

TOPLU ESERLERİ 4

İSLÂMDA FELSEFE VE FARABÎ I

Prof. Dr. Cavit SUNAR



İSLÂMDA FELSEFE
ve
FARABÎ
I

Prof. Dr. Cavit SUNAR

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI YAYINLARI

Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları 15
İrfan Dizisi: 4
ISBN 975-8586-16-5
ISBN 975-8586-15-7 (Tk. No)

2. Basım
Haziran 2004

© 2004 Anadolu Aydınlanma Vakfı İktisadi İşletmesi
Tüm yayın hakları saklıdır.
Anadolu Aydınlanma Vakfı İktisadi İşletmesi'nin yazılı izni olmaksızın
tamamen veya kısmen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopya edilemez,
çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.
Tercüme hakkı yazara aittir.

Baskı Hazırlık
Ahmet Y. Özbilen

Kapak Tasarım
Murat Efe

Montaj/İç ve Kapak Baskı
Kurtiş Matbaacılık
0212 613 68 94

Cilt
Güven Mücellithanesi

ANADOLU AYDINLANMA VAKFI YAYINLARI
Cağaloğlu Yokuşu No: 40 Kat: 2
Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 80 19 Faks: (0212) 513 81 09

e-posta:info@anadoluaydinlanma.org

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
Ön Söz	5

I

(Giriş)

Yunan'da Felsefenin Çöküşü

ve

Helenistik, Patristik, Skolâstik Devirler

Bir Kaç Söz	7
Helenistik Devir	7
Patristik Devir	17
Skolâstik Devir	23
Bibliyografya	34

II

İslâmda Felsefenin Doğuşu

ve

Farabî

Bir kaç söz	40
-------------------	----

İslamda Felsefenin Doğuşu

Emevî ve Abbâsî devirlerinde fikir hareketleri ve tercüme işlemleri	41
Süryanî tercümeciler ve tercümeler	44
Tercüme yolları	45
Yazarı bilinmeyen kitaplar	48
Yeni-Eflâtuncu etki	50

Tercüme işlemlerinde El-Kindî ve özellikle Farabî'nin büyük rolü	52
--	----

Farabî.

Bir kaç söz	55
Metafizik	57
Fizik	62
Psikoloji	64
Peygamberlik nazariyesi	67
Ahlâk	68
Sosyoloji ve Siyaset	68
Sonuç	69
Farabî'nin etkisi	72
Farabî'yi eleştirenler	72
Farabî okulu	73
İbn Miskeveyh	73
Bibliyografya	77

Ek Notlar

Yunan'da Felsefenin Çöküşü ve Helenistik, Patristik Skolâstik Devirler Ek notları	82
İslâm'da Felsefenin Doğuşu Ek notları	93
Farabî:	96
Metafizik ek notları	96
Fizik ek notları	108
Psikoloji ek notları	117
Peygamberlik nazariyesi ek notları	130
Ahlâk ek notları	130
Sosyoloji ve Siyaset ek notları	135
Sonuç ek notları	137
Farabî'nin etkisi, Farabî'yi eleştirenler ek notları	140
Farabî okulu ek notları	141
İbn Miskeveyh ek notları	141

Annem Hatice Sunar'ın aziz ruhuna

ÖNSÖZ

Uzlukoğlu Farabî, İslâm Felsefesinin gerçek önderi olan, orijinal fikirleriyle Felsefe alanına özel damgasını vuran, dolayısıyla de Şarkta ve Garpta peşinde bir çok namlı filozoflar sürükleyen büyük bir Türk filozofudur. Bu sebeple, onu gereği gibi ve özellikle kendi dili ile dile getirmeğe çalışan bu küçük kitabımızın öğrencilerimize ve bütün felsefe meraklılarına faydalı olacağına inanıyoruz. İnancımız kıvancımız olsun.

Cavit Sunar

Ankara 10-Aralık-1971

Cavit Sunar'ın Aziz Hatırasına,

Prof. Dr. Cavit Sunar tefekkür dünyasına bir çok nitelikli eserle katkıda bulunmuş değerli bir düşünürümüzdür.

Özgün olarak Tasavvuf felsefesinde yoğunlaşan Cavit Sunar, dünyanın farklı kültür çevreleri ve düşünce iklimlerindeki irfan öğretilerini ayrımlı-birliği içinde ele aldığı eserlerinde kültürlerin ötsel anlam bağlarını ortaya koymuştur.

Cavit Sunar'ın eserlerindeki akademik disiplin ve kavramsal özen, güvenilir bilgi ile düşünmenin rahatlığını sunmaktadır. Aynı zamanda, bilgilerin tefekkür tezgâhında dokunuşundaki üslûp ve ustalık, bilgilenme yanında manevî zevk oluşturarak, okuyucuyu anlamlı bir iç seyahate çıkarmaktadır.

Herhangi bir anlam kaymasına neden olmamak için eserlerde sadeleştirme ve dil yenilemesi yapmaksızın tıpkı basım uygun görülmüştür.

Bu değerli düşünürümüzün toplu eserlerini daha geniş kitlelere ulaştırmadaki çabamızı büyük bir nezaket ve özveriyle destekleyen saygıdeğer eşi Neriman Hanımefendi'ye en içten saygılarımızı sunarız.

Anadolu Aydınlanma Vakfı

I (GİRİŞ)

YUNANDA FELSEFENİN ÇÖKÜŞÜ ve HELENİSTİK, PATRİSTİK, SKOLASTİK DEVİRLER

Eflâtundan önceki Yunan felsefe okulları için âlemin temelinde maddî bir şeyin kabulü ana mesele idi. Eflâton, ide'ler teorisiyle, ilk defa kesin olarak maddî olmayan bir âlem anlayışı getirmişti. Ariste ise maddeden bağımsız, başlı başına var olan bir ide tasarımını gerçeğe aykırı bularak ide'yi ve maddeyi fertte birleştirmiş, dolayısıyla, bilgiyi de yalnız bir belirsiz hatırlamadan ibaret saymayıp iki şeye dayandırmıştı: gözlem ve mantıkî düşünce.¹ Onun bu görüşü, kendisinden sonra da uzun bir süreyi kaplamıştı.

Fakat, ilk çağın sonlarında, derin bir din ihtiyacı ile Şarktan alınmış olan, özellikle, ruhun ölmezliği, tenasuh ve yıldızların etkisine inanma gibi fikirlerin baskısı altında en yüksek gerçeklerin, ancak, içe ait bir vahy ile elde edilebileceği ve buna da, ancak, bir takım esrarlı kuvvetlerle ilgisi olanların ulaşabileceği kanaati doğmuştu. Bu da, bilginin temelinin sezgiye dayandırılması, dolayısıyla de bu zamana kadar akli her şeyin üstünde tutan Sokrat'ın yerini, bir takım sihrî kuvvetleri kullandığı sanılan Fisagor'un alması ve Yeni-Fisagorculuğun meydana çıkması demektir. Bu konuda helenistik ceryanın etkisi de büyük oldu.

Helenistik Devir:

İskender'in Asya seferleri, tarihte, Helenizm denen bir devir açmıştır. Helenizm kelimesi, Yunan ve Şark kültürlerinin birbirleriyle kaynaşmasından hasıl olan bir kültür ceryanını deyimler. Başlıca merkezi, Şarkla Garbın tam ortasında kurulmuş İskenderiye şehri olan bu kültür ceryanının karakteristiği de Yunancanın bütün Ak De-

niz kıyılarında geniş bir kültür dili olması ve bu dilin, özellikle, Yunan felsefe ve san'atını şarka götürmesi, buna karşılık ta şarkın dinî akidelerinin garba sokulmuş olmasıdır.

İşte bu gibi dinî ve sıhrî fikirler alanında öncelikle nam almış düşünür, Poseidonios (İ.Ö. 135-50) tur. Orta Stoa'nın ikinci mümessili olan ve Rodos'ta bir okul kuran bu düşünürle² ilk çağın son devresine girilir. O, Şarktan gelen etkilerle Garpta meydana çıkan ve Helenistik-dinler adını alan kültürlerin ortaklaşa meydana çıkardıkları Allah ile insan arasında mertebelere ayrılmış sırf ruh olan bir takım varlıkların veya Daimon (akıllar, ruhlar, melekler)ların bulunduğu inancının da mümessilidir. Onda eski Stoa'lılardan gelen astrolojiye³ inanç ta görülür.

Stoa'lılar basit bir teleolojik görüşe sahiptirler. Onlara göre âleme ilâhî bir hikmek hükmeder ve her şey bir âlem ruhu tarafından idare edilir. Her şey ma'kûl bir gayeye göre yapılmıştır ve bu gayeye göre harekettedir. Dolayısıyla, âlemde tesadüf yok, zorunluluk vardır. Fakat, bu zorunluluk, bir tohumdan ağacın çıkması ve meyva vermesi gibi, içe ait ve organik bir zorunluluktur. İnsanların hayatları da bu zorunluluğun hükmü altındadır ki buna insanların (Kader) i denir. Yani, insanların hayatı önceden takdir edilmiştir. Bununla beraber, onlar, iradeye hürriyet tanımışlar ve tabii zorunlulukla ahlâkî hürriyeti birleştirmişlerdir.

Stoa'lılar, eski Yunan ve Roma dininde büyük rol oynayan kehaneti de kabul ederler ve hatta onu ilmi bir temele dayandıрмаğa da çalışarak kâinatta hiç bir şeyin yalnız başına olamayacağını, her şeyin birbirine, dolayısıyla, bütüne bağlı olduğunu ileri sürerlerdi. Bu suretle de kurban hayvanlarının bağırsaklarından, kuşların uçuşundan.. v.s. ileride meydana çıkacak olaylarla bir bağlılık kurarak geleceği önceden keşfe çalışırlardı. Yine, bu sebeple, astrolojiye, yani yıldızların insan hayatı üzerinde etkide bulunduklarına da inanırlardı.

Stoa'lıların âlemde bir gaye, dolayısıyla, organik bir zorunluluk görmelerine karşılık, Epikur (Epikuros İ. Ö. 341-270)cular⁴, Demokrit gibi, âlemde sadece mekanik bir zorunluluk görürler. Onlarca da âlem cansızdır ve bu cansız âlemde her şey, sadece, atomların birbirine çarpması ve takılmasıyla meydana gelir. Ancak, Demokrit ile Epikur arasında küçük bir ayrılık vardır: Demokrit'e göre mekanik zorunluluk mutlaktır; Epikur'a göre ise mutlak değildir ve atomların hareketlerinde bir takım sapmalar da vardır. Yani, atomların hareketlerinde bir çok tesadüfün de payı vardır. Epikur, atomlarda bu tesadüfü kabullenmekle insanlara da, kendi işlerinde, bir dereceye

kadar bir hürriyet payı tanımış olmaktadır. Epikur için kader, sadece, kâinattaki kör zorunluluğun değil, fakat, aynı zamanda, bu sayısız tesadüflerin de sonucudur.

Epikur'culara göre din, insanı sadece korkutmağa yarayan, bâtil bir inançtan başka bir şey değildir. Gerçi, Tanrılar vardır, fakat, dünya ile ve insanlarla asla ilgilenmezler. Onlar, sadece, "Ara Âlemler"de kendi mutlu hayatlarını yaşarlar.

Kendi görüşleriyle Eflâtun ve A isto'nun fikirlerini karıştırmaktan meydana gelen Orta Stoa'cılık ve Epikur'culuğun nascılığına karşı, akademi, şüpheci karakterini kaybetmesine rağmen, İskenderiye'de hocalık eden Knossos'lu Ainesidemos ile eski şüpheciliğin tekrar canlandığı görülmektedir. Özellikle, İskenderiye'de İsa'dan sonra iki yüz tarihlerinde yaşayan ve son şüphecilerden olan Sextus Emprikus'un kitaplarından bildiğimize göre İsa'dan önce 300-200 tarihleri arasında Stoa'lıların dogmatik panteist felsefesine ve müşterek kavramlara dayanan ahlâklarına karşı, sofistlerde görüldüğü gibi, bilgi imkânından şüphe eden, fakat, bu şüpheyi bir sistem halinde ortaya koyan bir ceryan doğmuş ve hem bilgi hem de ahlâk şüpheyeye dayandırılmıştır.

Bu sistemli şüphecilerin ilki Pyrrhon (365-275) dur. O, her mesele için birbirinin tamamen karşıtı iki fikir ileri sürülebileceğini ve bunların her ikisinin de doğruluklarının ıspatlanamayacağını, dolayısıyla, bir mesele hakkında hüküm vermekten çekinmemiz gerektiğini iddia ediyordu. Böyle hareket etmek te hikmete uygun bir hareket idi. Çünkü böyle hareket etmek, tali' ve kadere de hazırlıklı olmak, dolayısıyla, büyük bir ruh huzuruna kavuşmak demektir. Stoa'lılarca ruh sükûnuna mutlak bilgi ile kavuşulduğu halde, bu zatta, mutlak bir bilgisizlikle kavuşuluyordu.

Pyrrhon'un öğrencisi Timon (320-230) ise eski akademinin adet mistisizmine, Sokrat'ın (bir şey bilmemesi) görüşüne dayanarak, Orta akademide şüphecilikle karşı koyuyordu. Bu yolda da kendisini Arkesilaos (316-241) ve Karneades (214-129) peşliyordu. Bunlar, Stoa'lıların kehanete, astrolojiye ve hurafelere inanmalarına karşılık, onları, şiddetle red ediyorlardı.

İşte yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, akademide kaybolan bu şüphecilik, ilk çağın son devirlerinin kalbur üstü bilginlerini sinesinde toplayan İskenderiye'de tekrar meydana çıkmış ve bu devir fikir hareketlerini şiddetle etkilemiştir. Ainesidemos, şüpheyi haklı çıkarmak ve bilginimizin izafî olduğunu göstermek için, kullandıkları on delili ilk defa toplamıştır. Bununla beraber şüpheciler, sonuç çıkar-

malara temel vazifesini gören önergeleri de doğru olarak kabul etmekten, onlara inanmaktan da çekinmiyorlardı. Fakat, bir şeye inanmak sübjektif bir şeydir ve bir bilgi değildir. Dolayısıyla, ne algı ne akıl, ve ne yalnız başlarına ne de bileşik olarak, bizi yapatlanabilecek doğru bilgilere götürebilirler.

Kısaca, âlem, aslında bilinemez. Sebeplik kavramı da, ancak, izafî olarak geçerli olabilir. Her olay, mutlaka, bir sebep-eser ilişkisini içermez. Bütün olayların, genellikle, belirli kaidelere göre meydana geldiğine biz, ancak, inanabiliriz.

Stoa'lılara göre bilgi, en sonda, iymana dayanıyordu. Şüphecilere göre ise her şey deneye dayanmalıdır. Deney dışında kalan, özellikle, metafizik teoriler gerçek bilgiler kaplayamazlar. Ancak, deneylere dayanılarak gelecek hakkında tahminlerde bulunulabilir. Deney dışında ise, ancak, iymandan söz edilebilir. İyman ise asla bilgi değildir ve bilgi ile birleştirilemez.

Stoa'cılar, Epikur'cular ve şüpheciler, akli her şeyin üstünde tutan bir insan ideali olan Sokrat'a bağlıydılar. Fisagor ise tabiat üstü sihrî kuvvetlere hâkim olabilen bir insan ideali idi. İşte İsa'dan sonra birinci yüz yılın ilk yarısında Yeni-Fisagor'culardan Tyana'lı Apollonios⁵ ta bu tip bir insan olmak üzere tanınmıştır. Söylentiye göre o, havada uçmuş ve daha önce geçirdiği hayat şekillerini de bilirmiş. O, İsa gibi bir bakireden doğmuş, tümel kudrete ve ilme sahip olmuş, öldükten sonra dirilmiş, ümitsiz bir hastayı da iyi etmiştir.

Yeni-Fisagor'cular, eskilerin sayılar teorisini genişleterek onları bütün varlığın esas modelleri ve ulûhiyetin tasarımları saymışlardır. Bütün yaratıkların asıl ilkesi suret, fa'âl sebep ve ulûhiyet olmak bakımından birlik (vahdet)tir; bunun karşısı maddedir. Âlem ebedidir⁶ ve mükemmeldir⁷.

Allah birdir ve o da saf akıldır. Ondan maada ve ondan aşağı olmak üzere, silsile halinde, bir takım ilâhlar da vardır. Bu ikinci dereceden olan ilâhlar, insanın, tabiatındaki şeylere olan meylini saf akıl ile zapt etmede, ona yardım ederler. Bu da ya araçsız keşf ve kehanetle veya ilâhî ilhamı bildiren hakimler aracıyla olur ki Apollonios işte böyle bir hakimdir.

"İlâhiyat İlmiyle İlişkili Hesap" adlı ünlü eseriyle, arabistanlı, Nicomachos, Yeni-Fisagor'cuların sonuncusudur.

İsa'dan sonra birinci ve ikinci yüz yıllarda bazı Eflâtun'cuların da Fisagor'culuğa kaydıkları görülür. Bunların en önemlisi, (Maraba)

adlı namlı eserin sahibi Plutarch (125-50)tır. Bu zat, ilâhî âlemle insanlar âlemi arasında, bağlantıyı, bir takım ruhların sağladığına, ilhamlara, keşflere, kehanetlere, ruhun ölümsüzlüğüne ve ruhların tenasuhuna inanır. Bütün dinlerin Allah'ının aynı Allah olduğuna işaret eder.

Sur'lu Maximus, Madaura'lı Apoleius⁸, İzmirli Theo, "Doğru Söz" adlı eseriyle nam almış, hıristiyanlık düşmanı Celsus ve Suryeli Numenius⁹ gibi son Eflâtun'cular da iyi ve kötü ruhlarla inanırlar.

İşte bu arada, Şarkta, çeşitli elemanlardan bireşmiş bir teozofinin meydana geldiğini ve buna İskenderiye Yahudi felsefesi dendiğini görüyoruz.

İskenderiyedeki bu Yahudi felsefesinin kaynakları, özellikle, birlik (vahdaniyet) ve ruhun ölmezliği akîdesiyle, Allah ve dünyanın birbirlerinden kesin ayrılıklarıyla, melekleri ve şeytanlarıyla, kehanet ve vahyi ve tefe'ülü ile Yahudi dini başta olmak üzere bir Yunanlı Yahudinin "Süleymanın Hikmeti" adlı eseri ve Aristo'cu bir filozof olan Yahudi Aristobulos'un Mısır hükümdarı Ptoleme için tefsir ettiği beş sefer (Pentateuque)¹⁰ ve ilk ünlü Yahudi filozofu da Philon'dur.

Philon¹¹ (İ. Ö. 25-I.S.50)un bütün gayreti Yunan felsefesi ile Yahudi dinini birbiriyle uyuşturmaktır. Bu sebeple, Eflâtun'un, zamanın üstünde reel varlıklar olarak telâkki ettiği ide'lerini, Allah'ın kendilerini düşünmesi sayesinde mevcut fikirler şekline sokmakla Eflâtun ve Aristo'da görülen mimar Tanrı fikri yerine Yaradan (Halık) fikrinin ortaya attı. Ona göre Tanrı, tam ve mükemmeldir, her şeyin sebebidir, tümel kudrettir, merhametlidir, mutludur, hiç bir belirli yerde değildir. Kâinatın üstünde olan bu Tanrı, kâinatla ilişki için, kendine has özel araçlar yaratmıştır. Philon, bu araçlara bazan ideler, bazan kuvvetler, bazan da somut olarak, iş gören ruhlar der¹² ki bu ruhlar, çeşitli mertebelerde bulunurlar ve pek dinci kimselere kendilerini gösterirler.

Allah, oğlu Logos¹³ araciyle, Chaos'tan, pek mükemmel olan dünyayı yani, Cosmos'u yaratmıştır. Bununla beraber bütün noksanlıkların ve fenalıkların kaynağı maddedir ve beden de ruh için bir zındandır.

İnsanlardaki hayır, ancak, Allah tarafından husule getirilir ve bu da ilâhî iradeye tamamen boyun eğmekle mümkündür. İnsanın görevi, Allah'ın ahlâkiyle ahlâklanmaktır. Bu da ruhun bedene hâkimiyeti ile olabilir. En yüksek mutluluk, Allah'ın cemalinin vecd ve

istiğrak içinde temasıdır. İradeye ait fiillerle zihne ait istidlaller bu mertebenin altındadır. Bu ruh haleti de Peygamberlere mahsustur.

İşte, Philon'un bu mistik fikirleri, özellikle, Hıristiyan mistisizmini ve Yeni-Eflâtun'culuğu etkilemiştir.

Dinle felsefenin içi içe girmesi sonucu olarak meydana gelen ve Şarkta ve Garpta büyük rol oynayan Yeni-Eflâtun'culuk, her şeyden önce mistik bir karakter taşıyan Eflâtun felsefesine dayanmış, Aristo ve Stoa'dan aldığı fikirleri de bu temel üzerine orurtmuştur. Bu bireşim de ona, orijinâl bir mahiyet kazandırmıştır¹⁴.

Yeni-Eflâtun'culuğun en önemli filozofu, Mısır'da doğan ve ana dili Yunanca olan Plotin'dir.

Plotin (İ.S.204-270) Ammonios Sakkas'ın öğrencisidir. Romaya gitmiş ve orada bir okul kurmuştur. Elli bir parçadan ibaret olan etüdlerini, öğrencisi Porphyrios, her biri altı konuyu kaplıyan dokuz kitap halinde yayınlamış ve bu tertipten dolayı da bu kitap serisine Ennead (dokuzlar)lar denmiştir.

Plotin felsefesi, Eflâtun'un maddî olmayan ide'lerine tam karşıt olan Stoa'lılarla Epikur'cuların materyalizmine karşı koyma ve Eflâtun idealizmine dönmeden ibarettir.

Plotin, başlıca, ruh ve beden ilgisini ele almış; ruhu, kendine has bir mahiyet ve cevher olarak görmüş, bir âlem ruhu kabul etmiş ve ferdî ruhları da ona bağlamıştır.

Ruhun işi şekil kazandırmaktır. Bu şekil kazandırmaktaki işi de ide'lerin tayin ettiği belirli bir gayeye göredir. Ruhun asıl gayesi de bedenden tam ve mutlak şekilde sıyrılmış olan bir varlığa ulaşmaktır. Dolayısıyla, Plotin, sırf ruh olan bir takım yüksek yaratıkların, Daimon'ların varlığına inanmıştır.

Plotin'e göre de Eflâtun'un ide'leri, ruh alanının üstünde bir kademe olan Nous'un düşündüğü fikirlerdir. Nous'un üstündeki kademedede de Allah vardır. Allah, (Bir olan), (Var olan) ve her şey kendisinden sudur edendir. O, her türlü ışığın kaynağı olan güneş gibi, her türlü şeyin kaynağıdır¹⁵.

Plotin'in Allah'ı ne Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'daki âlemi hiçten yaratan Allah'tır, ne de Eflâtun ve Aristo'daki sadece mevcut malzemeye şekil veren mi'mar Allah'tır. Allah, her şeyin kendisinden sudur ettiği kaynaktır; var olan her şey, Allah'ın bir suduru (émanation)dur. Bu sebeple bir şeyin varlığı, ancak, Allah sayesinde.

İkinci kademe, Nous alanıdır. Bu alan ulûhiyet alanındaki mutlak birlik (vahdet) ten yoksundur. Çünkü, ide'lerin bulunduğu bu alana artık çokluk girmiştir. Fakat, ide'lerin çokluğu, mekân ve zaman içindeki çokluk gibi değildir. Bu yüzden de ide'ler değişmezler, ezeli ve ebedîdirler. Ve yine ide'ler, her türlü faaliyetin ezeli ve ebedi modellerini de teşkil ederler.

Üçüncü kademede de ruh âlemi vardır. Ruh ta birlik halinde ve yok olmayan bir cevher ise de onun varlığı ve yok olmaması, ancak, zaman içindedir. Nitekim, ruhun, cisimlere organik şekiller kazandırdığı, sükûneti harekete ve hareketi sükûnete çevirdiği irade kuvveti zaman içinde geçen bir olaydır.

Ruh kademesinin altında da eşya alanı bulunur. Eşya, gelip geçicidir. Cisimler de fa'al ve etkilidirler. Fakat, onların etkili olmaları, kendilerinde bulunan bir niteliği bir başka cisme geçirmeleri demektir. Plotin'e göre organik olmayan varlıklar da organik varlıklar gibi meydana gelir ve yok olurlar.

Allah, bir sebep değil, tersine, var olan her şeyin kaynağıdır ve bu hâl, tam bir yaratma hâlidir. Allah , kendi varlığını diğer varlıklara yayma suretiyle etkide bulunur. Fakat, onun aslı mahiyeti hiç değişmez.

İde'lerin etkisi ise, kendilerinin model olarak alınmaları suretiyledir.

Ruhun etkisi de cisimlere şekil kazandırmakladır. Cisimlerin etkisi de, yukarıda gösterildiği gibi, kendi niteliklerini diğer cisimlere geçirmektedir.

Şimdi, cisimler kademesi altında bir kademe daha vardır: madde. Cisimlerin, kendisinden meydana gelip tekrar kendisine döndükleri madde, her türlü realiteden yoksun, "Hiç" olan bir şeydir. Belki de o, Eflâtun'un boş mekânı gibi bir şeydir. Madde, birlikten de yoksundur; çünkü, çokluktur. Maddenin bir etkisi ve faaliyeti de yoktur.

Görülüyor ki Plotin'de varlıklar, kendi kendisiyle var olan Allah'tan başlayıp bir hiç olan maddeye kadar kademe kademe inerler. Plotin'in varlıkları bu kademelemesi, Aristo'nun, maddeden Allah'a çıkan kademelemesinin tersinedir. Çünkü, Aristo'da âlem, sürekli bir gelişme içindedir ve bu gelişmenin son gayesi de Allah'a ulaşmaktır. Bu sebeple, Aristo'da kademelenme aşağıdan yukarıyadır ve bu gelişme sürecinde her bir varlık, Allah'a yaklaştıran bir merhaledir. Fakat, Plotin'de âlem, Aristo'nun tersine, Allah'tan yayılıp gelişir. Bu sebeple

de Plotin'de kademelenme yukarıdan aşağıyadır ve Allah'tan bir feyz ve sudurdur.

Kademelenme işinin Aristo ve Plotin'de birbirine karşıt oluşunun sebebi de Aristo sisteminde münferit etkenlerin reel sayılması, Plotin sisteminde ise bütün realitenin Allah'a dayandırılmış olmasıdır.

İnsan, varlığın bu üç kademesini kendisinde mevcut üç şeyle bilir: duyular âlemini duyumlara ait algıları ile; ruh alanını, doğrudan doğruya kendi ruhunu algılamakla; ideler alanını da akıl gözü ile temâşa etmekle.

Fakat, insan, Allah'ı da bilebilir. Ama, bu bilgi mistik bir bilgidir. İnsan, Allah'ı, ancak, şuuru dışına çıkıp cezbe hâlindeyken bilebilir ve onunla birleşebilir. Cezbe hâli, insanın ruhunu bedeninden kurtardığı, insana Allah'la birleşme imkânının verildiği haldir. Dolayısıyla, cezbe, insanın en yüksek gayesi olmalıdır.

Başka bir deyişle, Plotin felsefesi, esasta, Eflâtun, Aristo ve Stoa felsefelerinin yeni bir yorumlanışından başka bir şey değildir. İdelerin, eşyanın birbirine bitişik genel şeması içinde, ilk defa Yeri-Eflâtunculukta organize edildiği görülmektedir. Plotin, Eflâtunda yan yana duran iyilik idesini, ideler âlemini, görünüş âlemini ve maddeyi üst üste koymuş ve birbirinden çıkarmıştır. Ona göre, zirvede en yüksek prensip olan (Bir) vardır. Bu Bir'den ideler ve (Nous) âlemi, bundan da ruh âlemi, ruh âleminde de madde âlemi çıkmıştır. Madde cisim değildir, nefsten çıkan, belirsiz ve niteliksiz olan bir şey, bir vücut olmayan şeydir¹⁶. Bu bir, ne tanıyıcıdır ne de tanılabilirdir. Bu sebeple de sübjektif, yani nous, akıl, ruh ve objektif, yani ideler ikiliğini gerektirmez. Sübjektif ve objektif ikiliği, onun, kendi kendine dönmesi sonucudur. Bu nous'un ve idelerin kopyası ruhtur (âlem ruhu ve ferdî ruhlar). Ruhtan da dünya meydana gelmiştir. Plotin'in bu sudur (émanation) teorisinin aslını Eflâtun'un (Timaios) diyalogunda görmek mümkündür. Yalnız, Plotin'de, bu dünyanın, zorunlu olarak, tamamiyle dünyevî olmıyan ve kendi kendine yeter olan mutlak varlığın özelliklerinden çıktığı görüşü Eflâtun'dakinden daha açık ve seçiktir.

Plotin'e göre yukarıda da işaret edildiği gibi, Bir, hiç bir şeye ihtiyacı olmadığından, mükemmeldir. Mükemmel olduğu için de zorunlu olarak feyzan eder ve kendinden diğer bir başka, bir hypostase hasıl eder; o da kendinden daha aşağı diğer bir hypostase meydana getirir. Bu suretle, daima dışa çıkmak zoriyle ve yukarıdan aşağıya inişle üç ezeli hypostase ve hypostase'lardan çıkan şeylerle

çokluk meydana gelir. Daha başka türlü söylersek, Allah'tan akıl ve akıldan da ruh meydana gelir. Ruh ta doğrudan doğruya, bütün varlıklarıyla, tabiatı meydana getirir ve onları hayatla doldurur. Sanki eşya birer ayna, ruh ta, bu aynalarda görünen bir yüz gibidir. Hiç durmadan bu yukarıdan aşağıya inen ve indikçe de aslı mahiyetinden uzaklaşmış olan ve eşyada son bulan varlıklar arasında ve dolayısıyla, varlıklarla Allah arasında bir bağlılık vardır¹⁷.

Varlığın en aşağı derecelerinin, eşyanın veya "Mümkün" âlemin, tabiat ruhu tarafından ve dolayısıyla, mutlak tarafından meydana getirilişi, Yeni-Eflâtunculuğa göre, bir irade eseri olmayıp mantıkî bir zorunluluktur; güneşten ışığın yayılışı gibi, kendiliğinden gerekli bir şeydir¹⁸. Bununla beraber Plotin, gerçekte, Bir'e ne bir zorunluluk ne de ihtiyarî bir irade veya tesadüf uygulamıştır. Ona göre Allah, kâinatı ne ihtiyaç, ne arzu, ne tesadüf, ne zorunluluk, ne de her hangi bir tercih sonucunda değil, ancak, tabiiyetle, yani zatiyle mutlak hayr olduğu ve bu hayrın yayılması dolayısıyla, çok mükemmelden daha az mükemmele doğru, zincirleme olarak yaratmıştır¹⁹ ve bu taratılış, Allah, Zekâ ve Ruh üçlü (teslis)süne dayanır. Ancak, bu üçten her biri diğerlerine eşit değildirler. Kısaca, kâinatın sebebi, Allah'ın lutfundandır. Plotin'nin Allahı da, tabiatı gereği, yaratan bir Allah'tır. Plotin'e göre Allah, kâinatı, pek yüce bir sebep üzerine yaratmıştır. Bu sebep, aşk, hüriyet veya zorunluluk olmadığı gibi, bunlardan başka da değildir ve bizzat Allah'ın kendisindendir.

Plotin'in metafizik zorunluluğu, gizli olarak, bir teodiseyi de içermektedir. Çünkü, ona göre bu dünya "Tamam" bir dünya olduğundan en iyi bir dünyadır. Ham bir dünya. aynı zamanda, mümkün olan bütün kötülüğü de içine almak zorundadır. Ancak, bu "En iyi" dünyada "kötülük", "İyilik"ın yokluğundan başka bir şey olamaz. Her şeyin iyi olmasına imkân yoktur²⁰. İyiliğin yokluğundan ibaret olan kötölük te Rabbanî inayetin varlığına vesiledir²¹. Esasen, dünyaya ait bir ruhun, bir aklın yaratmış olduğu bir dünya, bu dünyadaki başlıkların özelliklerinden doğan noksanlığın bütün derecelerine de sahip olmak zorundadır. Zaten, bütünün iyiliği "Kendi parçalarının değişikliği" içinde meydana gelir²². Çünkü, her şey, kendi varlık tarzı içinde kozmik hayat için gereklidir. "Başlılık" meydana getirmek, yaratıcı olan dünya ruhunun gerçek mahiyetinden başka değildir. Dünya ruhunun kemali, ancak, eşyadaki bu zıtlıklarla realize olabilir²³.

Bu zıtlıkları içine alan kozmik varlıkların sonluluğu veya sonsuzluğu meselesinde de Plotin, hem Yunan düşüncesine uyarak sonsuzluk kavramından estetik bir nefrek duyar ve geçici varlıkların sayısının ve bunların kavranılır (ma'kûl) âlemdeki sayılarının sonsuz olduğunu söylemez ve sonsuz sayı kavramını kendi kendini çürüten bir kavram olarak alır, hem de kavranılır ve ideâl âlemdeki sayıyı, duyulara ait bu dünyadaki geçici varlıkların sayıları ile sınırlamağı da doğru bulmaz²⁴. O, varlıkların sayısını hem sonlu hem de, aynı zamanda, her hangi bir sonludan daha büyük görmekle kaçamak bir yola sapar. Fakat, onun açık ve kesin olarak deyimlediğine göre bu sonlu veya sonsuz olan ve kendi varlığında tamamiyle durucu ve değişmez olan kâinat, aynı zamanda, "Tam" bir kâinattır. Böyle bir kâinatta da her şey Kader'le değil, sebeplerle meydana gelir²⁵. Yıldızlar, sebepler değildirler. Yıldızların insanlara etkisinden, zenginliğe, fakirliğe, hastalığa sebep olduklarından söz edilemez. Kehanetten, fal açmaktan, kuşlardan ve yıldızlardan, gelecek te keşfedilemez²⁶. Bu kâinatta, sadece, bütün varlıkların üstünde ve ötesinde²⁷ bütün kudretiyle ezelden beri var olan, sınırsız ve sonsuz olan,²⁸ her şey kendisinin olan ve her şey kendisinin olması bakımından,²⁹ sezgisel bir surette bilici olan³⁰ Allah hükmeder.

Yeni-Eflâtunculuk, Plotin'den sonra onun öğrencisi Porphyrios'ta ve özellikle, bunun öğrencisi olan Jamblichos'ta³¹ gittikçe fantastik şekiller almış ve en sonda mitolojiye dönmüştür.

Felsefesini tamamiyle hayalî tasarımlara dayandıran, cinler ve meleklerle uğraşan ve kendisine ilâhî lakabı verilip mu'cizeler atfedilen Jamblichos, politeizmi felsefî nazariyelere dayandırıp ona bir sırrîlik te vermiş ve Plotin'in "Bir"inin üstünde anlatılmaz bir asıl varlık kabul etmiştir. Bu asıl varlık, üç elemandan biresik olan kavranılır (ma'kûl) âlemi ve yine üç ilâhî kuvveye ayrılan akıl âlemini doğurur. Bunlar "mahiyetler"dir. Bunların altında on iki semavî ilâh bulunmaktadır ki daha sonra bunlar otuz altı, daha sonra da üç yüz altmışa çoğalırlar. Bunlardan sonra da yetmiş iki çeşit göğün altında bulunan ilâhlar ve kırk iki tür tabiat ilâhları gelir. Bütün bu ilâhları da sürü sürü baş melekler, melekler, şeytanlar ve kahramanlar peşler.

Kısaca, Jamblichos'un ilâhî göğünde bir çeşit Fisagor'cu sayılar teorisiyle ilgili bir şekilde bütün dinlerin ilâhları bulunmakta ve bu ilâhî gök te duyular âlemi üstünde durmaktadır.

Jamblichos'un öğrencisi Roma İmparatoru Julianus Apostata'dır. Sistemini Yeni-Eflâtun'culuğa dayandıran İmparator, hocası gibi karışık bir teolojiye saplanmıştır.

Yeni - Eflâtun'culuğun son devirlerinin tipik mümessili Proklos (410-485)tur. Üstün bir matematikçi olan bu zat, aynı zamanda hayalî tasarımlara da kapılmış ve milletler mitolojilerini dedüktif bir şekilde bir sistem halinde toplamağa çalışmıştır. Sistem, bütün varlıklar için üç gelişme mertebesi kabullenerek, üçlü gruplar halinde kurulmuş ve bazan da yedili gruplar şeklinde genişletilmiştir ve bunlar arasında ilişkiler bulunduğu gösterilmek istenmiştir ki bu Hegel'in diyalektik şeması gibi bir şeydir.

Yeni-Eflâtun'culuğun son devirlerindeki önemli meselelerden biri de gözlemlerin tamamıyla ortadan kalkması, Eflâtun ve Aristo'nun sadece tefsir edilmesidir.

Proklos'tan sonra, beş yüz yirmi dokuzda, Bizans İmparatoru Justinianus tarafından Atina'daki felsefe okulları kapatılmış ve antik felsefe de bu suretle sona ermiştir.

Hesap, hendese ve astrolojinin başlıca ilimler sayıldığı, Sextus Amprikus'un şüpheciliği yanında Stoa'cılığın devam ettiği ve ana ceryanının Yeni-Eflâtun'culuk olduğu ilk çağın bu son devirlerinin ana vasfı dinî bir senkretizmdir. Bir çok Tanrılar kabul edilmiş ve bunlara tapmak için her yerde tapınaklar kurulmuştur. Daha da ileri, bilinen Tanrılardan çok daha fazla, bilinmeyen Tanrılar bulunduğu da inanılmış ve bunlar için de ayrı tapınaklar yapılmıştır. Bu devirde bütün dinler birbirlerine girmiş, Panteon ilâhlarla dolmuş ve bunların başına da, en yüksek ilâh olarak, Yeni-Eflâtunculuğun "Bir"i konmuştur. Bu dinsel hava içinde bir teoloji ilminin doğması için de Yeni-Eflâtunculuk bir temel vazifesi görmüştür. Çünkü, bu felsefe, bir kavramlar sistemi ile bu kavramlar sistemiyle ilgilendirilen ve tamamıyla hayâl mahsulü olan, Tanrılar hakkında yüksek bir spekülasyonun birleşiminden ibaret idi. Dolayısıyla, başlangıçta, bir aydınlık dünya görüşü sayılan Yeni-Eflâtunculuğun kendisi de, en sonda, çeşitli mitoslarla dolu bir teoloji haline gelmiştir.

İşte, bu manzarayı gösteren ilk çağın bu son devrinde yeni bir din meydana çıkmıştır: Hıristiyanlık.

Hıristiyanlık ve Patristik (Kilise Babaları) Devir¹² **(Orta Çağa Giriş)**

Hıristiyanlık dininin temeli, Roma'daki çeşitli Helenistik kültürlerden biridir ve bu dinin temelinde bulunan fikir de Helenistik

dinlerde görülen fikirdir: ruhun ölümsüz oluşu ve önceden ölen ve sonra dirilen bir Allah tasarımı.

Hıristiyanlığın Helenistik dinlerden ayrıldığı noktalar da şunlardır:

- a- Allah'ın İsa gibi fakir ve hakir bir insanda tecellî stmesi.
- b- Ölümün günahın sonucu olduğu.
- c- Hıristiyanın başka bir dine girememesi.

İlk hıristiyan yayınlarının felsefe ile hiç bir ilgisi yoktur. Onlar, sadece, dört İncil kadrosu içinde İsa'nın hayat ve fikirlerini bildirirler.

Hıristiyanlığın ikinci kurucusu Paulus'un mektuplarında da bundan başka bir şey görülmez. Paulus, insanın günden kurtulması için, ölüpte tekrar dirilen Allah-İnsana ve insanın tek başına günah-kâr tabiatını yenemeyeceğine inanması tavsiye eder³³.

Hıristiyanlığın ikinci devrinde ise Hıristiyanlık prensipleri felsefî bakımdan temellendirilmek istenmiş ve özellikle Hıristiyanlığın doğmaları ile felsefe arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Bu nokta üzerindeki görüşlerden biri, İsa'dan sonra 1-2 yüzyıllarda ve diğer helenistik dinlerde de görülen bir ceryanda, yani Gnosis³⁴ doktrininde bulunur.

Gnostiklere göre dinin doğmalarına sadece iman edilmeli, onlar, tefsir de edilmeli; başka bir deyişle, şahsî ve mistik bir bilgi doğmanın üstünde tutulmalı.

Fakat, kilise çevresinde felsefeyi hoş görenler ve görmeyenler oldu. Felsefe taraftarlarına düşman olanlardan Tertullian, (160-220) özellikle, işarete değer. Ona göre doğmayı, sadece, imanla kabul etmeli ve doğmaya, akla aykırı olduğu için, inanmalı. Ve yine, iyi, Allah'ın emrettiği şeydir³⁵.

"Hahlar" adlı kitabıyla namı İskenderiyeli Clemens³⁶ ise, Tertullian'ın tamamen tersine, imanının bilgiden üstün olduğunu kabul. fakat, felsefe tarafından da uygun görülmesini ileri sürdü. Başka bir deyişle, ona göre, anlamak için inanmalıdır. Allah'ın emrettiğinin iyi olduğunu akıl da doğrular.

İşte, doğmanın kayıtsız şartsız mı yoksa bilgi ile aydınlatılarak mı kabul edilmesi gerektiğini kendisine başlıca mesele yapan bu devreye Kilise babaları veya Patristik devir denir³⁷.

Kilise, Clemens'in fikrini yani, doğmanın akla uygun olduğunu kabul etmiş ve onun, aynı zamanda, insanı doğru olana, kavranılır olana götürdüğünü de ileri sürmüştür.

Clemens'in okuluna bağılı Origenes (185-254) Hıristiyanlığın ilk devresi için önemli bir kişidir.

Ammonius Sakkas'ın öğrencisi olan Origenes, Allah görüşünde Yeni-Eflâtun'culuğa yaklaştığından Hıristiyanlıktan koğıulmuştur³⁸. Ona göre irade hürdür. Çünkü, şer, insanın hür seçimi ile meydana gelmiştir. Her şeyin hâkimi ve düzencisi olan ilâhî bir plân ve hedef vardır ve ancak bu plâna uyularak kurtuluşa erişilebilir.

Şimdi, Yeni-Eflâtun'culukla Hıristiyanlık arasındaki en büyük ayrılıklardan biri, Allah görüşüdür. Hıristiyanın Allah'ı, Yahudinin Allah'ı gibi, bir yaratıcıdır, her şeyi yoktan yaratmıştır. Halbuki, Yeni-Eflâtunculuğun Allah'ı yaratıcı değildir; O, âlemi yaratmaz, sadece, kendinden sudur ettirir. Âlem, Allah'tan, zıyanın güneşten yayılması gibi yayılır.

Hıristiyanlıkla Yeni-Eflâtun'culuk arasında ikinci büyük ayrılık ta Allah ve insan ilişkisi meselesinde görülür. Hıristiyanlığa göre insanı Allah yaratmıştır; dolayısıyla, insanla Allah arasında, ancak, yaratılan ve yaratan ilişkisi, yani aşılmaz bir uçurum vardır. Halbuki, Yeni-Eflâtun'culuğa göre insan, Allah'ın bir sudurudur ve ilâhî mahiyete ortaktır. İnsanın Allah'la birleştiği hâl de vecd hâlidir.

Ve yine, Hıristiyanlık için âlem, belirli bir zamanda, daha doğrusu, zamanın başlangıcında yaratılmıştır. Allah'ın insan suretine girmesi de bir defaya mahsustur ve bu da belirli bir tarihî anda olmuştur ve bir daha tekrarlanmayacaktır. Halbuki, Origenes, bu çeşit olayları ebedî olaylar saymıştır. Ona göre günah, insanda Allah'a isyanın sonucu değil, sadece, insanın zayıf olması yüzündendir. Fakat Allah bu zayıf insana şefaati edecek ve onu günahıtan kurtaracak ve en sonda insanlar tekrar Allah'a döneceklerdir. Ama, zayıf olmaları yüzünden tekrar Allah'tan uzaklaşma zorunda kalacaklardır. Bu yaklaşma ve uzaklaşma da böylece sürüp gidecektir. İşte, Origenes'in, âlemin sürekli olarak bir devir hareketi içinde bulunduğuna işaret eden bu fikri, esasta gnostik bir fikirdir ve Hıristiyanlığa aykırıdır.

Bu noktada, Origenes'in karşısında, kilise babalarının en büyüğü, Augustinus (354-430) u görmekteyiz.

Augustinus, İlk çağ ile Orta çağın üzerinde olup patristik devrin hem yükselişini hem de çöküşünü temsil eder.

Augustinus şu iki noktadan hareket eder:

a- Önce, bir gerçek var olmalı³⁹ ve insan da bu gerçeğe inanmalıdır. Çünkü şüphe, ruhu perişan eder.

b- Bir takım yakinî bilgiler vardır, bunların varlığından kimse şüphe edemez⁴⁰. Meselâ, mantığın prensiplerinden, matematiğin ana önermelerinden kimse şüphe edemeyeceği gibi, bir şuura sahib olduğu hakkında da insanda kesin bir kanaat vardır. İnsan, her şeyden önce, kendi varlığından emindir. İnsanın kendi varlığından emin olması, yaşaması demektir. Yaşamayı da düşünüp anlaması demektir. Bu da akıl ile olur⁴¹. Başka bir deyişle, eğer düşünce biliyorsak o halde varız. Eğer varsak o halde bizde ruh vardır⁴².

Şu halde, kendilerinden şüphe edilemeyecek iki esaslı varlık vardır: Allah ve ruh⁴³. Ruhun bilinmesi Allah'ın bilinmesine bağlıdır. Zira, Allah, sırf ruhtur⁴⁴.

Allah, onsuz hiç bir şey bulunmayan varlıktır. Ondan daha büyük bir varlık büşünülemez⁴⁵. Onun büyüklüğünü tahkik imkânsızdır⁴⁶. Dünya, görünen şeylerin en büyüğü, Allah ta görünmeyen şeylerin en büyüğüdür. Dünya, gözle görülen bir şeydir, Allah ise inandığımız bir şeydir⁴⁷. O, her şeyin sureti, idelerin idesi, ezeli kanunudur. En yüksek şe'niyet te bu görünmeyen idededir⁴⁸. O, her şeyin başı, ortası ve sonudur⁴⁹. O, yer kaplamaksızın her yerdedir⁵⁰. En büyük ve en son bilge, âdil, kaadır ve iyi O, dur⁵¹. Onun varlığını ıspatlayan da O'nun ilk yarattığı şey, akıldır.

Akıl, ruhun gözüdür ve biz Tanrıyı akılla görebilir, bilebiliriz. Zaten, onu bize kendisini bilmemiz için vermiştir⁵². Dolayısıyla, bizi gerçeğe götürecek bilgi gerçek felsefedir. Gerçek felsefe de gerçek dinden başka değildir. Filozof, Allah'ı sevendir⁵³. İyman bile akılla mümkündür. Ancak, iman, akıldan önce gelir. Biz, anlamak için inanıyoruz⁵⁴.

Allah, âlemi, hür iradesiyle yoktan (ademden)⁵⁵ ve kelimedenden veya akıldan⁵⁶ yarattı. Allah (OL!) dedi ve her şey oldu⁵⁷. Allah, kâmil ve en yüksek hayr olduğu için de âlemi kemâl üzre ve bir hayr eseri olarak yarattı⁵⁸. Onun serbest iradesine mahsus hiç bir sebep yoktur. Âlem, sırf fazl ve kerem ve inayet eseridir⁵⁹.

Allah, her yerde hâzır ve nâzır olmakla beraber mekân ve zaman dışındadır. Halbuki, Allah'ın eseri olan âlem ve dolayısıyla insan zamandadır⁶⁰. Yaratmanın dışında ne mekân ne zaman vardır⁶¹. Hareketin ölçüsü olan zaman, ezeliliğin bir hayalinden ibarettir⁶². Zaman, geçmiş, şimdi ve gelecektir; bu üçten de, sadece, (Şimdi), gerçekten vardır. Ancak, şimdi de geçmiş ile gelecek arasında süreklilikten yoksun bir zamandan yani, bir (An) dan ibarettir. Başka bir deyişle, zaman, varlıkla yokluğun karışımından meydana gelen

ve yokluk yönü çok daha geniş olan bir şeydir⁶³. Zaman içinde bulunan ve yokluğu ihtiva eden âlem de, ancak, geçmiş ve geleceği hatırlama ve bekleme kabiliyetinde olan, yani şuur sahibi olan insan için vardır⁶⁴. Bu şuuru kaldırırsak âlemi de yok etmiş oluruz. Dolayısıyla, tabiat, şüphe götüren ve bilinmesinde fayda olmayan bir görünüşten başka değildir⁶⁵ ve sırf Allah'ın varlığını ve büyüklüğünü ispat için yaratılmıştır⁶⁶. Zira, o, zamanda yaratılmıştır. Zaman da insan şuuru ile birlikte yaratılmıştır⁶⁷. Dolayısıyla, âlemin bir anda yaratılmış olmasıyla ezeldenberi var olması arasında fark yoktur. Ancak, bu yaratma, ezeli ve değişmez bir karara ve dolayısıyla de mutlak bir gerektirmeye bağlıdır. Bu da Tanrılık iradenin, kayıtsız ve şartsız, eşyanın prensibi ve en yüksek kanunu olduğuna ve âlemde başlı başına bir gaye sebeb aramanın da boşluğuna işarettir⁶⁸.

Bu âlemin bir parçası olan insanı da Allah kendi örneğine göre, yani hür ve yaratıcı bir irade sahibi varlık olarak yaratmıştır⁶⁹. Fakat, insanın, ne de olsa bir yaratık olması bakımından, Allah'a tam boyun eğmesi gerekirken, o, yaratıcısı gibi olmak hevesine düşmüş ve yaratıcısına isyan etmiştir. İşte bu isyan, ilk günahın sebebidir⁷⁰. Şeytan da isyan etmiş yaratıklardan biridir. Dolayısıyla, bütün yaratıklar, Allah'a isyan etmişlerdir. Ama, bu isyan sonucu olarak, insan, hür iradesini kaybetmiş, kendisini bu günden kendi başına kurtarmak imkânından yoksun kalmıştır. Artık, insan, ancak, Allah'ın inayeti ile kurtulabilir.⁷¹ Allah'ın iradesi, yaratıklarının bazılarının kurtuluşuna, bazılarının da lânetlenmesine hükmetmiştir. Başka bir deyişle, Augustinus'a göre insanın kaderi önceden tayin edilmiştir⁷². Dolayısıyla, insan, tamamiyle Allah'a bağlanmalı, iradesini Allah'ın iradesi içinde eritmelidir. En yüksek fazilet te budur⁷³.

İnsanın, tabiatı gereği olan günah işleme, önce, insanın kendi kendisiyle, sonra da diğer insanlarla savaşmasına sebep olmuş, insanların birbirleriyle savaşmaları da dünya devletinin meydana çıkması ve bu devletin "Kötü" ye dayanması sonucunu doğurmuştur. Devlet, kaçınılmaz zorunlu bir kötülüktür⁷⁴. Ancak, bunun yanında, Allah'ın inayeti ile ve Allah namına iş görmek için kurulmuş bir müessese daha vardır ve o da kilisedir.

Dünyanın sonunda Allah'ın adalet divanı kurulacak ve hür iradeleriyle Allah'a bağlanmağı öğrenmiş olan insanlar "İlâhî ülke veya devlet"i, öğrenmemiş olan insanlar da "Şeytanî ülke veya devlet"i meydana getirecekler ve bu iki ülkenin ayrılması ile de insanlık tarihi sona ermiş olacaktır⁷⁵.

Kendisiyle klâsik devrin kapanıp Orta Çağın açıldığı Augustinus, dinî vicdanın emr ettiği gereksizlik (indétermination) ile metafizik düşüncenin emr ettiği gereklilik (détermination) karşısında, en sonda, teolojik bir fatalizm yoluna girmiştir.

Augustinus'tan sonra Patristik devrin son erijinal siması, Atina'da Areopage denilen yargıtay meclisi üyelerinden iken sonradan Hıristiyan olan ve Atina Hıristiyan topluluğunun banına geçen Dionysios Areopagitta'dır. Bu zat adına İsa'dan sonra beşinci yüz yılda yazılmış bazı eserler vardır ki bunlarda Hıristiyanlıkla Yeni-Eflântuncu fikirlerin birbirlerine karıştığı görülmektedir. Bu eserlerden (On Mektup), (İlâhî Adlara Dair), (Semavî Mertebelerin Silsilesine Dair), (Kilisedeki Mertebeler Silsilesine Dair), (Mistik İlâhiyata Dair) adlı olanları önemlidir.

Dionysios'a göre Allah adsızdır ve kelimelerle deyimlenemez; yahut ta, tersine, O, bütün adlara maliktir. Bütün varlığın asıl kaynağı, başı odur. Allah'la insanlar arasındaki bağlantıyı melekler silsilesi sağlar. Yer yüzündeki kilise mertebeler silsilesi de gök yüzü silsilesine uygundur. Bizi ilâhî kuvvetle dolduran Logos'un yardımıyla (saflaşma, aydınlanma, kutsallaşma ve Allah'a benzeme) gibi mistik makamlardan geçerek Allah'a varılır.

Bundan sonra gerek Garp gerek Şark Hıristiyan âleminde fikir yürütme durmuş, onun yerine, sadece şerhler ve özetler yazılmağa-başlanmıştır. Bunların başında da Keşiş Johannes'in "Bilginin Kaynağı" adlı kitabı gelir. Artık, felsefe dinin kölesi olmuştur.

Felsefedeki bu çöküntüye paralel olarak siyasal hayatta da bir çöküm olmuştur: İlk Çağ, yerini, Orta Çağa bırakmıştır.

İlk Çağdan Orta Çağa geçişte, özellikle, altıncı yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar olan devre arasında, felsefe alanında, ancak, şu gibi çalışmalara işaret edebiliriz:

Marcianus Capella: Yedi hür san't (Septem Artes Liberales) denilen gramer, hitabet, mantık, hesap, geometri, artronomi ve musikiyi özetlemiştir.

Bu devirde, Garpta ilk skolâstik sayılan Romalı Boethius ile Cassidor, Şarkta da Johannes Philoponus ile Şamlı Johannes, özellikle, namılı filozoflardır. Boethius ile Cassidor Eflâtun'un ve Aristo'nun fikirlerini Hıristiyanlıkla uyuşturmağa çalışmışlardır. Boethius, Aristo mantığının bir kısmını tercüme ve Porphyrios'un İşagoci'sini de şerh etmiştir. Hem şiir hem de nesir halinde yazılmış olan (De

Consulatione Philosophiae) adlı eseriyle ün alan bu zat beş yüz yirmi beşte idam edilmiştir. Cassidor da bir kitaplık kurarak kendisini felsefe incelemelerine vermiş ve (Yedi Disiplin) ve (Ruh Bahsi) adlı eserleriyle ün almıştır. Johannes Philoponus, İskenderiye’de dersler vermiş ve Arito’nun nazariyelerini şerh eden bir kitap ile Proklos aleyhinde yazdığı (Yaratılış Bahsi) adlı bir kitap bırakmıştır. Şamlı Johannes ise, Şamda, zamanının İslâm Halifesinin sarayında bulunmuş ve ilk defa düzenli ve yakine dayanan bir teoloji meydana getirmiştir. Allah’ın varlığının ve sıfatlarının akla ait delillerle ıspatlandığı bu kitapla, teoloji, felsefeye bağlanmıştır.

Skolâstik Devir (Orta Çağ)

Orta Çağın başlarında İlk Çağa ait eserlerden büyük bir kısım yok olmuş, felsefî edebiyat namına da Garpta, ancak, Eflâtun’un Timaios’u ile Aristo’nun bir kaç eseri ve Yeni-Eflâtun’culuk etkisi altındaki kilise babalarının bazı kitapları kalmıştır.

Orta Çağın ilk devirlerinde hâkim olan felsefe, Yeni-Eflâtun’cu renk taşıyan Hıristiyan felsefesidir ki bu felsefe “Skolâstik” adıyla adlanmıştır.

Skolâstik devir başlıca üç bölüme ayrılır:

- 1- Skolâstiğin başlangıcı (9-13 yüzyıllar).
- 2- Skolâstiğin kemâl devri (13-14 yüzyıllar).
- 3- Skolâstiğin son devri (14-15 yüzyıllar).

Skolâstik felsefenin karakteristiği, gerçeği aramadan ziyade bir medrese ilmi, bir bildirme ve ders verme sistemi oluşudur. Medrese görevini gören de manastırlar olmuştur. Bu zamanın filozofları da yapıcı ve yaratıcı olmaktan ziyade çeşitli alanlardaki bilgileri, esasen kilise doğmalarında var sayarak, hiç eleştirmeden bir araya toplayıp özetliyen kimselerdi. Bununla beraber bu filozof arasında da tartışma konusu olan büyük bir mesele vardı. Bu da Eflâtun’dan miras kalan tümel kavramların realitesi meselesi idi.

Eflâtuna göre tümel kavramlar reel birer varlık idiler. Bunun karşısı olan nominalizme göre ise, tümel kavramlar, birer adtan ibaret idiler. Aristo’nun görüşüne göre de gerçi tümel kavramların birer realitesi vardı, fakat, bu realite, ancak, fertlerde bulunuyordu yani, fertlerin dışında ayrıca bir varlıkları yoktu.

İşte, İlk Çağdaki, tümeller hakkındaki bu üç ayrı görüş, Orta Çağın da asıl meselesi oldu ve bir çok ayrılıklara yol açtı. Orta Çağın ilk devirlerinde kavram realizmi, skolâstiğin parlak devrinde Aristo'culuk, skolâstiğin son devrinde de nominalizm hâkim oldu ve bu nominalizm, skolâstiğin de sonu oldu.

Orta Çağ Skolâstik felsefesini de yöneten Eflâtun ve Aristo felsefeleridir. Fakat, özellikle, Eflâtun'culuk, daha ziyade, Yeni-Eflâtun'culuktan gelmiştir. Çünkü, Yeni-Eflâtun'culuk, Eflâtun'un ide'leriyle Hıristiyanlığın ide'lerini kaynaştırmış ve ide'leri Allah'ın düşündüğü fikirler şekline sokmakla onları monoteist bir dinin Allah'ı ile birleştirmiştir.

Orta Çağın ilk devrinde önemli bir düşünür, İrlandalı Johannes Eriugena (810-877) dır.

Eriugena'nın, kader meselesi ile ilgili "İlâhî Takdir" adlı eseri ile "Tabiatın Taksimine Dair" adlı eseri namıdır. Bu ikinci eser, Yeni-Eflâtun'culuğun etkisi altında mistik temayüller gösterdiğinden kilise tarafından 1225 te yakılmıştır.

Ona göre tabiatla birbirinden ayrı alanlar vardır:

1- Yaratılmamış olan, fakat bizzat yaratan tabiat, yani Allah.

Ona göre de yaratma, Yeni-Eflâtun'culuğun émanation karşılığıdır.

2- Eflâtun'un ide'lerini ihtiva eden Tabiat.

Burası ezeli ve ebedî modeller alanıdır. Bu alan Allah tarafından yaratılmış olmakla beraber kendisi de yaratmak kudretindedir.

3- Yaratılış olan ve kendileri de yaratmaktan yoksun olan cisimler alanı.

Allah, tabiatın hem başında hem de sonundadır. Bu sebeple de âlem, Allah'tan başlayıp yine Allah'a ulaşan bir devir hareketidir ve tabiatın bütün gayesi Allah'a kavuşmaktır.

Menfi ilâhiyat ta Eriugena ile başlar. Zira ona göre Allah'a bazı sıfatlar tanıyıp bunların karşıtlarını kendisinden kaldıramayız. Ve yine, Allah, ancak, cezbe halinde kavranabilir, şuurla değil. Halbuki, skolâstik, Allah'ın mahiyetini ancak hükümlerle anlamağa çalışır.

Görülüyor ki Eriugena tam bir Orta Çağ filozofudur. Zira, felsefesinin esas konusu Allah'tır tabiat felsefesi ikinci plândır.

