

10. Türkler'in Felsefe Kültürüne Katkıları

Mehmet AYDIN

Bilindiği gibi felsefe, tıpkı ilim gibi, insanlığın ortak başarısı sayılır. Tarihin seyri içinde bir topluluğun başka bir topluluktan daha çok ilme veya felsefeye katkıda bulunması, bu genel hükmün doğruluğuna zarar getirmez.

Eflatun ve Aristo gibi kadim Yunan filozoflarının elinde "sistemli" hale gelen felsefi düşünce, daha sonraki dönemlerde çeşitli dinî kültürlerin içinde çeşitli görüşler kazanmıştır. Böyle bir görünüm, bir bakıma bir **devamlılığı**, bir bakıma da bir **başkalığı** dile getirir. Bu açıdan baktığımızda, sözgelişi, İslâm felsefesi, hem bir geleneği devam ettirmiş, hem de nev-i şahsına münhasır bir düşünce akımı oluşturmuştur. Bir geleneği devam ettirmek, söz konusu gelenekten sadece etkilenmiş olmaktan daha fazla şeyi tazammun eder. İslâm fikir dünyasında kelâm ve tasavvuf akımları da felsefeden geniş çapta etkilenmiştir. Buna rağmen onlardan hiçbirini Eflatun ve Aristo'nun sistemleştirdiği felsefe geleneğinin bir devamı sayamayız. Gerek kelâm -özellikle Gazâli'den sonra- gerekse nazari tasavvuf, felsefenin bir bölümünü oluşturan "ilâhiyat" alanında birinci derecede söz sahibi olan alanlardır. Teknik anlamda felsefenin açıklamakta ve yorumlamakta güçlük çektiği birçok meseleleri, bu iki alan vukufu ele almış, dolayısıyla, kendi sıralarında, felsefe kültürüne de katkıda bulunmuşlardır. Bütün bunlara rağmen, yine de onları gerek metodları, gerekse gayeleri bakımından ayrı düşünce gelenekleri olarak ele almakta zaruret vardır.

Biz burada "felsefe kültürü"nden bahsederken Eflatun ve Aristo'nun sistemleştirdiği geleneğin bir bakıma devamı demek olan düşünce akımını kastedemekteyiz. İslâm dünyasında Farabi ve İbn-i Sînâ, birçok yeni felsefi problemlerle de uğraşmakla birlikte, aynı gelenek içinde hareket etmişlerdir. Bu gelenek, ilk ciddi tenkidi Gazâli'den almıştır. Fakat hemen belirtelim ki, Gazâli bunu felsefenin çizdiği çerçeve içinde yaptığı, başka bir deyişle, filozofun silahı ile filozofu vurmaya çalıştığı

için onu, da -en azından, sözgeşi, **Tehâfütü'l-felâsife**'nin müellifi olarak- felsefe geleneği içinde düşünmek icab eder. Bizim ilerideki sayfalarda Osmanlı Türk müelliflerinden Hoca-zâde'yi, Kemal Paşa-zâde'yi ve Kınalı Ali Efendi'yi ele almamız bundan dolaydır. Bu insanlar kendilerini felsefe geleneğini devam ettiren fikir adamları olarak elbette görmemişlerdir. Buna rağmen, onların bazı eserlerini o geleneğin çerçevesi içinde düşünmeden edemeyiz.

Kısaca söyleyecek olursak, burada Türkler'in felsefe kültürüne katkılarına temas ederken kelâm ve tasavvuf sahalarında önemli eserler vermiş düşünürlerimizi değil, doğrudan doğruya -ve dar anlamda- felsefeye katkıda bulunmuş kişilerin -onların da sadece bazılarının- görüşlerini ana hatlarıyla ifade etmeye çalışacağız. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemleri ile Cumhuriyet döneminde yapılan felsefi çalışmalar burada konumuzun dışında kalacaktır.

Bilindiği gibi, müslümanların çeşitli felsefi alanlara yaptıkları katkılar, fikir tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. İslâm felsefesi, tam olarak Arap ırkına mensup yegâne büyük filozof olan Yakûb b. İshâk al-Kindî (Ö. 873) ile başladı. Kindî, felsefe ile dini uzlaştırma yönünde atılmış ilk önemli çabayı temsil etmektedir. Felsefenin çeşitli alanlarında çok sayıda yazı kaleme almış olan Kindî, İslâm kültüründe bilimsel ve felsefi anlayışın güç kazanması için çalışmıştır.

