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 kadîm Yunan filozoflarının elinde "sistemli" hale gelen felsefî düşünce, daha sonraki dönemlerde çeşitli dinî kültürlerin içinde çeşitli görünümler 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 nazarî 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 vukufla 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 kastedmekteyiz. İslâm dünyasında Farabi ve İbn-i Sînâ, birçok yeni felsefî 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, sözgelişi, **Tehâfütu'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 dolayıdır. 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 felsefî çalışmalar burada konumuzun dışında kalacaktır.

Bilindiği gibi, müslümanların çeşitli felsefî 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 felsefî 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. Sözkonusu sistem, İbn Sînâ tarafından ciddiyetle takip edilmiş ve Gazalî 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-Hüseyn 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 külliyatı üzerinde yorumlar kaleme almışlardır. Bunu, özellikle, Fârâbî yapmıştır. Onun Mantığa Girişi 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. Sözgelişi, 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 kelâmi konuları da tartışmaktadır. Bütün bunlar, İslâm filozoflarının kendilerine çok şey borçlu oldukları Aristoteles ve Platon'un felsefesinin âşina 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 araştırıcının gözünden kaçmış olsa gerektir. Sözgelişi, *Filozofların Tutarsızlığı* (Tehafütu'l--Felâsife) adlı meşhur eserin yazarı Gazalî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın mantık eserlerinde yer alan sözkonusu 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** arasındaki 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, sözkonusu 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. Sözgelişi o, kendi aklını kullanmaya yanaşmayarak zamanını geçmişi incelemekle geçiren eski düşünürlerin yaptıklarına bir şeyler

eklemenin, onları düzeltmenin ve geliştirmenin mümkün olacağına inanmayan gözü kapalı Aristotelesçileri eleştirir.

Mantık alanında İbn Sînâ büyük bir sistemci idi. Mantık onun elinde gelişmesinin en yüksek noktasına ulaştı. Büyük bir zihin gücüne sahip olan düşünürümüz, kendisinden önce gelenlerin hatalarını düzeltti ve yeni görüşler öne sürdü. Bunların başında yüklemin kuantifikasyonuna yer veren kategorik önermeler, şartlı önermeler, 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 geleneğe 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 nazarî felsefesinin merkezini oluşturur. Fârâbî ve onun önde gelen takipçisi İbn Sînâ'nın felsefeye yaptıkları en önemli hizmet, metafizik alanında olmuştur. Fârâbî'nin metafiziği, Platon ve Aristoteles'in görüşlerinden yola çıkar; ancak bu görüşleri asıl kaynağından almaktan çok, Bağdad Okulu'nun Yeni-Eflatuncu yorumlarından alır. Bu metafizik, Yeni-Eflatuncu açıdan yorumlanılmış Aristoteles felsefesini tercih etmesine rağmen, Platon ve Aristoteles'in temel görüşleri arasında bir aynîlik görür. Fârâbî, bu görüşünü kanıtlamak için *Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Birlikte Ele Alınması* başlıklı müstakil bir eser kaleme aldı. İkinci bir adım daha atarak bu sefer 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, kavramların en yalını olup öteki bütün kavramlardan daha önce gelir. O, son derece şümullü olduğu için başka unsurlara indirgenemez. İşte varlığın her türlü tanımlama çabasına direnmesinin sebebi budur.

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

a) Mümkün Varlık ve Zorunlu Varlık (Mümkünu'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 bakımdan İslâm düşünürlerini realist sayabiliriz. Onlar, her yeri geldiğinde, dış dünyanın gerçekliğini vurgulamış ve solipsizme iltifat etmemişlerdir. Dünyada varolan şeylerin 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 düşünülemeyen 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 olandır. 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. Sözgelişi, 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 mantıkî 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 problemidir. 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 durumda O'nun hakkındaki bilgimizin de mükemmel olacağını düşünmek, akla yatkın görünür. 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. Tanrı'nın nihaî yetkinliği, anlama gücümüzü aşmakta ve O'nu tam olarak tasavvur etmemize 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 sürmeye fazla zaman ayırmıyor. Meselâ, o, yukarıya başlıklarını aldığımız iki meşhur eserinde 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 aşağıda 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 sebebi olmayan bir Yeter Sebep düşünmek zorundayız ki, bu Tanrı'dır.

3 - İmkân Delili: "Mümkinu'l-vucûd" kavramının tahliline daha önce kısaca temas 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 mümkündür. Bu varlıkların gerçeklik kazanabilmesi zorunlu olmadığı için onların var olmamalarını düşünmek mantıkî 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 deyimiyle, 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 varolmak 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 aklî deliller üzerinde uzun uzadıya durmaz. Buna rağmen, onun bu deliller hakkında söyledikleri, gerek İslâm dünyasında, gerek Batı felsefesi üzerinde son derece etkili olmuştur. Sözgelişi, hareket, Yeter-sebep ve İmkân delilleri Aquino'lu Aziz Thomas tarafından aynen alındı ve bu yolla çeşitli şekillerde dile getirilen kozmolojik deliller, felsefî düşüncenin, özellikle de aklî 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 olamayacağına 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-

rin kullanılışını İbn Sînâ da daha sık görmekteyiz. Her iki filozofumuz da Kur'an'ın meşhur "nûr âyeti"ne istinad ederek Allah'ın "Evvel ve Âhir, Zâhir ve Bâtın" olduğunu söylerken öte yandan, O'nun mahza Fiil ve Mutlak Hak olduğunu söylemektedirler. Tanrı'nın varlığı tamamen kendine özgüdür ve bundan dolayı O tek'dir. O, hem kendi varlığını hem de bütün kâinatı bilir. O, en yüksek derecede Hayat, Hikmet ve İrade sahibidir. Kerîm ve adîl olan Tanrı her şeyin Hâlik'idir. O, Cemîl'dir ve her şeydeki güzelliğin kaynağıdır. En saf mühabbet teslimiyet ve ibadet ancak O'nadır. Tanrı, sadece Kadir olduğu için değil, İyinin, Hakikatin ve Güzelliğin nihaî kaynağı olduğu için ibadete lâyıktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın din felsefesi Kur'an'ın tevhîd inancına dayanır, özellikle bu konuda filozoflarımızın etki alanı çok geniş olmuştur. Sözgelişi, onların etkisi altında kalan Hıristiyan İlâhiyatçıları, felsefî eserlerinde teslis, Hz. İsâ'nın ulûhiyeti gibi konulardan söz edememişlerdir. Doğrusu bu iki müslüman filozofun felsefî teizme katkıları her türlü şüphe ve tartışmanın ötesindedir.

Psikoloji

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın psikolojik görüşleri, onların ahlâk ve siyâset felsefesine sıkı sıkıya bağlıdır. Nefsin (ruhun) mahiyeti ve onun bedenle ilgisini konu edinen tahlillerin, insan tabiatının bir bütün olarak anlaşılmasında önemli bir yeri vardır. Ayrıca, nefsin "kuvvetleri" beşerî faziletlerin ahlâkî ve fikrî olarak sınıflandırılmasına temel teşkil etmiştir. Filozoflarımız müslüman oldukları için ruhun bedene girmesini gayrı tabii görmemiş ve ruh-beden ilişkisini kötülüklerin kaynağı saymamışlardır. İnsanı hakimiyetleri altına alacak duruma gelmedikleri sürece, bedenî hazların kötü bir yanı yoktur.

Fârâbî nefsin kuvvetlerini beşe ayırır: Besleyici güç, duyum gücü, muhayyile gücü, arzu gücü ve rasyonel güç. Nefsin bu güçleri arasında bir hizmet eden ve hizmet edilen ilişkisi vardır. Bir alttaki güç, bir üsttekine hizmet eder. Aslında, Fârâbî, benzer hiyerarşik düzeni sosyo-politik teşkilâtlanmada ve topyekûn evrende de görür. Rasyonel güç ise, kendi sırasında, nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır: birincisi fikrî, ikinci ise ahlâkî faziletlerle ilgilidir.