Eriugena'nın başlıca filozofu görüldüğü Orta Çağın ilk devirleri (5-10 yüzyıllar arası) Garp Lâtin dünyası için bir çöküntü, fakat,

Şark İslâm dünyası için ilimde, ilmin uygulanma alanlarında ve felsefede yükselme devirleridir⁷⁶. İlim ve felsefe literatürüne, tercümeler yoluyla, geniş bir surette sahip olan İslâm dünyası Yunan'ın ilim ve felsefe geleneklerini büyük bir başarı ile sürdürmeğe başlamış, bu kadarla da kalmayarak, bunlara yenilerini eklemiştir. İslâm dünyasında Yunan'ın iki büyük filozofu olan Eflâtun ve Aristo'dan ikincisinin eserleri birincisinden ziyade büyük rol oynamış ve Şarkta, Garptan önce, bir Aristo ceryanı doğmuştur. Garp ise Aristo'yu, ancak, İslamların yaptığı tercümelerle tanıyabilmiştir. Başta Farabî, Aristo'nun Yeni-Eflâtuncu tarzda tefsircisi olup Mu'tezilenin serbest düşünce yönünden gitti ve Kur'anın vahy'e dayanan mutlak doğmunu akla dayandırarak akli ve akla dayanan serbest araştırmayı gerçeğe götüren biricik yol olarak ele aldı. Bütün Aristo'cular da onu peşlediler.

İslâm skolâstik felsefesi ile Garp skolâstik felsefesini, tarih bakımından, yanyana ele almak gerekirse de İslâm düşüncesinin üstünlüğünü ve modern felsefeye kadar Garp düşüncesi üzerinde yüzyıllar süren otoritesini iyice belirtmek için, onu, Garp skolâstik felsefesinden sonra ayrı olarak işleyeceğiz. Bu sebeble, burada, Eriugena'dan sonra, onun çağdaşı ve İslâm Meşşâî felsefesinin ilk filozofu olan El-Kindî'yi bırakıp, Papa yedinci Greguar'ın öğrencisi Anselmus'a geçeceğiz.

Orta Çağın başlıca meselesi insanın Allah'la ilgisi meselesi idi ve bu çağ bu meseleyi, esas bakımından, dinin doğmaları açısından cevaplandırıyordu.

Anselm (1033-1109), Orta Çağ felsefesinin, daha doğrusu, teolojisinin tipik bir mümessilidir. O, bütün ilgisini Allah fikri üzerinde toplar ve tabiata hiç önem vermez. Çünkü, ona göre Allah, bütün varlığın aslı ve esasıdır. Bu sebeple de ilâhî bir ruhu olan doğmaları savunmak ve temellendirmek gerekir⁷⁷.

Anselm'e göre bilmek, gerçeği istidlâl etmektir. Gerçek ise bilginizin realiteye uygunluğudur. Her düşünce mutlaka bir (var olan) a dayanır. Her var olan ise mutlak bir varlıktır, yani Allah'ın varlığını şart koşar. Şu halde, Allah olmaksızın düşünmemize imkân olamaz. Başka bir deyişle, her düşünce, Allah'ın varlığını gerektirir⁷⁸.

Görülüyor ki skolâstik bu birinci devrinde Anselm için iman önce gelirse de bilgiye yükselmeli ve bütün kilise doğmaları aklıleştirilmelidir. O, akılla da anlayabilmek ve açıklayabilmek için inanmaktadır. Bu devir için bilmek demek düşünmek demektir. Bu devirde, gerçek, sadece, kavramlarla ve mantıkî istidlâllerle kavranılmağa çalışılmış⁷⁹, felsefe, bir spekülâtif teolojiden ibaret kalmıştır. Gerçi,

bu devirde, Roscelin gibi, nominalizm savunucuları da vardır, fakat, nominalizm, kilisenin reaksiyonuna uğramış ve 1092 de Roscelin'in nominalizmi açıkça mahkûm edilmiştir.

Roscelin'in öğrencisi Pierre Abeillard (1079-1142), hocasının nominalizmini daha yumuşak bir şekilde temsil etti. O, otoritelerin fikirlerini, esas bakımından, birbirlerine uygun görmüş ve skolâstîğin metoduna dair "Evet ve Hayır" adlı bir eser yazmıştır. Ancak, o, daima Allah'ın ağzı ile konuşan kilisenin emr ettiğini iyi olarak kabul eden Orta Çağın heteronom ahlâkına reaksiyonda bulunarak "Kendini Bil" adıyla da bir eser yazmış ve bu eserinde, sonradan pek çok tartışmalara yol açan, insanın kendi vicdanını arayıp bilmesinin dıştaki bir otoriteyi bilmesinden daha üstün olduğunu ileri sürmüştür.

Fakat, Chartres okuluna bağlı olanlar, daha ziyade bilgin kim-selerdi ve bu okulun en önemli adamı da Gilbert de la Porrée⁸⁰. (öl. 1154) idi. Garpta, özellikle, matematik, tabiat ilimleri ve tıbbı ait İslâm eserlerine ilk defa bu okulda rastlanmıştır. Bu okul, bu ilimler alanlarında İslâmlardan pek faydalanmışlardır. İslâm fiziği, dolayısıyla de, bu fiziğin dyandığı Aristo tabiat felsefesi ve bunun yanında da Aristo mantığı, Garba, bu okul aracılığı ile geçmiştir. On ikinci yüz yılda da Fransa'da Sorbone, on üçüncü yüz yılda da İngiltere'de Oxford Üniversiteleri kurulmuş ve bunlar, skolâstîğin parlak devresindeki ilmî ve felsefî araştırmaların merkezi olmuşlardır.

Bu Üniversitelerdeki bu araştırmalara paralel olarak, Fransis-ken ve Dominiken tarikatlarında da bir araştırma ceryanı ve aynı zamanda da aralarında bir çekişme doğdu. Fakat, gerek Üniversiteler, gerekse tarikatlar tek bir noktada birleşmişlerdi: Aristo'yu incelemeğe başlamak.

Skolâstîğin birinci devri Eflâtuncu ve yeni-Eflâtuncu idi. Skolâstîğin ikinci ve parlak devresine geçiş ise, Aristo'nun eserlerinin tanınmasıyla mümkün olabilmişti. Aristo'nun eserleri de İslâm felsefî eserlerinin lâtinceye çevrilmesi yoluyla öğrenilebilmiştir. Bunun sonucunda da dinle felsefe gittikçe birbirlerinden ayrılmaya başlamış ve yeniden tabiata yönelilmiştir. Bu devirde, tabiata dair geniş bir bilgi ve Aristo'ya göre ayarlanmış bir tabiat felsefesi vardır.

Fakat, üniversiteler ve tarikatlar tarafından yapılan bu yeni Aristo'cu araştırmalara, genellikle, kilisenin kudretli adamları tarafından karşı konulmuştur⁸¹.

Aristo felsefesini kilise akidesinin ispatı yolunda kullanan ilk skolâstik, Fransiskenlerden (Summa Universae Theologiae) adlı ese-

riyle namlı Hales'li Alexander (öl. 1245)'dir. Onu, bu yolda, Auvergne'li Guillaume peşler ve ay altı âlemi için her şeyde önder olarak yalnız Aristo'yu görür.

Aristo'ya saygı, özellikle, İtalyan büyük mistik düşünür St. Bonaventura (Johannes Fidanza) (1221-1274) da daha açıktır. Ona göre de dünya işlerinde önder yalnız Aristo'dur, fakat, tabiat alanı üstünde başka alanlar da vardır. Dolayısıyla, duyu organlarımızın nurları, ancak, bizi ilâhî nura götürecek olan işaretler ve mertebelerden ibarettir. O, "Ruhun Allah'a Kavuşması İçin Rehber" adlı eserinde mecazî, has ve sırrî olmak üzere üç ilâhiyat mertebesi ve hasseler, muhayyele, müdrike, akıl, ruh ve lâhutî nişanlı ile vuslat ve ittihad olmak üzere altı irfan mertebesi ayırmıştır. Başka bir deyişle, Bonaventura'ya göre felsefe, her şeyden önce, bir teoloji olmalıdır. Gerçi, deneyin bize bazı bilgiler verdiği inkâr edilemez, fakat, bunlar tabiata aittirler. Kaldı ki tabiatı da Allah yaratmıştır. Şu halde, her şey, Allah'ı bilmekle ilgilidir.

Âlem, çeşitli alanlardan ibatettir⁸². Organik olmayan tabiat alanı, organik hayat alanı, tabiat üstü varlıklar alanı. Bu alanlar, bir şeyin orijinali ve aynadaki hayali gibi, birbirlerinin karşısında bulunurlar ve bu alanların aralarında da sayıya ait oranlar vardır. Tabiatı, çeşitli alanları ve aralarındaki oranlarıyla vecd ile temaşadan başka yapılacak iş yoktur.

Dominiken tarikatında önemli bir düşünür, fizik, kimya ve özellikle nebatat alanındaki geniş bilgisinden dolayı (Âlim-i Kül) lakabını alan Lauingen'li Albert (1220-1280) dir. Onun asıl önemi, skolâstik düşünceye Aristo'cu bir yön vermiş olmasındadır.

Albert, dünyaya ait meselelerde Aristo'ya, i'tikada ait meselelerde Augustine'e, (Küllî)ler meselesinde İbn Sinâ'ya dayanmış, ahlâk felsefesinde ihtiyari savunmuş, en yüksek hayrı da ulûhiyetin rüyet ve temaşasından ibaret tam bir feragat olarak görmüştür.

Fakat, bu yolda, Albert'den daha önemli dominiken Aquinas'lı Thomas'dır, (1225-1274). O, dominiken tarikatının en büyük adamıdır. Skolâstiğin ikinci devresi, en klâsik ifadesini Thomas'ın felsefesinde bulmuş ve bu felsefe, Katolik kilisesinin de resmî felsefesi olmuştur. Thomas, fikirlerini iki büyük eserde toplamıştır:

- 1- Müşriklere Karşı (Summa Philosophica)⁸³.
- 2- İlâhiyatta Dair (Summa Theologica)⁸⁴.

Thomas'a göre Aristo felsefesi hem tabiat bilgisi için sağlam bir temeldir hem de kilisenin akidelerine esas bakımında uygundur.

Ancak, dine ait imanla ilim ve felsefe bilgileri arasında yine de bir ayrılık vardır. Zira, dinde, sadece imanla kavranabilen ve akılla aydınlatılamayan bir takım sırlar vardır.

Thomas da Aristo'da olduğu gibi, objelerde iki yön kabul eder: madde ve suret. Yine, her objede, bir de mahiyet ve varlık diye iki yön daha ayırmak gerekir. Bu iki yön, ancak tek bir objede birbiriyle uyuşmuş bir halde bulunur ki o da Allah'tır. Şu halde Allah, sebebi kendinde bulunan, dolayısıyla, mahiyet ve vücudu birbirinden ayrı olmayan varlıktır. Halbuki diğer bütün objeler, ancak, bir sebep yüzünden şekil kazanıp bir varlığa sahip olabilirler⁸⁵.

Bu âlemdede, onu ilk defa harekete getirmiş olan son ve en yüksek bir sebebin varlığı zorunlu olduğundan, Allah, âlemin ilk hareket ettirici sebebi ve yaratılışı bakımından da fail sebebidir. Fakat, Allah, aynı zamanda, âlemin gaf sebebidir de. Çünkü, her var olanın bir gayesi vardır. Dolayısıyla, bütünlüğü ile âlem için de son ve en yüksek bir gaye bulunması gerekir ki bu da ancak Allah'tır. Bu en yüksek gaye olan Allah, mutlak olan iyidir de. Allah'ın sırf ruh olduğunu da bize aklımız bildirmektedir⁸⁶.

Thomas da Aristo gibi, varlık âlemini birbiri üzerine tertiplenmiş olan çeşitli alanlara ayırır. Önce, elemanlar âlemi vardır; bunun üstünde sırasıyla, nebatlar, hayvanlar ve insanlar âlemi bulunur, fakat, yalnız insan, kendini bilmek imkânına sahiptir. İşte bu imkân, insana, Allah'ı düşünebilme imkânını da verir. Esasen, insanın varlığının hikmeti, kendisini ve Allah'ını bilmesidir. Bu sebeple de temaşa hayatı, pratik hayattan üstündür⁸⁷.

Tabiatın gidişinde ve insanın hareketlerinde az çok bir hürriyet göze çarparsa da, bu ancak, Allah'ın bir lütfudur demekle Allah'ın hür iradesiyle kainatı idaresiyle tabiatın gidişini ve tesadüfı uyuşturmağa çalışan Thomas, diğer taraftan da ruhta, üstünlüğü ve önceliği iradeye değil de ilme vermektedir. Ona göre irade, hür olarak seçebilir, fakat, kararını ilmine dayandırmak zorundadır. Hatta Allah'ın iradesi bile ilâhî akıl aracılığıyla ilâhî bilgiye bağlıdır. Allah, mükemmel bir irade olmaktan ziyade mükemmel bir tabiattır.

İnsanlar, şu şekilde veya bu şekilde, hareket etmekte hür iseler de bu hürlük, Allah tarafından önceden tasarlanmıştır demekle insan iradesini Allah'ın iradesine bağlayan St. Thomas, irade hürlüğünü bir çeşit determinizmle sınırlamıştır⁸⁸.

Dominiken rahibi St. Thomas'nın entellektüalizmine karşı gand'lı Henri, iradenin üstünlüğünü savunmuş, Middletown'lu Richard ilâ-

hiyatın ameli ve teessürî vasfını öne sürmüş, rahib Wilhelm, Thomas sistemine hücum eden bir kitap yazmış, Brabant'lı Siger İbn Rüşd mezhebinin daha yumuşak bir şeklini ortaya atmış, fakat, St. Thomas'ya karşı en büyük reaksiyon Fransisken tarikatından ve onun en zekî düşünürlerinden John Duns Scotus ile Ockham'lı William'dan gelmiştir.

Aristo felsefesiyle kilise akîdelerini birbiriyle uygun kılmak için Albertus ilk hamleyi yapmış, Thomas bu hamleyi muvaffak kılmıştı. Fakat, Scotus (1270-1308) ile, dinle felsefe arasında kurulmuş olan bu bağ, tekrar çözülmeğe başlar.

Scotus, felsefesini voluntarizm üzerine kurmuştur. Ona göre Allah, istiyen, irade sahibi bir varlıktır ve âlemi hür iradesinden iradî bir fiille yaratmıştır. Ahlâkî kıymetleri de Allah yaratmıştır. Allah'ın beğendiği şey iyi, beğenmediği şey kötüdür. Allah'ın hikmetlerinden sual olunmaz. Ona, sadece, boyun eğilir.

Ona göre hayatın manası aksiyondur. Reel olan da ferttir, tümel olan değildir. Çünkü her fert bir şahsiyettir.

Görülüyor ki Scotus, hür iradeyi tabîî zorunluluğa üstün kılmaktadır. Ona göre hür irade o derece büyüktür ki Allah bile ona ancak yardımcı olabilir, fakat, zorlayamaz.⁸⁹

Allah, mutlak surette basit ve en yüksek varlık, madde ise mutlak surette en aşağı varlıktır. Birbirinden ayrı üç ilk madde⁹⁰ vardır ve bunların ilki, daha yüksek suretlere, nevilere ve türlere nazaran düzenlenmek üzere aslında bütün eşyada var olan yetkidir⁹¹. Tek tek şeylerin birbirinden farklı olmasını sağlayan da surettir⁹² ve en fertleşmiş ve farklılaşmış olan şey, en kemalli olan şeydir.

Tümeller de, eşyadan önce ve Allah'ın aklındaki suretler olarak; eşyanın içinde eşyanın mahiyeti olarak ve en nihayet, insanın zihninde, eşyadan çıkarılmış soyut kavramlar olarak vardır. Bu görüş, Anselm ile Thomas arasında orta bir durumu deyimler.

Scotus, bu hür iradeciliği ve fertçiliği ile skolâstiğin son devriyle Rönesans'ı hazırlamıştır.

Bundan sonra skolâstiğin son devresine gelmiş oluyoruz. Bu son devirde din ile felsefe birbirinden tamamiyle ayrıldı. Bilgi, sadece, tabiatı içine aldı ve iymana daha geniş yer verildi.

Bu devirde, Roger Bacon (1220-1294) önde gelir. O, skolâstiğin tersine, objelerin bilgisine önem verir ve dolayısıyla, Aristu'yu ve İbn

Sina'yı över. Ona göre ilimlerin en mükemmeli deneye dayanan ilimdir. Çünkü, hiç bir şey tabiatın gidişini değiştiremez.

Fakat, bu dışa ait deney yanında bir de Allah'ın lutfu olan içe ait deney vardır ki bunun en yüksek derecesi cezbe ve istiğrak hâlidir.

Ve yine Bacon'a göre insanın hür iradesi ile yıldızların etkisi arasında da bir ilgi vardır. Bu sebeple de Bacon, gerçek ve batıl şeylerin bir karışımıdır⁹³.

Bacon'dan sonra, Aristo'dan, skolâstiklerden ve Kabala'dan toplanmış bir takım kavramların, her biri özel ilim alanını gösteren merkezleri ortak yedi dairenin teşkil ettiği bölmelere bölündüğü "Büyük San'at" adlı kitabıyla taraftarlarınca (İlâhî Nurlara Mazhar Doktor) diye adlandırılan Ramon Lull (1235-1315) gelir. Bunu da "Tabiî İlâhiyat veya Yaratıklar Kitabı"nda tabiat ile Mukaddes kitabı, başka bir deyişle, canlı ile yazılı olanı uyuşturmağa çalışan ve bu yolda varlık, hayat, his ve akıl adlarını verdiği dört mertebeden hareketle vücuda, gayeye ve ahlâka ait delilleri mistik ve sırrî fikirlere bağlayan Ramon de Sebonde peşler. Fakat, skolâstiğin son devrinin en büyük adamı Ockham'lı William'dır.

Skolâstiğin ilk devresi, Eflâtun'un anladığa anlamda bir kavram realizminin hüküm sürdüğü devredir. İkinci devresi de Aristo'cu görüşe dayanarak, tümelin varlığını, ancak, ferdin içinde sınırlanmış olarak kabul eden devredir. Skolâstiğin son devrinin başlıca mümessili olan William'a (1300-1350) göre ise, sadece, tek tek objeler vardır. Tümeller, tek tek objeler arasındaki benzerlikleri deyimleyen birer isimden ibarettir. Fakat, bu isimlerin tek tek objelerin içlerinde de dışlarında da birer realiteleri yoktur.

Bu görüşe göre bilginin biricik kaynağı algıdır. Çünkü, bize tek tek objeleri algı bildirir. Bundan dolayı da madde üstü bir âlemin, hatta Allah'ın varlığı hakkında rasyonel deliller bulmağa çalışmanın hiç bir kıymeti yoktur. Bilgi, esasta, objelere hakimiyettir.

William'a göre insan nefsinin iki çeşit işi vardır: irade ve zihin. İrademiz tam manasiyle hürdür, dışında etkisi altında değildir. İnsanların mükâfatlandırılması veya cezalandırılması Allah'ın keyfî iradesine bağlıdır. Kendi başına hayır ve şer yoktur. Bunlar, ancak, Allah'ın iradesiyle belirlenebilir. Allah isterse bir günahlıyı affeder ve isterse bir günahsızı cezalandırır⁹⁴.

Mezhebinin Paris Üniversitesi tarafından resmen red olunmasına rağmen (1340) yine de bir çok taraftarlar kazanan Ockham'lı

William'ın doğrudan doğruya öğrencilerinden J. Buridan, özellikle, irade hürriyeti meselesiyle uğraşmış ve insanların irade hürriyetine sahip olduklarını, hayvanların ise tabii iç güdüleriyle hareket ettiklerini ileri sürmüştür; Buridan'ın dostu olan İnghen'li Marcel de batını deneyin muhtevası ve iradenin halleri ve şartları üzerinde durmuş; Fransa Kralının günah çıkarıcısı Pierre d'Ailly iradenin üstünlük ve öncülüğünü ve nefis bilgisinin en sağlam bilgi olduğunu, Allah'ın, tabiatın hâl ve şartlarını değiştirebileceğini ıspatlamağa çalışmış; bu zatın öğrencisi Jean Charlier de Ockham'cı skolâstik görüşü, en içe ait deney ve algısı olan mistik teoloji ile uyuşturma yoluna gitmiş ve "Tövbekâr ol ve İncile iman et" düsturunu Eflâtun ve Aristo felsefesinden üstün tutmuş; "Sonuncu Skolâstik" diye adlandırılan Gabriel Biel ise Ockham'ın nazariyelerini daha açık bir tertip ve bireşimde açıklamağa çalışmıştır.

Kilise düşünce tarzı yanında, kaynağını yine kilise babalarından alan Hıristiyanlık sırrı ceryanının hemen hemen Hıristiyanlıkla başladığı yukarıdan beri verilen misallerde görülmektedir. Buna, ilk defa Alman dili ile yazı yazan Meister Eckhart (1260-1327)'ın on dördüncü yüzyılda kurduğu Alman sırrılığını de ekleyerek bu ceryanı tamamlayalım.

Eckhart'a göre, gerçekten var olan, küllî olandır. Varlık bilgidir. Fakat, bilgi, ancak, bütün eşyanın aslı kaynağı olan kavranılamaz ve tanımlanamaz uluhiyette kendini duyurabilir. Uluhiyet, aslında, kendini bile tanımaz. Fakat, sonra kendini tanır ve canlı Allah olur ve kelâmını söyler yani, Allah, oğlunu doğurur ve oğlunda bizzat kendini sevmesi hasebiyle aşk, yani ruhulkuds aracı ile oğluyla birleşir.

Allah, bütün varlıkları da, oğlu gibi, yoktan yaratır. Ancak, varlıkların ideleri önceden kendisinde mevcuttur. Allah, o idelerde, o ideler de Allah'tadır. Yani, tabiatlaşmamış mahiyet (Nature non Naturee), tabiatlaşmış mahiyet (Nature Naturee) birbirindedir. Eşyanın varlığı, ancak, Allah'ta var olmaları bakımındandır. Bütün eşya Allah'tan sudur eder ve yine geldikleri gerçek kaynaklarına dönerler. Bütün kusur ve noksanlık eşyaya aittir.

Yaratıklar arasında en hayırlısı insan ruhudur ve dolayısıyla insan, diğer bütün yaratıkların en şerefliisidir. Diğer bütün yaratıklar, yalnız, insan için vardır. İnsan ruhunda öyle bir kıvılcım vardır ki Allah, doğrudan doğruya ve ap açık olarak o kıvılcımla insan kalbinde görülür. İnsan da Allah'a, ancak, bu kıvılcım ile varabilir. Fakat, bunun için de insan, şahsiyetini, iradesini yok edip ölmeli; kendinde

yalnız Allah'ı bulmalıdır. İşte bu, bütün etkilerden kurtulmak, sükûn ve tevekküle kavuşmak hâlidir ve bu hâlin en yüksek mettesesi de "Fakirlik" yani, bir şey bilmemek, irade etmemek ve bir şeye malik olmamak mertebesidir. Böyle bir insan, artık, sukut edemeyeceğinden o, artık, İsa, daha doğrusu, Allah'tır. Ancak, Allah, mahiyeti bakımından Allah'tır, insan ise onun lutfu ile Allah olmuştur. Allah olan insan, o ilâhî halinde kalmayarak tekrar dünyaya, eşya âlemine dönmeli ve insanlara hizmet etmelidir.

Allah, kendi dışındaki varlıkların tekrar tahayyülü işini, ancak, insan nefsi ile gerçekleştirir. Dolayısıyla, Allah, insan nefesine muhtaçtır. Şu halde Allah, insansız yapamaz; insan olmasaydı Allah ta olmazdı. Allah, insanın kalbindedir.

Ahlâklılık, amelde değil, ruhsal alışkanlıktır. Dolayısıyla, bütün fazîletler esasta birdirler. Ruhun güzelliği, onun aşağı kuvvetlerinin yüksek kuvvetlerine tâbî olmasındadır. Aşk ta onun kaynağıdır. Şer, âlemin gayesinin gerçekleşmesi için bir araçtan ibarettir⁹⁵.

Kısaca, Eckhart'ın dinî ve ahlâkî alandaki bu mistik görüşleri on altıncı yüzyıldaki dinsel inkılabı temel hazırlamış, ferdiyete verdiği önem de Rönesansta büyük rol oynamıştır.

Eckhart'tan sonra onun en kuvvetli öğrencisi Suso (1300-1365) ve ondan sonra söze değer olanlardan Jean Tauler İsa'nın amelî olarak taklidi yolunda yürümüşler, Felemenkli Ruysbroeck (1293-1381) ve bunun öğrencisi "Müşterek Hayat Kardeşleri" tarikatı kurucusu Gerhard Groot ve bu tarikattēan Thomas a Kempis⁹⁶ (1380-1471) dinsel sırrılığa bürünmüşler ve bu suretle de skolâstikğin sonunu hazırlamışlardır.

Skolâstik devreleri kısaca özetlersek şöyle deyeceğiz: Skolâstikğin birinci devrinde ve meselâ onun tipik filozofu Anselmus'ta bütün ilgi Allah üzerinde olup tabiat kale alınmaz. Yine ona göre, kilisenin bütün doğmaları aklîleştirilmelidir. Bu devirde felsefe adına, ancak, spekülâtif ilâhiyat söz konusudur. Bu devir, anlamak için inanmaktadır.

Skolâstikğin ikinci ve parlak devri ise Aristo'nun eserlerinin İslâm felsefesi ve tercümeleri yoluyla Garpta tanınmasıyla başlar. Aristo'nun eserlerinin tanınması ile de bu devrede tabiata karşı ilgi yeniden uyanmış ve meselâ St. Thomas felsefesi Aristo'yu örnek tutan bir felsefe olmuştur. Skolâstikğin bu parlak devrinde kilise doğmalarının bütününün aklîleştirilmesinden vaz geçilmiş ve doğrudan doğruya iymala kabul edilmesi gereken doğmalarla akılla açıklanması mümkün olan doğ-

malar, daha açıkçası, iymanla felsefe birbirinden ayrılmış ve iymanın akıllı tamamladığı ileri sürölmüştür.

Skolâstiğin üçüncü ve son devresi ise akılla kavranabilecek doğmaları pek azaltır, hatta, Allah'ın varlığı meselesinin bile akılla kavranamayacağını, bu meseleye ancak inanılabileceğini ileri sürer ve ilâhiyatla felsefe birbirlerinden, artık, tamamen ayrılır; felsefe tabiata, iyman da dinsel gerçeklere yönelir.

Skolâstiğin son devresinin karakteristiği hür iradecilik, fertçilik ve isimciliktir ve bunlar da Rönesansı hazırlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

(Bu bölümde genellikle incelediğimiz meseleler ve filozoflar hakkında özellikle faydalandığımız eserler aşağıdadır.)

Abbé Barbe, (Türk çev.) *Bohor İsrail, Tarih-i Felsefe*, İstanbul, 1338 (H.).

Abdurrahman Badawî, *Harif al-Fikr al-Yunanî*, Mısır, 1943.

A.D. Sertillages, *La Philosophie Morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1942.

A.E. Taylor, *Platonisme and its Influence*, A.S.A., 1924.

A. Forest, *La Sturcture Métaphisique du Coneret selon St. Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.

Alfred Fouillée, (Türk çev.) *Baha Tevfik ve Ahmet Nebil, Tarih-i Felsefe*, İstanbul.

Alfred Weber, (Türk çev.) *Halil Vehbi Eralp, Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1949.

A. Moor, *L'Idée de l'être chez St. Thomas et dans la Scolastique Postérieure*, Paris, 1931.

André Aymard et Jeannine Auboyer, (Arap çev.) *Farid M. Dagher ve Fuad Abou Riyhan, Tarih al-Hazara al-Am al-Şark va'l-Yunan al-Kadim*, Beyrut, 1964.

André Cresson, *St. Augustine*, Paris, 1957.

André Cresson, *St. Thomas D'Aquin*, Paris, 1957.

André Jagu, *Epictète et Platon*, Paris, 1946.

André Laland, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1962.

Anton C. Pegis (Edit), *Introduction to St. Thomas Aquinas (Summa Theologica et Summa Contra Gentiles)*, New York, 1948.

Anton C. Pegis, *St. Thomas and the Problem of Soul in the 13 th Century*, Taranto, 1934.

- Antony Flew** (Edit), *Body , Mind and Death*, New York, 1964.
- Aydın Sayılı**, *Higher Education in Medieval İslâm*, Ankara Üniversitesi Yıllığı, Ankara, 1948.
- B. Landry**, *Duns Scot*, Paris, 1922.
- Bertrand Russell**, *History of Western Philosophy*, London, 1965.
- Boetius**, (Edit) James J. Buchman, *The Cousolation of Philosophy*, New York, 1961.
- Cavit Sunar** *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara, 1966.
- C. Bailey**, *The Greek Atomists and Epikuros*, Oxford, 1928.
- C. Bigg**, *The Christian Platonist of Alexendria (Clemens)*, Oxford, 1913.
- Carl Vorlander**, (Türk çev.) Mehmet İzzet, *Fefsefe Tarihi*, İstanbul, 1927.
- C. Harris**, *Duns Scotus*, Oxford, 1927.
- Charles A. Hart**, *Thomistic Metaphysics*, Prentice-Hall. 1959.
- Charles Filliatre**, *La Philosophie St. Anselme*, Paris, 1920.
- Chrles Singer**, *A History of Scientific Ideas*, Oxford, 1962.
- Clifford Barrett**, *Philosophy*, New York, 1936.
- D.A. Drennen** (Edit), *A Modern Introduction to Metaphysics*, F.P, 1962.
- David Knowles**, *The Evolution of Medieval Thought*, London, 1962.
- D.J.O'Connor** (Edit), *A Critical History of Western Philosophhy*, London, 1964.
- E.D. Faye**, *Origène*, 1923.
- Edward Kennard Rand**, *Founders of the Middle Ages*, New York, 1957.
- Edward McNall Burns**, *Western Civilizations*, London.
- Edward Zeller**, *Outli nes of the History of Greek Philosophy*, New York, 1955.
- Edwin Hatch**, *The Influence of Greek Ideas on Christianity*, New York, 1957.
- Elmer O'Brine**, *The Essential Plotinus*, Mentor Books, 1964.
- Emile Bréhier**, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1949.
- Emile Bréhier**, *Les Idées Philosophiques et Religieuse de Philon D'Alexandrie*, Paris, 1950.
- E.R. Dods**, *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, S.P.S.K., 1923.

- Ernst Von Aster**, (Türk çev.) Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi Dersleri*, İstanbul, 1943.
- Etienne Gilson**, *Introduction à l'Étude de St. Augustine*, Paris, 1943.
- Erienne Gilson**, *Le Thomisme*, Paris, 1944.
- Etienne Gilson**, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1962.
- Etienne Gilson**, *La Philosophie de St. Bonaventure*, Paris, 1924.
- Etienne Gilson**, *L'Esprit de la Phikosophie Médiévale*, Paris, 1944.
- E.w.F. Tomlin**, *Great Philosophers of the West*, London, 1959.
- F.C. Copleston**, *Medieval Philosophy*, New York, 1961.
- F. Polhariés**, *L'Héritage de la Pensée Antique*, Paris, 1932.
- Frank N. Magill** (Edit), *World Philosophy*, London, 1963.
- Franz Cumont**, *Astrology And Religion Among The Greeks And Romans*, New York.
- Gabriel Séailles et Paul Janet**, (Türk çev.) Ahmet Hamdi Elmalılı, *Metalip ve Mezahip*, İstanbul, 1341 (H.).
- George Clarke Sellery**, *The Renaissance*, Washington, Uni. 1962.
- G. Bardy**, *St. Augustine*, Paris, 1946.
- G.L. Prestige**, *God in Patristic Thought*, London, 1936.
- Gordon Leff**, *Medieval Thought (St. Augustine to Ockham)*, Penguin Books, 1965.
- G. Vann**, *St. Thomas Aquinas*, London, 1940.
- H. Bett**, *John Scotus Erigena*, Cambridge, 1925.
- Helmunt Berve**, (Türk çev.) Afif Erzen, *Eski Çağ Tarihine Dair Altı Konferans*, İstanbul, 1958.
- Henri Morrou**, *St. Augustine et l'Augustinisme*, Paris, 1959.
- Henry Osborn Taylor**, *The Emergence of Christian Culture in the West*, New York, 1958.
- Henry Osborn Taylor**, *The Classical Heritage of the Middle Ages*, New York, 1957.
- Henri S. Lucas**, *A Short History of Civilization*, New York, 1953.
- Hens-Leonard**, (Türk çev.) Suad Baydur, *Hellen-Lâtin Eski Çağ Bilgisi*, İstanbul, 1948.
- H. St. L.B. Moss**, *The Birth of the Middle Ages*, Oxford, 1963.
- Jaques Le Goff**, *Les Intellectuels au Moyen Age*, Paris, 1960.
- J. Daniélou**, *Origène*, Paris. 1948.

- Jean Seznec**, *The Survival of the Pagan Gods*, New York, 1961.
- John Burnet**, *Early Greek Philosophy*, London, 1952.
- John Louis Beatty**, (Edit), *Heritage of Western Civilization*, Prentice-Hall, 1958.
- John Coulson**, (Edit), *The Saints*, New York, 1958.
- Joseph Moreau**, *Aristote et Son Ecole*, Paris, 1962.
- J.O. Mormson**, (Edit), *The Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers*, London, 1960.
- Joseph Kartz**, *The Philosophy of Plotinus*, New York, 1950.
- Julius R. Weinberg**, *A Short History of Medieval Philosophy*, Princeton Uni. 1964.
- K. Reinhardt**, *Posidonius*, 1921.
- L.J. Rosan**, *The Philosophy of Proklos*, New York, 1949.
- L. Robin**, *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres*, Paris, 1933.
- L. Robin**, *Pyrrhon et le Scepticisme Grec*, Paris, 1944.
- Macit Gökberk**, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 1961.
- Maurice De Wulf**, (çev.) P. Coffey, *Scholastic Philosophy*, New York, 1956.
- M.C.D'Arcy**, *Thomas Aquinas*, London, 1931.
- M.C.D'Arcy**, *Thomas Aquinas (Selected Writings)*, London, 1950.
- M.D. Chenu**, *St. Thomas D'Aquin et la Théologie*, Paris, 1957.
- M.E. Bosch** (Türk çev.) Sabahat Altan, *Helenizm Tarihinin Ana Hatları*, İstanbul, 1943.
- Meyrick H. Caré**, *Realists And Nominalists*, Oxford, 1961.
- Moses Hadas**, *Essential Works of Stoicism*, New York, 1961.
- M.T. Antonelli**, *Origene*, 1946.
- Norman F. Cantor**, *The Medieval World*, New York, 1963.
- Norton Downs**, *Basic Documents in Medieval History*, New York, 1959.
- Osman Emin**, *Al-Falsafa al-Ravakiye*, Kahire, 1959.
- Paul Edwards** (Edit), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Paul Grenet**, *Le Thomisme*, Paris, 1960.
- Paul Oskar Kristeller**, *Renaissance Thought*, New York, 1961.

- Philippe Devaux**, *De Thales à Bergson*, Paris, 1949.
- Plotinus**, (İng. çev.) Stephen MacKenna, *The Enneads*, London, 1930.
- P. Rousselot**, (İng. çev.) Fr. James, *The Intellectualism of St. Thomas*, London, 1915.
- P. Vignaul**, *La Pensée au Moyen Age*, Paris, 1938.
- R. Carton**, *La Synthèse Doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1929.
- R.B. Perry**, *The Thought and the Character of Jamblicus*, 1935.
- Rex Warner**, *The Greek Philosophers*, New York, 1958.
- Richard McKeon**, *Selections From Medieval Philosophers*, New York, 1957.
- R.L. Patterson**, *The Concept of God in the Philosophy of Aquinas*, London, 1933.
- R.P.C. Hanson**, *Origenes*, London, 1954.
- R. Sertillanges**, *Le Christianisme et les Philosophies*, Paris, 1941.
- R.W. Livingston** (Edit), *The Legacy of Greece*, Oxford, 1957.
- Samuel A.B. Mercer**, *Earliest Intellectual Man's Idea of the Cosmos*, London, 1957.
- Sidney Spencer**, *Meysticism in World Religion*, Penguin Books, 1963.
- S.J. Curtis**, *A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages*, London, 1950.
- St. Augustine**, (İng. çev.) Edward B. Pusey, *The Confession of St. Augustine*, New York, 1949.
- St. Augustine**, (İng. çev.) Marcus Dods, *The City of God*, New York, 1950.
- Stephen Taulmin and June Goodfield**, *The Fabric of the Heavens*, Penguin Books, 1961.
- T.M. Marling**, *The Order of Nature in the Philosophy of St. Thomas*, Washington, 1934.
- T. Taylor**, *Select Works of Plotinus*, G. Bell, 1929.
- T.V. Smith**, *From Aristotle to Plotinus*, New York, 1934.
- V.J. Bourke**, *Augustine's Quest of Wisdom*, M. W., 1945.
- Vergilius Ferm** (Edit), *History of Philosophical Systems*, Iona, 1958.
- Walter R. Agard**, *The Greek Mind*, London, 1957.

W.D. Ross, *Aristotle*, New York, 1959.

W.G. De Burgh, (Edit.) *The Legacy of the Ancient World*, London, 1961.

Whitney J. Oates, *The Stoic And Epicurean Philosophers*, New York, 1940.

W.K.C. Guthrie, *Les Grecs et Leurs Dieux*, Paris, 1956.

Will Durant, *Outlines of Philosophy*, London, 1962.

W.R. Inge, *Christian Mysticism*, New York, 1956.

William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, Longman, 1928.

W. Windelband, (çev.) Herbert Ernest Cushman, *History of Ancient Philosophy*, Dover, 1956.

Yusuf Kerem, *Tarih al-Falsafa al-Avrubiyye fi'l-Asr al-Vastt*, Mısır, 1957.

II

İSLÂMDA FELSEFENİN DOĞUŞU

ve

FARABÎ

Toparlık bir hesaplara yarısı İsa'dan önce olmak ve Thales'ten başlamak, diğery yarısı da İsa'dan sonra olmak ve İmparator Justinianus'un Yeni-Eflâtunculuğun son sığınağı olan Atina Okulunu kapatmasıyla bitmek üzere bin ikiyüz yıl kadar süren Yunan felsefî düşüncesi Garb'ı olduğu kadar Şark'ı da hükmü altına aldı ve İskenderiye Okulu bu felsefenin merkezliğini yaptı. Önce ve parlak devrinde, tikellerden tümellere, oradan da genellere yükselmek demek olan kanıtlama ve tümevarım metodu ile, yani akıl ile, Aristo, bu okulun felsefî temeli oldu. Fakat, bir zaman sonra ve düşüş devrinde de, Aristo'nun tersine, tümellerden tikellere inen, yani esas ve genel bir fikri bir takım ikinci dereceden fikirlere ayıran, dolayısıyla, akıl gücünden ziyade tasarımı-lama ve hayâl etme gücünden hareket eden, metod olarak ta riyazat ve müşahadeyi kullanan Eflâtun, öğrencisi Aristo'nun yerini aldı.

Eflâtun'un Aristo'nun yerini alması, başka bir deyişle, tasarımı-lama ve hayâl etmenin aklın yerine geçmesiyle de Yeni-Eflâtunculuk meydana geldi. İskenderiye Okulu, ahlâk alanında da ahlâk hayatını akıl prensiplerine uygun hareket olarak kabul eden Stoic Zenon görüşüne bağlandı.

Âlemi Allah'ın zuhur ve tecellisi sayan; vücudu, zihinde mevcut bilip vücut ve düşüncenin birliğini ileri süren; bu vücudu da ezeli, mutlak kaadır, mutlak kemâl sahibi gören ve bunun da, ancak, bir tek olabileceğini savunan; ruhun, ulûhiyetin bir parçası olduğunu söyleyen; gerçeğin kriteriyumu olarak ta akli ele alan Yunan felsefî düşüncesi bu Yeni-Eflâtuncu rengiyle de İslâma geçmiş ve İslâm filozofları, özellikle, Aristo'yu, Eflâtun'u ve Zenon'u bu renkle al-

muşlardır. Dolayısıyla de İslâm felsefesinde Meşşâîlikte Aristo, İşrakîlikte Eflâtun, ahlâkta da Zenon esas olmuşlardır.

İşte, sonraları bir çok safhalar geçirmiş ve bir çok yeni görüşler ortaya atmış olan İslâm felsefî düşüncesinin gelişmesinde büyük rol oynamış olan bu Yeni-Eflâtuncu renkli Yunan felsefî düşüncesi, İslâma, Emevîler ve özellikle Abbasîler devrinde, başta Suryanî tercümeciler olmak üzere, çeşitli tercümecilerin çeşitli dillerden ve yazarı belli olın ve olmayan felsefî eserlerden yaptıkları tercümeler yoluyla geçmiş ve İslâmdaki Kelâmcı felsefeden bir sırf felsefenin doğmasına sebep olmuştur.

İSLÂMDA FELSEFENİN DOĞUŞU

Emevîler devrinde fikir hareketleri ve tercüme işlemleri:

(M. 661-750) ye kadar süren Emevîler devrinde İslâm sınırları pek genişlemiş, İslâmiyet, içine bir çok milletler ve medeniyetler almış, dolayısıyla, arap dili ve düşüncesi, ele geçirilen yerler halkının dil ve düşüncesi ile ve ele geçirilen yerler halkının hayat ve düşünceleri de arap hayat ve düşüncesi ile kaynaşmıştı. Basra ve Kûfe bu kaynaşmanın başlıca merkezleri idi. Suriye'nin hıristiyan okulları da önemli ilim yuvalarını teşkil ediyordu. Bu sebeple bir çok İslâmî ilimler, Hıristiyan Helenistik ve İran etkisi altında bu merkezlerde başladı ve Emevîler devrinde İslâm medeniyetini etkileyen, özellikle, İran medeniyeti; Abbasîler devrinde de Yunan medeniyeti oldu.

İslâmiyetin yabancı medeniyetlerden etkilenmesi, İslâm akaid ve muamelâtının incelenmesini gerektirdi. Araplar arasında İslâm dinini incelemenin H. üçüncü yüz yılda başladığı görülmektedir. Ondan önce bu işle uğraşanların çoğu İranlı idiler. İslâm dini üzerinde ilk incelemeler, daha ziyade, amelîyat ve muamelâta ait iken, daha sonra, özellikle. akaid ve felsefe ele alınıp incelenmeğe başlanmış, dolayısıyla de ilk mezheplerin temelleri bu devirde atılmıştır. Ancak, gerek Ehl-i Beyte reva görülen zulm gerekse Hazret-i Ömerin saltanatlarına son vermesi, İranlıları, her şeyden önce, (Şia) fikri ile meşgul etmiş, bu fikir de İranda bir çok Şiî mezheplerin doğmasına ve bunlara karşılık, bir takım haricî mezheplerin de meydana çıkmasına sebep olmuştur.

İslâm dini üzerindeki incelemeler dolayısıyla İslâmda bir çok din bilginleri yetişmesine rağmen Emevî devrinin sonlarına doğru dinî vecd yavaş yavaş sönmeğe başladı. Aydınlar ve zenginler cahi-

liyyet devri âdetlerine dönerek aşk şiirlerine ve ata sözlerine önem verdiler ve bunu bir san'at haline getirdiler. Birinci Yezid (H. 60, M. 680) devri ata sözlerinin, Birinci Velid (H. 86, M. 705) ve İkinci Velid (H. 125, M.743) devirleri de aşk şiirlerinin özellikle önem kazandığı devirlerdir. İlme gelince, Emevî sarayları Hıristiyan bilginlerinin sığınağı olmuş ve hatta Halid b. Yezid'in kendisi de astroloji, tıp ve özellikle, kimya ile uğraşmıştır. Yahudi Masercuya da bir söylentiye göre Mervan, bir söylentiye göre de ikinci Ömer'in emriyle bazı tıp eserlerini arapçaya çevirmiştir¹.

Hemen işaret edelim ki Emevîler devrinde ve daha önce yapılan tercümeler resmî tercümeler sayılmazlar. Resmî tercümeler, Abbasi'ler devrinde Mansur ile ve başlangıçta Süryanice ve Farsça dillerinde başlamış ve daha sonra da Yunan, Hind, İbranî ve Keldanî dillerinde de tercümeler yapılmıştır. Bu tercümeler, yalnız, ilim alanını değil, felsefe ve mezhepler alanını da içine almıştır.

Emevîler devrinde fikir hareketlerinin ağırlık merkezini Fıkıh meseleleri teşkil etmiş ve Allah'ın sıfatlarının zatının aynı olup olmadığı meselesi ile kaza ve kaderle kulun sorumluluğunun nasıl bağdaştırılabileceği meselesi de bir kısmı Medîne'li olan fakihlerin inceledikleri başlıca iki büyük mesele olmuştu.

Abbasiiler devrinde fikir hareketleri ve tercüme işlemleri:

(M. 750-1258) e kadar süren Abbasiiler devrinin en önemli olayı, bu devirde, İslâmî olmayan İran-Hind ve Yunan ilimlerinin ve felsefesinin tercüme yoluyla islâmiyete girmiş olmasıdır.

Yukarıda da işaret edildiği gibi ilk ilimsel faaliyet Halid b. Yezid zamanında tıp alanında Yunancadan arapçaya yapılan tercümelerle başlamıştı. Bunu Mervan b. Hakem zamanında, Süryaniceden arapçaya yapılan tercümelerle, Abdülmelik zamanında Aristo'nun İskender'e gönderdiği yazıların tercümeleri peşlemiştir. Ömer b. Abdülaziz zamanında da Mısır ve Bizanstan bir çok kitaplar getirtilerek Şam'da büyük bir kitaplık kurulmuştu.

Fakat, asıl tercüme faaliyeti akla ve aklî ilimlere önem veren Abbasiiler, ve özellikle, İkinci Abbasi Halifesi Mansur (762) zamanında gelişmiştir. Mansur, hükümet merkezi yaptığı Bağdad ile birlikte Basra ve Kûfe'yi de birer kültür yuvası haline getirdi. Mansur'dan sonra Haru Reşit ve Me'mun zamanlarında da Bağdad, bilginler ve şairler yuvası olmakta devam etti.

Mansur, sarayındaki bilginlere, özellikle, hendeseye, yıldızlara ve feleklere ait eserlerle Bizanstan gelen hikmet kitaplarını, Eukleides'in tabiat elemanlarına ait kitaplarını tercüme ettirdi. Bu arada bir Hintli tarafından yazılan ve özellikle hesaba ve Hind astronomisine ait bir eser olan (Sind-i Hind) adlı kitap arapçaya çevrildi ve Muhammed b. İbrahim al-Fezârî tarafından, daha sonra astronomlar arasında (Al-Sind al-Hind al-Kabîr) adıyla tanınan, yıldızların hareketlerine esas olmak üzere bir de kitap yazıldı.

İbn al-Mukaffa'da Mansur adına Aristo mantığından (Al-Makûlât), (Al-İbare) ve (Al-Kıyas)ı ve Pehlevî dilinden de (Kelîle ve Dimne) yi tercüme etti.

Harun Reşit devrinde ise Bağdadta bir kitaplık ile bir Akademi kuruldu ve buraya Süryanîlerden, İranlılardan ve Hintlilerden bir çok bilgin ve doktor geldi. Bunlar, orada arapça da öğrendiler. Süryanî, Yuhanna b. Mâseveyh, özellikle, tıp kitapları tercüme eden, bu devrin en önemli tercümecilerindendir.

Me'mun'a gelinceye kadar, daha ziyade, tıbbı, yıldızlara, hendeseye ait ilimlere önem verilmiş, felsefe alanında ise fizik ve metafizikten ziyade, sadece, Aristo'nun mantığına ait üç kitap ile İsağoci tercüme edilmişti.

Me'mun ise, özellikle, felsefî eserlere önem vermiş ve felsefî tercüme devrini açmıştır. Bu maksadla da Rum diyarına, Kıbrıs adasına ve daha başka yerlere ilim hey'etleri göndererek oralardan felsefe kitapları getirtmiş ve (H-217) sularında da içlerinde Huneyn, Baht Yaşuğ, Masercuya gibi Süryanî; Sâbit b. Kurra gibi Sabî; Kusta b. Luka gibi Hristiyan; İbn Mukaffa' ve Nevbaht ailesi gibi İranlı ve El-Kindî gibi Müslümanlar bulunan (Hikmet Evi)² adında bir çeşit akademi kurmuş ve bunun başkanlığını da, Mütevekkil zamanına kadar, Huneyn b. İshak yapmıştı. Bu akademinin en önemli tercümecileri de, pek iyi Yunanca bildiği söylenen El-Kindî başta olmak üzere, Harran'lı olan ve Arapçayı, Rumcayı ve Süryanîceyi de bilen Sâbit b. Kurra ile Farsçayı pek iyi bilen Ömer b. Ferhan al-Taberî idi ve bunlar ayda beşer yüz altın alırlardı.

Me'mun ve onu peşleyenler zamanında Yunan ilimlerinin Arapçaya tercümesi faaliyeti 4-8 yüz yıllar arasını kaplamış ve bu konuda Nasturî ve Ya'kubî manastırları pek önemli rol oynamışlardı³.

Süryanî Tercümeciler:

İsa'dan sonra 4-8 yüz yıllar arası, yukarıda da işaret edildiği gibi, bazı Yunan felsefe eserlerinin, özellikle, Süryanîceye tercüme devresini teşkil eder.

Dördüncü yüz yılda hikmet mecmualrı arapçaya çevrilmiştir.

Beşinci yüz yılda Urfa (Edessa) medresesinde ve daha sonra İmparator Zenon'un takibinden İran'a kaçan hocaların kurduğu Gundışapur ve Nizib medreselerinde Aristonun eserleri Süryanîceye çevrilmeğe başlanmıştır.

İlk tercümeciler arasında Probus, felsefe tarihinde özel bir önem taşır. Probus'un Aristo'nun Kategorilerini, Hermeni yasını ve Porphyrios'un İşagoci'sini şerh ettiği söylenir.

Altıncı yüzyılda Yahya al-Nahvî'nin yaptığı şerhler İslâm âlemine yayıldı. Daha sonra da Farabî bunları düzeltti ve bir reddiye yazdı⁴.

Daha sonraları Urfa'nın yerini Re'sul-Ayn ve Kannesrin medreseleri geçti. Birinci medresede Sergius'un⁵ ilâhiyat, ahlâk, mistisizm, tıp ve felsefe alanlarında tercümelere yaptığı görülür: Aristo'nun Kategorileri, Âlem kitabı ve ruha ait bir kitabı ile Porphyrios'un İşagoci'si bunlar arasındadır.

İkinci medresede Peskopos Sévire Siboht (640 sularında) Aristo'nun birinci Analitikleriyle Pré-Hermeniasını tercüme etti. Daha sonra, kûfe Peskoposu A. Georges ta Aristo'nun Organon'unu Süryanîceye çevirdi.

Bundan sonra da Timothée, Nasturî merkezini Bağdad'a nakletti ve Aristo'nun Topiques'lerinin bir kısmını arapçaya çevirdi.

Dokuzuncu yüzyılda Haneyn b. İshak başkanlığında bir tercümeciler grubu Bağdatta Eflâtun ve Aristo'nun eserlerinden bir kısmını ve Alexandre ve Thémistius'un Aristo'ya ait yazılarını arapçaya çevirdiler. Abu Bîşr Metta, bunları peşledi. Yahya b. Adiy Eflâtun'un Kanun'larını, Aristo'nun Poetika'sını Yunancadan ve Topika'nın dördüncü kitabıyla Sophistica, Elenci, Metaore ve Physica'yı Süryanîceden arapçaya çevirdi. Yahya b. Batrik te Eflâtun'un Timaios'u ile bazı Aristo metinlerini arapçaya çevirdi.

Aristo fiziği, daha Hicri (226) da İbn Nâime tarafından arapçaya çevrilmişti. Faydalanılan Aristo eserlerinin hemen hepsi Rodos'lu Andronicus tarafından düzeltilmiş olmakla beraber El-Kindî de bunları tekrar düzeltilmiştir.

Bu sıralarda Aristo'nun eserlerini şerh edenlerin eserleri de arapçaya çevrildi. Bunlardan, özellikle, Porphyrios, Alexandre d'Aphrodisias, Thémistitus, J. Philoponus (Yahya al-Nahvî) söze değer.

Simplicus'un Aristo'nun ruh hakkındaki eserine yazdığı şerh ile Proclus'un teolojiye dair eseri v.s. de hep arapçaya çevrildiler.

Urfalı Ya'kub da felsefeye ait eserler tercüme etmişse de bunlarda ve özellikle ahlâka ve metafiziğe ait olanlarında tercümeler nedense doğru yapılmamıştır.

Süryanî tercümecilerini, tercüme işinde, özellikle ilgilendiren iki konu vardır: bunlardan biri Pythagorian-Platonic bir mistik görüşü ileri süren ahlâkî görüştür. Buna da Pythagoras, Sokrates, Plutarchos, Dionysios v.s. ye ait hikmet mecmualarının felsefe tarihi şeklinde bir araya getirilmesi sebep olmuştur. Bu konuda Eflâtun'un Sokrat hakkındaki görüşü esasî teşkil eder ve daha sonraki Fisagorcü, Yeni-Eflâtuncu ve Hıristiyan görüşleri buna bağlanır. Teslis te, bunda, Eflâtun görüşü olarak ileri sürülür.

Diğer konu da Aristo'nun mantığıdır. Buna sebep te Yunan din-sel eserlerinin, dış yönünden de olsa, mantığın etkisinde kalmalarıdır. Fakat, mantığı, Husrev Nûşirevan için yazılan bir eserdeki Yeni-Eflâtuncu bir kılık ile öğrendiklerinden gerçek Aristo mantığından uzaklaştılar.

Tercümede Atina-İskenderiye yolu:

Atina okulunun dağıtıp yıkılması sonucu Yunan felsefesi Atina'dan Rodos ve İskenderiye'ye geçmiş, Rodos'ta Andronikos ile bir okul kurmuş, İskenderiyede de Ptoleme hanedanı zamanında Yeni-Eflâtuncu medreseyi meydana getirmiş ve orandan Antakyaya, Antakya'dan Urfaya, Urfadan Harrana geçerek Nasturî, Ya'kubî ve Yahudilerin yardımı ile gittikçe yayılmıştır.

Sekizinci yüz yıldan onuncu yüz yıla kadar, Yunanca eserler, Süryanîler tarafından gerek eski Süryanîce tercümelerinden gerek yeni nüshalarından arapçaya çevrildi. Yukarıda da işaret edildiği gibi, Emevî Emiri Halid b. Yezid, kimya ile uğraşması dolayısıyla, önce, Yunan kimya eserleri, sonra da, felsefe tarihleri arapçaya aktarıldı. Mansur zamanında da tabiiyata, tıp ve mantığa ait eserleri Pehlevî dilinden arapçaya tercümelerinde İbn Mukaffa⁶. önemli bir rol oynadı. İbn Mukaffa, ayrıca, Hint hikmet kitabı olan (Kelile ve Dimme) ile (Ayinname) yi, (Mazdek) kitabını, (Tac) kitabını da tercüme etti

ve bir de terminoloji meydana getirdi. Fakat, bu sekizinci yüz yılda yapılan tercümelerden çoğu kayboldu.

Dokuzuncu yüz yılda yapılan tercümeler Me'mun ve haleflerine aittir. Bu yüz yıldaki tercümcilerin çoğu doktor olduğundan, önce, Ptoleme ve Euclides, hemen arkasından da Hipokrat ve Galen tercüme edildi. Felsefe alanında da Yahya b. Batrik, Eflâtun'un Timaios'unu, Aristo'nun Meteoroloji'sini, El-Hayvanı'nı ve özet olarak ta psikoloji ve F'il-Âlem'ini tercüme etti. Abd al-Mesih b. Abdullah Naim al-Hımsî de Aristo'nun Sophistica'sı ile Yahya al-Nahvî'nin Aristo fiziği üzerine yazdığı şehri ve yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen Esolocya kitabını tercüme etti.

Kusta b. Luka al-Baalbekî de Aphrodisias'lı Alexander ile Yahya al-Nahvî'nin Aristo fiziği üzerine yazdıkları şerhleri ve Alexander'in Kitab al-Kevn v'al-Fesad ile Pseudo-Plutarch'ın Kitab Ara al-Felasife üzerine yazdığı şerhleri ve diğer bazı eserleri arapçaya çevirdi.

Kusta b. Luka, ayrıca, nefis üzerine küçük bir kitap ta yazmış ve bu kitap Aristo'cu filozofların ruh, nefis ve akıl arasındaki karşılaş-turmaları için de bir tutanak olmuştur. Fakat, özellikle, Huneyn b. İshak, oğlu İshak b. Huneyn ve yeğeni Hubeys b. al-Hasan'ın, Sâbit b. Kurra'nın ve bunların öğrencilerinin ortaklaşa çalışmalarıyla zamanlarının bütün ilim dallarından büyük çapta tercümeler yapılmış ve bu suretle de Yunan ilimlerinin kapısı müslümanlara tamamen açılmıştı.

Onuncu yüz yıldaki tercümcilerden de başta Hıristiyan filozof Abu Zekerriyya Yahya b. Adiy olmak üzere Al-Hammar, İbn Zur'a, tarihî ve felsefî yazılarıyla namlı Abu Hayyan Tevhidî, Caselikî diye namlı Bağdad devlet hastanesi baş tabibi filozof Abu'l-Farac Abdullah b. Tayyib söze değer. Bu zat, Aristo'nun metafiziğini de yirmi senede şerh etmiştir.

Felsefî tercümeler ve şerhler alanında Aristo'dan sonra Eflâtun ele alındı. Fakat, Eflâtun felsefesi, ihtimâl, deneye aykırı medotu bakımından, Aristo felsefesi kadar pek yayılmamıştı. Bunlardan başka, Demokrit ve diğer bazı filozoflar da incelendi. Ve yine, bu arada, Süryanice Yeni-Eflâtuncu bazı kitapların da yazıldığı, fakat, bunların yazarları belli olmadığından, üstad Aristo'ya atfedildiği görülmektedir.

Felsefe kitaplarından başka, bir çok dillerden, bir çok alanlara ait daha bir çok kitaplar da arapçaya çevrildi. Bu suretle de puta ta-

pıcılık, Yeni-Eflâtunculuk ve Gnostisizmin karışığı olan Sâbilik te İslâma girdi. Plotin'in eserlerinin Arapçaya çevrilip çevrilmediği kesin olarak bilinmemektedir. Bir yandan da Plotin ve Plâton kelimeleri birbirine karıştırılmakta ve eserler çoğu zaman üstadlara atfedilmekte idi. Nitekim, (Esolocya) kitabı da Aristo'nun sayılmıştı.

Kısaca, mistik Eflâtuncu ve Yeni-Eflâtuncu görüşlerin toplandığı İskenderiye yolu ile ahlâkçı ve Aristo'cu görüşlerin toplandığı Antakya yolu, bir çok uğrak yerlerinden sonra, en nihayet Bağdadta birleştiler⁷. Fakat, en sonda, Yunan felsefesini, özellikle, hikmet mecmuaları aracıyla ve Yeni-Eflâtun'cu rengiyle İslama yayan Süryanî Hıristiyan bilginleri İranda (Nisibe)e çekildiler ve yerlerini İslâmlara bırakmak zorunda kaldılar. İslâm âlemindeki tercüme işi de Üçüncü Ahmet devrinde yetişen Osmanlı âlimlerinden Yanyan Esat Efendi ile sona erdi.

Tercümede İran ve Hint Yolu:

Tercüme faaliyetinin ikinci yolu İran ve Hint yoludur. Bu faaliyet, bir taraftan Gnostikler⁸ denen Hıristiyan Mezopotamya filozoflarının diğer taraftan da Hint ve İranın etkisi altındadır. Bu yolun tercümecilerinden, başta, Kelile ve Dimne ile Maniliğin bazı ana kitaplarını tercüme eden Abdullah b. Mukaffa' olmak üzere, Mani reislerinden İbn Tâlût, Abu Şakir, İbn al-Adâ, İbn Abu Arja, Salih b. Abdülkuddus, görünüşte müslüman olan Mani şairlerinden Başşar b. Burd, İshak Halef, İbn Senâne, Ali b. Sâbit, Abu İshak Varrak sayılabilir. Bu tercümeler arasında da Maniliğin kurucusu Mani'nin Şabuhrakan adlı kitabı ile Sefer'ul-Esfar gibi kitaplar da en önemlileridir⁹.