'Arapların Filozofu' olarak bilinen Kindî, geride sistemli bir düşünce bırakmadı. Felsefe, ancak iki büyük düşünürün elinde ciddi bir disiplin haline geldi. Bunlar Fârâbî ve İbn-i Sînâ'dır. Tanınmış tarihçi İbn Hallikran. Fârâbî hakkında şunları yazmaktadır:

"Fârâbî müslümanların yetiştirdiği en gözde ve büyük filozoftur. O, mantık, müzik ve diğer konularda birçok eser yazmıştır. Felsefede onun ulaştığı mertebeye kimse ulaşamadı. Ancak bu ünlü filozofun eserleri sayesinde İbn Sînâ yeterli bir seviyeye ulaşarak eserlerini yararlı hale getirdi".

Fârâbî'nin büyüklüğü hakkında bir başka tanığın sözlerine kulak verelim: Ortaçağın en büyük Yahudi filozofu İbn Meymûn, Samuel ben Tibbon'a yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: "Mantık konusunda Fârâbî'nin yazdıklarından başkasını okumanı tavsiye etmem, çünkü onun bütün yazdıkları, özellikle de 'Prensipler Kitabı' nefis bir ziyafet sofrasıdır." Daha sonra Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan filozofları üzerinde yapmış oldukları etkileri sözkonusu edeceğiz.

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Tarhan Uzluğ Ebû Nasr al-Fârâbî (Ortaçağ Latin dünyasının "Alfarabius" veya "Avennasar") olan bu ünlü Türk düşünürü, 870 yılında Farâb yakınında bir köyde doğdu. Arapça öğrendikten sonra o dönemin tanınmış hocalarının yanında matematik, mantık ve felsefe çalıştı. O, adını ilk duyuran Türk filozofudur. Hem Aristoteles mantığının ve metafiziğinin büyük yorumcusu, hem de bizzat orijinal bir düşünür olduğu için kendisine "İkinci Öğretmen" adı verilmiştir. "İlk Muallim" olarak Aristoteles'in kendisi kabul edilmektedir. Fârâbî, gerek özel hayatında gerek düşünce dünyasında tam bir filozof olarak yaşamıştır. O, antik hikmetin bir toplayıcısı olsa ve bu işle yetinseydi, yine de insanlı-

ğın minnet ve şükran duygusuna muhatap olmaya lâyık olurdu. Kaldı ki o, son derece orijinal bir düşünür olup kendine has bir sistem kurmuştur. Söz konusu sistem, İbn Sînâ tarafından ciddiyetle takip edilmiş ve Gazâlî tarafından da şiddetle eleştirilmiştir.

Fârâbî, felsefenin hemen her dalında, özellikle de mantık, metafizik rasyonel psikoloji, ahlâk ve siyâset alanlarında yüksek bir dereceye ulaştı. Ona göre, felsefe, dünyanın çeşitli bölgelerinde gezip dolaştı ve ne yazık ki, dalbudak saldığı ilk yurdunda hayatını devam ettiremedi. Bu durumda yapılması gerekli olan şey, ona yeni bir yurt bulmak ve yeni bir canlılık kazandırmaktı. Bu yurt ise, ancak İslâmın anayurdu içinde bulunabilirdi.

Biraz önce Fârâbî'yi çok yakından izleyen İbn Sînâ'nın adından söz ettik. Ebû Ali el-Hüsey'n İbn Abdullah İbn Sînâ (980-1037) Türk asıllı bir düşünür olup Ortaçağ Latin dünyasında **Acivenne** adıyla meşhur olmuştur. Sistemini büyük çapta Fârâbî'nin sistemi üzerine kuran İbn Sînâ, felsefî düşüncenin daha sonraki gelişmesi üzerinde derin etkiler bıraktı. Şimdi, sırasıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık sahasına ve felsefenin öteki alanlarına yaptıkları katkılara bir göz atalım.

