

T.C.
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

FÂRÂBÎ'NİN EL-CEM' BEYNE RE'YEYİ'L-HAKÎMEYN ADLI ESERİNİN
İNCELENMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Nurefşan BULUT USLU

104245002004

DANIŞMAN:

PROF. DR. Şamil ÖÇAL

Kırıkkale 2018

ONAY

Nurefşan BULUT USLU tarafından hazırlanan “*Fârâbî'nin El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Adlı Eserinin İncelenmesi*” başlıklı bu çalışma,/...../2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda *oy birliği./oy çokluğu* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından dalında tezi olarak kabul edilmiştir.

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

[İmza]

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../20..

KİŞİSEL KABUL / AÇIKLAMA

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum ‘Fârâbî’nin El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Adlı Eserinin İncelenmesi’ adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakça kısmında gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu belirtir, bunu şeref ve haysiyetimle doğrularım.

Nurefşan BULUT USLU

Kırıkkale/ Ocak 2018

ÖN SÖZ

Fârâbî, İslam Felsefesi için yeri doldurulamaz bir filozoftur. Onun çalışmaları ile İslam dünyası sistematik bir felsefe-din ilişkisi ile tanışmıştır. Kendinden sonraki felsefe araştırmacılarına ışık tutan Fârâbî'nin bu yeri doldurulamazlığı sadece sistematize ettiği Eflâtun ve Aristoteles felsefeleriyle değil, kendi düşünce şekli ve ortaya koyduğu özgün felsefî sistemi sayesinde. O bunları yaparken kendine has üslûbü ile özgün bir felsefe yaratmıştır. Öyle ki Aristoteles'ten sonra "ikinci öğretmen" (muallim-i sâni) olarak bilinmesi, Meşşâî okulunun kurucusu olmasının yanı sıra Batı felsefesi için de önemli bir yere sahiptir.¹

Fârâbî'nin felsefesinde sadece şerhler yoktur, eleştiriler ve özgün tespitler de vardır. Özgün yanı ise özellikle mantıkla ilgili birçok kaynaktan yararlanıp, bu kaynakları kendi sisteminde harmanlamasıdır. Bu çalışma usulü, Fârâbî'yi İslam Felsefesi için bir başlangıç noktası haline getirir.

O, kendisinden önceki düşünürlerden Kindî'nin felsefesini yeniden ele alıp onun düşüncesini uluhiyet, nübüvvet ve mead konularında zenginleştirmiştir. Eflâtun ve Aristoteles'ten ayrıca Yeni Eflâtunculuktan aldığı bilgileri kendi süzgecinden geçirmiş, bunu yaparken o ilmin derinliklerine ve detaylarına çokça dalmayıp -örneğin idealar veya Eflâtun'un ısrarla vurguladığı matematik veya politika- sade bir dil kullanarak konuyu açıkça anlatmak istemiştir. Onun felsefesinin asıl hedefi, hakikatin tek olduğunu göstermektir. Fizik ilminin bilgisi veya metafiziğin bilgisi çelişmez, tam aksine birbirini tamamlar. Bütün bu bilgilerin bize işaret ettiği şey, eşyanın hakikatinin aydınlanmasıdır.

Erdemli olmanın kuralları, ideal devlet başkanının hangi ahlâkî kanunlarla halkını yöneteceğinden farklı değildir. Yahut metafizik gerçeklikler fizik kanunlarından daha az gerçek değildir. Gerçek bilgiye hizmet eden her ilim değerlidir, araştırılmaya layıktır. İşte böyle bir kaygı ile bu bilgilerin uzlaştığını göstermek sonuçta tek bir hakikatin olduğunu göstermektir. Fârâbî için bu açık bir şekilde Tanrı'dır.

Biz tezimizde Fârâbî'nin uzlaştırma risalesini, El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)'i inceleyeceğiz. Bunu yaparken Fârâbî'nin çabasının sadece uzlaştırmak için kendi görüşlerini belirtmekten

¹ Batılı araştırmacılardan Moritz Steinschneider, Fârâbî ve onun felsefesini ilk defa ayrıntılı bir şekilde çalışmıştır. Moritz Steinschneider, **Alpharabius des arabischen Philosophen Leben und Schriften**, St. Petersburg 1859, 2.baskı, Amsterdam, 1966.

ziyade hem Eflâton'dan hem Aristoteles'ten kaynaklar gösterdiğini belirtmeliyiz. Biz de onun bu uzlaştırmasını yine Eflâton ve Aristoteles kaynaklarından inceleyip ortaya koyacağız. Burada Eflâton'un kitaplarındaki Sokrates diyaloglarının Eflâton'un görüşlerini ne derece yansıttığı güçlüğü ile karşı karşıyayız. Fakat bunu da Eflâton eserlerinden, ifadesi daha açık ve net olan tanımlama ve anlatıları kullanarak açıkladık.

Fârâbî bu uzlaştırmayı yaparken sadece Eflâton ve Aristoteles'in aynı şeyi söyledikleri üzerinde durmaz. Bazen aynı şeyi söylediklerini fakat yanlış anlaşıldıklarını bazen farklı şeyler söylediklerini fakat sonucunun aynı yere çıktığını, bazen de yöntemlerinin farklı oluşları üzerinde durur. Biz bu konuyu daha açık bir şekilde incelemek adına önce Eflâton'un görüşüne ardından Aristoteles'in görüşüne, Fârâbî'nin kendi uzlaştırmasına ve son olarak kendi yorumumuza yer vereceğiz. Ana kaynağımız Mahmut Kaya'nın İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri kitabı başlığı altında tercüme ettiği Kitabü'l-Cem'in çeviri metnidir. Bu metni özetleyip kendi yorumumuzu Eflâton ve Aristoteles'ten alıntılarla açacağız.

İncelememizi yaparken Eflâton'un kitaplarından; Devlet, Menon, Phaidon, Timaios, Mektuplar, Philebos, Gorgias, Protagoras, Devlet Adamı, Şölen, Rakipler, Diyaloglar, Kharmides, Theaitetos, Sofist, Parmenides, Kratylos, Sokratesin Savunması, Meneksenos'tan, Aristoteles kitaplarından; Metafizik, Fizik, Nikomakhos'a Etik, Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine, Eudemos'a Etik, Ruh Üzerine, Politika, Retorik, Organon (Topikler, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler) Atinalıların Devleti; Fârâbî'nin ise; İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm), İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla), Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf), Kitabu'l-Burhân, Eflâton Felsefesi, Aristo Felsefesi, Şeriât'it Ul-Yakîn, Mutluluğun Kazanılması ve Eflâton Kanunlarının Özeti eserlerinden faydalandık. Okumamızın çerçevesi Kitabü'l-Cem'deki konular üzerinden oldu.

Çalışmamızdaki temel amaç; Fârâbî uzlaştırmasının tutarlılığının incelenmesidir. Fârâbî, Eflâton ve Aristotelesin görüşlerini doğru bir şekilde aktarabilmiş midir, yoksa kendi yorumları ile mi bize ulaştırmıştır? sorusuna tezimiz içerisinde cevap vermeye çalışacağız.

Eflâton ve Aristoteles hakkında Fârâbî'nin yaptığı herhangi bir düşünce yorumunun onların kendi eserlerinde nasıl geçtiğini araştırdık. Bunu sadece Fârâbî'nin bahsettiği ilgili eserin yanı sıra diğer eserlerini inceleyerek de gerçekleştirdik.

Bu tezimize kadar konusu bizim çalışmamızla benzer iki tez ile karşılaştık. Birincisi Nuray Ataman Solaklı'nın, Platon ve Aristoteles Uzlaştırmacısı Olarak Fârâbî başlıklı tezidir. Bu tezde Fârâbî'nin uzlaştırdığı on üç konuda Fârâbî'nin tutarlılığı incelenmemiş, Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinin uzlaşıp uzlaşmadığı konularına değinilmemiş, çalışmanın dışında tutulmuştur. Genel anlamda diyebiliriz ki El-Cem'in ve Fârâbî'nin görüşlerinin bir incelenmesi şeklindedir.

Diğeri ise Eyüp Şahin'in "Kitabü'l-Cem'de Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'yu uzlaştırması" başlıklı tezidir. Bu tezin ana kaynağı, A. Nasrî Nadir'in Beyrut'ta 1968'de neşrettiği El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn'dir. Tezin giriş bölümünde İslam felsefesinde Meşşâî ekoller ve felsefe uzlaştırmaları incelenmiş, Meşşâî sisteme kaynaklık eden filozof olarak Fârâbî'nin El-Cem' çalışması ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Eflâtun ve Aristoteles'in İslam felsefesine etkileri incelenmiştir. Ayrıca Fârâbî'nin uzlaştırma gerekçesi olarak felsefe-din ve peygamber filozof düşüncesine değinilmiştir. Çalışmayı incelediğimizde iki filozofun sistemlerini uzlaştırma biçiminin incelendiğini ve bu uzlaştırmanın amacı üzerinde durulmuş olduğunu gördük. Tez, Fârâbî'yi eleştirmekten onun tutarlılığını ölçmekten ziyade onu anlama üzerinde durur. Bu nedenle El-Cem'in on üç başlığının sekiz konusunun sonucunda uzlaştırma incelemesi haricinde tutarlılık konusunda bir sonuca varış göremeyiz.

Bizim tezimiz ise bu iki çalışmanın dışında iki uzlaştırma konusu haricinde diğer konuların hepsinde Fârâbî'nin tutarlılığını olumlu ya da olumsuz sonuca bağlamıştır. Ulaştığımız sonuçlar ve tutarlılık incelememiz eserin incelenmesi açısından bir yenilik arz etmektedir. Ayrıca "Hayat Anlayışı" ve "Görme Olayı" başlıklı incelemelerde özgün örnekler üzerinden açıklama yaparak mevzuyu daha açık bir hale getirdik düşüncesindeyiz.

El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn incelemeleri, İslam Felsefesinde Eflâtun ve Aristoteles'in etkinliğinin ne derece büyük olduğunun anlaşılması açısından da önem arz etmektedir.

F. W. Zimmermann'ın Fârâbî'nin Aristoteles yorumunu açıkladığı bir çalışması bulunmaktadır. Bu çalışmada Zimmermann, Fârâbî'nin Aristoteles eserleri üzerinden yorumlarını incelemekte ve Yeni Eflâtunculuk üzerindeki etkisine değinmektedir.

Ayrıca Muhsin Mehdi, Fârâbî felsefesini Eflâtun ve Aristoteles düşüncesi ile karşılaştırmalı olarak çalışmıştır.

Tezimizi hazırlarken Aristoteles'in zaman zaman üstü kapalı üslubu gereği onun kendi kitapları haricinde onun hakkında yazılmış kitaplardan da faydalandık.

Çalışmamızda Platon yerine Eflâton demeyi tercih ettik. Bunun bir kaç sebebi var. Öncelikle ana kaynağımız, Fârâbî'nin El-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn'inde, "Eflâton" olarak geçmektedir. Bu Arapça'da "p" sesinin olmayışı gerekçesiyle olsa da yine esas aldığımız Mahmut Kaya'nın El-Cem' çevirisinde "Eflâton" şeklinde kullanılmıştır. Mahmut Kaya Eflâton'u Platon şeklinde tercüme etmemeyi tercih etmiştir. Diğer bir gerekçe ise biz doğu kültürüne ait, bu topraklarda doğmuş, yaşamış kimseler olarak bu coğrafyanın köklü araştırmacıları ve araştırmalarının geleneğini sürdürmesine olan inancımızdır. Bu nedenle geçmişin ve bu toprakların kadim düşünürleri "Eflâton" ismini tercih etmişse biz de bu şekilde kullanmak istedik. Tez içerisinde "Platon" yerine "Eflâton" kullansak da kitap isimleri orijinal haliyle yazıldı, aynı şekilde dipnot verildi.

Fârâbî'nin hem aslı Arapça olan El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn'inden hem de Mahmut Kaya'nın El-Cem' çevirisinden yararlandık. Daha önce Türkçe çevirisi olmayan kitapları (İngilizce çeviriler) dipnotta kitabın İngilizce adıyla belirttik.

Son olarak tezimde bana rehberlik eden sayın hocam Prof. Dr. Şamil Öçal'a, yönlendirmeleri için Prof. Dr. Lokman Çilingir'e ve derslerinden aldığım bilgi ile fikir dünyamın zenginleşmesine katkıda bulunan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e, Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber'e ve Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan'a çalışmamı sürdürebilmem için elinden gelenin en iyisini yapan kıymetli anneme, bu süreçte desteğini her daim bana sunan değerli babama, yardımlarını benden esirgemeyip çalışmamı tamamlamaya teşvik eden değerli eşime ve çalışmamda bana ilham veren sevgili öğrencim Meryem Balçın'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

Nurefşan BULUT USLU

Kırıkkale 2018

ÖZET

Uzlaştırma geleneği sadece İslam Felsefesi için değil, Ortaçağ'da ve öncesinde farklı amaç ve gerekçelerle tercih edilen felsefi bir yöntemdir. Birçok filozofu bu yöntemi kullanarak hakikatin tek olduğu bilgisini tüm felsefi sistemlerine işlemiş vaziyette buluyoruz. İskenderiyeli Climacus, Plotinus, St. Augustinus, Thomas Aquinas, Boethius, veya İbn Sîna, Mir Damad, Molla Sadra ve diğerleri... Uzlaştırma felsefesinin asıl hedefi birleştirici üslubuyla tüm bilgi verilerinin tek bir gerçeğe hizmet ettiği düşüncesidir. Fârâbî'nin metotunda bu birleştirici usul sadece yorumlama tarzında değil, felsefenin temel taşları olan Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinin birleştirilmesi olarak da kendini bulur.

Fârâbî, El-Cem'de Eflâtun ve Aristoteles'in aralarında ihtilaf olduğu sanılan on üç konuyu onların görüşlerini uzlaştırmak üzere ele alır. İki filozofun görüşlerini yine kendi kaynaklarından ele alıp bir noktada birleştirir. Çelişki olarak görülen mevzuların yanlış anlaşıldıklarını ortaya koyar. Fârâbî bu yanlış anlaşılmanın bazen filozofların kastettiklerini anlayamamaktan veya onları düzgün yorumlayamamaktan bazen de hatalı düşünmekten kaynaklandığını vurgular.

Bu çalışmanın gayesi ise Fârâbî'nin uzlaştırmacı felsefesinin tezahürü olan El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn adlı eserinde onun Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırdığı konular üzerinden birleştirici tutumunu incelemek ve bunu El-Cem' üzerindeki konularla sınırlandırarak yapmaktır.

Anahtar Sözcükler: Fârâbî, Eflâtun, Aristoteles, El-Cem', İslam Felsefesi, Uzlaştırma

ABSTRACT

The tradition of reconciliation is a philosophical method that is preferred as different purpose and reasons not only for Islamic Philosophy, but also for medieval and earlier times. We find that many philosophers use this method their all philosophical systems that there is only one truth. Alexander Climacus, Plotinus, St. Augustinus, Thomas Aquinas, Boethius, or Avicenna, Mir Damad, Molla Sadra, and others... The main goal of the reconciliation philosophy is a thought that all information is serving a one truth in unifying style. In the system of Al Farabi, this unifying method is found not only in his way of interpretation but also merging of views from main stones of philosophy: Plato and Aristotle.

In Al-Jam, Al Farabi handle thirteen subjects to aim of reconcile views of Plato and Aristotle which are thought to be disputes between them. He takes the views of two philosophers from their sources and combines them into one point. He clarifies misunderstandings of the subjects which seen as contradictions. Al Farabi emphasizes that this misunderstandings based on some cannot understand what is philosophers meaning or cannot interpret correctly their views or because of thinking wrong.

The aim of this work is to examine the unifying attitude of Al-Jam' Bayna Ra'yay al-Hakimayn, which is the manifestation of Al Farabi's mediatorial philosophy, over the issues he reconciled to the views of Plato and Aristotle and to limit this to the subjects on Al-Jam.