Mani'lerin eserleri, çoğunlukla, minyatürlü ve resimli olduğundan İslâmî eserlerde de minyatür yapma bir gelenek halini almıştır. Söylentiye göre de ilk minyatür ustası Mani'nin kendisidir.

Abbâsî halifeleri akla kıymet veren kişiler olduklarından bütün ilim adamlarına kapılarını açmışlar ve meselâ Mansur, Mütevekkil, Me'mun, Harun Reşid'ler tercüme işlerinde çalışan Yahudi, Nasturî, Mani bilginlerini himaye ile onları Dar'ul-Hikme'lere tayin etmişler ve hatta saraylarına katip olarak almışlardı.

Hint etkisi de Abbâsîler zamanında başlamış, özellikle, Gazneliler¹⁰ zamanında genişlemiş, Sultan Mes'ud'un Hindi zaptından sonra da bir çok Hint eserleri İslâm dünyasına girmiş ve bir çoklarından da tercümeler yapılmıştır. Ancak, Hint etkileri Maniciler aracılığı

ile geldiğinden, Manicilik ise iyilik ve kötülük, rahman ve şeytan diye iki Tanrı kabullendiğinden, bu da birlikçi olan İslâm dinine pek aykırı olduğundan Manicilik şiddetle hücumu uğramış, fikir kapıları Hint yoluna kapanmış ve dolayısıyla başlangıçta kuvvetli olan Hint ve İran etkisi zamanla kuvvetini kaybedip ikinci plâna düşmüş ve yerini Yunan kaynaklarına bırakmak zorunda kalmıştır. Bu sebeple de İslâm âlemi, daha çok Yunan âleminden ve özellikle tabii ilimler, matematik ve felsefe alanlarında etkilenmiştir.

Fakat, ilim ve felsefenin bu pek ilerlediği sıralarva, özellikle, Sünnilik-Şîilik gibi siyasi, ve daha ağır basmak üzere, Kelâm-Felsefe çatışmaları gibi ilmi sebeplerle İmparatorluk yavaş yavaş Ağlebîler, Fâtımîler ve Tolun oğulları, Hemdânîler, Tâhîrîler ve Sâmânîler gibi küçük devletlere ve Ermenilere bölündü ve Tâhîrîler ve Sâmânîlerin yerine de, zamanla, Türkler geçti.

10-11 yüz yıllar arasında da Bağdat artık kültür merkezliği rolünü kaybetmiş, onun yerini de Fâtımîlerin kurduğu Kahire ile Hemdânîlerin baş şehri olan Haleb ve önemli bir edebiyat ve ilim merkezi haline gelen Gazneli Mahmud'un sarayı almıştı. Gerçi, İmparatorluğun yerinde bu küçük devletlerin meydana çıkışı sıralarında müslüman medreselerinin de kurulmuş olduğu görülmekte ise de bunlar, eskileri tekrardan başka bir şey yapamayarak yeni bir ruh yaratamamış ve Osmanlı Türkleri tarafından Abbâsî halifesinden mukaddes emanetlerin alınması ve dolayısıyla Hilafet dâvasının da sona ermesiyle İslâmiyet tamamen çökmüş oldu. Fakat, bu arada, felsefe, Endülüs'te parlayıp ön plâna geçti. İbn Rüşd ile de felsefe ve tasavvuf birleşti.

Yazarı bilinmiyen Kitab al-Tuffaha:

Aristo, İslâm'da, ilk zamanlarda tamamen anlaşılmış olmadığından onun olmayan Yeni-Eflâtuncu veya Fisagorcu Eflâtuncu veya muahhar syncrétique görüşleri kaplayan bazı eserler ona ve onun Yeni-Eflâtuncu görüşle şerh edilen bazı eserleri de başkalarına izafe ediliyordu.

Aristo'ya atfedilen kitaplardan biri, bu, Tuffaha adlı kitaptır. Bu kitap, genellikle, Eflâtun'un Faidon'unda olduğu gibi, varlık ve nefsin ölmezliği meselesini incelemektedir¹¹.

Yazarı bilinmeyen Kitap al-Rububiye:

Esolocya da denilen bu kitap ta Aristo'ya izafe edilmiştir. Aslında ise Plotin'in Ennead'larının 4,5,6, bablarıyla Eflâtun'un Devlet ve Aristo'nun Metafiziğinden bileşiktir.

Esolocya, Aristo'nun dört sebebinden, heyulâ ve suret'inden söz etmekle beraber esas nazariye, ana hatlariyle, Plotin'in spiritüel sudur nazariyesidir.

Asıl vücut Allah'tır. Allah tektir, tamdır, sırf hayırdır, ilk illet ve yaratıcıdır. Yaratışı zamanda değildir, fakat, bu âlemdeki varlıklar zamanda meydana çıkarlar.

Allah, tam ve mükemmel olduğundan ondan ilk sudur eden şey akıldır. Akıl aracılığı ile de nefis ve nefis aracılığı ile de tabiat ve tabiattaki bütün şeyler sudur ederler. Nefsten, önce, heyulâ tümel bir suret alır, ondan da basit cisimlerin suretleri ve sırasıyla diğer suretler meydana gelir ve birbirlerine göre üstün ve aşağı bulunurlar. Heyulâ'nın nefsten suret almasıyla tabiat yaratılmış olur.

Varlıklar ikiye ayrılır: üstün varlıklar (Allah ve akıl), aşağı varlıklar (tabiat ve maddî varlıklar). Dolayısıyla bu varlıkları kaplayan âlemler de ikiye ayrılır: üstün âlem (ulvî âlem) ve aşağı âlem (süflî âlem).

Bu iki çeşit varlığın, bu iki âlemin tam ortasında da nefis bulunur. Nefs, bu iki âlemi birbirine bağlar ve onlarla ilişki kurar. Çünkü nefis her yerdedir.

Gerek bu âlemdeki nebat, hayvan, insan gibi varlıklarda gerek gökteki yıldızlarda, ayda ve güneşte, hep, nefsten birer parça bulunur, yani yerdeki ve gökteki varlıklar her yerde ve daima bulunan ve akıldan sudur eden akla ait nefisle vardır. Gök varlıkları olan yıldızlar, akıl âlemine daha yakın olduklarından, Allahı da daha yakından duyup anlarlar.

İnsan nefsine gelince, o, akıldan sudur eden tümel nefsten bir kıvılcımdır ve vücudumuzdadır, vücudumuz da onun âletidir. İnsan nefsi, bir yönü ile duyular âlemi ve bir yönü ile de akıl âlemi ile ilişkidir.

Nefs, bilkuvve hayat sahibi olması bakımından cismin suretidir. Fakat, bu suret, cism için tabiî ve sınaî suretler gibi olmayıp sicmin, duyu ve akıl yönünden tamamlayıcısı olan, kendi kendiliğinde, ap ayrı tam bir surettir.

Nefs ebedidir, dolayısıyla, âleti olan bedenın yok olmasıyla yok olmaz, belki, duyular âleminde akıl âlemine göç eder. Fakat, akıl âlemine göç işi de nefsin bu âlemdeki saflığına, mükemmelliğine ve kendini bilmesine ve buluşuna bağlıdır.

Nefs, bir yönü ile duyular âlemiyle ilişkide olduğundan, kendi kendiliğinden (zatından) uzaklaşmış, kendini bilemez olmuştur. Eğer, içinde bulunduğu bedenın bağlarından sıyrılabilirse, duyularını söndürebilirse o zaman üstün âlemi görür, bütünlüğü ile güzelliği, bütünlüğü ile parlaklığı görür. Bu noktada Esolocya'da şöyle denmektedir: "Ben nefsimle başbaşa kaldığımda ve bedenimden sıyrıldığımda bedensiz mücerred bir cevher olarak zatıma girmiş olurum; saf olarak zatıma girdiğimde de her şeyden ilğim kesilir, ilim, âlim ve ma'lum hep ben olurum; böyle olunca da zatımda bulunan güzelliği, parlaklığı ve nuru hayret ve hayranlıkla seyr ederim ve anlarım ki ben faâl hayat sahibi pek şerefli, üstün, ilâhî âlem parçasından bir parçayım; bunu böylece kesin olarak bilmekle de zatımla bu âlemde ilâhî âleme yükselmiş ve o yüce ve şerefli makama ayak atmış olurum; ve orada öyle bir nur, öyle bir parlaklık ve revnaklık görürüm ki o, hiç bir şekilde dile getirilemez".

İşte, insan, o yüce ilâhî âlemde madde âlemine düşüp bedene giren nefsinı bedenının bağlarından ve bir takım kuru kavram ve düşüncelerden sıyrıp kuvvetlendirmeli ve onu kendindeki güçle kendi zatına döndürmeli; bu suretle de akıl âlemine, sonra da ilâhî âleme yükselmeli, yani her nur ve parlaklığın kaynağına ulaşmalıdır. Zira, insan, ilâhî âlemin bir parçasıdır¹².

Kısaca, gerçek bilgi nefis bilgisidir, gerçek insan da mahiyeti ve eseriyle nefsinı bilen insandır.

Yeni-Eflâtuncu Eki:

Yeni-Eflâtunculuk, özellikle, Eflâtun ve Aristo felsefeleriyle onların şerh ve tefsirlerinin bir bileşiğidir. Çünkü, Eflâtun'da, âlem ruhu fikriyle, ideler âlemiyle onun gölgesi olan eşya âlemi her ne kadar birleştirilmek istendi ise de en sonda bu iki âlem yine ayrı kalmıştı.

Aristo'da da kuyve ve fiil nazariyesine dayanan bir madde ve suret nazariyesi vardı. Buna göre bir tarafta en yüksek varlık, Allah vardır ki bu sırf fiildir. Bunun karşısında da bir ilk madde vardır ki bu da sırf kuvvedir. Bu ikisi arasında bulunan her şey de bir bakıma kuvve ve bir bakıma fiil halindedir. Kendisinden bazı isti'datların meydana çıkabilmesi bakımından veya kendinden üstün olana nazaran

kuvve, bu isti'datlardan birinin meydana çıkması bakımından veya kendinden aşağı olana nazaran da fiil halindedir. Bu sebeple de eşya, durmadan kuvveden fiile geçmektedir.

Kısaca, Aristo'nun Allah'ı bir yaratıcı değil, bir sâni'dir, bir artisttir. Zira, o, yaratacağı âlemin maddesini hazır bulmaktadır, kendisi ona, ancak, şekil vermektedir. Dolayısıyla, madde de Allah gibi ezeldir. İşte, bu görüşe göre Aristo'da da Allah ve Madde ikiliği ortadan kaldırılamamıştı.

Plotin bu ikiliği ortadan kaldırma çabasıyla, özel konusunda açıklasığımız gibi, fiil ve kuvvenin henüz kendisinden ayrılmadığı Allah başta olmak üzere soyut bir muhteva olan akıllar âlemi, göklerin nefsi veya ruh âlemi, suret ve düzen almağa yetkisi olmayan ve dolayısıyla dünyadaki bütün kötülüklerin kaynağı olan madde âlemi gibi dört hipostas öne sürmüş fakat dördüncü hipostas olarak öne sürdüğü madde, yani yokluk yine bir ikilik doğurmuştur. Ancak, Plotin, her şeyi, Bir olan varlığın zuhuru saymakla Yeni-Eflâtunculuk, özellikle, iyilik ve kötülüğü birbirinden bağımsız olarak kabul eden gerçek ikici (Manichéisme) ile (Gnosticisme) e karşı gelmiştir.

Plotin'den sonra Augustinus ta Hıristiyanlığın Ccéation doktrinine aykırı olduğu açısından Aristo'ya karşı geldi. Fakat, Philon, Alexandre, J. Philopon, Thémistius gibiler de Eflântu'u Aristo, Aristo'yu da Eflâtun açısından şerh ederek bu görüşü Hıristiyanlıkla uzlaştırmaya çalıştılar ve bu uzlaştırmaların arapçaya yapılan tercümeleriyle de İslâm Meşşâî felsefesine etkide bulundular.

Ancak, Yeni-Eflâtunculuğun sudur ve tecellî nazariyesi, İslâma, yıldız ruhlarının insan ruhları üzerinde etkide bulunduklarını kabul eden Babil inançlarıyla birlikte girmiş, dolayısıyla de İslâm'da aklî olduğu kadar aklî olmayan düşüncelere de yol açmıştır¹³.

Şu noktaya da özellikle işaret edelim ki Süryanîler ve Araplar Yunan felsefesi ile temasa geldikleri vakit Eflâtun felsefesi geçerlikte idi ve Aristo'da Eflatuncu görüşle şerh edilmekte idi. Harranlılarla bazı İslâm fırkalarında da Eflâtuncu veya Fisagorcun Eflâtuncu (Pythagorien-Platonien) görüşler, çok defa, Stoik veya Yeni-Eflâtuncu görüşlerle karıştırılmakta idi ve Delf mabedi üzerinde yazılı bulunan ve Sokrat'ın da düsturu olan (Nefsini Bil) sözü Yeni-Eflâtuncu telakki ile Araplara geçmişti. Bu söz (Nefsini Bilen Rabbini Bilir) şeklinde Hazret-i Ali'ye nisbet edildi ve bütün Mutasavvıflara da âlem oldu.

Halifelerin saraylarında Aristo'nun eserleri, bunlardan da özellikle mantığa ve tabiat ilimlerine ait olanlar ön planda geçti. Onlarca

Aristo, mantıkta bir orijinalite göstermiş, fakat, diğer ilimlerde kendinden önceki filozoflara bağlanmıştı. Bu sebeple tercümecilerle bunlara bağlı olan kültür çevreleri de ahlâk, siyaset ve diğer bazı hususlarda Aristo'dan önceki filozoflara yönelmişler, fakat, onları doğudaki büyük otoritelere bağlamışlardı. Sokrat'a ait diye bilinen eserler de içinde Sokrat'ın adının geçtiği Eflâtun'a ait diyaloglardı, bunlardan da Sokrat'ın müdafaası başta olmak üzere bir çoğu tercüme edilmişti.

Eflâtun'un nefsin ruhanî bir cevher olup bakî olduğu ve âlemin sonradan yaratılmış bulunduğu gibi fikirleri, İslâm akâdelerine, Aristo'nun ruha pek az yer veren psikolojik ve ahlâkî görüşünden ve âlemin kıdemi gibi fikirlerinden daha uygun geldiğinden, başlangıçta, Eflâtun, İslâm âleminde ön plâna geçmiş ve dokuzuncu ve onuncu yüz yıllarda Aristo, Kelâmcılar tarafından red edilmiştir. Ancak, daha sonra, felsefe alanında kıdem teorisi büyük önem kazanmış ve Aristo Eflâtun'un yerini almıştır.

Tercüme işlemlerinde El-Kindî ve özellikle Farabî'nin büyük rolü:

Bir geçit filozofu olan El-Kindî, hem tercümesi hem de şârihtir. İshak b. Huneyn ile Sâbit b. Kurra'nın eserlerini de ele alarak Aristo'nun Kıyas ve Burhan kitaplarını şerh; Tiyadrosu'un tercüme ettiği Kıyas kitabını, Sophistica'yı fefsir; Kategoriler, İbare, Şiir kitaplarını da özetledi. Porphyrios'un İsagoci'sini şerh edip özetledi. Aristo'nun Al-Sema al-Tabî'sine karşılık Sem al-Kiyan'ı yazdı. Aristo'nun sanılan ve Abd al-Mesih al-Hımsî tarafından arapçaya tercüme edilen Esolocya'yı da düzeltti.

El-Kindî, Aristo'nun fiziğinin, metafiziğinin ve mantığının önemli bir kısmını doğrudan doğruya Yunancadan arapçaya tercüme etmekle ilk esaslı tercümeleri yapmış oldu. Fakat, yine de bu tercümeler dağınık ve karışık idi¹⁴. Bunları Mansur b. Nuh'un arzusu ile Farabî derleyip toplamış ve özetleyerek yeniden tercüme etmiş, adına da (Al-Tâlim al-Sânî) demişti.

Dördüncü yüz yılda başlayan tercüme faaliyetinin en olgun devri de dokuzuncu yüz yıldır ve bu yüz yılın sonlarında da Abu Bîşr Metta, İbn Kernib, ve özellikle, Farabî gibi filozoflar göze çarpmaktadır. Farabî, büyük bir filozof olduğu kadar büyük bir tercümecidir de. Ömrünün ikinci yarısını Bağdat'ta geçiren Farabî'nin Yunanca ve Süryanice bildiğinden şüphe edilmemektedir. O, Eflâtun'un Kitab

al-Nevamis (Kanunlar) tercümelerini şerh etmiş ve o zamana kadar bilinmeyen bazı Eflâtun diyaloglarını da tanıtmıştır. Aristo'nun da Kategorilerini, İkinci Analitiklerini, Burhan kitabını, Rhetorica'sını, Sophistica'sını, Hermenia'sını, Fiziğini, Sema ve Âlem kitabını, Meteorolojisini tercüme etmiş ve tercüme alanında da büyük işler başarmıştır. Farabî, Aristo'nun Şiir kitabı ile Hitabet kitabını da mantığın parçalarından sayarak bu ilmi sekiz kitapta toplamış ve mantık, İslâm âlemine Farabî tertibine göre girmiştir.

Farabî'ye kadar edebiyat ve tarih alanında İranlılardan; tıp, hendese, hesap gibi alanlarda Hintlilerden; astronomi, tılsım ve sihir gibi alanlarda Keldanlılardan; Kimya ve teşrihte Mısırlılardan; mantık, felsefe ve hendese alanlarında da Yunanlılardan bir çok tercümeler yapılmış, Aristo'nun tümevarım yolunu tutmak ve bütün bu ilimlerden bir sentez yapmakla da yeni felsefeler ve pozitif ilimler meydana getirilmiş olmasına rağmen Aristo felsefesi, gerektiği gibi, henüz kavranmamıştı. Bunu kavratmak şerefi de gerçek felsefî düşünceye sahip olan, dolayısıyla, Aristo'nun bütün eserlerinden yaptığı tam şerhler ve özetlerle felsefî tercüme faaliyetine özel bir yön veren, Aristo'yu en mükemmel surette anlayıp anlatan ve felsefeyi kendine has özel bir alan olarak geliştiren Türk filozofu Farabî'ye aittir. Çünkü, Süryanî tercümesiler, Yunanlıların, ancak, çöküş devirlerindeki ikinci dereceden skolâstik eserlerini ele almışlardı. Farabî ise doğrudan doğruya Aristo eserleriyle uğraşmıştır. Farabî bu maksatla Bağdattan Buharaya gitmiş, orada bütün eserleri toplayıp incelemiş ve sonunda, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, (Al-Talim al-Sânî) adını verdiği bir eser meydana getirmiştir ki, bu eser İbn Sinâ'ya da temel olmuştur¹⁵.

İşte bu tercüme işlemleri ve çeşitli etkileri sonucunda İslâm'da Kelâm medresesi yeni bir ceryana sürüklendiği gibi bunun karşısında da ayrıca bir felsefe medresesi meydana geldi.

İslâm felsefesinde, bir çok tercüme ve şerhlerinden dolayı, Aristo, hâkim bulunmaktaydı. Bununla beraber Eflâtun yolundan gidenler de oldu ve İslâm'da felsefe, Tabiat felsefesi hariç, Meşşâî ve İsrakî diye iki kola ayrıldı. Ancak, ne Meşşâîlik tam anlamıyla Aristo yolu, ne de İsrakîlik tam anlamıyla Eflâtun yolu olabildi. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi her iki felsefe de İskenderiye ve Süryanî kanalından geçmekle o renge büründüler. Meşşâîler, nazar ve istidlâl; İsrakâler, müşahade ve murakaba yolundan gitmekle de birbirlerinden metod bakımından ayrıldılar.

İslâm Meşşaf felsefesinin karakteristiğini şu üç metafizik problemle özetleyip belirtmek mümkündür:

- 1- Madde ezeldir, dolayısıyla, Allah, âlemin yoktan yaratıcısı değildir. Yaratıcılık ta'biri mecazdır. Âlem, Allah'tan zorunlu olarak sudur etmiştir. Madde ile Allah arasındaki nisbet illetle illetlenmiş arasındaki nisbet gibidir ve illetlenmiş, illetten sonra değildir. Yani, âlem, Allah'la birlikte kadîmdir.
 - 2- Allah'ın ilmi duyu yoluyla değil, düşünme yoluyla. Allah'ın ilmi veya inayeti de tek tek şeylerle (cüz'î) değil, tûmelerle (külli, universelle) yani, âlemin tûmel kanunlarıyla ilgilidir.
 - 3- Ruhta, durmadan mükemmelleşme yetişi vardır ve ruh, teorik ve pratik kuvvetlerini tam mükemmelleştirdiğinde de Allah'a benzemiş olur. Ruh için, sadece, akla ait bir lezzet veya acı söz konusu olabileceğinden ve hiç bir suretle cisme ait lezzet veya acıdan söz edilemeyeceğinden Haşr ve Neşr denen şey de yoktur.
- Şimdi İslâm Meşşaf felsefesinin gerçek kurucusu Farabî'yi inceleyelim.

FARABÎ

(870-950)

İslâm'da, İsa'dan sonraki onuncu yüz yıl, tabiat filozoflariyle Fisa-gorcu ve Yeni-Eflâtuncu rengi ile Aristo'cu felsefeye bağlanmış mantıkçı veya metafizikçi filozofların yan yana yürüdüğü devirdir. Tabiat filozoflarının, sadece, tabiattaki maddî görünürlere ve dolayısıyla eşyayı kavramada tikel olaylara ve duyu verilerine önem vermelerine, akla ve ilâhî âleme ait konulara el uzatmamalarına veya Allah'ı bir ilk sebep, hikmek sahibi bir yaratıcı saymalarına karşılık mantıkçılar veya metafizikçiler denen filozoflar, gerçek yolunda, prensiplerden hareket ederek eşyanın en üst derecesine çıktılar ve Allah'ı da hikmet sahibi bir yaratıcı değil, vücudu zorunlu (vacib'ül-vücud) olarak kabullendiler.

Tabiat felsefesi, Ebu Bekir Zekerîyya Râzî (864-924) ye, mantıkçı veya metafizikçi felsefe de Farabî'ye dayanmakta idi.

Türkistan'ın Farab şehrinde doğan ve tabiat felsefesinden ziyade metafizikle uğraşan Merv okulundan olup İsa'dan sonra onuncu yüz yılda yetişen Farabî, felsefeyi her şeyden üstün tutmuş ve onu en büyük san'at saymıştır. Gerçek İslâm Meşşâî felsefesi, ancak, onun sayesinde kurulmuş ve en yüksek zirvesine ulaşabilmiştir. İslâmın tercümeler ve şerhler konusunda Yunan ve Hint kaynaklarından birincisi olan ve özellikle dokuzuncu yüz yılın ikinci yarısında ön plâna geçen Yunan kaynağını da Farabî temsil etmiştir². Aristo'nun bütün kitaplarıyla Abu Bîşr Metta'ın yazılarını okuyan, Abu Berk Sarrac'tan mantık ve gramer öğrenen, Sabit b. Kurra'nın Sabîlik felsefesiyle de ilgilenen Farabî, Yunan felsefesini, özellikle kendi devrinde, Jean Philoponos (Yahya al-Nahvî)³, Thémistius ve Alexandre d'Aphrodisias adlarındaki üç büyük şerhçiden tanımıştır. Bir çok diller bildiği şüphesiz olan Farabî, ilk zamanlarında, daha çok, Eflâtun diyaloglarıyla uğraşmış ve bazılarını da özetlemiş, fakat, sonra Aristo'ya yönelerek onun bir çok kitaplarını şerh etmiş, bazılarını da özetlemiş-

tir. Harran'da Yuhanna b. Haylân'dan ders görmesi de onun, Orta Çağın meşhur Trivium (gramer, belâgat, mantık) ve Quadrivium (aritmetik, geometri, astronomi, müzik) u üzerinde de önemle durmasına ve böylelikle matematik alanında geniş bir bilgiye sahip olmakla musiki alanında da sayısız eserler vermesine ve bir takım yeni buluşlar da yapmasına sebep olmuştur. Sâ mân Hükümdarı Nuh b. Sâ mân'ın ricası üzerine (Al-Ta'lim al-Sânî) adıyla yazdığı ilk Türk Ansiklopedisi dolayısıyla de Şarkta ve Garpta (Muallim-i Sâ nî) diye ün alan Farabî bu ünü ile (950) de Şam'da bu dünyadan göçmüştür.

Farabî felsefesi entellektüalist ve senkretist bir felsefedir⁴. El-Kindî ile başlayan ve Abu Tayyib al-Sarahsî ve Abu Bekr al-Râzî'den geçerek Farabî'ye ulaşmış olan bu yol, daha sonra, İhvan al-Safa'da devam etmiştir. El-Kindî'nin, sıkı sıkıya, Aristo'nun peşinden gitmiş olmasına rağmen Farabî, Aristo metafiziğinin kuvve ve fiil nazariyesini temel olarak almış⁵, fakat, Aristo ile Eflâtun'u, Zenon'u ve Plotin'i birleştirerek⁶ (Ahad-Akıl-Nefs) üçlü tertibini esas tutmuş, Allah ile insan arasındaki boşluğu da Plotin ile Sâbie'nin on akıl ve feleklerinin nefsleriyle doldurmuş, bunlara İslâmî akıdeyi de eklemiş, ameli hikmet bakımından da bir Peygambere ihtiyacı kabul etmiş ve bütün bu görüşleri spiritüalist bir esasa bağlamıştır. Başka bir deyişle, Farabî:

1 -Yeni-Eflâtunculuğu Aristo'cu Eflâtunculukla, dolayısıyla, Aristo ile,

2- İde'ci Eflâtun ile fertçi Aristo'yu⁷.

3- Yunan felsefesi ile İslâmiyeti ve özellikle Yunan'dan gelen kâinatın ezeliliği fikri ile İslâm'daki yaratış fikrini uzlaşturmağa çalışmıştır⁸.

Bu felsefenin esas rengi de, özellikle, Farabî'nin Aristo'nun sandığı Esolocya⁹ kitabının etkisiyle Yeni-Eflâtunculuk olmuştur. Fakat, Farabî, Yeni-Eflâtunculuğu da Kur'an ve Hadîs'e dayandırmış ve bunu, kökü Hermes doktrininde olan ve Sabîlik kanaliyle gelen bazı felsefî ve dinî görüşlerle de geliştirerek en sonda tasavvufa geçmiştir. Farabî, Yeni-Eflâtuncu etki ile kendisine kadar, sadece, haller ve kalpler ilmi olarak gelen tasavvufa felsefî bir şekil veren ilk filozof olmuştur.

Farabî'nin bütün Helenistik düşünceyi kaplayan, fakat, İslâmî karakterini kaybetmeyen Meşşafî felsefesi¹⁰, ikinci yüz yılda Mısır'da, Suriye'de ve Bağdat'ta kurulan medreseler aracı ile bir doktrin halini aldı ve zamanla Kelâm'ı, Tesavvuf'u ve İşrakîliği etkiledi¹¹.

Farabî, El-Kindî gibi, rasyonalist ve mantıkçıdır. Ona göre mantık başta gelir. Çünkü , nazar ve istidlâle dayanan ilim yolu mantıktır. Gerçek, ancak, mantikî burhanla ıspatlanabilir.¹² Farabî, mantık yolunu tutmak, başka bir deyişle, metafizik ve fiziğin esaslarını veren zorunlu istidlâli kullanmakla diğer İslâm düşünürlerinden ayrılır ve determinist bir karakter gösterir. Fakat, Farabî, bu mantık yoluyla, akıl yürütme ile de yetinmeyerek, yukarıda da işaret edildiği gibi, mistisizme geçmiştir. Şu kadar ki bu mistisizm, onda, sadece, bir hâlden ibaret kalmış, bir sistem olmamıştır.

(Metafizik)

Farabî'ye göre Allah birdir ve her şeydir; bütün varlığın dayanağı ve sığınağı odur¹³. Dolayısıyla de o, Aristo'nun sandığı Esolocy'a'daki "Birden bir çıkar" düsturunu bir asl olarak ele alır ve Plotin gibi her şeyi, rasyonel bir surette, ilk ve zorunlu varlık olan Bir'den çıkarır. Zorunlu varlık olan bu Bir, onun metafiziğinin esasıdır ve onun psikolojisi ve kozmolojisi de metafiziğine bağlıdır. Farabî, Aristo'nun alışkanlığa dayanan yumuşak bir "Tabiat Kanunu" fikrine karşılık kesin zorunluğa dayanan bir kanun fikrini savunur¹⁴ ve metafiziğinde bağımsızlığa hiç bir surette yer vermez. Dolayısıyla, onun psikolojisinde ve kozmolojisinde de determinizm hâkimdir ve bu determinizmler, metafizik determinizminin tabii sonucudurlar¹⁵.

Farabî bu zorunlu varlık hakkındaki şöyle der:

Varlık iki kısımdır: mümkün ve vâcib. Mümkün, zatı, varlığını gerektirmeyen varlıktır; vâcib, zatı, varlığını gerektiren varlık, zorunlu varlıktır. Varlığı mümkün olan yok sayılabilirse de varlığı zorunlu olan yok sayılamaz¹⁶.

Farabî'ye göre zorunlu ve mümkün kavramları metafizik için esastır ve o, mümkünden varlığa geçişi, Aristo'da olmayıp kendisinin ortaya attığı bir tümel kudret kavramı ile açıklar.

Şimdi, varlığı zorunlu olanın ne varlığına bir sebep olabilir ne de o, başkasiyle var olabilir. Dolayısıyla de o, eşyanın varlığının ilk sebebidir. Bu bakımdan da o, ilk varlıktır ve varlığı tamdır; bu varlık hakkında hiç bir eksiklik ve noksanlık düşünülemez. Böyle olmakla da o, madde, suret, fiil ve gaye illetlerden tamamiyle arınmıştır¹⁷.

Bu zorunlu varlığın ne cisim gibi mahiyeti ne de cinsi, faslı ve haddi, benzeri ve konusu vardır. O, hiç bir suretle tanımlanamadığı gibi¹⁸ onun zatını algılamaya da hiç bir yol yoktur. O, ancak, sıfat-

lariyle algılanabilirse de, en sonda, o, yine algılanmış olamaz¹⁹. Onun varlığı kuvve halinde olmayıp kendiliğindendir ve ezelîdir, tektir, bölünemez. Onun ne bulunmaması ne de bir halden diğer bir hâle geçmesi mümkündür. O, masivadan olmadığından, onun zaman ve mekâna ait halleri de yoktur, zıddı da yoktur²⁰.

Bu en mükemmel varlık²¹ kendiliğinde kendi zatına zâhirdir. Fakat, zuhurunun şiddetinden dolayı da bâtındır. Yani, o hem zâhir hem de bâtındır. O, birliği ile bâtın , çokluğu ile zâhirdir ve sürekli olarak ta bâtından zâhire çıkmaktadır²².

O, hay'dır, hakîm'dir, alîm'dir, kaadır'dır, müdrik'tir, sırf akıl, sırf ma'kul, sırf âkildir. O, fiil halinde akıldır. Akıl olması bakımından da ma'kuldur. Kendi kendini akl ettiği için o hem âkil hem de fiil halinde ma'kuldur. O, kendi zatını akletmekle akıl ve âkil olur. Âkil zat, ma'kulun aynı olduğu için de o, ma'kul bir akıldır. Bu bakımdan o hem akıl, hem ma'kul, hem âkil olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir. Onda akıl, âkil ve ma'kul aynı anlamı, aynı zâtı ve bölünmeyen aynı cevheri deyimler. O, sırf hayırdır da²³.

Allah, kendi kendini düşünmekle zatını bilir ve zatını düşünmekle de kendinden başka olan her şeyi de bilir; ve her şeyi bilmesi zatına ait bir sıfattır. Allah'ın zatına ait ilmi bütün ve tam, kendinden başkalarına ait ilmi ise derecelidir. O, bilmek ve tanımak için kendi cevherinde yeterlidir. Dolayısıyla o, hem bilen, hem bilinen, hem de bilgidir. Bu bakımdan da o, tek bir zat ve tek bir cevherdir.

O, aynı bu suretle hakîmdir de. Zira, hikmet, âkilin, eşyanın en üstününü en üstün bilgi ile ve zatından aklederek bilmesi demektir²⁴.

O, aynı suretle haktır da. Çünkü, hak var olmağa uyar, hakikat ta bazan varlığa uyar. Varlığın en mükemmeli de haktan yapını alan varlıktır. İlk varlık iki bakımdan haktır: varlığı en mükemmel olması bakımından ve mevcudu mevcut olduğu gibi bilmiş bir ma'kul olması bakımından. Onun hakikatı hak oluşundan başka değildir.

O, aynı suretle hay (diri)dır ve hayatın kendisidir de. Hay ve hayat ta iki zata değil, tek bir zata işaretir. Onun hay olması demek üstün ma'kulu üstün akl ile akl etmesi veya üstün ma'lumu üstün ilm ile bilmesi demektir. Birer bakımdan o, akıldır, âkildir, âlimdir, ilimdir ve bunların hepsi bir tek anlam taşır. En son mükemmeliyetine erişmiş olan ve vücut ve kemâlden, kendisinden sudur edenin kendisi aracı ile meydana gelmiş olandan farksız olmak derecesine ulaşmış olan her mevcuda hay denir. Bu açıdan ilk olanın vücudu en üstün ve mükemmel

vücut olduğundan bu ada, istiare yoluyla, hay denilen her şeyden daha lâyıktır. O, o derece mükemmeldir ki onun bu mükemmelliği bizi dehşete düşürür, onu tam olarak tasavvur etmemizi önler. Biz onu eksik anlıyorsak, bu eksiklik bizim akıl kuvvetlerimizin zayıflığından, bizim akıl ettiklerimizin eksikliğinden ve tasavvurlarımızın yetersizliğinden-
dir, yoksa onun kendisinde bir eksiklik yoktur ve olamaz. Biz, madde-
den ne derece uzaklaşırsak ilk mevcudu da o derece daha tam olarak
tasavvur edebiliriz. Biz, ne derece fiil halinde akl olabilirsek bu ilk
mevcuda o derece yaklaşmış oluruz. Maddeden tamamen sıyrıldı-
ğımızda da onu en mükemmel surette kavrayabiliriz²⁵.

Onun büyüklüğü ve ululuğu da zatı ve cevheri içinde olup cevhe-
rinin gayelerinden ibarettir. O, zatında büyük ve ulu olmakla beraber
güzellik, mükemmellik ve kıymetin de son derecesindedir. Her varlığın
güzelliği ve ziyneti de kendisinin en son mükemmelliğine erişip kendi
üstün varlığına kavuşmasındandır. İlk olanın vücudu en üstün vücut
olduğundan onun güzelliği de ziyneti de parlaklığı da en üstün güzel-
liktir, en üstün ziynettir, en üstün parlaklıktır. Bütün bu sözünü etti-
ğimiz şeyler de onun kendi zatında ve cevherinde olan yani, kendi
vücuduna ve akl ettiği zatına ait şeylerdir. İlk olan, ziynet, zarafet
ve güzelliğin en son derecesinde bulunduğundan, o, kendi zatını
algılamada da algının en son derecesindedir; onun kendi cevherini
bilmesi bilginin en üstün derecesidir. Bizim algımızla, bizim bildiğimiz
şeylerle, bizim kendi güzelliğimizle onun algısı, onun bildiği şeyler
ve onu güzelliği arasında hiç bir nisbet yoktur veya yok hükmünde-
dir.

İlk mevcut, kendi zatından duyduğu lezzet, sevinç ve gıpta de-
recesinde kendi zatının âşığı olur ve zatını o derece sever. Ancak, onda
sevenle sevilen, beğenen ile beğenilenn aynidir; ve o, ister sevilsin
ister sevilmesin, ilk sevgilidir²⁶.

Lezzetlerin en üstünü de akıl lezzetinden başka değildir. Bu se-
beplerdir ki insan, bedene ait lezzetlerden akıl lezzetlerine yükselmek
zorundadır. Akıl lezzetlerinin en üstünü de memnun edilmiş olan
nefsin (aklın) Allah'ını, Rabbr'ını bilmesidir²⁷.

Bu ilk seven (âşık) ve ilk sevilen (ma'şuk) Allah'a da ancak,
duyular ve akıl âlemlerini aşan bir murakaba ile ulaşılabilir. Daha
açık bir deyişle, o, geçek, aşk ile aranır. Bunu için de her şeyden önce
ruh temizliği şarttır. Çünkü, asıl varlık ruhtan başka değildir ve ancak
Allah'tır ki saf ve temiz bir ruhtur. Bundan ötürüdür ki hakkı görenler,
ondan asla ayrılamazlar; meğer ki âciz, donuk ve sönük kişiler ola²⁸.

Farabî'ye göre de iyi ve güzel ide'leri kadar da iyi ve güzel olan bu Allah²⁹, Eflâtun'un Demiurgos'u gibi bir sâni' ve Aristo'nun gai hedefi olup sadece hareketi meydana getiren ilk hareket ettiricisi değildir. Bu Allah, kâinatın üstünde ve ötesinde olan mutlak ve müteâl (Transcendent) bir Allah'tır³⁰. Bu da zatiyle var olan, zatiyle bilen, zatiyle bilinen cevherdir. Bâtın ve zâhir olan bu varlık, kedisinden başka her varlığın, kendisinden zuhur etmesi bakımından, evvel; ve her varlığın gerçek gayesi olması bakımından da âhar (son)dır³¹.

Plotin'den gelen feyz (émanation) nazariyesi ile Farabî'de duyular âlemi ma'kullar âlemine, Allah ta, Yunan felsefesinin tersine, doğrudan doğruya olmayıp bu ma'kullar âlemi ile bütün kâinata bağlıdır. Bu feyz ile, bir ile çok, gökler ile ay altı âlemi arasında ilgi kurulmuş³², Aristo'nun ezeli maddesi İslâmın hür yaratılışı ile uyuşmuş ve maddenin ezeliği, onun, sürekli olarak Allah'tan sudur etmesi olayına bağlanmıştır³³. Plotin'de "kokulu bir maddeden kokunun dağılmasına, sıcaklığın ateşten, soğukluğun kardan, ışığın güneşten yayılmasına ve nihayet dolu bir kabın taşmasına" benzetilen bu sudur³⁴, ancak, Farabî'de tam akli bir açıklamaya kavuşmuştur. Plotin'e göre bütün Tanrisal sıfatları ve yetkinlikleri kendinde toplayan ve saf bir cevher, tek ve mutlak varlık olan Bir, Yani Allah, bütün varlığın temelidir. Bu tek ve mutlak varlıktan, önce akıl, sonra semavî ruhlar, daha sonra insan ruhu ve en sonda da tabiat veya madde âlemi çıkar. Özü, birlik olan ve Bir'den çıkan bu âlem, yine mutlak Bir'e döner³⁵.

Farabî'ye göre de bu zorunlu varlık her türlü feyzin başlangıcıdır³⁶. Her şey ondan sudur eder. Bu sudurda bir kast da yoktur. Ama, bu sudur, kendiliğinden de değildir, yani onun bu sudura bilgisi ve rızası da yok değildir. Eşyanın ondan suduru, onun, kendi kendini düşünüp bilmesinden ve varlıkta hayrın da başı bulunmasındandır³⁷. Onun bilgisi bildiği şeyin varlığına sebeptir³⁸. Eşyayı düşünce ile bilir ve bu biliş, zamanda bir biliş değildir³⁹. O, bütün eşyanın varlığına sebep olduğundan, eşyadan yokluğu kaldırıp ona ebedî varlık verir⁴⁰, yoksa, eşya esasen yok iken ona yoktan varlık, vermiş değildir. Bu zorunlu varlık, ibda edicidir. Bir olan bu ilk ibda ediciden, önce, bir şey çıkar; o da ilk akıldır. Fakat, bir olan bu ilk akılda çokluk ta başlamış olur. Çünkü, ilk akıl, zorunlu varlıktan sudur etmiş olması bakımından zorunlu, fakat, kendi varlığı bakımından mümkündür. İlk akıl, hem ilk varlığı hem de kendi zatını bilir. İlk varlıktan suduru bakımından kendisini zorunlu olarak bilmekle, ilk akıl, diğer bir akıl doğurur; kendisini mümkün bir varlık olarak bilmekle ve zatını bilmemekle de diğer bir nefis ve felek doğurur. Bu mekanizma ile de

diğer soyut akıllar, feleklerin nefsleri ve felekler meydana gelir. Akıllar, hem düşünücü varlıklar hem de feleklerin hareket ettiricileridirler. En sonda, yani onuncu derecede de Fa'al akıl meydana gelir.

Farabî, bu fa'al akı ile fiziğine girer. Fa'al aklın feleklerin akılları ve nefsleri ile iş birliğinden ay altı âleminde, nebatların, hayvanların ve incanların nefsleri, suretleri ve akılları meydana gelir. Fa'al akıl ve feleklerin iş birliği ile de ilk madde, dolayısıyla, doğuşlar ve yok oluşlar âlemi meydana gelir⁴¹. Madde, ay altı âlemini meydana getiren dört elemanın ortak esasıdır⁴². Ay altı âlemi, feleklere nazaran, onların bir gölgesi gibi olup bu âlemdeki birleşmeleri ve ayrılmaları feleklerin hareketleri düzenler⁴³. Feleklerin aldığı çeşitli durumlar da elemanların değişikliğine sebep olur ve bu değişiklikler de cisimleri meydana getirir⁴⁴.

Farabî'ye göre sudur sırası şöyledir:

- 1- Allah
- 2- İlk akıl ("ikinci vücut", ve sırasıyla sekiz feleğin aklı)
- 3- Fa'al akıl ("kutsal ruh", ulvî âlemle süflî âlemi birbirine bağlar)
- 4- Nefs
- 5- Suret
- 6- Madde

İlk üç mertebe ay üstü âleminde olup bunlar cisim değildirler ve cisim olamazlar. Son üç mertebe de ay altı âleminde olup bunlar cisim değildirler, fakat, cisim olabilirler ve cisimlere bölünebilirler.

Mens'leri aklın hayali olan cisimler de altı çeşittir:

- 1- Semavî cisimler
- 2- İnsanlar
- 3- Hayvanlar
- 4- Nebatlar
- 5- Ma'denler
- 6- Dört eleman⁴⁵

Yukarıda da işaret edildiği gibi ay altı âlemi, ay üstü âleminin etkisi altındadır. Fakat, feleklerin ay altı âlemine bu etkisi, Farabî'de, hiç bir suretle bir astrolojik kadere bağlanamaz⁴⁶. Gerçi, Farabî de Yeni-Eflâtunculuğun ve Stoacılığın etkisi altında ilk prensiplerin aklı olduğunu⁴⁷, yıldızların maksatlarının ilk prensibe benzeyip

mükemmelleşmekten ibaret bulunduğunu⁴⁸, yıldızların bazı şeyler tahayyül ettiğini ve bu tahayyül ile bazı şeyler meydana geldiğini⁴⁹ söylerse de, yine onun sözlerine göre, astrolojik bir kadere inanmağı akıl ve tecrübe red eder. Zira, geleceğe ait olaylar, hep, mümkün olaylardır. Dolayısıyla, asla kategorik (hamlî) bir mantıkî kıyaslamasının değil, ancak, hipotetik (şartî) bir kıyaslamasının konusu olabilirler ki bunlardan da zorunlu sonuçlar çıkarılamaz⁵⁰.

Farabî, astronomik değişikliklerle insanlar arasındaki anlaşmazlıklarda bir ilişki görmesine rağmen, geleceğin keşf edilebileceği inancının sosyâl bakımdan da zararlı olduğunu, çünkü, olayların önceden bilinmemezliklerinin düşüncenin gelişmesi için pek faydalı bulunduğunu ve bilmemezliğin korku ve ümidi beslediğini, bu iki şeyin ise insan topluluklarını ayakta tutan kanun ve dinin dayanakları sayıldığını ileri sürer⁵¹.

İşte, bu düşünceler sonucu, Farabî'nin tabiatı, kozmosu ne Eflâtun'un âlem ruhuna ne Aristo'nun yumuşak güzellik ve alışkanlık kanunlarına ne de "Tümel kudret" in keyfî iradesine bağlıdır.

(Fizik)

Felekler nazariyesini akıllar nazariyesine, bunu da metafiziğine dayandıran Farabî'nin fiziği ve psikolojisi de metafiziğine bağlıdır. Farabî, Aristo'daki ilk hareket ettirici¹ fikri ile Allah'ı ve metafizik akıllar nazariyesi ile insanî akıl nazariyesini de birbirine bağlar².

Farabî, Fisagorcu ve Demokritçi tabiat görüşlerini eleştirerek atom ve halâ (başlık) nazariyelerini red eder³; buna karşılık Aristo'nun madde ve suret nazariyesini ileri sürer. Ona göre her oluş, her obje, bu ikisinin birleşmesiyle meydana gelir⁴. Madde, bütün nitelik değişmelerine rağmen süreklidir ve maddeden ayrı bir mekân yoktur.

Farabî'ye göre tabiatta determinizm hâkimdir ve bu fizik determinizm, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, metafizik determinizme bağlıdır ve onun sonucudur⁵.

Farabî, Aristo'nun sandığı Esolocya kitabına dayanarak kâinatın bir başlangıcı bulunduğunu ve bir sonucu olacağını ileri sürer ve Yeni-Eflâtuncu bir tarzda da kâinatın esasını Bir, akıl ve ruhtan ibaret görür⁶. Ona göre de bütün varlıklar ilâhî varlıktan doğar ve her şey, bu ilâhî varlıktan zorunlu olarak çıkar. Bu ilâhî kaynak, aynı zamanda, hem ilk âşık hem de ilk ma'suktur.

Farabî, Plotin'deki akıl ve ruhu Meşşâîlîğin akıl ve ruhu ile birleştirirse de Yeni-Eflâtuncuların, feleği, ruhî ve ma'nevî bir varlık saymalarına karşılık, onda âlemin yapısı maddîdir (heyulâ) ve bu âlemde her cisim hareket mebdini kendi içinde taşır. Bu görüşle de o, Arito ve Eflâtun'u birleştirmiş olmaktadır⁷.

Madde âlemi, kozmos, zorunluluğunu Allah'tan aldığından o da Allah gibi zorunludur. Allah, varlıkların ilk sebebidir; bütün varlıklar onun zatından sudur etmişlerdir⁸. Ulûhiyette bu zorunlu varlığın mahiyeti hüviyetinin aynidir; ancak, yaratılış âleminde birbirinden ayrılır⁹. Başka bir deyişle, zorunlu varlıkta zat ve vücut birbirinin aynı, fakat, yaratılış âleminde, yani mümkünler âleminde vücut zata sonradan katılmıştır. Farabî yaratılıştan söz ederken şöyle der:

"İlk önce yaratılmış olan âlemi düşünmen ve onda bir takım san'at emmareleri görmek gerek. Fakat, daha sonra da bu âlemde yüz çevirip, sırf vücut âlemini düşünmen ve bu vücudun kendiliğinden var olan bir vücut olması gerektiğini ve bu zorunlu vücuda nasıl gelip dayandığını bilmem gerek. Dolayısıyla, yaratılmış âlemi dikkata alırsan yukarıya yükselmiş (suud) olursun; sırf vücut âlemini dikkata alırsan aşağıya inmiş (nüzü'l) olursun. İniş ile bilirsin ki bu, o değildir; yükseliş ile bilirsin ki bu, odur, -Onun hak olduğunu kavramalarına kadar varlığımızın işaretlerini onlara hem dış âlemde hem de onların nefslerinde göstereceğiz, her şeye şahit olan Rabbin sana yetmezmi?-"¹⁰ Farabî'de yaradan ve yaradılan, birbirine karşı ve bir bakıma, hak ve batıl gibidir, ve önce hak bilinirse batıl da bilinir, fakat, önce batıl bilinirse hak bilinemez¹¹.

Farabî'ye göre düşünce ile varlık aynı şeydir;¹² onlar, aynı kanunlara bağlıdırlar. Sebeple sonuç, birlikte bulunmak zorundadır. Çünkü, gerçek sebep, ancak, eserle birlikte bulunan sebeptir¹³.

Gerçek sebep olan bu zorunlu varlık ta gayedir ve dolayısıyla de her varlık, ona ulaşmak zorundadır¹⁴. Her gaye de iyilik olduğundan, Allah, mutlak iyiliktir¹⁵. Bu ilk prensip, kendi zatını bildiğinden bütün fiillerinde kudretlidir, iradelidir, hakîmdir ve mükemmeldir. Eksiklik ve kusur, ancak, tabii şeylerde bulunur. Çünkü, bu şeylerin dayanağı olan madde, tam düzeni alma yetisinde değildir¹⁶. Zira, madde, daima şekilden şekle geçer ve bu geçişlerde fa'al akıldan aldığı suretler, yani sebeplerle belirlenir.

Yukarıda da açıklandığı gibi Farabî'nin tabiat görüşü bir determinizmdir. Ona göre bazı olaylar belirsiz ve sebepsiz gibi görünürse de bu, sırf bir görünüşten ibarettir; gerçekten, onların mutlaka,

bizim bilmediğimiz, sebepleri vardır¹⁷. Biz sebeplerini bilmediğimiz şeylere tesadüf adını veririz ve sebep bulununcaya kadar bu tesadüfün varlığını kabul ederiz¹⁸.

(Psikoloji)

Farabî'nin psikolojisi de, fiziki gibi, metafiziğine bağlıdır¹ ve dolayısıyla psikolojisinde de, her ne kadar mistik bir açıdan hareket ederce de, metafizik determinizmi sonucu olarak deterministtir.

Farabî, ruh kuvvetlerini ve görevlerini bedenden ayrı tutmaz, dolayısıyla de psikolojiden fizyolojiye ve tıbbı geçer. Farabî'nin nefis ile beden hakkındaki görüşleri metafiziği ile psikolojisi arasındaki sınırı da gösterir. Çünkü, ona göre her bir nefis, aslında, fiil halinde mükemmelleşmeğe muhtaçtır ve az çok mükemmelleşebilirler de. Gerçi, nefis, bedende değildir, fakat, kullandığı kuvvetler bedendedir ve nefis ile kuvvetleri birbirinden ayrılmaz. Kısaca, nefis kuvvetleri, nefis ile beden arasında ortaktırlar ve hepsi pratik kuvveden doğarlar².

Farabî'ye göre bedenın varlığının kemalini ruh, ruhun varlığının kemalini de akıl sağlar³. Ruh, emir âleminde⁴, suretten meydana gelmemiştir. Ruh, bedenle meydana gelir ve bedenden sonra devam eder, bedenden bedene geçmez⁵. Fertlere ait ruhlardan değil, ancak, bir insanlık ruhundan söz edilebilir⁶.

Farabî'ye göre akıl, kuvve halinde bir nefistir veya nefsin bir parçasıdır veya nefsten bir kuvvedir veya zatı ile bütün varlığın mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden ayırıp kendisi için bir suret yapan şeydir ve bu zatta olan suretler de ma'kuller (kavranılrlar) dir⁷. Başka bir deyişle, emmare nefis⁸, levvame nefis⁹ aracıyla öldürölür ve akıl, muhayyelenin baskısından kurtarılıp saf hale getirilir; bu suretle de ma'kuller akılda akseder. Bu aks ediş Allah tarafından ve ruhun temizliği derecesiyle orantılıdır. Çünkü, ruh, insan tabiatının aynası, nâzarî akıl da onun cilâsı gibidir¹⁰. Bu görüşü ile Farabî bilgi nazariyesine tasavvuftan geçer. Farabî, bilgi nazariyesinde de Aristo'dan faydalanmakta, tekâmülcü ve amprist bir psikoloji meydana getirmektedir.

Aklın iradesi altında güzeli ve faydalıyı seçmek ruhun en üst derecesini teşkil eder¹¹. Algı da içe ait veya dışı ait melekelerle olur. Fakat, insan, gerçek bilgiyi kendi kafasının gayretiyle elde edemez¹², bu bilgi ona üstten, yukarıdan bir yerden gelebilir¹³. İnsanın hiç bir şeyin gerçeğini algılayamayışının sebebi, onun, bilgisinin başlangı-

cının duyular oluşudur. Akıl aracıyla de o, birbirine benzeyenleri ve birbirinden ayrılanları seçer. Bu sırada da akıl, eşyanın bazı özelliklerini ve eksikliklerini algılar. Böylelikle de mutlak bilgiyi ve mutlak olmayan bilgiyi ayırmağa varır¹⁴.

Ruh veya nefis kuvvetleri üçtür:

- 1- Beslenme kuvveti
- 2- Terbiye kuvveti
- 3- Meydana getirme kuvveti¹⁵

Ruh kuvvetleri aşağıdan yukarıya doğru birbirlerine nazaran madde ve suret gibidirler. Hayvanî ve insanî nefslerin gelişmesiyle meydana gelen ve en üstte ve yüksekte olan düşünce melekesi maddî olmayıp bütün suretlerin suretidir¹⁶. Hayvanî nefisler soyut olmadıklarından zatlarını düşünemezler, çünkü, ancak, maddeden soyut olan bir şey ma'kul olabilir. İnsanın asıl mahiyeti de nefis âleminden aldığı akıldır¹⁷.

Farabî'ye göre ruh, kendi mahiyeti gereği, arzuya maliktir. algılama dolayısıyla bir de iradesi vardır. İşte, bu iradenin teemmüle dayandığını bildiği vakit, insan, hür iradeye sahip sayılabilir¹⁸. Çünkü, saf fikir hürlik ister. Saf düşünce sonucunda hasıl olan hürriyet, aynı zamanda zorunludur ve en sonda, ancak, Allah'ın aklî mahiyeti ile belirlenebilir. Farabî'ye göre bir insan açık ve seçik düşünür, fakat, iradeden yoksun olursa o insan köledir. Bir insan, hem açık ve seçik bir düşünceden hem de iradeden yoksunsa o insan hayvan insandır. Bir insan hem açık ve seçik bir düşünceye hem de düşündüğünü meydana getirmek için irade kuvvetine sahipse işte, ancak, o insan gerçekten hür insandır¹⁹. Fakat, bu gerçekten hürlik te, tam olarak, aklın, maddenin bağlarından kurtulduğu ruhlar âleminde gerçekleşebilir. Çünkü, objeler âleminde madde daima ruha karşı koyduğundan bu âlemde insanın hürriyet ve hâkimiyeti tam olamaz.

Farabî'ye göre insanlar bir bakımdan iradelerinde hürdürler, fakat, bir bakımdan da hür değildirler. Çünkü, her fiil, kendinden önceki fiiller tarafından belirlenir ve bu da en sonda (Kader)e dayanır²⁰. Farabî'de İnsan hürriyeti ile psikolojik bir determinizm yan yadır.

İnsan ruhu, kendi üstündeki ruha yöneldiği zaman iyiye yönelmiş olur. İyiye yönelmek te mutluluk demektir. İyiye, sırf iyi olduğu için yönelmek te en büyük mutluluktur²¹.

En sonda, iyi ve fena hakkında hüküm veren ve dolayısıyla iradeyi harekete getirerek ilim ve san'atı meydana getiren insan zihni, kendinden yukarıya, ilâhî âleme dört derece ile yükselir:

1- Kuvve halinde akıl (İsti'dat halinde akıldır. Burada henüz suretler maddeden ayrılmamıştır.)

2- Fiil halinde akıl (Burada suretler maddeden ayrılmış, isti'dat meydana çıkmıştır.)

3- Müstefad akıl (Burada akıl sırf ma'kulleri kavrayacak hale gelmiştir.)

4- Fa'al akıl (Bu akıl, insanî akıl ile ilâhî akıl arasında köprüdür, zira tümelleri kavratır.)²²

Veya daha kısa olarak şöyle diyebiliriz: iki akıl derecesi vardır:

1- Pratik akıl (İnsanların, işlerinde kullandıkları akıl.)

2- Teorik akıl (İlme ait akıl olup yukarıdaki dört akıl derecesini içine alır²³.)

Aristo'da iki akıl derecesi vardı: aktif akıl ve pasif akıl²⁴. Hıristiyan ve İslâm Orta çağında, özellikle, akıl incelemeleri üzerinde ilk duran Aphredisias'lı Alexandre, Aristo'nun ikili akıl derecesini üçe çıkarmıştır²⁵. Daha sonra, El-Kindî, akıl derecelerini dörde²⁶ çıkarmış, fakat, bu yoldaki açıklamaları örtülü kalmıştır. Farabî'de de akıl dereceleri yukarıda görüldüğü gibi dörttür ve bu dereceler açık ve seçik olarak belirtilmiştir²⁷.

Farabî, insan aklı ile fa'al aklı birbirine bağlayan ve Peygamberlerin vahyi ile de ilgili olan bir kutsî kuvveden de söz eder²⁸. Bu suretle de psikolojiden metafiziğe, oradan da din felsefesine geçer. İnsanın gayesi, fa'al akıl ile sıkı bir bağlantı kurmak ve dolayısıyla kendisiyle fa'al akıl arasındaki perdeleri kaldırmaktır. Perdelerin kalkması sonunda da kendisine vahy bahşedilir.

Şimdi, Aristo'ya göre Allah, aktif, tümel akıldır da²⁹. Bu akıl, bir bakıma, ilk ma'kul da olduğu için diğer akılların ma'kullukları da buna dayanır³⁰. Fakat, Farabî'ye göre tümel akıl Allah değildir. O, ancak, Allah'tan ilk çıkan şeydir³¹. Dolayısıyla noksanıdır ve sadece sınırlı suretler meydana getirebilir. Halbuki Allah, noksansızdır. Bu sebeple de eşyaya varlık ve kemalini ancak o verir. İşte, bu sebeple, Allah'ın akılla kavranamayacak bir prensip olması gerekir. İnsan aklı ile kavranılamaz olan bu Allah'a, ancak, ilâhî bir aşk ile, büyük bir vecd ile ulaşılabilir³². Farabî'nin işaret ettiği bu yol ise tacavvuf yolu-

yoludur. Metafizik ile tasavvufa ulaşamayan Farabî, ona, psikoloji ile varabilmiş ve İslâm felsefesinde tasavvufa ilk yer veren filozof ta o olmuştur. Fakat, işaret ettiğimiz gibi, onda tasavvuf bir sistem değildir.

Farabî'ye göre sıfatlarıyla meydana çıkmamış olan Allah'ı, yani ahadiyeti, tasavvuf diliyle, gayb âlemini kavramak imkânsızdır. O, durmaksızın içten dışa çıkmaktadır, fakat, zuhurunun şiddetinden dolayı bize göre yine içte kalır ve biz onu duyumlarımızla kavrayamayız³³.

İki âlem vardır: emir âlemi ve halk âlemi. Emir âlemi, sebepsiz olarak var olan soyutlar âlemidir, sonsuz olan âlemdir. Halk âlemi ise bir sebeple var olan duyulara ait âlemdir, sonlu olan âlemdir. Bu iki âlem, birbirlerine girerler. İnsanın ruhu, emir âleminden; bedeni de halk âlemindendir³⁴. Kâinat, büyük insan; insan ise küçük bir kâinatır³⁵. Fakat, bütün bu düşüncelere rağmen Farabî'de tasavvuf sadece sübjektif bir haldir³⁶.

Farabî tasavvufunun bu pek kısa tanımından sonra tekrar psikolojisine dönelim ve onun, psikolojisinde de determinist olduğunu tekrarlayalım. Çünkü, fiziği gibi psikolojisi de metafiziğine bağlanmakta ve gerek insan gerek tabiat, zorunluluklarını, Allah denen varlığın zorunluluğundan almış olmaktadır. Farabî'ye göre insan, kendisini, istediğini işlemekte hür sayamaz. Çünkü, ister insanın kendisinde tabiatı bakımından var kabul edilsin ister sonradan meydana çıkmış kabul edilsin, bu hürlüğü, bu cüz'î insan iradesinin bir sebebi olması gerekir ve sebeplerin sebebi de Allah'tır. Başka bir deyişle, insan iradesini belirleyen bir sebebin varlığının ve her iradeye ait bir işin, varlıkların zorunluluklarına dayanan bir sebepler düzenine bağlanması gereklidir. Dolayısıyla, hayra ve şerre ait ne varsa hepsi de ezeli iradeden gelen sebeplere dayanmaktadır³⁷.