Başlangıçta herkesin sahip olduğu bir imkân ve kabiliyet vardır ki, bu, potansiyel akıldır. Nefsin bu kısmı, yahut Fârâbî'nin bir iki yerde "basit cevher" diye adlandırdığı varlık hali, kendi başına ölümsüz değildir. O, bilfiil akıl mertebesine yükseldiği zaman ölümsüzleşir. Bu ise, ancak bilginin ilk ilkeleri demek olan ilk akledilirler elde edildiği takdirde gerçekleşir. Üç çeşit ilk akledilirler vardır: Geometri bilgimizle ilgili ilkeler, iyi ve kötü hakkındaki bilgimizle ilgili ilkeler ve metafizik bilgimizle ilgili ilkeler.

Fârâbî'ye göre, herkesin bilme kabiliyeti farklıdır. Bazıları şeylerin gerçek mahiyetlerini *aklederler,* bazıları da ancak *tahayyül* edebilirler. Bu iki terim, Fârâbî felsefesinde çok önemli bir yer işgal etmektedir. Bir şey, akılla kontrol edildiği ve onun tarafından kullanıldığı sürece *ta'akkul*'un konusu olur. Bu durumda aklın, herbirinin kendine özgü yetkinliği olan duyum, hayal vs. gibi öteki güçler üzerinde tam bir otoriteye sahip olması gerekir. Eğer bir şeyin kendisi değil de hayale yansıyan bir

imajı varsa, bu durumda o şey, tahayyülün konusu olur. Ta'akkulün konusu evrenseldir; oysa tahayyülünki kişiden kişiye değişir. Aynı realitenin muhtelif sembolleri bulunabilir. Akletme gücüne sahip olanlara *hekimler (hukamâ),* tahayyül gücüne sahip olanlara ise *mü'min*'ler denir. Filozoflar ve peygamberler birinci gruba girmekle beraber onlar arasında önemli bir fark vardır. Bir peygamberde, sözgelişi Hz. Muhammed'de hem ta'akkul, hem de tahayyül gücü vardır. Bu bakımdan O, vahiy yoluyla aldığı akledilirleri hayal gücü ile kavranılabilir hale getirmektedir. Özellikle bu açıdan bakıldığında, peygamberin mevkii, vahyin desteğine sahip olmayan filozofunkinden çok daha üstündür. Şu halde, Fârâbî'nin filozofu çok daha üstün tuttuğuna ilişkin yaygın görüşün temeli yok gibidir. Şüphesiz, akletme hayal etme faaliyetinden daha üstündür. Fakat biraz önce söylediğimiz gibi, peygamberlerde bu güçlerin her ikisi de vardır.

İbn Sînâ'ya gelince, o psikolojisinde Fârâbî'nin görüşleri ile Ebû Bekr er-Râzî (Ö. 932)nin görüşlerini birlikte düşünerek bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Fakat İbn Sînâ'nın özellikle tıbbî eserlerinde görülen tecrübî nitelikteki psikolojik görüşleri daha çok dikkat çekicidir. Ayrıca, onun eserlerinde bir çeşit dinî psikolojinin gelişmekte olduğunu da görmekteyiz. Özellikle *el-işârât ve't--tenbihât*'ın son bölümünde ifadesini bulan bu dinî psikoloji, İbn Sînâ sisteminin merkezini oluşturmaktadır.

Gerek nefsin güçlerinin sınıflandırılmasında, gerek bu güçlerin fonksiyonlarının tamamlanmasında, İbn Sînâ, Fârâbî'yi takip etmektedir. İbn Sînâ, aklın en yüksek derecesiyle, yani Tanrı'nın özel olarak seçmiş olduğu peygamberlere verdiği "kutsal akıl" ile ilgili gördüğü nebilik şuuru üzerinde önemle durmaktadır. Onun açıklığa kavuşturduğu bir başka konu da nefsin rasyonel derecesinin, dış duyumlar yoluyla değil, doğrudan doğruya bir iç sezgiyle kendi öz varlığının farkında olmasıdır. Nefsin cevher olduğunun, dolayısıyla bağımsız varlığının en önemli delili, bu farkında oluştur. Fârâbî, kendi kendini gerçekleştirme sürecinden geçen nefsin ölümsüz olduğunu kabul etmekle beraber, öyle görünüyor ki, bir yatkınlıktan ibaret gördüğü potansiyel aklın ölümsüzlüğüne inanmamaktadır. Öte yandan İbn Sînâ'ya göre, ölümsüzlük, nefsin doğrudan doğruya tabiatında olan bir şeydir. Fakat bu iki filozof da mutluluğun, nefsin tam olarak kendi imkânlarını gerçekleştirmesine bağlı olduğu hususunda aynı görüşü paylaşırlar. İnsan, çok çalıştığı, nazarî ve ahlâkî yetkinlikleri elde ettiği ölçüde bu dünyada ve âhirette mutlu olur. Neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilmesine rağmen, ahlâkî yetkinliğe sahip değilse, her iki dünyada da mutsuz olur.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, en yüce mutluluğun *(es-sa'âda al-kusvâ)* kazanılabilmesi için vahyin yardımına ihtiyaç vardır. Her ikisi de dinle felsefenin aynı hakikatı dile getirdiğine inanır. Din, geniş halk kitlelerinin yararını dikkate alarak hakikatı sembolik bir tarzda ifade eder. Bazı insanlar, yani peygamberler, Tanrı'dan vahiy alır ve insanlara vahyin ışığında kılavuzluk ederler. Medenî bir toplum ancak bu yolla hayatını sürdürür. Her iki filozofun İslâmın hakikatına ve İslâm kültürünün üstünlüğüne inançları her türlü şüphenin ötesindedir. Buna rağmen onlar, hakikatı daha solgun bir şekilde temsil eden öteki dinî inançlar karşısında engin bir hoşgörüye sahiptirler. Her ikisi de bazı görüşlerin yorumlanmasında yaşadıkları dönem-

lerdeki dinî akımlardan ayrılmışlardır. Fakat bu, onların dine bağlılık ve sadâkatları konusunda şüpheye düşmemiz için bir sebep teşkil etmez.

Ahlâk ve Siyâset Felsefesi

Daha önce işaret edildiği gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefî sistemlerinde, ahlâkî, siyâseti ve kısmen de iktisadı içine alan Pratik Felsefe, nazarî felsefeden ayrı düşünülemez. Sözgelişi, insanın pratik ihtiyaçlarının tespiti için onun mahiyeti hakkında incelemeler yapmak gerekir. Her iki filozofumuz da ahlâk felsefelerinde gâye-güdücü (teleolojist) görüşe sahiptir. Başka bir deyişle, onlar öncelikle neyin insan için gerçek anlamda iyi olduğunu belirlemekte, fiillerin değerlendirilmesine daha sonra geçmektedirler. Yine onlar, felsefî anlamda, mutlulukçu görüşü savunurlar. Her ikisine göre de mutluluk *(es-sa'âde),* mutlak hayırdır. Buna göre, insanı bu mutluluğa götüren her fiil iyi, onu mutluluktan alıkoyan her fiil ise kötüdür. İnsanda yetkinlik, başlangıçta sadece imkân halindedir. Tabiî bir varlık olan insanın, sırf insan olmasından kaynaklanan, herhangi bir kötü yanı yoktur. Başka bir deyişle, hem Fârâbî hem de İbn Sînâ, aslî günah kavramına karşı çıkar.