Key Words: Al-Farabi, Plato, Aristotle, Al-Jam, Islamic Philosophy, Reconciliation

KISALTMALAR

AÜİF : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bknz. : Bakınız

bsv. : Basımevi

c. : Cilt

çev. : Çeviren

ed. : Editör

MEB : Millî Eğitim Bakanlığı

p. : Page

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

ss. : Sayfa Sırası

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

vb. : Ve benzeri

vd. : Ve Diğerleri

vol. : Volume

Yay. : Yayınları

İÇİNDEKİLER

KİŞİSEL KABUL/AÇIKLAMA.....	ii
ÖN SÖZ.....	I
TÜRKÇE ÖZET SAYFASI.....	V
İNGİLİZCE ÖZET (ABSTRACT) SAYFASI.....	VI
KISALTMALAR.....	VII
İÇİNDEKİLER.....	VIII
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM FÂRÂBÎ FELSEFESİ

1. Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri.....	3
1.1. Fârâbî'nin Hayatı.....	3
1.2. Fârâbî'nin Eserleri.....	3
2. Fârâbî'nin Felsefî Düşüncesi.....	6
2.1. Medine-i Fazıla ve Siyaset Felsefesi.....	7
2.2. Nübüvvet ve Din Konuları.....	10
2.2.1. Din ve Nübüvvet.....	10
2.2.2. Mead.....	13
2.2.3. Ahlâk.....	14
2.3. Dil ve Mantık.....	15
2.4. Sudûr Teorisi ve Varlık Felsefesi.....	17
2.4.1. Sudûr Teorisi (Kozmik Akıllar Teorisi).....	18
2.4.2. Ontoloji.....	20
2.4.3. Küllî-Cüzî.....	21
2.4.4. Vacib-Mümkün.....	21
2.4.5. Bilgi Teorisi.....	22
2.4.6. Fizik.....	23

2.4.7. Psikoloji.....	24
3. Fârâbî'nin Kendinden Sonraki Filozoflar Üzerindeki Etkisi.....	25
3.1. Fârâbî'nin İslam Düşünce Tarihindeki İzleri.....	27
4. Fârâbî Hakkında Yeni Çalışmalar.....	28

İKİNCİ BÖLÜM

EFLÂTUN VE ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNİN İNCELENMESİ VE KİTÂBÜ'L CEM'İN TANITIMI

1. Genel Olarak Eflâtun Düşüncesi.....	31
1.1. Bilgi Felsefesi.....	31
1.2. Din Tanrı ve Alem Anlayışı.....	33
1.3. Ahlâk Felsefesi.....	34
1.4. Siyaset Felsefesi.....	36
2. Genel Olarak Aristoteles Düşüncesi.....	37
2.1. Mantık.....	38
2.2. Doğa Felsefesi (Tabiat İlimleri)	39
2.3. Biyoloji ve Psikoloji.....	40
2.4. Metafizik.....	40
2.5. Ahlâk.....	43
2.6. Politika (Siyaset)	44
2.7. Retorik ve Poetika.....	45
3. Eflâtun ve Aristoteles: İki Sistem Filozofu.....	45
4. Eflâtun ve Aristoteles Felsefesi Arasında Bir Karşılaştırma.....	48
4.1. Eflâtun ve Aristoteles Arasındaki İhtilafli Konular.....	50
5. Kitâbü'l Cem'in Tanıtımı	53
5.1. Kitâbü'l Cem'in Uslûbü.....	55
5.2. Kitâbü'l Cem'in İçeriği.....	56
5.3. Kitâbü'l Cem'de Ele Alınan Belli Başlı Konular	56

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FÂRÂBÎ'NİN UZLAŞTIRMACI TAVRI VE KİTABÜ'L CEM'İN
İNCELENMESİ

1. Fârâbî'nin Uzlaştırmadaki Amacı.....	57
2. Fârâbî'nin El-Cem'de Eflâton ve Aristoteles'i Uzlaştırması.....	57
2.1. Hayat Anlayışı.....	58
2.2. İlimlerin Sistemleştirilmesi.....	61
2.3. Cevher.....	64
2.4. Tariflerin Yeterliliği.....	67
2.5. Büyük Öncüllü Zorunlu, Küçüğü Asertorik Olan Karışık Kıyas.....	69
2.6. Birinci ve Üçüncü Şekil Kıyas.....	70
2.7. Yükleme Zıt Olan Önergeler.....	71
2.8. Görme Olayı.....	72
2.9. Ahlâk.....	76
2.10. Bilginin Kaynağı.....	79
2.11. Alemin Ezeliliği ve Yaratılmışlığı.....	82
2.12. İdealar.....	86
2.13. Ahiret Hayatı.....	93
SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA.....	105

GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca felsefi sistemlerde yani dünyanın farklı gerçekliklerle sorgulanışında, düşünme eyleminin temellere dayandırılması konusu aynı zamanda eleştiriye de açık bir konudur. Çünkü katıksız bir tarafsızlık düşüncesi yoktur.² Düşünürler farkında olsa da olmasa da bilinçaltının etkisiyle felsefi gerçeklikleri temellendirir. Dolayısıyla bu etkilerin tenkit edilmesi hem doğal hem de gereklidir.

Felsefede uzlaştırmanın tarihi çok eskilere uzanır. İskenderiyeli Climacus, Plotinus, St. Augustinus, Thomas Aquinas, Boethius veya İbn Sîna, Fârâbî, Mir Damad, Molla Sadra ve diğerleri... Öyle görünüyor ki uzlaştıma geleneğinin sadece Yeni Eflâtunculuğun tekelinde bulunduğu söylenemez. Üstelik Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk ile ilgili tüm felsefi çözümler aynı değildir. Yani Eflâtun'un getirdiği sistemle Yeni Eflâtunculuk arasında fark bulunmaktadır. Örneğin Eflâtun'un eserlerinde çokça vurgulanıp Plotinus'un hiç değinmediği konular bulunmaktadır.³ Plotinus, sisteminde Eflâtun'un ne matematik ne de politika ile ilgili düşüncelerine yer verir. O, Eflâtun'un ilk dönem yani sokratik diyaloglarındaki ahlâkla ilgili araştırmalarını da önemsemez. Eflâtun'da ilgilendiği şey esas olarak onun idealar kuramı ve Timaios diyalogunda kendini gösterdiği gibi Tanrı-evren arası ilişkiler konusundaki düşüncesidir.⁴

Felsefede uzlaştırma geleneğini benimsemiş her filozofun kendi felsefi sistemi ile uzlaştırma tarzında bir bütünlük vardır. Tüm fikirseldayandırmaları; inançları, felsefi sorunlara yaklaşımları bu bütünlüğe hizmet eder. Bu bazen Thomas Aquinas ve Boethius'da⁵ olduğu gibi Hıristiyanlığa, Fârâbî veya İbn Sîna'da olduğu gibi İslam'a dayanır. Böylelikle uzlaştırma felsefesinin asıl hedefi birleştirici üslubuyla tüm bilgi verilerinin tek bir gerçeğe hizmet ettiği düşüncesidir.

Çalışmamızda önce hem Eflâtun'un hem Aristoteles'in hem de Fârâbî'nin fikir dünyasını genel olarak ele aldıktan sonra uzlaştırma kısmında zoraki bir Fârâbî haklılığı

² Phyllis Rose, **Writing on Women: Essays in a Renaissance**, Middletown, CT Wesleyan University Press, 1985.

³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s.15.

⁴ Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s.15.

⁵ Boethius'un İsa düşüncesini Hıristiyanlıktaki İsa (Rabb) düşüncesinden ayrı olduğunu belirtmek gerekir. Tuncay Akgün, Boethius'ta Tanrı Sıfatları ve Teleolojik Delil, **Dini Araştırmalar**, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46.

üzerinden değil, uzlaştırmayı ulaşabildiğimiz kaynakları esas alarak Eflâton ve Aristoteles'in kendi açısından değerlendirmeye çalıştık.

Fârâbî'nin kendi sistemi içerisinde uzlaştırmının büyük bir yeri vardır ve onun yöntemi bu küçük risalesinde özetlenmiştir. İki filozofun düşüncelerini farklı şekillerde birleştiren Fârâbî, önce ihtilaf ve uyumsuzluk olduğu zannedilen her bir konu hakkındaki yorumları açıklamış ardından bunları tezimizde inceleyebileceğimiz biçimde eleştirip uzlaştırmıştır.

Çalışmanın çıkış noktası, birleştirici felsefi düşüncenin İslam felsefesi açısından önemli bir yerinde duran Fârâbî'nin incelenmesinin öneminden kaynaklanmaktadır. Çünkü eğer Kitabü'l-Cem'i anlayabilirsek genel olarak uzlaştırma usulü, özel olarak Fârâbî'nin seçtiği yöntemi anlama noktasında aydınlanmış olacağız.

Araştırmamız, Kitabü'l-Cem' üzerinde ele alınan konular üzerinden sınırlandırılmıştır. Metinde geçen on üç konu önce Eflâton'un sonra Aristoteles'in görüşleri ardından Fârâbî'nin uzlaştırması ve son olarak bu uzlaştırmının ne derece geçerli olduğu yorumu yapılarak incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ FELSEFESİ

1. Fârâbî'nin Hayatı ve Eserleri

Bu bölümde Fârâbî'nin hayatı ve eserleri üzerinde duracağız. Fârâbî'nin kendi eliyle yazılmış bir biyografisi bulunmamaktadır. Fârâbî'nin hayatı ile ilgili klasik tabakat çalışmalarından olan İbn Ebi Usaybia'nın Uyunü'l-Enba fi Tabakati'l-Et'ibba adlı eserinde Fârâbî'nin hayatı hakkında bazı bilgilere yer verilmektedir⁶ fakat biz daha çok onun hakkında yapılmış modern çalışmalara başvurduk.

1.1. Fârâbî'nin Hayatı

Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî (ö. 339/950),⁷ Türkistan'ın Fârâb (Otrar)⁸ şehrinde takriben 870 senesinde (dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru) doğdu.⁹ Aristoteles'ten sonra 'Muallim-i Sâni' olarak bilinen Fârâbî, Latin Ortaçağı'nda Alfarabus veya Avennasar olarak tanınır.

Aldığı eğitimin ayrıntıları hakkında bilgi bulunmamaktadır. Fakat çoğu kaynakta, eğitim için yaşadığı yerden ayrıldığı yazmaktadır. Dil eğitimini İbnü's-Serrâc'dan almıştır. Dönemin en tanınmış dil bilgini olan İbnü's-Serrâc, Fârâbî'ye Arapça öğretmiştir. Mantık eğitimini Nestûrî Hristiyanlarından mütercim ve şarih Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus'dan almış olmasına rağmen Harranlı Yuhannâ b. Haylân'dan daha çok istifade etmiştir. Önceleri yirmi yıl kadar Bağdat'ta bulunan ve çoğu eserini burada yazan Fârâbî, buradaki karışıklıklar sebebiyle (941) Dımaşk'a gitti.¹⁰ Şam'da (Dımaşk) 950 yılında vefat etmiştir.¹¹

⁶ Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım İbn Ebi Usaybia, **Uyunül Enba fi Tabakatil Etubba**, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınevi, Beyrut, 1998, s.224.

⁷ Mahmut Kaya, "Fârâbî" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, yıl: 1995, Cilt:12, s.145-162.

⁸ Farab (Otrar), "iki nehir arası" anlamına gelir ve Ceyhun (Amuderya), Seyhun (Sırderya) arasında kalan Maverannehir'de dir.

Robert Hammond, **Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, çev. Gülnihal Küken - Uluğ Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001, s.3.

¹⁰ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.146.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türk Feylesofları Antolojisi I**, Yeni Kitabçı, 1935, s.5.

Fârâbî eserlerinde bazı kavramları açıklarken Arapça dışında diğer dilleri kullanmasından anlıyoruz ki ana dilinden başka beş-altı kadar dil bilmektedir.¹²

Fârâbî'nin maddiyata önem vermeyen, ahlâk güzelliğini önemseyen birisi olduğunu okuyoruz. Yalnızlığı seven ve evrene okumak için bakan biriydi. Bir şiirinde bu yanını şu şekilde anlatır: “Zamanın dengesiz, sohbetin faydasız; her başkanda bir bezginlik, her başta bir sızı olduğunu görünce, evime çekildim.”¹³ Seyfûddevele Fârâbî'ye ikramda bulunmak istemiş fakat o kendisine yetenden fazlasını istememiştir.

Meşşâî okulunun kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî'nin metodu Aristoteles mantığına dayanan akılcı bir metafiziktir. Aristoteles sistemi ile İslam inancını uzlaştırmaya çalışır ve felsefenin tüm ilimler gibi tek bir hakikate hizmet ettiğini söyler. Bunu özgün bir biçimde yapar.¹⁴ Plotinus'un Enneadları, Yeni Eflâtunculuğun oluşumu ve içeriği açısından belirleyici olduğu gibi İslam dünyasında da bir o kadar etkilidir. Yeni Eflâtunculuğun sudûr teorisinin Fârâbî'nin felsefesini belirlemede önemli bir yeri vardır. Yeni Eflâtunculuk'u İslam dünyasının Yunan felsefesi ile en önemli temas noktası olarak tanımlayabiliriz. İslam filozofları bu düşünceyi kendi İslam yorumları ile birleştirip İslam Felsefesi'ni oluşturmuştur.¹⁵ Fârâbî'nin felsefe tarihi açısından önemi, İslam dünyasında felsefeyi yüksek bir noktaya çıkarması veya vahyi felsefeyle ilişkilendirmesidir.¹⁶ Ayrıca O, bu önemini nakilcilik yoluyla değil, özgün bir felsefi sistem kurarak elde etmiştir.¹⁷

Onun sisteminde eleştirinin yeri de vardır. En önemli eleştirileri arasında Yahya en-Nahvî'ye reddiye, Calinos'a reddiye, Râzî'ye reddiye bulunur. Bunun yanında uzlaştırmacı yanını da göz önüne aldığımızda asıl gayesinin tüm hakikatin bir noktada uzlaştırılması olduğunu söyleyebiliriz. Onun metodu, sonuçlamaya (el-istintac) dayanır. Sadece akli kullanarak değil, akıl ve akıl yürütme yoluyla açıklamalar yapar.¹⁸

¹² Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.146.

¹³ Emine Sonnur Özcan, **Doğunun Öğretmeni Fârâbî**, Ötüken Yay., İstanbul, 2006, s.14.

¹⁴ Muhsin Mahdi, **AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle**, The Free Press of Glencoe, New York, 1962, p.9.

¹⁵ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesine Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s.48.

¹⁶ Ahmet Cevizci, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, s.100.

¹⁷ Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi**, Grafiker yayınları, cilt: 1, Ankara, 2012, s.123.

¹⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Ülken Yay., İstanbul, 1998, ss.54-55.

Fârâbî'nin şii olduğu iddialarının (Ian Richard Netton da Fârâbî ve Okulu kitabında aynı iddiada bulunmaktadır¹⁹) geçerli herhangi bir kaynağı yoktur. Çünkü Şia'nın temel inanç konuları (İsmet, Takıyye, Hz. Muhammed'in soyundan gelenlere aşırı saygı gibi) Fârâbî'nin eserlerinde hiç yer bulmamaktadır.²⁰

Fârâbî ile ilgili ilk batılı çalışmalar 19. Yüzyıldan bu yana başlamıştır. Onunla ilgili olan bu çok çeşitli araştırma ve eserler içinden bibliyografik olarak önem taşıyan bir kaç çalışma söyleyecek olursak Moritz Steinschneider'in *Al-Fârâbî (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften* adlı çalışmasını söyleyebiliriz.²¹ Bu eser Batı dünyasında Fârâbî'yi ilk kez ayrıntılı bir şekilde ele alması bakımından önemlidir. Buna ek olarak, Fârâbî'nin ilk Latince çevirisi (İlimlerin Sayımı), Gundissalinus tarafından 1140 yıllarında yapılmıştır.²²

1.2.Eserleri

Fârâbî'den geriye büyük küçük 100'den fazla eser kalmıştır. Bu eserlerin bir kısmı Latince, İbranice, Türkçe, Farsça, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve Rusça'ya tercüme edilmişse de eserlerin sayısı ve isimleri üzerindeki tereddütler giderilememiştir. Tüm eserleri, sayıları ve isimleri ile ilgili güvenilir bir liste mevcut değildir.²³ Zira Fârâbî'nin geride bıraktığı bir otobiyografisi bulunmamaktadır.²⁴

Fârâbî'nin başlıca eserleri: **el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)**; Fârâbî felsefesini ana başlıklarıyla özetleyen en olgun eseridir. 942 yılında tamamladığı bu eserini vefatından iki yıl önce tekrar gözden geçirip başlık düzenlemeleri yapmıştır. Kitabı ilk olarak F.Dieterici (Leiden 1895) yayımlamıştır. Türkçeye Ahmet Arslan tarafından çevrilmiştir.²⁵ **es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Medenî Siyaset)**; Diğer ismi **Mebâdiü'l-mevcûdât**'tır. İçerik bakımından el-Medînetü'l-Fâzıla ile birbirini tamamlar niteliktedir. Fakat onun kadar sistematik değildir. **Kitâbü'l-Mille**; İki bölümdür. Birinci bölümünde dinin, dini liderin ve fıkıh-felsefe ilişkisi üzerinde durulur. İkinci bölümde

¹⁹ Ian Richard Netton, **Fârâbî ve Okulu**, çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005, s.24.

²⁰ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.147.

²¹ Moritz Steinschneider, **Alpharabius des arabischen Philosophen Leben und Schriften**, St. Petersburg 1859, 2.baskı, Amsterdam 1966.

²² Majid Fakhry, **Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism**, Oneworld Publication, England, 2002, p.149.

²³ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.157.

²⁴ Ian Richard Netton, **Fârâbî ve Okulu**, s.13.

²⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.157.

ise İhsâ'ül-'ulûm'da "medeni ilimler" başlığının beşinci kısmında tekrarı gibidir. **İhsâ'ü'l-'Ulûm (İlimlerin Sayımı)**; İlimlerin tasnifi olan bu eserin beşinci bölümü "fi'l-İlmi'l-medenî ve ilmi'l-fıkh ve ilmi'l-keîâm" başlığında çeşitli kütüphelerde ayrı bir eser olarak yer alır. **Tahsilü's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)**; Diğer ismi Neylü's-sa'âdât. Genel içeriğiyle bir ahlâk kitabıdır. Fârâbî'nin ictimaî, siyasi ve ahlâkî problemlerle ilgili görüşlerini içerir. **et-Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yönelme)**; Konusu mutluluk ahlâkıdır. Diğer ismi et-Tenbîh 'alâ es-bâbi's-sa'âde'dir. **Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)**; Fârâbî'nin siyaset ve ahlâk başta olmak üzere çeşitli konulardaki görüşlerini içerir. **El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)**; Tezimizin konusu olan bu eserle ilgili ilerideki bölümde bilgi verilecektir.

Fârâbî'nin çok sayıdaki eseri Aristoteles külliyyatına ait şerhlerden oluşmaktadır.²⁶ Ayrıca musiki üzerine Büyük Kitap'ını Halife Razî'nin vezirlerinden Ebû Ca'fer el - Kerhî için yazmıştır.²⁷ Fârâbî'nin İhsâ'ül-'ulûm'u, kendi zamanındaki ilimlerin sıralanıp, açıklamalarının yapılıp, teorik ve pratik açıdan önemini belirttiği eseridir. Buna göre Fârâbî ilimleri beş ana başlığa ve ilgili alt başlıklara ayırır: **Dil**: Sarf, Nahiv; **Mantık**: Organon'un kapsamında yer alan sekiz kitap; **Matematik**: Aritmetik, Geometri, Optik, Astronomi, Müzik, Mekanik; **Fizik ve Metafizik**: (Aristoteles'nun tabiat ilimleri alanındaki sekiz kitabı); **Medenî İlimler**: Ahlâk, Siyaset, Fıkıh, Kelam. Bundan başka Fârâbî, ilimleri değer açısına göre de tasnif etmektedir.²⁸

Fârâbî'nin tüm eserlerinin bulunduğu bir liste bilgisi, Hüseyin Gazi Topdemir'in Doğu Bilgeliğini'nin kapısı: Fârâbî adlı kitabında yer almaktadır.²⁹

2. FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ DÜŞÜNCESİ

Fârâbî geleneği Yeni Aristotelesçiliğin İslam felsefesine uyarlanıp genişletilmiş bir şeklidir. Onun felsefesindeki Yeni Eflâtunculuk ise sudûr düşüncesinde tezahür eder. Fârâbî'nin zenginliği ise mantık hakkında geliştirip olanca ayrıntıyı ortaya

²⁶ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hüseyin Hatemi, Cilt I, İletişim Yay., İstanbul, 2004, s.287.

²⁷ David C. Reisman, "Fârâbî", Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2008, s.60.

²⁸ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.147.

²⁹ Hüseyin Gazi Topdemir, **Fârâbî**, Say Yay., İstanbul, 2010, s.19-21.

koyduğu aklın işleyişi ile ilgili görüşleridir. Böylelikle Fârâbî felsefesi ondan sonraki tüm İslam felsefesi için bir başlangıç noktası hükmündedir.³⁰

Fârâbî, Kîndî'nin başlattığı meşşâflığı detaylandırıp, ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd inanç sistemini ayrıca Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuktan aldığı bilgilerle kendi sistemini kurmuştur.³¹ Onun düşünce sistemi genel olarak spiritüalisttir. Felsefesinin genel fikri, Plotinusçu “sudûr” panteizmi ve kendi teolojisi ile birleşiktir. Eflâtuncu ve Aristotelesçiliğin içine Stoacı bilgiler eklenerek Yeni Eflâtuncu yönde son olarak İslam inancı ile birleşerek oluşur.³²

2.1. MEDİNE-İ FAZILA VE SİYASET FELSEFESİ

Fârâbî'nin siyaset felsefesi ile ilgili iki temel eseri vardır. Erdemli Şehir Halkının Sırları (Kitab ârâ ehlü'l medinetü'l-fâzıla) ve Medeni Siyaset (Kitab el-siyâset el-medeniyye). Fârâbî'nin siyasi görüşleri Eflâtun'unkine benzer. O, Eflâtun'dan aldığı bilgileri İslam inancı ile harmanlayıp kendi ideal devletini oluşturmaktadır. Bu devlet, bütün insanlığı kuşatan (ütopik) bir dünya devletidir.³³ Genel olarak Eflâtun'un Devlet'inden etkilenen Fârâbî, tıpkı Eflâtun gibi erdemli devletin hangi özellikleri olabileceğini arıyor, onu bir organizmaya benzetiyor.³⁴ Eflâtun'un Devlet'indeki gibi gerçekten uzak devlet oluşumunun bir benzeri ilk defa Farabî'nin el-Medînetü'l-fazıla'sında vardır.³⁵

Fârâbî el-Medînetü'l-fazıla'da öncelikle devletin menşeyini tartışır. İnsanlar toplu halde yaşama ve bu yaşamının üzerinde duran bir devlet düşüncesinin doğası nedir? Bunu ise ontolojik teori, biyo-organik teori, fitrat teorisi ve adalet teorisi ile açıklar.

Farabî'ye göre faziletli olan ve faziletli olmayan olmak üzere iki devlet çeşidi vardır. Faziletli devletin bir şekli vardır. Faziletsiz devlet ise sapık, fâsık, değişebilen ve

³⁰ David C. Reisman, **İslam Felsefesine Giriş**, s.59.

³¹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.147.

³² Ahmet Arslan'ın Fârâbî'nin İdeal Devlet kitabının çevirisinin girişindeki görüşüdür. Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)**, s.13.

³³ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, s.63.

³⁴ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, s.65.

³⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.153.

cahil olmak üzere dört şekildedir. Cahil devlet ise altıya ayrılır.³⁶ Cahil devletin halkı için mutluluk, beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, saygı itibar görme ve kendi isteklerinin peşinden koşma serbestliğidir.³⁷ Farabî'ye göre faziletli (erdemli) devlet sağlıklı bir beden gibidir. Her organın kendi içinde işleyen bir görevi vardır ve bu organlarda birbirine bağlıdır. Ve yine hepsinin kalbin işleyişine bağlı olarak verimliliği artar. Buna benzer biçimde devlet başkanının önemi büyüktür. Ona göre rastgele bir kişi devlet reisi olamaz.³⁸

Devlet reisinin ahlâkî, fiziksel ve ruhsal yeterliliğinin yerinde olması gerekir. Ona göre ideal bir başkanın şu özellikleri olmalıdır: Mükemmel bir fiziki yapısı, sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, güçlü hafıza, kıvrak zeka, ifade ve üslup güzelliği, bilim sevgisi ve tutkusu, yeme, içme, oyun eğlence ve cinsel ilişki gibi geçici kaba hazlara düşkün olmama, doğruluk ve dürüstlük sevgisi, kişilik sahibi ve insanlık onuruna düşkün olma, adalet sevgisi, kararlılık ve uygulama cesareti, gönül zenginliği ve tok gözlülük. Bu lider, tüm milletin, devletin ve tüm yeryüzünün reisi ve imamıdır. Fârâbî onu "İlk Reis" olarak tanımlamıştır. İlk Reis ise peygamberdir.³⁹ Bu özelliklerinin hepsinin aynı anda bir insanda bulunmasının güç olduğunun farkında olan Fârâbî, bir altı özellik daha belirleyip, bu özelliklere sahip olan liderin bir önceki liderin koyduğu kurallara uymasını sağlayacaktır. Bu özellikler ise bilge olmak, önce gelenlerin koyduğu kanun ve töreleri bilmek, öncekilerin görüş beyan etmediği bir konuda kanun koyabilecek kadar hukuk yeterliliğine, yeni bir meseleyi çözebilecek kadar üstün bir zekaya, kanunları halka kabul ettirebilmek için üstün bir ikna kabiliyetine ve savaş sırasında aldığı kararları yürütebilecek irade ve kudrete sahip olmalıdır. Fârâbî'ye göre erdemli bir yönetimin süregeldiği yerde mutluluk kazanılabilir ve bu anlamda mutluluk sosyal bir başarıdır.⁴⁰ Eflâtun'a göre insanı mutluluğa götürecektir şey, ne güzel yüzü ne kırışmamış cildi ne asil bir aileye ve çevreye sahip oluşu ne de etrafında koşulup emirleri yerine getirilen biri oluşudur. Bu hasletlerin hepsi aynı anda bir kişide bulunsa dahi onun mutlu olması için yeterli değildir. Onun için mutluluk elde edilmesiyle onu kazanacağı bir bilgi ve onu hayatına geçirmesiyle olacaktır.⁴¹

³⁶ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.154.

³⁷ Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011, s.107.

³⁸ Ahmet Ateş, **Fârâbî Tetkikleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1950, s.101.

³⁹ Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**, Düşün Yay., İstanbul, s.191.

⁴⁰ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesine Giriş**, s.151.

⁴¹ Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi Aristoteles Felsefesi**, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1974, s.65.

Fârâbî'nin ideal devlet başkanının Eflâtun'un filozof kralın izlerini taşıdığı kesindir. Fârâbî'de farklı olan onun devlet başkanının Kuranî bir hayat tarzını benimseyip hem dünya hem ahiret mutluluğunu kuşatan yani İslam halifeleri, Hz.Peygamber'in şahsında ve filozofların üstün özelliklerini de birleştirerek bir "ilk reis" ve "imam" fikridir.⁴²

Güçlü bir millet ve şehirlerin gerçekleşmesi için eğitim ve öğretim büyük önem arz etmektedir. Öğretmek, milletler ve şehirler için nazarî erdemleri açığa çıkarırken, eğitmek, ahlâkî erdemleri ve amelî sanatları açığa çıkarır.⁴³

Fârâbî, siyaset felsefesinde Eflâtun'dan etkilenmesine rağmen, insanın kötülüğü sadece bilgisizlikten yaptığı konusunda Eflâtun'dan ayrılır. Yani kötülük sadece bilgisizliğin sonucu değildir, kasıtlı ve iradî olabilir.⁴⁴ Zaten insan akli bir varlıktır. Ona göre insan bir akıl varlığını ifade eder. Kendine has yetkinliği vardır ve onun mutlu olma çabası da akılla olan bir süreç içerisinde gerçekleşir.⁴⁵ Bu ideal devlet şekli ne tamamen Eflâtun'un filozof-kral temelli bir siyasal yönetimine dayanır ne de tamamen Aristoteles'in devlet şekline. Onun devleti uluslararası olabilecek bir fikir içerirken Eflâtun'unki bir şehir devletidir. Devlet işlerini bir gruba verdiği aristokrasi sistemi değil, neredeyse peygamberle bir tuttuğu ve imam adını verdiği devlet başkanıdır.⁴⁶

Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset ile ilgili düşüncelerini gösteren, Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinin de yer aldığı Seçilmiş Aforizmalar (Fusûlün Müntez'a) adlı kitabında, şehirlerin nasıl yönetilmesi gerektiği, nasıl refah içinde yaşayacakları, şehir yaşayanlarının nasıl mutluluğa erişeceklerini gösteren seçilmiş aforizmalar yer almaktadır.⁴⁷

Seçilmiş Aforizmalar ilkin nefis kelimesi ile başlar, erdem kelimesi ile son bulur. Onun siyaset felsefesinde, ahlâk ve siyasi yönetim iç içedir. Ne kadar ahlâklı bir

⁴² Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, s.117-174.

⁴³ Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara, 2012, s.81.

⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, s.65.

⁴⁵ Yaşar Aydın, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", **Bilimname Dergisi**, IV, 2004/1, 5-16, s.5.

⁴⁶ M. Muhammed Şerif, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yay., İstanbul, 2000, s.78.

⁴⁷ Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2008, s.304-305.

toplum ve yöneticiler, o kadar erdemli devleti işaret eder.⁴⁸ Ayrıca Fârâbî, din (mille) kavramına siyasi yorum getirerek özgün bir biçimde yapılandırmıştır.⁴⁹

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin eylemsel yönünden ziyade fikri yönü ön plandadır:⁵⁰ "Gerçekte Fârâbî bugün bir "eylem adamı" olarak nitelendirilen kimselerden asla değildi. Kamu işlerini hiçbir zaman yakından tanımadı. Onun "siyaset" görüşü kozmoloji ve ruhbilim öğretisi bütününe dayanır. Onlardan ayrılmaz bir nitelik taşır. Bu sebeptir ki onun "Medine-i fazıla"sı bütün insanların yerleştiği tüm arzı çevreler. Eylemsel ve güncel bir siyasi programın ifadesi değildir. "Siyasi" olarak nitelendirilen felsefesine daha iyi bir tarif ile nübüvvet ve vahiy temeline dayanan bir felsefe denebilir.⁵¹

Fârâbî'nin oluşturduğu siyaset felsefesi, İslam, Yahudi ve Hristiyan siyasal sistemlerinde karşılık bularak genel anlamda siyasi düşünce tarihinin şekillenmesine etki etmiştir. İbn Meymun'un peygamber odaklı siyasi sistemi Fârâbî siyasi sisteminin örneği gibidir. Sadece Doğu değil Batı felsefesinde de siyasi ilahiyat fikrinin ortaya çıkmasında önemli katkıları vardır.⁵²

2.2. NÜBÜVVET VE DİN KONULARI

2.2.1. DİN VE NÜBÜVVET

İslam dünyasında felsefenin başlangıcı önce kelâm ile başlamıştır. Mutezile kelamcıları felsefenin konusunda giren birçok alanı ayrıntısıyla tartışmıştır. Bu çalışmaların felsefeye uyarlanması Yakup b. İshak el-Kindî eliyle olup Fârâbî tarafından da en olgun haline gelmiştir. Fârâbî'nin din felsefesinin en temel konuları ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd'dır.⁵³ **Ulûhiyyet:** Fârâbî'ye göre varlık ya zorunludur ya mümkündür. Zorunlu varlık (vacibü'l-vücûd) özü itibarıyla zorunludur. Zorunlu varlığın bir an için bile yok düşünülmesi mantık olarak imkansızlığa yol açar ve buna bağlı birçok olay da açıklanamaz. Tanrı, zorunlu varlıktır ve varlığın bir sebebi yoktur. Sebebe ihtiyacı da yoktur. Tanrı'nın varlığı tam ve mükemmeldir. Bu ontolojik delili ilk kez Fârâbî ortaya

⁴⁸ Charles E. Butterworth, **İslam Felsefesine Giriş**, s.305-306.

⁴⁹ Şenol Korkut, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.123

⁵⁰ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi Cilt 1**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s.293.

⁵¹ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi Cilt 1**, s.293.

⁵² Şenol Korkut, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi**, Atlas Yay., Ankara, 2015, s.457.

⁵³ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.154.

koymuştur. Bu delil daha sonra farklı filozoflarca geliştirilmiştir. Mümkün varlıkların ise var olmaları için bir sebebe ihtiyaçları vardır. Varlıkları yok sayıldığında mantiki imkansızlık olmaz. Mümkün varlıkların sebebiyet zinciri sonsuza kadar sürmez ve bir ilk varlıkta son bulur. Bu varlık Tanrı'dır.⁵⁴ Fârâbî'nin mümkün varlık kavramından yola çıkarak Tanrının varlığını ispatlayışına "imkan delili" denir. Bunun haricinde Fârâbî'nin hareket delili, hudüs delili, gaye ve nizam delili gibi kozmolojik delilleri de vardır.⁵⁵ O'nun yokluğunun düşünülememesinin mantikî olarak imkansız olması olan ontolojik delil ise Ortaçağ'da ilk kez Aziz Anselmus'un formülize ettiği ve modern dönemde Descartes'ın kullandığı usulün ilk halidir.⁵⁶

Fârâbî, Allah'ın sıfatlarını açıklarken Kur'an-ı Kerim tanımları değil felsefe tanımları kullanır. Allah'ı ilk (evvel), bir (vâhid), ilk varlık olan (el-mevcûdü'l-evvel), ilk prensip (el-mebdeü'l-evvel), ilk sebep (es-sebebü'l-evvel), biricik varlık (el vüçûdü'l-vâhid), zorunlu varlık (vâcibü'l-vüçûd) ve sırf iyi (hayrun mahz) olarak tanımladığı gibi alim, hakim, mürîd, hak, hay, akıl, âkıl ve ma'kûl sıfatlarını da kullanır. Bu sıfatların çokluğu O'nun zatında bir probleme yol açmaz ve tek bir hakikate işaret eder, aksine bu çokluk O'nun aşkın ve kâmil varlık olduğunu gösterir.⁵⁷ Ehl-i sünnete göre zaten Allah'ın sıfatları zatından ayrı değildir.⁵⁸ Bu bilgilerle diyebiliriz ki İslam Felsefesi için Allah'ın varlığı meselesinin akli olarak sistematize edilmesinde Fârâbî'nin yeri doldurulamazdır.⁵⁹ Burada şu konuya temas etmeden geçmemek gerekir; her ne kadar Fârâbî sistemi genel itibariyle Aristoteles yorumu ağırlıklı ise de Fârâbî'nin Tanrı'sı aleme hakimiyeti bakımından Aristoteles'in değil Eflâtunculuk'un Tanrı'sına yakındır. Alemi yaratıp kenara çekilen bir tanrıdan ziyade, Yeni Eflâtunculuk'un hay (diri) ve alemi sürekli "kün; feyekün" bağı ile idare eden hakîm bir Tanrı'dır. Plotinus'un Enneadlar'ında⁶⁰ şöyle geçer: "Herhangi bir şeyin Bir'den geldiğini varsaydığımızda bu Bir'in hareket etmediği anlamına gelmez..."⁶¹

⁵⁴ Fârâbî, **Uyûnu'l-Mesâil**, nşr. Dieterici el-Samarat el-Marziya fi Ba'z er-Risâlât el-Fârâbîya, Leiden, 1890, s. 64.