(Peygamberlik Nazariyesi)

Farabî'nin nübüvvet nazariyesi, onun ahlâk, siyaset ve sosyoloji felsefesidir¹. Ahlâk, siyaset ve sosyoloji hakkında Farabî'nin açıklamalarını aşağıda vereceğiz. Burada din hakkındaki fikirlerine kısaca işaret edelim.

Din, terbiye bakımından insanlar için zorunludur. Dinde ve dinî deyimde daima sembolik bir eleman vardır. Peygamberlerin görevi de ma'kullere ait gerçekleri, cahillere sembollere anlatmaktır.

Peygamberlik, sonradan kazanılan nefse ait bir hassadır² ve Peygamberlik hayal gücüne dayanır. Filozofluk ise akıl gücüne bağlı, yani saf akılla kazanılan ve dolayısıyla Allah'a iştirak edilen bilgiye aittir. Bu sebeple de temaşa, aksiyondan üstündür³. Peygamberlik, pratikte, filozofluk ta teoride üstündür. Fakat, kemâl, bu ikisinin birleşmesindedir.

(Ahlâk)

Farabî de Aristo gibi ahlâk nazariyesini zihin ve akıl kuvvetine dayandırır. Ona göre de bilgi, ahlâktan üstündür¹.

Farabî'ye göre zorunlu varlık, zıddı olmayan varlıktır, sırf iyi ve sırf kemâldir ve bütün varlıklar ondan çıkarlar².

Pratik hayatta da insan için iki türlü iyilik vardır: başkalarına iyilik ve kendine iyilik. Mutluluk, kendine iyilikle gerçekleşir³.

Kötü ruhlar, ölümden sonra da, azap çekerek ceza görecekler veya yok olup gideceklerdir⁴. İyi ruhlar ise insanlık fikri içinde devam edeceklerdir⁵. Şu halde, ahlâkî fiillerin hür ve seçilmiş olmaları gerekir. İnsan, hürlüğü ile bilgisi üzerinde etkide bulunabilir. Kötülük, bilgisizlikten de gelebilir, irade ve karara da dayanabilir⁶. Fakat, Farabî, diğer taraftan, insanın, işlerinde ve hareketlerinde hür olmadığına da işaret eder⁷.

Ebedî mutluluk ta ancak bu dünyada mevcuttur. İnsan, bu dünyadaki hayatında bilgi ile ulvî âleme yükselirse bu hayatla âhiret hayatının aynı olduğunu görür. Çünkü, Allah her yeredir ve o, birliği ile bir bütündür⁸.

(Sosyoloji ve Siyaset)

Cemiyet, her şeyden önce, bir organizmdir. Fakat, şuurlu ve hür fertlerden meydana gelmiş olmakla da organizmden ayrılır¹.

Siyasete gelince, Farabî siyaset alanında Eflâtun'un devlet görüşünü Aristo'nunkinden üstün tutmuş ve ona dayanmıştır. Zira, Eflâtun'un devlet görüşü, insanları üstün bir hayra götürdüğünden, İslâm görüşüne yaklaşmaktadır.

Farabî'ye göre bütün insanlar için tek bir devlet olmalı ve bu devlette insanları akıllı ve faziletli kimseler idare etmelidir. Çünkü, gerçek devletin gayesi vatandaşlarını bilgi bakımından yükseltmektir

ve çünkü insanların âhirette alacakları mevkiler ve erişecekleri mutluluklar da bilgi derecelerine göre olacaktır².

Bu noktada Farabî'nin duasına da dokunmak yerinde olacaktır. O, Tanrısına şöyle yalvarmaktadır:

“Sen öyle bir Tanrısın ki senden başka asla tapacak yoktur. Ey eşyanın illeti! Yerin, göğün nuru! Bana Fa'al akıldan bir feyz ihsan et; ikram ve in'am, lutuf ve ihsan sahibi olan zât-ı eccl ve â'lâ! Nefsimi hikmet nurlariyle paklaştır. İhsan ettiğin ni'mete karşı bana şükür ilham et; bana hakkı hak olarak göster, hakka boyun eğme yolunu bana ilham et. Bana bâtılı da bâtil göster, onu duymamı ve i'tikad etmemi bana haram kıl. Nefsimi heyulâ tıynetinden pakla. İlk illet sensin.

Tanrım; Ulvî yaratıkların, gök cisimlerinin, gök ruhlarının Rabbi! Bana hidayet ihsan et, imanımı takva ile perçinle, dünya muhabbetini nefsimi iğrenç göster, hikmeti de nefsimin ilâhî âlemlere ulaşmasına ve semavî ruhlarla birleşmesine sebep kıl.

Tanrım! Şerif olan Ruh'ul-Kuds ile nefsimi arıt, en yüksek hikmeti de aklımda, cismimde yer et. Melekleri tabiat âlemine bedel bana yoldaş et.

Tanrım! Zâtımı, yok olucu şehvetlere karşı hâkim kıl. Nefsimi beka bulucu olan nefisler menzillerine kavuştur. Beni yüksek cennetlerde şerefli, bahalı olan cavherlerden eyle.

Tanrım! Ey bütün şeylerin Rabbi, feyzinle beni dört tabiatın esaretinden kurtar, tabiatın kirlerinden ve diğer unsurlardan unsuru mu arıt, sen her şeyi kavrarsın...”. Bk. (İsmail Hakkı İzmirli, İki Türk Filozofu, (İbn Ebî Usaybia'dan naklen), Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 4, sayı. 5, İstanbul, 1926).

(Sonuç)

Bütün bu düşüncelerde görülüyor ki Farabî, Eflâtun'daki âlem ruhuna ve Aristo'daki mekanik yumuşak gözellik ve alışkanlık kanunlarına karşılık, gerek kâinatın idaresi gerekse insanın iradesi için bir determinizm kabul etmekte ve bu determinizmi de metafizik bir determinizme bağlamakta ve ondan çıkarmaktadır.

Aristo'da Allah, belirli ve gerekli hedeflere göre mekanik olarak etkide bulunur. Fakat, Farabî'de Allah, şuurlu olarak etkide bulunur ve tümellere, yani âlemlerin kanunlarına ait olan bilgisi de determinizmin kendisidir.

Farabî'nin, astroloğların fikirlerine katılmadığını ve onlar aleyhine bir de risale yazdığını biliyoruz¹. Ona göre bazı olayların belirsiz görünmesi, sadece, bir görünüşten ibarettir ve gerçekte onların da bilinmeyen sebepleri vardır.

Bir bakıma, Farabî'nin determinizmi, biri astronomik ve diğeri metafizik olmak üzere iki esas üzerine kurulmuştur².

Önce, maddenin, değişebilmesi için feleklerin hareketleri sayesinde suretleri kabul edebilecek bir yetkiye hazırlanmış olması gerektir. Böyle hazırlanmış madde de fa'al aklın etkisiyle suretini alır. Şu halde, hazırlanma ve kabul etmeden ibaret olan bu iki esastan hazırlanma, bir taraftan da bir çeşit astronomik fatalizme yol açmaktadır. Çünkü, feleklerin hareketi ile meydana gelecek olan bu işte insanın hiç bir karışması olamaz. Fakat, diğer taraftan, bütün fiziksel değişmelerin başına sebep olarak fa'al akıl bir suretler verici³ olarak konmakla bütün sebepler yine bir tek sebebe bağlanmış olmakta, bu da ilmi bir determinizme uymamaktadır. Fakat, her feleğin hareketi bir akıl ile meydana geldiği kabul edilince ortaya bir spirüalist dinamizm nazariyesi çıkmaktadır. Bütün bunlara rağmen Farabî, tabiat olaylarının değişmez ve yanılmaz bir düzen içinde akıp gittiğine ve bu olayların da kâinatın değişmez genel kanunlarına ve harmonisine bağlı olduğuna inandığından, ondaki hâkim görüş, yine de determinizmdir.

Başka bir deyişle, Farabî, insan hürriyetini kabul etmek ve onu her yerde tekrarlamakla beraber bütün sebepleri, en sonda, sebeplerin sebebine, bütün hayrı ve şerri de⁴ kaza ve kadere⁵ ve onların sonucunu da ezeli iradedden gelen sebeplere dayandırmaktadır. Sebepler, kâinat düzeninden; düzen, bir karadan; karar, bir hükümden gelir ve hüküm de bir emr ile tecellî eder. Dolayısıyla, dünyada her şey kararlaştırmış ve emr ile meydana gelmiştir. İşte bu görüş, Yeni-Eflâtunculukla ve determinizmle ilgili olmakla bereber Farabî'de detetminizm kesin değildir. Çünkü, yukarıda da dediğimiz gibi, o, insanın hürriyet ve ihtiyarını hiç bir zaman inkâr etmemiş ve astrolojiyi red etmekle beraber âlemin tek bir kaynaktan çıktığını ve durmadan değiştiğini kabul etmekle de astronomiye de ulaşamamıştır. Bu sebeple onun kaderci veya cebirci olup olmadığı hususunda çok tartışmalar yapılmıştır.⁶ Fakat, Farabî için verilebilecek en uygun hüküm, onun, tek bir görüşe saplanmayıp her iki çözüğü de, birer açıdan, benimsediğidir. Farabî, hem insanın hem de Allah'ın iradesini kabul etmekte ve bu iki görüşü çatıştırmamaktadır. Çünkü,

ona göre insan irade sahibidir, yaptığı işleri ve hareketleri iradesiyle yapar ve kendisi bu iradesinde hürdür; ancak, çeşitli manevî hallerin etkisi altında olmakla da gerçekte, iradesinde zorunluluk vardır. Veya şöyle diyelim, gerçi insanın hürriyet ve iradesi insana aittir, fakat, âlemde her şey belirli bir sebeple ve ölçü dairesinde meydana gelir ve bu sebeplerle ölçü, en sonda, sebeplerin sebebi olan Allah'a ve onun ölçüsüne dayanır. İslâmda orta cebirciler sayılan Eş'arîlerin⁷ görüşleriyle mutasavvıfların⁸ bu yoldaki görüşleri de Farabî'nin görüşüne uygundur.

Farabî ve felsefesi için ayrıca bk:

- Adnan Adivar**, *Farabî* İstanbul 1947.
Bedî'Şehsuvaroğlu, *Farabî*, İstanbul, 1950.
Mehmet Ali Aynî, *Muallim-i Sâni Farabî*, İstanbul, 1932.
Von Aster, *Felsefe Tarihinde Türkler*, İstanbul, 1937.
B. Carra De Vauk, *Les Penseurs de L'İslâm*, Paris, 1921-26.
Emile Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1949.
De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place In History*, London, 1954.
G. Quadri, *La Philosophie Arab Dans L'Europe Médiévale*, Paris, 1960.
Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Gallimarrd, 1964.
İbrahim Madkour, *La Place d'Alfarabi dans l'Ecole Philosophique Musulmane*, Paris, 1934.
Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, 1962.
M.M. Shrif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
Robert Hammond, *The Philosophy Alfarabi And Its Influence On Medieval Thought*, New York, 1947.
Ahmed Fuad al-Ahwani, *Fi Alem al-Falsafa*, Mısır, 1948.
Abdulhalim Mahmud, *Al-Taşkir al-Falsafi fi'l-İslâm*, Kahire 1955.
Abbas Mahmud, *Al-Farabî*, Mısır. 1944.
Cemil Saliba, *Min Eflâtun ilâ İbn Sînâ*, Dımeşk, 1933.
Cozef al-Haşım, *Al-Farabî*, Beyrut, 1960.
Hanna al-Fâhurî ve Halil al-Carr, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.
Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, *İ'lâm al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
Muhammed Lutfi Cum'â, *Tarih Felasifa al-İslâm fi'l-Maşrik va'l-Magrib Mısır*, 1927.
Mustafa Abdurrazık, *Tamhid li Tarih al-Falsafa al-İslâmiyye*, Kahire, 1944.

Omar Ferruh, *Tarih al-Arabi*, Beyrut, 1962.

Omar Ferruh, *Al-Farabiyan*, Beyrut, 1950.

T.J. De Boer, (arap çev.) *Abu Reyde, Tarih al-Falsafa fi'l-İslâm*, Mısır, 1948.

Farabî'nin Etkisi:

A-İçte Etkisi:

Farabî'nin İslâm'da etkisi pek çeşitlidir. Meselâ, kelâmcılardan Fahreddin Razî, onun determinist irade nazariyesinden; Gazalî, psikolojik sınıflamasından; Nâsır Tusî ve diğer ahlâkçılar, ahlâkî görüşlerinden; ilim felsefecileri, mantığından; İbn sina, rasvonalizminden; İbn Bacce, fa'al akıl nazariyesinden; İsrakî Şehabeddin Sürreverdi, ve mutasavvıf İbn Arabî de onun psikolojisi ve metafiziğinden etkilenmişlerdir.

Farabî'nin, tasavvuf felsefesinde İbn Arabî'ye etkisi özel bir önem taşır. Onun (Fusus)u İbn Arabî'nin vahdet-i vücud felsefesini deyimleyen (Fusus)unun temelidir. Farabî'nin din sembolizminin etkisi de Bedreddin sîmâvî'nin (Vâridat)ında açıkça görülmektedir.

B-Dışta Etkisi:

On ikinci ve özellikle on üçüncü yüz yıllarda Garpta İslâm ilim eserleri, özellikle Afrikalı Constantin, Abelard, Domink Gundissalvi, Johannes Hispanus gibi zatlar tarafından lâtinceye çevrilmiş ve bu devirde kurulan Üniversiteler ile yayılarak, başta Farabî olmak üzere, İbn Sînâ, Gazalî gibi İslâm filozofları Avrupada tanınmıştır.

Gundissalvi'nin (De Divisione Philosophica) adlı eseriyle Farabî'nin fizik, matematik ve metafiziğe dayanan ilimler sınıflaması ve açıklaması, Garpta, Orta Çağın geleneksel yedi bilgisinin yerini almıştır.

Yine, bu tercümeler yoluyla Garp Orta Çağın en büyük filozoflarından St. Thomas bile Farabî'nin Allah'a ait delillerinden, akıllar nazariyesinden, psikolojik sınıflamasından ve terminolojisinden etkilenmiştir¹. St. Thomas'nın (Summum Theologicum) adlı eserindeki bir çok fikirlerin kökü Farabî'ye dayanmaktadır.

Farabî'yi Eleştirenler:

Farabî'yi eleştirenlerin başında İslâm Meşşâî filozoflarına reaksiyon olarak ortaya çıkan Gazalî gelir. Gazalî, eleştirmelerinde,

Farabî'yi filozofların başında görür. Gazalî ile birlikte İbn Teymiye İbn Seb'in, İbn Tufeyl de Farabî'yi, özellikle, nübüvvet ve maad meselelerinde eleştirmişler, fakat, yine de onun pek büyük, biricik filozof olduğunu kabul etmişlerdir. İbn Seb'in, onun hakkında şöyle demiştir: "İslâm filozoflarının en ziyade anlayanı, ilkelere ait ilimleri en ziyade kavrayanı Farabî'dir. Bunda filozof yalnız odur, başkası değildir. Farabî, ermiş, gerçeğe ulaşmış olduğu halde ölmüştür. Kendisinden bütün kusurlar kalkmıştır, sözde ve işte ona hak görünmüştür"¹.

Farabî Okulu:

Farabî'nin İslâm'da kurduğu Meşşâî okulu Endülüslü İbn Rüşd'e kadar sürmüştür.

Farabî'nin doğrudan doğruya öğrencileri, Halep'te psikoloji ve diğer ilimlere ait eserleriyle tanınmış İbrahim b. Adıyy ile Bağdat'ta zamanı filozoflarının başı olan ve Aristo'dan yaptığı tercümelerle tanınan Yahya b. Adıyy'dir.

Farabî'nin doğrudan doğruya olmayan, fakat, onun okulunu sürdüren öğrencileri arasında da, özellikle, aslı kaybolan (Sivân al-Hikma) adlı eseri ve vücudun bir olduğu, dolayısıyla, dinle ilim ve felsefe arasında ayrılık olamayacağı görüşü ile namı Abu Süleyman Mantıkî al-Sicistanî (veya Siczî)¹, (Al-Mukabesat va'l-Amta' va'l-Muanese) adlı eseri ve hocası Sicistanî gibi dinle felsefesin birliği iddiasıyla namı Abu Hayyan Tevhidî², (Tahzib al-Ahlâk) adlı eseriyle namı ve üçüncü Muallim deye lakablanan İbn Miskeveyh, Aristo'a yaptığı çeşitli şerhlerle namı Abu al-Farac b. al-Tayvib, (Kitab al-Menazır) adlı eseriyle ve bazı eserlerinin lâtinceye yapılan tercümelemleri dolayısıyla Francis Bacon'a olan etkisi ile namı ünlü fizikçi ve matematikçi İbn Heysem önemli kişilerdir. Bunlar arasında da İbn Miskeveyh, diğerlerinden daha fazla söz edilmeğe değer.

İbn Miskeveyh (El-Hâzın)

(Abu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh)

(H. 340-421)

İbn Miskeveyh, (Rey) de doğmuş, önce kimya, sonra mantık, daha sonra da hikmet ve tıb dersleri almış, tarih ve edebiyatla da ayrıca uğraşmıştır¹.

ve tevekkül, sabır ve rizaya dayanan tasavvufî ahlâk ile i'tidâl ve tam ortaya (vasat-ı âdil) dayanan Yunan'dan gelen rasyonel Farabî ahlâkını birleştirmektedir.

Miskeveyh'e göre insan sosyal bir varlıktır. Ahlâk ta ancak sosyal hayatla kaimdir. Ahlâkî bir varlık olarak insanın bir takım fizikî ve ruhî faziletlerle sahip olması gerektir.

İnsan, ilk önce bedene, sonra da akla ait mutluluğa ulaşır. Fakat, ahlâkın gayesi herkese ait olan ve en yüksek kemâl, sürekli ve mutlak iyilikten ibaret bulunan üstün mutluluktur. Başka bir deyişle. insana ait en üstün mutluluk akla uygun olarak yaşamaktır ki bu da varlığın bütün sırlarının keşfini sağlayabilecek olan felsefe ile mümkündür. Felsefe ile, bilgilerle saflaşıp parlamış olan kişi Allah'ın nuru ile de nurlanmış olur⁵.

BİBLİYOGRAFYA

- Abbas Mahmud**, *Al-Farabî*, Mısır, 1944.
- Abdurrahman Badawî**, *Eflotin İnd'al-Arab*, Kahire, 1955.
- Abdurrahman Badawî**, (Müstaşrıklardan çevirme), *Al-Tiras al-Yunanî fi'l-Hazara al-İslamiyye*, Kahire, 1964.
- Abu'l-Hasan Ali b. al-Huseyn al-Mes'udî**, (yayın) Abdullah İsmail al-Sâvî, *Kitab al-Tanbih va'l-İşraf*, Kahire-Bağdat, 1938.
- Abu Reyde**, *Nusus Falsafa Arabiyye*, Kahire, 1955.
- Abu Reyde**, *Resail al-Kindî al-Falsafiyye*, Kahire, 1950.
- Abdulaziz İzzet**, *İbn Miskavayh Falsafatuhu'l-Ahlakiyye ve Masadiruha*, Mısır, 1946.
- Abdülhalim Mahmud**, *Al-Tafkir al-Falsafî fi'l-İslâm*, Kahire, 1955.
- Adnan Adıvar**, *Farabî, İslâm Ansiklopedisi*, cilt. 4; ayrı basım, İstanbul, 1947.
- A.E. Taylor**, *Elements of Metaphysics*, New York, 1961.
- Ahmed Emin**, *Duha'l-İslâm*, Kahire, 1961.
- Ahmed Farid Rufaî**, *Asr al-Me'mun*, Kahire, 1927.
- Ahmed Fuad al-Ahvânî**, *Fi Alem al-Falsafa*, Mısır, 1948.
- Ahmed Mustafa Taşköprü Zade**, (Türk çev). Kemalettin Mehmed, *Mavzuat al-Ulûm*, İstanbul, 1313 (H.).
- Aldo Mieli**, (Arap çev.) Abdulhalim al-Neccar ve Muhammed Yusuf Musa, *Al-İlm İnd'al-Arap*, Kahire, 1962.
- Ali al-Cundî**, *Atvar al-Sakafa va'l-Fikr fi Zılal Avruba va'l-İslâm*, Kahire, 1960.
- Aristo**, (Fransız çev.) Henri Careton, *Physique*, Paris, 1926-1932.
- Aristo**, (yayın) J. Tricot, *Métaphysique*, Paris, 1933.
- Aristo**, (Arap çev.) Abdurrahman Badawî, *Aristutalis fi'n-Nefs*, Kahire, 1954.

B. Carra De Vaux, *Les Penseurs de l'İslâm*, Paris, 1921-26.

Bedî' Şehsüvaroğlu, *Farabî*, İstanbul, 1950.

Cavit Sunar, *İbn Miskeveyh ve Tehzib'ul-Ahlâk Kitabı*, (İstanbul Üniversitesi me'zuniyet tezi), İstanbul, 1940.

Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara, 1967.

Cebraîl Aydın, *Tarihte Süryanîler*, İstanbul, 1964.

Cemaleddin al-Kıftî, *İhbar al-Ulâmâ bi-Ahbar al-Hukâmâ*, Mısır, 1326 (H.).

Cemil Saliba, *Min Eflatun ilâ İbn Sînâ*, Dımişk, 1938.

Cozef al-Haşım, *Al-Farabî*, Beyrut, 1960.

De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and its Place in History*, London, 1954.

De Lacy O'Leary, *How Greek Sciences Passed to the Arabs*, London, 1957.

Dwight M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London, 1953.

Edward G. Browne, *A Litrrary History of Persia*, Cambridge. 1951.

Emile Bréhier, *La Philosophie du Moyen Age*, Paris, 1946.

Farabî, *Al-Ta'likat*, Haydarabat, 1346 (H.).

Farabî, *Fazile al-Ulûm* (Nuket Abî Nasr al-Farabî fima Yasuhhu ve lâ Yasuhhu min Ahkâm al-Nucum), Mısır, 1907.

Farabî, *Fusus al-Hikem*, Haydarabad, 1345 (H.); (Mısır, 1907).

Farabî, *Kitab al-Cem' beyn Re'yeyn al-Hakîmeyn Eflâtun al-Îlâhî ve Aristutalis*, Mısır, 1907; (Beyrut, 1960).

Farabî, *Kitab Ara' Ahl al-Madine al-Fâdila*, Mısır, 1323 (H.).

Farabî, *Kitab al-Tanbih alâ Sabil al-Saada*, Haydarabad, 1346 (H.).

Farabî, *Kitab al-Siyasa al-Madaniyye*, Haydarabad, 1346 (H.).

Farabî, *Kitab Tahsil al-Saada*, Haydarabad, 1345 (H.).

Farabî, *Makala fi Maaniyy'al-Akl*, Mısır, 1907.

Farabî, *Mesail Müteferrika* (Cavab Mesail Suile Anha), Mısır, 1907.

Farabî, *Risala fi Isbat al-Mufarakat*, Haydarabad, 1345 (H.).

Farabî, *Risala fima Yanbagî an Yukaddime Kable Taallum al-Falsafa*, Mısır, 1907.

Farabî, *Şarh Risala Ziynon al-Kâbîr al-Yunanî*, Haydarabad, 1349 (H.).

Farabî, *Tacrid Risala al-Daaviyy'al-Kalbiyye*, Haydarabad, 1349 (H.).

Farabî, *Uyun al-Mesail*, Mısır, 1907.

- Farabî**, (yayın) Muhsin Mahdî, *Kitab Falsafa Aristutalis*, Beyrut, 1961.
- Farabî**, (Türk çev.) Nafiz Danışman, *Madina al-Fâdila*, İstanbul, 1956.
- Farabî**, (Türk çev.) Ahmed Ateş, *İlimlerin Sayımı*, İstanbul, 1956.
- G. Quadri**, *La Philosophie Arab dans l'Europe Médiévale*, Paris, 1960.
- George Sarton**, *A History of Science*, London, 1953.
- George Sarton**, *Introduction to the History of Science*, Washington, 1953.
- Hanna al-Fâhurî ve Halil al-Carr**, *Tarih al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1963.
- H.G.** (Arap çev.) *Adil Zuayter*, *Mecaliyy al-İslâm*, Kahire, 1956.
- Henri Corbin**, *Histoire de le Pholosophie İslamique*, Gallimard, 1964.
- İbn Abî Usaybia**, *Uyun al-Anba' fi Tabakat al- Atıbba'*, Kahire, 1288 (H.).
- İbn Hallekân**, *Vakafyat al-A'yan ve Anba' Abna al-Zaman*, Mısır, 1948.
- İbn al-İberî**, *Tarih Muhtasar al-Duvel*, Beyrut, 1890 (H.).
- İbn al-Nedim**, *Al-Fihrist*, Mısır, 1348 (H.).
- İbn Miskeveyh**, (yayın) Albir Nadir, *Tahzib al-Ahlâk*, Beyrut, 1961 1961.
- İbrahim Madkour**, *La Place d'Alfarabî dans l'École Philosophique Musulmane*, Paris, 1934.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *El-Kindî*, İstanbul, 1338 (H.).
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İbn Miskeveyh*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 3, 1928.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İki Türk Filozofu*, Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 4, sayı. 5, 1926; cilt. 5, sayı. 3,4,6, 1926, 27; cilt. 6, sayı. 2,4, 1928.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *İslâmda Felsefe Ceryanları*, Darulfunun ilâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 13, 1929; sayı. 14, 1930.
- İsmail Hakkı İzmirli**, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1339-1341 (H.).
- İsmail Mazhar**, *Tarih al-Fikr al-Arabî*, Beyrut.
- İstanbul Üniversitesi, (Yayın) *Farabî Tetkikleri*, İstanbul, 1950.
- J. Chevalier**, *L'Idée de Nécessaire Chez Aristote et Chez ses Prédecesseurs*, Paris, 1915.

- J. C. Welldon**, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*, London, 1934.
- J. Stewart Robinson**, *The Traditional Near East*, Prentice-Hall, 1966.
- Kadri Hafız Tufan**, *Al-Ulûm İnd'al-Arab*, Mısır, 1960.
- Kâtip Çelebi**, *Kesf al-Zunun*, cilt. 1, İstanbul, 1941.
- Kemal al-Yazıcı**, *Al-Nusus al-Sâiga*, Beyrut, 1966.
- Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem**, *İ'lam al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1957.
- Kıvemetin Burslan**, *Uzlukoğlu Farabî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, İstanbul, 1953.
- Kıvemetin Burslan ve Hilmi Ziya Ülken**, *Farabî*, İstanbul, 1941.
- Mehmet Ali Aynî**, *Muallim-i Sâni Farabî*, İstanbul, 1932.
- Mes'udî**, (Fransız çev.) B. Carra De Vaux, *Le Livre de L'Avertissement et de la Revision*, Paris, 1896.
- M.M. Sharif** (yayın), *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden, 1963.
- M.M. Sharif**, (Arap çev.) Ahmed Şalabî, *Al-Fikr al-İslâmî*, Kahire, 1962.
- Muhammed al-Bahiyy**, *Canib al-İlâhî min Tafkir al-İslâmî*, Kahire, 1951.
- Muhammed Emin al-Hancî**, *Al-Macmu'*, (Farabî'ye ait dokuz Risale), Mısır, 1907.
- Muhammed Lutfi Cum'a**, *Tarih Felasifa al-İslam fi'l-Maşrik va'l-Magrib*, Mısır, 1927.
- Muhammed Yusuf Musa**, *Beyn al-Din va'l-Falsafa*, Kahire, 1959.
- Muhsin Mahdî**, *Alfarabî's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, 1962.
- Murad Kamil ve Muhammed Hamdi**, *Tarih al-Edeb al-Suryani min Neş'etihi ila'l-Fath al-İslâmî*, Kahire, 1949.
- Mustafa Abdurrazık**, *Tamhid li-Tarih al-Falsafa al-İslamiyye*, Kahire, 1944.
- Necati Lûgâl ve Aydın Sayılı**, *Abu Nasr Farabî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, Ankara, 1951.
- Nacib Beledî**, *Al-Tarih Madrasa al-İskenderiyye ve Falsafatuha*, Mısır, 1962.
- Nacib Ullah**, *Islamic Literature*, New York, 1963.

- Omar Ferruh**, *Abkariyya al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa*, Beyrut, 1952.
- Omar Ferruh**, *Tarih al-Fikr al-Arabî*, Beyrut, 1962.
- Omar Ferruh**, *Al-Farabiyan-Beyrut*, 1950.
- Omar Ferruh**, *Al-Arap va'l-Falsafa al-Yunaniye*, Beyrut, 1960.
- Omar Ferruh**, *Al-Falsafa al-Yunaniye fi Tarikiha ilâ'l-Arab*, Beyrut, 1947.
- Paul Edwards** (yayın), *The Encyclopedia of Philosophy*, London, 1967.
- Philip K. Hitti**, *İslam and the West*, New York, 1962.
- Plotin** (İngiliz çev.) Stephen MacKenna, *The Enneads*, London, 1930.
- R.A. Nicholson**, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1962.
- Richard McKeon**, *İntroduction to Aristotle*, New York, 1947.
- Richard McKeon** (yayın), *The Basic Works of Aristotle*, New York, 1941.
- Robert Hammond**, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York, 1947.
- Rom Landau**, (Arap çev.) Munir al-Baalbakî, *Al-İslâm va'l-Arab*, Beyrut, 1962.
- Şemsettin Günaltay**, *Türk Filozofu Farabî*, Duruldunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 2, sayı. 1, 2, 1922.
- Şemsettin Günaltay**, *Felsefe-i Kadîme İslâm Âlemine Nasıl Girdi?*, Darulfunun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 2, 1929.
- Şerefettin Yaltkaya**, *Yunancadan Arapçaya İlk Tercümelere*, Tercüme Dergisi, sayı, 31-32.
- Tavfik al-Tavil**, *Kıssa al-Niza' beyn al-Din va'l-Falsafa*, Mısır, 1958.
- T.J. BOer**, (Arap çev.), Abu Reyde, *Tarih al-Falsafa fi'l-İslâm*, Mısır, 1948.
- Tor Andrae**, (Fransız çev.) Jules Roches, *Les Origines de L'İlam et le Christianisme*, Paris, 1955.
- V. Brockelmann**, GAL, I, (son basım) 1943.
- Von Aster**, *Felsefe Tarihinde Türkler*, İstanbul, 1937.
- Yuhanna Kamîr**, *Usul al-Falsafa al-Arabiyye*, Beyrut, 1950.
- Yusuf İlyan Sarkis**, *Mu'Gam al-Matbuat al-Arabiyye va'l-Muarraba*, Kahire, 1928.
- Zahîruddin al-Bayhakî**, *Tarih al-Hukema al-İslâm* (Tatumma Sıvan al-Hikma), Dımeşk, 1946.

Yunanda Felsefesinin Çöküşü
ve
Helenistik, Patristik Skolâstik Devirler

Ek Notlar:

1- Aristo'da tümevarım (induction, istikra), özelin arkasındaki geneli, üniverseli veya mümkünün arkasındaki zorunluyu kavramanın deyimidir ki ilmin konusu da zaten herkesçe yekten kabullenilen bu objektif veya değişmez olandır.

Aristo'ya kadar felsefe ile ilim birbirinin içindeydi, aynı şeydi. Felsefe ile ilim, ancak, Helenistik devirde birbirinden ayrıldı ki buna da, bir fikirle yetinmeyip positif kükümler çıkarma metodunu kullanmakla, Aristo sebep oldu. Aristo'nun dört yüzden fazla hayvan türünü incelediği söylenmektedir. Bu sebeple, Klâsik devirle Helenistik devrin sınırını teşkil eden Aristo, aynı zamanda yeni bir devrin kurucusu, ilim devrinin de önderi sayılmıştır.

Aristo'nun ölümünden sonra, onun okulunu, öğrencilerinden Theophrastos (372-287), bir süre için başarı ile idare etmişse de ondan sonra, bu okul, çökmeğe başladı. İsa'dan önce birinci yüz yıl ortalarında, Aristo felsefesi, Rodoslu Andronikos tarafından yeniden canlandırılmış ve bir çok Aristo eserleri yeniden yazdırılmışsa da bu çabalama da uzun sürmedi ve bu okulun çalışmaları, sadece, şerhler yapmağa kadar düştü. Bundan sonra da Aristo felsefesini ve ruhunu, ancak, İslâmlar canlandırdı.

Geniş bir alana yayılan ve diğer bir çok keşiflerle de gelişen Helenistik devrin bu ilimsel düşüncesi için İskenderiye okulu ile bu okulun bilginlerinden Sısamlı Aristarchos (250-320) özel bir önem taşır.

2 Orta Stoa'da bu düşünürden önce, Yunan felsefesini ilk defa Roma'da tanıtan ve ilâhî tedbir ve inayeti inkâr eden şair Ennius (239-169) la Rodoslu Panaetius gelir ki bu zat, Poseidonios'un hocasıdır. Onun da hocası, eski Stoa'lılardan Diogene'dir. Eski Stoa'lılardan özellikle, Kıbrıslı Zenon (336-264)u, Kleanthes (331-233)i, Chrysippos (281-208)u, Silifkeli Diogene (İ. Ö. 2 inci yüzyıl)ı sayabiliriz.

3 Astrolojinin temeli Şarkta'dır, asıl kökü de yıldızları birer Tanrı sayan Sümer ve Babil dinidir.

Keldanlılar, ilâhî saydıkları yıldızlara ait seyr ve hareketlerin değişmezliği düşüncesiyle, bizzat Allah'tan daha üstün bir zorunluluk fikrine bağlandılar. Lâkin, göklerin düzenli hareketleriyle ilişik olarak ortaya attıkları bu fatalite kavramını veya üniversal determinizmi mantıkî sonuçlarına kadar götüremediler.

Astrolojinin dünya hakkında ortaya koyduğu en temel prensip, fatalizmdir ve dünyaya bir zorunluluğun hükmettiği fikrini ilk defa kabullenenler de Keldanlılar olmuştur.

Astroloji, bir yönden, yıldızlar da dahil, her şeyin canlı sayılması; diğer yönden de her şeyin aynı zamanda zorunluluk ve harmoni kanunlarına bağlı olması görüşü ile özetlenebilir.

Esata, Keldanlılara kadar uzanan bu düşünüş, Yunan'a gelinceye kadar çeşitli şekiller almış ve Yunan'da asıl ilmin hareket noktası olmuştur.

İonia şehirleri, ticaret dolayısıyla, Asya'dan gelen etkilere daima açık bulunmuş, bu sebeple, Babil ilim merkezleriyle Yunan kültürü arasında da sürekli bir ilişki var olagelmıştır. Fisagor, Keldanlıların, bir bakımdan, bir چراغı olduğu gibi, Eflâtun'un, özellikle, (Epinomis) adlı diyalogunda da Şarkın yıldızlara tapma etkisi açıkça görülmektedir. Bu etki altında Eflâtun da yıldızları birer ilâh saymış, Aristo da hocasının düşüncesine bağlanarak, onların ezeli cevherler, hareket prensipleri olduklarına, dolayısıyla, ulûhiyetlerine inanmış ve bu doktrin, (Metafizik)inin tamamlayıcı bir parçası olarak, bütün dünyaya yayılmıştır. Fakat, yukarıda da işaret edildiği gibi, astroloji, Yunan'da, positif ilme geçişte de büyük bir rol oynamadı.

Yunan felsefesinin genel olarak gayesi, (Summum Bonum)u, yani en üstün hayrı, bu dünyada realize etmek oldu.

Roma'da hâkim olan iki büyük sistemten biri olan Epikürcülük, gelecek bir hayatı inkâr etti. Diğer önemli sistem olan Stoisizm ise ruhlarımızla ilgili bir kader üzerinde durdu. Bu sistemin çeşitli önderleri de bu nokta üzerinde çeşitli görüşler ortaya attılar.

Stoisizm, felsefe ile yıldızlara tapmağı birleştirdi ve mutlak bir determinizme doğru gitti. Yıldızların, ezeli bir prensip diye kabul edilen ateşin saf tecetülleri sayılması ile Keldani doktrinlerle Zenon'un panteizmi arasında pek bir yakınlık meydana gelmiştir. Stoiklerin, ahlâkî bir fazilet kabul ile birlikte, yıldızlardan insanlara kadar bütünlüğü ile kâinatı aşk ve muhabbete ait kuvvetlerin birbirine zorunlu olarak etkide bulunduğu büyük bir organizm saymaları, bütün tabiatla kadere ait sonsuz sebepler zinciri kabul etmeleriyle, Keldanlıların yıldızların düzenine dayanan determinizmi arasında bir uygunluk vardır.

Bu fatalizm, Alexander ile bütün Helen dünyasına yayıldı ve diğer bâtil inançlarla, falcılıkla, büyücülükle ve bu devirde yeniden canlanan Milet kehanetiyle ç karıştı ve yıldız ilâhlar, devlet ilâhları arasında yer aldı. Bu fatalizm, puta tapıcılıkla sıkı sıkıya bağlı olarak, vahy ve ilhama dayanan Hıristiyan ve Müslüman dinlerinin bütün karşı koymalarına rağmen onları da etkilemekten geri kalmadı. Özellikle, dinlerin bu görüşe karşı ortak olarak kullandıkları en büyük silah, kişi iradesinin yokluğu ile sorumluluğun da ortadan kalkacağı; mükâfat ve cezasız, ahlâkın hiç bir anlamı olmayacağı doktrini idi ki Carnead, diyalaktığı ile bu silâhı en ustaca kullandı.

4 (Epicure), (İ.Ö.341-270). Mistik bir tarikat kurmuş ve tarikatına kadınları da almıştır. Epikür'ün en önemli öğrencileri arasında Sidon'lu Zenon'u, Phaidros'u, dini daima kötülükten Romalı ünlü şair Lucretius'u sayabiliriz.

5 Diğer Yeni-Fisagor'culardan Roma'da Fisagor felsefesini ilk yenileyen Nigidius'lu Figulu'u (İ.Ö.öl: 45), Sextus Empiricus okulundan Sotion'u, Gades'li Moderatus'u sayabiliriz.

6 Aristo.

7 Stoa'lılar.

8 Bu zatın (130) tarihlerinde doğduğu söylenmektedir. "Altın Eşek" adlı hikâyesi pek namılıdır. Bu eser Millî Eğitim Bakanlığı tarafından Türkçeye çevrilterek 1950 de yayınlanmıştır.

9 Bu zat Eflâtun'u Musa'ya benzetir ve teslisi kendine göre şöyle kabullenirmiş:

1- İlk, Allah (Baba).

2- İlâhî bir âlem tasarımı (Oğul).

3- Bizzat âlem (Her ikisinden meydana gelen).

Üç defa büyük Hermes (Hermes Trismegistas)'a dayandırılan yazıların birçoğunun bu Eflâtun'cu Yeni-Fisagor'cuların Mısır'daki bir kolundan çıktığı kuvvetli bir sanıdır. Tamamiyle Yeni-Eflâtun'cu renkte olan bu yazılar, Allah'ı aklın ve vücudun üstünde tutmakla beraber, âlemi ikinci Allah, insanı da üçüncü Allah saymakta; dünyadan yüz çevirip uzaklaşmayı ve takvayı felsefe ile bir görmektedir.

10 Ahd-i Atik, İsa'dan önce üçüncü yüz yıl başlarında (Septuaginta) adıyla Yunanca'ya çevrilmişti.

11 Eflâtun'u çok kıymetli tutar, fakat, en büyük filozof olarak Musa'yı tanımış.

İsa'dan yirmi yaş kadar büyük olan Philon, Eflâtun ve Aristo'ya dayanarak Yahudi kutsal kitaplarıyla mistisizmin bazı bileşiminden bir (Logos) doktrini meydana getirdi ve gözlem ve deneye dayanan ilimden tamamiyle uzaklaştı. Yeni-Fisagor'cu ve Hermetik temayüllü kimselerle ilk Hristiyan yazarlar, birinci ve ikinci yüzyıllarda Filon'u peşlediler.

12 Bu deyimler, Yahudi dinindeki melek ve şeytanların, bir bakıma Eflâtun'un ideleri, diğer bir bakıma da Revakilerin Allah'tan sudur ettirdikleri kuvvetlerle birleştirildiğini gösteriyor.

13 Stoa'lıların Logos'u, philon'da bütün idelerin birleştirdikleri ortak şeydir.

14 Stoik felsefenin iddiası şu idi:

İnsanın hayatı, her bir durumda, kuvvetlerin karşılıklı etkileriyle kontrol edilmektedir.

Epicure felsefesi de aynı iddiada bulunmuş, fakat, insanın kaderini kontrolda birbirine benzemez çeşitli kuvvetler kabullenmiş ve Stoik felsefedeki sferlerin ve astrolojinin aksiyonuna karşılık o, atomların oyununa baş vurmuştur. Bununla beraber her iki şema da belirli ve kesindir, bunun tersinden hoşlanmazlar.

Bu iki şemanın karşısında da belirsizlik ve kesinsizlik şeması, başka bir deyişle, Yeni-Eflâtunculuk bulunur ki bu görüş, kişisel irade (cüz'i irade) doktrini ile pek uyummuş ve bu doktrin Hristiyanlığa da temel olmuştur.

Eflâtunculuğa ve Aristoculuğa karşı olan Epikürcülük veya atomculuk, Stoacılığa ve Yeni-Eflâtunculuğa da karşı olduğundan gittikçe kıymetten düştü ve Yeni-Eflâtunculuk bütün felsefi mezheplerin sığınağı oldu; dolayısıyla de felsefeye bir mistiklik sokuldu. İsa'dan önce üçüncü yüz yılda puta tapıcılık, Yahudi ve Hristiyan elemanlarından, eski Mısır, Yunan ve Roma Kültürlerinden, ve özellikle, Eflâtunculuk, Aristoculuk, Stoacılık ve bunları peşleyen görüşlerden meydana gelen ve syncrétique bir sistem olan Yeni-Eflâtunculukla felsefeye sokulan bu mistik görüş Roma'dan bütün dünyaya yayıldı. Artık felsefi mesele, ruhun, her şeyin üstünde ve ötesinde (müteâl, transcendant) bir Tanrı ile doğrudan doğruya ilişki kurması, dolayısıyla, Yunan akılcılığının zorunlu olarak aşılması meselesi oldu. Roma, Neron'un azadlı kölesi (Epictète), en iyi şekilde her şeyi Allah'ın düzenlediğini, dolayısıyla, Allah'a tamamiyle boyun eğmeği tavsiye etti ve Markus Oralius ta Allah'ın her şeyle ve herkesle ilgilendiğini ve her şeyin, ancak Allah'ın takdiri ile meydana geldiğini ileri sürdü. Fakat, bu iman felsefesi en kuvvetli deyimini, özellikle, Plotin (204-270) de buldu.

Plotin'e göre Tanrıyı bilmekten ziyade yaşamak ve görmek gerekir. Bu da felsefe ile değil, ancak, insana has bir güç ile mümkündür. Bunun için de şart, ahlâk bakımından tam olgunluğa erkmektir. Bu olgunluktan sonradır ki bu güç ile ve vecd halinde Allah'la birleşilebilir. Dünya ve insanlar, bir bakıma, yıldızların etkileri altındadır; dünyaya ve insanlara hükmeden bir kader vardır.

Yeni-Eflâtunculuk, insanla kâinat, mikrokozmla makrokozm arasında benzerlik görür ve bu bakımdan da Stoacılığa benzer. Bununla beraber aralarında ters bir orantı vardır: Stoacı görüşte asıl realite kâinatı ve insan kâinat için yaratılmıştır. Yeni-Eflâtuncu görüşte ise asıl realite insandır ve kâinat insan için yaratılmıştır ki bu görüş te Hıristiyanlığın esas dayanaklarından biri olmuştur.

Yeni-Eflâtuncu ahlâk ta Stoa metafiziğinin ve özellikle, Eflâtun'un ide teorisinin etkisi altında kalmış ve bu ideyi son derece somut bir hale koymuştur. Madde, ideye veya form'a sahip olduğunda şerden uzaktır; fakat, ide veya form'dan yoksun olduğunda şerdir ve madde, zamanla, ide veya form'dan ayrılır ve böyle bir madde dünyası da düzensizlik, şekilsizliktir, kaostur. Ruh, kendini madde dünyasından kurtardığı, ide dünyasına yaklaştığı derecede yükselir ve bu yükselme sonunda ve vecd halinde Allah'la birleşebilir.

Dördüncü Yüz yılda çeşitli mezheplerin teolojilerini de etkilemiş başaran Yeni-Eflâtunculuk, özellikle, Julianus Apostata (361-363)'ün İmparatorluğu yıllarında Hıristiyanlık için pek büyük bir tehlike haline gelmiş, Theodosius zamanında bu tehlike oldukça hafiflemiş ve dördüncü yılın sonlarında Yeni-Eflâtunculuğun İskenderiye okulu başkanı Bayan Hipatia'nın katli üzerine bu okulun etkisi sona ermiş de bu kadın, öğrencileri aracı ile Hıristiyanlığı doğrudan doğruya etkilemiştir. Bu öğrencilerden en namı, pek serbest düşünceli bir peskopos olan Cyrene'li Synsius (372-414)'tur.

Yeni-Eflâtunculuğun Hıristiyanlığa etkisinde en esaslı rol, St. Augustine (354-430) indir. Uzun yıllar bir Mani taraftarı olarak yaşayan Augustine, 384 te Milan'da bazı Yeni-Eflâtuncularla tanışmış ve 386 da da Hıristiyan olmuştur. Eserlerindeki Allah, madde, Allah'ın dünya ile ilgisi, hüriyet, kötülük.. gibi başlıca konularda Yeni-Eflâtunculuktan etkilendiğini açıkça söyleyen Augustine, Yeni-Eflâtunculuk kanaliyle gelen Yunan düşüncesinin en son merhalesini ve onun Hıristiyanlığa geçişini temsil eder.

Augustine bütün önemi ruh alanına vermiş, olaylar âlemi ile ilgilenmeyi hor görmüş ve Gerçek Dine Dair (De Vrai Religion) adlı eserinde insanın bizzat kendi nefsinin içine dönmesi gerektiğini ve hakikatın ancak ruhani adamda bulunduğunu ileri sürmüştür. Garp Hıristiyan dünyası da bin yıl kadar uzun bir süre kapılarını gerçeğe açmamıştır. Bu sebeple, Augustine aracı ile Yeni-Eflâtunculuktan Lâtin Garba geçen doktrinler, ancak, İslâm düşünürleri sayesinde ve onların tercümeleriyle gelişebilmiştir. Nasıl ki Şarkî Bizans İmparatorluğunda da durum aynı oldu. Kısaca, Yeni-Eflâtunculuk kanaliyle gelen ve analoji aracı ile mantıkî sonuçlar çıkaran, dolayısıyla, ilmi baltalayıcı olan bir düşünce tarzının etkisi altında kapılarını yüzyıllarca müddet gerçeğe açamayan Garp Hıristiyan dünyası, gerçeğe, gerçek düşünceye, ancak, İslâm düşüncesiyle kavuşabilmiş ve gerçek düşünce, yüz yıllarca müddet, Garp dünyasında da İslâm damgasıyla damgalanmıştır.

15 Yeni-Eflâtuncular da, Eflâtun gibi, güneş ile Allah'ı birbirlerine benzetirler. Ayrıca bk. (Ennead IV. I. 1; III. I. 10), (Stephen Mackenna, Plotinus The Ennead s, London, 1930).

16 (Ennead. II. iv).

Madde hakkında ayrıca bk. (Ennead. I. viii; II. ix; III. viii; IV. iv, viii; V.1. 2-4; VI.1-iii).

17 Bu yukarıdan aşağıya iniş Plotin'den çok daha önce Homer de işaret etmiş ve onu altın bir zincire benzeterek Allah'ın gökten yere doğru yerleştiğini (ikamet ettiğini) söylemiştir.

18 Ayrıca bk. (Ennead. III. iii-iv; V. i-ii, iv; VI. ii, iv).

19 Bu sudur nazariyesi İslâm filozoflarınca da kabul edilmiştir.

İslâmdan sonra St. Thomas da şöyle demiştir: gerçi biz hareketlerimizde hür sayılırız,

fakat, bizim şöyle veya böyle hareket etmemiz, daha önce, Allah tarafından tayin edilmiştir.

Descartes ta şöyle der: İlâhî fiiller, kainatta her şeyi mekanik surette bir Fail illet tafâından meydana getirir.

Spinoza da şöyle der: lemmî bir surette cüz'î bir iradenin kabulüne imkân yoktur. Çünkü, her şey Allah'ın kesin ve zorunlu iradesine bağlıdır. İnîi surette de insanda bir iradenin kabulüne imkân yoktur. Çünkü, biz, ancak, bilgisizliğimizden, sebepler karşısında bizi harekete getiren bir kuvvetten kişisel irade deye söz ederiz. Doğrusu şudur ki insan, zekâyâ malik ve hareket edici bir makinadan başka bir şey değildir.

20 (Ennead. I. viii; II. ix. 12-13).

21 (Ennead. (II. ix. 13).

22 (Ennead. (III. ii. 11).

23 (Ennead. (III. ii).

24 (Ennead. (VI.vi. 17-18).

25 (Ennead. (III. i. 1-10).

26 (Ennead. (II. iii. 3-18).

27 (Ennead. (V. iii. 3-17).

28 (Ennead. (III. vii. 3-5).

29 (Ennead. (V. ii. 1-2; iv. 1-2).

30. (Ennead. (VI. ix. 3-7).

Not: Ennead ek notlarında büyük Lâtin sayılar kitap sırasını, küçük Lâtin sayılar her kitaptaki konu sırasını, normal sayılar da her konudaki problem sırasını gösterir.

31 Plotin'in öğrencisi Finikia'lı Porphyrios ta cinlerin varlığına, kurbanlarla Allah'a istenilen şeyin yaptırılabilceğine, büyü ve efsunlarla kaderin etkisine karşı gelinebileceğine inanır.

Porphyrios'un öğrencisi olan Jamblichos'ta ise akıl ve mantık diye hiç bir şey kalmamıştır. Onca, Tanrıya ulaşmak, ancak, esrarlı âyinler ve sembollerle mümkündür. Bu âlem, cinlerle, şeytanlarla ve daha bir sürü çeşitli ruhlarla doludur.

32 İlâhî bir vahy'e Kelâm'a dayanan Hıristiyan Kilise felsefesi ikiye ayrılır: Yunan kilise babaları felsefesi ve Lâtin kilise babaları felsefesi.

Yunan kilise babaları: Bu konuda ilk Hıristiyan filozoflardan olan ve ikinci yüzyılın başlarında yaşayanlardan Hıristiyanlığa ait methiyeleriyle tanınan Atinalı St. Quadrat'ı, St. Aristide'i, St. Justin'i, (Müdadaaname)si ile ünlü Athenagoras'ı, (Yunanlılara Hitab) adlı risale sahibi Asûrî Tatian'ı, Fransaya gidip orada Gnostisizmin davalarını çürütmekle ömrünü geçirmiş olan St. İrane'yi sayabiliriz.

İkinci yüzyılın sonlarında da, ancak, din ve adalete uygun olan düşünceleri felsefe deye kabullenen ve (Müşrikleri Teşvik) ve (Stromatlar) adlı eserleriyle nam alan İskenderiyeli Clemens'i, (Sels Aleyhinde) ve (İlkeler) adlı kitaplarıyla ünlü Origenes'i, eski filozofların kitaplarındaki dine uygun fikirleri bir araya toplamakla uğraşmış Kayserili Eusebe'i ve özellikle, Allah'ı ulûhiyetin de mahiyetin de hayırlılığın da, kısaca, her şeyin üstünde gören ve ileride yazarları bilinmeyen bir çok eserler kendisine izafe edilecek olan Dionysios Areopagite'i sayabiliriz.

Lâtin kilise babaları: İkinci yüz yıl ortalarından sonra yaşayan bu filozoflardan da Roma avukatlarından ve (Octavius) adlı eser sahibi M. Felix'i (Müşrikler Aleyhinde) adlı eser sahibi Afrikalı Arnobe'u; (İlâhî Müesseseler) ve (İlâhî Eser) adlı eserleriyle ünlü Afrikalı Lactance'i; (Ruhun Şahadeti), (Ruh Bahsi), (Methiye), (Katolik Mezhebi Hükümlerine Aykırı İnançlarda Bulunanlara Karşı Tavsiyeler), (Valantin İrfaniyecilerine Karşı) adlı

eserleriyle pek ün salmış olan Afrikalı Tertulian'i; felsefî meseleler hakkında pek çok ve pek önemli eserler veren Afrikalı St. Augustine'i ve kendisinin hal tercümesini yazan ve eserlerini bir araya toplayan öğrencisi Posidius'u; St. Augustine'e dayanarak ruhun ölmeyişini ispata çalışan ve bu yolda (Ruh Halleri) adlı kitabıyla tanınan Claudian Mamert'i; (Rabbanî Kudret) adlı eser sahibi Marsilya rahibi Salvien'i sayabiliriz ki bunlar Yunan felsefesinden pek hoşlanmamakla beraber onunla uğraşmaktan da geri kalamadılar. Daha bir çok kilise babaları da vardır ki bunlar felsefe ile, ancak, dolayısıyla uğraşmışlardır. Felsefe ile doğrudan doğruya uğraşan kilise babaları, sadece, iman gerçeklerini açmak ve açıklamakla yetinmeyip felsefî nazariyelerin dinî gerçeklere uygun olduğunu göstermeğe, vahy'i akla temel yapıp dinle akli birleştirmeye çalışmışlardır.

33 Sokrat'ta fazilet bilgi idi ve hiç kimse bilerek kötülük yapmazdı. Yani, suç ve günah, bir hatadan başka bir şey değildi. Bu sebeple bilgiye sahip olacak kimse de hata işlemeyecek, kötülük yapmayacaktı. Sokrat'ın bu görüşü Stoahılarda, Epikürrücülerde ve hatta Yeni-Eflâtuncularda da hâkimdi. Fakat, ilk Hıristiyanlığa göre, insan, iyiyi bilirse de iyi olamaz.

34 Gnosis, mistik bilgi demektir. Gnostik de tabiat üstü bir bilgiye sahip bir kimse demektir.

Gnostikler, çoğunlukla, sonradan Hıristiyan olup Hıristiyanlığı kendi eski nazariyelerine bağlayan İranlılar, Mısırlılar ve Keldanlılardır ki bunlar, özellikle, Allah ile ve kâinatın menşei ile uğraşmışlar ve Allah hakkındaki bilgiyi doğrudan doğruya Allah'tan aldıklarını iddia etmişlerdir. Bunların bazılarına göre Allah, kendisinden duyular âlemini meydana getiren ruhların çıktığı bir ışık kaynağıdır; bazılarına göre de hayır ve şer diye iki prensip vardır ve bunlar daima çatışma halindedir. Bu fikirlerden Valantin gibi bazı vucutçu ve Saturnin ve Basilid gibi bazı manişeist ve düalist meslekler meydana geldi.

Mani (216-276) denen bir zat ta esas gnostisizme ve budizme dayanarak ana vasfı Zerdüş mezhebindeki nur-zulmet, hayır-şer ikiliği ve bu ikisi arasındaki çarpışma olan yeni bir mezhep meydana getirmiştir.

35 Bu görüş, Yunan felsefesinin tamamıyla karşıttır. Çünkü, Sokrat, Eflâtun ve Aristo için iyi, akulla varılan tabii bir bilgidir.

36 Clemens, 220'ye doğru ölmüştür. İskenderiye Hıristiyan okulunun belli başlı kurucusudur.

37 Bunlara (Apologiste) ler de derler.

38 Ona göre varlıkların hür yaratıcısı olan Tanrı, değişmez olup ruhtur ve yalnız kendine benzeyen zeki ruhlar yaratır. Cisimler, ikinci bir yaratılma ile yaratılmışlardır. Allah'ın yarattığı ruhlar sonludurlar ve rölâtif olarak hür olup iyi ile kötüye seçebilirler. Gerçekten kötü yoktur; o, iyinin, yani Tanrının inkârından başka bir şey değildir. Kısaca, ruh âlemi, biricik var olan âlemdir. Bu âlem, bütün organları birbirine bağlı tam bir organizmdir. Gerçek mutluluk ta ruhun kurtuluşu mutluluğudur.

39 Allah gerçektir. (C. God. " = The City of God", XIV. 4), (Marcus Dods, The City of God, New York 1950).

Allah, her şeyin üstünde olan, bizzat gerçek olandır. (F. W. " = On the Free Will, Book II. 1-46", II. xv); (R. McKeon, Selection From Medieval Philopophy, New York, 1957).

Bütün idrâkler için tek ve değişmez bir gerçek vardır, o da bizim zihnimizin üstündedir. (F.W.XII).

Sadece, gerçeği kucaklamaya rağbettir ki insanları mutlu kılar. Bu gerçeğe dayanmaklığımız, bağlanmaklığımız bizim hürriyetimizdir. (F.W.XIII).

Gerçek, teminat ve kefaletle elde edilir. (F.W.XIV).

40 Bütün yakını gerçekler, esasta, Allah'ın düşüncesinde mevcuttur ve insanın bilgisi Allah'ın bilgisine nazaran gölge gibidir. (C. God. XI. 7).

41 (F.W.II. III-v).

42 (C. God. XI.10). (Con. " = E. B. Pusey, The Confessions of St. Augustine", p. 308, New York, 1949).

İnsanın nefsini bilmesi Augustine metafiziğinin temelidir. Augustine bu sözlerle (düşünüyorum o halde varım) deyen Descartes'a önderlik etmiştir.

43 (C. God. XI. 10,21).

44 (C. God. I. 25; X. 31; XI. 4; XIII. 24). (Con. p. 239, 322, 333).

45 Gerçekten, sadece, Allah mevcuttur. Diğer bütün şeyler kararsız ve değişmekte olduklarından, sadece, belirli bir derecede vardır. Bu sebeple, en yüksek varlık olan yaratıcı Allah'a aykırı hiç bir varlık bulunamaz. (C. God. XII. 2).

46 (Con. I).

47 (C. God. XI. 4).

48 (C. God. XIII. 24).

49 (C. God. VII. 30).

50 (Con. p. 75).

Allah, özellikle insanın kalbindedir. (Con. p. 269).

51 (C. God. XI. 10).

Her bir iyi ve her bir kemâl Allah'tandır. (F. W. XVII).

Allah'tan daha üstün bir fail, Allah (Kelime)sinden daha etkili bir zekâ, iyi olan Allah'tan iyiyi yaratacak daha güzel bir müsebbib yoktur. İyi işler, ancak, iyi bir Allah tarafından yapılır. (C. God. XI. 21).

Kesiksiz olan kesik olandan, ezeli olan geçici olandan, bozulmaz olan bozulmadan daha iyi ve üstündür. (F. W. II. x).

Şer, hayır yokluğundan ibarettir. Hayır gelince şer gider. (C. God. XI. 9, 21, 22; XIV. II, 27).

En yüksek hayır ve kötülük hakkındaki eleştirmeler için bk. (C. God. XIX.4).

52 Allah mevcuttur. Bunu ispatlayan da insanda en üstün fakülte olan akıldır. Biz her şeyi akıl ile bilebiliriz. Bütün duyu organlarının verilerini ayırıp bilen akıldır. (F. W. II. III-v).

Akıl, insandaki diğer faaliyetlere, fakültelere üstündür. Eğer akla üstün bir şey varsa o da Allah'tır.

Allah mevcuttur, çünkü, akıldan üstün bir varlık vardır. (F. W. II. vi).

Bütün yaratılış akıl yolundadır ve akıl yolunu tutar. Akıl da kendini ilk ilâhî bilgide ortaya kor. (F.W.II.xvii).

Akıl ile sayıların mahiyeti ve gerçeği değişmez. (F.W.II.viii).