"İyi" dediğimiz şeyler iki kısma ayrılır: Vasıta olarak iyi, kendibaşına iyi. Kendibaşına (yahut gâye olan) iyi, bizzat kendisi için arzu edilir. Nihaî hayra ulaşabilmek için insanın doğru vasıtaları bulmak gâyesiyle çok çalışması gerekir. Ne yazık ki, insanların çoğu, doğru gâye ve vasıtaların seçilmesinde başarılı olamamaktadır. Bütün insanlık tarihinde sürüp gitmekte olan acımasız mücâdelenin en önemli sebebi budur.

İnsan, Tanrı'nın yardımına daima muhtaç olmasına rağmen, hangi gâyenin iyi olduğunu belirleyip ona göre hareket edebilecek güçtedir. Eğer insanın tabiî yönelişlerine karşı hareket etmesi mümkün olmasaydı, tabiî yatkınlıklara ve iradî fiillerle bağlı olarak şekil kazanan ahlâkî karakterden söz etmemiz mümkün olmazdı. Hem Fârâbî, hem de İbn Sînâ, katı determinizmi ve her çeşit fatalizmi reddeder. İnsan, seçme hürriyetine sahip olduğu için omuzlarında ağır bir sorumluluk yükü taşımaktadır. İnsanın ilâhî bir varlık olması da, yeryüzünün en kötü varlığı, eski düşünürlerin "vahşi yaratık" diye adlandırdıkları bir varlık olması da mümkündür.

İnsanın sağlam bir ahlâkî karaktere sahip olabilmesi için faziletli fiillerin ortaya konmasıyla meydana gelen "orta yol" *(tavassut)*'a sarılması gerekir. Faziletli fiiller ifrat ve tefritten uzak olan fiillerdir. Onlar, yapılması kolay ve haz verici olan iyi fiillerdir.

Bilindiği gibi, insan sosyal bir varlık olup yetkinlik ve mutluluğunu elde edebilmek için sosyal ve siyasal bir çevreye ihtiyacı vardır. siyâset, veya Fârâbî'nin deyimiyle "Erdemli Şehirde Uygulanan En Yüksek Sanat", olmadan insan kendi imkân ve kabiliyetlerini gerçekleştiremez. Siyasi görüşleri sözkonusu olduğunda, Türk düşünürleri, özellikle Fârâbî, Stoalıklar ve Yeni-Platoncular'dan oldukça farklı bir çizgi takip etmişlerdir. Sözgelişi, Fârâbî, Platon'un *Devlet*'ine hakettiği değeri veren filozofların başında gelir. Platon'un *Kanunlar*'ından ve *Devlet*'inden pek memnun olmayan Proklüs'ten farklı olarak Fârâbî, Platon'un sözkonusu eserleri kaleme almış olmasından son derece memnundur. Stoa'lı filozoflar, hikmet sahibi bir insa-

nın mutluluğunun tamamen kendi hayatına dayandığını, başta Forfiryus olmak üzere birçok filizof da mutluluğun âhirette elde edilebileceğini öne sürmüşlerdir. Fârâbî, bu filozoflarla aynı görüşü paylaşmaz; Platon ve Aristoteles'in siyâset felsefesi hakkındaki yazılarının ihmal edilmesine razı olmaz. Fârâbî'nin siyâset felsefesi ile yakın ilgisi, şüphesiz, onun İslâmi çevrede doğup büyümüş olmasına, özellikle Hz. Muhammed'in bir devlet adamı olarak gerçekleştirdiği faaliyetleri idalize etmesine dayanmaktadır. Filozofumuza göre, dini sosyal bir hadise olarak anlamak, onu siyâsî bir terminoloji içinde anlamak demektir. Öyle görünüyor ki, Fârâbî, bu konuda İslâm'la klâsik siyâset felsefesi arasında önemli benzerlikler görmektedir.

Fârâbî'nin siyâset felsefesi, özellikle onun devlet şekilleri konusunda yaptığı sınıflandırma, geniş ölçüde mutluluk kavramına dayanmaktadır. Fârâbî, siyâset, psikoloji, ahlâk ve metafizikle ilgili konuları, iki meşhur eseri olan *Faziletli Şehir* ve *Siyâsetu'l-Medeniyye*'de aynı çerçeve içinde ele alır. Faziletli Şehir, Fârâbî'nin "Birinci Başkan" diye adlandırdığı âdil ve şefkatli bir yönetici tarafından idâre edilir. Yönetici, hikmet, şecaat, fiziksel güç vs. gibi çeşitli özelliklere sahip olmak zorundadır. Başka bir deyişle, o teorik ve pratik yetkinlikleri kişiliğinde toplayan bir insan olmalıdır. Fakat Fârâbî çok iyi bilmektedir ki, bu özelliklere sahip bir yönetici bulmak her zaman mümkün değildir. Filozofumuzun "İlk Başkan" da bulmak istediği özelliklere belki de sadece Hz. Peygamber sahip idi. Peygamber gibi bir yönetici bulmak çok zor olduğuna göre, yönetime birden çok insanın katılması gerekir. Başka bir deyişle, önemli olan gerekli şartların devlet mekanizmasında bulunmasıdır. Sözgelişi, akıl ve muhakeme gücüne sahip olan bir lider, devletin savunulması için vazgeçilmez bir güç olan karar verme özelliğine sahip başka bir kişiyle birleşir ve devlet işlerini birlikte yürütürler. İslâm filozoflarının bir kısmı, Fârâbî'nin bu çözüm şeklini benimsemeyerek onu şiddetle eleştirmiştir. Bunların başında Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Gazalî ve Şîî temayülde olan başka düşünürler gelir.

Fârâbî'nin Faziletli Şehri'nde insanlar iki ana sınıfa ayrılmıştır. Tanrı'yı, maddeden aynı varlıkları, insanın yüce mutluluğunu tasavvur ve ta'akkul eden seçkinler zümresi, ve bütün bunları ancak tahayyül gücüyle anlayabilen geniş halk kitlesi. Bu iki sınıf insan, daha önce üzerinde durduğumuz epistemolojik ta'akkul ve tahayyul ayırımına tekabül etmektedir. Halk kitlesinin eğitilmesi ve onlar için uygun hakikat imajlarının sağlanması, akıl ve hikmet sahibi kişilerin görevidir.

Faziletli Şehir halkının görüş ve davranışlarını dikkatlice inceleyen Fârâbî, sözü "cahil şehirler" şeklinde adlandırdığı yönetim biçimlerine getirir.

O, bu şehirleri, zaruri şehir, zevki ve hassasiyeti temel alan şehir, Tağallub Şehri vs. gibi kısımlara ayırır. Bu şehirlerin her birinde insanların farklı gâye ve idealleri vardır. Bazılarına göre zenginlik ve dünya hazları, bazılarına göre bedenî hazları, bazılarına göre de şeref önemlidir. Bu toplulukların her birinin insanın tabiatı, toplum ve siyâset konusunda yanlış düşünceleri vardır. Faziletli Şehrin yöneticileri, bu cahil şehirlerde olup bitenleri dikkatlice takip etmek ve onlara karşı medenileştirici bir siyâset uygulamak zorundadırlar. Zaten Fârâbî'ye göre Cihad'ın anlamı da bu olsa gerektir.

İbn Sînâ, şahsen siyasal olayların içinde yer almakla beraber, siyâset konusun-

da fazla yazı kaleme almamıştır. O, öyle görülüyor ki, temel konularda Fârâbî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın felsefe alanındaki katkılarını takdir edebilmek için onların felsefî dünücenin daha sonraki gelişmesi üzerindeki etkilerine, kısaca da olsa, temas etmek zorundayız. Bu iki ünlü filozofun görüşleri ilk etkisini, daha önce işaret ettiğimiz gibi, Yahudi felsefesi üzerinde gösterdi. Felsefî yönüyle ortaçağ Yahudi düşüncesinin, geniş ölçüde Fârâbî geleneğinin bir devamı olduğunu söylemek akla yatkın düşmektedir. Yahudi filozoflarının çoğunun Arapça yazmaları ve müslüman filozofların uğraştıkları meselelere benzer problemlerle uğraşmaları bundan dolayıdır. Yine onlar, İslâm kültürünün Batıya geçişinde de önemli bir rol oynadılar. Aynı filozoflar kanalıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisi, Spinoza'ya kadar uzanmaktadır. Aslında, Descartes, Leibniz, Spinoza, Kant ve Bergson'da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın izlerini bulmak mümkündür.