⁵⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.155.

⁵⁶ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesine Giriş**, s.120.

⁵⁷ Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, s.46-49.

⁵⁸ Toshihiko İzutsu, **Kur'anda Allah-İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2009, s.414.

⁵⁹ Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997, s.116.

⁶⁰ Plotinus'un Enneadlar'ı ölümünden sonra öğrencisi Porphyry editörlüğünde yayımlanmıştır. Cemal Yıldırım, **Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü**, Doruk Yay., İstanbul, 2004, s.160.

⁶¹ Plotinus, **Enneadlar**, çev.Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara, 2011, s.12.

Fârâbî, Allah'ın ilim, irade ve kudret sıfatlarına da sahip olduğunu söyler fakat, bu sıfatlar Allah'ın bilgisi külli ve zaman üstü olduğundan geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkün varlıklar alanında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar gibi değildir.⁶² Fârâbî alemin yoktan yaratıldığını ve sonunda yok olacağını, sudûr şeklinde de olsa kabul eder. El-Cem'de şöyle geçer: "Alemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkansızdır. Fakat bu konuda şöyle demek doğru olur: Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir."⁶³

Kur'an'da geçen Tanrı tasavvuru ile Fârâbî'nin Allah'ın sıfatlarını açıklarken gördüğümüz Tanrı tasavvuru temelde ayrı olmasa da farklılıklar içerir.⁶⁴ Fârâbî din ve felsefe arasındaki uyum konusunda, kıyas ilimleri olgunlaşmış felsefeye tabi olursa son derece iyi ve doğru bir din anlayışının ortaya çıkacağını söyler.⁶⁵ Ayrıca Fârâbî özellikle siyaset felsefesi eserlerinin çoğunda felsefe ve dinin birbiriyle uyuştugu konusunda açıklamalar yapar.⁶⁶ Fârâbî din ve felsefeyi aynı kaynaktan beslenen iki farklı bilgi türü olarak görür. Nihai hedef ise Allah'ı bilmek, mutluluğa ermek ve eşyanın hakikati hakkında bilgi sahibi olmaktır.⁶⁷ Bunların hepsi de aynı nihai hedeftir. Bu anlamda felsefe ve din aynı gayeye hizmet etmektedir.

Nübüvvet: Fârâbî, felsefe ve dini birleştirme konusunu peygamberlik müessesesinde de kullanır. Çünkü o, tek hakikate inanır. Akılla nakli birleştirirken birçok konuda başvurduğu faal akla başvurur. Vahyi rüya ile irtibatlandırır ve bunun muhayyile gücü ile olabileceğine inanır. Muhayyile gücü sürekli bir biçimde duyulardan gelen izlenimleri alarak düşünme gücüne iletir. Bu ise istek gücü altında bulunur. Bu güç ancak uykuda serbest kalır. Fakat muhayyile gücü önceki izlenimleri kaydettiği için serbest kaldığı uyku halinde de bir takım işlemlerde bulunur. Onların analiz ve sentezlerini yapar veya taklitlerini (sembol) oluşturabilir. Kişinin mizacına göre şekillenen bu muhayyile gücü duyu, düşünce ve duygulardan gelen bilgileri oldukları gibi veya benzerleriyle taklit ederek canlandırır. Rüyada görülen şeyler, uyku esnasında

⁶² Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.155.

⁶³ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yay., s.101.

⁶⁴ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.155.

⁶⁵ Fârâbî, **Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)**, s.88.

⁶⁶ Fatih Toktaş, **Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi**, Divan Yay., 2002, s.254.

⁶⁷ Şamil Öçal, "Fârâbî: Dinin Felsefeleştirilmesi Ya da Erdemli Şehir'de Vahyin Rasyonel Savunusu", **Kırıkkale Üniversitesi SBE Bilim Yol Dergisi** 1/1998, s. 535-548.

serbest kalan muhayyile gücünün sonucudur.⁶⁸ Faal aklın etki etmesiyle güç halinden fiil alanına çıkan insan akli, müstefâd akılda son yetkinliğe ulaşır vahiy, ilham bilgisine açık hale gelir.

Fârâbî nübüvvet kavramını yorumlama şekli ile din ile felsefenin aynı kaynaktan geldiğini (faal akıl) söylemek istemiştir. Bu yorumu ile Fârâbî'nin akıl ve düşünce gücü sebebiyle faal akılla irtibata geçebilen filozofun, bu irtibatı muhayyile gücüyle yapan peygamberden üstün tuttuğunu söyleyen örneğin İbn Tufeyl haklı değildir.⁶⁹ Oysa faal aklın etkisi önce peygamberin müstefad aklına sonra ise onun muhayyile gücüne ulaşmaktadır. Bu durumda bu iki güce birden sahip olan peygamber sadece akıl gücüne sahip olan filozoftan üstün olacaktır. Buradan yola çıkarak her peygamber filozoftur fakat her filozof peygamber değildir.⁷⁰

Fârâbî'nin nübüvvet konusunun bu denli üzerine düşmesi ve bu konuyu temellendirme çabasının bir nedeni de Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve başta İbnü'r-Ravendî ve Ebû Bekir er-Râzî olmak üzere peygamberlik müessesine karşı hareketlerin ortaya çıkmasıdır. Fârâbî bu durum karşısında vahyin ve mucizenin akli olarak da geçerli oluşunu ispatlamak istemiştir. Fârâbî ayrıca nübüvvet teorisini Eflâtun ve Aristoteles'e hâlel getirmeksizin rasyonel analizin konusu yapar.⁷¹

Onun din anlayışında hitabetin olduğu kadar diyalektiğin de önemi büyüktür. El-Cedel dediği diyalektik, ispatların kesin bilgi verdiği konular için güçlü bir zan oluşturur.⁷²

2.2.2. MEAD

Meâd; dönüş, dönüş yeri anlamına gelip kıyamet için felsefe ve kelam literatüründe kullanılan bir ifadedir.⁷³

Fârâbî, meâd konusunun temelini ruhun ölümsüzlüğü düşüncesinden almaktadır. Fârâbî'ye göre nefis bedenden bağımsız manevi bir cevherdir, ölümsüzdür. O,

⁶⁸ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.155.

⁶⁹ İbn Sina - İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, çev. M. Şerefeddin Yalçınkaya-Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010, s.29.

⁷⁰ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.156.

⁷¹ Şenol Korkut, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi**, s.123.

⁷² Yaşar Aydın, **Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh**, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara, 2005, s.26.

⁷³ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.200.

Eftatun'un savunduğu ruh göçü (metampsikoz) düşüncesini reddeder. Ona göre her bedenin bir ruhu olmakla birlikte ruh, beden beden dolaşmaz.⁷⁴

Fârâbî'ye göre akıl nefsin en gelişmiş fonksiyonudur ve güç, fiil veya müstefad derecelerinin hangisinde olursa olsun, akla sahip olduğundan ölümsüz olması gerekir. Ölümsüzlük aklın bilgiyle aydınlanmasından değil irade dışı, insana bahşedilen bir olgudur.⁷⁵

Beden öldükten sonra ruh, ya azap çeker ya da mutluluğa erişir. Her ruh layık olduğu azapla veya mutlulukla karşılaşacaktır.⁷⁶ Bu görüşü ile Fârâbî ahiret hayatının ruhani olduğu görüşündedir. Bu görüşün temelinde maddenin olduğu her yerde eksiklik mevcuttur ve mutlulukta da tam olmayacaktır görüşüne dayanmaktadır fakat yalnız ruhanî ecir fikri dini hükümlere terstir.

Fârâbî Eflâtun'dan başlayıp, Aristoteles ve Yeni Eflâtunculuğun da dahil olduğu felsefeden aldığı bilgileri kendi sistemine ekleyip, bir bütünün eksik olan parçalarını tamamlayıp yeni fakat kendi içinde tutarlı bir felsefi sistem oluşturmuştur.

2.2.3. AHLÂK

Fârâbî felsefesi epistemolojisinden ontolojisine, siyaset düşüncesinden ahlâk konusuna hep bir bütün içerisinde. Nihai hedef bizi mutluluğa yani tek hakikatin bilgisine ulaştırmaktır. Böylece ahlâk ve din bahsi de iç içe geçmiş bulunmaktadır. Zaten dinden bağımsız bir ahlâktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Müfit Selim Saruhan, "Dini Ahlak Neden Küçümsenir?" adlı makalesinde şu soruyu sorar: Ahlâkî değer ve ilkeler dini referanslarla konuşulduğunda, bu tutuma karşı çıkar ve dinden bağımsız bir ahlâktan söz etmek gerektiğini öne sürerler. Tam bu noktada sorulması gereken şey, dinden bağımsız olarak konuşacağımız ahlâkın kaynağının ne olduğudur?⁷⁷ İşte bu kaynak Fârâbî için dinden ayrı bir yerde olamayacağından mutluluğa giden yol, ahlâken ve dinen bizi mutluluğa götürecek eylemleri yapmaktır.

Farabî için ahlâk, iyi davranışlar ve eğitimle başlar, nihai hedef mutluluğa kadar uzanır. İnsan mutlu olmak için yaratılmıştır. Elbette bu mutluluğu günümüz çağrışımı ile haz ve keyif olarak mutluluk şeklinde yorumlamak doğru değildir.

⁷⁴ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.156.

⁷⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.156.

⁷⁶ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.157.

⁷⁷ Müfit Selim Saruhan, "Dini Ahlak Neden Küçümsenir?", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 19. Sayı, 2011, s.448.

Hakikatin bilgisine erişmek, mutluluktur. Özetle, Tanrıyı bulan mutludur. Farabî'de temel hedef bu mutluluktur. İnsan mutluluğu elde ettiğinde her türlü tatmini onda bulur ve başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Farabî'ye göre insan iyilik ve kötülüğe eşit uzaklıkta doğar. Böylece ahlâk sonradan kazanılan bir değerdir ve kişinin eğitim ve iradesine bağlı olarak gelişir. Alışkanlıklar sonucu kazanıldığı için değişebilir. İnsan mutlu olma yolunda ahlâkî değerlere ihtiyaç duyar, bu da çaba ve azmi gerektirir. Mutlu olmak erdemli yaşamla mümkündür. Erdemin ne olduğu ise Farabî'de tıpkı Aristoteles gibi, ifrat ve tefritten uzak durarak dengede yaşamaktır. Fârâbî eylemleri nazari, fikri, ahlâkî ve amelî olarak dörde ayırır. Aristoteles'e baktığımızda, mutluluk yalnızca düşünsel düzlemde gerçekleşmez. Bunun için düşünce yaşamına ek olarak dost, servet, sağlık, siyasî nüfus, soyluluk ve mükemmel bir fizikî yapıya sahip olma gibi şartlar vardır. Fakat Fârâbî, bunların hiçbiri ile ilgilenmez. Bunun sebebi, mistikliğe ilaveten ay altı alemde organik ve inorganik varlıklarda ortaya çıkan her türlü aktiviteyi faal akla bağlama düşüncesi yatar.⁷⁸

Fârâbî nazari ile amelî olan arasındaki bütünlüğü yeniden tesis eder. Buna göre felsefe hakikatleri insan ve toplum yararına olmalıdır.⁷⁹

2.3. DİL VE MANTIK

Fârâbî'nin sisteminde dil ve mantık iç içedir. Mantık kitaplarında felsefî mantık ve dilin grameri konuları iç içe geçmiş görünmektedir. İlimlerin Sayımı'nda mantık ve gramerin birbirine benzediğini söylemektedir.⁸⁰ İhsâu'l -Ulûm'da dil ilmi, biri bir toplulukta bir anlama karşılık gelen sözlerin öğrenilmesi ve bu sözlere delalet eden anlamların bilgisi, diğeri bu sözlerin kanunların bilgisidir.⁸¹ Ona göre dil bilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğru düşünmenin kurallarını verir. Dilin söz ile olan alakası ne ise mantığın da kavramlarla olan alakası odur. Gramer bir dilin kuralıyla ilgili, mantık tüm insanlığın düşünce kurallarıdır. Gramer bilmeyen kimse hatasız konuşamadığı gibi mantık bilmeyen kimse de çoğu kez düşünemez.⁸²

⁷⁸ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.153.

⁷⁹ Şenol Korkut, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.123.

⁸⁰ Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesine Giriş**, s.115-116.

⁸¹ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)**, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011, s.49.

⁸² Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.148.

Mantık, Fârâbî'nin en büyük başarısını gösterdiği alandır. Aristoteles'in Organon'u üzerinde her kitabın şerhini yapmıştır. Özellikle kıyas ve ispat teorisiyle ilgili problemleri açığa kavuşturmuştur.⁸³ Mantığın her bölümü ile ilgili kitaplar yazmıştır. Bu başarısı sonucunda Muallim-i Sâni lakabını almıştır. Mantığı Aristoteles'te olmayan bir biçimde Kitâbü'l-Burhân'da iki bölüme ayırır: Tasavvurât (Kavramlar) ve Tasdikât (Hükümler, Önergeler). Bu ayırmadan sonra İslam dünyasındaki bütün mantık kitapları bu plana göre şekillenmiştir.

Mantığın önemi Fârâbî sisteminde mihenk bir yerdedir. O kadar ki onun öğrencileri arasında mantığı mutluluğun anahtarı şeklinde tanımlayanlar bile olmuştur.⁸⁴

Fârâbî'nin Bacon'un üzerinde durup, Stuart Mill'in geliştirdiği söylenen eksik tümevarımı bilimde dinde hukuk ve ahlâkta çokça kullandığını görürüz. El-Cem'de de geçmekte olan bu kullanım, örneğin, çoğunlukla iyi davranış sergileyen herkes adildir; öyleyse davranışlarının hepsi dikkate alınmadan adil bir kimsenin birçok şey hakkındaki şahitliği geçerli sayılmalıdır. Uslu ve vakur olan kimsenin davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın sadece bu iki nitelik onun karakterinin nasıl olduğunu göstermeye yeter.⁸⁵

Fârâbî'nin mantık alanında yaptığı, duvarları sağlamlaştırıp, eksiklikleri onarma işlemi onun bu alandaki saygınlığını sağlamakta ve mantığın bilimdeki kullanılabilirliğini artırmaktadır.

Fârâbî için mantık, bilimlerin tasnifine yardımcı tek metodoloji ve burhanî kıyas da mükemmel onaylama (mutlak kesinliğe ulaştırıcı araç) tır.⁸⁶ Ona göre kesin bilgi üç kısımdır. Birincisi, bir şeyin yalnızca varlığı ile ilgili olan kesinliktir. Bu ise varlığın bilgisidir. İkincisi, bir şeyin yalnızca varlık sebebi olan kesinliktir. Üçüncüsü, bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine dair kesinliktir. Kesin kurallarla talep edilen bilgilerin sadece bu üç şekilden biri ile öğrenilmesi talep edilir ve talep sırasında bu üç bilgi şeklinden biri amaçlanır.⁸⁷

⁸³ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.147.

⁸⁴ Fârâbî, **Şeriât'it Ul-Yakîn**, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990, s.3.

⁸⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.148.

⁸⁶ David C. Reisman, **İslam Felsefesine Giriş**, s.76.

⁸⁷ Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, çev.Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yay., İstanbul, 2012, s.7.

Fârâbî, doğru ve yanlış düşünme; burhanî, diyalektik, retorik, sofistlik ve poetik düşünme kuralları ile algılanan ve bu yolla değişik dünyaların gösterdiği çoklu gerçekliği açıklamayı amaçlamıştır.⁸⁸

Fârâbî felsefesinde varlığın ilkesi manevi olmakla birlikte geometri mantığı temel alır. Ona göre felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir. Onu gayeci bir determinist olarak tanımlayabiliriz. Ayrıca O, felsefeye geometri ve mantık bilgisi ile gireceğini fakat fizik bilmeden de bu alanda varlık gösterilmeyeceğini söyler.⁸⁹

2.4.SUDÛR TEORİSİ VE VARLIK FELSEFESİ

Fârâbî'nin felsefe tanımı “varlık olarak varlığın bilgisidir” şeklindedir.⁹⁰ Varlığın hakikatlerini, onun işleyişini, oluşunu, duruşunu ve bunların sebep ve sonuçları hakkında düşünmek bize onun bilgisine yani ilahi bilgiye ulaştırır. Bu sebeptir ki Fârâbî, filozofun yapması gereken şeyin, gücünün yettiği ölçüde Allah'a benzemek olduğunu söyler.⁹¹ Elbette bu bilgiye ulaşmak, bu yolda gerekli olan şeyleri yapmaya bizi mecbur bırakacaktır.

