göstermektedir. Bu durum bize Tanrı'ya bir nitelik atfederken başkaca ne tür sorunların çıkabileceğini düşünmemiz gerektiğini öğretmektedir. İslam

²⁶ Hadîd, 57/3.

²⁷ Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s. 351-352 vd.

²⁸ Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", s. 50.

²⁹ Fârâbî, "Müfârikât", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 101; Fârâbî, "Deavii kalbiyye", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 115-117; Fârâbî, "Zenon Risalesi", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 109-111; Fârâbî, "Ta'likât", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 84, 93; Fârâbî, *Kitâbu'l-fusûs*, Dâru'l-Meârif, Haydarâbâd 1345, s. 4-5; Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 119; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33-46.

dünyasında yaygınlaşan birtakım bâtil inançlar ve kader, kaza, yaratılış, ölüm, ruh, ahiret hayatı, şefaât, rabîta vb. Tanrı-insan-evren ilişkilerine dair birtakım konulardaki yetersiz ve zayıf çözümlerin, sorunlu bakışların ve tutarsız yaklaşımların temelinde sistemsiz bir Tanrı tasavvurunun ve kozmoloji anlayışının yattığını, Fârâbî'nin sistemli ve iç tutarlılığı sağlamaya dönük çabasındaki bakış açısından yararlanarak fark edebilmekteyiz.

Fârâbî'nin varoluşu izah çabası veya sudûr teorisi eleştirilebilir. Bazı sorunlara getirdiği çözümler de yetersiz görülebilir. Ancak onun bakış açısı esas alınmalıdır. Bu bakış da onun kozmolojisi, kozmogonisi veya sistemindeki sentezciliği, metodolojisi ve kendi içerisinde tutarlı çözümler getirmesinde aranmalıdır. Ayrıca Fârâbî tüm bu konulara merak duyabilmiş ve bunları çözmek için irade gösterebilmiştir. Bunun karşısında ise şu soruları ibretle kendimize sormamız gerekir: “Günümüz İslam dünyasında kozmolojik ve kozmogonik merak ne düzeydedir?” “Günümüzde İslam dünyasında kozmogoni ve kozmoloji ile ilgili kaç teori ileri sürülmüştür?” “Böyle teoriler varsa ne denli sistemattir?”

5. Sezgiyle Tamamlanan Hakikat Bilgisi

Fârâbî'de bilgi probleminin, metafizik, psikoloji ve mantıkla ilgili olmak üzere üç temel boyutu vardır: Bilgi, insan zihninde ve çeşitli psikolojik-fizyolojik süreçler içerisinde gerçekleştiğinden dolayı psikolojik bir boyuta sahiptir. Bu açıdan bilgi problemi, diğer İslam filozoflarında olduğu gibi Fârâbî'de de nefis ve akıl teorisi bağlamında tartışılmıştır. Bilginin mantıksal bir boyutu da vardır. Çünkü mantık, insan zihnini yanlış düşmekten koruyan ve ona doğruya ulaşmayı mümkün kılan yöntemleri sağlayan bir ilimdir.³⁰ Fârâbî'de bilginin bir de metafiziksel boyutu vardır. Çünkü insan akli içerisinde gerçekleşen bilgi, “müstefâd” düzeye ulaşmış olan aklın en sonunda bilgilerini test etmek ve başkaca bilgileri elde etmek için ontik bir akıl olan faal akılla “ittisal”e geçmeyle hakikat düzeyine varır. Fârâbî'de bilgi, mantıksal, duyuşal idrak, akıl ve nazar, son olarak da sezgisel bir sırayla gerçekleşmektedir.³¹

Fârâbî'nin bilgi anlayışı, özellikle metafizik boyutu bakımından, Platon ve Plotinus'a; psikolojik ve mantıksal boyutu bakımından ise Aristoteles'e dayanmaktadır. Ancak Fârâbî'nin ilaveleri de yok değildir. Örneğin Fârâbî'nin bilgiye ulaşmada “müstefâd akıl”ı ortaya atması ve “faal akıl”ı yüklediği görevler onu Aristoteles'ten farklılaştırmıştır.³²

Fârâbî'de insan akli ay altı âlem ile ay üstü âlem arasını bağlama gücüne

³⁰ Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, 2004/1, c. IV, s. 6-7.