Ortaçağ Latin hıristiyan dünyasının eski Yunan felsefesi ile ciddi teması, müslüman filozofların eserleri sayesinde olmuştur. Arapça'ya çevrilen ve üzerlerinde çeşitli şerhler yazılan Aristo külliyatı, Batı dünyasının düşünce tarihinde bir dönem noktası oluşturmuştur. Yine biliyoruz ki, Skolastik dönemde Aristoteles'le ilgili ciddi incelemeler, İbn Sînâ'nın şerhlerini kullanan Büyük Albert (1206-1280) ile başlamıştır. Gerek Albert gerek onun tanınmış öğrencisi ve hıristiyanlığın geleceğine yön veren Aquinolu Aziz Thomas, Fârâbî'nin özellikle de İbn Sînâ'nın büyük ölçüde benimsedikleri bir tür Aristotelesciliğe sadık kalmıştır.

Bugüne kadar yapılmış olan incelemeleri dikkatle gözden geçirdiğimiz zaman, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkilerini sadece mantık ve tabiat felsefesi alanlarında değil, metafizik, din felsefesi, ahlâk ve siyâset alanlarında da görüyoruz. Söz konusu etkiyle ilgili yapılan çalışmaların henüz yeterli bir düzeye çıktığı söylenemez. Daha önce işaret edildiği gibi, müslüman filozofların varlık kavramını tahlilleri, varolanları mümkün ve vâcib şeklinde sınıflandırmaları, küllileri ve öteki metafizik kavramları tanımlamaları, Thomascı ve Skotcu sentezler üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Fârâbî'nin teizmle ilgili görüşleri zaman zaman blok halinde iktibas edilmiştir. Bu, özellikle, Latin Skolasısizminin babası durumunda olan Thomas Aquinas için sözkonusudur.

Sözgelişi, İslâmî etkiden önce hıristiyan ilahiyatında Tanrı'nın "sıfatları' hakkında konuşmak pek bilinmezdi. Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin felsefî görüşler beş buçuk asır sonra Skolastik düşünürlerin konusu haline geldi; aynı konu, dört asır sonradan Descartes ve Spinoza'nın görüşlerine temel teşkil etti. Öyle görünüyor ki, ilk kilise "babaları", teslisin dışında, Tanrı hakkında çok az şey söyleyebilmekteydiler.

Biraz önce işaret ettiğimiz gibi, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın üzerinde durdukları birçok konu, çağdaş felsefe de dahil, felsefe tarihinin ana konularını oluşturmuştur. Sözgelişi, Descartes'ten çok önce İbn Sînâ, "varlık"ın, her şeyden önce, sezgiyle apaçık olarak bilindiğini gösterdi. Yine Descartes'in "cogito"nun sezgiyle bilindiğine ilişkin görüşü, İbn Sînâ'nın "uçan insan" nazariyesinde ortaya atılan "nefsin dolaysız bilgisi" dediği şeye oldukça yakındır. Zorunlu Varlık hakkındaki görüşleri arasında da, bazı ayrılıklara rağmen, bir yakınlık vardır.

Buraya kadar, kısaca da olsa, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın evrensel felsefe kültürüne yaptıkları katkıları açıklamaya çalıştık. Şimdi de kelimenin dar anlamıyla filozof olmayan, buna rağmen karşılaştığı problemlerin çözümünde filozofların yöntemlerine çok şey borçlu olan başka bir Türk düşünürünün katkısını dikkate alacağız. Bu düşünür, Ebû Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Beyrûnî (973-1048)dir. Bu büyük bilgin, bilimden dine, dinden felsefeye kadar uzanan çeşitli bilgi formlarını kendi fikir dünyasında olumlu bir birliğe kavuşturan örnek bir düşünürdür. O, çeşitli topluluklar arasındaki yanlış anlamaları giderip onları birbirlerine yaklaştırmaya çalışan, farklı ırk ve kültürler arasında gerçek bağların kurulmasında anahtar görevi gören çok yönlü bir insandır. Beyrûnî'nin çeşitli bilgi dallarına, özellikle de bilimsel anlayışa yapmış olduğu katkılardan dolayıdır ki, ünlü ilim tarihçisi G. Sarton, onbirinci yüzyılın birinci yarısını "Beyrûnî" asrı olarak adlandırmak ister.

Öyle görünüyor ki, Hind dini ve felsefesi hakkında birinci elden bilgi sahibi olan ilk düşünür, Beyrûnî'dir. Ayrıca o, Yunan ve İslâm felsefesi ve ilmî literatürü hakkında sağlam bir bilgiye sahip olduğu için farklı kültürler arasında yararlı karşılaştırmalar yapılabilmektedir. Onun bu fikrî çabasından bugün bile birçok kültür tarihçisi yararlanmaktadır. Düşünürümüzün *el-âsâru'l-bâkiye ve kitâb mâ li'l--hind* adlı eserlerinde ortaya koyduğu geniş bilgi, doğrusu hayret uyandırıcı bir başarıdır.

Beyrûnî'den en önemli katkılarından birini, onun bilimsel yöntem yahut bilimsel araştırma ahlâkı ile ilgili görüşlerinde bulmak mümkündür. O, *el-âsâru'l-bâkiye*'nin önsözünde şu hususu gâyet açık bir şekilde dile getirmektedir. İnsanın iyi bir araştırmacı olabilmesi için her çeşit peşin hükümden, bencilce tutumlardan ve birçok insanı gerçeği araştırmaktan alıkoyan bütün öldürücü unsurlardan uzak olması gerekir. Beyrûnî'nin Hindistan hakkındaki eserlerini değerlendiren İslâm kültür tarihçisi meşhur G. Von Grunebaum'un dediği gibi, bu ünlü Müslüman düşünür, başka bir medeniyeti tasvir ederken, genellikle sadece Batı dünyasında görülen bir tutumu sergilemektedir.

Fakat unutulmamalıdır ki, her ne kadar Beyrûnî'nin bu tutumu, son derece dikkat çekici ise de büsbütün Beyrûnî'ye has olmayıp İslâm bilim ve felsefe tarihinde oldukça belirgin şekilde görülen bir tutumdur. Sözgelişi, aynı tutumu Farabi ve İbn Sînâ'da görmekteyiz. Tefsir alanında Zemahşehrî, hadis'de Buharî, Kelâm'da Maturidî, felsefede Fârâbî ve İbn Sînâ, kültür tarihinde Beyrûnî (ki bu düşünürlerin hepsi Türk asıllıdır) aynı objektif çizgiyi takip etmişlerdir. Bütün bu Türk düşünürlerinin kelâmi ve siyâsî çekişmelerin yer aldığı büyük merkezlerden uzak bölgelerde doğup büyümüş olmaları ayrıca dikkate değer bir hususdur.

Bu düşünürlerin, araştırma ahlâkına ilişkin görüşlerine bir iki örnekle dokunmak yeterli olacaktır; Fârâbî, "Zînon el-Kebîr" üzerine yazdığı yorumda, eski Yunan filozoflarının eserlerini şerh eden hıristiyan müelliflerin bazı şeyler ekledikleri, bazı şeyleri de görmezlikten geldiklerini söyleyerek onları eleştirmekte, kınamaktadır. Beyrûnî ise şunları yazmaktadır: "Gerçeği araştıran bir insanla bir geleneğe körü körüne uyan insan arasında elbette büyük bir fark vardır." Aynı tutumu, onun çağdaşı İbn Sînâ'da da görmekteyiz. Aristoteles'i gözü kapalı takip edenleri eleştiren İbn Sînâ, onları kendi akıllarını kullanmaya ihtiyaç hissetmeden zaman harcadıkları için eleştirmektedir.