Fârâbî'ye göre ahlâk ve nefis terbiyesi olmaksızın bu bilgilere ulaşamaz. Hatta buna yelteneni “sahte filozof” olarak tanımlar.⁹² Felsefeyle uğraşan kimse, bu bilgiye ulaşma yolunda önce kendini zaaf ve nefsanî eğilimlerden temizler, sonra etrafındakileri ailesini ve böyle genişçe bir halka olarak ülkesinin manevi durumunu düzeltmeyi hedefler. Böylece Tanrı'ya (İyiye) benzemiş olur ve Tanrı'nın bilgisini ancak böyle görebilir. Bu felsefede hareket halinde ve sürekli dönen bir kainatın sisteminde en yücesinden en alçağına, maddi-manevi, organik-inorganik her türlü varlığın yeri ve işlevi bellidir. Bu da Fârâbî Felsefesini determinist ve gayeci bir felsefe yapar.⁹³

⁸⁸ David C. Reisman, **İslam Felsefesine Giriş**, s.76.

⁸⁹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.148.

⁹⁰ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, s.80.

⁹¹ Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, s.49.

⁹² Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi Aristo Felsefesi**, çev. HüseyinAtay, AÜİF Yay., Ankara, 1974, s.59.

⁹³ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.148.

Fârâbî varlık kavramını İslam Felsefesinde ilk defa işleyen filozoftur.⁹⁴ O'nun sistemi varlığın ilkesini manevi saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten (tabiat ilimleri) geçerek metafiziğe yükselen bir sistemdir.⁹⁵

Hakikatin bilgisine ulaşabilmek için, öncelikle haz ve şehvet duygusunu yenmek, ahlâkını iyiye taşımak, sağlam bir irade için zihnî yeteneklerini güçlendirmek, sebatla çalışmak ve öncelikli meşguliyetinin ilim olması şarttır. Ayrıca Fârâbî'nin sisteminde evrende meydana gelen her olay sebep-sonuç ilişkisinde olmaktadır. Bu sistemde bir önceki varlığı bir sonrakinin maddesi, onu da bunun sûreti olarak yorumlamaktadır.⁹⁶

2.4.1. SUDÛR TEORİSİ (KOZMİK AKILLAR TEORİSİ)

Farabî Tanrı-varlık ilişkisini sudûr teorisi ile açıklar. Bu teoriye göre; a) Allah mutlak anlamda birdir ve kainatta çokluk ve çeşitlilik vardır. Şayet evren doğrudan yaratma ile oluşmuşsa Allah'ın zâtında çokluğun bulunması gerekir ve bu durum ise Allah'ın tekliği ilkesine ters düşer. Böyle bir durumdan kurtulmak adına sudûr teorisini benimseyen filozoflar, “birden ancak bir çıkar” tezini öne sürmüşlerdir. b) Varlığın sonradan yaratıldığı düşünüldüğünde zaman kavramıyla ilgili sorunlar oluşmaktadır. Örneğin yaratmak bir eylemdir ve belirli bir süreç içerisinde meydana gelir. Oysa madde ve hareket (değişim) yokken, zamanın varlığından söz edilemez. Zamanın doğası hakkında daha önce Eflâtun, Plotinus, Boethius, Anselm ve Aquinas gibi düşünürler de “Tanrı'nın zamana aşkın olduğu” düşüncesindedirler.⁹⁷ Bir başka soru, “Âlem sonradan ise Allah ondan önce ne yapıyordu?” sorusudur ki eğer bir şey yapmıyorsa pasif bir Tanrı figürü ile karşılaşırız. Diğer bir soru ise Allah bir karar verip evreni yarattı ise bundan önce böyle bir kararın olmayışı onun değişmesi anlamına mı gelir? Bu uluhiyet kavramı ile bağdaşmaz. Yine buna benzer olarak Allah'ın bir karar verip evreni yaratması, Ondaki bu fikir değişikliğinin nedeni, bu kararı daha önce vermesinin önünde bir engelin mi bulunduğu gibi birçok soru sorulabilir. c) Varlıkta bulunan kötülüğün

⁹⁴ Şamil Öçal, “Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre ‘Varlık’ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları”, **Felsefe Dünyası**, cilt: 1, sayı: 57, 2013.

⁹⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.148.

⁹⁶ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.148-149.

⁹⁷ Caner Taslamam, **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2010, s.211.

Allah ile bir ilgisinin bulunmayışı.⁹⁸ Bu teori ile Fârâbî yukarıdaki sorulara mantıklı bir cevap verebilmek bu cevaplarla birlikte bütüncül bir sistem kurmak istemiştir. Buna göre Allah, her türlü iyilik, güzellik ve gücün kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç değildir ve bu sebeple bir amaç gütmeyiz. Bu sebeple kainat Allah'ın irade ve isteği olmadan kendi kendine değen bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelir. Burada geçen zorunluluk, Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanır, mantikî açıdan olan zorunlulukla ilgili değildir. O'nun iradesine gerek kalmadan varlık kendisinden sudûr etmiştir. Allah aynı zamanda salt akıldır ve kendi zâtını bilir, kendi tarafından bilinirdir. O hem akıl, hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (mâkul). Bu nitelemenin üçü de mutlak bilinci ifade eder. Böylece Allah'ın kendi zâtını bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu anlayışla beraber âlemin ezeliyeti düşüncesi gündeme gelir. Bu sebeple semavî dinlerdeki “Âlem Allah'ın hür iradesiyle sonradan yaratılmıştır.” daki yaratılış (halk) düşüncesiyle bağdaşmaz. Sudûr ile yaratma kavramları birbiri ile çelişir.⁹⁹

Sudûr teorisinin “birden ancak bir çıkar” düşüncesiyle, Allah'ın kendi zâtını düşünmesiyle ilk akıl ortaya çıkar. Bu akıl, Allah'a nispetle zorunlu, kendi özü gereği mümkündür ve çokluk barındırır. İlk akıl hem Allah'ı hem kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünür. Böylelikle çoğalma başlar. İlk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkünliğini düşünmesinden de birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu aklın Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisini düşünmesiyle (mümkîn varlık olduğunu) ikinci felek (sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi) meydana gelir. Bu şekilde her akıl kendinden sonraki akli düşünmesiyle bir diğer aklın gökküresini ve nefsinin oluşturur. Onuncu akıl (faal akıl) ay altı alemdeki bütün fizikî, kimyevî, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılır.¹⁰⁰

Farabî'ye göre faal akıl Cebrail'dir ve Allah ile maddi kainat arasında bir güçtür. Fakat dinde Cebrail'in Allah'tan adlığı vahyi tebliğ etmesi dışında dünyayı idare etme gibi bir görevi yoktur. Farabî'nin bu konuda Yeni Eflâtunculuktan ve Sabiî görüşlerinden etkilendiği sanılmaktadır.¹⁰¹ Bu ve benzeri konularla ilgili olarak Sudûr teorisine getirilen önemli eleştiriler bulunmaktadır.

⁹⁸ Mahmut Kaya, TDVİA, s.149-150.

⁹⁹ Mahmut Kaya, TDVİA, s.150.

¹⁰⁰ Fârâbî, İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla), s.61-62.

¹⁰¹ Mahmut Kaya, TDVİA, s.150.

Fârâbî'nin kozmolojik sistemi Aristoteles'in sebeplilik metafiziğini, Batlmyus'un astronomisindeki gezegen düzeni ile harmanlayıp Plotinus'un sudûr teorisi ile geliştirip ortaya konmuş bir sistemdir.¹⁰²

Fârâbî, sudûr teorisinde söylediği faal akıl aracılığıyla Allah'tan bilgi alma konusu bize filozofun yasalarda yapacağı değişimlerin asıl kaynağının Allah olduğunu söylemektedir.¹⁰³ Dolayısıyla bu konu filozof için geçerli olduğu gibi peygamber için de geçerlidir.

2.4.2. ONTOLOJİ

Fârâbî'ye göre insan aklının eriştiği en genel kavram “varlık”tır. Varlığın tanımı yapılamaz, çünkü tanım cins ve fasıldan oluşur. O halde varlık, vardır ve apaçıktır. Bu konuda düşünmek ve bunu irdelemek bizi sadece spekülasyonlara götürür ve bildiğimize yeni bir şey eklemeyi.¹⁰⁴ Fârâbî'nin varlık sınıflandırması ise, en üstte mükemmel olan ilk sebep (Tanrı), en altta bulunan ilk maddeye (heyûlâ) kadar iner. Bu sıralamada üst ilk noktada Tanrı yer alırken, diğeri “ikinciler” (es-sevânî) ve “maddeden ayırık akıllar” (el-ukûlü'l-müfârîka) dediği sayıları gökkürelerin sayısına tekabül eden dokuz akıldan oluşan varlık alanı vardır. Fârâbî'nin ruhanîler ve melekeler mertebesinde dediği bu akıllar varlığını Tanrı'dan alır ve kendileri hem üçüncü varlık mertebesini oluşturan faal aklın hem de gökkürelerin varlık sebebidirler. Filozofun faal akıl dediği Cebrail'dir (Ruhul-kudüs) ve Tanrı ile ay altı alem arasında aracıdır. Dördüncü mertebede manevi ve basit bir varlık olan nefis bulunur. Nefsin anlamı, gök cisimlerinde dairevî hareketi: insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her türlü aktiviteyi ifade etmektedir.¹⁰⁵ Beşinci ve altıncı mertebede ise sûret (form) bulunur ve basit ve yetkinliği olmayan bir varlık alanıdır. Bunların hepsi birbiriyle iç içedir ve birbiri için gereklidir. Sûret, aktif ve şekil verici, madde ise pasif ve verilen şekli kabul edici durumdadır. Bu iki ilke birleştiğinde ay altı aleminde dört unsur oluşturur: toprak, su, hava, ateş. Bu unsurların soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşlık olmak üzere dört zıt niteliği vardır. Bunlardan ikisinin bulunduğu yerde karışım meydana gelir ve ilk somut madde (cisim) oluşur. Böylelikle ilkin inorganik varlıklar,

¹⁰² David C. Reisman, **İslam Felsefesine Giriş**, s.64.

¹⁰³ Müfit Selim Saruhan, **İslam Meşşâi Felsefesinde Filozof**, Yayınevi Yay., Ankara, 2010, s.146.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.149.

¹⁰⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.149.

ardından organik varlıklar oluşur. Fârâbî'nin cisimler alemi derken kastettiği gök cisimleri, dört unsur, madenler, bitki, hayvan ve insanları içeren bütün maddî kainattır. Fakat gök cisimlerinin ana maddesi dört unsur değil, havadan da hafif olan esîrdir. Alemi tamamıyla kuşatan en dıştaki felekten (el- felekü'l-aksâ) en aşağıda yer alan unsura kadar tüm kainatta boşluğa yer yoktur. Bu düşüncesiyle Farabî Meşşâîliği takip edip, atomizmi reddeder.¹⁰⁶

Fârâbî'ye göre metafizik üç ana bölüme ayrılır; Ontoloji, ilahiyat ve ispat ilkelerinden bahseden bölüm.¹⁰⁷ Yaratılmış varlıklarda "essence" (mahiyet, zat, öz) ile "existence" (varoluş, varlık) arasında yalnız mantıki değil metafizik bir ayırım olduğu ayırımını Fârâbî yapmıştır. Varoluş, özün kurucu bir özelliği değil, ilineğidir. Bu sav metafizik tarihinde bir dönüm noktasıdır.¹⁰⁸ Ona göre kozmik düzende yer alan her varlık ve olan her olay sebep-sonuç ilişkisi içindedir. Bir önceki varlık bir sonrakinin maddesi, onu da bunun sureti saymaktadır. Bu sistemde iniş daha az mükemmele doğru kolayca gerçekleşirken çıkış mükemmele doğru olduğu için zordur ve zaman alır.¹⁰⁹

2.4.3. KÜLLÎ-CÜZ'Î

Fârâbî cevherleri ilk ve ikinci cevherler diye ikiye ayırır. İlk cevherler maddî varlık alanının oluşturan fertler ve tikel (cüz'î) nesnelere. Bu cevherler insanı çepeçevre kuşatır ve duyularla algılanabilir olduklarından "ilk"lerdir ve cevher adına en layık olan bu cevherlerdir. İnsanın soyutlama yeteneğiyle ilk cevherlerden yola çıkarak elde ettiği küllî kavramlar ise ikinci cevherlerdir. Yine insanın birleştirme ve çokluğu birlik haline getirerek kavrama yeteneğiyle ortaya çıkan kavramlar, bilginin yapı taşlarını oluşturur. Fârâbî'ye göre kavram, birleşik, küllî ve bir olana denk gelen şeydir. Yani fertler için cins ve tür ne ifade ediyorsa, cüz'îler için de küllî aynı şeyi ifade eder. İkinci cevherler maddi olmadıklarından onlarda değişim görülmez, süreklidirler.¹¹⁰

2.4.4. VACİB-MÜMKİN

¹⁰⁶ Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, s.57-58.

¹⁰⁷ Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987, s.96.

¹⁰⁸ Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.289.

¹⁰⁹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.149.

¹¹⁰ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.149.

Farabî'nin varlıkla ilgili bir diğer ayrımı vâcib – mümkîn ayrımıdır. Varlık ya zorunlu (vâcib) ya mümkün (zorunsuz) ya da imkansızdır (muhal). Zorunlu varlık, özü sebebiyle zorunlu ve başka sebebe bağlı olarak zorunlu diye ikiye ayrılır. Özü itibariyle zorunlu olanın var olması ve varlığın devamı için hiçbir sebebe ihtiyacı yoktur. Onun varlığının olmamasının düşünülmesi mantikî olarak mümkün değildir. Bizâtihi var olan ve olmaması düşünilemeyen bu varlık Allah'tır. Başka bir sebebe bağlı olan zorunlu varlık ise özü itibariyle mümkündür fakat bir başka sebebe bağlılığı gereği zorunlu sayılan varlıktır. Örneğin güneş, özü itibariyle mümkün bir varlık olsa da (çünkü yaratılmıştır) ancak yaratıldıktan sonra onun ısı ve ışık kaynağı olması bir zorunluluk ifade eder. Mümkün varlık ise varlığı bir başka şeyin varlığına bağlı olan varlıktır. Mümkün olan olabilir de olmayabilir de. Onun olmayışı mantık bakımından bir çıkmaz değildir. Mümkün varlık, Allah'tan başka tüm varlıklardır. İmkansız ise hiçbir zaman var olmayacak olandır. Mümkün varlıklar bir sebebe bağlı varlıklar olduğundan ve bu sebeplilik hali sonsuza dek sürmeyeceğinden bu varlıklar zorunlu bir ilk varlıkta son bulur. Bu ise Tanrı'dır.¹¹¹

2.4.5. BİLGİ TEORİSİ

Fârâbî, Eflâtun'un "doğuştan bilgi" teorisinin aksine bilginin kaynağının duyular olduğunu savunur. Ona göre bir bebeğin zihni bomboştur ancak düşünme yetilerine ve algı araçları olan duyu organlarına sahiptir. Böylece bebek büyüdükçe dış dünyadan durmaksızın akan bir bilgi akışıyla büyür. Akıl, duyu deneylerinden oluşur. Bu deneyler ne derece zenginse akıl da o derece mükemmele yakındır. Duyu bilgileri tikeldir. Akıl bu bilgilerin analizini ve yorumlamasını yaparak tümel bilgiye erişir ve karşılaştırmalar yaparak yeni bilgiler üretir. Fârâbî, Kant'ın da dediği gibi, "Duyu verileri dışında aklın kendisine özgü bir işi yoktur."¹¹²

Fârâbî, aklın soyutlamasını açıklarken psikolojik akıllar teorisinden yola çıkar. Bu teori Aristoteles'in güç ve fiil ayrımından yola çıkan bir teoridir. Buna göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Aristoteles kendiliğinden olamayacak bu durum için daima aktif halde bulunan bir faal aklın varlığından bahseder. Fârâbî'ye göre akıl, amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî akıl, insana özgü

¹¹¹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.149.

¹¹² Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.149.

dengeli davranışların meydana gelmesini sağlayan akıldır. Nazarî akıl, nefis cevherinin gelişerek akıl cevherine dönüşmesidir.¹¹³

Reisman Fârâbî'nin akıl konusundaki açıklamalarının Aristoteles'in akıl teorisine oldukça benzediğini düşünür. Der ki, Aristoteles'te akıl bir şeyi bildiğinde o şey olmaktadır. Aristoteles'te sebeplik ve özdeşlikle oluşturulan bu sisteme Fârâbî'nin ne kattığı eleştiri konusudur.¹¹⁴ Onun özgünlüğü akıllı İslam Felsefesi ile harmanlayıp ortaya çıkardığı yeni sistemden ileri gelmektedir.