Mantık

Hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, kelimenin tam anlamıyla mantıkçı idiler. Onlar, bir yandan müstakil mantık eserleri yazmış, bir yandan da Aristoteles'in mantık külli-yatı üzerinde yorumlar kaleme almışlardır. Bunu, özellikle, Fârâbî yapmıştır. Onun Mantığa Giriş ve bu alanda yazdığı Özet halindeki eseri oldukça meşhurdur. Genellikle kısa, orta ve uzun boylarda kaleme alınmış olan Şerhlerinde Fârâbî, sadece Aristoteles'in mantık anlayışını yorumlamakla kalmamış, bir takım yeni fikirler de öne sürmüştür. Sözgelisi, mantıkla ilgili eserlerinin bazı bölümlerinde "vucûb" teriminin metafizikle ifade ettiği anlam, Tanrı'nın geleceğe ait "mümkünleri" bilmesi, determinizm, ilâhi sıfatların mantıksal statüsü vs. gibi felsefî ve kelâmî konuları da tartışmaktadır. Bütün bunlar, İslâm filozoflarının kendilerine çok şey borçlu oldukları Aristoteles ve Platon'un felsefesinin âşına olmadıkları konulardı. Bu bakımdan, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metafizik alanında ulaştıkları sonuçları, onların mantık anlayışları ışığında değerlendirmeden bir takım eksik ve hatta yanlış görüşlere gitmemiz kaçınılmaz oldu. Bu husus, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri üzerinde incelemeler yapan eski ve yeni birçok araştırmacının gözünden kaçmış olsa gerektir. Sözgelisi, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehafütü'l-Felâsife) adlı meşhur eserin yazarı Gazâlî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık eserlerinde yer alan söz konusu problemlerle ilgili görüşlere yeterince dikkat harcamış olsaydı, filozofların bazı inanç meselelerinde Kur'an'ın öğrettiklerinden ayrıldıklarını öne süren meşhur tarihî suçlamasında biraz daha az acele ederdi.

Görüşlerinin önemli bir kısmını Yeni-Platonculuk'tan almalarına rağmen, Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristotelesci olmaya devam ettiler. Özellikle, Aristoteles felsefesinin tecrübî karakteri, İslâm filozofları tarafından yazılan bütün eserlerde görülmektedir. Onların savundukları akıl öğretisine ve tecrübe konusundaki görüşlerine bir göz atmak, bu fikrimizin doğruluğunu kanıtlamak için yeterli olacaktır. Bu iki filozofumuza göre, doğru bilginin de elde edilmesi için endüktif ve dedüktif metodların birlikte kullanılması gerekmektedir.

Tıpkı kendisinden sonra gelen İbn Sînâ gibi, Fârâbî de mantığı sadece bir "âlet ilmi" gibi görmemekte ve onun bağımsız bir disiplin olduğuna inanmaktadır. Fârâbî mantığının sağlam ve orijinal olduğunu ve onun, bir bütün olarak, derin bir bilginin varlığına işaret ettiğini tarihçiler ittifakla dile getirmektedirler. N. Rescher'e göre, "Fârâbî İslâm dünyasının yetiştirdiği en orijinal mantıkçı olup, onun bu alana yaptığı katkılar henüz gün ışığına çıkmaktadır".

Fârâbî'ye göre mantık bizi bilinenden bilinmeyene götürür. Bilgi elde etme çabasında doğruyu yanlıştan ayırmamıza yarayan yegâne yol da budur. Mantık, beş ana konuya ayrılır: Kavramlar, tanımlar, hükümler, çıkarımlar ve kıyas. Mantığın asıl alanı, kıyastır; çünkü ancak burada doğru bilgi elde edebilmekteyiz. Ayrıca, Fârâbî, "tümeller" ve "tikeller" konusu üzerinde durmakta, ikincilerin şeylerde, duyumlarda ve düşüncede bulunduğu söylemektedir. Tümeller ise, şeylerden soyutlama yoluyla elde edilir. Görülüyor ki, Fârâbî, **anterem, in re ve post rem** arasında ki ayırımı çok önceden farketmiş bulunmaktadır.

Fârâbî, özellikle Kant'tan sonra felsefede merkezî bir yer tutan bazı mantık problemlerine dokunmuştur. Bunlardan biri "varlık"ın yüklem olup olamayacağı sorusudur. Soru, Kant'ın klâsik Ontolojik kanıtlamayı reddetme çabasından sonra büyük önem kazandı. Fârâbî'nin bu problemle ilgili tartışması, Kant'ın, Saf Aklın Eleştirisi'nden yüzyıllarca, **Ontolojik Delil**'in sistemcisi St. Anselm'den de bir asır önce olmuştur. Ünlü düşünürümüze göre, salt mantık ve gramer açısından bakıldığında, "varlık" yüklem olabilirdi; fakat yine de bu, şözkonusu terimin yeni bilgi veren yüklem olduğu anlamına gelmez. Başka bir deyişle, "varlık", şeyler hakkında yeni bir bilgi öne süren gerçeklikle ilgili bir kategori sayılmaz. Dolayısıyla, tabiatla uğraşan bir bilim adamının gözünde, diyor Fârâbî, bir şeyin varlığı o şeyin kendisinden başka bir şey değildir.