Beyrûnî bilginin insanları yanıltmak ve onlara zarar vermek amacıyla kullanılmasını tel'in etmektedir. O, halkın cehaletini sömüren bilgi anlayışı karşısında bizleri tekrar tekrar uyarmaktadır. Tıpkı Fârâbî gibi, o da "mütercimlerin işledikleri cinayet"ten yakınmaktadır. Beyrûnî'nin temel ilkesi şudur: Kendi aleyhine de olsa gerçeği aramaktan geri durma. Hakikat, hangi kaynaktan gelirse gelsin, kabul edilmelidir.

Hintliler ile müslümanlar arasında cereyan eden sürekli savaşlara rağmen, Beyrûnî, Hindistan konusundaki eserlerini kaleme alırken tarafsız kalmasını başarmıştır. Doğrusu, bir insanın, siyasî açıdan kendisinin de bağlı olduğu devlete düşman olan toplulukları anlayabilmek için her türlü sempatiyi göstermiş olması, inanılmaz güç bir durumdur.

Beyrûnî, *Kitâb mâ li'l-Hind*'in önsözünde kendi yaklaşımının özelliklerini çok açık bir dille ifade etmektedir. İlk olarak o, duyduğu her şeyin aslını öğrenmek istediğini söyler; çünkü ona göre, "duyduklarımız gördüklerimizden farklı olabilir". Kitabı ile ilgili olarak da şunları yazıyor: "Muhaliflerimizin yanıldıklarını göstermek için onların başvurdukları tartışma şekillerini benimseyecek değilim. Benim kitabım, hakikatlerin basit tespitinden ibarettir". Ona göre, bu kitabın yazılışındaki gâye, Hint halkıyla dinî konularda görüş alışverişinde bulunmak ve onlarla dostluk bağları kurmak isteyenlere yardımcı olmaktır.

Şimdi böyle objektif bir yaklaşımın Beyrûnî tarafından geliştirilip eksiksiz uygulanması, büyük Türk Sultanı Gazneli Mahmûd'un başında bulunduğu ülkede geniş bir fikir hürriyetinin varlığına işaret eder. Gerek Sultan Mahmûd'un, gerek onu takip edenlerin uyguladıkları dinî politika, hakikatte liberal bir politika olmak gerekir.

Yeri gelmişken bir noktaya daha işaret edelim: Beyrûnî, Kur'an'da ifadesini bulan inceleme ve araştırma ruhunu görebilen vukûf sahibi bir insandır. Bu konuda o, kendi objektif yönleriyle Kur'an'ın talepleri arasında gerçek bir irtibatın olduğunu görmektedir. Beyrûnî, Hindistan kitabının önsözünde, insanın hakikati söylemesine engel olan cehalet, nefret, sevgi vs. gibi psikolojik itici güçleri tahlil etmek suretiyle kendisini yanlış kanaatlere sürüklemekten nasıl korumaya çalıştığını anlatır ve Allah'ın lutfu sayesinde bu motivlerden hiçbirinin kendi çalışmasını etkilemediğini söyler. Ona göre, daima gerçeğe sarılan, yalanlardan sakınan ve böylece, yalancılar nezdinde bile itibara sahip olan insan övgüye lâyıktır. Kur'an'da buyurulduğu gibi, insan kendi aleyhinde dahi olsa, doğruluktan ayrılmamalıdır: Beyrûnî'ye göre, İslâm, her çeşit dar görüşlülükten uzak olan bir kültür şuurunu varlık alanına çıkarmıştır. Ünlü düşünürümüz, Kur'an tarafından telkin edilen rasyonel ve tecrübî ruhun tam anlamıyla farkında olduğu gibi, diğer bazı dinlerin kutsal kitaplarının sebep olduğu büyük güçlüklerin de farkındadır. Kendi döneminde bazı Hint bilginlerinin muhtemel din-bilim çatışmasını önlemek için bilimsel sonuçları yanlış yorumladıklarını söyleyen Beyrûnî, bu tumumu kınamaktadır. Onun, kendi dinine ve kültürüne güveni tamdır ve böyle bir güven geniş bir kafa yapısına sahip olmak için gereklidir. O şöyle der: Kur'an'ın âyetleri bu konular (yerin, göğün vs.'nin şekilleri) ve öteki bazı hususlarda zorlama bir yorum yapmayı gerektirecek bir şey ihtiva etmemektedir; onlar dinin öteki hükümleriyle uyum içinde olup aynı zamanda

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 onurlandırdığı 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 felsefî mahiyette üç eser kaleme aldığı fakat bunların bize ulaşmadığı söylenmektedir. Bu bakımdan, onun felsefî görüşleri hakkında sadece bir takım ipuçları elde edebilmekteyiz. Öyle görünüyor ki, Beyrûnî âlemin ezelliği 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 Aristotelesci 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. Sözgelişi, 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, herşeyin 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-

zümlere yönelir. Ahlâk konusunda iki temel fazilet üzerinde durur; *Mürüvvet ve Uhuvvet.* Birinci terim, ferdin, ahlâkî davranışlarını, ikincisi ise toplumsal ahlâkı dile getirir. Biri, "yiğitliğe", öteki ise "kardeşliğe" işaret eder. Mürüvvetin kaba kuvvet gösterisi ile ilgisi olmadığını bilmek gerekir. Bu ahlâkî özellik, kibarlık, yumuşak kalplilik ve sabır gibi unsurlardan oluşur.

Beyrûnî'nin Uhuvvet anlayışı, öyle görünüyor ki, onu Hint kast sistemini eleştirmeye götürdü: "Hintliler arasında bu çeşit kurumlar gayet fazla. Bütün insanları eşit sayan biz müslümanların görüşü ise tam anlamıyla farklıdır. ...Hindliler ise müslümanlar arasında karşılıklı anlayışı önleyen en büyük engel budur".

Beyrûnî'nin vefatından kısa bir süre sonra Sultan Alp Aslan, Türkler'e Anadolu'nun kapısını bütünüyle açmayı başardı. Bu, sadece dünya sivâset tarihi açışından değil, ilim ve fikir tarihi açısından da bir dönüm noktası olmuştur. Eğitim ve öğretim faaliyetlerinin müesseseleşmesi, "üniversite" hüviyetine kavuşması, bu dönemde olmuştur. Osmanlı Türkleri'nin Bursa, Edirne ve daha sonra İstanbul gibi ilim ve fikir merkezlerinde yüksek bir seviyeye ulaştırdıkları tahsil hayatının canlı köklerini Selçuklu döneminde bulmaktayız. Ne yazık ki, "Selçuklu ve Osmanlı Türkleri'nde Felsefe", henüz üzerinde yeterli diyebileceğimiz ölçüde ilmî araştırmaların yapılmış olduğu bir konu değildir. Hatta aynı şeyi "Kelâm" ve "Tasavvuf" sahaları hakkında da söylememiz mümkündür.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminin son safhası olan Fatih döneminde çok canlı bir ilim, fikir ve sanat hayatının olduğunu biliyoruz. Yine, bu canlılığın da tarihî ve ictimaî sebeplerini tam olarak bilmiyoruz. Sözgelişi, Fatih'in İslâm fikir tarihi açısından son derece önemli olan "Tehafüt" konusuna, yani *felasife* ile Gazalî arasındaki meşhur fikir kavgasına ilgi duymasının, bu konunun yeniden ele alınmasını emir buyurmasının sebebi, yahut sebepleri neydi? Kâtip Çelebi'ye göre, Sultan Mehmet Fatih, "hükemâ ile Gazalî arasında bir hüküm vermek için" bir kitap yazılmasını ister. Görüşlerine biraz sonra kısaca temas edeceğimiz Hocazâde (Mustafa Muslihiddin Bursevî)nin meşhur *Tehafüt*'ü ile Alaaddin Tusî'nin *Tehafüt*'ü yani *Kitabu'z-Zuhr*'u bu emre binaen kaleme alınmıştır. Sultan, oldukça kısa zamanda yazılan her iki eseri de hakettikleri önemi vermiş, fakat Hoca-zâde'ninkini daha çok takdir etmiş ve bu ilgi, Tûsî'nin İran'a gitmesine sebep olmuştur.