Fârâbî, Aristoteles'in metafiziğinde cevabı olmayan bazı soruları da sormaktan geri durmamıştır. Bunlar: Maddi suretler ve madde nereden gelmektedir? Fail akıl var olmanın bir sebebi midir? Sorularıdır. Bunların sonucunda Fârâbî, metafizik bilime sahip olmadığımızı söyler. Bu konuda araştırma yapanlar için bu sonuç hayret verici görünse de aslında Thérèse-Anne Druart yorumunda bu sonucun, Fârâbî'nin Aristoteles'in metafiziği eksik bilgiler içermektedir ve tamamlanmamıştır demenin nazik bir ifadesi olarak bu söylemi kullandığı kanaatindedir.¹¹⁵

2.4.6. FİZİK

Fârâbî sisteminde fizik, metafizik ve psikolojiyi birbirinden ayırmak zordur. Çünkü Tanrı ile göklerin hareketleri arasında, gök akıllarının aşamaları ile insan aklı arasında iç içe geçmiş bir bağ bulunur.¹¹⁶ Dolayısıyla Farabî'nin fiziğe bakışını anlamak için onun aleme bakışını anlamak gerekir. Farabî'ye göre alem, basit cisimlerden oluşan bir küredir. Alemin dışında bir şey yoktur. Mekanı yoktur. Alem ay altı ve ay üstü olmak üzere ikiye ayrılır. Ay üstü alem, esîr denilen, havadan daha hafif bir maddeden meydana gelir. Zıtları olmayan bu küreler, tek bir merkezin çevresinde durmaksızın dönerler. Bu dönüşlerin sonu bir tek Tanrı'yı sevmeye ve arzulamaya birleşir.¹¹⁷ Gökkürelerin iç içe bu hareketleri, birbirlerini etkilemeleri faal aklın da etkisiyle ay altı alemde dört unsuru oluşturur. Bu dönüşlerdeki farklı hareketler, dört unsurun görüntülerinin de farklı oluşmasına, gökkürelerin durumlarındaki değişiklikler ise dört unsurun karışmasına, sonucunda ise meydana gelen cisimler de oluş ve bozuluş

¹¹³ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.152.

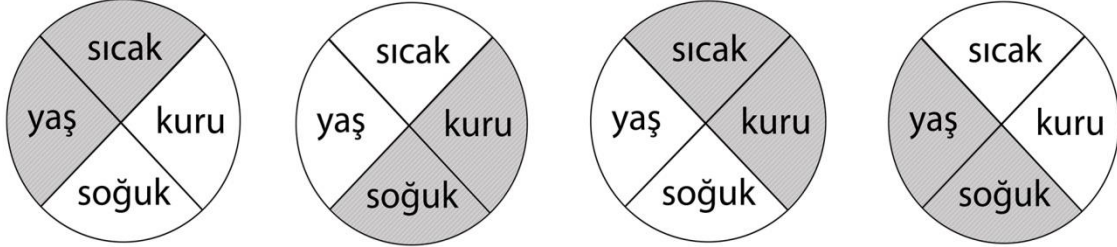
¹¹⁴ David C. Reisman, **İslam Felsefesine Giriş**, s.71.

¹¹⁵ Thérèse-Anne Druart, **İslam Felsefesine Giriş**, s.367.

¹¹⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, s.57.

¹¹⁷ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.151.

meydana gelmesine neden olur. Ay üstü alemin ay altı alemi önemli bir biçimde etkilediğini kabul eden Fârâbî, astrolojiye inanmamaktadır. En-Nüket fimâ yesihhu ve mâ lâ yesihhu min ahkâmi'n-nücûm adlı eserinde astrolojiyle ilgili tüm kehanetleri reddeder.¹¹⁸



Dört unsur yukarıdaki gibi her biri sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk niteliklerinden ikisini barındırır. Bunların ilk ikisi aktif, son ikisi pasiftir. Bu karışımlarda iki zıt nitelik bulunur ve hangisi üstün gelirse onun özelliği ağır basar.¹¹⁹ Bu karışım sonunda sırasıyla taşlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkar. Tanrı, bu karışımların en ideal kıvamı oluşturduğunda da insanı meydana getirir.¹²⁰

2.4.7. PSİKOLOJİ

Fârâbî'de insan, dünyasının bir parçasıdır ve insanı anlamak bu dünya sistemini anlamaktan geçer.¹²¹ Ona göre nefis bedenden bağımsız basit bir cevherdir. Ona göre nefis fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu değil manevi bir cevherdir. Fakat bu görüşteki çelişkinin (nefis suret ise manevi cevher, manevi cevher ise suret olamaz) farkında olan Fârâbî, içeriği itibariyle nefsin cevher, cisimle olan güçlü ilişkisi sebebiyle suret olduğunu söyler. Bu görüş, nefsin bedenle birlikte yaratıldığı görüşünü de beraberinde getirir. Böylece ölüm meydana geldiğinde suret kaybolacaktır, bu da nefsin ölümsüzlüğü tartışmasına yol açar.¹²² Ona göre nefis, nebatî, hayvanî ve insanî olmak üzere üçe ayrılır. Nebatî nefis, beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir.

¹¹⁸ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.151.

¹¹⁹ Fârâbî, **Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi Aristo Felsefesi**, s.139-140.

¹²⁰ Fârâbî, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, s.63-78.

¹²¹ David C. Reisman, **İslam Felsefesine Giriş**, s.77.

¹²² Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.151.

Hayvanî nefiste bu güçlere ilaveten hareket ve algı güçleri bulunur. Eğer iyi düşünebiliyor fakat iradesine sahip olamıyorsa bu insanlar “doğuştan köle”dir.¹²³

Ruh, insan doğasının aynasıdır ve akıl da onun ışığı. Akledilir şekiller bu ruha geçer. Bu geçiş için her türlü temizliğe ihtiyaç vardır. Böylece tasavvuf yolu da Fârâbî sisteminde bizi bilgiye ulaştıran bir yöntem olur.¹²⁴

3. FÂRÂBÎ’NİN KENDİNDEN SONRAKİ FİLOZOFLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

İbn Rüşd’e varıncaya kadar bütün Meşşâilerin Fârâbî’yi takip ettiğini söyleyebiliriz. Fârâbî’nin ardından giden bu düşünce okuluna “Fârâbî Okulu” dememiz yerinde olacaktır. Bunlar arasında, Yahya b. Adî, İbrahim b. Adî, Ebû Süleyman Sicistânî, Ebû Hayyân Tevhidî, İbn Miskeveyh, Ebül Ferec bulunmaktadır. İbn Miskeveyh gibi ahlâkın metafiziğe, pratiğin teoriye üstünlüğünü savunmak açısından Fârâbî’den ayrılan düşünürler olsa da felsefelerinde Fârâbî düşüncesinin etkinliği yadsınamazdır. Bu takipçiler arasında, Beyhakî onun okulundan aldığı bilgilerle bir felsefe tarihi yazmıştır.¹²⁵

Kelamcılarının üzerinde Fârâbî’nin güçlü bir etkisi vardır. Gazzalî onu sert bir şekilde eleştirmişse de Fârâbî psikolojisinden istifade etmiştir. Zaten Gazzalî, Fârâbî’yi batıyı en iyi bilen filozof olarak görmüştür.¹²⁶ Fahreddin Râzî onun determinist irade teorisinden faydalanmıştır. Diğer düşünürler de örneğin, Nasîruddin Tûsî, onun ahlâk görüşlerinin etkisiyle Ahlâk-ı Nâsırî’yi kaleme almıştır. Bu kitabı, Celâleddin Devvanî sonrasında Kınalızâde Ali Efendi takip etmiştir. Bilim tarihinde ise Fârâbî’den en çok etkilenen fizikçi İbn Heysem’dir. Işık fiziği ile bilgileri onu septisizme sevk etmiş ve bu durumdan Fârâbî’nin sistemi aracılığıyla kurtulmuştur.¹²⁷

¹²³ Hanifi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri (Fusûlü'l-Medenî, Tenbîh Alâ Sebîli's-sa'âde)*, s.177.

¹²⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s.61.

¹²⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s.65-73.

¹²⁶ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev.Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985, s.21.

¹²⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s.65.

Tasavvuf düşünürleri üzerindeki etkileri daha çok onun psikoloji ve mistik metafizik yorumlarından kaynaklıdır. Başta Muhyiddin b. al-Arabî, emr ve halk görüşü, büyük ve küçük alem görüşlerinin kaynağı Fârâbî'dir. Bedreddin Simavî Varidât eserinde onun din felsefesi konularından etkilendi. Din felsefesi görüşleri ise başta hafifçe İbn Sîna olmak üzere Gazzalî ve İbn Rüşd tarafından sertçe eleştirildi. Batı felsefesindeki etkileri de büyüktür. 11 ve 12. Yüzyıllarda eserlerinin bir kısmı Latince'ye çevrilmiş, bu çevirilerin başlıca isimleri Johannes Hispalensis ve Dominicus Gundissalvi olmuştur. Hristiyan filozoflardan Albertus Magnus onun psikoloji görüşlerinden, Saint Thomas Allah'ın varlığına ait kanıtlarından etkilenmiştir.¹²⁸ Ayrıca onun felsefî düşüncesinin eleştirip üzerinde çalışan bazı batılı filozoflar şöyledir: Steinschneider, de Boer, Dieterici, Carra de Vaux, Lacy O'Leary, Quadri, Ségovie. Bu isimlerden başka daha sonraları yapılan incelemeler ise Et. Gilson ve Robert Hammond'a aittir.¹²⁹

Eflâtun'un Kanunları'nı İbn Sîna nübüvvet hakkında bir kitap olarak tanımlaması, İbn Sîna'nın da tıpkı Fârâbî gibi felsefe ve vahyi bir gördüğünün göstergesidir.¹³⁰ İbn Sîna da Fârâbî sayesinde Aristoteles'in Metafizik'ini tam olarak kavramış ve Şifa'sında kendi metafiziğini varlık ve içerik arasındaki ayrımı ana nokta olarak kurmuştur.¹³¹ İslam dünyasında felsefenin gelişmesinde büyük önem arz eden Fârâbî'nin çalışmalarının değeri sonradan İbn Sîna ile anlaşılacaktır.¹³²

İbn Rüşd, tıpkı Fârâbî gibi felsefe ile dinin tek bir gerçeği açıkladığını ve felsefenin bu anlamda dine hizmet ettiğini düşünmektedir. Bununla bağlantılı olarak, Gazzalî'nin "Felsefe'nin Tutarsızlığı" eserine karşı "Tutarsızlığın Tutarsızlığı" eserini kaleme almıştır.¹³³

İslam felsefesinde İbn Rüşd dönemine kadar yaklaşık 250 yıllık geçmişinde Fârâbî'nin izleri görülür. Fârâbî'nin öğrencilerinden Yahya b. Adî, Fârâbî'nin ardından Bağdat mantık okulunun başkanı olarak görülmüştür. Fârâbî'nin mantık eserlerinden sonra Hristiyan Süryanîler, mantık alanında Süryanice kaynaklara başvurma ihtiyacı

¹²⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s.66.

¹²⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, s.274-275.

¹³⁰ Charles E. Butterworth, *İslam Felsefesine Giriş*, s.310.

¹³¹ Thérèse-Anne Druart, *İslam Felsefesine Giriş*, s.370.

¹³² David C. Reisman, *İslam Felsefesine Giriş*, s.61.

¹³³ Charles E. Butterworth, *İslam Felsefesine Giriş*, s.311.

hissetmemiştir. İlimleri sınıflandırması Ortaçağ Latin yazarları üzerinde de büyük bir etkiye sahiptir.¹³⁴

Plotinus ile başlayan sudûr teorisini Fârâbî bir sisteme uyarlamıştır. İttisâl, saadet ve nübüvvet görüşleri ise İhvan-ı Safâ, İbn Sîna ayrıca İslam ve Latin Ortaçağ düşünürleri üzerinde etkili olmuştur. Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Fârâbî and Its Influence on Medieval Thought* (New York 1947) kitabında St. Thomas ve Fârâbî'yi karşılaştırırken, St. Thomas felsefesinin neredeyse Fârâbî felsefesinin bir tekrarı olduğunu söylemiştir.¹³⁵

Fârâbî'nin nübüvvet nazariyesi İbn Sîna tarafından geliştirilmiştir ayrıca İbn Meymun ve Spinoza da vahiy ve ilhamın muhayyile gücünün bir fonksiyonu olduğunu söylemiştir. Ayrıca Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünde varlık mertebeleri fikri Fârâbî'nin sudûr teorisinden olduğu genellikle kabul görmüştür.¹³⁶

3.1. FÂRÂBÎ'NİN İSLAM DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ İZLERİ

Henry Corbin kitabında Fârâbî'nin Eflâtun ile Aristoteles'i uzlaştırma çabalarının yüzeysel bir iyimserlik olarak değerlendirilemeyeceğini söyler.¹³⁷ Çünkü O aynı zamanda din ile felsefenin uyuştığı düşüncesindeydi. Bu ise Yeni Eflâtunculuk olarak bilinen geleneğin çıkış noktasıydı. Yeni Eflâtunculuk, Eflâtun ve Aristoteles'in felsefi sistemlerini doğu dinleri ile karıştırıp eriten felsefe okuluna verilen addır. M.S. 2 ve 6. yüzyıllar arasında farklı biçimlerde ortaya çıkan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Ammonias Sakkas sayılır. Bu okulun dizgesel temellendirme işini öğrencisi olan Plotinus yapmıştır.¹³⁸ Yeni Eflâtunculuğun ilk sistematik kurucusu ise Fârâbî'dir.¹³⁹

Yeni Eflâtunculukta amaç, nihai ve en yüce gerçeğe ilişkin bilgiler elde etmektir. Bunu da Eflâtun, Yunan felsefesinden aldığı bilgileri kendi içinde harmanlayarak yapar.¹⁴⁰ Fârâbî'nin uzlaştırması, dini esas alıp felsefeyi dine yaklaştırmak suretiyle olmaktadır.¹⁴¹ Aristoteles ve ondan sonraki felsefenin, Stoa veya Epikürcü, temelde

¹³⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)*, s.14-22.

¹³⁵ Mahmut Kaya, *TDVİA*, s.157.

¹³⁶ Mahmut Kaya, *TDVİA*, s.157.

¹³⁷ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.287.

¹³⁸ Bedîa Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 1975, ss.187-188.

¹³⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.91.

¹⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.929.

¹⁴¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, AÜİF Yay., Ankara 1988, s.179.

maddeci oldukları için Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus felsefesi, her türlü maddi olana karşı bir karşı çıkışı hareket noktası olarak alır.¹⁴²

Fârâbî 10. yüzyıl Bağdat'ına antik Yunan ve Helenistik felsefeyi indirmiş ve bunu bir tür nakilcilik şeklinde değil özgün bir felsefi sistemi içerisinde oluşturmuştur. Eflâtun ve Aristoteles'in teizm düşüncelerini Fârâbî'de buluruz.¹⁴³

Yapılan son çalışmalarda Fârâbî'nin siyaset teorileri ile Rönesans ve Aydınlanma çağı filozoflarının düşünceleri karşılaştırma yapılarak incelenmiştir. Diğer bazı araştırmalarda ise Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristoteles'i yorumlamasında kaynak eksikliğinden kaynaklı hatalardan değil bu alanda özgün bir bakışı sebebiyle olduğu incelenmiştir.¹⁴⁴

Fârâbî, Meşşâî felsefeye ulûhiyet, nübüvvet ve meâd akidesini ekleyerek ve bunları Eflâtun ve Yeni Eflâtuncu felsefe ile harmanlayarak kendi sistemini oluşturmuştur.¹⁴⁵

Fârâbî için filozof, ruhi, akli ve fikren aydınlanmanın yanı sıra ahlâken de arınmanın kaygısını taşımalıdır. Bu kaygıyı gütmeyip sadece teorik bilgi peşine düşen kimseyi "sahte filozof" olarak adlandırır. (Tahsîlü's-sa'âde, s.95.) Felsefe yapan kimsenin nihai amacı önce kendi ahlâkını sonra ailesini ve ülkesindekilerin ahlâkî durumlarını düzeltip iyileştirmektir.¹⁴⁶

4. FÂRÂBÎ HAKKINDA YENİ ÇALIŞMALAR

Süleyman Tülücü'nün, Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler- III makalesinde yer alan liste Fârâbî hakkında önemli kaynaklar içermektedir. İbnü'l-Kıftî, Târîhu'l-Hukemâ'sına Fârâbî'nin hayatı ve eserleri ve ve ilmî görüşleri ilgili bilgi edinmek için bakılabilir. İbn Ebî Usaybi'a, 'Uyûnü'l-Enbâ' fi Tabakâti'l-Etîbbâ'bına, ez-Zehabî'nin Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ'sına, es-Safedî'nin el-Vâfi bi'l-Vefeyât; T. J. de Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi; İbrahim Medkûr, La Place d'al-Fârâbî dans l'Ecole Philosophique Musulmane; Osman Bilen, İslâm Düşüncesi Tarihi; İbn Hallikân'a;

¹⁴² Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İm yay., İstanbul, 2005, s.333.

¹⁴³ Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", Ed. Bayram Ali Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi**, Grafiker yayınları, cilt: 1, Ankara, 2012, s.123.

¹⁴⁴ Şenol Korkut, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.173.

¹⁴⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.147.

¹⁴⁶ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.147-148.