³¹ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 176-184.

³² Mehmet Ali Sarı, “Fârâbî Epistemolojisinde Akıl”, *SBARd*, Mart 2006, sy. 7, s. 117-118.

sahiptir. İki âlem arasındaki bu gücün bağlanma noktası ise faal akıldır. Ancak başka bir açıdan bakılınca da akıl, “nâtık nefs”in bir gücüdür. Öyleyse denebilir ki akıl, ay altı dünyasından ay üstü dünyasına doğru ilerleyişini nefs sayesinde yapar. Çünkü nefs(ler), akılların düşey hiyerarşileri arasındaki tecellinin her derecesinde, daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantı ilkesidir. Bu bakımdan nefisler sayesinde, semada İlk İlke’ye doğru bir yeniden dönüş düzeni olduğu söylenebilir. Fakat bu durum ay altı âlemde daha açıktır. Bu âlemde bitkilerdeki tamamen bitkisel gücün insanlardaki aklî yeteneklere kadar yükselen nefs, bizim Allah’a geri dönmemize imkân verir. Bu dönüş kendisiyle uğraşanlara kişisel bir hikmet veren felsefe faaliyetiyle gerçekleşebileceği gibi, kendilerine vahyedilmiş peygamberlerin öğrettiği ilâhî yasaların altında fevkalade uygarlaştırılmış bir şehirdeki siyasî ve toplumsal hayatın aracılığıyla da gerçekleşebilir. Bununla birlikte, diğer şeyler arasında insan nefsi ay altı âleminde cereyan eden her şeye nezaret eden faal aklın ihtimamına olan ihtiyacı nedeniyle semavî cisimlerin nefsinden farklılık gösterir.³³

Fârâbî’nin bilgi anlayışının ayrıntılarına girmeyerek onun bakış açısına yönelik birkaç noktaya dikkat çekelim: Diğer konularda olduğu gibi bilgi ve akıl konusunda da Fârâbî’nin felsefî birikime hâkimiyeti, onu kullanması ve sentezciliğiyle karşılaşmaktayız. Onun bilgiyi mantıksal, duyuşsal idrak, akıl ve nazar biçiminde rasyonel ve duyuşsal bir boyutla sınırlandırmayıp faal akılla ittisal ile sezgisel bir boyuta taşınması, sırf entelektüel bir kurgu ortaya koymak için değildir. O bu sayede, vahiy ve ilham gibi rasyonel ve duyuşsal olarak izahı güç olan ve dinde de yeri bulunan bilgi kaynaklarına bir temel sağlamış olmaktadır. Ayrıca nübüvvet konusuna felsefî bir açıklama getirmiştir. Fârâbî, bir filozofun sahip olduğu ama herkesçe anlaşılması güç olan hikmetin gizemli yönüne de açılım sağlamış olmaktadır. Buna ilaveten o, bilgi anlayışıyla, kozmoloji ve varlık anlayışının anlam kazanmasını sağlamış ya da tam tersine bilgi kuramının temelini oluşturmak için böyle bir kozmoloji anlayışı geliştirmiştir. Tüm bunları yaparken felsefesinde açıklara ve gediklere yer bırakmamaya çalışmıştır. Ancak günümüz İslam dünyasında Batı’nın geliştirmiş olduğu pozitif nitelikli bilgi anlayışlarının alternatifi ya da İslamî perspektiften farklı bir sentezi ortaya konamamıştır. Özellikle rasyonel, duyuşsal, psikolojik, mantıksal ve sezgisel yönlere sahip olan, hele hele metafiziksel bir altyapısı bulunan bir bilgi teorisinden söz etmek imkânsız gibidir.