İnsanlarda ortak olan akıl ve hikmettir ki o da gerçekten başka bir şey değildir.

Gerçek te kendisinde ve kendisiyle en üstün iyyinin ayrıt edilip bilindiği şeydir. Bunun bilinmesi de mutluluktur. Akıl ve hikmet olmaksızın mutluluk olamaz. (F.W.II. ix).

Allah'ın varlığı, kesin olarak, aklın tam bir açıklamasından bilebilir. (F.W.II. xv).

Allah, aklın ve hikmetin babasıdır. (F.W.II. xv).

Her şeyi uygun ve kendilerine has bir surette düzenleme işine hikmet denir. (F.W. II. xi).

Hikmet, kendisini, en halis arayıcılarına, her şeyi etkilemiş olan adetler yoluyla gösterir. (F.W.II.xvi).

Allah ilk önce akılı yarattı, semalar ve arz da akılla birlikte yaratıldı. (Con. p. 250, 269, 281).

Akıl için ayrıca bk. (C. God. VIII. 14). (Con. p. 213, 220, 226, 242, 246).

53 (C. God. VIII. 1, 9, 10, 11, 12; XI. 10, 24, 25, 27, 28). Din kelimesi hakkında ayrıca bk. (C. God. X. I).

Özellikle, Yunan felsefe mesleklerini inceleyen ve Eflâtun'u Hıristiyanlığa en yakın gören, hem insan iradesinin hürriyetini hem de Allah iradesinin etkisini ve karışmasını birlikte kabul eden nazariyesini ortaya attığı "İlâhî Ülke veya Devlet" ve metafizik meseleler hakkında pek derin görüşleri içine alan "İ'tiraflar" adlı eserleriyle ün alan St. Augustine'in temsil ettiği Hıristiyanlık felsefesi, Garp Orta Çağ felsefesinin iki kaynağından biri ve önemlisidir. Diğerisi de Aristo felsefesidir. Bu Hıristiyan felsefesi de iki temele dayanır: biri Eflâtunculuk, diğeri de Hıristiyanlık. Eflâtun felsefesine tekvin ve teslis akideleri eklenmekle Hıristiyanlık teolojisi meydana gelmiştir. Hıristiyanlık felsefesi ile Eflâtun felsefesi, özellikle, şu ilkelerde birleşmektedirler:

a- Allah, en üstün kemâl ve hayr olduğundan âlemi de kelâmı ile bir hayr eseri olarak mükemmel bir surette yaptı.

b- Zaman, ezeliyetin hayalinden ibarettir.

c- Zaman, âlemle birlikte yaratılmıştır.

d- Şer, başlı başına bir şey değildir, hayrın yokluğundan ibarettir. Eflâtun'un en yüksek hayr veya birlik, en yüksek sebep ve akıl ve en yüksek nefis gibi üç yönlü ve ancak bir mimar olan Allah'ı, Hıristiyanlıkta baba, oğul ve kutsal ruh yönlerini almış ve yaratıcı bir Allah olmuştur. Bununla ilgili olarak Garp Orta Çağında Allah hakkında iki esaslî görüş ortaya çıkmıştır: biri St. Augustine'e ve Aristo'ya dayandırılan ve asıl görüşü teşkil eden Hıristiyan teolojik görüşü, diğeri de İskenderiye okulu ile Dionysios'tan gelen panteist görüş. Birinci görüş St. Thomas'da kemalini buldu ve on yedinci yüzyılın din felsefesinin temeli oldu. St. Thomas'ya göre Allah, her şeyin hem fail, hem formel, hem de gaf sebebidir. İkinci görüş te John Scotus, Eriugena ve Eckhart'ta kemalini bulmuş ve on dokuzuncu yüz yılda Alman din felsefesinin temeli olmuştur.

Bu pantesit görüş te iki esas kavrama dayanmakta idi:

a- Allah, bütün ayırmanın (fark) ve toplamının (cem) üstünde mutlak bir birlik (vahdet)tir.

b- Allah, parça (cüz'i) varlıkların sadece sebebi değil, fakat, aynı zamanda zatı ve cevheridir de.

Bu görüş ise İskenderiye felsefesinin bir özeti gibidir.

Yaratıcı bir Allah'ın felsefenin de ana konusu olduğu Orta Çağda, onun ispatına ait deliller de önem kazandı ve özellikle, şu deliller ele alındı:

1- St. Anselm delili.

2- Âlemin imkânı delili.

3- Mümkünler ve illetlenmişlerin bir zincir halinde sürüp gitmesinin imkânsızlığı delili.

4- İlk hareket ettirici delili.

5- Gaf illet delili.

6- Noksan olanın kemale gelmesi gerektiği delili.

Bu delillerden, Yeni çağda da, birinci ve ikinci deliller Descartes tarafından kullanıldı ve on yedinci yüz yılda diğer delillerin temeli oldu. Spinoza da St. Anselm ve Descartes delillerini orijinal bir surette geliştirdi. Leibnitz, Descartes delilini tamamladı, ve âlemin

imkânı delilini, kâfi illet ilkesine dayandırdı. Kant ise bütün delilleri üçe ayırdı ve hepsi metafizik deliller olmakla onları eleştirip evham saydı ve kendisi bir çeşit ameli ve ahlâkî delil, daha doğrusu ameli bir inanç ortaya attı.

54 İnanmazsan anlamazsın.

Eğer, önce inanır sonra da bilersen ancak o zaman Allah'ı bulabilirsin (F.W.II.u).

55 (C.God. XI. 24; XII. 1, 15; XIV. 11). (Con. p. 273-274).

Şekilsiz ilk madde yokluğa Allah tarafından yaratılmıştır. (Özellikle bk. Con. p. 247-248, 272, 274, 280-298).

56 (C. God. XI. 21, 32). (Con. p. 130, 245, 249).

Allah kelâmı akıldır, başlangıçtır, oğuldur, kudrettir, hakikattir ve semalar ve yerler onunla yaratılmıştır. (Con. p. 250).

57 (C. God. XI. 21; XII. 15). (Con. p. 248).

58 (C. God. XI. 21, 22, 24, 29, 30, 31; XII. 4, 5; XIV. 11). (Con. p. 89, 273-274).

59 (C. God. XI. 21, 24, ayrıca bk. X. 14). (Con. p. 95-118).

60 (C. God. VII. 30; XI. 4-6; XII. 15).

61. (C. God. XI. 4-6).

62 İlk yaratılan akıldan önce zaman yoktur. Orası henüz Allah'ın ezeliyetidir. (Con.p. 282).

Ya rabbi! seneleriniz bir günden ibarettir. (Con. p. 253).

Allah indinde bir gün bin yıl, bin yıl da bir gün gibidir. (C. God. XX. 7).

Allah ezeli, fakat, zamanlar Allah gibi ezeli olamazlar. (C. God. XII. 15, 16).

63 Yaratılış ve zaman hakkında özellikle bk. (Con. XI. XII).

Antik felsefe, özellikle, mekân meselesi ile uğraşmış, zaman meselesi ile pek ilgilenememiştir. İlk Çağda zaman meselesini ciddi olarak ele alan Yeni-Eflâtunculuk olmuş, Augustine ise, zaman kavramını düşüncelerinin temeli yapmıştır.

64 İnsan akıldır. (Con. p. 213).

Yaratıklar için şuurlu bir hayattan üstün ne vardır? Bedenden de aşağı ne vardır? (F.W.II.xvii).

65 Biz, fizikî objelerin var olduklarına ancak inanabiliriz. (C. God. XIX. 18; ayrıca bk. XII. 4).

66 Eşyanın mahiyetinde tesadüf edilen takdir ve medhe şayan ne varsa, onlar, yaratıcının en ziyade üstün ve vasıflandırılmaz medhine işaretler. (F.W.II.xviii).

67 Bk. Yukarıdaki 60, 61, 62 sayılı ek notlar.

68 Dolayısıyla bk. (C. God. V. 8,9, 10,11; VII. 30; VIII. 1, 9, 10; X. 14, 15, 17, 18, 24; XI. 4,5,6,7,9,10,16,21,28; XII. 2,4,5,14,17,25; XIX. 22; XX. 1-3; XXII.2). (Con.p. 203-204, 245, 247-249, 251-253, 276-280, 336).

69 (C. God. XIV. 27; XXII. 1).

İnsan ruhunun mahiyeti ilâhî imajda yaratılmıştır, yani Allah, insanı kendi suretinde yaratmıştır. (C. God. XII. 23; ayrıca bk. XVI. 6).

70 (C. God. XI. 17; XII. 3; XIV. 6, 12). (Con. p. 123-130).

71 (C. God. I. 25; XIV. 27). (Con. p. 222).

72 (XX. 1,2; XXI. 12).

73 (C. God. XIV. 12).

74 Dolayısıyla bk. (C. God. XIX. 5-10).

Eflâtun ve Aristo için ise, tamamen tersine, devlet, bizzat itilik idi ve insan, ancak, devletin bir vatandaşı olması bakımından anlamını ve özünü kavrayabilirdi.

75 Özellikle bk. (C. God. XIV. 28; XIX. 17, 25, 26, 28; XX. 5,6,16,22,24,27).

Allah'a inanıp onun yolundan gidenler onun ezeli sükûnuna kavuşacaklardır. (C. God. XI. 8).

76 Manastır okullarında ise ancak, yedi hür san'at adı altında (gramer, hitabet, diyaletik "mantık", hesap, geometri, astronomi ve musiki) okutuluyordu ve bütün bunların zirvesini de teoloji teşkil ediyordu. Ayrıca bk. Aydın sayılı, Higher Education in Medieval İslâm, Ankara Üniversitesi Yıllığı, 1948.

77 Bu görüş, iki yüzyıl sonra, yani, Skolâstiğin parlak devrinde değişecektir.

78 Anselmus'un, bu görüşünde, Yeni-Eflâtuncu fikirlerden etkilendiği açıktır. Zira, Plotin için de var olan, ancak, mutlak varlığa ortak olması bakımından vardır. Esasen, skolâstiğin ilk devresinde Yeni-Eflâtuncu etki hâkimdir. Aristo'nun hakimiyeti, ancak, ikinci devrededir.

Anselmus'un, yalnız Allah'a mahsus olmak üzere sırf Allah kavramından Allah'ın dışı ait varlığını da istidlâl ettiği bu delilde o şöyle demektedir: bir varlık ki daha büyüğü tasarlanamaz, onun var olması zorunludur.

79 Bu yolda Eflâtunun ideleriyle, tümel kavramlar meselesiyle sıkı ilgisi bulunan, ve daha sonra, özellikle, Descartes'a etki yapan ontolojik delil namıdır. Fakat, bu delil Gaunilo ve daha sonra da St. Thomas tarafından eleştirilmiştir.

80 Chartres okulunda Bernard, Thierry, Berrard Silvestris, Guillaume de Conches ve özellikle Gilbert de la Porrée söze değer.

Bütün kilise akidelerini akılla temellendirmek ve ıspat etmek isteyen Porrée'ye göre bütün varlıklar maddî olmayan idelere göre yaratılmışlardır. Bu idelerin aslı da sırf suret olanda, veya başka bir deyişle, Allah'ta bulunmaktadır.

Porrée'nin, Boethius'un iki yazısına ait şerhi ve Aristo'nun son altı Kategorisine ait küçük bir yazısı vardır.

Skolâstiği sırf akli bir temele dayandırmak isteyen Porrée'ye karşılık, skolâstiği sırf dini temele dayandırmak ve sırrı bir yolda yürümek isteyenler oldu. Bunlardan, özellikle, söze değer olan da Clairvaux baş rahibi ve Abelard'ın baş düşmanı olan Bernard'dır (1091-1153). Bernard'ı, bu Allah'ı, aklın üstünde rû'yet ve temaşa yolunda Hugo ve Richard peşlediler. Amaury-Amolrich ve özellikle Dinant'lı David te İslâm filozoflarının etkisi altında Allah, ruh ve madde mebdelerinin birliğini ileri sürerek bu yolu tam bir panteizme ulaştırdı.

Bu sırrılara karşılık ta nusus özetleyicileri türedi. Sırrıların iymân fiili üzerinde şiddetle durmalarına karşılık, bu özetçiler iymânın muhtevasını bildirme üzerinde durdular. Bunlardan, özellikle, Lombard'lı Pierre, Lille'li Alain ve Salisbury'li Johannes'ten söz edilebilir.

81 Aristo ceryanına dört yönde karşı konulmuştur:

1- Aristo, hiç bir bakımdan kabul edilmek istenmemiştir. Başlangıçta çok kuvvetli olan bu ceryan, sonradan, önemini kaybetmiştir.

2- Aristo, kabul edilmiş, fakat, İbn Rüşd'ün onu anladığı ve anlattığı anlamda kabul edilmiştir. Lâtîn İbn Rüşd'çülerin en namı da Paris Üniversitesinden, Brabant'lı Siger (öl: 1282)dir.

Siger, İbn Rüşd'den, insanlar için ortak bir akıl olduğu ve ölümsüz olan aklın da bu akıldan başka bir şey olmadığı; âlemin, ezeldenberi mevcut olup Allah tarafından belirli bir zamanda yaratılmamış bulunduğu fikirlerini almış ve bu fikirler yüzünden de kilisenin

hücumuna uğramış, bu tehlikeyi savmak için de gerçeğin çift olduğunu ileri sürmüştür ki bu görüş, skolastiğin son devresinde ve Rönesansta da ele alınmıştır. Bu görüşe göre, felsefe bakımından doğru olan bir şey, ilâhiyat bakımından yanlış olabilir ve bu hâl bir çelişme göstermez. Fakat, kilise bu fikri reddetmiştir.

3- Aristo, kabul edilmiş, fakat, Augustine'in görüşleriyle uyuşturularak kabul edilmiştir. Bu yolu temsil eden Fransiskan tarikatıdır ve en önemli adamı da Bonaventura'dır.

4- Esas olarak Aristo kabul edilmiş ve onun fikirleri üzerine yeni bir ilâhiyat ve felsefe kurmağa çalışılmıştır. Bu yolu temsil eden Dominiken tarikatıdır ve en önemli adamı da Aquina'lı St. Thomas'dır. Bu yol, daha sonra, kilisenin de resmi yolu olmuş ve bu süre kilise en yüksek devrini yaşamıştır.

82 St. Augustine'de de öyle idi.

83 Müşriklerden maksad, Lâtin İbn Rüşd'çüler, yani (Siger)cilerdir.

84 Bu eser şu ana konuları kapsamaktadır: Allah ve ona ait meseleler; sudur ve eşyanın farklılaşması; ruh, ruh kuvvetleri ve bilgi; iradî ve iradî olmayan fiiller ve seçme meselesi; akla ve ahlakâ ait faziletler; kanun ve çeşitleri; mağfîret ve sebebi.

85 Bk. (Summa Theologica, sual. 111).

86 Bk. (Summa Theologica, sual. XLIV, XLV, XLVI). (Summa Contra Gentile. III. 18,25).

87 Bk. (Summa Theologica, sual. XLVII).

88 Bk. (Summa Theologica, sual. IXXXII, IXXXIII; Part, (I-II) sual. VI, VIII, XIII).

89 Duns Scotus'un iradenin üstünlüğü nazariyesi Bacon, Descartes, Leibnitz ve daha bazı filozofları etkilemiştir.

90 Birinci ilk madde, araçsız olarak Allah tarafından yaratılmış ve şekillendirilmiştir; o, bütün varlığın en genel temelidir.

İkinci ilk madde, doğuşların ve ölüşlerin dayanağıdır; ikinci veya yaratılmış âlemlerin etkisiyle açıklanır.

Üçüncü ilk madde, tabiat tarafından içten meydana getirilen sureti aldıktan sonra san'atkâr tarafından ve genel olarak dıştan şekil alan maddedir ve dolayısıyla san'atkârın tasarladığı şekle nazaran henüz belirlenmemiştir.

91 Duns Scotus'a göre insanların ve meleklerin vücudunda bulunan madde, cisme ait maddeden çok farklıdır.

92 Allah'tan başka her şey, ve hatta, ruhlar bile madde ve suretten bîreşiktir.

93 George Clarke Sellery, The Renaissance, p. 174-180, Washintgon Uni., 1962. Yusuf Kerem, Tarih al-Falsafa al-Avrubiyye fi'l-Asr al-Vasit, s. 130-137, Kahire, 1957. R. Carton, La synthèse Doctrinale de Roger Bacon, Paris, 1929.

94 F.C. Copleston, Medieval Philosophy, P. 118-152, New York, 1961. David Knowles, The Evolution of Medieval Thought, P. 318-340, Longmans, 1962. Paul Edwards (Edit), The Encyclopedia of Philosophy, vol. 8, P. 306-317, New York, 1967.

95 Özellikle bk. W.R. Inge, Christian Mysticism, P. 149-164, New York, 1956. Cavit Sumer, Mistisizmin Ana hatları, s. 77-78, 93, Ankara, 1966. Eckhart okulu için özellikle bk:

96 W.R. Inge, aynı eser, P. 168-184. Cavit Sumer, aynı eser, s. 11, 12, 56, 65, 98. Sidney Spencer, Mysticism in World Religion, P. 238-241, Penguin Books, 1963.

İslâm'da Felsefenin Doğuşu

Ek Notları

1 Emevîler devri için bk. Edward G. Browne, A Literary History of Persia, vol. 1, p. 209-247, Cambridge, 1951.

H.G., (arap çev.) Âdil Zuaytir, Mecali al-İslâm, s. 73-82, Kahire, 1956.

Nacib Ullah, Islamic Literature, p. 37-45, New York, 1963.

R.A. Nicholson, A Literary History of The Arabs, p. 181-254, Cambridge, 1952.

2 Hikmet Evi'nin arap fikri üzerine etkisi için bk. İsmail Mazhar, Tarih al-Fikr al-Arabî, s. 61-81, Beyrut.

3 Abbasîler devrindeki ilim hareketleri ve tercümeler için bk. Haydar Bammat (Arapça çev.) Adil Zuaytir, Mecaliyy al-İslam, s. 83-100, Kahire 1956.

Ali al-Cundi, Atvar al-Sakafa v'al-Fikr fi Zılâl al-Aruba v'al-İslâm, s. 159-224, Kahire, 1960.

Ahmed Emin, Duha al-İslâm, (Abbasîler devrinde Fars, Hint kültürleri; Yunan ve Roma kültürlerinin Şarka geçici; bütün bu kültürlerin Irak'ta birleşmesi) cilt, 1, s. 164-386, Kahire, 1961.

De Lacy O'Leary, Arabic Thought and Its Place in History, p. 89-123, London, 1954.

De Lacy O'Leary, How Greek Sciences Passed to the Arabs, (Nasturîler ve mektepler) p. 47-73, (belli başlı tercümciler ve tercümeler) p. 155-176, London, 1957.

Edward G. Browne, aynı eser, p. 251-309.

İsmail Mazhar, aynı eser, (Suryanî tercümciler ve medreseler) s. 7-23.

Nacib Ullah, aynı eser, p. 45-64.

Rom Landau, (arap. çev.) Munir al-Baalbaki, Al-İslâm v'al-Arab, s. 58-84, Beyrut, 1962.

R.A. Nicholson, aynı eser, p. 254-365.

Tor Andrae, (Fransız. çev.) Jules Roche, Les Origines de L'İslâm et le Christianisme, (Suriye kiliseleri), p. 130-145, Paris, 1955.

Cemaleddin al-Kiftî, Ahbar al-Hukema, (belli başlı tercümciler) s. 57-58, 80-85, 161-162, 173-174, 182-184, 232-234, 240-248, 256, Mısır, 1326.

Zahiruddin al-Bayhakî, Tatih Hukemâ al-İslâm, (belli başlı tercümesiler) s. 16-29, Şam, 1946.

Genellikle Me'mun devri için bk. Ahmed Farid Rufai, Asr al-Me'mun, Kahire, 1927.

4 Suryanî tercümciler için genellikle bk. Cebraîl Aydın, Tarihte Süryanîler, İstanbul, 1964.

Murad Kâmil ve Muhammed Hamdi, Tarih al-Edeb al-Suryanî min Neş'etühi ilâ al-Fath al-İslâmî, (M. ikinci yüz yılda Süryanî yazarlar) s. 57-66; (M. üçüncü ve dördüncü yüz yıllarda Süryanî yazarlar) s. 67-91; (kilisenin bölünmesi) s. 92-98; (M. beşinci yüz

yılda Süryani yazarlar "Ya'kubi ve Nasturiler") s. 99-121; (M. beşinci yüz yılda Yunan-
dan nakil) s. 121-129; (M. altıncı yüz yüz yılda Süryani yazarlar "Ya'kubi ve Nasturi-
ler") s. 136-162; (M. altıncı yüz yılda Yunanlardan nakil) s. 162-169; (Farsçadan nakil) s.
169-172, Kahire, 1949.

5 Sergius ailesi için bk. De Lacy O'Leary, How Greek Sciences... p. 138-142.

6 İbn al-Mukaffa'nın Aristo tercümeleri için özellikle bk. Abdurrahman Badawî,
(Müstaşriklerden tercüme), Al-Tiras al-Yunani fi'l-Hazara al-İslamiyye, Kahire, 1946.

7 Yunan felsefesinin İskenderiye yolu ile İslâma geçici ve tercümeler için özellikle bk:
Abdurrahman Badawî, aynı tercüme, s. 23-61.

Hanna al-Fâhûrî ve Halil al-Carr, Tarih al-Falsafa al-Arabiyye, s. 325-344, Beyrut,
1963.

Henri Corbin, Histoire de la philosophie İslamique, p. 13-30, Paris, 1964.

İsmail Mazhar, aynı eser, s. 23-61.

J. Stewart Robinson, The Traditional Near East, p. 147-165, Prentice-Hall, 1966.

Kemal al-Yazıcı ve Antuvan Gattas Kerem, İlâm al-Falsafa Al-Arabiyye, s. 391-
479, Beyrut, 1957.

M.M. Sharif, (arap. çev.) Ahmed Şalabî, Al-Fikr al-İslâmî, s. 111-178, Kahire, 1962.

M.M. Sharif, (Edit) A History of Muslim Philosophy, p. III-126, Wiesbaden, 1963.

Muhammed al-Bahiyy, Al-Canib al-İlâhî min Tafkir al-İslâmî, (İskenderiye ve diğer
medreseler) s. 164-181; (tercüme ve tercümeciler) s. 189-229, Kahire, 1951.

Omar Ferruh, Al-Arab v'al-Falsafa al-Yunaniyye, s. 133-170, Beyrut, 1960.

Omar Ferruh, Al-Falsafa al-Yunaniyye fi Tarikiha il'al-Arab, Beyrut, 1947.

Nacib Baladî, Al-Tarih Madrasa al-İskenderiyye ve Falsafatuha, Mısır, 1962.

Şemseddin Günaltay, Felsefe-i Kadime İslâm Âlemine Nasıl Girdi?, Darulfünun
İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 2, İstanbul, 1929.

Şerefeddin Yaltkaya, Yunanlardan Arapçaya ilk tercümeler, Tercüme Dergisi, sayı.
31-32,

Yuhanna Kamîr, Usul al-Falsafa al-Arabiyye, (Ruha ve Nusaybin, Cundisapur, İske-
nderiye, Antakya, Harran, Bağdat medreseleri) s. 105-115; (Huneyn b. İshak, Yahya
b. Adiyy, İbn al-Batrik, İshak b. Huneyn, Abu Bişr Matta, İbn Nâime, Kusta b. Luka,
Sâbit b. Kurra, Abu Osman al-Dımşkı, Abu Ali b. Zur'a, Abdullah b. Mukaffa', Al-Biyru-
nî, İnb Dehen... gibi tercümeciler ve tercümeler) s. 116-136, Beyrut, 1950.

Mas'udî, (Fransız çev.) B. Carra De Vaux, Le Livre De L'Avertissement et De La
Revision, p. 158-172, 438-452, Paris, 1896. Dolayısıyla genellikle bk. Abu'l-Hasan Ali
b. al-Huseyn al-Mas'udî, (Basan) Abdullah İsmail al-Sâvî, Kitab al-Tanbih va'l-İşraf,
Kahire-Bağdat, 1938.

8 Gnosticisme için özellikle bk. Paul Edwards (basan), The Encyclopedia of Philosophy,
vol. III, p. 336-347, London, 1967.

9 Tercümede İran ve Hind yolu ile onlardan yapılan tercümeler için bk. Philip K.
Hitti, İslâm and the West, p. 33-48, New York, 1962.

10 Gazneliler devri (özellikle Sultan Mahmud'un ölümüne kadar) için bk. Edward
G. Browne, aynı eser, vol, II, p. 90-165.

11 Kitab al-Tuffâha için bk. Abu Reyde (T.J. Boer'dan tercüme), Tarih al-Falsafa
fi'l-İslâm, s. 30-31, Mısır, 1948.

12 Kitab al-Asolocya için bk. Yuhanna Kamîr, aynı eser, s. 97-100. Dolayısıyla ayrıca
bk. Abdurrahman Badawî, Eflotin ind'al-Arab, Kahire, 1955.

Esolocya kitabı İslâm felsefesini olduğu kadar İslâm tasavvufunu da etkilemiştir.

13 İskenderiye medresesi ve felsefeleri için özellikle bk. Nacib Baladî, aynı eser, s. 77-121. Abdurrahman Badawî, Al-Tıras al-Yunanî... (İskenderiyeden Bağdada geçen miras) s. 37-100, Kahire, 1964. Muhammed al-Bahiyy, aynı eser, s. 109-164.

14 El-Kindî için özellikle bk. Cemaleddin al-Kıfî, aynı eser, s. 240-248.

İsmail Hakkı İzmirli, El-Kindî, s. 6,8,14-24, İstanbul, 1338.

İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 13. Ayrıca bk. İbn al-Nadim, Al-Fihrist, Kahire, 1348.

15 Bu konuda Farabî için özellikle bk. Zahiruddin al-Bayhaki, aynı eser, s. 30-35. Cemaleddin al-Kıfî, aynı eser, s. 182-184. İsmail Hakkı İzmirli, İki Türk Filozofu, Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 4, sayı. 5, 1926; cilt. 5, sayı. 3,4, 1927. İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe ceryanları, Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sayı. 14, 1930. Şemseddin Günaltay. Türk Filozofu Farabâ, Darülfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, sene. 2, sayı. 1, 2, 1922.

FARABÎ

METAFİZİK EK NOTLARI

1- Abu Nasr Muhammed b. Turhan b. Uzluk al-Farabî al-Türkî.

Şark ve Garp kaynaklarınca Türk olduğu kesinlikle kabul edilmiş olan Farabî'nin, hem, Aristo'nun eserlerini en iyi anlayan ve en iyi şerh eden, hem, büyük bir âlim, hem de İslâm felsefesinin en büyük filozofu olduğu hakkında özellikle bk. İbn Hallekân, Vafayat al-A'yan ve Anba'Abna' al-Zaman, s. 239, Mısır, 1948.

B. Carra De Vaux, aynı tercüme, p. 171.

George Sarton, Introduction to The History Of Science, vol. I, p. 268-269, Washington, 1953.

Farabî'nin hayat ve eserleri için ayrıca bk. İbn Abî Usay'bia, Uyun al-Anba' fi Tabakat al-Atubba', cilt. 2, s. 133-140, Kahire, (H.) 1288.

Cemaleddin al-Kıftî, İhbar al-Ulâmâ bi-Ahbar al-Hukamâ, s. 182-184, Mısır, (H.) 1326.

Zahiruddin al-Bayhakî, Tarih al-Hukamâ al-İslâm, s. 30-35, Dınişk, 1946.

İbn al-Nadim, Al-Fihrist, s. 368, Mısır, (H.) 1348.

Şemsettin Günaltay, Türk Filozofu Farabî, Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 2, sayı. 1,2.

İsmail Hakkı İzmirli, İki Türk Filozofu, Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 4, sayı. 5; cilt. 5, sayı. 3,4.

Adnan Adıvar, Farabî, İslâm Ansiklopedisi, cilt. 4, s. 450-469. (Bu yazı 1947 de ayrı basım olarak yayınlanmıştır).

Ahmet Ateş, Farabî'nin eserleri, Farabî Tetkikleri, s.111-126, İstanbul Üniversitesi, 1950.

Muhammed Emin al-Hancı, Al-Macmu (Farabî'ye ait dokuz risale), s. 101-103 (Ahbar al-Hukama'dan naklen), Mısır, 1907.

Kâtip Çelebi, Kaşf al-Zunun, cilt. I, İstanbul, 1941.

Robert Hammond, The Philosophy Of Alfarabi And Its Influence on Medieval Thought, (Life and Works), New York, 1947.

Brockelmann, Gal, 1943 (Son basım), I, p. 232-236, Gal, Suppl., I, p. 375-378, III, p. 1204.

Taşköprü Zâde Ahmet, (türk. çev.) Kemalettin Mehmet, Mevzuât al-Ulum, cilt. 1, s. 341-343, İstanbul, (H.) 1313.

İnb al-Iberî, Tarih Muhtasar al-Duvel, s. 295-297, Beyrut, 1890.

Yusuf İlyan Sarkis, Mu'gam al-Matbuat al-Arabiyye Wa'l-Muarraba, s. 1424-1425, 1426, Kahire 1928.

Farabî'nin bazı eserlerinin bütünü, bazılarında da parçalar seçilerek Türkçeye tercüme edilmiştir. İsmail Hakkı İzmirli'nin Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmualarında

dolayısıyla yaptığı tercümelemler bunların başında gelir. Ayrıca bk. Kıvamezzin Burslan ve Hilmi Ziya Ülken, Farabî, İstanbul, 1941. Kıvamezzin Burslan, Uzluoğlu Farabî'nin eserlerinden seçme parçalar, İstanbul, 1953.

Prof. Necati Lûgâl ve Prof. Aydın Sayılı, Abu Nasr Farabî'nin Halâ Üzerine Makalesi, Ankara, 1951.

Prof. Ahmet Ateş, İlimlerin Sayımı, İstanbul, 1956.

Nafiz Danışman, Al-Madine al-Fâdila, İstanbul, 1956.

Farabî'nin belli başlı eserlerinin adları (ek notlarımızdan kullandığımız şekilleriyle) aşağıdadır:

- 1- Fu. - Fusus al-Hikem.
- 2- Ta.-Al-Ta'likat.
- 3- Te.-Kitab al-Tenbih ala Sabil al-Saada.
- 4- S.M.-Kitab al-Siyasa al-Madaniyya.
- 5- Mu.-Risale fi Isbat al-Mufarakat.
- 6- Z.-Şarh Risale Ziyon al-Kabîr al-Yunanî.
- 7- D.K.-Tacrid Risala al-Daavi al-Kalbiyye.
- 8- M.F.-Kitab Ara' Ahl al-Madina al-Fâdila.
- 9- T.S.-Kitab Tahsil al-Saada.
- 10 C.H.-Kitab al-Cam' beyn Re'yeyn al-Hakimeyn Aflatun al-İlâhî va Aristutalis.
- 11 M.A.-Makala fi Maaniyy al-Akl.
- 12 U.M.-Uyun al-Mesail.
- 13 M.M.-Mesail Muteferrika (Cevab Mesail Süile Anha).
- 14 F.U.-Fazilat al-Ulum (Nuket Abi Nasr al-Farabî fima Yasuhhu va lâ Yasuhhu min Ahkam al-Nucum).

Farabî'nin eserlerinden (1,10,11,12,13,14) sayıları hizasında olanlar (A'raz Maba'dat-tabia, Camî' al-Eşya elleti Nebhas Anha fi haza'l-İlm, Ma Yanbagî en Yukaddem Kabl Taallum al-Falsafa) adlarını taşıyan diğer üç kitabla birlikte Muhammed Emin al-Hancı tarafından Mısırdaki 1907 tarihinde nîr arada basılmıştır.

2 Bu konuda özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli ile Şemsettin Günaltay'ın Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmualarındaki Farabî'ye ait yazıları. Yukarıda bölüm I, deki ek not: 15. Ayrıca bk. George Sarton, A History Of Science, p. 495, London, 1953.

İbrahim Madkour, La Place d'Alfarabi Dans L'Ecole Philosophique Musulmane, p. VII-VIII, 219-222, Paris, 1934.

Aldo Mieli, (arap. çev.) Abdulhalim al-Naccar, Muhammed Yusuf Musa, Al-İlm İnda'l-Arab, s. 149-154, Kahire, 1962.

Kadri Hafız Tufan, Al-Ulûm İnda'l-Arab, s. 139-147, Mısır, 1960.

3 Gramerci Yahya.

4 Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli ile Şemsettin Günaltay'ın Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmualarındaki Farabî'ye ait yazıları.

George Sarton, Introduction to The History... p. 628-629.

İbrahim Madkour, aynı eser, p. 15.

5 Farabî, Aristo metafiziğinin kuvve ve fiil nazariyesini kendi metafiziğine temel olarak almakla beraber onun metafiziği, Aristo'nunkinden, özellikle, üç noktada ayrılır:

A- Aristo'daki Allah ve madde birbirinden bağımsız iki ayrı varlıktır. Ancak, Allah, maddeye suretini verir ve âlemin merkezinde bulunur. Farabî'de ise Allah ve madde birbirlerinden ayrı varlıklar değildir. Madde, ezelden Allah'a dayanmaktadır ve zorunluluğunu da Allah'tan almaktadır.

B- Aristo'da Allah, âlemi, sadece, güzellik ve iyilik kurallarına ve belirli hedeflere göre mekanik olarak idare eder. Farabî'ye göre ise, tersine, bilerek ve zorunlu olarak idare eder. Allah'ın bu bilgisi ve etkisi de determinizmden başka bir şey değildir. Farabî'ye göre eşyanın Allah'tan suduru kasd yoluyla değil, tabii yol ile de değil, fakat, Allah'ın kendini bilmesi ve vücutta hayır nizamının başı olması haliyledir. Dolayısıyla, eşyanın zuhuru O'nun bilgisi ve rızası vardır. Şu halde, eşyanın vücudunun illeti Allah'ın ilmidir ve Allah'ın eşyaya ilmi zamanî değildir. Allah, zorunlu olanı, yani tümelleri, âlemin kanunlarını bilir, tikelleri bilmez. (U.M., mesele. 6).

C- Aristo'ya göre ilk hareket ettirici olan Allah, aynı zamanda, tümel akıldır ve maddeye mekanik olarak etkide bulunur. Hâlbuki, Farabî'ye göre Allah, biricik zorunlu varlık, biricik cevherdir. Farabî'nin metafiziği bu zorunlu cevher fikriyle tam bir determinist hâl almış ve etkisi Spinoza'ya kadar uzanmıştır. Eşya âlemi, varlığını ve zorunluluğunu böyle zorunlu bir Allah'tan alır, fakat, Allah, tümel akıl değildir. Tümel akıl, Allah'ın yarattığı ilk şey, O'ndan ilk sudur edendir. Bu bakımdan Aristo'da Allah ile âlem arasında aracı bulunmadığı hâlde Farabî'de sudur nazariyesi gereğince, ilk akıldan itibaren bir takım akıllar, nefisler ve felekler aracılık ederler. (Farabî'nin akıllar ve felekler nazariyesi için özellikle şu risalelerine bk. M.A.; U.M.; Mu.; Z.; D.K.; Fu.,). Ayrıca bk. (İsmail Hakkı İzmirli'nin yukarıda işaret edilen Farabî hakkındaki yazıları).

Farabî'ye göre bütün varlıklar Allah'ın özünden (zâtından) çıkmıştır; O'nun özünün gereğidir; O'nun özü tarafından irade edilmiş olup O'na aykırı değildirler; zorunlu varlığın iradesi de O'nun rızası ile inayetinin aynıdır. Eşya, ancak, Allah'ın zâtî hakikatına nisbetle vardır (Ta., s.2). İnsan, Emir ve Halk âlemlerini kendinde toplamıştır. Çünkü, insanın ruhu Rabbin Emrinden (mahiyetinden), bedeni de Rabbin Yaratışındandır (Fu., 30).

6 İskenderiye filozofları da Eflâtun ile Aristo'yu ve Fisagor'u birleştirmeye çalışmışlardır.

7 Bk. (Farabî, C. H., s. 97-100).

Omar Ferruh, Abkariyya al-Arab fi'l-İlm va'l-Falsafa, s. 95, Beyrut, 1952. Ayrıca bk. Farabî, (Yayınlayan Muhsin Mehdî), Kitab Falsafa Aristatalis, makale. 1, Beyrut, 1961.

8 Burada şu noktaya işaret etmek faydalı olur:

Prensip bakımından Yunan felsefesi determinist, İslâm felsefesi ise yaratıcıdır. Determinizme göre varlık, yaratılmış değil, ezeldir. Bu ezeli olan varlık karşısında Allah (Demiurgos)ın rolü ise, sadece, bu varlığa şekil vermekten, Kaos'u, Kozmos haline koymaktan ibarettir. Yaratıcı görüşe göre ise âlem yaratılmıştır, dolayısıyla, yok olacaktır. Her başı gıcı olanın bir sonu olması zorunludur.

İslâm filozofları Yunan felsefesini İslâmlık açısından açıklamak gayesiyle Yunan ezeliyetçi fikrini kendilerine göre işlemişler ve bu işlemde bazıları dini, bazıları da felsefeyi esas almışlardır. İslâm felsefe tarihinde (Temsilciler) ve (Te'vilciler) diye de ikiye ayrılan İslâm filozoflarından Farabî felsefeyi esas tutarak akılcı Yunan felsefesi ile İslâm dinini, tasavvuf yoluyla, bir kader ve ezeli irade fikrinde bağdaştırmıştır. (Fu., fas., 58, 59).

Farabî'nin dinle felsefeyi uzlaştırma konusu için ayrıca bk. (Farabî, C.H., mesele. 10-13).

İsmail Hakkı İzmirli'nin metafizik ek not. 2 de işaret edilen Mecmualardaki yazıları. İsmail Hakkı İzmirli, El-Kindî, s. 57-58, İstanbul, 1338.

İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, cilt. 1, s. 140, İstanbul, 1339-1341.

Abu Reyde, aynı tercüme, s. 158.
 Cozef al-Haşim, Al-Faraqî, s. 59-70, Beyrut, 1960.
 Tevfik al-Tavil, Kıssa al-Niza' beyn al-Din va'l-Falsafa, (Farabî kısmı), Mısır, 1958.
 Kemal al-Yazıcı, Al-Nusus al-Saiga, s. 100-109, Beyrut, 1966.
 Muhammed Yusuf Musa, Beyn al-Din va'l-Falsafa, s. 54-63, Kahire, 1959.
 Emile Bréhier, La Philosophie du Moyen Âge, p. 93-100, Paris, 1949.
 Dinle felsefe arasında bağlantı meselesinde bazı filozofların fikirleri hakkında ayrıca bk:
 İbn Hazm-(Al-Fisal fi'l-Milel va'l-Ahva va'l-Nihal).
 İbn Ruşd-(Fasl al-Makal fima beyn al-Şaria va'l-Hikma nin al-İttisal).
 İbn Sina-(Risala al-Tabiiyat).
 Al-Şahrîstânî-(Al-Milal va'l-Nihal).
 İbn Taymiyya-(Beyan Muva'faka Sarih al-Ma'kul li Sahih al-Mankul).
 Abu Hayvan Tavhîdî-(Al-Mukabasat).....
 Dinle felsefe arasındaki bağlantı hakkında din adamlarının fikirleri için ayrıca bk:
 Ahmed b. Abdurrezzak al-Makdisî-(Al-Lataif).
 Ragıb al-İsfahânî-(Al-Zaria ilâ Mekarim al-Şaria).
 Ragıb al-İsfahânî-(Tafsîl al-Neş'eteyn fi Tahsil al-Saadeteyn).
 Gazalî-(Tahafut al-Felâsife).
 Gazalî-(Al-Munkiz min al-Dalâl).
 Takyeddin al-Şahrzurî-(Fatava ibn al-Salah fi't-Tafsir va'l-Hadis va'l-Usul va'l-Akaid).
 İbn Kayyim al-Cavziyye-(Miftah Dar al-Saada va Manşur Velaya al-İlm va'l-İrade).
 Muhammed Abduh-(Risale al-Tavhid).
 Taşköprü Zade Ahmet Mustafa-(Miftah al-Saada ve Mubah al-Siyade- Mevzuat al-Ulum-).

.....
 Din ve felsefe bağlantısı hakkında olumlu ve olumsuz görüşler için, genellikle (Tabakat) kitaplarına da baş vurulabilir. Bu konu için ayrıca bk. Mustafa Abdurrazık, Tamhid li-Tarih al-Falsafa al-İslâmiyye, s. 72-98, Kahire, 1944.

9 Kitab al-Rububiyye de denen bu kitap, aslında, Plotin'in (Enneades)larının 4,5,6ncı bablarıyla Eflâtun'un (Devlet) ve Aristo'nun (Metafizik)inden bir karmadır.

10 Bk. İsmail Hakkı İzmirli'nin Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmualarındaki Farabî'ye ait yazıları.

İbrahim Madkour, aynı eser, p. 9-10.

11 Kıvâmettin Burslan, Uzlukoğlu Farabî'nin Eserlerinden Seçme parçalar, İsmail Hakkı İzmirli'nin mukaddimesi, s. 1-24, İstanbul, 1935.

12 Bk. (Farabî, F.U., fasıl. 1,2,3,7). (Farabî, Te., s. 19-26). (Farabî, M.M., soru. 8,15, 24).

13 Hammond, Farabî'nin bir Theocentrisme olduğunu söyler. Bk. Robert Hammond, aynı eser, giriş.

14 Özellikle bk. (Farabî, Fu., fas. 58, 59). Aristo'da Zorunluluk için bk.J. Chevalier, L'Idée de Nécessaire Chez Aristote Et Chez Ses Prédecesseurs, p. 99-170, Paris, 1915.

15 Özellikle bk. (Farabî, Ta.,s.2,17). (Farabî, Mu., s.4). (Farabî, Z.,s.3-4). (Farabî, F.U., fasıl. 16,17). (Farabî, C.H., s. 100-105). (Farabî, U.M., mesele. 3-6). (Farabî, Fu., fas. 58,59).

16 Eflâtun'da vücut iki çeşit idi: zihni ait olan ide'ler ve dışı ait olan objeler. Asıl vücut ta ide'lere ait olan vücut id; objeler, ide'lerin gölgeleri idi ve yokluk hükmünde idi.

Aristo'ya göre de vücut, zihne ait ve dışa ait olmak üzere iki çeşit idi. Fakat, onda, ide ferdin içinde idi; maddeden ayrı olarak bir suretin varlığı imkânsızdı.

Farabî'ye göre de zihne ait vücut, ancak, şahıslar aracı ile mevcuttur ve tümeller meselesinde Farabî'de de (ante-rem), (in-rem), (post-rem) sınıflaması vardır.

Farabî şöyle demektedir:

Varlık üç kısımdır: vacib, mümkün, mümteni.

Varlığa geliş ve yok oluş (kevn ve fasad) âleminde önce bulunmayıp sonradan olan her şey vücudu mümkün olandır. Eğer vücudu mümteni olsaydı vücut bulmazdı. Eğer vücudu vacib olsaydı her zaman mevcut olur, mevcut olmadığı olmazdı (lem yezel ve lâ yezâl).

Vücud kendinden olmayan her mevcudun vücudu mümkündür. Vücudu mümkün olan her şeyin vücudu da başkasındandır. Eğer o başkası da vücudu mümkünlerden ise bütün mümkünler en sonda vücudu vacib olana, yani kendinden olana dayanmak zorundadırlar.

Hiç bir şey kendi kendisinin illeti olamaz. Çünkü, illet, illetlenmişten bizzat öncedir.

Her hangi bir şeyin mahiyeti de kendisine ârız olan vücuda sebep olamaz. Çünkü, illetin vücudu illetlenmişin vücuduna sebeptir. Fakat, mahiyetin biri kazanan diğeri kazandıran iki vücudu yoktur.

Her hangi iki şeyin karşılıklı olarak birbirine illet olması da caiz değildir...

Sonu gelmeyen mümkün illetler silsilesi de caiz değildir. Çünkü bunların her birinde aracı olmak hassası vardır... Şu hâlde, mümkünlerin, en sonda, maddî, surî, gaî ve fail illetlerden uzak olan bir vacib vücuda dayanmaları zorunludur. (Farabî, Z., s. 3-5).

Mümkünlerin, en sonda, bir sebepsiz vücuda gelip dayanmaları zorunludur. (Farabî, Mu., s. 3).

Dency, sadece, mümkün olan şeyler içindir, yoksa, zorunlu veya olması mümkün olmayan eylemler için değildir. (Farabî, F.U., fasıl. 8).

Ateşin yakması, suyun ısıtması, karın soğutması gibi şeyler zorunlu sayılırsa da gerçekten böyle değildirler. (Farabî, F.U., fasıl. 9).

Mümkün işler, meçhul olduklarından dolayı her meçhulâ mümkün dediler. Fakat, iş, böyle değildir. Burada umum ve husus vardır: her mümkün meçhuldur, ama, her meçhul mümkün değildir. (Farabî, F.U., fasıl. 10).

Vâcib ve mümkün hakkında ayrıca bk. (Farabî, D.K., s. 2-3). (Farabî, Ta., s. 5-6). (Farabî, Fu., fâs. 7-10).

17 Bk. (Farabî, Z., s.5).

Mutlak hareketin illeti suretler verici (Vahib al-Suver)'dir, dolayısıyla, yakmanın ve ateşin illeti suretler vericiden başka değildir; ve bunların her birinin diğerine illet olması caiz değildir. (Farabî, Ta., s. 25).

Sebepsiz vücudun zatı bile kendi vücuduna sebep olamaz. (Farabî, Mu., s. 4).

Mevcutlar silsilesinin sonunda öyle bir mevcuda varılır ki artık, onun için mebd'e' (ilke, prensip)lerden hiç bir mebd'e' asla söz konusu olamaz. Artık onun hakkında vücudu nedir, vücudu nedendir, vücudu niçindir soruları sorulamaz. Belki o, sözü geçen bütün mevcutlar için ilk mebd'e olur ve onun vücudu bütün mevcutlara, en iyi vechile, mebd'e olacak kendisi ile, kendisinden ve kendisi için olan en mükemmel vücuttur. (Farabî, T.S.s. 15).

Onun vücudundan daha mükemmel bir vücut yoktur. Onda vücut noksanlığı yer tutamaz.

O, kendiliğinde (zatında) zâhirdir ve zuhurunun şiddetinden dolayı da bâtındır. Her zâhir olan şey onunla zâhirdir; o, görünmeyen şeyleri görünür yapan güneş gibidir. O, gizliliğinden dolayı değil, lâkin, zuhurunun şiddetinden dolayı bâtındır.

Hakkın zâtî hüviyetinde ne çokluk ne de başka şeylerle karışmış olmaklık vardır, O, sadece, kendi kendisiyledir. Çokluk ve başka şeylerle karışmış olmaklık onun zâtından sonradır, zuhurundadır. Zâtî bakımından o, kendi birliğindedir; zuhuru bakımından da zâhîr olur ve bu zuhur, gerçekte, zâtında zuhurdur ve onun zuhuru ile her şey zâhîr olur. Bu zuhurdan sonra onun için, her şey ile, ikinci bir zuhuru daha vardır ki bu zuhur eserlerle (âyetlerle) olan zuhurudur. Onun zâtî ile olan zuhurundan sonraki bu ikinci zuhuru çoklukla ilişkilidir ve bu birlik (vahdet)ten ibaret olan ilk zuhurunun sudurundandır. (Farabî, Fu. fas 64; ayrıca bk. fas 58).

Mevcutlar iki kısımdır: birisi zâtî bakımından vücuda vâcib (zorunlu) olmayandır, buna vücudu mümkün derler. Diğeri de zâtî bakımından vücudu vâcibtir, buna da vücudu vâcib derler. Vücudu mümkün olanı yok saymak olamaz bir şey değildir. Mümkünler daima bir illete muhtaçtır ve mümkün olan şeyler en sonda vâcib olan vücuda, yani ilk mevcuda dayanmak zorundadırlar.

Vücudu vâcib olanı yok saymak olamaz. Onun vücudu için illet te yoktur. Onun vücudunun gayri de caiz değildir. O, eşyanın vücuduna ilk sebeptir. Onun vücudunun ilk vücut olması ve bütün noksanlıklardan uzak olması zorunludur. Tam olanın vücudunun da en tam vücut olması ve madde, suret, fiil ve gaye gibi illetlerden uzak olması gereklidir.

Vücudu vâcib olanın ne cisim gibi mahiyeti ne de cinsi, faslı ve haddi vardır. Onun üzerine burhan da olamaz. Belki o bütün eşyaya burhandır. Kendiliğinde (bizatihi) varlığı ezeli, ebedî olup ona yokluk karışmaz. Varlığı bilkuvve değildir, dolayısıyla de bulunmaması mümkün değildir. Bakasını idame edecek hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Halden hale de geçmez. Tek (vahit)tir, şu anlamda ki hakikat kendinden gayrisi (masiva) için değildir. Tektir, şu anlamda ki eşya gibi parçalanma kabul etmez. Mikdar, zaman, mekân gibi halleri olmadığından cisim değildir. Tektir, şu anlamda ki zâtı yine zâtındandır, kendinden gayrı şeyden değildir. Zâtı için suret, madde, cins gibi anlamlar söz konusu değildir. Zıddı da yoktur. O, sırf hayırdır, sırf akıldır, sırf ma'kuldur, sırf âkildir ve bu üç şeyin hepsi onda bir ve aynı şeydir. O, hâkimdir, haydır, âlimdir, kaadır ve müridtir. O, güzelliğin, kemalin ve kıymetinin de en üst derecesindedir. O, zâtında en bütük sürura sahiptir. O, ilk âşık ve ilk ma'suktur. Bütün eşyanın vücudu ondandır; o suretle ki vücudu eseri eşyaya dahil olmakla eşya mevcut olur ve bütün mevcudat, vücuda eserinden hâsıl tertib üzredir. (Farabî, U.M., mesele 3,4,5).

İlk mevcut, kendisinden gayri diğer bütün mevcutların vücutlarının ilk sebebidir. O, bütün noksanlıklardan uzaktır. Onun vücudu, vücutların en üstünü ve ilkidir; onun vücudundan daha üstün ve daha önce bir vücudun bulunması imkânsızdır. O, vücut faziletinin en a'lâ yerinde ve vücut kemalinin en yüksek mertebesinde ve dolayısıyla b vücudunda ve cevherinde yokluk (adem)un asla yeri yoktur. Yokluk ve zıd, ancak, kamer feleğinin altındakilerde söz konusudurlar. İlk mevcudun ne bilkuvve vücut olması ne de başka bir tarzda mevcut olması mümkündür. Onun mevcut bulunmamasına veya her hangi bir vechile mevcut bulunmamasına da imkân yoktur. Bundan ötürü de o, ezelidir; cevheri ve zâtî ile daima mevcuttur. Ezeli olarak bakasını devam ettirecek hiç bir şeye ihtiyacı yoktur. Belki o, cevheri ile, bakası ve vücudunun devamı için yeterlidir. O, öyle bir mevcuttur ki onun vücudu için ne onunla oldu, ne ondan oldu, ne onun için oldu denecek bir sebebin bulunmasına imkân yoktur. O, madde değildir; onun kıvamı (varlığı) da asla maddede veya mevzu'da değildir. Onun varlığı her maddenin ve her mevzuun dışındadır. Onun sureti de yoktur; çünkü maddesiz suret olmaz. Eğer onun sureti olsaydı zâtının madde ve suretten bîreşik olması gerekirdi. Böyle olunca da onun kendisini meydana getiren bu iki parça (cüz)dan meydana gelmiş olması, dolayısıyla de var olması için bir sebep bulunması gerekecekti. Halbuki, biz onun ilk sebep olduğunu ortaya koyduk. Onun var olması için, varlığının tamamlanacağı, hiç bir gaye ve maksat ta yoktur. Aksi halde, bunlar onun varlığı için birer sebep

olurlardı, dolayısıyla de o ilk sebep olamazdı. (Farabî, M.F. s. 1-3). Ve bu ilk mevcudun ortağı (şeriki) yoktur (bk. aynı eser, s. 3-5), zıddı yoktur (bk. aynı eser, s. 5-7), sınırı (haddi) yoktur (bk. aynı eser, s. 7-8). O, hakur, haydır, hayattır, âlimdir, hakîmdir (bk. aynı eser, s. 8-14). O, azamet sahibi, celâl sahibi, mecd sahibidir; güzelliğin, ziynetin, kıymetin, kemalin ve sürunün en üstünüdür. Bizâtihi ilk âşık e ilk ma'suktur (bk. aynı eser, s. 14-17). Bütün varlıklar onun sudurundan ibarettir (bk. aynı eser, s. 17-20).

18 Ayrıca bk. (Farabî, M.F., s. 7-8). (Farabî, U.M., mesele, 5).

Zâtında vücudu vâcib olanın faslı, cinsi, haddi, mukavvimi, mevzuu, mevzuda şeriki ve zıddı yoktur. (Farabî, Fu., fas, 9).

Vücudu vâcib olanın mevzuu yoktur, ârıazaları yoktur, karışıklığı ve örtülülüğü yoktur; o, halistir ve zâhirdir. (Farabî, Fu. fas, 10, ayrıca bk. fas, 11).

O, hakur, nasıl vâcib olmaz. O, bâtındır, nasıl zâhir olmaz. O, bâtın olduğu için zâhirdir ve zâhir olduğu için bâtındır ve bâtınlarından zuhuruna kadar zâhir olur bâtın olur. (Farabî, Fu. fas, 12).

19 Kim ahadiyete nufuz ederse, ebediyette kendini kaybeder. Bu da ahadiyetin hima-yesine mazhar olmaktır. (Farabî, Fu. fas, 15).

Ahadiyetin zâtını algılamaya yol yoktur. O, belki sıfatlarıyla algılanabilir. Ona giden yolun en sonu da, cahillerin vasfettikleri şekilde, her şeyin ötesinde olan ona ulaştıracak bir yolun bulunmadığını gereken sebeple düşünmektir. (Farabî, Fu. fas, 55).

İlk vücudun varlığı bütün mevcutların varlığına nasıl aykırı ise onun akılla kavraması da diğer mevcutların akılla kavramasına aykırıdır. Bu, onun diğer bütün halleri için de doğru olduğundan onun hiç bir hali başkasına kıyaslanamaz. Teşbihten kurtulamaz için ilk vücut hakkında şöyle düşünmemiz gerekir: O, her şeyden yücedir ve uludur. (Farabî, Ta., s. 16-17).

20- Bk. (Farabî, U.M., mesele, 5).

21- Bk. (Farabî, Fu. fas, 64).

İlk varlık, bütün işlerinde kâmil olup tam bir kudret, hikmet ve ilim üzredir. Hiç bir işine hâlel gelmez ve ona aciz ve kusur eklenemez. Tabii eşyada bulunan âfet ve kusurlarsa maddenin tam düzeni kabullenmekteki acizinden ve daha bir takım zorunluluklardan gelir. (Farabî, Ta., s. 9; ayrıca bk. s. 24).

Her mevcudun güzelliği, revnakı ve ziyneti kendi üstün varlığına kavuşmasında ve kendisinin en son mükemmelliğine erişmesindedir.

İlk varlığın vücudu ise en üstün vücut olduğundan güzelliği her güzelliğin üstündedir, dolayısıyla, ziynet ve revnakı da öyledir. Bütün bunlar onun cevherinde ve zâtında, yani kendi varlığında ve akl ettiği zâtında bulunur. Halbuki bizim güzelliğimiz, revnakımız ve ziynetimiz zatımızda değil, arazlarımızdadır; cevherimizde, revnakımız ve ziynetimiz zâtımızda değil, arazlarımızdadır; cevherimizde değil, dışımızdaki eşyadadır. Onun cemali, mükemmeliyeti ve diğer özellikleri ise zâtından başka değildir. (Farabî, M.F., s. 15).

22 Bk. (Farabî, Fu. fas, 11, 12, 13, 64.)

Bir şeyin hüviyeti, ayniyeti, vahdeti, şahıslanması, özelliği, başkalarından ayrılan varlığı, hep aynı şeydir. (Farabî, Ta., s. 21).

Hüve hüvenin anlamı birlik ve varlıktır. (Farabî, Ta., s. 21).

23 Bk. (Farabî, M. F., s. 8-14). (Farabî, U.M., mesele, 5).

Gaye yalnız zâtında zorunlu varlık olan Allah'tır. Çünkü, Allah'ın dediği gibi her şey onda son bulur. Her gaye de bir hayr olduğundan o, mutlak hayırdır. (Farabî, Ta., s.9).

Hayır, gerçekte vücudun kemalidir, o da zorunlu vücuttur. Şer de bu kemalin yokluğudur. (Farabî, Ta., s. 11).

Hayır, her şeyin kendi haddine göre arzuladığı ve kendisiyle vücudunu, yani vücuttan rütbe ve hakikatını tamamladığı şeydir. (arabi, Ta, s. 12).

Kısaca, Farabi'ye göre hayır zâtı için istenen şeydir. Zâtı için istenen hayır da mutluluktur. Mutluluk ta bedene veya fikre ait bir takım iradi fiillerle elde edilebilir... Bk. (Farabi, M. F., s. 65-68).

İlk ve zorunlu varlık her bakımdan birdir. Bu varlık, zâtını kendi zâtı ile düşünür, başka bir şeyle düşünmez. Dolayısıyla o, hem akıldır hem âkildir hem de ma'kuldur ve bütün bunlar aynı şeydir...

İlk ve zorunlu varlık hay'dır. Akıl da buna nisbet edilmekle o, aklın da ta kendisidir. Bütün eşyayı bilici olanın da her şeyden önce hay olması gerekir. Hay ve hayat, onun hakkunda, akıl ve âkil gibi aynı şeydir. Ve o, öyle bir âlimdir ki onun ilmi değişmez. Çünkü, eşyayı duyularla değil, akli sebepleriyle ve vücudi tertipleriyle bilir. Akli ilim, değişmeyen ilimdir, fakat, duyularla elde edilen ilim değişen ilimdir. Ve o, mutlak hakimdir, çünkü, hikmeti zâtındandır. Ve o, müridtir, çünkü, onda eşyaya zıddiyet yoktur. (Farabi, Z., s. 5-6).

Allah'ın hem âkil hem ma'kul olması zâtta da i'tibarda da ikiliği gerektirmez. Zât ta bir, i'tibar da birdir. Lâkin, i'tibarda, manaların tertibinde öncelik ve sonralık vardır. (Farabi, Ta., s. 12).

Cevherin hakikati şudur ki o, varlığında mevzua ihtiyacı olmayandır. Arazın hakikati da şudur ki o, varlığında mevzua ihtiyacı olandır. (Farabi, D.K., s. 8).

24 Bk. (Farabi, M. F., s. 10).

Allah, eşyayı zâtı ile algılar. Allah, zâtını mülâhaza etmekle en üstün kudreti ve kudretten makduru ve küllü mülâhaza etmiş olur. Ve zâtını bilmesi, zâtından başkasını (masiva) bilmesine sebep olur ve dolayısıyla bazı ilim bazı ilme sebep olur. (Farabi, Fu. fas, 65).

Allah'ın zâtını bilmesi zâtı için ayrı bir şey değil, belki, zâtının ta kendisidir. Onun külle olan ilmi ise zâtı olmayıp ancak zâtına ait bir sıfattır, fakat, zâtı için zorunludur. Bitmez tükenmez kuvvet ve kudretine karşılık bitmez tükenmez bilgisi, dolayısıyla, eşyayı bilmesinde bitmez tükenmez çokluk vardır. Fakat, zâtında çokluk yoktur, belki çokluk zât-tan sonradır, çünkü, sıfat, zâtтан sonradır. Fakat, bu sonralık zaman bakımından bir sonralık olmayıp vücut tertibi bakımındandır... (Farabi, Fu. fas, 66).

Hikmet, gerçek vücudu bilmektir. Gerçek vücut ta zâtında zorunlu olan vücuttur. Hakim olan da zâtı bakımından kendindeki zorunlu vücuda ait bilgiye kemal üze sahip olandır. Zorunlu varlıktan başka olan varlıklarda da bilgi zorunlu varlıktan noksanlık derecelerine göre nokсандır. Bu bakımdan gerçek hakim, yine ilk varlığın kendisidir. Çünkü, zâtını zâtı ile hiç eksiksiz bilen yalnız odur. (Farabi, Ta., s.9).