Hoca-zâde'nin *Tehafüt*'ünün kaleme alınışından aşağı yukarı bir asır sonra Kemal Paşa-zâde (İbni Kemal) bu esere bir *Hâşiye* yazmış, yani *Hâşiye alâ Tehafutü'l-felâsife*'yi kaleme almıştır. Her üç eserin de fikir tarihimiz açısından büyük değer taşıdığını ifade etmemiz gerekir.

Yine, ileride göreceğimiz gibi, İslâm'da felsefî ahlâk geleneğini devam ettiren Kınalı-zâde Ali Efendi, ilk ciddi Türkçe ahlâk kitabını, yani *Ahlâk-ı Alâ'î*'yi Kanunî döneminde kaleme almıştır.

Bu eserlerin felsefe kültürüne katkılarının tam olarak tayin ve tespit edilmesi işi, yapılması gerekli geniş ilmî etüdlere bağlı olacaktır. Biz burada sadece bazı önemli noktalara dikkat çekmekle yetinmek durumundayız.

1. Hoca-zâde (1420-1488)

Yukarıda işaret edildiği gibi, Hoca-zâde'nin *Tehafüt*'ü "hükema ile Gazalî arasında bir hüküm vermek maksadıyla" kaleme alınmıştır. Eser yazıldığı sırada Hoca-zâde İstanbul'da Sahn Medresesi'nde müderrislik yapıyordu. Müellif, eserinin gayesini şöyle açıklamaktadır:

"Görüşlerinde şeriata uymayanlar arasında hikmet ve felsefeye bağlanan bir grup vardır. Bu grup her ne kadar hesap, hendese ve mantık ilimlerinde isabet etmiş ise de -çünkü bu ilimlerin prensiplerinde akıl hâkimdir ve vehim işleri karıştırmaz- tabiî ilimlerde kolaylıkla, ilâhî ilimlerde pek çok hataya düşmüşlerdir; zira bu ilimlerin prensipleri akıllara ve vehimlere kapalıdır. Sonra din ululari kelâm ilmini tesis ederek bid'at ve dalâlet ehline, bilhassa felsefecilere fazlasıyla cevap vererek kitaplar yazmışlardır. Bu kimseler arasında Gazâlî, *Tehafutü'l-felasife* isimli çürütülmez bir risale meydana getirmiş ve onda felsefecilerin akidelerinin butlanını ve çelişmelerini göstermiştir. Sonra ben, hükümdâr tarafından bu kitaplara benzer bir kitap telifine memur edildim. İnsaf sahipleri, bu hususta düşmüş olduğumuz hataları mazur göreceklerdir, zira kendimi hatadan sâlim farzetmiyorum. Eğer söz esnasında Gazâlî'ye ait ihmallere işaret etmek durumunda bulunursam, bu onu küçültmek için değil... sadece neyi kabul ve neyi reddettiğimi göstermek içindir... Bu risaledeki maksadımız, felsefecilerin ilâhî ve tabiî ilimlerine taallûk eder; çünkü ancak bu iki ilimde şeriat kaidelerine aykırılık vardır... Biz bu eserde filozofların tabiî ve ilâhî kaidelerinden Gazalî'nin getirdiği veya getirmediği hususları hikâye edip mütefelasifiye karşı koymak, hak ehline vaaz etmek gayesini gütmekteyiz.

Hoca-zâde'nin bu ifadelerinden anlıyoruz ki, kendi *Tehâfüt*'ü, tıpkı Gazâlî'nin Tehafüt'ü gibi, *felsefe-aşkıyla* kaleme alınmış bir eser değil, filozofların şeriata uymayan görüşlerinin yanlışlığını göstermek için kaleme alınmış *kelâm geleneği* içinde mütalaâ edilmesi gereken bir eserdir. Fakat böyle bir gaye, ne Gazâlî'nin *Tehafüt*'ünün, ne de Hoca-zâde'ninkinin felsefî değerini düşürmektedir. Çünkü iki eserde de meselelerin ele alınışı filozofça olmuştur. Buna rağmen hemen belirtelim ki Hoca-zâde, din ve felsefe ilişkisi konusunda yeni bir anlayış ve yorum getirmek gibi bir iddiada bulunmamaktadır.

Hoca-zâde'nin *Tehafüt*'ü, yirmi iki mesele üzerinde durmaktadır. Hoca-zâde meseleleri ele alırken Gazâlî'den geniş ölçüde istifade etmekle birlikte, kendine ait tespit ve tahlilleri olan bir âlimdir. Ayrıca, yeri geldiğinde Gazâlî'nin hatalarına işaret etmeyi de ihmal etmemektedir. Sözgelişi, Gazâlî'nin *Tehafüt*'ünde İbn Sînâ'nın vacibu'l-vucûd'un tek olması gerektiğine dair itirazlarını Hoca-zâde yeterli görmemiş, başka deliller öne sürmüştür. Yine, İbn Sînâ'nın "terkibin muhal olduğu fikrinden hareketle Allah'ın tarif edilemeyeceğine" dair görüşü, "tarif, hariçte terkibi gerektirmez, çünkü terkip zihnîdir" denilerek tenkid edilmiştir. Hoca-zâde'ye göre, Gazâlî, "Allah, gayrı bilir" konusunda filozoflara karşı güçlü denebilecek itirazlar öne sürememiş, hele Allah'ın cüz'îleri bilmediği meselesinde onları tekfir etmesi zayıf delillere dayandırılmıştır.

Hoca-zâde, ruh meselesinde, cesetlerin haşri konusunda müstakil diyebileceğimiz bir düşünce ve istidlal çizgisi takip etmiştir. Eserinde Hoca-zâde'nin mantık

kaidelerini çok iyi bildiği ve sağlam bir mükâleme gücüne sahip olduğu açıkça görülmektedir.

2. Kemal Paşa-zâde (İbni Kemal)

Kemal Paşa-zâde (1468-1534) Osmanlı Türk dünyasının yetiştirdiği en ünlü ilim ve fikir adamlarının başında gelir. Çoğu dinî konularda olmak üzere, iki yüz ila üç yüz arasında eser kaleme aldığı ifade edilmektedir. Müderrislik, kadılık ve nihayet şeyhülislâmlık makamlarında önemli görevler ifâ etmiştir. Bu ünlü Türk âlim ve mütefekkirini Taftazânî ve Cürcânî gibi İslâm ilahiyat muhitinde birinci sırayı işgal eden ilim adamlarına tercih edenlerin bulunduğunu, hatta onun, "devrinin İbn Sînâ'sı" olduğunu öne süren tarihî kayıtlara rastlamaktayız.