Fârâbî'nin çalışmaları sayesinde mantık, İslâm dünyasının büyük kültür merkezlerine yayılma imkânı buldu. Onun telif ve şerhleri mantığın teknik yapısında en yüksek noktayı temsil etmektedir. İbn Sînâ'nın daha sonraki başarıların arkasında Fârâbî'nin eserleri vardır.

İbn Sînâ'nın bir düzen içinde kaleme alınmış çok sayıda mantık eserinde, genellikle, Fârâbî'ci bir çizgi takip edilmiştir. Fârâbî'nin de kısmen bağlı bulunduğu "Bağdad Mantık Okulu"nu ciddi bir tenkide tabi tutan İbn Sînâ'nın, "Muallim-i Sani" hakkındaki görüşü son derece müsbettir. Eski düşünürlerin Mantık eserlerini değerlendiren düşünürümüz, şunları söylemektedir: "Ebû Nasr el-Fârâbî, yüksek bir mevkie sahip olan bir filozoftur. Onu öteki filozoflarla aynı seviyede tutamayız. Daha önceki dönemlerin filozofları arasında başta gelen düşünür, Fârâbî'dir".

İslâm dünyasının ve Ortaçağ Latin âleminin fikir babası olan İbn Sînâ, bağımsız bir zihin yapısına sahipti. O, kendisinden önce gelenlerin fikirlerini eleştirmek ve kendi görüşlerini ortaya koymaktan asla geri durmamıştır. Özellikle Aristoteles karşısında takınılan bu tür bağımsız bir tutumun, Rönesans dönemine kadar pek göze çarpmadığı iddia edilmektedir. Gerçekten de İbn Sînâ, attığı adımların yeni olduğunun tam anlamıyla farkındadır. Sözgelisi o, kendi aklını kullanmaya yanaşmaya-
rak zamanını geçmiş incelemeyle geçiren eski düşünürlerin yaptıklarına bir şeyler

eklemenin, onları düzeltmenin ve geliştirmenin mümkün olacağına inanmayan gö-zü kapalı Aristotelesçileri eleştirir.

Mantık alanında İbn Sînâ büyük bir sistemci idi. Mantık onun elinde gelişmesi-nin en yüksek noktasına ulaştı. Büyük bir zihin gücüne sahip olan düşünürümüz, kendisinden önce gelenlerin hatalarını düzeltti ve yeni görüşler öne sürdü. Bunla-rın başında yüklem kuantifikasyonuna yer veren kategorik önermeler, şartlı öner-meler, varlık kavramının tahlili vs. gelir. Doğrusu, İbn Sînâ, bütün mantık disiplinini ilgilendiren önemli yenilikler ortaya koydu. O, mantığın Aristoteles'in metinlerden ibaret olduğu görüşünü reddetti. Ona ve onun izinden gidenlerin oluşturdukları ge-leneğe göre, mantık sadece Aristoteles'in konuyla ilgili görüşlerinin şerh ve tefsir edilmesi değil, başlı başına bir araştırma sahasıdır. Tanınmış Fransız düşünürü Carra de Vaux'nun da işaret ettiği gibi, "İbn Sînâ'nın mantıkla ilgili görüşleri açık ve seçik olup birçok bakımdan Leibniz'in tahlillerini hatırlatmaktadır".

Metafizik

Doğrudan doğruya varlık problemini konu edinen metafizik, Fârâbî'nin nazarı felsefesinin merkezini oluşturur. Fârâbî ve onun önde gelen takipçisi İbn Sînâ'nın felsefeye yaptıkları en önemli hizmet, metafizik alanında olmuştur. Fârâbî'nin meta-fiziği, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden yola çıkar; ancak bu görüşleri asıl kay-nağından almaktan çok, Bağdad Okulu'nun Yeni-Eflatuncu yorumlarından alır. Bu metafizik, Yeni-Eflatuncu açıdan yorumlanılmış Aristoteles felsefesini tercih etmesi-ne rağmen, Platon ve Aristoteles'in temel görüşleri arasında bir aynılık görür. Fârâ-bî, bu görüşünü kanıtlamak için *Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Birlikte Ele Alınması* başlıklı müstakil bir eser kaleme aldı. İkinci bir adım daha atarak bu se-fer de din ile felsefe, başka bir deyişle, vahiy ile akıl arasında bir uzlaşmanın olduğunu göstermeye koyuldu.

Fârâbî metafiziği, varlık kavramının tahlili ile yola koyulur. "Vucûd" kavramı, kav-ramların en yalını olup öteki bütün kavramlardan daha önce gelir. O, son derece şümüllü olduğu için başka unsurlara indirgenemez. İşte varlığın her türlü tanımla-ma çabasına direnmesinin sebebi budur.