Hikmet, eşyanın en üstününü en üstün ilm ile düşünmektir ve böyle bir düşünceden bir an fariğ olmayan da hakimdir. (Farabi, S.M., s. 16).

25 Bk. (Farabi, M. F., s. 10-14).

Allah, aslında kendisine bir mebbe' bulunması ve vücudunun ne, neden ve niçin olduğu sorulması imkânsız olan varlıktır. O, bütün mevcutların ilk mebbe'dir ve onun vücudu kendisiyle, kendisinden ve kendisi için olup ona asla bir noksanlık giremez; tersine, o en mükemmel vech ile bütün mevcutların mebbe'dir... (Farabi, T.S., s.15).

Älemde her şeyden önce bir mebbe' vardır. Sonra bu mebbe'e bağılı bir takım diğer mebbe'ler vardır. Daha sonra da bu mebbe'lerden, bir tertip içinde sadır olan bir takım mevcutlar ve sonuncu mevcuda varıncaya kadar, yine bir tertip içinde, bu mevcutlara bağılı diğer mevcutlar bulunur. (Farabi, T., S., s. 16).

İlk mebbe' uluhiyete ait olup ondan sonra gelen ve cisim ve cisimden olmayan mebbe'ler de ilâhî mebbe'lerdir. (Farabi, T.S., s. 15).

Eğer, önce hakkı bilirsen hem hak olanı hem de hak olmayanı bilmiş olursun. Fakat, eğer önce batılı bilirsen, ancak, batılı bilirsin, hakkı bilemezsin. Sen hakka bak; kaybolup gidenleri sevmediğin için kendi vechine yönel. (Farabî, Fu. fas, 19).

26 Bk.(Farabî, Fu. fas, 26). (Farabî, M.F., s. 14-17). (Farabî, S.M., s.17).

27 Uygun olan şeyleri algılamak lezzettir, olmayanları algılamak eziyettir... Her algı için bir kemâl ve lezzet vardır... (Farabî, Fu. fas, 21).

Nefs-i mutmainnenin kemali gerçek hak olanın algılanmasından elde edilen irfandır. Gerçek hak hakkındaki irfan da onu, tecellî ettiği şeyden tenzihtir. Bu da lezzetin son derecesidir... (Farabî, Fu. fas, 22). Ayrıca bk. (Farabî, M. F., s. 15-16).

28 Bk. (Farabî, Fu. fas, 27).

29 Ayrıca bk. (Adnan Adıvar, İslâm Ansiklopedisi, cilt. 4, s. 461).

30 (Farabî, M.F., s.1-17). (Farabî, Ta., s.16-17).

31 (Farabî, M.F., s. 17-18). (Farabî, Ta., s.9).

O, evveldir ve âhardır, çünkü o, faildir ve gayedir. Onun gayesi de zâtdır. Her şey ondan olur ve yine ona geri döner. (Farabî, Ta., s. 12; ayrıca bk. S. 9).

Vücudun, zâtı bakımından, ne başı ne sonu vardır. Ona evvellik ve âhırlık nisbet edilmesi mikdar, sayı veya manevî farklılık bakımındandır. (Farabî, Ta., s. 21).

32 Bk. (Farabî, M.F., s. 17-21). Ayrıca bk. (Farabî, Fu. fas, 8, 14).

Ebedî olan mevcutlarla olmayanlar, birbirlerine karşı bir takım oranları ve halleri bulunan bir hâl içindedirler ve ilk mevcut için bu oranların hepsi vardır ve onlar onun illetlenmiştir. Bu oranlar da izafet, karşıtlık, illiyet ve illetlenmişlik oranlarıdır. Bu oranlar sonsuzdurlar, sonsuz da itibarları vardır... (Farabî, Ta., s.17).

Birlik çokluk gibi bir çok ilimlere giren genel kavramlar, o ilimlerin üzerinde olan özel bir ilmin arazlarından olmaları gerekir. Bunlar, ilâhî ilmin arazlarından olup tabiiyata, matematiğe ve diğer ilimlere girerler. (Farabî, Ta. s, 25).

33 Farabî, felsefenin İskenderiye kanaliyle gelmesi dolayısıyla, metafizik esaslarda Eflâtun'la Aristo'yu birleştirmekle maddenin ezeliyeti meselesinde de Eflâtun'la Aristo'yu birleştirmiştir. Ayrıca bk. (Adnan Adıvar, İslâm Ansiklopedisi, cilt. 4, s. 462). Dolayısıyla bk. (Farabî, U.M., mesele, 6). (Farabî, Ta. s. 2,8). (Farabî, Z., s.6-7). (Farabî, D.K., s. 1-7). (Farabî, M.M., soru, 9).

Öncelik beş türdür:

1- Zamanî, (bab, oğuldan öncedir).

2- Tabii, (O, olmaksızın kendinden sonraki bulunamaz, fakat, o, kendinden sonraki olmaksızın bulunabilir: 1 ve 2 sayıları gibi).

3- Tertibî, (kıbleye nazaran birinci saf ikinci saftan öncedir).

4- Şeref bakımından, (Abu Bekir Ömer'den öncedir).

5- Zât ve vücut kazanılması bakımından, (Allah'ın iradesi ile eşyanın meydana gelmesi gibi).

Ancak, Allah'ın iradesi ile eşyanın meydana gelmesi birliktedir. Eşyanın meydana gelmesi Allah'ın iradesinden sonraki bir zamanda değildir. Bu sonralık, ancak, Allah'ın zâtına nazarıdır... (Farabî, Fu. fas, 65; ayrıca bk. fas, 64).

34 Bk. (Adnan Adıvar, İslâm Ansiklopedisi, cilt. 4. s. 462).

35 Farabî'ye göre de öyledir: O, evvel ve âhardır. Çünkü, o, fail ve gayedir ve onun gayesi zâtdır. Her şey ondan çıkar ve yine ona geri döner. (Farabî, Ta., s. 12).

36 İlk vücut, kendisinden var olunan vücuttur. İlk vücudun kendine has vücudundan diğer vücutlar zorunlu olarak var olurlar. Bu vücutların kısmen duygu ile görülen, kısmen

de burhanla bilinen vücudu irade ve ihtiyar ile meydana çıkmış değildir. İlk vücuttan birer diğerinin meydana çıkışı, ancak, onun vücudunun diğer vücuda taşınması ile olur ve diğer vücut, ancak, onun taşınmış vücudundan başka değildir. Bu bakımdan ilk vücuttan s.17-18; ayrıca bk. s. vücut, hiç bir suretle onun sebebi ve gayesi olamaz. (Farabî, M.M., meydana çıkan 1-3, 20-21).

Bütün varlıklar ilk varlığın zâtının lüzumlarıdır ve bu sebeple varlık sahibidirler. Bunların suretleri akıllara nakş olduğu için vardılar. Her çeşit olaylar, felekler ve yıldızların neflerinde hayal kuvvetiyle tahayyül edilen nakışlar olduklarından meydana gelmişlerdir. (Farabî, Ta., s. 17; ayrıca bk. s. 2).

Heyulâ, hüviyetlerin en son derecesi ve en aşağısıdır. (Farabî, M.M., soru. 35). Ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 8).

Ayrıca bk. (Farabî, Fu. fas, 11, 65). (Farabî, Z., s. 5-8). (Farabî, U. M., mesele, 3-11). (Farabî, T.S., s.15-16).

— Kendi başına düşünüldüğünde varlığı zorunlu olan varlık ilk varlıktır ve bu varlığın yok sayılması imkânsızdır. Bu sebeple de o, diğer varlıkların ilk sebebidir. Onun varlığı en mükemmel varlıktır da. Bundan ötürü de maddî, surî, fail ve gâî sebeplerden uzaktır. Onun mahiyet ve hakikati, vücudu zorunlu olmaktan başka değildir. Dolayısıyla, onun için cins ve fasıl da yoktur. Böyle olunca o, tanımlanamaz da. Tanımlanamayınca da onun için burhan yoktur. O, kuvve halinde de olamaz. Çünkü, var olmaması imkânsızdır. O, kendi kendisiyle vardır, varlığını devam ettirecek başka bir varlığa muhtaç değildir. Bu bakımdan da o, birdir. Yani onun gerçeği bir çok parçalardan toplanmış değildir. Onun gerçeği yalnız ona hastır, başkasında bulunmaz. O, bir olduğundan onda nicelik yoktur. Nicelik olmayınca da onu, nerede ve nasıl olduğu da sorulamaz. Çünkü, cisim değildir. O, bir olduğundan hüviyet ve mahiyeti ayrı ayrı olmayıp aynidir.

Onun zıddı yoktur. O, hakîmdir, haydır, Kaadîrdir. O, sırf hayırdır. Kamâl ve güzelliğin de son derecesindedir. Zâtına olan süruru pek büyüktür. O, ilk âşık ve ilk ma'suktur.

Eşya, bu zorunlu ilk varlıktan feyezân eder ve mertebelerine göre sıralanır. Her şey ondan vücuda gelmiştir. Fakat bu varlığa geliş irade ile ve bir maksada göre değildir. Ama, ilim ve irade dışında, tabii bir zorunlulukla da değildir. O, vücut alanındaki hayır düzeninin başı olan zâtını düşünmekle varlıklar ondan var olurlar. İşte, bu düşünce, varlığın sebebidir; ve bu düşünce zamanî değil, zatîdir. Zâtını ve bir düzene göre kendine lâzım olan şeyleri hep birlikte düşünmüştür.

O, bütün varlıklara daima varlık vermekle ve varlıkların kendisinden suduruna, zâtında, aykırı bir şey olmamakla, bütün varlığın sebebidir ve eşyanın varlığını irade edicidir. Bu irade de ezeldir ve böyle bir irade sonradan olamaz. Bütün eşya, doğrudan doğruya ibda' ettiği şey aracıyla ona dayanır ve o bu suretle eşyaya sebeptir.

Bu varlık, kendi zâtında daima vardır; ondan başkaları ise kendi zâtlarında sonradan olmuşlardır. Onun işinden soru sorulmaz. Çünkü o, hiç bir işi zâtından başka bir gaye için yapmaz.

Bu bir olan ve ezeli olan zorunlu varlıktan, doğrudan doğruya ilk sudur eden ve yine ezeli olan varlık ta birdir ve bu da onun misali olan "İkinci Vücut" veya "İlk Akıl" dır. Bu ilk akıl Felek-i Âlâ'yı veya Flek-i Âzam'ı harekete getirir. Bu ilk akıl bir olmakla beraber onda ârızî olarak çokluk ta başlar. Çünkü, ilk aklın ilk varlığa nazaran varlığı zorunlu, ama kendi zâtına nazaran varlığı mümkündür. İlk akıl, hem ilk varlığı hem de kendi zâtını bilir. O, ilk varlığa nazaran kendisini zorunlu olarak bilmekle diğer bir aklı doğurur, kendisini mümkün varlık olarak bilmekle ve zâtını bilmekle de diğer bir nefis ve bir felek doğurur. Bu ikinci akıl da, aynı suretle, diğer bir aklı ve nefsi ve feleği doğurur ve bu mekanizma ile ilk akıldan, sıra ile, sekiz akıl, nefis ve felek sudur eder ve en sonda, onuncu mertesinde de Ruhul-

kuds, Ruhulemin, Suretlerverici denen Fa'al Akıl bulunur. Fa'al akıl, yüksek gök âlemi ile alçak yer âleminin ortasındadır ve Ay üstü âlemi ile Ay altı âlemini birbirine bağlar.

Fa'al akıl ile mebdci düşünmekle dünyadaki nefslere ve kendi zâtını düşünmekle de, de, semavî olanların aracılığı ile, dört unsura sebep oldu. Dört unsurun semavî olan şeylere ve semavî olan şeylerden meydana gelen işlerden kendi nisbetlerine göre çeşitli imtizaçlar hasıl olmuştur ki bu unsurlar, o imtizaçlar sayesinde, Fa'il aklın cevherinden nebatî, hayvanî ve insanî nefsler kabul etme yetisine sahip olmuşlardır. Başka bir deyişle, Fa'âi aklın, feleklerin akılları ve nefsleriyle iş birliğinden Ay altı âlemindeki nebatların, hayvanların ve insanların nefsleri (suretleri) ve akılları; feleklerle işbirliğinden de ilk madde ve dolayısıyla doğuşlar ve yok oluşlar âlemi meydana gelmiştir. Bu suretle de âlem, yaratılmıştır... Ancak, âlemin yaratılması sözü, âlemin vücudunun Allah'ın vücudundan zât bakımından sonradır demektir, yoksa, zaman bakımından değil. Bk. (Farabî, D. K., s. 3-5). (Farabî, M.F., s. 23-25). (Farabî, S.M., s. 3). (Farabî, Ta., 2, 17-18). (Farabî, U. M., mesele, 3-11). (Farabî, Z., s. 6-8). (Farabî, T.S., s. 15).

37 Bütün varlıklar Allah'ın zâtından sudur etmişlerdir, onun zâtının gerektirdikleridirler, dolayısıyla de ona aykırı değildirler. Allah, zâtına âşık olduğu için bütün bu varlık onun kendi zâtı için muraddır ve bu bakımdan gaye de kendi zâtıdır. Allah, varlığı hiç bir maksat ve garaz olmaksızın irade eder ve iradesi de rıza ve inayetinin aynidir.. (Farabî, Ta., s.2).

Vücudu zorunlu olandan sudur eden her şey, onun tarafından düşünülmüş olma yoluyla sudur eder ve ma'kul suretlerin varlıkları da onun tarafından düşünülmüş olmalarının aynidir, ondan başka değildir. Başka bir deyişle, onlar, mevcut olduklarından dolayı ma'kul ve ma'kul olduklarından dolayı mevcuttur. Nasıl ki Allah'ın varlığı da zâtı tarafından ma'kul oluşundan başka değildir.. (Farabî, Ta., s. 8).

Eşyanın zorunlu varlıktan meydana çıkışı bizim maksatlarımıza benzeyen bir maksat ile değildir ve onda eşyaya ait bir kasit yoktur. Eşya, sudurunda ve meydana çıkışında onun bilgisi ve rızası olmaksızın tabii olarak ta sudur etmiş ve meydana çıkmış değildir. Eşyanın ondan zuhuru, ancak, onun kendi zâtına âlim olmasından ve dolayısıyla vücutta hayır nizamına, gerektiği şekilde, başlangıç olmasındandır. Şu halde onun ilmi bildiği şeyin vücuduna illetir. (Farabî, U. M., mesele, 6; ayrıca bk. mesele, 7-10).

Allah, zâtını bilmesiyle, kendinden başka olan şeyleri de bilmiş olur. (Farabî Fu, fas, 65).

İlk varlık eşyayı sebepleri ve illetleri bakımından düşünür. (Farabî, Ta., s. 17).

Filozofların tersine, Kelâmcılar, eşyanın Allah'tan sudurunda bir maksat ve seçme kabul etmişlerdir.

38 Bk. (Farabî, U. M., mesele, 6).

Farabî'nin bu görüşü meşhur tekvin delili ile de ilgili görülmüştür.

Ayrıca bk. (İbrahim Madkour, aynı eser. P. 74, 81-83). (Farabî, Fu, fas, 66). (Farabî, Ta., s. 17-18).

39 Bu nokta daha sonra Kelâmcılarla Filozoflar arasında Allah'ın tikelileri bilip bilmediği meselesi üzerinde çatışmalara sebep olmuştur.

Farabî'ye göre Allah tümelleri, genel kanunları bilir, tikelelleri ayrı ayrı bilmez. Ayrıca bk. (Farabî, Fu, fas, 65, 66). (Farabî, Ta., s. 17).

İlk mebdcin ilmi bizim ilmimize benzemez. Bizim ilmimiz iki kısımdır: bir kısmı çokluğu gerektirir ki buna nefsanî ilim denir; bir kısmı da çokluğu gerektirmeyen ve çokluğu gerektiren ve infialî olan ilme başlangıç olan bilfiil ilimdir ve en son derecede soyut olduğundan en yüksek derecede de basittir. (Farabî, Ta., s. 24).

40 Bk. (Farabî, U.M., mesele, 6).

Bu mesele de âlemin kıdemi demektir. Bundan dolayı da filozoflarla Kelâmcılar arasında çatışma konusu olmuştur.

41 Bk. (Farabî, M. F., s. 23-25, 27-33, 37-38). Ayrıca bk. (Farabâ, U. M., mesele, 7-9). (İbrahim Madkour, aynı eser, p. 81-88). (Farabî, Mu., s. 2-6). (Farabî, D.K., s. 5-7).

Felek ve yıldızların iradesi (maksadı) kemale ermek ve ilk mebd'ee benzemektir. Onların bu iradelerinden de hareket meydana gelir ve onların hareketlerinden de bu kâinatın vücudu meydana gelir ki bunlar da ikinci dereceden kemâllardır. (Farabî, Ta., s. 15).

Vücudu zorunlu olandan ilk yaratılan (ibda' edilen) tek bir şeydir ve bu da ilk akıldır. Fakat, burada çokluk başlar... (Farabî, U. M., mesele, 7; ayrıca bk. mesele, 8).

İlk akıldan üç şey hasıl oldu: diğer bir akıl ile feleğin nefsi ve maddesi. (Farabî, Z., s. 6; ayrıca bk. s. 6-8).

Fa'al akla suretler verici denir. (Farabî, Z., s. 7).

Allah'ı Taalâ sekiz feleğin (sevânî) ve fa'al aklın yakın sebebidir. Sekiz felek te semavî cisimlerin sebepleridirler. Onlardan da bu cisimlerin cevherleri hasıl olur. (Farabî, S.M., s. 3).

Yıldızların akılları fiil halinde olmayıp kuvve halindedir, dolayısıyla, düşüncüleri de anı olmayıp derece derecedir. (Farabî, Ta., s. 9).

Felek, eşyayı önce düşünür ve sonra tahayyül eder. Biz insanlarsa bir şeyi önce tahayyül eder ve sonra düşünürüz. (Farabî, Ta., s. 14).

Semavî cisimlerden her birinin kendine has soyut bir aklı, özel bir şevklendiricisi vardır. Bunların hepsinin şevklendiricilerinin aynı bir şevklendirici olmasına imkân yoktur. Gerçi, bunların her birinin diğer bir ma'suka muhalif olan kendine has bir ma'suku varsa da bunlar, tek bir ma'sukta birleşitler ki o da ilk ma'suktur. (Farabî, D.K., s. 8). Ayrıca bk. (Farabî, U. M., mesele, 3).

42 Bununla beraber Farabî atomu kabul etmez. Bk. (Farabî, D. K., s. 7). (Farabî, U.M., mesele, 6). Ayrıca bk. (M. Şemseddin, Türk Filozofu Farabî, Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Sene: 2, sayı: 1).

43 Yıldızlar bir takım şeyler tahayyül ederler ve onların bu tahayyülleri bir takım şeylerin meydana çıkmasına sebep olurlar. Nasıl ki onların hareketleri de diğer bir takım şeylerin meydana çıkmasına sebep olurlar. Yıldızların tahayyülleri bizim nefslerimizde de bir takım tahayyüllerin vukuuna sebep olurlar... (Farabî, Ta., s. 18).

Hareket, bir hareket etmeyen hareket ettiriciye dayanmak zorundadır ve hareket etmeyen hareket ettiricinin de bir tek olması zorunludur. O, et ve kemiğe bürünemez, cisim olamaz, bölünemez, onda hiç bir suretle çokluk olamaz.. (Farabî, U. M., mesele, 13).

44 Ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 17, 18). (Farabî, D. K., s. 5.6). (Farabî, M. F., s. 38-47).

45 Özellikle bk. (Farabî, M. F., s. 24-25) (Farabî, S. M., s. 2-3, 21-36). (Farabî, Z., 6-8). (Farabî, U. M., mesele, 6-12).

İlk mevcuttan hasıl olan ve genellikle cisim olmayan ve cisimlerden gelmeyenler ve ayrı bir sırada ve on derecede (aşere) toplanabilen varlıkların her biri kendi vücudunda ve mertebesinde münferit olup vücudunun kendisinin gayri bir şeye ait olmasına imkân yoktur. (Farabî, M. F., s. 28).

Bütün varlıkların Allah'tan çıktıkları ve varlıkların düzen ve tertipleri hakkında bk. (Farabî, M. F., s. 17-21, 82). Ayrıca bk. (Metafizik Ek Not: 36).

46 Dolayısıyla bk. (Farabî, F. U., fasıl, 4,9,12,16-25,27-30)...Astrolojiyi red hususunda İbn Sinâ da (İbtâl Ahkâm al-Nucum) adlı eseriyle Farabî'yi peşler.

47 Bk. (İbrahim Madkour, aynı eser, P. 77, 81-83).

Älemde her şeyden önce bir mebbe' vardır, sonra bu mebbece bağılı bir takım diğer mebbe'ler, daha sonra da bu mebbe'lerden sudur eden bir takım varlıklar vardır ve bu varlıkları da sonuncu varlığa varıncaya kadar diğer bir takım varlıklar peşler. (Farabî, T.S., s. 16). Ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 18).

48 Feleğin ve yıldızların iradesi (maksadı) kemâl bulmak ve ilk prensibe benzemektir. Bu iradeden onların hareketleri ve hareketlerinden bu kâinatın vücudu meydana gelir ki bunlar da ikinci dereceden kemallardır.

Feleğin hareketi kendiliğinden kemâldir yoksa kemâli istediği için değil. Eğer onun kemali hareketinden başka bir şey olsaydı ona vardığında durması gerekirdi. (Farabî, Ta., s. 15).

49 Bk. (Farabî, Ta., s. 18; ayrıca bk. s. 14).

50 (Farabî, F. U., fasıl, 7). Ayrıca bk. (Farabî, M.M., soru, 24).

51 Bk. (Farabî, F.U., fasıl, 5).

FİZİK EK NOTLARI

1 Bu nokta da Aristo için bk. (Aristo, (Fransız çev.) Henri Cateron, Fizik, VII, 1; VIII, 5,6,10, Paris, 1926-1932. Metafizik, (Fransız çev.) J. Tricot, XII, 6,7, Paris, 1933.

Hareket, tanımlanamazsa da şöyle denebilir: hareket, kuvvede olan şeyin fiile çıkmasıdır. (Farabî, M. M., soru, 21).

Hareket ve sükûnet mebbeî dıştan olmadığı veya irade eseri bulunmadığı zaman ona tabiat (madde) adı verilir. İradî olmayan birbirine eşit hareketlerin mendeine de nefis-i nebatî adı verilir. Eğer hareket irade ile birlikte veya bulundukları üzre tek bir nevi veya çeşitli neviler üzre olursa onun mebbeine de nefis-i hayvanî ve nefis-i felekî adı verilir. Kendisine eşya ittisal eden harekete de zaman adı verilir ve zaman bölümüne de zarf derler. Hareket için zamana ait bir başlangıcın bulunması caiz olamaz. Bundan dolayı bu nev' üzerine bir hareket edicinin ve diğeri için bir hareket ettiricinin bulunması gerekir. Eğer hareket ettirici aynı zamanda hareket edici olursa bir hareket ettiriciye muhtaç olur.. Eğer hareket eden, hareket ettirenden ayrı değilse ve bir şey kendi kendine hareket etmezse, dolayısıyla, bunun sonsuzca sürüp gidememesi ve en sonda hareket etmeyen bir hareket ettiriciye dayanıp kalması gerekir. Aksi halde, sonsuzca, hareket edenler ve ettirenler varlığına dayanılmış olur. Bu ise olamaz. Hareket etmeyen hareket ettiricinin de bir tek olması, et ve kemik ve cisim sahibi olmaması, parçalanır olmaması ve kendisinde hiç bir suretle çokluk bulunmaması zorunludur. (Farabî, U. M., mesele, 13).

Süreklî hareket için soyut bir hareket ettirici zorunludur. (Farabî, Mu., s. 6).

Felek ve yıldızlar ilk mebbeî düşünürler ve bundan lezzet duyarlar. Bu da onları harekete getirir. Nasıl ki biz de eşyayı tahayyül ederiz, bu tahayyülden de coşarız ve bu coşmadan da vecd ve neşat gibi hareketler meydana çıkar. Ancak, fekek, bu hareketlerle birlikte gaye tasavvur eder, fakat, biz gaye tasavvur etmeyiz. (Farabî, Ta., s. 14).

Çembersel hareketlerin kesiksiz olarak birbirine eklenip gidişine sebep birbirine eklenmiş iradelerdir ve bu hareketler için aşk yoluyla tek bir hareket ettirici yeterlidir. Bu hareket ettirici de kemal isteğinden ibarettir... (Farabî, Ta., s. 14; ayrıca bk. s. 15).

Feleğin tabiatına çembersel meyîl gereklidir ve onun tabiatı beşinci bir tabiattır. O sıcak değildir, soğuk değildir, hafif değildir, ağır değildir ve paralanmağı kabul etmez. Hareketi de tabii olmayıp nefsanîdir. Fakat, onun harekete geçmesi şehvete veya gazaba ait bir maksat olmayıp, belki, fiil üzre bakî kalabilmek için soyut akli mebbelere benzemek

şevkindedir. Bundan dolayı da kendinden sonrakileri vücuda getirmesi gerekir. (Farabî, D.K., s.8).

Çembersel hareketlerde ittisal vardır ve zaman da ancak bu çeşit harekete taalluk eder. (Farabî, D.K., s.7; hareket çeşitleri için ayrıca bk. s. 6).

Her cisimde bizzat hareket mebdעי olan bir kuvve vardır ve nevilerin çeşitliliği cisimlerdeki bu hareket ettirici mebdelerin çeşitliliğinin sonucudurlar. (Farabî, D.K., s.7).

Hiç bir şey kendiliğinden yok olmaz; aksi halde, vücudu sahih olmaz, Hareketin bi-zatihi yok olduğunu tevehhüm etmek te olamaz. Zira hareketin yok olmasına sebep vardır. (Farabî, Ta., s. 19).

Feleğin cevherine hareket girmez. Hareket, ancak, onun cevheri tahakkuk ettiğinde, ona âriz olur. Bu sebeple, felek, harekette ve zamandadır denmez, bel ki felek hareket ve zamanla birliktedir denir. (Farabî, Ta., s. 21).

Bütün semavî cisimlerin ortak bir tabiatları vardır ki o tabiat sayesinde ilk cismin hareketi ile hareketlenmiş olurlar. Bu hareketlerden biri, bir gece ve bir gündüz içinde vuku bulan çembersel harekettir. Bu hareket, ilk semanın altında zorla vuku bulmuş değildir. Zira, semavî hiç bir şey zorla vuku bulmaz. Aralarında karşısız bir cevher ayrılığı bulunur. (Farabî, M.F., s. 36).

Her kuvvetin diğeri üzerinde etkisi ya yöneltici veya karşıt mahiyettedir. (Farabî, M.F., s. 40).

2 Bk. (Aristo, Metafizik, XII, 8). Ayrıca bk. (Aristo (Arap. çev). Abdurrahman Bedewî, Aristotalis fi'n-Nafs, I, 5; II, 1-3, Kahire, 1954).

Farabî'de fa'al akıl meselesi için bk. (Farabî, Ta., s. 19). (Farabî, D.K., s. 10). (Farabî, M.A., s. 6). (Farabî, U.M., mesele, 20, 21). (Farabî, (kutsî akıl), Mu., s. 4-5,8). (Farabî, (kutsî nefis). Z., s. 8). (Farabî, (kutsî ruh), Fu., fas, 31, 49, 51).

3 Harekete tabi ve âriz olan şeye zaman denir ve onun en küçük parçası (An)dır. Cismi kuşatmış olan cismin sathına da mekân denir. Boşluğun (halâ) vücudu yoktur. Harket için zamana ait ne başlangıç ne son vardır... Mikdarlar bölünmekle en sonda bölünemeyen bir parçada son bulamadıkları gibi cisimler de bu gibi bölünemeyen parçalardan bireşemezler.. Basitlerden bireşik olan âlem tek bir küredir ve bu kürenin dışında hiç bir şey yoktur ve dolayısıyla de o mekânda değildir ve ne halâda ne de melâda son bulur... Âlem sonradan meydana gelmiştir, fakat, bu âlemin vücudunun Allah'ın vücudundan zât bakımından sonra anlamına olup Allah'ın bir zamanda âlemi yaratmayıp bu zaman geçtikten sonra yarattı anlamına değildir. (Farabî, D. K., s. 6-7). Ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 22-23). (Farabî, Mu., s.5.) (Farabî, M. M. soru, 36).

Elemanlar dörttür ve suretleri birbirlerine zıttır. Elemanlardan her birinin maddesi o eleman suretine de zıddına da kabildir. Elemanlardan her birinin maddesi hepsi için ortaktır ve o hem kendi için hem de semavî cisimlerin altındaki diğer cisimler için aynidir. Çünkü, gök altındaki diğer cisimler elemanlardan meydana gelir. (Farabî, M. F., s. 27). Ayrıca bk. (Farabî, M.M. soru, 34, 35).

Fakat, Farabî'nin bu sözleri atom anlamına gelmez. Ayrıca bk. (Prof. Necati Lugâl ve prof. Aydın sayılı, aynı eser).

4 Her cismin kıvamı iki şeyden meydana gelir: madde veya heyulâ, suret veya heyet. Madde, suretin mahalli ve mevzuudur, dolayısıyla, maddesiz suret, suretsiz de madde olamaz. Suretin varlığı maddenin varlığı için değil, cisimlenen cevherin fiil halinde cevher olması bakımındandır. Her nev'in sureti meydana geldiğinde o nevi' fiil halinde ve pek mükemmel olarak meydana gelmiş olur. Maddesi bulunup sureti bulunmayan nevi', kuvve halinde bir nevi'dir; fiil haline gelebilmesi için onun maddesinin suretlenmiş olması

gerekir. Cisimlerin bu iki dayanaklarından maddeleri, eksiklik ve noksanlığın, suretleri de mükemmelliğin deyimidir. (Farabî, M. F., s. 26-27; ayrıca bk. s. 40-47).

Fiil halinde olan her şeye suret denir. Bundan ötürü de cismanî suretlere suret denmiştir. Çünkü, onlar, cisimleri fiil halinde tutanlardır. (Farabî, Ta., s. 11).

Her şey ancak vücut bulduktan sonra fiil haline geçebilir. (Farabî, Mu., s.5).

Cisim, madde ile suretten bîreşiktir ve ne suret maddesiz ne de madde suretsiz olabilir. Binaenaleyh, madde ile suretin mevcut olabilmeleri için cisim olmayan üçüncü bir şeyin varlığı zorunludur. (Farabî, Mu., s. 5).

Gerçekte bütün âlem iki basitten bîreşiktir: sırf madde ve sırf suret. Dolayısıyla, âlemin vücuda gelmesi de zamansız olup anıdedir ve bunun gibi yok oluşu da zamansız olacaktır. Her vücuda gelenin yok olması da olmaz değildir.

Allah'ı taâlâ her şeyi ibda' eden hak olan vahid (Bir) olduğundan onun için ne doğuş ne ölüm vardır. (Farabî, M.M., soru, 9).

Eşyada suretin meydana gelişi üç çeşittir:

- 1- Hisde suretin meydana gelişi
- 2- Akılda suretin meydana gelişi
- 3- Cisimde suretin meydana gelişi

Cisimde suretin husulü infiâl iledir. Histe suretin husulünde madde de işe karışır. Akılda suretin husulü ise tek ve soyut bir haldedir. (Farabî, M.M., soru, 28).

Madde ve suret meselesi için ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 10, 17, 18). (Farabî, U. M., mesele, 19). (Farabî, S. M., s. 7-11, 25-28).

Heyulâ, heyulâ olma bakımından başka şeydir, müstaid olma bakımından başka şeydir. Fakat, isti'dat, heyulânın sureti değildir, o, nefis heyulâdır. (Farabî, Ta., s. 8).

Heyulâ ile ma'dum (yok) arasında fark vardır. Heyulâ, yok sayılır ama zâtıyla mevcuttur. Ma'dum, zâtıyla yoktur ama var sayılır. Zira onun tasavvur yoluyla akılda vücûdü vardır. (Farabî, Ta., s. 16).

Semavî cisimlerin müşterek olan tabiatları kendilerinin altında bulunan her şeyin müşterek ilk maddesinin vücudunu gerekli kılar. Bunların cevherlerinin başkalıklarından cevherleri başka başka olan bir çok cisimler hasıl olur. Nisbetlerinin ve izafetlerinin zıtlıklarından da birbirine zıt suretlerin vücudu hasıl olur... (Farabî, M. F., s. 37).

Cevher, iki vech üzeredir: heyulânî cevher ve surî cevher. Cisim de iki türlüdür: tabiî cisim ve sınaî cisim. Tabiî cisimler de iki kısımdır: bir kısmı hayat sahibidir, hayvan gibi; bir kısmı da hayat sahibi değildir, elemanlar gibi. Sınaî cisimler de elbise, kanape ve buna benzer şeylerdir. (Farabî, M. M., soru, 33).

Küllî şeylerin dışta (a'yanda) vücudu yoktur. Ta'limler ve irşatlar, zatları bakımından mufarık (maddeden ayrı)tırlar. Misallerin ve tabiî suretlerin mufarık ve kendi başlarına kaım olarak bulunmaları caiz değildir. (Farabî D. K., s. 10).

Kaabil iki şekilde olabilir: biri dışarıdan bir şey kabul etmek ki bunda dışarıdan olan şeyi kabul eden maddede infiâl bulunur; diğeri de kendi zâtından kabul etmek ki bunda infiâl bulunmaz. Bu ikincisi Allah'a da reva görülebilir. (Farabî, Ta., s. 16).

5 Determinizm hakkında bk. (Aristo, Metafizik, V, 5.)

Bu konuda Farabî de şöyle demektedir:

İlk varlık, kendisinden var olunandır. İlk varlığın kendine has vücudundan da diğer varlıkların zorunlu olarak var olmaları gerekir. Bu diğer varlıkların bazılarının hisle müşahade edilen bazılarının da burhanla bilinen varlıkları da irade ve ihtiyaç ile meydana gelmiş değildir. İlk varlıktan başka bir vücudun var olması, ancak, ilk varlığın varlığının başka varlığa taşması ve başka varlığını varlığının onun varlığından taşmış olması bakımındandır. Bu

suretle, kendisinden vücutlanılan vücut onun varlığının hiç bir suretle ne sebebi ne gayesi olabilir. (Farabî, M. F., s. 17).

Hiç bir şey mubâl değildir. (Farabî, M. F., s. 127).

Elemanların en küçük parçalarının canlı veya cansız şeyler meydana getirecek surette birbirlerine karışmaları tesadüf eseridir. (Farabî, M.F., s.99).

Ateşteki yakıcılık, sudaki rutubet, kardaki donduruculuk gibi tabii eserler ve fiiller zorunlu sanlıyorsa da gerçekten böyle değildir. Bunlar, çoğu zaman mümkündürler. (Farabî, F.U., fasıl, 9).

İlk sebebin diğer varlıklara nisbeti şöyledir:

İlk varlık maddeden uzaktır. İlk varlıktan hemen sonra ve onun aşağısında semavî cisimler gelir. Semavî cisimlerden sonra ve onların aşağısında da heyulânî cisimler bulunur ve bunların hepsi ilk sebebin izinden ve peşinden giderler. Her var olan şey de kendi gücü nisbetinde bu yolda gider, fakat, ancak belirli bir mertebeler sırasına göre gider ve her aşağı olan kendinden yükseğinin izinden hedefe doğru gider. Bu suretle bu silsile, en sonunda, ilk mevcutlar arasında hiç bir aracın bulunmadığı bir yere varır ve bütün mevcutlar bu sıraya göre ilk sebebin hedefini güder. (Farabî, M. F., s. 82).

Bütün varlıklar, Allah'ı Taalânın zatının iktizasıdır... (Farabî, Ta., s. 2).

Zâtında vâcib olanın iradesi, inayet ve rızasının aynidir. (Farabî, Ta., s. 2).

Ma'kul suretlerin sebep ve illetleri değişmez. (Farabî, Ta., s. 3).

Mevcutların hepsi ilk mebdenin zâtının levazımıdır. Böyle olmasaydı onların vücudu olmazdı. (Farabî, Ta., s. 17).

Mümkün ve zorunlu için ayrıca bk. (Farabî, F.U., fasıl, 8, 10). (Farabî, D.K., s. 3-4).

Âlemdaki işler ve haller iki türlüdür: sebepleri olanlar ve sebepleri olmayanlar. Sebepleri olanlar bilinebilirler ve zapt edilebilirler. Sebepleri olmayanlara ittifakî (tesadüfî) şeyler denir ki bunları ne bilmeğe ne de zapt etmeğe imkân vardır. (Farabî, F. U., fasıl, 4).

Âlemda sebepleri bulunmayan yani, tesadüfe ait işler olmasaydı korku ve ümit (havf ve rica) ten de eser kalmaz ve insanların işlerinde düzen de bozulurdu. Çünkü, korku ve ümit olmasa kimse çalışmaz, kimse iyilik etmez ve kimse Allah'a tapmazdı. (Farabî F.U., fasıl, 5).

Yıldızların hükümleri üçe ayrılır: Zorunlu, mümkün ve tahmini. Hesap ve miktara ait olan hükümler zorunlu; tabii etkilere ait olanlar mümkün; tencime ait olanlar da tahminidir. (Farabî, F. U., fasıl, 12).

6 Yunan'da sonsuzluk, noksanlık ve hatta yokluktur. Eflâtun'un ideleri hep sonlu ve yetkindirler. İşte Plotin, bu sonsuzluk kavramına pozitîf bir anlam vererek onu mutlak varlığın başlıca vasfı yaptı ve bu fikir kendisinden sonraki felsefelerde de hâkim oldu.

Bu konuda Farabî'nin görüşleri için ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 2-3, 9, 14, 16, 17, 18).

Bütün felekler sonludurlar ve onların arkasında cevher, şey, halâ, melâ, yoktur. Bunun delili şudur ki onlar bilfiil mevcuttur ve her bilfiil mevcut olan şey sonludur. (Farabî, M. M., soru, 36).

7 Bu konuda ayrıca bk. (Emile Bréhier, aynı eser, P. 94-96).

(İbrahim Madkour, aynı eser, p. 11-43).

Her cisimde bizzat hareket mebdesi olan bir kuvvet vardır. Nevîlerin birbirinden başka oluşu cisimlerdeki bu hareket ettirici mebdelerin başlıklarından dolayıdır. (Farabî, D.K., s. 7).

Maddeler tabiidirler. (Farabî, T.S., s. 11). Ayrıca bk. (Farabî, M.M., soru, 33, 34, 35). (Farabî, Ta., s. 22, 23).

Eflâtun, ömrünün sonlarında ideler âlemi ile duyular âlemini birbirinden ayırmaktan dönerek ikisini birbirine bağlamağa çalışır ve bu maksatla da iki âlem arasında bağ görevini yapan Dyade'lardan söz eder.

8 Her şeyden önce, vücudu kendi başına zorunlu olan ilk varlık, vücudu vâcib olan vardır. Vücutları kendi başlarına zorunlu olmayan bütün mümkünler bu ilk ve zorunlu varlığa dayanırlar...

Vücudu zorunlu olan varlık yok sayılamaz; diğer varlıkların vücudunun ilk sebebi olduğundan da vücutların en ilkidir, yani başlangıcı ve sonu yoktur... Dolayısıyla de o, en mükemmel vücuttur da... Onun için fail, gaf, surî, maddî, hiç bir illet söz konusu olamaz...

Onun vücudu, mahiyetinin aynidir. Onun için cins ve fasıl yoktur; tanımlanamaz, onun için burhan da yoktur.

O, kuvve halinde de olamaz, zira daima mevcuttur... O, birdir ve tektir yani, ortağı yoktur... O, birdir ve tektir, yani o parçalardan bireşik değildir. O, birdir ve tektir, yani hakikatı bir çok parçalardan toplanmış değildir ve onun hakikatı yalnız ona mahsustur. O, birdir ve tektir, yani onda nicelik yoktur, o, cisim değildir...

Onun hüviyeti ve mahiyeti de birbirinin aynidir... Onun zıddı yoktur.. O, sırf hayırdır.. O, hakimdir, haydır, kaadirdir..O, güzelliğin de son derecesindedir.., zâtı için olan süruru da en büyüktür... O, ilk âşık ve ilk ma'suktur... Diğer mevcutlar, ancak, onun feyzi ile var olurlar ve mertebelerine göre sıralanırlar. Her varlık hissesine düşen vücudu ve mertebeyi ondan alır...

O, varlıkların illetidir, yani onlara daima vücut verir ve mutlak olan yokluğu meneder. Şu halde o, mübdi' anlamında illettir.

Onun zâtında bütün varlıkların kendisinden suduruna ayıkırı bir şey yoktur. Bu anlam ile de o, bütün varlığın vücudunu irade etmiş olur. Ezelde olmayan bir iradenin de yeniden ortaya çıkması ise imkânsızdır.

Zâtında en ilk (kadîm) olan zât birdir, ondan başkası ise zâtında sonradan olmuş (hâdis)tur. Onun fiilinden sorulmaz ve hiç bir fiilini zâtından başka bir gaye için yapmaz.

Ondan ilk ibda' olunan birdir ve o da ilk akıldır. Fakat, bu ilk ibda' edilen şeyde ârızî olarak çokluk ta başlar...

Var oluşlar ve yok oluşlar, ancak, illetlerin yakın ve uzak olmalarıyledir. O da hareketten başka değildir. Çembersel harekette bulunan feleklerin sabit bir şey üzerinde hareket etmeleri ve bu hareketler ve işlemler sonucunda da tertip üzre dört elemanı meydana getirmeleri gereklidir...

Semavî cisimlerin küllî ve cüz'î düşünceleri vardır ve onlar bir nevi' tahayyüle ait değişme kabul ederler ki bundan da cismanî tahayyül hasıl olur, o da harekettir. Semavî cisimlerin tahayyüllerinin birbirine ittisali cismanî hareketlerinin ittisaline sebep olur. Sonra, bu değişmeler, elemanların değişmelerine ve âlemde var oluşu ve yok oluşlara sebep olur.

Semavî cisimler müttefikan çembersel hareketi gerektirir ve bu gerektirme de elemanların tek bir maddede iştiraklerini gerektirir. Semavî cisimlerin başlıkları elemanların suretlerinin başlıklarına ve değişmeleri de elemanların değişmelerine ve kâinatın vücuda gelmesine ve fesad bulacak şeylerin fesad bulmasına sebep olmuştur. Semavî cisimlerin elemenlerle iştirakinden de madde ve suret sahibi varlıklar meydana gelir...

Tabii elemanlar, var oluşlar ve yok oluşlar âleminin asıllarıdır. Var olma (kevn), maddede cevhere ait suretin meydana çıkması (hüdus), yok olma da cevhere ait suretin yok olmasıdır ve elemanlar birbirlerinin yerine geçebilirler...

Tabii sebepler dörttür: fail, kabil (Madde), suret, gaye...

Maddelerin müstaid bulundukları suret mebdeler tarafından icad edilir. Çünkü, sâniin hikmetine sınır yoktur. Elemanlar, eşyanın asılları idiler ve sâni' onlardan birbirine aykırı çeşitli mizaçlar yarattı ve her bir mizacı da bir nevi için hazırladı. Mizaçların i'tidalden

çıkmaları da nevileri kemalden çıkarmağa sebep oldu. Dolayısıyla de insan, nebat ve hayvan nefsleri ile ilgisi ve kabulü bakımından mizaçlar i'tidale sokuldu ve insan ilmi ve ameli yönleriyle akıl denilen en büyük kuvveyi de doğuran bir nefis ile mümtaz kılındı...

Dört akıl derecesine sahip olan natik nefis, tek bir cevherdir ve gerçekte insan odur, yani onunla insandır. Nefis, bedeninin meydana çıkışı anında suretler verici tarafından meydana çıkarılır...

Nefsin ilk kullandığı şey bedeninin varçalarından olan ruhtur, sonra da ruh aracılığıyla bedeni kullanır... (Farabi, D. K., s. 3-10). Ayrıca bk. (Farabi, Ta., s. 25).

Aklı mebdeler, aynı zamanda, tabii mevcutlar arasında, tabii mebdelerin meydana getirdiklerinden başka bir çok eşyaya vücut veren mebdelerdir. (Farabi, T. S., s. 14).

Mevcutlar çoktur, bununla beraber birbirlerinden üstündürler. Her varlık, tam olsun noksan olsun, ilk varlığın cevherinin feyzindendir. Onun cevheri öyle bir cevherdir ki bütün mevcutlar, mertebelerine göre, ondan taşıdığına her biri varlıktaki vücut ve sırasına göre ondan payını alarak hasıl olur. Önce, bunların vücutça en mükemmeli hasıl olur ve onu da sıra ile daha eksikler peşler ve en sonda öyle bir mevcuda varılır ki ondan daha aşığına gidildiğinde tam bir yokluğa varılmış olur ve böylece mevcutlar vücuttan kalkmış olur.

Bütün mevcutlar ancak onun vücuduna mahsus cevherin feyzinden var olduklarından o, cömerttir, dolayısıyla de o, âdildir. Bu cömertlik ve adalet onun cevherindendir...

Bu cevher öyle bir cevherdir ki mevcutlar ondan kendi mertebelerine göre hasıl olunca birbirleriyle öyle bir düzen içinde bağdaşırlar ki bir sürü şey tek bir şey halinde olur ve tek bir şey gibi hasıl olur.

Mevcutları birbirlerine yaklaştıran ve bağlayan bu bağlar, insanları birbirlerine bağlayan sevgi gibidirler. Sevgi, insanların ahvalinden olduğundan onların vücutları onunla kaim değildir. Gerçekte, sevgi de Allah'tan gelmiştir. Zira, onun cevheri öyle bir cevherdir ki ondan hasıl olan mevcutları birbirleriyle bağdaştırır, kaynaştırır, tertipler, düzenler.. (Farabi, M. F., s. 20-21). Ayrıca bk. (Farabi, T. S., s. 15). (Farabi, U. M., mesele, 33-34).

Cisim, vücut mertebelerinde soyutlar (mufarekat)dan sonradır. (Farabi, MU., s. 5). Var olmada heyulani cisimlerin mertebeleri hakkında bk. (Farabi, M. F., s. 27-30).

Hakimler, bir şeyin vücudunda ve bakasında muhtaç olduğu şeye ilk kemâl, böyle olmayana da ikinci kemâl derler. (Farabi, Ta., s. 3).

Kemâl, basitlik olan yerde olur. Onlar da ilk mebdeler ve fa'al akıllardır... Noksan da çokluk olan yerde olur. Yıldızların da, madde ve nefisten ibaret olan suretten bereşik olmakla, zatlarında çokluk bulunduğu bunların akıllarında da noksanlık bulunur. (Farabi, Ta., s. 10).

Ebediler ve diğer mevcutlar öyle tek bir haldedirler ki bunların birbirlerine karşı bir takım nisbet ve ilgileri vardır. İlk mebdeler için bu nisbetlerin hepsi mevcuttur ve onun maluludur. (Farabi, Ta., s. 17).

En büyü şeref, iradesi rıza ve iyanetinin aynı olan vâcib vücuda ait olmak üzere fa'al akıllardan her biri aşağı olandan daha şerefli. Ve bütün fa'al akıllar, maddi mevcutlardan daha şerefli. Sonra, maddiyet cümlesinden olan semavat ta tabiat âleminde daha şerefli. Burada, daha şerefli sözünden de biz, zâtı bakımından daha önce olanı kast ederiz.

Çünkü, bir sonraki, bir önceki mevcut olmadan vücuda gelemes. (Farabi, Ta., s. 2-5). Ayrıca bk. (Farabi, Fu., fas, 58).

Farabi, fizik dünyanın manevi prensibi ile teolojiyi aynı küllî prensibe bağlamış ve bu bakımdan da İbn Sînâ'yı, dolayısıyla, İbn Sînâ'ci Augustine'ciliği etkilemiştir.

9 Vücudu vâcib olanın vücudu, vücuttan başka olan mahiyete ilişkin değildir. O, vücudu vâcib olduğundan onun mahiyeti vücudundan başka değildir. (Farabi, D. K., s. 3).

Her hangi bir şeyin mahiyeti mahiyete âriz olan vücuduna sebeb olamaz. Çünkü, illetin vücudu ma'lulun vücuduna sebeptir, mahitete değil. (Farabî, Z., s.4).

Vücudunda tek olan, mahiyetinin kavramında zorunlu vücutla özellik gösterir. (Farabî, Z., s. 5).

Her şeyin bir mahiyeti bir de hüviyeti vardır. Bir şeyin mahiyeti hüviyeti değildir hüviyetine girer de değildir...

Bir şeyin hüviyeti de mahiyetine girmez. Aksi halde hüviyyet olmadan mahiyet tasavvur edilemezdi ve onu vehim yoluyla da mahiyetten kaldırmak mümkün olmazdı...

Her bir lâzım olan, iktiza eden, âriz olan ya şeyin kendi nefsinde'dir ya da başkasın dandır. Eğer hüviyyet mahiyetin nefsinden gelmemişse başkasından gelmiş demektir. Hüviyyeti de mahiyetinden ve kıvama getiriciler (makavvimat)den başka olan her şeyin hüviyyeti başkasından gelir ve en sonda da mahiyeti hüviyetine aykırı olmayan bir mebde'e ulaşır. (Farabî, Fu., s. 2-3).

Hüve hüve'nin anlamı vücutta birlik (vahdet-i vücut) tir.

Hüve'ye rabita denir, ama, gerçekte anlamı yine vücuttur. O, iki anlamı birbirine bağladığından dolayı rabita adını alır. (Farabî, Ta., s. 21).

Mahiyet ve hüviyyet meselesi için ayrıca bk. (Farabî, Mu., s. 4). (Farabî, Ta., s. 6). (Farabî, U.M., mesele, 5). (Farabî, Fu., fas, 1-7).

Mahiyet, akla ait suretlerdir, küllî gerçeklerdir. Tahakkuk bakımından mahiyete zât ve hakikat, tahakkuktan sonraki belirlenme (taayün) ve şahıslanma (taşahhus) bakımından da hüviyet denir. Belirlenme ve şahıslanma ile ayırma (temeyyüz) meydana gelir.

Mahiyet, zihinde iştirak kabul eder, belirlenme ise etmez. Mahiyet ve zât hem akli varlıklarda hem de tabii varlıklarda söz konusudur.

İslâm filozoflarına göre vücut, zorunlu varlıkta, yani Allah'ta zâtın, mahiyetin ve hakikatın aynidir. Ancak, mümkünde zât, mahiyet ve hakikat üzerine sonradan katılmıştır. Kelâmcılara göre ise vücut, vâcibde de mümkünde de zât ve mahiyet ve hakikat üzerine sonradan katılmıştır.

10 (Farabî, Fu., fas, 18; "âyet, Fussilet, 53").

Tabii ilmin bütün tabiiyatı içine alan şumullu bir konusu vardır. Bu ilmin altında bulunanlara nisbeti, küllî ilimlerin cüz'î ilimlere nisbetini verir. Bu konu da harekette ve sükunette olma haysiyeti bakımından cisimdir, yoksa, her hangi bir feleğe veya her hangi özel bir unsura mensup cisim değil...

Bundan sonra, daha özel olmak üzere, feleklerle ait cisimlerin ilmi gelir. Bu ilmin konusu mutlak cisim olmayıp has cisimdir...

Bundan daha sonra ve daha özel bir ilim olmak üzere de mizaçlar ve hallerle birlikte dört eleman ilmi gelir.

Bundan sonra da daha özel olmak üzere hayvanlar ve nebatlar ilmi gelir ve tabii ilim burada son bulur... (Farabî, Ta., s. 22).

11 Farabî, (Fu., fas, 19).

12 Mevcut olan şeyler ma'kul, ma'kul olan şeyler mevcuttur. Nasıl ki Allah'ı Taalanın vücudu, ancak, zâtı için ma'kul olmasından ibarettir ve ma'kul suretlerin vücut bulmaları da onun tarafından düşünülmüş olmalarını gerektirir. (Farabî, Ta., s. 8). Ayrıca bk. (Farabî, T. S., s. 17).

Bu görüş St. Anselm delilinin esasıdır.

13 İletin, illetlenmiş ile birlikte bulunması gereklidir. İletlenmişlerde birlikte bulunmayan illetler gerçek illetler olmayıp hareket gibi istidatlar veya belirlenişlerdir. (Farabî, Ta., s. 6).

14 Bk. (Farabî, Ta., s. 12).

Tabii olaylarda gaye, maddede suretlerin vücud bulmasıdır. Çünkü her hangi tabii bir şey, ancak, maddede her hangi bir suretin meydana gelmesi için hareket eder. (Farabî, Ta., s. 18).

15 Allah'ın "şüphesiz her şey Rabbında son bulur" dediği üzere gaye, her şeyin kendisinde son bulunduğu zâtında vâcib olandır, yani Allah'tır. Ve her gaye hayr olduğu için Allah, mutlak hayrdır. (Farabî, Ta., s. 9; ayrıca bk. s. 11).

Hayır, her şeyin kendi varlık sınırı çerçevesinde iştıyak gösterdiği ve kendisiyle vücudu, yani vücuda ait rütbe ve hakikatının tamamlandığı şeydir. (Farabî, Ta., s. 12).

Allah, sırf hayrdır, sırf akıldır, sırf ma'kuldur, sırf âkildir.

Allah, vücutta hayr düzeninin başlangıcıdır. (Farabî, U. M., mesele, 5,6).

Varlıktan bizzat maksud olan hayr ve düzendir. Şer, vücudu olmayan gelip geçici şeylerle ilgilidir. (Farabî, D. K., s. 11).

16 İlk varlık bütün işlerinde kâmilidir ve kudreti, hikmeti, iradesi tam ve mükemmeldir. Onun hiç bir işine hâlel gelmez ve aciz, kusur ve afetler işlemez. Bütün bu eksiklik ve kusurlar, ancak, tabii şeylerde söz konusudur. Çünkü, tabii şeyler bir takım zorunluluklara bağlıdır ve madde tam düzeni kabul etmekte yetkisizdir. (Farabî, Ta., s. 9).

Kendisine birbirine zıt şeyler eklenen mevcutların ilki semavî cisimdir... ve tezad, vücutta bir noksanlıktır... (Farabî, M. F., s. 35-36). Bu konuda ayrıca bk. (Farabî, Z., s. 5-6). (Farabî, D.K. s. 3). (Farabî, T. S., s. 15).

17,18 Senin meydana çıkıp yok olan şeyleri sebepleriyle düşündüğün gibi ilk varlık ta bunları sebepleri ve illetleri bakımından düşünür. (Farabî, Ta., s. 17-18).

Hey'et ve suretlerden ibaret olan mevcutlar bir şeye illet, diğer bir şeye illetlenmiş; bir şeye zıt, diğer bir şeye uygun olur ve o şey için izafet içinde izafet olur ve izafet üstüne izafet eklenir ve onun için sonu gelmeyen haller olur... (Farabî, Ta., s. 17; ayrıca bk. s. 18, 19).

Hiç bir şey kendiliğinden yok olmaz. Eğer olsaydı vücuda gelmezdi. (Farabî, Ta., s. 19).

Her mevcudun bulunduğu hâl üzere mevcut oluşu ya tesadüf eseridir ya da dıştan gelen bir fail sebebiyledir. (Farabî, M.F., s. 125).

Kendiliğinde vücudu zorunlu olan diğer mevcutların ilk sebebidir, dolayısıyla, vücudu diğer bütün vücutlardan öncedir. Bu vücut her türlü noksanlık ve eksiklikten de uzaktır, dolayısıyla de en mükemmel vücuttur. Böyle olmakla da fail, gai, surî ve maddî illeti yoktur... (Farabî, D.K., s. 3; ayrıca bk. s. 4).

Var oluşlar ve yok oluşlarla diğer şeyler, ancak, illetlerin yakınlığı ve uzaklığı ile olur.. (Farabî, D. K., s. 5).

Daima sebepten vücuda gelen şey tabii veya iradî olur. Araz yoluyla vücuda gelen şey de tesadüfî (ittifakî)dir. Dolayısıyla vücudî olan bir şeyin sebebi vücudî bir haldir. Yokluğa ait bir şeyin sebebi de vücuda ait sebebin yokluğudur... (Farabî, D.K., s. 6).

Bir cismin diğer bir cismin vücuduna illet olması caiz olmayacağı gibi nefis veya akla da illet olması caiz değildir... (Farabî, D.K., s.8).

Tabii sebepler dörttür: fail, kabil (madde), suret, gaye... (Farabî, D. K., s. 9).

Bu konuda ayrıca bk. (Fizik Ek Not: 5).

Sebepler ve illetler hem yakın hem uzak olabilirler. Yakın olanlar bilinir ve zapt olunabilirler, fakat, uzak olanlar, bazan bilinip zapt olunabilirler bazan da bilinemezler.

Âlemde sebepleri bilinip zapt edilemeyen işler tesadüfî sanılır. Halbuki bu doğru değildir. Dolayısıyla tefe'ül ve istihraçta bulunmak ta akıllı işi değildir. Bu gibi şeylere, ancak doğuştan veya geçici olarak aklında hafiflik olan kimseler kayarlar... Akıllı geçici

olarak zayıflatan ve hafifleten şeyler de aşırı şehvet, hiddet, keder, korku veya neşe gibi nefse ait hallerin nefse hâkim oluşlarıdır.

Yüksek yıldızların hareketleriyle kuş sesleri, avuç çizgileri gibi uğurlu ve uğursuz sayılan şeyler de birbirleriyle kıyaslanamaz. Çünkü, yüksek yıldızlar hem nitelikleriyle alçak yıldızlara etkiye bulunurlar hem de onlar basittirler, değişmezler, yok olmazlar, dolayısıyla de şeriftirler (şerefli den zatında önce geleni ve kendinden sonraki vücudun kendisine bağlı olanı kastediyoruz., (T. s. 3).

Yıldızların hareketleriyle nağmeler arasında da uğurluluk ve uğursuzluk ilişkisi olamaz. Yıldızların burçlarına da noksanlık veya mükemmellik, ya da doğruluk izafe edilemez. Küsuf olaylarıyla her hangi bir hükümdarın ölümü arasında bir ilişki görmeyi de deliller bile kabul edemez. Kan rengindeki Merih'in savaşa delâlet ettiğini söylemek safıktır. Yıldızlara dair hükümler ortak bir isimdir. Bu hükümlerin bazıları zorunlu, bazıları da sanıya ve tahmine aittir. Yıldızların hareketlerinden insanlar hakkında istihraçlarda bulunmak, işte bu ekici kısma giren hükümlerdendir ki daima zorunlu hükümlerle karışarak yanlışlıklara sebep olurlar. Kısaca, yüksek yıldızların başkalarına etkiye bulunmalarına ve insanların gerçekten bunlara inanmalarına imkân yoktur... (Farabî, F. U., fasıl, 16-17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 30).

Elemanların parçalanma ve ayrışmalarında en küçük parçalar bir tesadüf eseri olarak, insan teşkil edecek surette birbiriyle karışınca, insan hey'etinde toplanırlar. Onları tesadüfler, canlı veya cansız nevi'ler meydana getirecek surette karıştırınca, bu nevi'lerin hey'etlerinde toplanırlar. (Farabî, M. F., s. 99).

Sebeb, eğer, önce sebeb olmayıp ta sonradan sebeb olsaydı, şüphe yok ki başka bir sebepten ötürü sebeb olurdu ve kendi ilmi tertibi üzre, kendisinden eşyanın sebeplerinin tertipleneceği bir mebd'ec ulaşırdı. Doğuşlar ve yok oluşlar âleminde, ister tabii ister ihtiyari, sonradan meydana çıkan her şey mutlaka bir sebeple meydana çıkar ve sebeplerin sebebine gelip dayanır. İnsan, kendi ihtiyarında olmayan dış sebeplere dayanmadıkça işlerden hiç bir işe başlayamaz. İşte, bu sebepler, bir tertibe; tertib, bir takdire; takdir de bir kazaya dayanır. Kaza da emirden gelir ve her şey mukadderdir. (Farabî, Fu., fas, 58).