Kemal Paşa-zâde'nin özellikle din felsefesi alanına giren konuları ele alan çeşitli eserlerinin olduğunu görmekteyiz. Bunlar arasında akla ilk gelen eseri, şüphesiz, *hâşıya' alâ tahâfutu'l falâsifa*'dir. Bu eser, adından da anlaşılacağı gibi, Hocazâde'nin daha önce sözü edilen *Tehafüt*'ü üzerine yazılmış bir hâşiyedir. Kemal Paşa-zâde, Hoca-zâde'nin üzerinde durduğu bazı önemli noktaları ele almakta, tahlil ve tenkit etmektedir. Bu işi yaparken de o güne kadar kaleme alınmış olan kelâm ve felsefe eserlerine büyük bir derinlikle vâkıf olduğunu ortaya koymaktadır. Kemal Paşa-zâde, Hoca-zâde'nin üzerinde durduğu bir mesele hakkında görüş bildirirken, söz konusu meselenin daha gerilerindeki kaynaklarına inmekte ve bazı ciddi mukayeseler yapmaktadır. Özellikle Alaaddin Tûsî'nin görüşleri ile Hocazâde'nin görüşlerini yeri geldiğinde mukayese etmesi, Kemal Paşa-zâde'nin eserine "tehafütler" zinciri içinde ayrı bir değer kazandırmaktadır. Kemal Paşa-zâde" iki *tehafüt*'ten bazan birinin, bazen ötekinin haklı olduğuna işaret etmekte, bazen de kendisi her ikisini de ciddi şekilde tenkit etmektedir. "Hâşiye"yi dikkatlice tetkik eden bir okuyucu, Kemal Paşa-zâde'nin bağımsız tefekkür gücüne sahip, kendi kendisine güvenen bir ilim ve fikir adamı olduğu gerçeğini görmeden geçemez.

Hâşiye, Hoca-zâde'nin *Tehafüt*'ünde yer alan ve din felsefesinin merkezi konuları durumunda olan on beş mesele üzerinde durmaktadır. Bunlar genellikle Allah'ın zatı, sıfatları, âlemin Allah'tan suduru ve zaman açısından durumu (başlangıcı, nihayeti) konularıyla ilgili olup yüzyıllardır filozoflar ve ilahiyâtçılar tarafından tartışılmaktadır.

Kemal Paşa-zâde'nin felsefî tefekküre katkılarının tam anlamıyla tespit edilebilmesi için gerek *Hâşiye*'sinin, gerek çeşitli kelâmî problemleri ele alan risâlelerinin ilmî tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilmesi icap eder. Şu anda elimizde bu tür çalışmalar bulunmadığı için bizim burada tafsilatlı bilgi vermemiz mümkün değildir. İmdi, Kemal Paşa-zâde'nin genel felsefî tutumu hakkında bir fikir edinmemize yardımcı olabilecek bir kaç örnek vermekle yetinmek durumundayız. Öyle görünüyor ki, Kemal Paşa-zâde felasifenin karşısında daha ılımlı bir tavır takınmaktadır. Sözgelişi, o şöyle der: İnsanlar arasında âlemin ezelî olduğu iddiasından ötürü filozofların kâfir oldukları görüşü yaygındır. Ancak, İmam Fahreddin Râzi'nin bu konuda müteredd olduğu görülmektedir; çünkü, o, *el-metâlibu'l'-aliyye*'de şöyle der: "Bil ki ilâhi kitaplarda âlemin maddesi ve suretiyle birlikte hâdis olduğu hakkında bir

tasrih mevcut değildir. Ne Kur'an'da ne de Tevrattâ bu konuda sarahat vardır. Ve bu iki kitap, ilâhi kitapların en değerlileridir. Madem ki durum bu merkezdedir", diyor Kemal Paşa-zâde, yukarıdaki kanaatten dolayı insan, "af mahallinde" bulunabilir. Öyle ise, Alaaddin Tûsî'nin görüşü, yani, "âlemin ezelîliği fikrinin yanlışlığı hususunda şeriatın tutumunun *kesin* olduğu" görüşü üzerinde dikkatle durmak gerekir.

İkinci örnek ise şudur: Hoca-zâde, diyor Kemal Paşa-zâde, "din ve şeriat ehli, Allah'ın kaadir ve muhtar olduğu görüşündedir" diye yazar. Böyle bir ifade, bu konuda adeta hiçbir tartışmanın olmadığı anlamına gelir." Oysa mesele böyle değildir, çünkü şeriat ehlinden olan Sûfiye, Allah'ın âlemi zorunlu olarak varlığa getirdiği konusunda filozoflarla aynı görüşü paylaşırlar. Bu konuda küfür ithamından kaçınmanın yolları vardır.

Kemal Paşa-zâde'nin *Hâşiye*'sinde bu tür örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür. Bütün bunları dikkate aldığımız takdirde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Kemal Paşa-zâde, *Hâşiye*'sinde felsefî bakış tarzına hakettiği önemi vermeye gayret eden, belli bir problemi ele alırken onunla ilgili farklı görüşleri zikr ederek konuya açıklık getirmek istemekte, hele "küfür" veya "zındıklar" gibi ithamlara gidilmesine iltifat etmemektedir.

3. Kınalızâde Ali Efendi (1510-1572)

Asıl adı Alaaddin Ali b. Emrullah olan Kınalızâde, Edirne, Bursa ve Kütahya gibi devrinin ünlü kültür merkezlerindeki medreselerde müderrislik görevlerini ifâ ettikten sonra takriben 1550'lerde İstanbul'a geldi ve kısa zamanda takdir toplayarak Süleymaniye Medresesi'nde vazife almaya muvaffak oldu.

Kınalızâde, Arapça ve Farsça'ya hakkıyla vâkıf olan ve özellikle dinî ilimlerde mutahassıs, âlim ve mütefekkir bir kişiydi. Oğlu Hasan Çelebi *Tezkiretu'ş-şu'ara*'sında babasından bahsederken onun fazilet deryası, ilim kamusu, hak ve hakikatın mümessili olduğunu kaydeder. Ataî'nin *Zeylu'ş-şakayık*'ında ise, Kınalızâde'nin hikmette İbn Sînâ ayarında bir mütefekkir olduğu yazılıdır. Şüphesiz, bu son ifade bir gerçeği dile getirmekten ziyade bir muhabbeti dile getirmekte ve Kınalızâde'ye gösterilen saygının büyüklüğüne işaret etmektedir.

Kınalızâde Ali Efendi, çok sayıda haşiye ve risale kaleme almıştır. Fakat eserlerinin en ünlüsü *Ahlâk-ı Alâ-î*'dir. Adından da anlaşılacağı üzere, eser ahlâk hakkında olup Suriye Beylerbeyi Ali Paşa'ya takdim edilmek üzere kaleme alındığı için *Ahlâk-ı Alâ'î* adını almıştır.

Eserin bizce en önemli özelliği, Türkçe yazılmış ilk ciddî ve geniş kapsamlı bir ahlâk felsefesi kitabı olmasıdır. Eser, yazıldığı tarihten Osmanlı Devleti'nin yıkılış dönemlerine kadar en çok okunan, tesir alanı en geniş olan kaynaklar arasında yer almıştır.

Ahlâk-ı Alâ-î kökleri çok gerilere uzanan bir ahlâk felsefesi geleneğini devam ettirmektedir. Eserin en yakın kaynakları, Tusî (ö. 672/1274)nin *Ahlâk-ı Nasırî*'si, Hüseyin Vaiz'in *Ahlâk-ı Muhsinî*'si, Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) *Ahlâk-ı Celâlî*'sidir. Tusî'nin eseri bu son iki eserin ana kaynağı olduğu gibi *Ahlâk-ı Alâ-î*'nin de kaynağıdır. Şüphesiz, Tusî'nin eserlerinin gerisinde de İbn Miskeveyh (ö. 421/

1030)in *Tehzibu"l-Ahlâk-ı* bunun da gerisinde Fârâbî'nin ve Kindî'nin ahlâka dair risaleleri yer alır. Bu geleneğin çizgisini çok daha gerilere götürürsek karşımıza başta Aristo'nun (Nikomakos)*Ahlâk-ı* olmak üzere çeşitli kadim felsefî eserler çıkar. Kınalızâde'nin eseri üzerinde Gazâlî'nin etkisinin de büyük olduğu görülmektedir.