Fârâbî'nin metafiziğinde kullanılan anahtar terimler iyice bilinmektedir. Onun bu terimler ile ilgili öne sürdüğu tahliller ve onlar arasında yaptığı aşağıda açıklamaya çalışacağımız ayırımlar, daha sonra gelen filozofları derinden etkilemiştir.

a) Mümkün Varlık ve Zorunlu Varlık (Mümkünü'l-Vucûd ve Vâcibu'l-Vucûd):

"Biz, bilfiil varolan şeylerle karşı karşıyayız". İşte İslâm felsefesi ve Kelâmının varlık kavramını tahlili bu önermeyi başlangıç noktası olarak seçmiştir. Bu bakı-mdan İslâm düşünürlerini realist sayabiliriz. Onlar, her yeri geldiğinde, dış dünyanın gerçekliğini vurgulamış ve solipsizme iltifat etmemişlerdir. Dünyada varolan şeyle-rin hepsi "mümkün" varlıklardır; yani onların varolmamaları da mümkündür. Onlar varolmak için, mahiyeti icabı mümkün-olmayan başka bir varlığa muhtaçtırlar. İşte

bu sonuncu varlık, kendi başına varolan ve yokluğu asla düşünilemeyen Zorunlu Varlık (vâcibu'l vucûd) olacaktır. Fârâbî'nin ulûhiyet anlayışını ele alacağımız zaman bu konuya tekrar döneceğiz.

b) "Kuvve" Halinde Varlık ve "Fiil" Halinde Varlık:

"Kuvve" varolma imkânına, "bilfiil" ise, gerçek anlamda varolma haline işaret eden terimlerdir. Kuvve ve fiil halleri birlikte, realitenin özünü oluşturur. Fizikî realite, oluşturur; daha doğrusu oluş süreci içinde varlık kazanmadır.

c) Cevher ve Araz:

Cevher, kendibaşına varolan, arazlar ve bunlara bağlı değişmelere konu olanıdır. Öte yandan, arazın bağımsız varlığı yoktur; O varolmak için cevhere muhtaçtır.

d) Mahiyet ve Vucûd:

Mahiyet, bir şeyin ne olduğunu, vucûd ise, mahiyetin fiilî bir durum kazanmasını dile getirir.

e) Madde ve Sûret:

Şeyler, madde ve sûretten meydana gelirler. Madde, aslında, bir güç ve imkândır, ancak şekil kazanmakla fiilen varolur. Madde ile Sûret arasında karşılıklı bir bağımlılık söz konusudur.

İbn Sînâ, hususi surette geliştirdiği metafizik sisteminde Fârâbî'yi çok yakından takip etmiştir. Felsefenin çeşitli dalları arasında bir bütünlüğün olduğuna inanan İbn Sînâ, Fârâbî'nin yukarıya aldığımız ayırımlarını aynen benimser. O, **Şifâ ve Necât** adlı eserlerinde varlık fikrinin zihnimize doğrudan doğruya ve açık bir şekilde yerleştiğini, öteki kavramların, varlık kavramını izlediğini söyler. Meselâ, "nefs" maddî hiçbir vasıtaya muhtaç olmadan kendi varlığını -henüz ruhanî mahiyetini farketmeden çok önce- sezer.

Fârâbî'nin mahiyet-vucûd ayırımını bütün gücüyle destekleyen İbn Sînâ, sözkonusu ayırımı felsefenin ana konusu haline getirdi. Ona göre, insan zihni, somut varlıklar dünyasından bir grubun bütün fertlerine uygulanabilen temel kavramları çıkarır. Sözgelisi, insan kavramı, insanın tabiatını dile getirir; fakat, o gerçek bir varlık olarak mümkündür; dolayısıyla onun mahiyeti kendi başına var olmaz. Varlık ona dışarıdan verilmiştir. Bu, tek tek bütün varlıklar için doğrudur. Zaman içinde bir başlangıca sahip olan bütün var olanlarda mahiyet vucûddan ayrıdır. Bu, sadece mantikî bir ayrılık değil, aynı zamanda bir ontolojik ayrılıktır.

Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın mahiyeti ile vucûd arasında yapmış oldukları işte bu ayırım, onların felsefî teizm anlayışları üzerinde önemli bir tesire sahiptir. Her iki düşünür de Yunan ve Yeni-Eflatuncu kaynaklara çok şey borçlu olmakla beraber, onların din anlayışı, ana hatlarıyla, Kur'anca çizilen çerçeveye bağlı kalmıştır. Doğrusu onlar, Aristoteles metafiziğini bir adım daha atmaya zorlamış ve bu yolla Yunan düşünürlerinin bilmek durumunda olmadıkları birçok İslâmî kavramları açıklayabilmişlerdir. Buraya kadar temas ettiğimiz kavramların hiçbiri İslâm filozoflarının Tanrıya özdeş saydıkları Zorunlu Varlık'ı dikkate alınmadan açıklanamaz.