6. Ahlâk ve Siyaset: Ahiret ve Dünya Mutluluğu

Fârâbî felsefesinin, “Her insan doğal olarak mutlu olmak ister.” önermesine dayandığı ve felsefesinin amacının mutluluğu gerçekleştirmek, sisteminin her bir parçasının bu kavramla ilişkili olduğunu söylemek mümkün-

³³ Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, s. 356.

dür. Mutluluk, Fârâbî'ye göre, insanın kendisi için var olduğu en son yetkinliği, mutlak iyiliği ifade eder. Bu yetkinlik elde edildiğinde, istenecek başka bir şey kalmaz. Mutluluk, bütün iyiliklerin ve amaçların arasında sadece kendisi için istenen yegâne iyilik ve amaçtır. Fârâbî, gerçek mutluluğu, insanın maddi boyutunun belli bir disiplin içerisinde yok edilmesi veya daha doğrusu aşılması ve ruhun maddi olan her şeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla insan, Fârâbî'ye göre, bir akıl varlığıdır ve onun kendine has yetkinliği, yani mutluluğu da akla dayalı bir yetkinleşme süreci içerisinde gerçekleşmektedir. Fârâbî'ye göre, her bir varlığın yetkinliği onun türsel ayrımı ile ilgili bir yetkinliktir ve insanın türsel ayrımını da akıl oluşturmaktadır. Bu durumda, aklın işlevi olan düşünme ile insanın en son gayesi olan mutluluk arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın kendisini ve içerisinde yaşadığı evreni nedenleri ile bilmeyi, yani felsefe yapmayı gerekli kılmaktadır.³⁴ Bu da onun felsefi sisteminde aklın tekâmülüyle gerçekleşir: Akıl, sırasıyla “heyûlânî”, “bilfil” ve son olarak “müstefâd” düzeye ulaşınca bir şekilde faal akılla ittisal eder ve ittisale kadar elde edilen bilgileri ittisal ile test eder; hatta bazı yeni bilgiler de kazanır. İşte ittisal düzeyine ulaşan kişi hakikate ermiş ve mutlu olmuştur. Ancak mutluluğun gerçekleşmesi teorik akılla ilgili olduğu kadar pratik akılla da ilgilidir. Pratik akıl düzeyinde mutluluğun muhtevaya ilişkin bir yönü vardır. Bu düzeyde teorik bilginin uygulamaya geçmesi ve kişinin “iyi insan” ya da “erdemli insan” olması gerekir.³⁵

Fârâbî'de mutluluğun pratik akılla ilişkisi siyaset söz konusu olduğunda ciddi bir önem kazanır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi hem Hz. Muhammed (s.a.s.)'in yaşamından hem de Platon'un düşüncelerinden özellikle Cumhuriyet ve Kanunlar'ından izler taşır. Onun felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirmesinde bu kaynakların izleri vardır. Fârâbî, mutluluğun yalnız başına elde edilemeyeceğini söyleyerek Stoalılardan; siyâsî hayatı ihmal etmeyip bu dünyayı önemseyerek Porphyrios ve diğer birçok Yeni Eflatuncu filozofun ahiret hayatına yoğunlaşması düşüncesinden farklılaşmıştır. Fârâbî diğer yandan ise insanın isteklerini tek başına elde edemeyeceğine inanarak Platon'la ortaklaşmıştır. Fârâbî'de toplumsal açıdan mutluluğun temini için iki şey esastır: Mutluluğun nasıl bilinip elde edileceğini gösteren bir sanat yani siyaset ve bu sanatın uygulanabileceği bir yer yani “erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla).”³⁶ Bunlara ilave olarak,

³⁴ Aydın, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, s. 5; Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, sy. 21, s. 303-304.

³⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı – İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 101-106, 120-127; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 181-182.

³⁶ Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, s. 304-305.

şehrin veya devletin yöneticisi üçüncü bir esas olarak ileri sürülebilir.

Fârâbî'ye göre, mutluluğun elde edileceği yer konusunda “eskiler” bir ittifak içerisindedirler. “Erdemli şehir”de bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğu birleşir. Dünya mutluluğu (birinci kemal) ve ahiret mutluluğu (nihaî kemal) ancak bu şehirde elde edilir. Faziletli siyaset ancak “erdemli şehir”de uygulanabilir. Bu yerde yönetici de önemlidir. Fârâbî'ye göre yöneticinin nazârî mutluluğu bilmek kadar uygulaması ve ilaveten başkalarının mutluluğuyla da ilgilenmesi gerekir. Onun yöneticisi filozof-imam veya filozof-kraldır. Yani yöneticinin ilâhî ve dünyevî boyutu vardır. Bu, Fârâbî kozmolojisinde ittisal teorisiyle temellendirilmiş ve ay altı ile ay üstü âlem arasındaki bütünlük ve bağ sağlanmışır. Böylece onun ideal devletinde gerçek mutluluk idare edeni de edilenleri de içine alan sosyal bir başarıdır.³⁷