Ve yine, dilediğini işlediğini, istediğini seçtiğini sanan kimse, her şeyden önce onun bu seçme yetisinin (ihtiyar) önceden kendisinde yoktu da sonradan mı meydana çıktığını, yoksa, kendisinde daha önceden mi var olduğunu araştırmalı. Eğer, ondaki bu seçme yetisi sonradan meydana çıkmış değilse bu seçme yetisinin onun varlığının başından beri onunla birlikte bulunması, onun kendisinden ayrılmayan bu seçme yetisi üzre yaratılmış bulunması ve onun bu seçme yetisinin başka biri tarafından kendisine gerekli kılınmış bulunması gerekir. Eğer, ondaki bu seçme yetisi sonradan meydana çıkmış ise her sonradan meydana çıkan bir sebeb ister, her sonradan meydana çıkan bir meydana çıkaran gerektirir. Binaenaleyh, onun seçme yetisi onu gerektiren bir sebepten doğmuş olur. Sonradan meydana getirene gelince, bu, ya kendisi olur ki bu takdirde bu kendi seçme yetisinin icadına diğer bir seçme yetisi sebeb olur ve bu sebeb zinciri de uzar gider; ya da bu seçme yetisi kendisinde kendi seçme yetisi olmaksızın hasıl olmuş olur ki bu takdirde bir başkası tarafından bu seçme yetisine sürüklenmiş olur. Böylelikle, kendi seçme yetisinden doğmuş olmayan dış sebeplere ulaşılmış olur. Dolayısıyla de en sonda her şeyin zâhirde bulunacağı tertib düzeninin gerektiği hâl üzre gerekli olan bir ilk, yani ezeli bir seçme yetisine ulaşılacaktır. Eğer, sonradan meydana gelen bir seçme yetisinde son bulacak olsaydı söze yeniden başlamak gerekecekti.

İşte bundan, iyilik ve kötülük adı altında mevcut olan her şeyin ezeli iradeden doğan sebeplere dayandığı açıkça görülmektedir. (Farabî, Fu., fas, 59).

Kalem, ruhanî bir melektir, yazmak ta hakikatleri tasvir etmektir. Kalem, anlamlardan emirde olanı alır ve onu levh'e ruhanî bir yazı ile verir. Kaza, kalem; kader de levh anlamıdır. Kaza, tek olan emrin içerdiğini, kader de belirli bir ölçü dairesinde tenzilin, dağılıp yayılmanın içerdiğini şamil olur... (Farabî, Fu., fas, 57).

PSİKOLOJİ EK NOTLARI

1- Farabî'nin psikolojik fikirleri için özellikle bk. (Farabi, Fu., fas, 29, 30, 33, 34, 39, 40, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54): (Farabî, U. M., mesele, 20, 21, 22 "bu mesele akli ruhiyata aittir").

Aklî konusu için özellikle bk. (Farabi, M.A.; MU.; Z.; D.K. risaleleriyle, M.M., soru, 27, 28, 30, 31, 32).

Not: Bu konuda aşağıya aldığınız uzun ek notların bazılarında, görülen luzum üzerine, asıl metne nazaran tercümede satır sırası gözedilmemiştir.

2 (Farabî, Ta., s. 13; ayrıca bk. s. 10).

İnsan nefsleri soyutlar (mufarık)dandır ve soyutlar çeşitli hakikat mertebeleri üzredir:

- 1- Sebebi olmayan vücutlar ve bu da birdir.
- 2- Fa'al akıllardır ki bunlar bir çok nevidir.
- 3- İnsan nefsleridir ki bunlar da şahsiyet bakımından çokturlar.

Bütün soyutlarda ortak dört sıfat vardır:

- 1- Bunlar cisim değildirler.
- 2- Bunlar bozulup yok olmaz ve ölmezler.
- 3- Bunlar kendi zatlarını algırlarlar.

4- Bunların her birinin mutluluğu, madde ile karışıp lekkelenmiş olan şeylerin mutluluklarından üstündür. (Farabî, Mu., s. 2-3).

İnsan nefsleri soyuttur. Bundan dolayı da bunların illetinin de soyut olması gerekir. Çünkü, cisim, vücut derecelerinde soyutlardan sonra gelir... ve insanî nefslerin vücudu gibi vücutlar sebepsizdir. Zira, cismanî suret, kendi vücudundan daha mükemmel bir vücut meydana getiremez. (Farabî, Mu., s. 5-6).

İnsan nefsleri soyuttur çünkü:

- 1- İnsanı nefsler, ma'kulları algırlarlar, ma'kullar ise soyut anlamlardır.
- 2- İnsanı nefsler, bizzat kendilerini algırlarlar...
- 3- İnsanı nefsler, maddede bulunmaları mümkün olmayacak şekilde zıdları birlikte algırlar.

4- İnsanı nefslerin, bedeninin yok olmasıyla yok olmaları gerekmez. (Farabî, Mu., s. 7).

Semavî akılların, nefslerin ve feleklerin meydana gelişi hakkında ayrıca bk. (Farabî, M. F., s. 23-25, 27-33).

İnsanda besleyici, duyucu, tahayyül edici, düşüncü ve isteyici gibi bir takım kuvvetler vardır...

Besleyici, duyucu, tahayyül edici, düşüncü ve isteyici kuvvetler, aşağıdan yukarıya birbirlerine nazaran madde ve suret gibidirler. Ancak, tahayyül edici kuvvetin sureti olan düşüncü kuvvet hiç bir kuvvetin maddesi olamaz...

İnsandaki besleyici kuvvet, sadece, bedene hizmetle görevlidir. Duyucu ve tahayyül edici kuvvetler ise hem beden hem de düşüncü kuvvetine hizmetle görevlidir ve bedene yapılacak her üç hizmet, sonunda, her şeyden önce bedene dayanan düşünce kuvvetine yapılan hizmet demek olur...

Düşünce kuvveti de ikiye ayrılır: ameli ve nazari. Ameli olan düşünce kuvveti nazari olan düşünce kuvvetine hizmetle görevlidir. Fakat, nazari olan düşünce kuvveti başka bir şeye hizmetle görevli olmayıp, o, ancak, mutluluğu ulaşmağa yardımcıdır.

Düşünce kuvveti ile insanın ma'kulâtı düşünmesi, güzel ile çirkini ayırd etmesi, san'at ve ilimlere sahip olması mümkündür... En sonda bütün bu kuvvetler isteme kuvvetine bağlıdır.

İsteme kuvveti, bir şeye özlem veya tiksinti duyan kuvvettir. Bu kuvvet, baş bir kuvvet olup kendisine yardımcı kuvvetleri vardır. İradenin kendisiyle husule geldiği kuvvet işte bu kuvvettir. Zira, irade, ya duyma ya tahayyül etme veya düşünme yoluyla algıladığımız şeylere istek duyuşumuz veya duymayışımız ve o şeyleri almak veya bırakmak hususunda verdiğimiz hükümdür.

İstek, bazan bir şey öğrenme bazan da bir şeyi bütün vücudumuzla veya vücudumuzun sadece bir organı ile yapma şeklinde belirir ve istek, ancak, isteme kuvvetinin reisliği altında hasıl olur. Bedenle yapılan işler ise isteme kuvvetine hizmette bulunan kuvvetlerle hasıl olur...

Kısaca, eğer mutluluğu nazari kuvvetle tanır ve onu gaye bilip ona ulaşma yolunda duyma ve tahayyül etme kuvvetlerinin yardımıyla en yapacağını düşünme kuvvetinden çıkarırsan (istinbat), bundan sonra da bu fiilleri isteme kuvvetinin aletleriyle meydana getirirsen o zaman senin bütün işlerin iyi ve güzel olur. (Farabî, M. F., s. 47-52, 65-68). Ruh kuvvetleri için ayrıca bk. (Farabî, U. M., mesele, 20-22).

Ruhun gıdası lâtif rüzgârdır (nesim); ruh onu kendi cevherine döndürür (kalbeder) ve onunla beslenir. (Farabî, Ta., s. 20).

Bütün nefisler, zatlarında fiilî olarak kemale ermeğe muhtaçtırlar ve onlar bu husus için çeşitli derecelerde isti'dada sahiptirler. (Farabî, Ta., s. 13).

Kemâl, basitlik bulunan yerdedir; basitler de ilk mebd'e ile fa'al akıllardır. (Farabî, Ta., s. 10).

İnsanî nefisleri kuvveden fiile çıkaran akıldır. (Farabî, Mu., s. 6).

İnsanî nefisler, ilimlerinin prensiplerini hayal kuvvetinden alırlar. Her hangi bir şeyi öğrenmede hayâl kuvvetine ihtiyacı kalmadığında da o nefis kemale ermiş demektir. Fârik olduğunda da fa'al aklın feyzini kabul için özel isti'dada sahib olur. (Farabî, Ta., s. 13).

Nefis aklettiği her şey tahayyül ile karışiktır. (Farabî, Ta., s. 16).

Nefs, bir şeyi algıladığında bu algılama ile kemale gelmeği ister, yoksa, algılanan şeyin zâtını algılamaz. Belki bu, öncekine bağlı olarak meydana gelir. (Farabî, Ta., s. 10).

Mufarik ve natik nefis (soyutlar ve akıl) gibi vücutları kendiliklerinden olan mevcutlar kendi zatlarını algırlar. Vücutları başkalarından olan mevcutlar zatlarını algılayamazlar, görme kuvveti gibi. (Farabî, Ta., s. 11).

Ancak insan nefsi zâtını düşünebilir, çünkü, o, soyuttur. Hayvanî nefisler soyut olmadıklarından zatlarını düşünezler. Çünkü, bir şeyin akledilişi, onun maddeden sıyrılışından (tecrîd) başka değildir. Nefs, duyulan ve tahayyül edilen şeyleri, ancak, aletler aracı ile algılar, fakat, tümelleri ve akla ait işleri doğrudan doğruya zâtında kendisi algılar. (Farabî, Ta., s. 12).

İnsanî nefisler için bedenden ayrıldıktan, yani ölümden sonra mufarikların mutluluğu cinsinden (yani soyut) mutluluk vardır ve bu çeşit mutluluğun en mükemmeli de fazıl nefislere mahsustur. (Farabî, Mu., s. 8).

Feleğin ilk mebd'ei düşündüğünde onda meydana gelen hâl, bizim bir şeyi tahayyül ettiğimizde bizde görülen vecd gibidir. (Farabî, Ta., s. 14).

Felek, eşyayı, önce düşünür ve sonra tahayyül eder. Halbuki biz, bir şeyi önce tahayyül ederiz ve sonra düşünürüz. (Farabî, Ta., s. 14).

Yıldızların akılları fiil halinde olmayıp kuvve halindedir. Dolayısıyla onların düşünceleri bir defada ve âniden olmayıp derece derecedir. Hareketleri, tahayyülleri de bir defada ve âniden olmayıp sıra iledir. (Farabî, Ta., s. 9).

Feleğin ve yıldızların iradesi (maksadı) kemale ulaşmak ve ilk mebdce benzemektir. Onların iradeleri de hareketi meydana getirir. Onların hareketlerinden de bu kâinatın vücuda gelmesi gerekir. Bu da ikinci dereceden kemallerden sayılır. (Farabî, Ta., s. 15; ayrıca bk. s. 14).

Beden, nefsin vücudu için mutlaka şarttır. Fakat, nefs, bakası bakımından bedene muhtaç değildir. Nefs, kâmil olmadığı halde bedenden ayrıldığı takdirde de bedensiz kemale gelebilir. Beden, nefsin vücudu için şart olduğu halde kemâle ermesi için şart değildir. (Farabî, Ta., s. 13). Ayrıca bk. (Farabî, M. F., 94-95).

Aristo için nefs, kuvve halinde hayatı haiz olan tabii cismin ilk kemalidir. Başka bir deyişle, nefs, kuvve halinde hayat sahibi organik cisim sureti gibi bir cevherdir ve bu cevher de ilk kemaldır. Aristo'nun bu nefis tanımı için ayrıca bk. (Farabî, M. M., soru, 32).

Hakimler, her hangi bir şeyin vücudunda ve bakasında muhtaç olduğu şeye ilk kemâl, vücudunda ve bakasında muhtaç olmadığı şeye de ikinci kemâl derler. (Farabî, Ta., s. 3).

3 Senin varlığın iki cevherdendir: biri şekle, surete, niteliğe, niceliğe sahip, hareket eder veya etmez olan, yer kaplayan ve bölünebilen bir cevherdir. Diğeri ise bu sıfatların hiç birisi kendinde olmamakla birinciye benzemeyen bir cevherdir. Onun ne olduğu vehimle değil, ancak, akılla kavranabilir. Başka bir deyişle, sen iki âlemden biresiksin: emir âlemi ve halk âlemi. Çünkü, ruhun, Rabbinin emrinden, bedeninin ise Rabbinin halkındandır. (Farabî, Fu., fas, 30).

İnsan nefislerini kuvveten fiile çıkaran akıldır. (Farabî, Mu., s. 6).

Aristo'ya göre ruh, her şeyden önce, bütün organizimin ilk fiili, işlemlerinin prensibidir ve bu bakımdan ruh, meselâ, bitkide beslenme gücü, hayvanda beslenme ve hareket gücü, insanda da bunlarla birlikte düşünme prensibidir. Bk. (Aristo, De Anima, II, 1,2).

Ve yine A isto'ya göre ruh, bedeninin maddesinin içeriden işleyip onu duyuma, oradan da düşünmeye kadar yükselten şekil veya prensiptir. Başka bir deyişle, ruh, kendisiyle yaşadığımız, hissettiğimiz, düşündüğümüz şeydir. Düşünce müstesna, hiç bir ruh bedensiz ve hiç bir beden ruhsuz olmaz. Dolayısıyla, insan ruhu fanidir. Bk. (Aristo, De Anima, III. 5).

4 Senin ruhun emir âlemi cevherindendir. Hiç bir suret ile şekillenmiş, hiç bir tabiatla tabiatlanmış, hiç bir işaret için belirlenmiş olmayıp hareketle hareketsizlik arasında da gidip gelir değildir. Bu sebeptendir ki sen, geçip gitmiş olan yokluk hali ile gelecek olan hali algı-larsın ve melekût âleminde yüzer ve ceberut âleminden nefeslenirsin. (Farabî, Fu., fas, 29).

Ma'kulleri kabul ile telakki eden insan ruhu cismanî olmayan bir cevherdir. O, vehme nisbetle ne yer tutar ne de mekân tutar; duyu ile de algılanmaz. Çünkü o, emir milkindedir. (Farabî Fu., fas, 53).

5 İnsanın nefsi kendi kendisiyle vardır, bir bedenden başka bir bedene geçmez; çünkü, her nefsin bedeni kendine mahsustur... (Farabî, Ta., s. 10).

Eflâtun'un dediği gibi nefsin bedenden önce olması caiz değildir. Tenasuhçuların dedikleri gibi nefsin bir bedenden diğer bir bedene geçmesi de caiz değildir. Nefisler için bedeninin ölümünden sonra saadet ve şekavet halleri vardır ve bu haller her nefis için başka başkadır. Her nefis, müstahak olduğu hale kavuşur. (Farabî, U. M., mesele, 22). Ayrıca bk. (Farabî, D.K., s. 10).

İnsan, sır ve aşikâr olarak ikiye ayrılır; onun aşikâr kısmı organları ve diğer ilişkileriyle birlikte göze görünen kısımdır. Duyu, onun dış yüzünü bilebilir. Teşrih te iç yüzünü gösterir. Fakat, sırrı, onun ruhi kuvvetleridir. (Farabî, Fu., fas, 33).

6 İnsan yaratılmıştır (kâin) ve her yaratılmış olanın yok olması zorunludur. (Farabî, Ta., s. 15).

Nefs, bedenden ayrıldıktan sonra fiil halindeki akıl ile birleşir. (Farabî, Mu., s. 8).

Çeşitli zamanlarda birbiri ardınca gelip giden fâzıl şehir hükümdarlarının hepsi tek bir nefis ve hepsi bütün zaman boyunca yaşamış tek bir hükümdar gibidirler. Onlardan bir cemaat aynı bir zamanda gerek aynı şehirde gerek başka başka şehirlerde birbirlerini peşleseler de durum aynidir. Cemaatları bir tek hükümdar, nefsleri de bir tek nefis gibidir. Şehir halkının her bir tabakası için de durum aynidir. (Farabî, M. F., s. 92-93).

7 Aristo'nun metafiziğinde sözünü ettiği akıl, birinci feleğin hareket ettiricilerinin bir cevher olmasına saik olan ve bütün varlıkların ilki olan, gerçek biricik olandır. Diğer akıllar, ancak, ona nazaran, onunla ve onun tertibine göre akıldır. BK. (Aristo, Met, XII., 7-9). Ayrıca bk. (Farabî, M.A., 6).

Aklın iki anlamı vardır: biri, zihinde bir şeyin algılanması, diğeri de kendisiyle algılanma meydana gelen şey. (Farabî, Te., s. 22).

İnsan, kendine mahsus öyle bir nefse sahiptir ki ondan işlerini cismanî âletlerle yapan kuvvetler meydana çıktığı gibi işlerini cismanî âlet kullanmaksızın yapan ve akıl denen daha başka bir kuvve de meydana çıkar. Besleyici, terbiye edici, doğurtucu ve bunların yardımcıları olan kuvveler ondan olduğu gibi dışa ve içe ait duyular, tahayyül kuvvesi, vehim kuvvesi hatırlama kuvvesi ve düşünme kuvvesi de bu nefsin algılayıcı kuvvelerindendir...

Yine bu nefsin kuvvelerinden biri de insana, insanî işlerden hangisinin yapılması gerektiğini keşfettiren ameli kuvvedir. Yine bu nefsin ilmî akıl kuvvesi vardır ki bu, nefse, cevherini fiil halinde akıl olarak tamamlamağa ihtiyacı olduğundan verilmiştir ve bu ilmî akıl kuvvesinin dereceleri vardır. Bazan heyulânî akıl olur, bazan müstefat akıl olur. Ma'kulâtla ilişkili olan bu kuvve cisim değildir, cisimde de değildir. Bu kuvveye sahib olan nâtik nefis tek bir cevherdir ve gerçekten insan odur; ve onun organalara dağılmış kuvveleri, dalları vardır. Nâtik nefis te lendisini kabule müstaid ve onda vücuda gelmeğe müstahak olan bedeninin veya beden olma yetisinde olan şeyin (nutfa) meydana getirilişi ânında suretler verici tarafından meydana getirilmiştir... (Farabî, D. K., s. 9-10). Ayrıca bk. (Farabî, U. M., mesele, 20, 22). Nâtik nefis için ayrıca bk. (Farabî, S. M., s. 13). Akıllar ve ma'kuller için ayrıca bk. (Farabî S. M., s. 3-7). Aklın beş ayrı anlamı için bk. (Farabî, M.A. risalesi).

Duyu, halk âleminde olan şeylerde, akıl da emir âleminde olan şeylerde tasarruf eder. (Farabî, Fu., fas, 54).

Her bir algı ya özel bir şey için olur ki Zeyd'in algısı gibi ya da genel bir şey için olur ki insanın algısı gibi. Genel algıda görmenin ve duyuların rolü yoktur. (Farabî, Fu., fas, 60).

Duyu, sırf anlamları algılayamaz, belki, karışık olarak algılar. Duyu, duyulan şeyin kayboluşundan sonra da onu dâim kılmaz. Zira duyu, her hangi bir kimseyi sırf insan oluşu haysiyetinden algılayamaz. Duyu duyulan şey (mahsus)den ayrıldığında o şeye ait suretlerden de sıyrılır, dolayısıyla, ne maddede ne de maddenin ilişkilerinde sureti algılayamaz. (Farabî, Fu., fas, 46).

Nefs, madde ile ilgili oldukça, zâtını ve kendine mahsus hallerini ve sıfatlarını algılayamaz ve ancak maddeden sıyrıldıktan sonra bunları bilebilir. (Farabî, Ta., s. 4).

Algı, ancak, nefis içindir. Duyu ise, ancak, eşyayı duygular, ve duyumlanan (mahsus) şey için de infialden başka yoktur...

Nefs, duyumlanan şeylerin suretlerini duyularla ve ma'kul suretleri de duyumlanan şeylerin suretleri aracı ile algılar...

İnsanda bilginin husule gelmesi duyular yönündendir. İnsanın tümelleri algılaması da tikelleri duyumlaması yüzündendir. İnsanın nefsi, kuvve halinde bilicidir.

Akılbalıg olmayan çocuğun nefsi, kendisinde ilk ilimlerin ve mebdelerin hasıl olmasına müsaittir. Bu ilk bilgi ve mebdeler ise duyuların yardımına ihtiyaç kalmadan ve kasd olmaksızın ve farkına varılmadan çocukta hasıl olur...

Nefs, bedenden ayrıldıktan sonra da hiç bir cismanî kuvvete muhtaç olmaksızın, küçük çocukta görüldüğü gibi, onda, kasıtsız ve farkına varılmadan ma'kulleri algılama isti'dadı hasıl olur.

İnsan nefsinin bilgi yollarının başında duyular gelir. (Farabi, Ta., s. 3-4; ayrıca bk. s. 12).

Bilgi meselesi için ayrıca bk. (Farabi, M.F., s. 48, 50-51, 62-65). (Farabi, Te., s. 19). İlim ve fazilet meselesi için bk. (Farabi, T.S. risalesi).

8 Emmare nefis, nâtik nefsin hayvanî veya şehvanî nefse uyup şehvet ve kötülükten başka bir şey düşünmemesidir. Ayrıca bk. (Cavit Sunar, Mistisizmin Ana Hatları, s. 116, Ankara, 1966).

9 Levvame nefis, nâtik nefsin, hakka yönelmekle beraber, kendisinde yine de şehvet meyli kalması ve dolayısıyla kendini levm etmesidir. Nâtik nefsin, hayvanî ve şehvanî nefsin hükmünden tamamiyle kurtulup şehvetleri büsbütün unutmış olması, dolayısıyla de ilâhî nura kavuşmuş olmasına da mutmainne nefis denir. Ayrıca bk. (Cavit Sunar, aynı eser, s. 116).

Mutmainne nefsin ilk hak olanı algılaması onun kemali, ilk hak olanı tecelli ettiği şey üze tenzih etmek te onun irfanıdır ve bu da lezzetin en son derecesidir. Algılayanla algılanan, bir bakıma, birbirlerine benzerler... (Farabi, Fu., fas, 22).

10 Bk. (Farabi, Fu., fas, 48).

11 Nefs, mutluluğa ulaşma yolunda iradî fiillere muhtaçtır. Bu fiillerin bir kısmı fikre ait, bir kısmı da bedene aittir. Bu fiiller, sınırlı ve belirli bazı davranış ve melekelerle elde edilen sınırlı ve belirli bazı fiillerdir... Mutluluğa ulaşmağa yardım eden fiiller güzel fiillerdir... Mutluluğa engel olan fiiller ise kötülüklerdir ki bunlar da çirkin fiillerdir...

Nâtik kuvvetin nazari kısmı da ancak mutluluğa ulaşmağa hizmet eder... İşte bu nazari kuvvetle mutluluğa tanıdıktan sonra ona ulaşma yolundaki fiilleri isteme kuvvetinin âletleriyle gerçekleştirirsen o zaman bütün fiiller iyilik ve güzellik olur. (Farabi, M. F., s. 66-67).

Hayır da şer de iradeye dayanır. (Farabi, M. F., s. 78).

Bazı insanlarda iyi teemmülde bulunmağa ve teemmülünün gerektirdiği şeyi meydana getirmeğe kuvvetli irade vardır. İşte, bu kimselere hür demek âdetimizdir. (Farabi, Te., s. 16-17).

12 Hayvanî algı ya dışta veya içte olur. Dışta algı beş duyu ile olur. Hayvanın içte algısı da vehim ve yardımcıları ile. (Farabi, Fu., fas, 40).

Duyu, halk âleminde olan şeyleri, akıl da emir âleminde olan şeyleri tasarruf eder. Fakat, halk ve emir âlemlerinin üstünde olan şey ise duyuya da akla da kapalıdır. Fakat, onun bu kapalılığı açıklığından başka değildir. Nasıl ki güneç ne kadar bulutla örtülse de yine çok açık bir haldedir. (Farabi, Fu., fas, 54).

Eşyanın gerçeklerini bilmek insanların kudreti dışındadır. Bu yüzden eşyanın ancak hassalarını, gereklerini ve arazlarını biliriz, fakat, eşyanın gerçeğine delâlet eden mukavvim fasıllarını bilemeyiz. Belki onları, sadece, bir takım hassalara ve arazlara sahip eşya deyebiliriz. Şu halde, biz ne ilk mebdin, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın gerçeklerini ne de arazların gerçeklerini bilebiliriz... Bundan dolayıdır ki eşyanın mahiyeti hakkında anlaşmazlıklar oluyor. Çünkü, her insan diğer bir insanın algıladığı lâzım (bir

şeyden asla ayrılmayan)dan başka bir lâzım algılıyor ve dolayısıyla o lâzıma göre hüküm veriyor...

Bütün bunlar gibi, biz, ilk mebdin gerçeğini de bilmiyoruz. Onun hakkında bilebil-
diğimiz şey, ancak, ona vücudun zorunlu olduğudur. Bu ise onun lâzımlarından bir lâzım-
dır, gerçeği değildir. Bu lâzımdan da onun vahdaniyet ve sair sıfatları gibi başka lâzımlarını
tanımış oluyoruz. (Farabî, Ta., s. 4-5).

Tanrının zâtını algılamaya hiç bir yol yoktur, belki sıfatlarıyla algılanabilir. Ancak,
ona giden en son yol, cahillerin vasfettikleri gibi, ona ulaştıracak bir yolun bulunmadığını
kavramaktır. (Farabî, Fu., fas, 55).

13 Kuvve halinde ma'kul olan şeylerin fiil halinde ma'kul olmaları için fiil halindeki
akıl tarafından akledilmeleri gerekir ve onlar kuvveden fiile geçmek için başka bir şeyin
aracılığına muhtaçtırlar. Onları kuvveden fiile çıkaran araç ta cevheri her hangi bir fiili
akıldan teşekkül eden ve madde ile asla ilgisi olmayan bir zattır. İşte bu akıl, kuvve halinde
bir akıl olan heyulânî akla ışık kabilinden bir şey verir ki bu ışık sanki güneşin göze verdiği
ışık gibidir. Onun heyulânî akla olan nisbeti güneşin göze nisbeti gibidir... Heyulânî akıl
kendisine göre ışığın göze mesabesinde olan şeyi akleder ve bu şey aracı ile de kendisinde
bu şeyin irtisamına sebep olan fiil halindeki akli akletmiş olur. Bu suretle de kuvve halinde
ma'kul olan şeyler fiil halinde ma'kul ve aynı zamanda kuvve halinde âkil iken fiil halinde
âkil olmuş olurlar.

İşte, bu mufarık aklın heyulânî akıldaki bu işi, yani bu etkisi güneşin gözdeki işine,
yani göze etkisine benzer ve bu sebeple de ona fa'al akıl denmiştir. Onun mufarık varlığı
arasındaki mertebesi-ilk sebep hariç-onuncu mertebedir. Dolayısıyla de heyulânî akla mün-
fail akıl denmektedir. (Farabî, M.F., s. 63-64; bilginin ne olduğu hakkında ayrıca bk. s.
47-51, 62-65).

14 Bk. (Farabî, Ta., s. 13).

Akliyyat, başı boş bırakılan vehimlerden ibaret değildir. (Farabî, Ta., s. 4; ayrıca
bk. s. 2-4).

Matematîğe, tabii ilimler gibi daha bir çok ilimlere giren birlik ve çokluk gibi şeylerin
o ilimlerden üstün olan bir ilmin arazlarından olmaları gerekir. Bunlar ilâhî ilmin arıza-
larındandır. (Farabî, Ta., s. 25).

İnsan bilebileceği bütün bilgileri temyiz kabiliyeti ile elde eder. İnsanların bilebileceği
bilgi de iki kısımdır: bir kısmı yalnız bilinir, fakat, onunla amel edilmez, meselâ, âlemin
sonradan olduğu ve Allah'ın bir olduğu hakkındaki ilmimiz ile bir çok duyulur şeylerin
sebeplerini bilmemiz böyledir ki bunlar ancak öğrenilir. Diğer kısmı ise hem bilinir hem de
onunla amel edilir, meselâ, anaya babaya iyilik etmenin iyi, hainliğin çirkin, adaletin güzel
olduğu hakkındaki ilmimiz ile bize sıhhat kazandıran şeyler hakkındaki tıbbî ilmimiz
böyledir ki bunlar hem bilinir hem de bunlarla amel edilir ve böyle ilimlerin kemali
ameldir...

Bilgiler iki sınıf olduğu gibi san'atlar da iki sınıftır. Bir sınıf san'atla yalnız ilim hasıl
olur bir sınıfı ile de hem kendisiyle amel edilen şeyi bilmek mümkündür hem de o şeyi yap-
mak kudreti elde edilir... (Farabî, Te., s. 19-20; ayrıca bk. s. 24).

15 İnsanın ruhi kuvvetleri iki kısımdır: bir kısmı amel işleriyle bir kısmı da algı işleriyle
ilgilidir. Amel üç kısımdır: nebatî, hayvanî ve insanî. Algı iki kısımdır: hayvanî ve insanî.
Bu beş kısım insanda mevcuttur ve bunlar onu kendinden başka olanlarla da ortak kılar.
(Farabî, Fu., fas, 34-35). Bu konu için ayrıca bk. (Farabî, U.M., mesele, 20-22). (Farabî,
D.K., s. 9-10).

16 Besleyici kuvvet duyucu kuvvetin maddesi gibidir ve duyucu kuvvet besleyici kuvvet içinde suret gibidir. Duyucu kuvvet tahayyül edici kuvvetin maddesi gibidir ve tahayyül edici kuvvet duyucu kuvvet içinde suret gibidir. Tahayyül edici kuvvet te nâlık kuvvetin maddesi gibidir ve nâlık kuvvet tahayyül edici içinde suret gibidir. Fafak, nâlık kuvvet, başka kuvvetin maddesi olamaz. Nâlık nefis, sadece, kendinden önce gelen bütün suretlerin suretidir. (Farabî, M. F., 51-52).

Bu bakımdan Farabî, dinin, saf aklın verdiği bilginin altında olduğu kanaatındadır.

17 (Farabî, D. K., s. 10). İslâm Meşşâî filozofları, genel olarak, sırf akla değil, deney ile birlikte olan ve onu peşleyen bir akla kıymet vermişlerdir.

Farabî asıl vücut hakkında şöyle diyor:

Bugünkü gözle görünen vücutlar tabii vücutlar değildir. Tabii vücut, bu vücutun yıkılmasıyla meydana çıkar ve kemâle ulaşır... Nefsin bedene karışması tabii değildir. Asıl insan, ruhtur... Ruhun mükemmelliği ve fâzileti bedenden kurtulmamasındadır. (Farabî, M. F., s. 121).

İnsanın tabiatı (mahiyeti), tabiat olma bakımından sonradan vücut bulucu ve bozulup yok olucu değildir. Belki o ibda' olunmuştur ve sonradan vücut bulucu ve bozulup yok olucu şahıslarla varlığı korunmuştur. Fakat, insanî şahıslar, sonradan vücut bulucu ve yok olucudur. Bunun gibi, elemanlardan her birinin tabiatı da ibda' olunmuştur ve sonradan vücut bulucu ve yok olucu değildir ve onların şahıslarıyla varlıkları korunmuştur. Fakat, bu dünyanın tabiatı sonradan vücut bulucu ve bozulup yok olucudur. (Farabî, Ta., s. 8-9).

Şahıslanma, şahıslananda başkasının iştirâk etmemiş olduğu bir takım anlamların bulunmuş olmasıdır ve bu anlamlar da vaz', nerede, ne zaman gibi şeylerdir. Fakat, karalık ve aklık gibi sıfatlara ve lâzımlara gelince bunlarda iştirak vardır. (Farabî, Ta., s. 14-15).

İnsana en ziyade has olan hayır akıldır. Çünkü, insanı insan yapan akıldır... Ona eski-ler nutuk ve bu yüzden insana da nâlık demişlerdir... Nutku kemale ulaştırır san'ata da da mantık derler... (Farabî, Te., s. 22-23).

Muhassis, bir şey için kendisiyle o şeye vücut belirlenen ve o şeyin onunla benzerlerinden ayrıldığı şeydir. Muhassis, şeyin vücuduna girdiği gibi onun kıvamına da girer ve onu fiil halinde şahıs olarak ortaya kor. (Farabî, Ta., s. 14).

Farabî'ye göre aklın altı anlamı vardır:

- 1- İnsan akıllıdır sözünden kastedilen şeydir.
- 2- Kelâmcıların akla uygundur ve değildir sözünden kastettikleri şeydir.
- 3- Aristo'nun (Burhan) adlı kitabında ileri sürdüğü akıldır.
- 4- Aristo'nun (Ahlâk) kitabının altıncı makalesinde sözünü ettiği akıldır.
- 5- Aristo'nun (Nefs) adlı kitabında sözünü ettiği akıldır.
- 6- Aristo'nun (Metafizik) adlı kitabında sözünü ettiği akıldır.

Birinci akıldan kastedilen şudur:

İymanlı olmak, iyi ve fenayı ayırd edebilmek, yani basiterli olmak, faziletli işleri yapabilmek, yani ahlâkî basirete sahip olmak.

İkinci akıldan kastedilen şudur:

Kelâmcılara göre herkes veya bir çok kişiler tarafından doğru olarak kabul edilen bir önerme...

Üçüncü akıldan kastedilen şudur:

Bu, Aristo'nun (Burhan) adlı kitabında sözünü ettiği akıldır. Bu da nazari ilimleri, mebdeleri olan tümel ve zorunlu önermelerin yakînini düşünmeksizin tabii bir surette ve doğuştan bir güçle insana kazandıran nefis kuvvetidir...

Dördüncü akıldan kasdedilen şudur:

Bu Aristo'nun (Ahlâk) adlı kitabının altıncı makalesinde sözünü ettiği akıldır. Bununla, irade ile sadır olan şeyler arasından kabulü gerekenleri seçtiren ve sakınılması gerekenlerden uzaklaştıran nefis parçası kasdedilir. Nefsin bu parçasıyla kazanılan hükümler böyle bir kabul veya sakınma işinde prensip görevindedirler. Bu akıl, insanın ömrünün uzunluğu, yani deneylerin çokluğu ile orantılı olarak artar ve insanları birbirinden büyük ölçüde farklı kılan da onlardaki bu çeşit akıldır.

Kelâmcıların akıl sözünden kasdetmek istedikleri anlam da Aristo'nun işte bu akıldır...

Beşinci akıldan kasdedilen şudur:

Bu, Aristo'nun (Nefs) adlı kitabında, yani (De Anima) sında sözünü ettiği akıldır ki Aristo bunu dört ayrı anlamda ele alır: kuvve halinde akıl, fiil halinde akıl, müstefad akıl ve fa'al akıl.

a- Kuvve hâlinde akıl:

Kuvve hâlinde akıl ya bizzat nefistir veya nefsin bir parçasıdır veyahut nefis kuvvetlerinden her hangi bir kuvvettir veyahut ta zâtı, bütün mevcutların mahiyetlerini ve suretlerini maddelerinden ayırd etme ve onların hepsini kendi için birer suret yapma gücüne sahip bir şeydir... Maddelerinden ayrılmış olup bu zatta birer suret olan bu suretler de ma'kulattır... Aristo'nun (Nefs) adlı kitabında kuvve hâlinde akıl diye adlandırdığı zatta mevcutların suretlerinin husulü, balmumunun kendisine vurulan bir damgadan ibaret kalışı gibi anlaşılmalıdır. İşte, bu zât, mevcutların suretlerinden kendisinde hiç bir şey bulunmadığı sürece kuvve hâlinde akıldır.

b- Fiil hâlinde akıl:

Bu zât, kendisinde mevcutların suretleri bulunduğundan i'tibaren de fiil hâlinde akıl olmuş olur. Bu takdirde onun, maddelerinden ayırd ettiği ma'kuller de kendisinde hasıl olduğu zaman onlar da fiil halinde ma'kul olurlar ki bunlar daha önce maddelerinden ayırd edilmemiş olmakla kuvve halinde ma'kuller idiler. Maddelerinden ayırd edilmekle fiil hâline geçen bu ma'kuller bu zât için suretler olurlar ve bu zât ta ancak fiil hâlinde ma'kul-lerden dolayı fiil hâlinde akıl olur. Binaenaleyh, fiil hâlinde ma'kuller ile fiil hâlinde akıl, aslında, bir ve aynı şeydir... Dolayısıyla fiil hâlinde akıl, fiil hâlinde akıl ve fiil hâlinde ma'kul, aslında, aynı ve bir anlamdadır...

c- Müstefad akıl:

Fiil hâlinde akıl, fiil hâlinde ma'kuller olmaları bakımından, kendisinin suretleri olmuş olan ma'kulleri aklettiği zaman, önce kendisine fiil hâlinde akıl dediğimiz akıl, şimdi müstefad akıl olur. Buradaki mevcutlar, artık, maddede bulunan suretler değildirler. Çünkü, onlar akl edildikleri zaman mevcut olurlar ve bunlar da akl edilmeden önceki vücutlarının ma'kul suretleridir. Dolayısıyla, bir şeyi düşünmek demek, önce, maddelerde bulunan suretlerin maddelerinden ayırd edilmeleri, sonra da onların, ilk vücutlarından başkaca bir vücuda bürünmeleridir... Maddelerinden ayırd edilmiş suretler akl edildiklerinde onların kendiliklerinde sahib oldukları vücutları bizim için ma'kullerden ibarettir...

d- Fa'al akıl:

Aristo'nun (Nefs) adlı kitabının üçüncü makalesinde sözünü ettiği fa'al akıl bir maddede mevcut olmaması ve asla olamayacak olan mufarik bir surettir ve bu mufarik suret bir çeşit fiil hâlinde akıl olması bakımından müstefad akla çok benzer. Aklen kuvve hâlinde olan zâtı aklen fiil hâline koyan ve kuvve hâlinde olan ma'kulatı fiil hâlinde ma'kulât yapan ancak odur. Fa'al aklın kuvve hâlindeki akla nisbeti, güneşin, karanlıkta kaldıkça kuvve hâlinde görmeden ibaret olan, göze nisbeti gibidir... Kuvve hâlinde akıl, ona, kendi mebedinden verdiği şeyle fiil hâlinde akıl hâline getiren fa'al akıldır. Nitekim, ma'kuller de aynı bu

suretle fiil hâlinde ma'kuller olurlar, Bu bakımdan fa'al akıl, müstefad akıl nevinden olmuş olur...

Fa'al akılda bulunan her suret, bölünmezdir. Fa'al akıl bölünemez olmakla onun zâtındaki şeyler de (her ne kadar maddede bölünme kabul ederse de) bölünemez olduğundan onun maddeye verdiği şeyin de cevherinde bulunana benzemesi şaşılacak bir şey değildir. Aristo'nun (Nefs) adlı kitabında açıkladığı şey de işte budur. (Farabî, M. A., s. 34-43). Ayrıca bk. (Farabî, C.H.).

İnsanın nâlık kuvvetinin nazarı ve ameli parçalarına ve muhayyele kuvvetine fa'al akıl hulûl edince o insana vahy nazil olmağa başlar. Ulu ve aziz Tanrı ona akıl aracı ile vahy verir. Bu suretle Allah tebareke ve taâlâdan taşan vahy fa'al akla gelir ve fa'al akıldan müstefad akıl aracı ile taşan vahy münfail akla ve muhayyile kuvvetine gelir.

Vahy, bir kimsenin fa'al aklından münfail aklına taşınca o kimse tam anlamıyla hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahy, bir kimsenin fa'al aklından muhayyile kuvvetine taşınca, o kimse Peygamber olur; gelecekte korkutur ve o ilâhî olanın kendisinde akl ettiği bir vücut ile şimdiki zamandaki bazı tikel olaylar hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve mutluluğun en yüksek derecesine varmış olur; nefsi de mükemmelleşip, önce söylediğimiz gibi, fa'al akıl ile birleşmiş bir halde bulunur ve mutluluğa ulaştıran her işe vakıf olur. (Farabî, M. F., s. 85-86).

Fiil hâlinde akıl ile birlikte heyulânî akıl da bakı kalsaydı nefis, aynı bir şeyi hem bilir hem de bilmez olurdu. (Farabî, M., s. 8).

18 İsteme kuvveti, bir şeye iştîyak veya nefret duyan kuvvettir ve bunun da başkanlığı altında bir takım yardımcı kuvvetler vardır. İşte, bu kuvvetle de irade meydana gelir. Çünkü, irade düyma, tahayyül etme ve düşünme yoluyla algıladığımız şeyleri isteyişimiz veya istemeyişimiz ve o şeyleri almak veya bırakmak hususunda verdiğimiz hükümdür. (Farabî, M. F., s. 50).

İrade, algıladığın şeyi isteme kuvveti ile istemendir. (Farabî, M. F., s. 67).

İrade, insanın algıladığı şeylere meyli ve iştîyakıdır. Bu meyl ve iştîyak duyudan veya tahayyülden geliyorsa irade diye genel adla adlanır, fakat, tecemmül ve düşünce yoluyla olursa ona cümleten ihtiyar denir ki bu hâl yalnız insanlara mahsustur. Düyma ve tahayyül yoluyla husule gelen temayül insandan başka diğer hayvanlarda da bulunur. (Farabî, M.F., s. 65).

İradî kuvveler, melekeler ve fiiller, eğer, insanda, insanın bu âlemdeki varlığının gerektirdiği maksat ve gayenin husulüne engel oluyorsa o takdirde insanî şerler olurlar. Eğer bu kuvveler, melekeler ve fiiller, insanda, insan olma bakımından, insanın âlemdeki varlığı ile kastedilen gayenin husulünü sağlarlarsa o takdirde de onlar insanî hayırlar olurlar ve bu insanî hayır ve şerrin tanımıdır. Aristo'nun da (Hitabe) adlı kitabında, hayır ve şer hakkındaki tanımı budur. Aristo'ya göre hayır, zâtı için istenen şeydir. Kendinden başkası da onun için istenir.

Hayır, duyu ve anlayış sahibi her varlığı kendisine iştîyak duyduran şeydir, şer de bunun tersidir. (Farabî, M. M., soru, 30).

İrade ve ihtiyar arasında fark vardır. İhtiyarda, insanın, mümkün şeyler üzerinde bir şeyi üstün tutması ve seçmesi söz konusudur. Fakat, insanın iradesi mümkün olmayan şeyler üzerine de vakı olur, meselâ, insan ölümsüz olmağı ister.

İrade, ihtiyardan daha geneldir. Her bir ihtiyar iradedir, fakat, her bir irade ihtiyar değildir. (Farabî, M.M., soru, 31).

İrade ve ihtiyar hakkında ayrıca bk. (Farabî, M.F., S. 65-68). (Farabî, S.M., s. 42-44).

19 Bk. (Farabî, Te., s. 16-17).

20 Bk. (Farabi, Fu., fas, 57, 58, 59).

21 Mutluluk, her insanın iştıyak duyduğu bir gayedir... Her bîr kemal, insanın şevk edindiği gayedir ve insan, onu, ancak, hayr olduğu için şevk edinir... Mutkuluk, ihtiyar edilecek hayırların en hayırlısıdır. Hayırlar iki kısımdır: bazıları diğer bir gayeye erişmek için, bazıları da bizzat kendisi için ihtiyar edilir. Zâtı için istenen hayır, başka şey için istenen hayırdan üstündür ve mükemmeldir... Bazan, bizzat kendisi için ihtiyar edilen şeylerden bazıları da, bazan, diğer bir şey için ihtiyar edilebilir... Bazıları ise, her vakit, kendisi için ihtiyar edilir...

Mutluluk, hayırların en büyüğü ve insanın ihtiyar ettiği gayelerin en mükemmeli olmak gerekir.

Mutluluk, bizzat kendisi için ihtiyar edilip hiç bir vakit başka bir şey için ihtiyar edilmez. Bundan da anlaşılır ki mutluluk, hayırların en üstünü, en büyüğü ve en mükemmeldir.. (Farabi, Te., s. 2-3). Ayrıca bk. (Farabi, T.S., s. 32).

İnsanda ilk ma'kullerin husulü, onda, ilk mükemmelleşme isteğine işaretir ve bu ma'kuller, insan için, kendisini son mükemmelliğe erdirmekte, biricik araçlardır ki bu son mükemmelliğe de mutluluk denir. (Farabi, M. F., s. 65-66).

22 İlk mebd'e ve fa'al akıllar basittirler, bundan dolayı da mükemmeldirler. (Farabi, Ta., s. 10).

Nâtık nefs ve mufarıklar gibi zâtlarıyla bağımsız olarak var olanlar kendilerini algılayabilirler, fakat, başkasiyle var olabilen şeyler kendilerini algılayamazlar. (Farabi, Ta., s. 11).

Fâ'al, akıl insanı, ulaşabileceği en yüksek kemâl mertebesine iletir ki en yüksek mutluluk budur. Bu da insanın fa'al akıl mertebesinde olması demektir ki özellikle cisimlerden ayrıldıktır olur..... Fa'al aklın da zâtı tektir.... Fa'al akıl, kendisine Ruh'ul-Emin ve Ruh'ul-Kuds denmesi ve adlardan bunlara benzer adlarla adlanması ve mertebeye de Melekût denmesi ve adlardan bunlara benzer adlarla adlanması gereken akıldır. (Farabi, S. M., s. 3; ayrıca bk. s. 41).

Nefs kitabında dendiği gibi insan, ancak, müstefad akıl ile fa'al akılla birleşebilir ve ancak böyle bir insan eskiler nazarında gerçekten Melik (Kral) sayılmıştır. Çünkü, o adama, artık, kendisine vahy gelen bir kimse denmek gerekir. Zira, insana da vahy, ancak, bu rûtbeye ulaştığında ve kendisiyle fa'al akıl arasında araç kalmadığında gelir. Dolayısıyla, münfail akıl, müstefad aklın maddesi ve mevzuu gibi olur ve müstefad akıl da fa'al aklın maddesi ve mevzuu gibi olur. Bu esnada da fa'al akıldan münfail akıl üzerine bir kuvvet feyzan eder ki o kuvvetle, insanın, şeyayı ve fiilleri sınırlamasını ve bunların mutluluk yolunda yerli yerinde tutmasını bilmesi mümkün olur ve fa'al akıldan münfail akıl üzerine olan bu izafet de ikisi arasındaki müstefad aklın, yani vahy'in aracılığı ile olur.

Fa'al akıl, ilk sebebin vücudundan feyzan ettiğinden, baştan olacak insana, fa'al akıl aracı ile vahyde bulunanın ilk sebebin kendisi olduğunun söylenmesi mümkün olabilir ve ancak böyle bir insanın başkanlığı birinci dereceden başkanlıktır. Diğer insanî başkanlıklar bu başkanlıktan sonra gelir ve buna dayanır, bu pek açık bir şeydir. (Farabi, S. M., s. 49-50).

Kuvve hâlinde olan ma'kullerin fiil hâlinde ma'kuller olmalarına ve kuvve hâlinde olan aklın fiil hâlinde akıl olmasına sebep fa'al akıldır. Yine bu yolla fiil hâlinde akıl hâline geçebilecek olan kuvvet de nâtka kuvvetidir. Nâtka kuvveti de ikiye ayrılır: nazari ve amelî. Amelî nâtka kuvvetinin görevi şimdiki ve gelecekteki tikel şeyleri düşündürmektir. Nazari nâtka kuvvetinin görevi de bilgiye ait ma'kulleri düşündürmektir. Hayal etme kuvveti ise nâtık kuvvetin her iki kısmı için bağlantı durumundadır. Nâtka kuvvetinin fa'al akıldan nâil olduğu şey, göze nisbetle ışıktır gibidir ki fa'al akıldan hayal edici kuvvetin üzerine taşar...

Fa'al aklın hayal edici kuvvete tikellerden vermiş olduğu şeyler adı veya şâak rüyalar suretinde meydana gelirler. Fakat, fa'al aklın hayal edici kuvvete verdiği ve onun da kabul edildiği ma'kulleri de o, rüyalar yerine ilâhî şeylerle ilgili kehanetler suretinde ifade eder ve bütün bu şeyler bazan uykuda bazan da uyanıkken vuku bulur. Ancak uyanıkken vuku bulanlar pek azdır ve insanların pek azına nasib olurlar. Fakat, uykuda vuku bulanların çoğu tikel şeylerden ibaret olup ma'kul olanları pek azdır. (Farabi, M. F., s. 72-74). Münfail ve fail akıl hakkında ayrıca bk. (Aristo, (arap. çev.) Abdurrahman Bedewî, Fi'n-Nenfs, (De Amima), s. 72-75, Kahire, 1954). Feleklere ait akıllar için ayrıca bk. (Farabi, Ta., s. 9, 14, 15).

23 Başkanın, hiç bir suretle başkalarının hükmü altına girmeyen bir insan olması gerekir ve bu insan, ancak, fiil hâlinde akıl ve ma'kul olacak derecede mükemmelleşmiş; ve önce söylediğimiz gibi ondaki tahayyül edici kuvvet tabiatıyla mükemmeliyyetin en üstün derecesine ulaşmış; ve ondaki bu kuvvet, uyanıklık veya uyku hâlinde fa'al akıldan, tikelleri ya oldukları gibi ya da sembolize edildikleri şeylerle, sonra da ma'kulleri sembolize edildikleri şeylerle kabule tabiatıyla hazırlanmış; onu münfail aklı bütün makullerle, onlardan aleyhine bir şey nefy edilmeyecek derecede, mükemmelleşmiş ve fiil hâlinde akıl olmuşsa başkan olabilir. Her hangi bir insan münfail aklını bütün ma'kullerle mükemmelleştirmiş olmakla fiil hâlinde akıl ve fiil hâlinde ma'kul olur ve onun aklettiği de kendindeki ma'kuller olur; ve o zaman onda, mertebesi münfail akıldan üstün bulunan ve maddeden tam ve kesin olarak uzak ve fa'al akla yakın olan fiil hâlinde bir akıl hasıl olur ki bu akla müstefad akıl denir; ve bu akıl münfail akıl ile fa'al akıl arasında aracı durumunda olup kendisi ile fa'al akıl arasında başka bir aracı yoktur. Bu suretle münfail akıl müstefad aklın maddesi ve mevzuu gibidir...

İşte, böylelikle, münfail akıl müstefad aklın, müstefad akıl da fa'al aklın maddesi olduğunda ve bütün bunlar tek bir şey olarak alındığında o insan, o zaman, kendisinde fa'al aklın barındığı bir insan olur. Bu hâl, nâtk kuvvetin amelî ve nazarî denilen her iki parçasında, sonra da tahayyül edici kuvvette hasıl olduğunda da bu insan kendisine vahy edilen bir insan olur ve Ulu ve Aziz Tanrı fa'al akıl aracı ile bu insana vahyde bulunur. Böylelikle tebarek ve taâlâ Allah'tan fa'al akla taştan şeyi fa'al akıl o insanın aklına, sonra da onun tahayyül edici kuvvetine taşırır ve dolayısıyla o insan fa'al akıldan kendi münfail aklına taştan şey ile, tam anlamıyla, hakîm, filozof ve akıl sahibi olur. Böyle bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve mutluluk derecelerinin en yükseğine ulaşmış, nefsi de, daha önce açıkladığımız şekilde, fa'al akılla birleşmiş bir insandır. Kendisiyle mutluluğa ulaşması mümkün olan her işe vakıf olan insan da, ancak, böyle bir insandır.

İşte, başkanlığın şartlarının ilki budur. Sonra da, bununla birlikte, onun dilinde, bildiği şey için, gerekli ifade ile en iyi tahayyülü sağlayacak bir kudret bulunmalıdır...

Bir kimse, fa'al akıldan kendi tahayyül edici kuvvetine taşıdığı şey ile de gelecek hakkında korkutan ve ilâhî varlığın kendisinde aklettiği vücut ile içinde bulunulan zamandaki bazı tikeller hakkında haber veren bir Peygamber olur. (Farabi, M. F., s. 83-86).

Eğer, hikmet, başkanlığın kendisinden ayrılamaz bir parçası olmazsa, başkanlıkta diğer şartlar bulunsun da fâdil şehir sahipsiz kalır. (Farabi, M.F., s. 89).

24 Aristo'da iki akıl derecesi dolayısıyla ayrıca bk. (Aristo, (arap. çev.) Abdurrahman Bedewî, aynı tercüme, s. 72-75). Ayrıca bk. (Aristo, Pos. An. I. 13; De An., III, 4, 5; N. Et. VI; Met. XII, 7-9). Ayrıca bk. (Farabi, M. A., 3,4,5,6).

25 İskender Afrodisi'de akıl nazariyesi için bk. (Cavit Sunar, İslâm Felsefesi Dersleri, s. 56-57, Ankara, 1967). Ayrıca bk. (Abdurrahman Bedewî, aynı tercüme, s. 2-6).

26 El-Kindî'nin akıl nazariyesi için bk. (Abu Reyde, Resail al-Kindî al-Falsafiyye, s. s. 270-282, 312-358, Kahire, 1950). Ayrıca bk. (Abdurrahman Bedewî, aynı tercüme, s. 6-8). (Cavit Sunar, aynı eser, s. 56-57).

27 Özellikle bk. (Psikoloji ek not: 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 17, 22, 23). Ayrıca bk. (Farabî, Risale M. A.; Risale Mu.; Risale S. M.; Risale D.K.).

28 Peygambere ait kutsî nefis, ruhun öyle bir halidir ki ruh o hali kazanır kazanmaz hiç bir kıyas silsilesine lüzum kalmaksızın ilâhî feyzi birden ve aniden kavrar. Kutsî olmayan nefis ise açık ve seçik olan ilimleri ancak araçlarla kavrar ve diğer çeşit ilimleri de ancak kıyas yoluyla kabul eder. (Farabî, Z., s. 8).

Heyulânî akıl kutsî olduğunda fiil hâlinde akıl olmağa daha fazla istidatlı olur. (Farabî, Mu., s. 8).

Nebîlik, ruhta bir kutsî kuvve ile temayüz eder. Büyük halk âleminin canlılığı ve hareketliliği ona bağlıdır. Nasıl ki küçük halk âleminin canlılığı ve hareketliliği de senin ruhuna bağlıdır. Ve o, âdetler ve tabiatlar dışında mu'cizelerle ortaya çıkar ve hiç bir zaman iptal edilemeyecek olan kitaptan levh-i mahfuzda nakş olan şeyden aynaları paslanmaz. Melekler de resulerdir ve Allah'tan gelen şeyi bildirirler. (Farabî, Fu., fas, 31).

Melekler ilmi suretlerdir ve cevherleri zatlariyle kaim ibdaa ait ilimlerdir... Kutsî ruh onlarla uyanıklıkta söyleşir, nebîliğe ait ruh ise onlarla uykuda arkadaşlık eder. (Farabî, Fu., fas, 32).

Meleklerin hem gerçek hem de halka kıyasla zatları vardır. Onların gerçek ve dolayısıyla zorunlu olan zatlarına da ancak beşer kuvvesinden kutsî insan ruhu ulaşabilir ve bu buluşma ve karşılaşmada da içe ve dışa ait duyular pek yukarılara yükselmiş olur... Bu meleklerle insan ruhuna araçsız olarak vahy gelir ki bu da gerçek Kelâmdır.. (Farabî, Fu., fas, 56).

Kutsî ruhun üst yönü alt yönünü işgâl etmez; dışa ait duyuyu, onun içe ait duyusunu örtmez; etkisi bedeninden âleme ve âlemdeki cisimlere geçer. Halktan öğrenmeksizin melikî ruhtan da ma'kuller alır. (Farabî, Fu., fas, 49).

Kutsî ruhun hiç bir hâl ve şanı diğer bir hâl ve şanı işgâl etmez. (Farabî, Fu., fas, 51).

Zayıf olan halk ruhları içe meyledince dıştan yok olurlar ve dışa meyledince de içten yok olurlar. (Farabî, Fu., fas, 50).

Farabî, insan aklı ile fa'al akıl arasında bilgiyi sağlayan bir kutsî kuvveden söz ederken bununla vahy arasında da bir ilişki görerek psikolojiden metafiziğe, oradan da din felsefesine atlar.

Farabî'ye göre Peygamberlik tahayyül, filozofluk ise akıl gücüne dayanır. Bu sebeple de filozof, Peygamberden üstündür. Farabî, bu Peygamber ve filozof ayırımında ve kıyaslamasında İnb Arabî'ye ve Mısırlı Fâtik'e önderlik etmiştir.

Peygamberlik, amelde (pratikte), filozofluk ise nazarda (teoride) üstün bir mertebedir. Tam kemâl ise ilim ve ameli birleştirmekle mümkündür.

Peygamberin görevi, ma'kullere ait gerçekleri cahillere sembollerle anlatmaktır. Dinde ve dinsel ifadede daima bir sembol unsuru vardır ve din, terbiye bakımından gereklidir.

Peygamberliğin üç şartı vardır:

- 1- Ruhu saf tutup gizli bilgileri kavramak.
- 2- Bir takım nuranî şekillerden Allah'ın sözünü işitmek.
- 3- Mu'cize göstermek.

Kısaca, Peygamberlik, nefse ait bir hassadır ve sonradan kazanılır. Ayrıca bk. (Farabî, M.F., s. 74-77). (Farabî, Fu., fas, 32, 49, 52, 56).

Yukarıda da işaret edildiği gibi Farabî'ye göre din, saf akılla kazanılan bilgilerin altındadır. Zira, ona göre her bilgide Allah'a istisna etmek, Allah tarafından aydınlatılmış olmak bir esastır. Bundan dolayı da her mistikte olduğu gibi temaşa, aksiyondan üstündür.

29 Bk. (Aristo, *Métaphysique*, XII, 7, 8, 9.). Abdurrahman, Bedewî, aynı tercüme, III, 9, 10).

30 (Aristo, *Métaphysique*, XII, 9).

31 Vücudu vâcib olandan ilk ibda' olunan şey de sayıca birdir ve o da ilk aklıdır. İlk ibda' olunan bu ilk aklıda, arazi olarak, çokluk başlar. (Farabî, U.M., mesele, 7; ayrıca bk. mesele, 6,8,9).

Ayrıca bk. (Farabî, Mu., s. 2-5). (Farabî, Z., s. 5-8). (Farabî, D.K., s. 4-6). Dolayısıyla bk. (Farabî, M. A., 6).

32 İnsan ruhu, manayı, kendisinde çokluğun iştiraki açısından, yabancı eklentilerinden sıyrarak sınırı ve gerçeği üzere tasavvur gücünde olan ruhtur ve ondaki bu kuvvete nazari akıl denir. Ve bu ruh, bir ayna, nazari akıl da onun cilâsı gibidir. Bu aynanın cilâsı mahiyeti bakımından bozulmadıkça ve yüksek yerden gelen bu cilâ onun altında bulunan şehvet, gazap, duyu ve tahayyül gibi şeylerle karıştırılıp durdurulmadıkça bütün ma'kuller, ilâhî fevz ile ruhta, gölgelerin cilâlı aynada aksettikleri gibi aksederler. Eğer, ruh, kendi cilâsını bozacak bu hallerden yüz çevirir ve emir âlemine yönelirse pek yüksek olan melekût âlemini mülâhaza eder, dolayısıyla de en yüksek lezzete ulaşmış olur. (Farabî, Fu., fas, 48).

Ahadiyeti algılamaya yol yoktur... (Farabî, Fu., fas, 55).

Halk ve emir âlemlerinin üstünde olan, his ve akla kapalıdır. (Farabî, Fu., fas, 54; ayrıca bk. Fu., fas, 17, 25, 26). Ayrıca bk. (Farabî, Ta., s. 4).

O, ilk âşık ve ilk ma'suktur. (Farabî, D.K., s. 3).