Hilmi Ziya Ülken'in, İslâm Düşüncesi'ne, Nihat Keklik'in İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı eserlerine; De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri; Cavit Sunar, İslâm'da Felsefe ve Fârâbî kitabına; İbrahim Agâh Çubukçu, İslâm Düşünürleri; Bayraktar Bayraklı, Fârâbî'de Devlet Felsefesi; Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi; Mehmet Bayrakdar'ın İslâm Felsefesine Giriş'ine, Yaşar Aydın, Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi; İbrahim Hakkı Aydın, Farabî'de Metafizik Düşünce; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri eserine, Adnan Adıvar'ın Bilim ve Din kitabına; Bekir Karlığa, İslâm Düşüncesi'nin Batı Düşüncesi'ne Etkileri; Abdülhak Adnan'ın "Fârâbî" açıklamasına; Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri"; Richard Walzer'in Fârâbî yazılarına, Mahmut Kaya'nın Fârâbî ile ilgili yazdıklarına; Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur; Abbâs Mahmûd [el-'Akkād], el-Fârâbî kitabına bakılabilir.

Ayrıca aynı makalede Fârâbî ile ilgili Batı'da ve Doğu'da hazırlanan müstakil bibliyografyalarla ilgili bilgi verilmektedir. M. Steinschneider, Al-Fârâbî, des Arabischen Philosophen; Khalil Georr, Bibliographie Critique d'al-Fârâbî; Ahmed Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası"; Nicholas Rescher, Al-Fârâbî; Müjgân Cunbur-İsmet Binark-Nejat Sefercioğlu, Fârâbî Bibliyografyası; Sâlih Mehdî el-'Azzâvî, "Mâ kütibe 'ani'l-Fârâbî fi'lMesâdiri'l-'Arabiyye ve'l-Mu'arreb"; Korkîs 'Avvâd ve Mîhâ'îl 'Avvâd, "Râ'idü'd-Dirâse 'an Ebî Nasr el-Fârâbî"; Hüseyin 'Alî Mahfûz-Ca'fer Âl-i Yâsîn, Mü'ellesâtü'l Fârâbî; Süleyman Tülücü-İbrahim Hakkı Aydın, "Fârâbî Bibliyografyası'na Bazı İlâveler"; Ahmad Khân Kabîr, "A Select Bibliography of Writings on al-Fârâbî in English" çalışmalarına bakılabilir (Süleyman Tülücü, 1987).

Buna ek olarak, Richard Walzer'in Al-Fârâbî on Perfect Stat'i, R.P. Jaussen, Youssef Karam, J. Chlala, *Idees des Habitants de la Cité Vertueuse*, (Kahire, 1949, Institut d'Archéologie Orientale) çalışması Gürbüz Deniz'in bir araya getirdiği, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu kitabı incelenmelidir. Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristoteles'in aynı şeyi söylediği hakkındaki incelemeler Muhammed İsmail'in (Kahire, 1907) eserinde bulunmaktadır.¹⁴⁷

Tezimizin konusuna en yakın tez çalışmaları; Eyüp Şahin'in, "Kitabü'l-Cem'de Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristoteles'i uzlaştırması" başlıklı tezi, Nuray Ataman

¹⁴⁷ Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, s.8.

Solaklı'nın, "Eflâton ve Aristoteles Uzlaştırmacısı Olarak Fârâbî" başlıklı tezi sayılabilir.



İKİNCİ BÖLÜM

EFLÂTUN VE ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNİN İNCELENMESİ VE KİTÂBÜ'L CEM'İN TANITIMI

1. GENEL OLARAK EFLÂTUN DÜŞÜNCESİ

Atina'da doğan Eflâton'un yaşadığı zamanda olan savaşların¹⁴⁸ ve yine aynı dönemde hocası Sokrates'in haksız yere demokrasi adına öldürülmesi gibi durumlardan etkilenecek sosyal düzenin kurulması ve insanın mutluluğa erişmesi gibi konular onun felsefi düşüncesinin ana konuları olmuştur. Eflâton'un içinde yaşadığı bu toplumsal sıkıntılar ve savaşlardan rahatsız olması onu bu konuda oldukça düşündürerek "ideal devlet"i yazmaya ve hatta bir prototiple onu oluşturmaya sevk etmiştir fakat onu oluşturma konusunda başarılı olamamıştır. Yaklaşık 387 yıllarında (yaklaşık kırk yaşlarında) Atina'nın yakınlarında Akademi'sini¹⁴⁹ kurmuş ve hayatının sonuna değin burada dersler vermiştir. Burada yetişen öğrencilerden en ünlüsü Aristoteles'dir. Eflâton milattan önce 347 yıllarında ölmüş ve Akademi'nin bahçesine defnedilmiştir.¹⁵⁰ İdealar teorisi ile idealizmin kurucusudur.¹⁵¹

1.1. BİLGİ FELSEFESİ

Eflâton felsefesinin merkezi insandır. O, insanı tanımlayıp ona mutluluğun yollarının gösterilmesi ile uğraşır. Burada ortaya çıkan bilgiye ulaşma problemini incelemiş ve duyuların aldatıcı olduğunu söylemiştir. Eşya değişirken duyular onun hakkında sabit düşüncelere sahip olamaz ve bu sebeple gerçek bilgiye ulaşamaz. Asıl problem ise bilginin özüdür. Bilgi değişmez ve ancak akılla kavranabilir.¹⁵² Bilginin hedefi ise varlıktır. Sabit ve gerçek olan bir alem ve bu aleme dayalı gerçek bir bilgi mevcuttur. Buna örnek olarak matematik kavramları gösterebiliriz. Burada amacın külli kavramlara erişmek olduğunu görürüz böylece eşyayı teker teker bu külli kavramlara izafe ederiz. Eflâton için bu kavramlar örneğin uzunluk kavramı, uzun bir kalem ve

¹⁴⁸ Peloponez savaşları Eflâton'un gençlik yıllarında meydana gelir.

¹⁴⁹ Akademi ismi, Akademos bahçesinde yer aldığı için kullanılmıştır.

¹⁵⁰ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.469-470.

¹⁵¹ Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Adres Yay., Ankara, 2009, s.106.

¹⁵² Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006, s.335.

uzun bir masa için açıklamak istediğimizde, bu uzunluğu kaleme veya masaya nispeten anlayamayız. Onu bizde hali hazırda var olan “uzunluk” kavramının karşılığını bu nesnelere yansıttığımızda görür ve anlarız. İşte bu “uzunluk” kavramı daha önce bir yerlerde bulunur ve biz o kavramı sadece hatırlarız. Kalem ve masa sadece bir araçtır. Böylece biz kalem ve masayı gördüğümüzde bu kavramlar ortaya çıkmıyor ve bu kavramları hatırlama yoluyla biliyorsak, bunların geldiği bir yer olmalıdır. Ruhumuzun hatırladığı bu kavramların geldiği aleme ruh alemi diyebiliriz veya Eflâton’un demesiyle idealar (örnekler)¹⁵³ alemi. Ruh, beden elbisesini giyip bu dünyaya geldiğinde eski bildiklerini unuttur ve hatırlama yoluyla bilgiye ulaşır. Yani bilmek istersek ruhun gözlerini varlığın gerçeklerini aydınlatan idealar alemine çevirmeliyiz.¹⁵⁴

İdealar’ın özelliklerine baktığımızda, her idea kendi ideasından pay alır, zaman içinde var olmazlar yani zaman kavramının dışındadırlar, uzayda var olmazlar, idealar parçalardan meydana gelmezler.¹⁵⁵

Eflâton’un meşhur güneş benzetmesi ise “İyiliğin mutlak ideası” ile güneşi kıyaslar. Nasıl ki görmek ve yaşamak için güneşe ihtiyacımız var, tıpkı güneş gibi iyilik de gerçekliği, hakikati ve bütün şeylerin varlığını mümkün hale getirir.¹⁵⁶

Eflâton alemi akledilir ve duyulur alem olmak üzere ikiye ayırır. Duyulur alemi de iki kategoriye ayırır: oluş ve bozuluşa uğrayan organik-inorganik varlıklar ve bu varlıkların yansımaları. Bu varlıkların yansımaları bizde tahayyül gücüyle gerçekleşmiş gibi görünür. Gördüğümüz şey o eşyanın bizzat kendisi değildir. Tabi burada tamamen tahayyül gücünden ziyade eşyanın oluş ve bozuluşunu dikkate alarak onun da yansımaları olacağını unutmamalıyız. İdealar, manevi, akledilir, sonsuz, şekil birliği olan, bozulmaz ve hep kendi kendisinin aynı olan varlıklardır. Bunlar varlığın birinci aşaması olup piramite benzer şekilde yukarı doğru yükselir. En yukarıda iyi ideası ve iyinin kendisi vardır.¹⁵⁷ İdealar kuramıyla Eflâton, metafizik alanında yüzyıllarca tartışılan tümeller sorununa ilk kez değinmiştir.¹⁵⁸

Eflâton felsefesinin bilgi anlayışından ortaya çıkan bu iki alemde biri, var olanı ve hiç oluş halinde olmayanı (to on ontos), diğeri ise hep oluş halinde olup hiçbir

¹⁵³ Yahut “akledilir alem”.

¹⁵⁴ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 470.

¹⁵⁵ Anders Wedberg, **Plato's Philosophy of Mathematics**, ed.Ahmet Cevizci: İdealar Kuramı, Gündoğan Yay., Ankara, 1999, ss.90-96.

¹⁵⁶ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.253.

¹⁵⁷ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 471.

¹⁵⁸ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s.336.

zaman var olmayanı (genesis) içine alır. Biri aklın, diğeri ise doğru sanının konusunu oluşturur.¹⁵⁹

Eflâton'un bu idealist felsefesi tam yirmi beş asırdan beri düşünce dünyasını etkilemiştir. Bu sebeple İngiliz filozofu A. Whitehead, batı felsefesinin tümünün, Eflâton'a düşülmüş dipnotlardan ibaret olduğunu söylemiştir.¹⁶⁰ Yine Heidegger'in deyiimiyle Eflâton, batı metafiziğinin kurucusudur.¹⁶¹

1.2. DİN TANRI VE ALEM ANLAYIŞI

Eflâton'un bilgiye bakışında vahyin ve ilhanım yeri önemlidir. Ademoğlu akıldan ve bilgiden yana kuvvetsiz olduğundan Tanrı ona gönül gözü (divination) ile elde edilen bilgiyi verir ve hatta kendisine mucize ve vahiy ile donatılmış özel bir grup insan olan peygamberleri gönderir. Eflâton dini önemser. Ona göre ideal devletin başına geçecek kimselere mutlaka din eğitimi verilmelidir. Tabi burada sorulması gereken şey Eflâton'un "din"den ne anladığıdır. Ondaki tanrı inancı, insanların kötülüklerine alet etmek için kullandıkları, kendisine adaklar adanıp kurbanlar kesilip yüceltilen bir tanrı fikri değildir. Bu tutuma karşı tavrı serttir. Ona göre tanrılar birbirleriyle de savaşmazlar. Onun din anlayışı rasyoneldir. Cansız heykellere saygıyı bir kenara koyup canlı olan insanlara saygı duymak gerekir. Böylelikle çağının Tanrı anlayışını eleştirir. Toplumdaki kötülüklerin sebebini Tanrıya, dine ve kutsal şeylere inanmamaya bağlar. Tanrılara, kutsala, değer verilen simgelere hakaret edenler cezalandırılmalıdır. Onun açıklamalarında "tanrılar" kelimesi çok kullanılır. Tanrıları, değişmez, mutlak iyilik sahibi, en güzel, en doğru varlıklar, kandırılmayan, olaylara hakim, mutlak söz sahibi, tapınmaya gerçek değer varlıklardır. Böylece ona politeist (çok tanrıcı) diyebiliriz fakat o tek Tanrı'dan da bahseder. İnanıldığı tanrılar yaratılmıştır ve tek Tanrı'nın emrine uyup onu taklit ederler. Devlet, Timaious ve Kanunlar kitaplarında bahsettiği tek Tanrı, iyilik ve güzelliğin kaynağı, adaletli, doğru, ışığın kaynağı, alemlerin hakimi, hikmet sahibi, aklın ve gerçeğin dağıtıcısı, değişmez, her şeyin başı ortası ve sonu olan ve alemin merkezinde olandır.¹⁶² Ona göre Tanrı, evrenin başlangıcı ve sonunu elinde tutandır ve bütün var olan şeyler O'nun eliyle meydana gelir. Evrenin sahibi ve tüm eşyanın

¹⁵⁹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.57-58.

¹⁶⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Nobel Yay., Ankara, 2009, s.290.

¹⁶¹ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s.334.

¹⁶² Mahmut Kaya, **TDVİA**, 471.

hakimidir. O, hareket halindeki bu doğanın yaratıcısıdır. Doğa, Tanrı'nın bilgisi dahilinde bir sebebe binaen hareket eder ve her şeyden önce Tanrı, bütün şeylerin ayarlayıcısıdır.¹⁶³

Eflâton için Tanrı'ya ulaşabilmek onun kendi emanetini (ruhumuzu) bizden alınca eğer biz de o vakte kadar onun yolunda kendimizi arındırıp, nefsimizi terbiye ettiğimiz zaman olabilmektedir.¹⁶⁴

Eflâton için sebep oluşa tabi olan şey, örnek ve yer ise alemin oluşunun unsurlarıdır. Oluşu meydana getiren şey Tanrı'dır. Alemin oluşumu onun cömertliği neticesidir.¹⁶⁵ Onu sevmek tüm insanlığı sevmektir, onu öveni tüm insanlık över. Meneksenos'ta şöyle geçer: "Tanrıların da övdüğü bir yeri, nasıl olur da bütün insanlık övmez?"¹⁶⁶

Eflâton dine bakışı anlamında bir devrimcidir. Çünkü O dini sosyal hayatın, ahlâkın ve devletin kaynağı olarak görür.¹⁶⁷ Buna göre din konusu onun için güçlü bir hayat tarzını ifade eder.

1.3. AHLÂK FELSEFESİ

Eflâton'a göre beden hareketini ruh sağlar. İdeaların özellikleri ruhta da vardır. Ruh, beden elbisesine bürünüp dünyaya gelmeden önce ideaları tanımıştır ve bir kader eliyle dünyaya gelmiştir. Geliş sebebi net olmasa da ruh, düşünme, beslenme gibi bazı yetenekler meydana getirir. Böyle olunca ruh hem iyi hem de kötünün sebebi olabilmektedir. Özünde ruhun iyiliğine inanan Eflâton için iyiliği ve kötülüğü yapan insan ruhu aynı değildir. Çünkü ideaları tanımış ruh kötülük yapamaz. Böylece iyiliği yapan ruh beden ölümünden sonra sonsuzluğa eren, kötülüğü yapan ruhun parçası ise beden ölümüyle birlikte çürüyüp yok olandır.¹⁶⁸ Hatta beden ruh için bir engeldir ve onun salt iyiye ulaşmasını zorlaştırır. Ruh ne kadar bedensel isteklerinden ayrılırsa özgürlük ve mutluluğa yani hakikate o denli yaklaşır.¹⁶⁹ Dolayısıyla Eflâton'un ahlâk

¹⁶³ Adam Drozdek, **Greek Philosophers as Theologians: the divine arch**, Ashgate Publishing Company, 2007, USA, p. 152.

¹⁶⁴ Platon, **Phaidon**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1995, s.21.

¹⁶⁵ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 471.

¹⁶⁶ Platon, **Meneksenos**, çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s.14.

¹⁶⁷ Adam Drozdek, **Greek Philosophers as Theologians: the divine arch**, p. 167.

¹⁶⁸ Eflâton, ruhun ölümsüzlük yönünü Phaidon diyalogunda inceler ve ispata çalışır.

¹⁶⁹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 472.

felsefesi dünyaya ve idealar alemine bakan ruh olmak üzere iki yönlü bir bakışa sahiptir. Ruh mutluluğa erişmek için bedensel istekleri yenmeli demiştik, eğer bu dünyada bu isteklerin yeterince üstesinden gelemese kirlenir ve tamamen temizleninceye kadar dünyaya yeniden gelir.¹⁷⁰ Ruhun bu çift yönüne inanan Eflâton, Şölen, Phaidon ve Phidros'ta mutluluğa ulaşmayı ve dolayısıyla ahlâkî erdemliliği aşk ve cezbeyle dayandırırken, Devlet'te toplumsal hayat içinde bilgili, ölçülü olmaya ve eğitime açık olmaya dayandırır.¹⁷¹

Eflâton'un Euthyphron diyalogunda doğru ve iyi davranmayı isteyen kişinin ne yapmak istediğini kesin bir şekilde bilen kişi olması gerektiği vurgulanır. Hatta kendi babasının katil suçu ile suçlanması karşısında dahi bu tavrını koruması gerekir.¹⁷² Bu da ancak iradeli bir şekilde iyi olmayı talep etmekle olacaktır.