Görülmektedir ki, Fârâbî'de siyaset ve ahlâk bir bütünlük gösterir. Nitekim Fârâbî'nin el-Medînetü'l-fâzıla, Tahsîlü's-saâde, Fusûlü'l-medenî ve et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde adlı eserlerini başından sonuna kadar bir bütün olarak incelediğimizde onun, devleti özellikle ahlâkî bir kavram olan erdemle ilişkilendirdiğini görürüz. Ayrıca bu eserlerinde siyasetin metafizik ve psikolojik altyapısını oluşturup bir vesileyle erdemler, mutluluk, din, nübüvvet ve ahiret gibi konularla ilişkilendirdiğini açık bir şekilde fark ederiz.³⁸

Benzer şekilde Fârâbî'nin erdemli şehrinin yöneticisine bakıldığında da yöneticinin sahip olduğu on iki özelliğin, ahlâk ve siyaset bütünlüğüne güzel bir örnek olduğunu görebiliriz. Fârâbî'ye göre erdemli şehrin yöneticisinin organlarının tam olması, iyi bir kavrama ve anlama yetisinin olması, hafızasının güçlü olması, uyanık ve zeki olması, güzel konuşabilmesi, öğrenmeyi, öğretmeyi sevmesi ve öğretimin getirdiği zorluklara katlanabilmesi, şehvetine ve midesine düşkün olmaması, doğruluğu ve doğruları sevmesi, onurlu ve cömert olması, dünyevî şeyleri basit görmesi, adil olup adaleti ve adil kimseleri sevmesi, azimli ve kararlı olması gereklidir.³⁹ Bu özelliklerin ilkinin fizyolojik, diğer on birinin ise doğrudan zihnî ve ahlâkî özellikler olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca Fârâbî'de yönetici siyasî görevinin yanı sıra bir ahlâk önderi, erdemlerin kendisinde gerçekleştiği model ve iyi davranışları insanlara öğreten bir eğitimci olmalıdır.⁴⁰

³⁷ Aydın, a.g.m., s. 306.

³⁸ Fârâbî'nin, *İdeal Devlet, Mutluluğu Kazanma, Mutluluk Yoluna Yönelme* eserlerine ilave olarak ayrıca bkz. Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.

³⁹ Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 145-146. Erdemli şehrin yöneticisinin diğer özellikleri için ise bkz. s. 141-144.

⁴⁰ Arkan, “Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, s. 391-392.

Fârâbî’deki bu ahlâk siyaset bütünlüğünden örnek alınacak çok şey vardır. Âdeta Fârâbî’nin dünya ve ahiret yaşamına vurgusu olan bu bütünlük, günümüzde ahiretin ihmalıyla oluşan aşırı dünyevîleşmeye yönelik bir eleştiriyi barındırmaktadır. Dolayısıyla mutluluğun aşkın boyutunun ihmal edilmesiyle, yaşadığımız dünyayı anlamlandırabilmemiz zor gözükmemektedir.⁴¹ Ayrıca Fârâbî’nin ahlâklı ve mutlu olma çabasının insanın özgür bir varlık olduğu kabulüyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.⁴² Zira kaderci bir anlayışta ahlâklı olmanın imkânı yok gibidir.

Fârâbî’nin ahlâk ve siyaset felsefesinin amacı mutluluk, esası ise erdem (lilik)tir. Makyevelli (öl. 1527)’nin de temsil ettiği üzere, modern dönemde ahlâk ve siyaset disiplinleri görece birbirlerinden bağımsız otonom alanlar olarak tasvir olunmaktadır. Siyaset alanı değerden bağımsızlaşmıştır. Siyaset, erdem ve mutluluk kavramlarından ziyade güç kavramı üzerinden analiz edilmektedir. Günümüzde ise bu teorik yaklaşımın olumsuz sonuçları gözlemlenip, postmodern diye nitelendirilebileceğimiz literatür tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmektedir.⁴³ Dolayısıyla merkezinde ahlâkın bulunduğu Fârâbî’nin siyaset felsefesini, değer ve ahlâk bakımından siyaset kurumunu kaplayan karamsarlık ve tıkanmışlığa bir çözüm olarak gösterebiliriz.