Fârâbî'yi meşgul eden ana problemlerden biri, Tanrı'nın bilinebilirliği problemi- dir. Bu temel felsefî probleme tatmin edici bir cevap bulmak, daima güç olmuştur. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, Tanrı en yüksek derecede kemâl sahibidir; bu durum- da O'nun hakkındaki bilgimizin de mükemmel olacağını düşünmek, akla yatkın gö- rünür. Ne var ki, Fârâbî, bunun böyle olmadığını söyler. Bilgi eksikliği, "Tanrı vardır" önermesinin apaçık bir önerme olmadığından dolayı değil, fikrî kapasitemizin zayıf olmasından dolayıdır ki, bu da maddeye bulaşmış olmamızın bir sonucudur. Tan- rı'nın nihaî yetkinliği, anlama gücümüzü aşmakta ve O'nu tam olarak tasavvur et- memize imkân vermemektedir. Fakat bu, Tanrı hakkında *hiçbir* tasavvura sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Maddî veya bedenî engelleri aşıp fikri ve ahlakî yetkinlikleri elde edince, aklımız bilfiil akıl haline gelir ve bu yolla daha mükemmel bir tasavvura ulaşabiliriz. Aklımız maddeden tam anlamıyla bağımsız olunca da, mümkün olan en mükemmel tasavvura ulaşmış oluruz. Böyle fikrî bir merhaleye ulaşmak, aynı zamanda insanın nihaî mutluluğunun elde edilmesini sağlar.

Fikrî gücümüzün zayıflığına rağmen, acaba Tanrı hakkında konuşurken neler söyleyebiliriz? Fârâbî bu sorunun cevabını **Faziletli Şehir ve Siyâsetu'l- Medeniye** adlı eserlerinin ilk bölümlerinde verir. Ona göre, Tanrı, İlk Mevcûd, İlk Sebep, yokluğu düşünülemeyen En Yetkin Varlık, Mahza Fiil, İlk Mebde ve Mutlak Hayır'dır. Öyle görünüyor ki Fârâbî, Tanrı'nın Varlığı ile ilgili akli deliller öne sürme- ye fazla zaman ayırmıyor. Meselâ, o, yukarıya başlıklarını aldığımız iki meşhur ese- rinde bu tür delillere yer vermez. Ona göre, Tanrı'nın varlığı hakkında bilgimiz bir çıkarımdan ziyade doğrudan doğruya elde edilen bir sezgi konusudur. Bununla beraber, düşünürümüzün bazı risâlelerinde, meselâ **Uyûnu'l-mesâ'il**'de aşağı- da temas edeceğimiz deliller özlü olarak yer almaktadır:

1 - Hareket Delili: Bilindiği gibi, bu delilin kökleri Aristoteles'e kadar geri gider. Delilin özü şudur: Biz hareket eden varlıklar görmekteyiz. Her hareket eden varlık, hareketi, kendi dışında varolan başka bir varlıktan alır ve bu böylece sürüp gider. Fakat bu gidişin sonsuza kadar aynen devam ettiğini düşünmek muhaldir. Öyle ise, kendisi hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici'ye ihtiyaç vardır.

2 - Yeter-Sebep Delili: Dünyada gördüğümüz her varlık, bir terkip sonucu oluşmuştur. Bu şekilde oluşan bir varlık, terkibi gerçekleştirecek bir yeter-sebebe ihtiyaç duyar. Yeter-sebepler zinciri sonsuza kadar sürüp gidemeyeceğinden se- bebi olmayan bir Yeter Sebep düşünmek zorundayız ki, bu Tanrı'dır.

3 - İmkân Delili: "Mümkînu'l-vucûd" kavramının tahliline daha önce kısaca te- mas etmiştik. Söz konusu terim, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefesinde önemli bir yer tuttuğu için onu daha geniş olarak tahlil etmek ve onun Tanrı'nın varlığına ilişkin felsefî delille ilişkisini göstermek yerinde olacaktır.

Çevremizdeki varlıkları gözden geçirdiğimiz zaman görüyoruz ki onlar, kendi varoluş sebeplerini açıklayacak durumda değildir. Onların var olmaları da müm- kündür. Bu varlıkların gerçeklik kazanabilmesi zorunlu olmadığı için onların var ol- mamalarını düşünmek mantıklı bir güçlük doğurmaz.