Şüphe yok ki, *Ahlâk-ı Alâ-î*, ait olduğu felsefî gelenek içinde yazılmış eserlerin ne en önemlisi, ne de en ünlüsüdür. Fakat bu hükümden eserin orijinalliğinin olmadığı manasının çıkarılması asla doğru değildir. Yukarıda söylendiği gibi, eserin tesir sahası oldukça geniş olmuştur. Yazmalarının dünyanın çeşitli kütüphanelerine yayılması ve eserin bazı kısımlarının Venedikli Givanni Medun tarafından tercüme edilmesi esere verilen önemden ileri gelmektedir.

Kanaatimizce *Ahlâk-ı Alâ-î* ile en güzel değerlendirmelerden birini yapan, Kınalızâde'nin bizzat kendisidir. Ona göre âlim ve filozof kişilerin önde gelenleri, amelî hikmet (yani ahlâk) konusunda önemli eserler kaleme almışlardır. Tuşî, Devvânî ve Hüseyin Vâiz'in eserleri bu cümledendir. Türkçe konuşup yazanların büyük ekseriyeti elbetteki bu kaynakları okuyamamakta idiler. "Ne olaydı", diyor Kınalızâde, "hikmet-i ameliyyeyi bütünüyle ihtiva eden Türkçe bir eser yazılmış olaydı ve bu üç kitaptan sonra dördüncü sırayı alaydı". Belki de eseri okuyacak geniş kitleyi düşünerek bilginimiz şöyle devam ediyor: Ümidim odur ki, Allah'ın lutfuyla bu kitabım daha çok kabul görecektir.

Burada bir hususa işaret etmemiz gerekiyor. İslâm fikir tarihinin klâsik dönemlerinde bir eserin yeniliği, yahut orijinalliği konusunda bugün bizim sahip olduğumuz görüşlerden farklı görüş ve anlayışlar vardı. O dönemlerde bir eser, bugün bizim yazmaya çalıştığımız şekilde (meselâ, alınan her fikrin kaynağını açıkça yazmak suretiyle) kaleme alınmazdı "İlim mü'minin yitiği idi; onu bulduğu yerde alır" ve kendi görüşlerini de ilâve ederdi. Nitekim İbn Miskeveyh, daha önce yazılan ahlâkla ilgili eserlerde zikredilen "hikmetli" görüşleri aynen almış kendi görüşlerini de ilâve ederek eserini tamamlamıştır. Tusî ise, İbn Miskeveyh'nin eserinde bulunmayan "ev idaresi" ve "siyâset" bölümlerini eklemek suretiyle kendi eserine şekil kazanmıştır

Benzer bir durum Kınalızâde için de sözkonusudur. O şöyle der: "Biz, bu kitabımızda evvela büyük âlimlerimizin hikmet dolu fikirlerini nakledeceğiz." Fakat o bununla yetinmeyip kendi görüşlerini, hadiselerden edindiği tecrübeleri ve işittiklerini de eklemektedir. Bundan dolayıdır ki Kınalızâde, kendi eserinin, aynı fikrî gelenek içinde kaleme alınmış öteki eserlere nazaran daha çok kabul göreceğine inanmaktadır.

Kınalızâde, eserinin ilk kısmında (mukaddime'de) hikmetin tarifi ve kısımları üzerinde durur. O, Kindî ve Ebu Bekr Râzî'nin tariflerini esas alarak ahlâkın bir "tıbb-ı ruhanî" olduğunu söyler ve "hulk"un değişebilirliği prensibinden yola çıkar. Kendisinin de dahil olduğu ahlâk felsefesi geleneğinin kadîm Yunan düşüncesinden epeyce şey aldığını bilmekle beraber, genelde Yunan felsefesinin esası "nefs ve hevanın tesirinden uzak değildir; bünyesi esas itibariyle maddîdir". Kınalızâde, daha sonra konuyu, insanın nasıl bir varlık olduğuna, onun mebde ve meâdına getirir ve filozofların dine uymayan bazı görüşlerini tenkit eder. "Birinci kitap", ahlâkın temel konusu olan faziletler, reziletler, manevî hastalıklar ve tedavisi üzerinde durur.

Ahlâk-ı Alâ'î'nin "İkinci Kitab"ı aile yapısı, çocuk terbiyesi, aile fertleri arasında karşılıklı görev ve sorumluluklar, aile ve geniş toplum seviyesinde kaynaşma ve birleşmenin şartları vs. üzerinde durur. Kanaatimizce, eserin bu bölümü felsefî düşünceye katkıda bulunan nazarî hususlardan yana zengin olmamakla birlikte, o günün Türk-İslâm aile ve cemiyet hayatına, terbiye anlayış ve tatbikatına dair önemli noktalara temas ettiğinden dolayı orijinal bir mahiyet sergilemektedir.

"Üçüncü Kitab"ın konusu siyâsettir. Fârâbî'nin sistemleştirdiği siyâset felsefesi geleneği, Kınalızâde'nin eserinde -tıpkı Tusî'ninkinde olduğu gibi- popüler bir görünüme kavuşmaktadır. Burada üzerinde durulan konuların başında da adalet ve sevgi gelir. Adalet olmadan hiçbir nizam kurulamaz ve devam ettirilemez. Buna rağmen muhabbet, adaletten üstündür. Kınalızâde şöyle der: "Bütün mevcudatın ayakta durması ve bekâsı muhabbet iledir. Muhabbet bütün varlıklarda mevcuttur. Hiçbir varlık yoktur ki, vahdetin varlığından ve muhabbet meylinden hâli olsun." Muhabbetin teşkil ettiği birlik tabiî ve ihtiyarîdir; oysa adalette -en azından siyasî hayatta- belli ölçüde bir zorlama vardır. Adalet, "insaf"tır. "Nısf" kelimesinden gelen insaf, bir şeyin yarısını başkası için ayırmak demektir. Oysa muhabbet için böyle bir taksime gerek yoktur. Muhabbet, hayatın her kademesinde gerçekleşen birliğin ve Allah'a kurbiyetin başlangıcıdır.

Kınalızâde devlet şekillerinden bahsederken genel hatlarıyla Fârâbî'nin çizmiş olduğu yolu takibeder. Şehir idarelerini önce fâzıl - olan ve fâzıl- olmayan diye iki ana gruba ayırır ve bu sonuncuyu ise cehalet şehri, vahşetin hakim olduğu şehir, behimi anlayış ve uygulamaların hakim olduğu şehir diye kısımlara ayrılır. *Ahlâk-ı Alâ'î*'nin bu bölümünde de yazıldığı döneme ait dikkat çekici atıflar ve tespitler yer almaktadır. Sözgelişi, o günün Avrupa ve Rusya'sını "küfür sapıklığı üzerine kurulmuş medineler" olarak görür. Hakikî İslâm inancından uzaklaşmış olmakla birlikte İslâm dünyasının içinde barınan bazı grupların anlayışlarını ise "küfrün dışındaki sapıklık" olarak değerlendirir. Küfür ve sapıklık üzerine kurulmuş bütün yönetimler, aslında, faziletsizlik ve cehalet yönetimleridir. Kendi döneminin Osmanlı-Türk yönetimi hakkında da şunları söylemektedir: "Allah'a hamdolsun ki, bizim şehirlerimiz adaletli, dirayetli ve dinî bakımdan tam; dinin ve mülkün koruyucusu büyük padişah Sultan Süleyman Han'ın mübarek ve mesûd elinde, değerli devlet adamlarının da gayret ve yardımları ile, iyilik ve fazilet şehirleri olmuştur."

Kınalızâde, devlet başkanında bulunması gereken yedi temel şartı saydıktan sonra şöyle der: "Allah'a şükür, bunların tamamı bizim padişahımızda mevcuttur."