Bu noktada Fârâbî’nin yöneticiyle ilgili şartları/özellikleri ütopyik görülüp eleştirilebilse de bu haklı bir eleştiri değildir. Zira Fârâbî, bu ütopyik durumun farkına varmış olacak ki, bu özelliklerin tümünü taşıyan birinin bulunmaması durumunda, bir kısmını taşıyan kişinin, bu da bulunmazsa altı özelliğinden oluşan ikinci bir şartlar dizisini taşıyan kişinin, o da bulunmazsa bu altı özelliğin bir kısmını taşıyan kişilerin bir araya gelerek bir tür koalisyon yöntemiyle yönetimi oluşturmaları gerektiğini belirtmiştir. Ancak Fârâbî, tüm durumlarda yöneticide hikmet/bilgelik özelliğinin mutlaka bulunması gerektiğini, aksi takdirde o yönetimin, yönetimsizlik olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Fârâbî böylece günümüz siyaseti için ahlâk yanında gerçeklik, bilgelik ve uzlaşıcılığın da önermiş olmaktadır.

Fârâbî, siyaset felsefesinde muhalefet konusuna da dikkat çekmiştir. Siyaset felsefesinde açıkça etkisi altında olduğu Platon’un ele almadığı bir konuya daha vurgu yapan Fârâbî, bu bağlamda erdemli şehirde muhalif grupların ortaya çıkabileceğini ve bunların söz konusu görüşlerinden dolayı, ne bir şehir ne de bir topluluk oluşturmadan erdemli şehrin mensuplarının içinde eriyip gideceklerini belirtmiştir. Fârâbî, “ayrık otu” (nevâbit) kavramıyla isimlendirdiği muhalifleri; fırsatçılar (mutakannisûn), yasaları keyfi yorumlayanlar (muharrife), dinden çıkanlar (marika), kötü niyetli olmayıp yönlendirilmeye ihtiyaç duyanlar (müstersidûn) vb. şekilde grup-

⁴¹ Arkan, a.g.m., s. 395.

⁴² Aydın, *Fârâbî’de Tanrı – İnsan İlişkisi*, s. 123.

⁴³ Arkan, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, s. 395.

⁴⁴ Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, s. 146-147.

landırmıştır.⁴⁵

Fârâbî'de erdemli devletin karşısında ve dışında, cehalet şehri (el-medînetü'l-câhiliyye), fâsık şehir (el-medînetü'l-fâsıka), değişikliğe uğramış şehir (el-medînetü'l-mütebeddile) ve sapkın şehir (el-medînetü'd-dâlle) bulunmaktadır. Fârâbî cehalet şehrinin türlerini ise zaruret şehri (el-medînetü'z-zarûriyye), zenginlik şehri (el-medînetü'l-beddâle), bayağılık ve düşkünlük şehri (medînetü'l-hisse ve's-sukût), şeref şehri (medînetü'l-kerâme), üstünlük şehri (medînetü't-tagallüb), demokratik şehir (el-medînetü'l-cemâiyye) şeklinde belirtir.⁴⁶ Bu şehirlerin isimlendirilişinde ana kriterin şehirlerin mutluluk konusundaki bilgileri veya mutluluğa uygun davranıp davranmamaları oldukları dikkat çekicidir.⁴⁷ Ayrıca Fârâbî'nin erdemli şehrin karşıtı olarak ele aldığı ve cehalet şehrinde farklı bir adla sınıflandırdığı fâsık şehir, değişikliğe uğramış şehir ve sapkın şehrin Platon'da kökenleri yoktur. Bu durum tamamen Fârâbî'ye özgüdür. Yine onun bu şehirler için kullandığı kavramların hepsi İslamî terimler olup cahil, fâsık ve dâlle kavramları Kur'an'dan alınmadır. Fârâbî'nin erdemsiz şehirler hakkındaki fikirleri, Kur'an'ın Hz. Muhammed (s.a.s.)'den önceki peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumlar hakkında yaptığı tasvirlerle de paralellik arz etmekte, aynı zamanda bu toplumların fiil ve görüşleriyle de örtüşmektedir.⁴⁸