33 Onun vücudundan daha mükemmel bir vücut yoktur. Onda vücut noksanlığından gizli bir şey de yoktur. O, zâtında zâhirdir ve zuhurunun şiddetinden bâtındır. Her zâhir olan onunla zâhir olur. Nasıl ki güneş, her görünmez olanı görünür yapar ve kendisi de gizliliğinden dolayı değil, ancak, zuhurunun şiddetinden dolayı bâtın olur. (Farabî, Fu., fas, 64).

O, hak olduğu için vâcib olmuştur ve bâtın olduğu için zâhir olmuştur. O, bâtın olması bakımından zâhirdir ve zâhir olması bakımından bâtındır ve butunundan zuhurunun sonuna kadar zâhir olur ve bâtın olur. (Farabî, F., fas, 12).

Zâtında vücudu vâcib olanın ne faslı, ne cinsi ne haddi vardır. Vücudu vâcib olanın ne mukavvimi, ne mevzuu ne mevzuda benzeri ne de zıddı vardır. (Farabî, Fu., fas, 9).

Vücudu vâcib olanın ne mevzuu ne ârıları ne örtüsü vardır. Dolayısıyla o, açıktır, zâhirdir. (Farabî, Fu., fas, 10; ayrıca bk. fas, 11, 55).

34 Sen, halk âlemi ile emir âlemini kendinde toplamış bulunuyorsun. Çünkü, ruhun Rabbının emrinden, bedeninin de Rabbının halkındandır. (Farabî, F., fas, 30; ayrıca bk. fas, 29-33).

35 Bk. (Farabî, Fu., fas, 31).

Bu tanım, daha sonra, İbn Arabî ve diğer mutasavvıflar tarafından aynen kullanılmıştır.

36 Bk. İzmirli İsmail Hakkı, İki Türk Filozofu, Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt: 4, sayı: 5.

37 Bk. (Farabî, Fu., fas, 59). Ayrıca bk. (Farabî, U. M., mesele, 22).

PEYGAMBERLİK EK NOTLARI

- 1- Bk. (Abu Reyde, Nusus Falsafa Arabiyye, s. 77-78, Kahire, 1955). (Farabî, Z., s.8).
- 2- (Farabî, M.F., s. 72-77). (Farabî, Fu., fas, 31, 32, 49, 51, 56). (Farabî, S.M., s.49).
- 3- Farabî, filozof ve peygamber ayırımında da, yukarıda işaret edildiği üzere, İbn Arabî ile Mısırlı Fâtik'in önderidir.

AHLÂK EK NOTLARI

1 Aristo için bk. (J. E. C. Welldon, The Nicomachean Ethics of Aristotle, VI, London, 1934). Ayrıca bk. (Richard McKeon, Introduction to Aristotle, p. 213-217, New York, 1947).

Farabî'ye göre de akıl, hayır ve şerri ayırd etme yetisine sahiptir. Bu sebeple de bilgi, faziletlerin en büyüğüdür ve amelden de üstündür. Ayrıca bk. (Farabî, Te., s. 5-7).

2 Hayır, gerçekte, vücudun kemalidir. Böyle bir vücut ta zorunlu olan vücuttur. Şer de bu kemalin yokluğudur. (Farabî, Ta., s. 11).

Her gaye bir hayırdır, zatında vâcib olan ise mutlak hayırdır. (Farabî, Ta., s. 9). Ayrıca bk. (Farabî, U.M., mesele, 5,6). (Farabî, D.K., s. 2-4).

3 Her mevcut, ancak, vücuttaki mertebesine göre kendisine has olan kemalin zirvesine erişmek için yaratılmıştır. Bunun, insana has olanı ise, özellikle, en yüksek mutluluk diye adlanmıştır. (Farabî, T.S., s. 32).

Eğer, insanın varlığından maksat en yüksek mutluluğa ulaşmak ise, insan, mutluluğa ulaşmak için mutluluğun ne olduğunu bilmeğe ve onu kendisine gaye edinmeğe ve gözlerini ona dikmeğe muhtaçtır. Daha da ileri, mutluluğa ulaşabilmek için yapılması zorunlu olan şeyleri de bilmeğe muhtaçtır. Ancak, her insanın yaratılışı buna elverişli değildir. Bu takdirde de bir öğretmene ve öndere muhtaç olur... Lâkin, her insan da başkasına önderlik etme gücüne sahip değildir...

Bir kimseye mutluluk bilgisini verebilen, onu mutluluk hakkında uyandırabilen ve onu bu yolda yürütebilmek kimse bir de o kimseyi bütün bu hususlarda yükseltebilirse o, gerçekten başkandır. Ondan sonra, ancak, ikinci dereceden başkanlardan söz edilebilir ve böylece gider...

İlk başkan, başkanlık yapma hususunda hiç bir insana ihtiyacı olmayan, ilimler ve irfanlar kendisinde fiili olarak hasıl olan insandır. Böyle bir insan da işleri, en güzel surette, düşünmeğe, sınırlamağa ve tertiplemeğe kudretli olan insandır... Böyle bir kudret te, ancak, büyük ve üstün yaratılıştaki insanların nefslerinin fa'al akıl ile birleşmesiyle hasıl olabilir ve ancak onlar buna ulaşabilir. Çünkü, onlarda, önce, münfail akıl hasıl olur, bundan sonra da müstefad denen akıl hasıl olur, müstefad aklın husulü ile de fa'al akulla birleşme hasıl olur. Böyle bir insan da eskilerce Melik sayılır... (Farabî, S. M., s. 47-49).

Eğer, insanın vücudundan maksat mutluluğa ulaşmak ise ve mutluluk ta kemalin son derecesi ise insandan başka hiç bir mümkün varlık böyle bir mutluluğa ulaşamaz. Bu, ancak, insan için mümkündür. Bunun için de fa'al aklın, insana, önce ilk ma'kulleri, yani ilk bilgileri bahşetmesi gerekir. Fakat, her bir insan da ilk ma'kulleri kabule yaratılışı bakımından hazır olamaz. Çünkü, her insan, tabiatı bakımından diğer insanlardan farklı kuvvetlerle meydana gelir. (Farabî, S.M., s. 44).

Mutluluğa tasavvur yoluyla inananiara, dolayısıyla, mebdeleri tasavvur yoluyla kabul edenlere hukemâ derler. Bu şeyleri, nefslerinde tahayyül yoluyla bulanlara ve onların bu hâl üzere olduklarını kabul edip inananlara da müminler derler. (Farabî, S. M., s. 56).

Kâinata aranan asıl şey, hayır ve düzendir. (Farabî, D. K., s. 11).

Bu konuda Farabî (Kitap al-Tanbih)inde şöyle diyor:

Kendisiyle, insanın fiillerinin ve nefsanî ârızalarının iyi veya fena olduğu hâle hulk denir veya hulk, kendisiyle insandan iyi veya fena fiiller sudur eden şeydir... (S.6).

Güzel olsun çirkin olsun, ahlâk, bütünlüğü ile, sonrada kazanılmazdır, İnsanın iyi veya kötü bir huy kazanması ve kazandığı huyu da iradesi ile değiştirebilmesi mümkündür.. (S. 7-8).

İyi veya kötü huylar i'tiyadla kazanılır; itiyad da aynı bir şeyi tekrarlamaktır. (S.8).

Güzel ahlâk, fiillerin i'tidalden uzak tutulmasıyla elde edilemez.. (S.9).

Her bir insan, vücudunun başlangıcından itibaren doğuştan bir kuvvete sahiptir ki bu sonradan kazanılmış bir kuvvet değildir. Fakat, ikinci bir hâl daha vardır ki onu insan sonradan çalışarak elde eder. İşte, bu ikinci hâl ikiye ayrılır: bu iki kısımdan biri ile, iyi veya fena ayırd etmeden (temyiz), sadece biri; diğeri ile de ya sadece güzel nefsanî ârızalar ve güzel işler veya sadece kötü nefsanî ârızalar ve kötü işler meydana gelir.. (S.6).

İnsanda öğülen ve yerilen (medh ve zem) haller üçtür: birincisi oturmak kalkmak... gibi organlarını kullanmakla meydana getirdiği haller; ikincisi şehvet, ferah, gazab... gibi nefse ârız olan haller; üçüncüsü de zihne ait ayırd etme gücüdür... İyi ayırd etme ya doğru bir inanç elde etmek ya da onun alevhine olanı ayırd etmeğe gücü yetmektir. Kötü ayırd etme de öğrenilmek istenen hususta doğru veya eğri hiç bir inanca ulaşamamaktır.. (S.4).

Kendisiyle, iyi veya fena ayırd etme meydana gelen hâl de ikiye ayrılır; bunlardan biri ile iyi ayırd etme hasıl olur ki buna zihin kuvveti, diğeri ile de fena ayırd etme hasıl olur ki buna da zihin zayıflığı ve körlüğü denir. (S.6).

Güzel huy ile zihin kuvveti insanın zâtuna ve fiillerine iyilik ve kemâl kazandırdığından her ikisi birden insana ait fazilettir. (S.7).

İnsan güzel işleri bazan tesadüfle ve zorunlu olarak yanar... İnsan yaptığı güzel işleri isteyerek ve irade ederek yaparsa, ancak, o zaman mutluluk elde edilebilir. Bu da bazı şeyleri bazı zamanlarda yapmakla değil, fakat, bütün işlerinde güzeli seçmek ve bunu hayatı boyunca sürekli olarak yapmakla olur. (S.4-5).

Mutluluk, her bir insanın şevk duyduğu bir gayedir, Çalışmalarında bir gayeye doğru yönelen bir kimse, ancak, o gayeyi bir kemâl saydığı için ona doğru yönelir. (S.2).

Mutluluk, sadece, kendi zâtı için istenip başka bir şey için istenmezse o, hayırların en beğenileni, en büyüğü ve en üstünüdür. (S.2).

İyi ayırd etme, insanın bilebileceği bütün eşyaya ait bilginin kendisiyle elde edildiği şeydir. İnsanın bilgisi de iki sınıftır: bir sınıfı, sadece, bilinir, insan onunla amel etmez, ancak, sadece bilir, meselâ, âlemin sonradan meydana geldiğine, Allah'ın birliğine dair olan bilgimiz ile yine meselâ, bir çok duyulur şeylerin sebepleri hakkındaki bilgimiz gibi. Diğer sınıfı da hem bilinen hem de kendisiyle amel edilen bilgidir, meselâ, anaya, babaya iyilik etmenin güzel, fenalığın da çirkin ve adaletin güzel... olduğu hakkındaki bilgimiz gibi ki bu ikinci sınıf bilginin kemâli ameldir...

Bu iki sınıf ilim, başka başka san'atlarla elde edilir. Bundan ötürü, marifetler iki sınıf olduğu gibi san'atlar da iki sınıftır...

Kendisiyle amel edilen şeyi bilme ve onu yapma kudretini kazandıran san'at sınıfı da ikiye ayrılır ki bunun bir kolunu insan şehirlerde kullanır, tıb, ticaret ve buna benzer san'atlar gibi. Diğer kolunu da iyi siyret için kullanır. Bu ikinci san'at kolu ile insan hem iyi amelleri ve iyi fiilleri ayırd eder hem de bunların kudretini kazanır. Bu san'at çeşitlerinin her biri için de, özellikleriyle insanın gözettiği üç maksat vardır, onlar da şunlardır:lezzetli, faydalı, güzel...

Şehirlerde kullanılan san'atlardan maksat, faydalıdır. Kendisiyle, iyi siyret ayırd edilen ve iyi işler yapma kudreti kazanılan san'attan esas maksat ta güzeldir, hak hakkında ilme ve yakine sebep olacak güzeldir. Hak hakkında bilgi ve yakın, şüphe yok ki, güzel şeylerdir. Kısaca, bütün san'atların maksadı ikidir: güzel veya faydalı. Maksadı, özellikle, güzeli elde etmek olan san'ata felsefe ve genellikle hikmet denir...

Felsefe san'atı da ikiye ayrılır: nazari ve ameli. Nazari felsefe, insan için hiç bir fiil gerektirmeyen varlıkların bilgisini verir. Ameli veya medeni felsefe de insan için amele ait şeylerin bilgisini verir ve bunlardan iyi olanı yapma kuvvetini kazandırır. Nazari felsefe de üçe ayrılır: matematik, fizik, metafizik. Bu üç sınıf ilimden her biri de, sadece, bilinebilen varlıkların birer sınıfını kaplar...

Ameli veya medeni felsefe de ikiye ayrılır: ahlâk ve siyaset.... (S. 19-21).

Mutluluğa, ancak, güzel şeyler elde etmekle erebiliyorsak, güzel şeyleri de, ancak, felsefe san'atı ile elde edebiliyorsak, bizi mutluluğa erdirecek olanın sadece felsefe olması zorunludur. Felsefe de, bizde, sadece, iyi ayırd etme ile hasıl olur. İyi ayırd etme de, ancak, doğru algılayan zihin gücü ile elde ediliyorsa bütün bunlardan önce bizde zihin gücünün bulunması gerekir. Zihnin doğru düşünme gücü ise, ancak, bizde doğruyu yakinen bilip ona inanma ve eğriyi de yakinen bilip ondan uzaklaşma gücü bulunduğu zaman... yani aldanmayan bir güç bulunduğu zaman hasıl olur. İşte, bize bu gücü kazandıran san'ata da mantık denir... ve bütün san'atlardan önce bu san'atı geliştirmek mutlak zorunludur...

İnsana en has hayır insani akıldır. İnsan, ancak, aklıyle insandır. İşte, mantık san'atı da insana bu en has hayrı kazandırmaktır. (S. 21-22).

Nahiv san'atı ile mantık san'atı arasında bir çeşit benzeyiş vardır... (Felsefe ve mantık için ayrıca bk. Farabi, Risale fima Yenbagi en Yukaddim Kable Tallum al-Falsafa, Kahire .1907)

Nahiv san'atının kelimelere nisbeti, mantık san'atının ma'kullere nisbeti gibidir... (S. 23).

İnsanların bazılarında tam bir teemmül ve teemmülünün gerektirdiğini meydana getirmek hususunda tam bir kasd ve ihtimam bulunur ki böyle olan kişileri hür kişiler diye adlandırırız. Kendisinde bu iki haslattan hiç biri bulunmayan kişiyi de hayvan kişi diye adlandırırız. Tam bir teemmüle sahip olduğu halde teemmülünün gerektirdiğini meydana getirmek hususunda tam bir kasd ve ihtimamdan yoksun olan kişiyi de, mahiyeti (tabiat) bakımından, kul diye adlandırırız.

İlim adamlarından veya felsefe ile uğraşanlardan bazılarının da, bu yolda denendiklerinde, mahiyetleri bakımından kul oldukları görülmüştür... (S.16-17).

Farabi (Tahsil al-Saade) adlı kitabında da şöyle diyor:

"İnsanların birinci ve ikinci hayatlarında, yani dünya ve ahirette mutluluk sağlayan faziletler dört çeşittir: nazari faziletler, fikri faziletler, ahlâki faziletler ve ameli sınaatlar.

Nazari faziletlerin bir kısmı, insanda, daha onun başlangıcından itibaren bulunan ve nasıl meydana geldiği bilinmeyen ilk ilimlerdir. Diğer kısmı da öğretmek ve öğrenmekle elde edilen ilimlerdir.

İlk ilimlerle bilinen şeyler ilk mukaddemlerdir ki öğretmek ve öğrenmekle elde edilen ilimler bunlarla sağlanır... (S. 2).

En yüksek derecedeki fikri faziletle en yüksek derecedeki ahlâki fazilet hiç bir suretle birbirlerinden ayrılmazlar. Açık ki en büyük fikri fazilet, nazari fazilete bağlı olmaksızın gerçekten var olamaz... ve nazari fazilet ve en büyük fikri fazilet ve en büyük ahlâki fazilet ve en büyük sınaî fazilet birbirlerinden ayrı değildirler. Eğer, ayrı olsalar, bu sonuncu Kemâl üze kalamayıp bozulur, dolayısıyla, en büyük olmadaki gayeye de ulaşamaz... (S. 26).

Eğer, fikir fazileti ahlâkî fazilettten ayrılırsa hayırlardan ibaret olan faziletleri istinbata kudreti olan insan, hiç bir hayra ve fazilete sahip sayılmaz... (S. 27).

Tabiata dayanan ve iradeye dayanan faziletler vardır... İrade ile hasıl olan fazilet, insan için, insanda iradî şeylerin husul'ünü sağlayacak surette hasıl olan insanî fâzilettir ve ancak o zaman insanî fikir fazileti hasıl olur.. (S. 28).

Melik (padişah, kral)ler sadece irade ile Melik değil, belki tab'an da Meliktirler. Ve yine hizmetçiler de önce tab'an, sonra da irade ile hizmetçidirler. Dolayısıyla, tabii olarak hazırlandıkları şey, irade ile kemale erer. Eğer, iş böyle ise, yine, nazari fazilet ve büyük fikri fazilet ve büyük ahlâkî fazilet ve büyük ilmi sınaat, ancak, tab'an bunlar için hazırlanmış olanlarda hasıl olur ve bu kimseler, gerçekten, son derece büyük, kuvvetli ve üstün tabiata sahiptirler... (S. 29).

Fikir kuvveti kısımlara ayrılır. Fikir fazileti, faziletli bir gaye için en faydalı olanı bulup çıkaran fikir kuvvetidir. Fakat, şer olan bir gaye için en faydalı olanı bulup çıkaran fikir kuvveti fikir fazileti değildir. Dolayısıyla, onun başka adlarla adlanması gerekir.. (S. 21)." Mutluluk hakkında ayrıca bk. (Farabî, S.M., s. 51-56).

Mutluluk, insan nefsinin vücutta gelişip açılması yolunda maddeye ihtiyaç duymayacak bir kemâl mertebesine ulaşması demektir ve bu da nefsin, cisimden arınmış şeyler ve madde ile karışmamış cevherler gibi bir hâl alması ve ebediyyen bu hâl üzere kalması ile olabilir. Ancak, mutluluğun mertebesi, fa'al akıl mertebesinin aşağısındadır. Nefs, mutluluğa, iradeye dayanan fiillerle ulaşabilir ki bu fiillerin bazıları fikre ait fiillerdir ve bazıları da bedene ait fiillerdir. Lâkin, bu fiiller, rasgele fiiller değil, bazı sınırlı ve belirli davranış şekilleri olan ve melekelerle elde edilen sınırlı ve belirli fiillerdir. Çünkü, iradeye dayanan fiiller arasında mutluluğu engelleyici olanlar da vardır. Topluca, mutluluk, her hangi bir zamanda, kendisiyle başka bir şey elde etmek için değil, fakat, zâtı için istenen hayırdır; yoksa hiç bir zaman istenmez. Mutluluğun ötesinde insanın daha büyük bir şeye ulaşabilmesi mümkün değildir.

İnsanın mutluluğa ulaşmasına faydalı olan fiiller, ancak, güzel fiillerdir. Bu fiillerin, kendilerinden sadır oldukları davranış şekilleri ve melekeler de faziletlerden başka değildir... (Farabî, M.F. s. 66).

İnsan, mutluluğa ulaştıran işleri durmadan çoğaltır, durmadan tekrarlar ve onlarla durmadan uğraşursa görevi mutluluğa ulaşmak olan nefs, o kadar kuvvetlenir, o kadar üstün olur ve o kadar mükemmelleşir ki en sonda maddeye hiç bir suretle ihtiyacı kalmaz ve ondan tamamiyle sıyrılır. Dolayısıyla, artık, maddenin yok olmasıyla yok olmadığı gibi bâkî kalmasıyla de maddeye muhtaç olmaz. Nefs, cisimlerden ayrıldığında cisimlere ârız olan bütün haller de kendisinden kalkmış olur, artık onun hakkında cisim olmayan şeylere mahsus devrimlerde bulunmak gerekir. Kısaca, nefs, maddeden ayrıldığında cisimlere ait bütün vasıflar da kendisinden kalkar... (Farabî, M.F., s. 94-95).

Ancak, mutluluk mertebesine şu iki şeyle varılır: kişileri birbirlerine bağlayan birlik ve beraberlik ve kişiyi ait olduğu sınıf ve düzene bağlayan birlik ve beraberlik. Fâdil şehir insanların her biri bu maksatla hareket ederse onun işleri güzel ve üstün ruhi bir form kazanır ve bu yolda devam edildiği süre oranında da bu ruhsal fomu da kuvvetlenip üstün olur, kuvveti ve fazileti gittikçe artar... (Farabî, M. F., s. 93).

Mutluluklar, üç yönden birbirlerinden üstündürler: nevi', nicelik ve nitelik yönlerinden... (Farabî, M. F., s. 96).

Aynı mertebeden olan insanlar, öldükten sonra, aynı mutluluk mertebesine ulaşırlar ve bunlardan her birlik, nevi', nicelik ve nitelik bakımından kendi benzerine kavuşur... Onların buluşmaları ve birbirlerine kavuşmaları cisimlerde olduğu gibi değildir. Birbirine

benzeyen maddeden sıyrılmış nefslerin çoğalıp birbirlerine kavuşmaları, bir ma'kulün diğer bir ma'kule kavuşması gibi olup bunların her birinin duyduğu lezzet te çok şiddetli olur... Her birlik, bir çok kereler, hem kendini hem de kendine benzeyeni düşünmüş olduğundan düşünülen şeyin niteliği artmış olur... Her göçüp giden birlik için hâl aynıdır. (Farabî, M. F., s. 95-96). Ayrıca bk. (Farabî, S.M., s. 52).

Bu yukarıda açıklanan hal da fa'al akla dayanan en yüksek gerçek mutluluktur. (Farabî, S.M., s. 52).

Hayır, mutluluk , aktif ve pasif akıllar konusunda Farabî ile Aristo'yu karşılaştırmak için ayrıca bk. (Richard McKeon, aynı eser, "Ethica Nicomachea", Book I, II; hayır ve mutluluk meselesi, p. 308-347; (De Anima III. 4), aktif ve pasif akıl meselesi, p. 217-221; (De Anima III. 3), aklın iyiyi kötüyü ayırması, p. 213-217).

4 Kötü nefslerden olup ta kötülüklerinden haberleri olmayan ve kendilerini fâdıl, sağlam ve doğru nefslar sanan, dolayısıyla de bir önderin bir öğretmenin, bir uyarıcının sözüne kulak asmayan nefslar, maddeden ayrılıp kemale ulaşamamakla heyulânî mertebede kahırlar ve maddenin yok olmasıyla de yok olurlar. (Farabî, S. M., s. 53).

Helâk bulup yok olan şeylerin akibeti dört ayaklı hayvanlarla yılanların akibeti gibidir. Fakat, fâdıl şehir halkının analarından aldıkları nefis halleri onların nefslarını maddilikten kurtarır. Rezil işlerden kazandıkları kötü nefis halleri, önceki halleriyle çarpışarak, onları bulandırır ve onlara zıt bir durum alır, dolayısıyla de bu zıddiyetten nefis büyük bir eziyyet duyar. Aynı suretle iyi haller de kötü hallere karşı zıt bir durum aldıklarından nefis yine eziyyet duyar. Bu suretle de iki büyük eziyyet nefste birleşir. (Farabî, M. F., s. 99; ayrıca bk. s. 95-96).

5 Ayrıca bk. (Farabî, S.M., s. 52, 56). (Farabî, M. F., s. 95-96).

6 Ayrıca bk. (Farabî, S.M., s. 43, 54, 75-76).

7 Ayrıca bk. (Farabî, Tc., s. 4-5). (Farabî, U. M., mesele, 22). (Farabî, Fu., fas, 58, 59).

8 İnsanın düşünebileceği ve duyabileceği mutluluk, ancak, nazari natika kuvveti ile mümkündür... Natika kuvveti de her bir halde mutluluğu bilip duymaz, Bu duruma, ancak, onu algılamaya çalıştığında sahip olabilir.. (Farabî, S. M., s. 43, 44).

Her işte başarı, ancak, Allah'ı Taalanın eli ileldir. Her bir şey, ne için yaratılmışsa onun için kolaylaştırılmıştır. Allah'ın inayeti bütün şeyayı kuşatmıştır ve her bir varlıkla birleşmiştir. Her olan şey, onun kaza ve kaderi ileldir. Ve hatta kötülükler de onun kaza ve kaderi ileldir. Çünkü, kötülükler, kendilerine kötülük gerekli olan şeyaya boyun eğme yoluyladır ve kötülükler, bozulup yok olucu kâinat ile ilgilidir. Kötülükler, araz olma yoluyla iyidir de. Zira, eğer kötülük bulunmasa bir çok hayırlar da dâim olmaz... (Farabî, U. M., mesele, 22).

Mucizeler doğrudur ve nebilerden görünmesi mümkündür. Dua doğrudur, vâciptir ve onunla şefaata kavuşulur. Rüyalar ve hayal görmeler doğrudur. Nebilerin, pek zahmetli olan öğretim yoluyla olmaksızın, ilimleri kavrayabilme vasfı ile vasıflandırılmaları doğrudur. Nebilerin gayba ait haberler vermeleri doğrudur. İbadetler vâciptir. Peygamberlerin getirmiş oldukları şeriatlar, hükümler, emirler ve nehiyeler doğrudur ve lâzımdır. İnsan için en tam kemâl, ancak, ilim ve amelin ikisi ile mümkündür.

En büyük mutluluğun en üstün derecesi de, ancak, gerçek filozoflara mahsusdur. (Farabî, D.K., s. 11).

Felsefe öğreniminin gayesi de Allah'ı Taalanın bir ve kendi başına var olduğuna, hareket etmeyen ilk hareket ettirici bulunduğuna, bütün eşyanın fail illeti olduğuna, bu âlemi

ziynetleriyle, hikmeti ile, adaleti ile tertipleyip süslediğine bilgi edinmektir. Dolayısıyla filozof, hareketleriyle ve yaptığı işlerle, insan takatı derecesinde, yaratıcıya benzemiş olur. (Farabî, Risale fima Yenbağı en Yukaddime Kable Taallum al-Falsafa, 4; ayrıca bk., 5,7).

İmam, padişah, kanun koyucu ve filozof hep bir ve aynı anlamdadır. (Farabî, T.S., s. 42; felsefe ve filozofun önemi hakkında ayrıca bk. s. 38-47).

SOSYOLOJİ VE SİYASET EK NOTLARI

1- Farabî'ye göre cemiyet bir ihtiyaç eseridir. Nasıl ki Eflâtun ve Aristo için de öyle idi.

İnsan, cemiyet halinde yaşamak zorundadır. (Farabî, S.M., s. 38-39).

İnsan, en son gayelere ve kemallere ulaşmak için yaratılmıştır.... fakat, bir kimsenin bütün kemallere, diğer bir çok kimselerin yardımı olmaksızın, tek başına ulaşması mümkün değildir. Yaradılış bakımından herkes, hayatını sağlama yolunda kendinden başka bir kimseye veya bir çok kimselere bağlıdır. Bu sebeple her insan, bu kemalden ulaşacağı kısım için diğer insanlardan ayrılmamağa ve onlarla toplu bir halde yaşamağa muhtaçtır. Böyle hareket etmek te bu hayvanın yaratılışı gereklidir. Bundan ötürü de insana ehli hayvan ve medenî hayvan denir... (Farabî, T.S., s. 13-14).

Her bir insan, yaşayıp gelişmesinde ve mükemmelliklerinin üstüne erişmesinde kendisinin tek başına sağlayamayacağı bir çok şeylere muhtaç olarak yaratılmıştır... Dolayısıyla, her insanın kendisine tabii olarak, fıtrat olarak verilen mükemmelleşmeğe tek başına ulaşması mümkün değildir. Bu mükemmelliğe, ancak, bir çok insanların, hayatları için, birbirleriyle yardımlaşma maksadiyle bir araya toplanmalarıyla ulaşılabilir.

Bu sebeple insanların bir araya gelmeleriyle, insan dünyası ve insan toplulukları meydana geldi ki bunlardan bazıları kâmildirler bazıları da kâmil olmayıp noksandılar. Kâmil olanlar da üç kısımdır: büyük, orta ve küçük... (Farabî, M.F., s. 77).

2- Bk. (Farabî, T.S., s. 2).

İdareciliğin başı hikmettir. Hikmet, başkanlık etmenin şartı olmaktan çıktığı gün, diğer şartlar bulunmuş olsa da, fâdil şehir başkansız kalır (Farabî, M. F., s. 89).

Öğretim, milletlerde ve medeniyetlerde nazari fazilet icat etmektir. Terbiye de milletlerde ahlâkî faziletler ve ilmi sınaatlar icat etme yoludur. Öğretim, yalnız sözle olur. Terbiye ise milletleri ve şehirliileri ilmi melekelerle dayanan fiillere alıştırmakla olur.. (Farabî, T.S., s. 29).

Hükümet başkanı da milletlerin terbiyecisi ve öğretmenidir. (Farabî, T.S., s. 31).

Mutluluğun insan cinsine has olanına en yüksek mutluluk denir. Bu gayeyi güden her bir fert te âdil bir ferttir ve bu gayeyi güden her bir san'at ta âdil ve fadil bir san'attır. (Farabî, T.S., s. 32).

Milletlerin ve memleketlerin idarelerini ellerine alanlar fazilet ve nutuk san'atları ehli dirler. (Farabî, T.S., s. 32).

Milletin öğretim ve eğitimi için kullanılan ilimlerin dört mertebesi vardır: Bunların başında nazari fazilet gelir ki bununla bütün ma'kul mevcutlar yakını burhanlarla bilinirler. Sonra, bu ma'kuller, iknaî yol ile aynlarıyla elde edilirler. Sonra da bu ma'kullerin misallerini ihtiva eden ilim iknaî yollarla ve tasdik edilmiş olarak elde edilir. Sonra da bu üç ilimden daha bir çok ilimler çıkar ki bunların her biri o milleti kemâle ve mutluluğa ulaştıran şeylerin hepsini kaplar... (Farabî, T.S., s. 35).

Açıktır ki devlet başkanı, özellikle yakını burhanlarla elde edilen ma'kul nazari ilimlere sahip olmak zorundadır. (Farabî, T. S., s. 32-33).

Hayrın üstünü ve kemâlin en sonu küçük yerlerdeki topluluklardan önce şehir topluluklarında elde edilir... Her bir şehir ile mutluluğa ulaşmak mümkündür ve ancak, mutluluğa ulaşılacak şeylerde yardımlaşma maksadiyle insanların kurdukları bir şehir, gerçekte, fâdıl bir şehirdir. Dolayısıyla, mutluluğa erişmek üzere yardımlaşarak kurulmuş olan bir topluluk fâdıl bir topluluktur. Bundan ötürü, bütün şehirleri mutluluğun elde edilebileceği şeyler üzerinde birbirleriyle yardımlaşan bir millet te fâdıl bir millettir. Ve bunun gibi, bir dünyanın bütün milletleri de, mutluluğa ulaşma yolunda, birbirleriyle yardımlaşarlarsa, ancak, öyle bir dünya fâdıl bir dünya olur. (Farabî, M.F., s. 78).

Fâdıl şehir halkı da atalarının yüksek fikirlerinden elde ettikleri nefsanî suretlerle kendi nefslerini madde olmaktan kurtaran halktır... (Farabî, M. F., s. 99).

Fâdıl şehir halkı şunları bilmek zorundadır:

- 1- İlk sebebi ve vasıflarını...
- 2- Maddeden ayrı olan şeyleri ve vasıflarını ve fa'al akla kadar olan mertebelerini...
- 3- Suduru ve mertebelerini... Kâinatı ve olaylarında hâkim bir tedbirin adlin, hikmetin, inayetin varlığını...
- 4- İnsanın oluşunu..., nefsanî kuvvetlerinin teşekkülünü..., fa'al aklı..., fa'al aklın insanın nefs kuvvetleri üzerine ışığını vurmalarıyla ilk ma'kullerin, irade ve ihtiyarını nasıl meydana geldiğini...

Fâdıl milletlerin ve fâdıl şehirlerin inanç ve akîdeleri birbirinden ayrı olsa da onların hepsi aynı maksatlar ve aynı bir mutluluk peşindedirler... (Farabî, M. F., s. 101-103).

Câhil şehir halkına gelince: bunlar, ruhça eksik kalan. Nefsleri, zorunlu olarak, madde ile kaım olan ve nefslerinde ma'kullere ait hiç bir hakikat bulunmayanlardır. (Farabî, M. F., s. 98).

Câhil şehirlerin halkı bir huşua inanırlar. Bu huşu'dan anlaşılması gereken şey de şudur:

Âlemi idare eden bir ilâhtır. Bu ilâhî yüceltme yolunda salâtlar, tesbihler ve takdislerde bulunma işlemlerinin ve bütün diğer işlerin şerefli idarecileri ve denetleyicileri de din adamlarıdır.

İnsan, ilâh hakkında bütün bu söylenenleri yaparsa, diğer taraftan da bu hayatta arzulanan dünya ni'metlerinin çoğundan yüz çevirirse ve bu tutumunu da elden bırakmazsa o insan, bu tutumuna karşılık, ölümünden sonra büyük ni'metlere kavuşacaktır; fakat, bunlardan hiç biriyle uğraşmaz ve hayatında sadece dünya ni'metleri peşinde koşarsa, âhirette karşılaşacağı büyük azaplarla cezalandırılacaktır.

İşte, bütün bu sözler ve işler, bir zümrenin diğer bir zümreyi kandırıp aldatma yolunda hile ve tuzaklara açılan başlıca kapılardır. Bütün bu şeyler, dünya ni'metlerinin sağlanması yolunda yılmadan açıkça çarpışmaktan âciz olanların baş vurdukları hileler ve tuzaklardır...

Vahşî hayvanlar, bazan korkmadan açıkça, bazan da hile ve kurnazlıkla avlandıkları gibi dünya ni'metlerini ele geçirmede din adamı da bazan açıkça istekte bulunur bazan da hileye baş vurur ve avını tuzağa düşürür. Çünkü, insan, din adamının görünüş ve bürü nüshüne bakarak onun maksadının dünya ni'metleri olmayıp daha üstün şeyler olduğunu sanır, dolayısıyla de ondan korkmaz, çekinmez, şüphelenmez. Bundan faydalanan din adamı da maksat ve hedefine kolaylıkla erişir.

Huşu' sayılan şeylerle sürekli olarak uğraşan kimse bu şeyleri, ancak, gaye edindiği şey için, yani dünya ni'metlerinden birini veya hepsini eli altında bulundurmak için yaptığı vakit, dıştan, kılı kırk yaran bir zahit olarak görünür ve bundan ötürü de halk arasında gıpta edilen bir kimse olur. O, bu hâlini, mantık, hikmet, ilim ve marifetle de

arttırırsa o zaman da halk nazarında daha övülen ve yüceltilen ulu bir kişi olur. Fakat, bu huşu'dan sayılan işi, onunla, dünya ni'metlerini elde etmek için değil de sırf onu yapmış olmak için yaparsa bu zaman da halk nazarında budala, mağrur, bahtsız, ahmak, akılsız, nefsi hazzından habersiz, dünyalıklardan yoksun hor ve suçlu bir kimse sayılır... (Farabî, M. F., s. 114-116).

SONUÇ EK NOTLARI

1 Farabî, (F.U., "Nuket fi ma Yasuhhu ve lâ Yasuhhu min Ahkâm al-Nücüm").

2 Adnan Adivar, İslâm Ansiklopedisi, Farabi maddesi. Metafizik hürriyet problemi için ayrıca bk. A. E. Taylor, Elements of Metaphysics, P. 360 ve ötesi, New York, 1961.

3 Bu ta'bir, Garpta Skolâstiklerden St. Thomas'ı çok etkilemiştir.

4 İslâm'da hayır da şer de Allah'a izafe edilir ve hayrın da şerrin de irade edici ve yaratıcısı Allah'tır denir. Çünkü, kâinatta ondan başka mutlak ve kaadir bir tasarruf edici gösterilemez. Ancak, Allah'ın hayra rızası varsa da şerre rızası yoktur.

İslâm düşünürlerine göre Allah, hayrı, gayeler ve sonuçlar kasdı ile şerri de vesileler ve ilkeler kasdı ile kasdeder. Birinci şekil kasda birinci kasd, ikinci şekil kasda da ikinci şekil kasd denir. Hayır, zâtî bakımından, yani birinci kasdla kasdedilmiştir. Şer ise dolayısıyla ve bağılılığı bakımından, yani ikinci kasdla kasdedilmiştir. Hayır, tümel (külli); şer ise tikel (cüz'î)dir. Birinci kasd ile olan hayır Allah'ın kazasında aslen ve zâten dahildir. İkinci kasd ile olan şer ise Allah'ın kazasına, bağılılığı (tabiiyeti) bakımından dolayısıyla ve araz olarak dahildir.

Hayır, sıfatlara ve fillere ait olup bütün sıfatlar kemâl ve bütün fiiller hayırdır. Fakat, mef'ulde hayır da vardır şer de vardır. Bu âlemdeki muzir yaratıkların varlığı buna delildir. Bu da gösterir ki kâinatta sırf şer yoktur ve yaratılmamıştır. Her şey, bir bakıma hayrı gerektirir. Her tikel şerde bir çok hayır vardır. Çok hayrı elde edebilmeği kasdetmek, dolayısıyla, az bir şerri de kasdetmek demektir. Şerden tamamen arınmış bir varlık yaratmak aklın imkânsız olduğundan şerrin yaratılmış olması da zorunludur. Çünkü, az bir şer için çok bir hayrı bırakmak büyük bir şerdir.

Kısaca, Allah'ın ne zatında ne sıfatlarında ne isimlerinde ne de fiillerinde şer aranamaz. O, bütün bu şeylerden mutlak kemâl, hayır, adalet ve merhamet üzredir. Şer, yaratıklarda ve mef'ullerdedir, Allah'ın zâtından ayrıdır. Çünkü, fiili mef'ulünden ayrıdır, fiili baştan başa hayırdır. Fakat, yaratıklarda ve mef'ulde hayır da vardır şer de. Şer, yaratılmış ve ayrı olursa, Allah ile kaim olmazsa Allah'a da izafe edilemez.

İnsan, hayrı, yaradılışı, fitratı gereği işler, fakat, şerri tabii olmayan bir surette işler. İnsan, hayra tabiatı bakımından meyleder, fakat, şerre görenek ile, taklit ile meyleder. (Özellikle bk. İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, cilt: 2, s. 210-221, İstanbul, 1340-1343).

5 Farabî, kaza ve kader meselesini önemle ele almış ve kazayı da kaderden önce görmüştür. Fakar, o, kaza ve kaderin ne olduğunu açıklamamıştır.

Bu konu, İslâm'da çeşitli suretlerle açıklanmıştır:

Bazı düşünürlere göre kader ve kaza hükme ait sayılmış ve kader özet ve toplu (icmalî) bir hüküm, kaza da ayrıntılı (tafsilî) bir hükümdür denmiştir.

Bazı düşünürlere göre de kader ve kaza ilme ait sayılmış ve kaza özet ve toplu bir ilim, kader de ayrıntılı bir ilimdir denmiştir.

Kaza ve kaderden hangisinin önce hangisinin sonra olduğu üzerinde de belli başlı iki görüş vardır:

Eş'arilere göre kaza, kaderden öncedir, ancak, kaza, ezeli iradeye bağlıdır; kader ise fiil sıfatına bağlıdır ve dolayısıyla hâdistir.

Matüridiyyeye göre ise kader, kazadan öncedir, Ezelde her şeyi, kendisinde bulunacağı şey üze sınırlamasıdır ki zât sıfatına bağlıdır. Kaza ise eşyayı yok olmaktan koruyacak bir halde icat etmektir ki fiil sıfatına bağlıdır. Kaza da kader de kadimdir. Kader, bir hükümetteki özet defteri, kaza da onun dağılım yayılması gibidir.

İ'tizâl ehli de insandan sadır olan ihtiyarî fiillerde kaza ve kaderi inkâr etmişlerdir.

Kazayı kaderden önce kabul eden çoğu İslâm filozoflarına göre kaza, bütün mevcutların akıl âleminde özet olarak topluca bulunması, kader de bütün mevcutların ayrıntılı olarak birbiri peşinde dış varlıklarında bulunmalarıdır. Yahut ta kaza, ezeli bir inayettir ki mevcutların en mükemmel bir düzende olması için nasıl olmak lâykısa öylece bilmektir. Kader de mevcutların, kazada kararlaştığı üze, sebepleriyle dışa ait varlığa çıkmasıdır. Veyahut kaza, özet ve toplu (icmalî) bir ilim, kader de ayrıntılı (tasilî) bir ilimdir. Bazı İslâm filozoflarına göre de inayet ile kaza arasında fark vardır. İnayet, daha özel, kaza ise daha genel bir anlam taşır. İnayet, Allah'ın ilminin en güzel düzene olan ilgisi, kaza da Allah'ın ilminin bütünlüğü ile mevcutlara ilgisidir.

Kısaca, kaza, İslâm filozoflarının Allah'ın ilmine bağlanmaktadır.

Mutasavvıflara göre de kaza, kaderden önce gelir. Kaza, akdes feyz; kader, mukaddes feyzdir. Akdes feyz ile ezeli âlemde sabit aynlar (mahiyetler) ve onların isti'datları hasıl olur. Mukaddes feyz ile de bu sabit ayn'lar, gereklileri ve kendilerine bağlı olanlarla hasıl olur. Sâbit ayn'lar, gayba ait manalardır, mutlak gaypta örtülü iken ilk tecelli ile, akdes feyz ile ilim hazretinde aks edip görünmüştür. Başka bir deyişle, akdes feyz, eşya ile onlardaki isti'datların, önce ilâhî ilimde sonra da görünüş alanında sübutunu gerektiren zâta ait tecellidir. Mukaddes feyz de sâbit ayn isti'datlarının gerektirdiği şeylerin dışta meydana gelmelerine sebep olan isimlere ait tecellilerdir. (Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, İki Türk Filozofu, Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt 5, sayı 6. Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, cilt: 2, s. 208-210).

6 Kaderiye, ilk ilmi bid'attır. Kaderden ilk söz eden Ma'bed al-Cuhani'dir. Ona göre insan, sonradan iyi veya kötü olur. İyilik ve kötülük önceden takdir edilmiş değildir.

Kaderciler, şeriata pek hürmet etmekle beraber Allah'ın önceki irade ve takdirini, ezeli ilmini ve geçmiş kitapları inkâr ederler. Onlara göre insanın işlerinin ve hareketlerinin gerçek sebebi kendi içindeki kendi iradesidir. Kaderciler kaderi inkâr etmişler ve ona (adl) demişlerdir.

Kaderiye ikiye ayrılır: Gâliye ve Mukteside.

a- *Gâliye*: bunlar, önceden bir takdiri, ilâhî ezeli ilmi, geçmiş kitapları inkâr ederler. Ma'bed al-Cuhani ve Gaylân Dımışkı bu koldandır.

b- *Mukteside*: bunlar ilâhî ezeli ilmi kabul ederler ve insanın fiillerinin insandan müstakillen suduruna kail olurlar. Bunlarca emr ile irade de birbirlerinden ayrılmazlar, yani bunlara göre Allah şerri irade etmez.

Mabed al-Cuhani ve Gaylân Dımışkı'den sonra kadariyeyi Vasil b. Ata ile Amr b. Ubeyd b. Bab temsil etmişlerdir ki bunlar da kadariyenin gâliye kolundan idiler.

Mu'tezile de kadariyede dahildir ve kendilerini diğer fırkalardan ayıran hususlar bakımından ikiye ayrılırlar:

a- Mu'tezile hâliye (veya Vâsiliyye yahut Amruye). Bunlar Vâsil b. Ata'ya bağlananlardır ki kaderi tamamen inkâr edenlerdir.

b- Mu'tezile cehmiyye. Bunlara (Abu'l-Huzeyl, Nazzam, Muammer, Câhiz, gibiler) göre ilâhî takdirler gelip geçicidirler. Nazzam'a göre kaderlerin hepsi bir anda yaratılmıştır, öncelik ve sonralık yoktur (kümun ve buruz meselesi).

Müşebbihe ve mücessime, cehmiyeye karşılık olarak meydana çıkan iki fırkadır.

Kadercilerin mukteside koluna karşılık ta cebriye meydana çıkmıştır.

Cebriyenin reisi Cehm b.Safvan'dır. Cebirciler, insanın iradesini, ihtiyarını, fiil ve kudretini inkâr ederler. Onlara göre insanın hiç bir şey üzerine kudret ve iradesi yoktur. Fail ve kaadır, ancak, Allah'tır. Her şey ve her hareket, kaza ve kaderin sonucu olarak, zorunlulukla meydana gelir. Dolayısıyla de şeriatın teklifleri kaldırılabilir. Çünkü, emirle neyh arasında fark kalmaz.

Cebircilere göre irade ile muhabbet birbirinden ayrılmaz, yani Allah'ın muradı ve takdiri aynı zamanda Allah'ın muhabbet ettiği şeydir. (Farabî'nin cebircimi yoksa kadercimi olduğu özellikle Fusus'un 58, 59 ıncı fasları üzerinde Carra de Vaux'nun eleştirmesi ve İzmirli İsmail Hakkı'nın görüşleri için özellikle bk. Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt, 5, sayı: 6). Ayrıca bk. İsmail Hakkı İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, cilt: 1, s. 127-132, cilt: 2, s. 200-209, İstanbul, 1340-1343).

Bu konuda şu noktaya da önemle işaret etmek gerekir ki İslâm'daki cebr kelimesi Garbın (determinizm) kelimesinin tam karşılığı değildir. Cebr, fatalizmdir. Determinizm karşılığında İslâm'da (ıycab) kelimesi vardır. Başka bir deyişle, icab, maddi bir cebrdir. Gerçi, cebr ve ıycab kelimeleri insanın ihtiyarını inkâr etmek bakımından aynı anlamda iseler de de aralarında yine de fark vardır.

Cebircilere göre insanın fiilleri mutlak bir irade ile'ta ezelden tertiplenip düzenlenmiştir ve bu irade ya değişmez bir kader (Destin) olarak kabul edilmiş ya da, İslâm'da olduğu gibi, mutlak bir ihtiyarın deyimi sayılan Allah'ın iradesi olarak kabul edilmiştir. Her iki şekilde de insanın ihtiyarından söz edilemez. Ancak, kader görüşü üversel bir zorunluluğun ta kendisi olduğu halde irade görüşü yine de bir ihtiyar görüşüdür.

İycabiyeci (determinist)lere göre olaylar, sadece, illiyet kanunlarıyla açıklanır, yani olayların sebepleri deney dışında ve üstünde değil, bizzat olayların kendisinde ve tabiatıdır. Bütün tabiat kanunları bu prensibe bağlı olduğundan imkân, tesadüf, mu'cize veya başka bir deyişle, tabiatıta bir ilk sebep, mutlak bir başlangıç yoktur. İnsanın fiilleri de, kâinat olaylarında olduğu gibi, tabiatın daimî kanunlarına dayanan bir takım değişmez ve belirli öncüllerin gerektirdiklerinden başka olamaz. Halbuki cebr, yani fatalizm, bir takım metafizik kudretlere, mucize fikrine dayanır. Kainattaki bütün olaylar insan üstü iradelere bağlıdır ve kainatta her varlık bu iradelerin esiridir, dolayısıyla de her şey zorunlulukla meydana gelir.

Cebirci görüş, daha ilk kavmlarda ve eski dinlerde görülen esaslı bir görüştür. Felsefe alanında da cebirci görüş hâkimdir.

Semavî dinlerden Hıristiyanlık ta aslı günah (péché original) akidesi dolayısıyla cebircidir. Hıristiyanlığın Protesten kolu da cebircidir, hatta, Luther'in bu konudaki (İhtiyar Esir) adlı eseri pek namıdır.

Halbuki, İslâm cebirci değildir. İslâmın ana problemi, kulun, mutlak varlık olan Allah karşısındaki durumu, yani hürriyet problemidir. Bu sebeple müslümanlar kaza ve kader meseleleriyle pek ziyade uğraşmışlar ve İslâm'daki dört mezhep ve şia insanın hür bir iradeye sahip olduğunu kabul etmişlerdir: İslâm, düşünürlerinin cebirciliği çürütme yolundaki delilleri de Garp âlemini de büyük çapta etkilemiştir.

Gerçi şeriat, kaza ve kadere iman ile Allah'a tevekkülü emr ederse de müslümanlar, fiil ve hareketlerinde hür olduklarını kabule mecburdurlar. Çünkü, aksi halde emirler ve nehiylerden, sorumluluktan ve Peygamberlik müessesesinden söz edilemez. Ve en nihayet insan, şuur sahibidir. Şu halde, insanın hürriyeti ile ilâhî kaza ve kadere bağdaştırmaktan başka çare yoktur. İşte, İslâm'da (Ehl-i Sünnet) denenler bu yolu tutmuşlardır. Çünkü, onlara göre Allah'ın iradesi hikmete dayanır, hikmetsiz bir irade olamaz. Ve yine onlara

göre insanların fiillerinde tabiat kanunlarının dahil ve etkisi de vardır. Zira, insanlar, bütün fiillerinde ve hareketlerinde bir takım sebeplere baş vurmak zorundadırlar. Şu kadar var ki tabiat kanunları ilâhî kanunlara bağlıdırlar; ilâhî kanunlar asl, tabiat kanunları ise onların parçalarıdır. Binaenaleyh, ilâhî hikmette değişme söz konusu olamaz. Ama, tabiat kanunlarında değişmeden, kesinsizlikten söz edilebilir. Nitekim, ilmin son görüşü de budur. İlâhî hikmete göre tertiplenip düzenlenmiş olan şey de ilâhî kaza ve kaderden ibarettir.

Kısaca, hem irade ve ihtiyarı, yani hürlüğü hem de sebepleri ve etkilerini, yani zorunluluğu birbiriyle barıştırmak ve her ikisini birlikte kabullenmek gerekir. Zorunluluk, zekânın dış yüzüne, irade ve ihtiyar ise zekânın derinliklerine hükmeder.

7 Eş'arî, kaderde, sıfatlarda ve iymanda Mu'tezile'ye karşı gelmiş ve cebriyeye yaklaşmış ise de kışb doktrini ile ondan ayrılmıştır.

Eş'arîlerce ihtiyarî fiiller Allah'la kaim değildir. Her olayda insanın da bir kudreti ve ihtiyarı vardır. Ancak, bu kudret mukadder olanı yaratmada etkili değildir. Bu kudretin ancak mukadder olana ilişkisi vardır ki buna kazanma (kışb) denir. Fiili ve olayı yaratan ilk sebep, sadece, Allah'tır. Allah, yaratıcı; kul ise kazanıcıdır. Bu kışb doktrini ile Eş'arîler Ehl-i Sünnetten ayrılırlar.

Eş'arîlerin bu yoldaki açıklamaları Farabî'nin açıklamasına yaklaşıp. Meselâ, Eş'arîlerden Celâleddin Devvânî'ye göre insanın ihtiyarî fiilleri iradeye dayanır, irade ise bir takım ihtiyarî olmayan zorunlu sebeplere kadar uzanır.

Ve yine Eş'arîlerden Fahr-i Râzî'ye göre de insan iradesi bir takım sebeplerin ve âmil-lerin etkisi altındadır, ezeli iradenin hükmü altındadır. İnsanın iradesi fiilinden önce gelmekle de ona muhtar fail denir. Fakat o irade birbirine bağlı çeşitli manevî haller (devat) etkisinden çıkmakla da insan, gerçekte, iradesinde zorunludur.

Burada Eş'arîlerle Maturidîler arasındaki farkları da belirtmek yerinde olur.

Eş'arîlere göre cüz'î iradeyi Allah yaratır; kışb, insan kudretinin mukadder olana ilişkisidir; fiiller ve olaylar ilâhî âdetin ceryanından ibaret olup onlarda bir sebep, bir hikmet, bir gaye yoktur. Olaylarda kanunların etkisi yoktur.

Maturidîlere göre ise cüz'î iradeyi Allah yaratmaz; kışb, ancak, karar sahibinin azmin-den ibarettir; fiillerin illeti hikmettir; dolayısıyla, fiiller sebebe, olaylar kanunlara bağlıdırlar. (Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı kitap, cilt: 1, s. 109-115).

8 Mutasavvıflarla insan iradesinin müstakil olduğunu ileri süren kaderiyeye veya mu'tezile arasında da şüphesiz ki bir ayrılık vardır. İnsanın fiillerinde ve hareketlerinde nasıl hem hür hem de zorunlu olduğunun tasavvuf yoluyla halli de pek ince bir meseledir. (Özellikle bk. İsmail Hakkı İzmirli, aynı kitap, cilt: 2, s. 209-210).

FARABÎ'NİN ETKİSİ EK NOTLARI

1 Özellikle bk. Robert Hammond, aynı eser, p. 10-44.

FARABÎ'Yİ ELEŞTİRENLER EK NOTLARI

1 Özellikle bk. (İsmail Hakkı İzmirli, İki Türk Filozofu, Darulfunun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, cilt. 5, sayı. 6, 1927).

FARABÎ OKULU EK NOTLARI

1 İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darülfunun İlahiyat Fakültesi mecmuası, sene: 2, sayı. 7, 1928.

2 İsmail Hakkı İzmirli, İslâm'da Felsefe Ceryanları, Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 2, sayı. 7, 1928.

İBN MİSKEVEYH EK NOTLARI

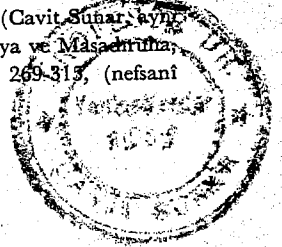
1 Bk. (İsmail Hakkı İzmirli, İbn Miskeveyh, Darülfunun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 3, sayı. 11, 1928; ayrıca bk. aynı Mecmua, sayı. 10). (M.M. Sharif, aynı eser, p. 468-480).

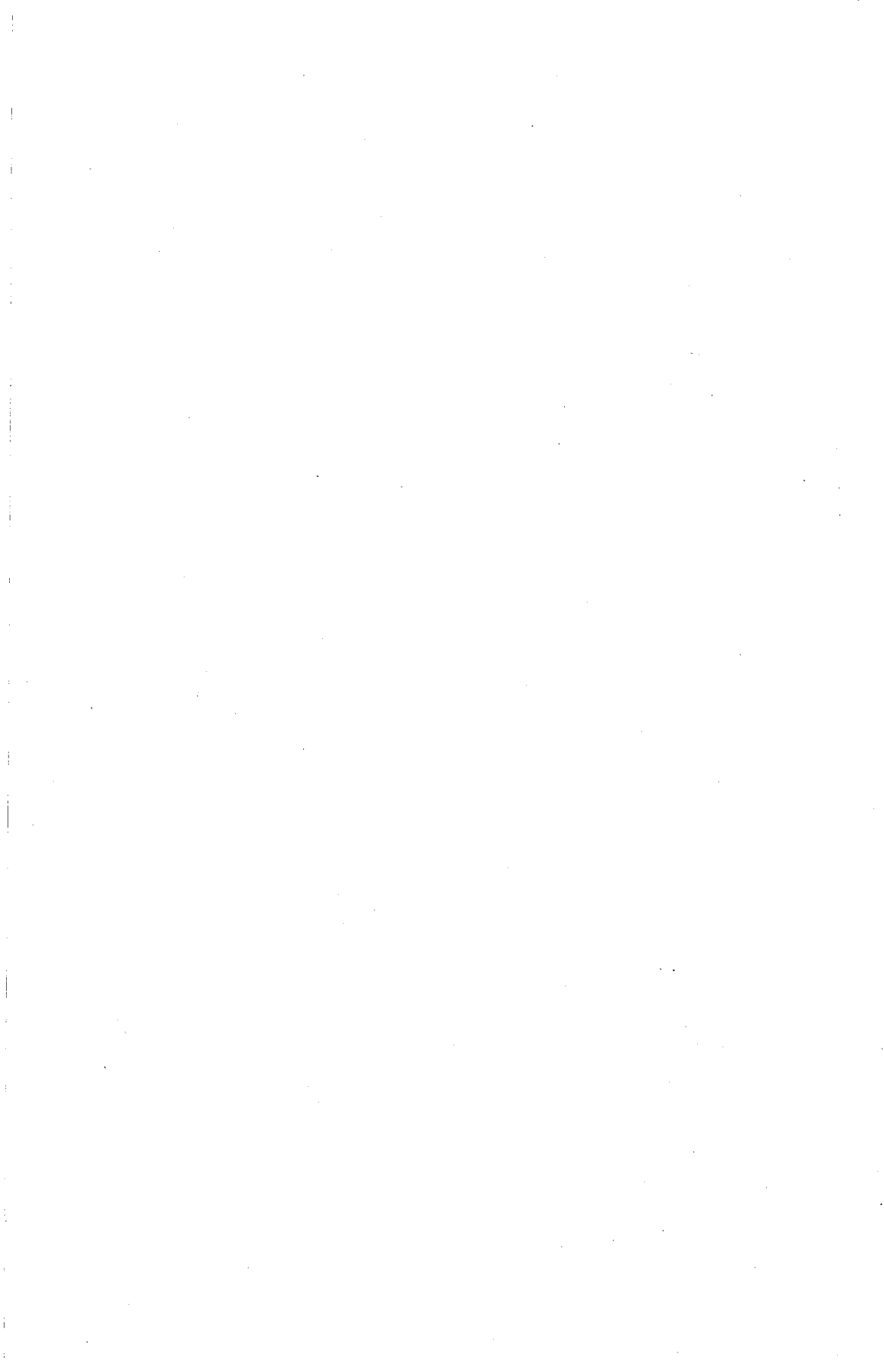
2 İbn Miskeveyh'te Allah hakkında bk. (Kh. Abd'ul-Hamid, İbn Maskawaih, (Favz'ul-Asgar'dan tercüme), s. 7-32, Lahore, 1946).

3 İbn Miskeveyh'te nefis, akıl ve ma'kul hakkında bk. (İbn Miskeveyh, (Albir Nadir), Tahzib al-Ahlâk, s. 7-12, Beyrut, 1961). (Kh Abd'ul-Hamid, aynı eser, aynı tercüme, s. 33-59). Ayrıca bk. (Cavit Sunar, İbn Miskeveyh ve Tehzib'ul-Ahlâk Kitabı, s. 21-30, (İstanbul Üniversitesi me'zuniyet tezi) İstanbul, 1940).

4 İbn Miskeveyh'te Peygamberlik hakkında bk. (Kh. Abd'ul-Hamid, aynı eser, aynı tercüme, s. 60-83).

5 İbn Miskeveyh'te mutluluk, fazilet ve nefsanî tıbb konuları hakkında bk. (İbn Miskeveyh, (Albir Nadir), aynı eser (Beyrut Basımı), s. 78-126). Ayrıca bk. (Cavit Sunar, aynı tez, s. 50-92). (Abdulaziz İzzet, İbn Miskawayh Falsafatuhu'l-Ahlakiyya ve Masadiruha, (en son mutluluk hakkında) s. 241-269, (mutluluk ve fazilet hakkında) s. 269-313, (nefsanî tıbb hakkında) s. 319-341, Mısır, 1946).





İslâm felsefesi tarihinin Orta Çağlar Garp skolâstik felsefesini
tamamiyle hakimiyeti altında bulundurduğu,
bu kadarla da kalmayarak, Rönesansı aşır Modern Çağ
felsefesinde de bu hakimiyeti sürdürdüğü kesin ve gerçektir.

Albertus Magnus, Roger Bacon, Michael Scott, Thomas Aquinas,
Ramon Lull... gibi düşünürlerin temsil ettikleri Orta Çağ
skolastisizminin ana kavramları İslâm filozoflarından alınmış
olduğu gibi Modern Çağda Descartes, Spinoza, Leibniz...
gibi düşünürlerin felsefe sistemleri de İslâm felsefe sistemlerine
dayandırılmıştır.

İslâm felsefesi Yunan düşüncesini tercüme, şerh ve tefsir etmiş,
bu kadarla da kalmayarak bu düşünceyi kendi ruhuyla geliştirmiştir.

İslâm felsefesi Orta Çağ Hristiyan skolastisizmine dinle felsefenin
nasıl uzaklaştırılacağını öğretmiştir.

Bundan ötürü de Aristo sadece dünyanın,
fakat Farabî dünya ve ahiretin hocası olmuştur.



ANADOLU AYDINLANMA VAKFI
YAYINLARI

ISBN 975-8586-16-5



975-8586-15-7(Tk No)