Onları mümkün kılan, başka bir deyişle onların var oluşlarını zorunlu kılmayan belirtiler nelerdir? Burada dikkate alınması gereken ilk şey, *değişme* olgusudur.

Değişme fikrini dikkate almadan "kevn ve fesâd" dünyasını açıklamak bir yana, anlamak bile mümkün olmaz. Varlık alanına çıkan ve belli bir süre sonra yok olan varlıkları açıklayabilmek için, İbn Sînâ'nın deyimleriyle, onlara vucûd veren ve böylece onları "belirleyen" bir Varlık'a ihtiyaç vardır. Böylece bir belirleyici fiil olmadan, mümkünler âlemindeki sebep-sonuç zinciri sonsuza kadar uzayıp gider ki, bu muhaldir.

İşte bu tahliller, Fârâbî ve İbn Sînâ'yı Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vucûd) fikrine götürdü. Zorunlu Varlık, var olması için hiçbir sebebe muhtaç olmayan ve bilfiil var olmak durumunda olan Varlık'tır. Mümkün varlıklar zinciri Vâcibu'l vucûd'da son bulmak zorundadır. Öyle bir Mevcûd ki, O'nun varlığında mahiyet ve vucûd bir ve aynıdır. Onun hiçbir şarta bağlı olmaması ve hiçbir sebebe ihtiyaç duymaması, Zorunlu Varlık olmasından ileri gelir.

Daha önce işaret edildiği gibi, Fârâbî akfî deliller üzerinde uzun uzadıya durmaz. Buna rağmen, onun bu deliller hakkında söyledikleri, gerek İslâm dünyasında, gerek Batı felsefesi üzerinde son derece etkili olmuştur. Sözgelisi, hareket, Yeter-sebeup ve İmkân delilleri Aquino'lu Aziz Thomas tarafından aynen alındı ve bu yolla çeşitli şekillerde dile getirilen kozmolojik deliller, felsefî düşüncenin, özellikle de akfî kelâmın ayrılmaz bir bölümü haline geldi. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Batı felsefesine etkileri daha sonra sözkonusu edilecektir.

Bu iki filozofumuzun rasyonel deliller ile ilgili görüşleri hakkında söylediklerimize son vermeden önce, Aziz Anselm (1033-1109) tarafından açık bir şekilde ifadeye kavuşturulan Ontolojik Delil'in tarihî kökleri konusunda da bir iki noktaya işaret etmek yerinde olacaktır. Fârâbî'ye göre, Tanrı yok-olması düşünülmeyen en mükemmel varlıktır. Hiçbir varlık O'ndan daha büyük veya O'na denk olamaz.

Bütün bu ifadeler, Aziz Anselm'in dile getirdiği Ontolojik Delil'de de kullanılmıştır. Onlar, insanın Sonsuz Varlık'ı doğrudan doğruya sezdiğine ve O'na dayanmak zorunda olduğuna işaret etmektedir. Fakat görebildiğimiz kadarıyla Fârâbî, yetkinlik fikrinden hareket ederek Tanrı'nın realitesine giden bir "delil" formu öne sürmemiştir. Kanaatimize göre, Fârâbî ile Aziz Anselm arasındaki asıl fark, Anselm, Tanrı'nın varlığı hakkında sezgimizi objektif bir delil kurmak için yeterli gördüğü halde Fârâbî'nin böyle bir yola gitmediğidir. Ontolojik Delil'in tarihî seyr içinde sergilediği durum ve onunla ilgili olarak kaleme alınmış çok sayıda yazı, Fârâbî'nin tutumunun daha yerinde olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin zorunlu varlık fikrini aynen benimsedi ve Farsça yazdığı ilâhiyatla ilgili bir eserinde onu bir çeşit "delil" şeklinde dile getirdi. Maamafih, İbn Sînâ da, tıpkı Fârâbî gibi, Zorunlu Varlık realitesini dolaysız sezginin objesi olarak düşünmektedir. Başka bir deyişle, İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın mevcudiyetini kozmolojik delilin dayandığı zincirin son halkasından ibaret saymaz.