Bir bütün olarak baktığımızda Fârâbî'nin kendisine özgü bir siyaset modeli geliştirerek çağının yönetim sorununa çözüm getirdiğini görmekteyiz. Farklı yaklaşımları orijinal bir teori üretecek şekilde kullanan Fârâbî, ahlâk siyaset bütünlüğüne yaptığı vurgusunda, farklı devlet tiplerini tespit ederken ahlâk ve bilgiyi kriter kabul etmesinde ve muhalif yapılara karşı baskıcı yöntemlerden kaçınmasında bizim için önemli mesajlar barındırmaktadır. Ancak günümüzde İslam dünyasında farklı ve özgün bir model üretilmesi bir yana, yanlış olduğu bilindiği hâlde ya da kritiğe tabi tutulmadan birtakım modeller taklit edilmektedir. Ne tuhaftır ki bu modellerin mucitleri yine Müslümanlar değillerdir.

Sonuç

Batı dünyası için Aristoteles ne ifade ediyorsa İslam dünyası için de Fârâbî onu ifade eder. Bu nedenle onun hayatı, eserleri ve felsefesi kadar bunlarda saklı olan vizyonu ve bakış açısı da araştırılmalı ve bulunmalıdır. Ülkemizde Fârâbî'nin hayatı, eserleri ve felsefesiyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Hatta bu çalışmamızda yararlanmış olduğumuz bazı kaynaklar onun vizyonuna da dikkat çekmektedir. Ancak ulaşılan bu nokta, Türkiye

⁴⁵ Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005, s. 178-183.

⁴⁶ Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*, s. 147-149.

⁴⁷ Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", s. 392

⁴⁸ Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, s. 184-186.

için yine de yeterli değildir. Fârâbî'nin memleketi olan Orta Asya ülkelerinde ise onunla ilgili çalışmaların başlangıç aşamasında olduğu söylenebilir. İslam dünyasında Harezmi, Fergâni (öl. 865), Bîrûni (öl. 1048), İbn Sînâ, Uluğ Bey (öl. 1449) gibi felsefe ve bilimle ilgilenen düşünürlerin yanı sıra Mukâtil b. Sülâymân (öl. 767 veya 774), İbrahim b. Ethem (öl. 779), Yakub el-Kerhî (ö. 779), Şakik el-Belhî (ö. 809), Hatem el-Asam (öl. 857) gibi suffilerin ortaya çıktığı bu verimli coğrafyanın yeni filozof ve düşünürlere gebe olduğu unutulmamalıdır. Ancak bu yeni filozof ve düşünürlerin “eskilerin” bakışına ve vizyonuna ihtiyacı vardır. Bu vizyonlar içerisinde ilk ve en etkili olmakla temayüz eden Fârâbî'nin vizyonu dikkatle takip edilmelidir.

Fârâbî'nin vizyonu bütüncül ve entegrasyonel bir vizyondur. Onun vizyonu felsefi ve bilimsel mirası dışlamayan, ondan yararlanmayı bilen, sentezci, birtakım ilavelerle birlikte yeni eleştiriler getirebilen, kültür ve medeniyetini küçük görmeyen, onu koruyan bir vizyondur. Tüm bu özellikleriyle de Fârâbî'nin vizyonu orijinal bir vizyondur.

Fârâbî'nin bu vizyonu onun farklı konulardaki yaklaşımlarına çok güzel bir şekilde yansımıştır. Bu nedenle onun “felsefesinde sosyopolitik, entelektüel ve dinî hayatın bütünlüğü” açıkça göze çarpar. Bundan olsa gerektir ki, Fârâbî'nin bilim ve bilgi anlayışında dinî-din dışı, İslamî-gayri İslamî ayrımlar esas ölçüt değildir. Bu ifadeyi onun tamamen seküler bir çizgide olduğunu belirtmek için değil, hakikatin esas alınarak iki alanın birliktelik ve uzlaşımını göstermek için söylüyoruz. Bu nedenle günümüz İslam dünyasının bilim ve bilgide artık dinî-din dışı, İslamî-gayri İslamî ayrımından kurtulması, hakikati esas kabul etmesi gerekir. Zira “dinî” ve “İslamî” denen şey, bir şekilde insan denen varlığın zihin faaliyetinden geçmiştir ve bir yorum olmuştur.

Diğer açıdan bakılınca ise Fârâbî'nin din ve bilim veya felsefe arasındaki uzlaşmacı tavrını ahlâktan siyasete kadar birçok alana uygulamış olması, günümüzde bu alanlardaki aşırı sekülerleşmeyi yeniden düşünmemize yardımcı olmalıdır. Fârâbî'nin siyasetinde hem din hem de felsefe aşkın değer koyucu kaynaklar olarak var olabilmekteydiler. Bugün ise aşırı sekülerleşme ve laikleşmeyle dinin alanı son derece sınırlanmış olup toplumsal yaşamımızı düzenleyecek değerler üretilememektedir. Dolayısıyla İslam dünyasının hem bilim ve bilgiye bakışında hem de siyasî, iktisadî ve ahlâkî sorunlarını çözmeye “Batı”, “Doğu” ve “Atalar Yolu” olmak üzere üç alternatiften birini seçmek zorunda olmaması ve bunun yerine Fârâbî'ninki gibi sentezci-özgün bir yaklaşımı benimsemesi daha doğru olur. Dil konusunda sentezci bakıştan kısmen uzaklaşmaya çalışan Fârâbî, kullanılan dili güçlendirme ve başka dillerden alınan kavramlar yerine kullanılan dilde bunlara karşılık gelen yeni kavramlar türetme noktasında ısrarlı tavsiyelerde bulunmuş, bunu uygulamış ve bu noktada yerelliğe dikkat çekmiştir. Ancak burada, mantık ilmini bir araç olarak kullanan Fârâbî, Yunanca

mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını bulup Arapça kelimelerin ve edatların mantık ilmine göre sınıflamasını yapmış, bu yolla Antik Yunan felsefesinin anlam dünyasına nüfuz etmeye çalışmıştır. Bu biçimiyle Fârâbî'nin, dil konusunda özellikle anlamı belirleme noktasında sentezci bir yaklaşıma yöneldiğini söyleyebiliriz.

Günümüz İslam dünyasının en büyük sorunlarından birinin Tanrı tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. Zira Tanrı'nın rolü insanın rolünü belirler. İnanmış birinin kaderci, özgürlükçü, tembel, çalışkan, merhametli, gaddar, akılcı, hurafeci vs. olması büyük oranda Tanrı'ya biçilen rol ile ilgilidir. Bu nedenle Tanrı tasavvurunun gözden geçirilmesinde Fârâbî'nin görüşlerinden ve bakış açısından yararlanmak gerekir. Tanrı tasavvurunun evren anlayışımızla da ilgili olduğu unutulmamalıdır. Evren üzerinde düşünmek, bu konuda meraklı olmak ve yeni teoriler oluşturmak noktasında en azından Fârâbî'nin meraklı bakışından alınacak çok şey vardır.

Fârâbî'de ahlâk, hem dünya hem de ahiret için olduğundan tek yönlü değil, çift yönlüdür. Çift yönlü olması nedeniyle de Fârâbî, siyaset felsefesine büyük önem vermiştir. Zira siyaset onun düşüncesinde bu dünyanın mutluluğu için esastır. Fârâbî'nin siyaset anlayışının temelindeki zengin birikim, günümüz İslam dünyasının siyaset, devlet veya yönetim alanlarındaki zafiyetini gidermede önemli bir örneklik sağlayabilir. Dinî ve seküler devlet sistemlerinin yeniden düşünülmesi ve irdelenmesi gerekir. Ancak burada Fârâbî'nin ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan temeli iyi örülmüş siyasî bakış açısı gözden kaçırılmamalıdır. Bununla birlikte bizden öncekilerin söylediklerini taklit etmeye yönelmeden, coğrafyamıza, kurduğumuz medeniyetlerimize, inancımıza, kültürümüze, insanımıza, yapımıza, huyumuza ve alışkanlıklarımıza göre yeni, akılcı ve gerçekçi teoriler üretmeliyiz. Sanıyoruz ki bu bakış açısı, radikal siyasî yorumlardan, tıkanmış yönetim anlayışlarından, baskıcı, kapalı, bilim ve ahlâktan uzak yönetici/yönetim biçimlerinden ve bunların sonucu olan geri kalmışlıktan uzak kalmanın önemli bir anahtarı olacaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, “İslamî Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *Journal of Islamic Research*, July 1990, c. IV, sy. 3, s. 175-189.
- Akkanat, Hasan, “İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Agustos 2008, c. XI, sy. 31, s. 195-234.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜİF SBE, Isparta 2003.
- Arkan, Atilla, “Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdarî Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, Sakarya 2005.
- Arnaldez, Roger, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hay-