Gerek Fârâbî, gerek İbn Sînâ Tanrı'nın Varlığı konusunda ciddi şüphelerin olmayacağına inandıkları için dikkatlerini daha ziyade Tanrı'nın "isimleri" veya "sıfatları" üzerine yoğunlaştırmışlardır. Onların eserlerinde Tanrı'nın isimleri ile ilgili Kur'an terimleri ve felsefî terimler yanyana kullanılmıştır. Kur'an'dan alınan terimle-

açık ve seçiktir. Kaldı ki, Kur'an, sürekli olarak tartışma konusu olan meselelere (evrenin yaratılış tarihi vs.) yer vermez. "Beyrûnî, tekrar tekrar "Rabbimiz bütün bunları boşuna yaratmadın" âyetine atıfta bulunur ve şunu ekler: Bu yüce âyet, benim ayrıntılı olarak açıkladığım şeyi bir bütün olarak ihtiva etmektedir.

Gönlü ilim sevgisiyle dolu olan Beyrûnî, bilginin hem işe yaradığını hem de insanın yetkinleşmesini sağladığını vurgular. Ona göre, bilgi hem araç olarak hem de kendi başına iyidir. Bir şeyin kendi başına değerli olmasıyla sonunda bir yarar sağlaması arasında belirgin bir fark vardır. İnsan, bilgiyi bilgi olduğu için elde etmek ister. Bilgi sahibi olmak, başka faaliyetlerden elde edilen hazlarda farklı olarak, kendi başına haz vericidir. Bilgi dalları sayıca çoktur; halkın bilimle yakından ilgilendiği, sadece bilimin değil, bilim adamlarının da onurlandığı dönemlerde bu sayı, daha da artar. Bunu yapmak, her şeyden önce, halkı yönetenlerin görevidir.

Daha önce işaret edildiği gibi, Beyrûnî, teknik anlamda filozof olmaktan çok, bilim adamıdır. Fakat felsefeyi rasyonel ve disiplinli bir araştırma olarak düşündüğümüz takdirde, Beyrûnî'nin filozof sayılmasında bir sakınca yoktur. Onun felsefi mahiyette üç eser kaleme aldığı, fakat bunların bize ulaşmadığı söylenmektedir. Bu bakımdan, onun felsefi görüşleri hakkında sadece bir takım ipuçları elde edebilmekteyiz. Öyle görünüyor ki, Beyrûnî âlemin ezeliği ve benzeri önemli konularda İslâm Aristoculuğunu eleştirmektedir. O, âlemin yok iken yaratıldığına inanır ve bunun aksini iddia etmenin de, İslâmın bazı temel ilkelerini inkâr etmeye denk olduğunu söyler.

İbn Sînâ'ya hitaben kaleme alındığı görülen sorulu-cevaplı bir risâlede, zaman, madde, hareket vs. gibi problemler üzerinde duran Beyrûnî, bu konulara ilişkin kendi görüşleriyle Aristotelesçi filozofların görüşleri arasında bir takım karşılaştırmalar yapar. Onun eski Hind felsefesi ve dinî inançları hakkında birinci elden bilgiye sahip olduğunu söylemiştik. O, Yunan ve İslâm felsefeleri literatürüne de aşinâ idi. Ünlü bilim adamımız Brahman dinî hakkında önemli bilgiler vermekte, Hind kültürünü eski Yunan ve İslâm kültürleriyle karşılaştırarak anlatmaktadır. Onun bu karşılaştırmalı çalışmaları o kadar önemlidir ki, çağdaş bilginler onu karşılaştırmalı dinler tarihinin kurucusu saymaktadırlar. Sözcüleri, Beyrûnî, ruhun ölümsüzlüğünü ve ruh - göçüne ilişkin Hind görüşlerini Yunan filozoflarının görüşleri ile karşılaştırarak anlatırken Platon'un *Fedo*, *Timaeus* ve *Kanunları* gibi diyaloglarından uzun iktibaslar vermektedir.

Beyrûnî'nin Hint aydınları arasında bir tür tek tanrıcılığın varlığını müşahede etmesi dikkate şâyandır. O, sıradan insanların dinî inançlarıyla iyi bir eğitim görmüş olanların inançları arasında bir ayırım yapar. Ona göre, tahsilli Hintli'ler Tanrı'ya *Isvara*, yani kendi kendine yeterli, merhametli, karşılık beklemeden ihsanda bulunan varlık adını verirler. Onlar, Tanrı'nın mutlak tek ve gerçek anlamda var olduğunu, her şeyin varlığını O'ndan aldığını kabul ederler. Hintli'ler arasında felsefe ve ilâhiyat tahsil edip **sara** diye adlandırdıkları soyut hakikati arzu ederler, Tanrı'dan başkasına tapmazlar ve Tanrı'yı temsil etmek maksadıyla yapılan bir imaja ibadeti akıllarına bile getirmezler.

Ahlâkî ve siyasî düşüncelerinde Beyrûnî, teorik düşünmeden çok, pratik çö-