- rani Altıntaş, *AÜİF Dergisi*, c. XXIII, Ankara 1978.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- _____, “Önsöz”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı – İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000.
- _____, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, 2004/1, c. IV, s. 5-16.
- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, sy. 21, s. 303-315.
- Ayık, Hasan, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, c. IV, sy. 7-8, s. 77-94.
- _____, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997.
- _____, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yay., Ankara 1985.
- Bedir, Murteza, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, sy. 15, s. 5-31.
- Cihan, Ahmet Kamil, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 433-451.
- Davidson, Herbert A., “Risâle fi'l-akl”, çev. Eyüp Şahin, *AÜİF Dergisi*, 2004, c. XIV, sy. II, s. 271-277.
- Doru, M. Nesim, “Meşrikî Düşünceden İshrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?”, *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi* içinde, edit. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Platonism: His Life Works and Influence*, Oneworld Pub., Oxford 2002.
- Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997.
- _____, “Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-saâde)”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974.
- _____, “Aristo Felsefesi”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1974.
- _____, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-medenî)”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.
- _____, “Mutluluk Yoluna Yönelme (et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde)”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.
- _____, *Harfler Kitabı (Kitâbü'l-hurûf)*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

- _____, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, “Müfârikât”, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb. trs.
- _____, “Deavii kalbiyye”, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb. trs.
- _____, “Zenon Risalesi”, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb. trs.
- _____, “Ta'likât”, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, *Fârâbî* içinde, Kanaat Ktb. trs.
- _____, *Kitâbü'l-fusûs*, Dâru'l Meârif, Haydarâbâd 1345.
- _____, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, (Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyni'l-hâkîmeyn Eflatûnel-İlâhî ve Aristûtâlis)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (Kitâbu ârâi ehli'l-medinetü'l-fâzıla)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Farukî, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul 2004.
- Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VIII, sy. 19, s. 245-264.
- Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensiptir”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sy. 33, s. 91-99.
- Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005.
- Kozak, İ. Erol, “‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslam’ın Bilgileştirilmesi’ mi?”, *Bilgi*, 1999/1, s. 103-109.
- Kutluer, İlhan, “Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyopolitik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, edit. F. Terkan, Ş. Korkut, Elis Yay., Ankara 2001.
- Küyel, Mübahat Türker, “Değer ve Fârâbî”, *AÜ DTCF Dergisi*, c. XX, Ankara 1975, s. 71-84.
- Nazarov, Alisher, *Kırgızistan'daki Tengiricilik Anlayışının Felsefi Temelleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜ SBE, Ankara, 2006.

- Oktay, Ayşe Sıdika, “İbn Sînâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012/1, sy. 15, s. 287-316.
- Peker, Hidayet, “İbn Sînâ’nın Bilimler Sınıflaması” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 9, s. 447-452.
- Radtke, Bernd, “Horasan ve Mâverâünnehir’de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, çev. Ergin Ayan, *The Journal of International Social Research*, v. 2/9 Fall 2009, pp. 258-376.
- Sâfî, Luey, “Bilginin İslamîleştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)”, çev. Ömer Pakış, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. VI, sy. 3, s. 275-306.
- Sarı, Mehmet Ali, “Fârâbî Epistemolojisinde Akıl”, *SBArD*, Mart 2006, sy. 7, s. 101-118.
- Şulul, Cevher, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sy. 16, s. 217-233.
- Tülücü, Süleyman, “Fârâbî Bibliyografyası’na Bazı İlâveler-IV”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2009, sy. 31, s. 1-42.
- Türker, Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2002, sy. 1, s. 137-175.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamîleştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- Yıldırım, Mustafa, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası*, Mart 1994, sy. 11, s. 43-51. www.kaznu.kz/en/12712, (Erişim Tarihi: 26.08.2012)