Ona göre erdem öğretilirdir. Böylelikle onun doğuştan gelen bilgi olsun olmasın sonradan değişiklik arz edeceğini anlıyoruz.¹⁷³

Phaidon'da, hayatın amacı nedir, en yüce değer nedir gibi soruların karşılığı ruhun yetkinliği ve amacını kendi içinde araması iken hayatının sonlarına doğru bu çizgiden biraz çıkarak dünyaya sırt çevirmek ve çilecilik yaklaşımından uzaklaşır. Hakiki mutluluğu yine ruhun en olgun noktalarında arar fakat ruha gerçek, değerli sevinçler sağlayan haz çeşitlerine de değer verir. Duyu hazlarının hepsi değersiz değil, temiz ve acı vermeyen hazlar da vardır.¹⁷⁴

Ahlâkîlik ile felsefe bilgisi arasında bağ kuran Eflâton, filozofların faydalı ve iyi insanlar olduklarını, onların sadece çok veya teknik şeylerin bilgisine sahip olan kişiler değil, faydalı ve hakikatin bilgisine sahip olan insanlar olduklarını düşünür.¹⁷⁵ Rakipler kitabında şöyle geçer: “O halde, aziz dostum, felsefeyi çok şey bilmekle karıştırmamak ve onu teknik bilgilerin incelenmesi sanmak çok yanlıştır. Bu sözler üzerine bilgin, söylediklerine pek utanarak sustu; cahil, bunların hakikat olduğunu söyledi, ötekiler de sözlerimin doğru olduğunu söylediler.” (Platon, Rakipler, s.19.)

¹⁷⁰ Bknz. tenâsüh, reenkarnasyon.

¹⁷¹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 472.

¹⁷² Lokman Çilingir, **Ahlak Felsefesine Giriş**, Elis Yay., Ankara, 2003, s.43.

¹⁷³ Platon, **Protagoras**, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yay., İstanbul, 2001, s.34.

¹⁷⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.66.

¹⁷⁵ Platon, **Rakipler**, çev. N.Ş. Kösemihal, MEB Yay., İstanbul, 1989, ss.4-19.

1.4. SİYASET FELSEFESİ

İnsanın toplumda yaşaması onun aciziyeti gereği bir zorunluluktur. Aciz olan insan toplu halde yaşamaya muhtaçtır. Bu sebeple devletin her yerde görevi; insanların ortaklaşa yaşamalarını onların mutluluklarını da tahsis edecek şekilde düzenlemektir. Bu görev ancak ahlâkî kurallara uyarak gerçekleştirilebilir. Devlet görevi gereği besleyen, koruyan ve eğiten olmak üzere üç ana bölümden oluşur.¹⁷⁶ Devlet aynı zamanda kişiyi etkileyip onun kişiliğini oluşturur. Belirli bir kişiliğin oluşturduğu zümrelerden de belli bir yönetim şekli oluşur. Demokrasi, oligarşi, tiranlık gibi. Eflâtun'un ideal devlet şekli seçkinler zümresinin idare ettiği (aristokrasi), başında da bir filozofun bulunduğu (monarşi) tek kişilik bir yönetim şeklidir. Bu devlet üç sınıftan oluşur: ilk sınıfta, işçi, çiftçi, esnaf ve sanatkarlar, ikinci sınıfta askerler ve en üst kademedede yöneticiler bulunur. Devletin kanun ve kurallarını filozof koyar.¹⁷⁷

İnsanları üç kategoriye ayıran Eflâtun, zenginliği sevenler, şerefi sevenler ve bilgiyi sevenlerden zenginlik, şeref ve bilgiye ulaşma çaba ve isteklerine göre üç insan tipi oluşturur. Bunlar ise ancak devlet içinde anlam bulacaklardır.¹⁷⁸ Bu insan tipleri bahsedilen özellikleri gerçekte de istemelidir, bu konuda kendilerine karşı dürüst olmalıdırlar. Adalet konusunda da aynı şey geçerlidir. Zira Devlet'te bu konu şu şekilde eleştirilir: "...Çünkü insanların adaletsizliği lanetlemeleri onu işleme korkusundan değil, ona maruz kalma korkusundan ileri gelir."¹⁷⁹

Devletin amacı ise hikmet, yiğitlik, orta yolu tutmak ve sağlamak, son olarak adaletin hakim kılınmasıdır. Yaşlılık eseri olan Kanunlar'da devlet ile ilgili konuları tekrar inceler ve devlet adamlarının, yöneticilerin mutlak otoritelerinden ziyade kanunların hakim olduğu bir şekli benimsemiştir. Devletin asıl meşguliyetinin eğitim, din ve iktisat olduğunu vurgulamıştır.¹⁸⁰

Bir devlet adamının ise Atina'nın başına geçebilecek bir devlet adamının iyi, eğitilmiş ve bu eğitimi yayabilecek kudrette birisi olması gerektiğine inanır. Diyaloglar'da şu soru geçer: Bunlar (devlet adamları) kendi erdemlerini öğretecek iyi

¹⁷⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.60.

¹⁷⁷ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 472.

¹⁷⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.60.

¹⁷⁹ Platon, **Devlet**, çev.Can Ersöz, Şule Yay., İstanbul, 2010, s.53.

¹⁸⁰ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 472-473.

öğretmenler midir? Buradan devlet adamının hem önce kendinin erdem açısından üstüm hem de bu erdemi halkına götürebilecek kadar yetenekli olması gerekir.¹⁸¹

Onun kralların filozof olmasının gerekliliği ile ilgili meşhur filozof-kral benzetmesi vardır. Bu konuda şunları söylemiştir: “Filozoflar kral oluncaya kadar ya da bu dünyanın kral ve prensleri felsefenin ruhuna ve gücüne sahip oluncaya kadar, ne şehirler ne de insan ırkı kötülüklerinden hiçbir vakit kurtulamayacaktır ve devletimiz ancak o vakit gün ışığı görecektir.”¹⁸²

2. GENEL OLARAK ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİ

Aristoteles M.Ö. 384’te bir yunan şehri olan Stageria’da¹⁸³ doğdu. Aristoteles’in babası bir hekim olan Nikomakhos’tur. Anne ve babası o küçükken vefat etmiştir. On sekiz yaşında (367 yılında) Eflâton’un okuluna girmiş ve o ölene kadar (on dokuz yıl) orada kalmıştır.¹⁸⁴ Akademi’de kaldığı bu yaklaşık yirmi yıllık süre zarfında “okulun beyni” olarak tanınmıştır. Eskiden felsefe okulları aynı felsefi görüşleri benimseyen düşünürlerden oluşan fakat belli ölçüler dahilinde eleştiri yapabilen kurumlardı. Aristoteles kendi okulu olan Lise’yi (Lykeion) 12-13 yıl boyunca yönetmiş ve bu dönemde bilimler sınıflamasının bugünkü halinin ana hatlarını çizmiştir.¹⁸⁵ Aristoteles Eflâton’un Akademi’sinden kendi Lise’sine geçerken yavaş yavaş da Eflâton’un etkisinden ayrılmaktadır.¹⁸⁶ Derslerini yürüyerek verdiği için onun kurduğu felsefe ekolüne yürüyen anlamına gelen el-meşşâî adı verilmiştir. 322 yılında, altmış iki yaşında ölmüştür.¹⁸⁷

Aristoteles’in bize ulaşan kaynak eserlerinde görüyoruz ki o, anlattığı hiçbir konuyu gelişi güzel geçmemiş, defalarca tekrar etmiş ve açıklamalarda bulunmuştur. Onun anlattığı her bir konu başlığını önemsemesi, üzerinde durması bize kendinin de aynı şekilde anlattıklarına inanarak ve açıklamalarına ikna olarak söylediğini göstermektedir.¹⁸⁸ Aristoteles zamanının tüm ilimlerini sistematik bir hale getirmiştir. Aristoteles’in eserleri İslam dünyasında, VIII. yüzyılda başlayıp X. yüzyılın sonlarına

¹⁸¹ Platon, **Diyaloglar**, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s.179.

¹⁸² Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.229.

¹⁸³ Bugünkü ismi Stavro’dur.

¹⁸⁴ W.David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., Ankara, 2014, s.1-18.

¹⁸⁵ W.David Ross, **Aristoteles**, s.25.

¹⁸⁶ W.David Ross, **Aristoteles**, s.44.

¹⁸⁷ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 375.

¹⁸⁸ W.David Ross, **Aristoteles**, s.42.

kadar devam eden tercüme hareketleri sayesinde birçok eseri Arapça'ya çevrilmiş ve İslam dünyasını da oldukça etkilemiştir. İslam dünyası içerisinde Aristoteles takipçilerine Meşşâiyyûn¹⁸⁹ ve okuluna Meşşâî okulu denir. Meşşâî okulu ise temel meselelerinde İslam'ın kurallarını almakta fakat metot olarak Aristoteles'i takip etmektedir.¹⁹⁰ O'na ilimleri sistematize ettiği için el-muallimü'l-evvel, mantığın kurucusu sayıldığı için ise "sâhibü'l-mantık" denilmiştir.¹⁹¹

2.1. MANTIK

Aristoteles'te bilim üçe ayrılır: teorik (bilgiyi kendisi için arayan), pratik (bilgiyi eylem için arayan) ve prodüktif (bilgiyi faydalı ve güzel işler yapmak için kullanmayı amaçlayan).¹⁹² Mantık ise bu bilim dallarının hiçbirine ait değildir. O özel bir dil olarak, felsefenin aracı¹⁹³ ve bilimlerden önce öğrenilmesi gereken bir bilgidir. Aristoteles mantığı ne fizik, matematik ve ilk felsefe gibi teorik, ne ahlâk, iktisat ve siyaset gibi pratik; ne de retorik, şiir ve diyalektik gibi peotik ilimlerden kabul etmemesiyle onu bir ilim olarak almadığı anlaşılıyor.¹⁹⁴ "Aristoteles'te mantığın, gramer, psikoloji ve metafizik veya ontoloji olmadığı, başka deyişle Aristoteles'in mantıkla bu disiplinler arasındaki ilişkileri ve sınırları sarıh bir biçimde tesbit ettiği: Mantık, gramer değildir; çünkü o, Aristoteles'e göre kelimelerin değil onların işaretleri oldukları düşüncenin kendisinin incelenmesidir. Mantık, psikoloji değildir; çünkü o, Aristoteles'e göre düşünceyi inceler..."¹⁹⁵ Bu sebeple Aristoteles'in mantıkla ilgili tüm eserlerine Organon (alet) denmiştir.¹⁹⁶

Aristoteles'in mantık eserleri üç ana bölüme ayrılır:

1) Birinci Analitikler (Kıyası ortaya koyup onun tüm formel biçimlerini göstermeye çalışır)

¹⁸⁹ Peripatosçu da denilir. Çünkü Peripatos adı verilen ağaçlı yolda gezinip felsefe üzerine konuşurlardı.

¹⁹⁰ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, s.247.

¹⁹¹ Mahmut Kaya, **TDVİA**, 375-376.

¹⁹² W.David Ross, **Aristoteles**, s.46-109.

¹⁹³ F. W. Zimmermann, **Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotelestle's De Interpretatione**, Oxford Uni. Press, London, 1981, p.xxi.

¹⁹⁴ Aristoteles, **Organon**, çev.Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1963, s.8.

¹⁹⁵ Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., Ankara, 1999, s.147.

¹⁹⁶ W.David Ross, **Aristoteles**, s.46.

2) İkinci Analitikler (Tutarlılık dahil doğrulukla da ilgilenen mantık çeşididir)

3) Topikler ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi.¹⁹⁷

Mantık Aristoteles için kelimelerin değil düşüncelerin incelenme işidir.¹⁹⁸ Bununla birlikte kıyas öğretisi de tamamen Aristoteles'e aittir.¹⁹⁹ Porphyrios, Aristoteles mantığının anlaşılabilmesi üzerine şöyle demiştir: Aristoteles'in Kategorilerini anlayabilmek için cinsin, ayrımın, türün, özelliğin ve ilineğin ne olduğunun bilinmesi gerekir.²⁰⁰

2.2. DOĞA FELSEFESİ (TABİAT İLİMLERİ)

Aristoteles için fizik, bağımsız bir varlığa sahip olup hareketsiz olmayan şeylerle ilgilidir. Bu konu Aristoteles külliyatında önemli bir yer kaplamıştır. Aristoteles fizik konusunda şu başlıkları ele alır:

1) Doğanın ilk sebeplerini,

2) Yıldızların düzeni ve hareketlerini,

3) Genel anlamda varlıkların oluş ve yok oluşlarını,

4) Doğaya uygun olarak meydana gelen ancak yıldızların hareketine en yakın yerde olup ilk unsurun doğasından daha az düzenli bir doğaya sahip olan şeyleri,

5) Hayvanlar ve bitkileri,²⁰¹

Yeryüzünde bulunan varlığın en aşağı formları dört öge olan; toprak, su, hava ve ateştir.²⁰²

Aristoteles Fizik'te zaman ile ilgili konuyu anlatırken, zaman, an ve devinim kavramları üzerinde durur. Zamanı bir tür yer değiştirme ölçüsü olarak tanımlar.²⁰³

¹⁹⁷ W.David Ross, **Aristoteles**, s.47.

¹⁹⁸ W.David Ross, **Aristoteles**, s.47.

¹⁹⁹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.64.

²⁰⁰ Porphyrios, **Isagoge**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.31.

²⁰¹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.109-110.

²⁰² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999, s.77.

²⁰³ Aristoteles, **Augustinus**, Heidegger, Zaman Kavramı, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.31.

Ayrıca Aristoteles formun maddede tecessüm ettiğine değinir ve kendisinin bir filozof olarak görevinin şimdi ve burada olanla ilgilenmek olduğunu önceler.²⁰⁴ Aristoteles'in fizikle ilgili konuları açıklarken amacı maddi cisimlerin asıl özünü ve onlardaki değişimin nedenlerini açıklamaktır.²⁰⁵

2.3. BİYOLOJİ VE PSİKOLOJİ

Aristoteles'e göre biyoloji ve psikoloji bağımsız iki bilim dalı değildir.²⁰⁶ Onun bu konudaki ana ve tüm alt konuları kapsayan eseri Historia Animalium (Hayvanların Tarihi)'dur. Biyoloji hakkındaki söyledikleri ise hala günümüze ışık tutacak bilgiler içermektedir. Onun bu konudaki yazıları doğa cetveli, üreme ve erekbilim konusunda bilgiler vermektedir. Psikolojinin konusu ise ruhun doğasını, özünü ve bunun özelliklerini açıklamaktır.²⁰⁷

2.4. METAFİZİK

Aristoteles'in Metafizik'i bilgi hakkındadır. Öyle ki bilgi insanda doğuştan var olan güçlü bir güdüdür. Bilgelik ise sadece sebeplerin bilgisi değil bununla beraber o, ilk ve en evrensel bilgidir. Bu bilgi ulaşılması en zor bilgidir, aynı zamanda en kesin bilgi. Çünkü o, ilk sebebin bilgisidir.²⁰⁸

Aristoteles'in daha önce Fizik'inde ilk nedenleri (maddi, formel, fail ve ereksel nedenler) saymış, Metafizik'te ise bu yorumunun doğruluğunu sınamıştır. Bunu yaparken öncelikli filozofların bu konu hakkında söylediklerini dikkate alır. Sonuçta kendisinden başka bu konuda yeni bir şey söyleyen kimseyle karşılaşmaz. B kitabında Aristoteles, filozof olduğunu iddia edenlerin dikkat etmesi gereken ana hususlara değinir.²⁰⁹

²⁰⁴ Ahmet Cevzici, **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s.61.

²⁰⁵ W.David Ross, **Aristoteles**, s.111.

²⁰⁶ W.David Ross, **Aristoteles**, s.181.

²⁰⁷ W.David Ross, **Aristoteles**, s.182.

²⁰⁸ W.David Ross, **Aristoteles**, s.243-244.

²⁰⁹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.244.

Aristoteles iki büyük sorun ile uğraşır. İlki “metafizik (evrensel) bir bilim olabilir mi” dir. Bu sorunun cevabı Aristoteles için “evet”tir. Var olan şeyler, sadece varlık açısından bile belli bir doğaya sahiptir. Fakat kendi başına metafizik gerçekliği bu yasadan çıkaramaz. Çünkü her biri kendi doğasına, doğrudan algılanan, böyle ilk ilkelere sahip birçok farklı gerçeklik çeşidi vardır. En gerçek ve tam olarak tek bir varlık vardır, o da “töz”dür. Varlık için geçerli olan bu bakış açısı birlik için de geçerlidir. Var olan her şey birdir, bir olan her şey vardır.²¹⁰

Aristoteles, iyi ve kötünün her kategori için geçerli bir karşılaştırma olduğu kanaatindedir.²¹¹

Ona göre üç farklı varlık bilgisi mevcuttur:

- 1) Bağımsız tözsel bir varlığı olup değişmeye tabi olan varlıklar.
- 2) Değişmemiş fakat somut gerçekliklerin varlığı ayırt edilebilir görüntüleri olarak var olan varlıklar.
- 3) Hem bağımsız hem de değişmemiş varlıklar.

Bu maddeleri ise üç ayrı bilim olarak, Fizik, Matematik ve Metafizik (Tanrı bilimi) inceler.²¹²

Her var olanın var olabilmesi için dört nedene ihtiyacı vardır. Örneğin, bir kalem varlığını meydana getirmek için, ağaç (özdeksel neden), yapıcı (etken neden), nasıl yapılacağı ile ilgili plan (biçimsel neden), ne yapılacağı düşüncesi (ereksel neden) olması gerekir.²¹³

Aristoteles'e göre ruh ölümsüzdür ve öldükten sonra yok olmaz. Fakat sonrasında ruhun başına gelenler hakkında bize açıklayıcı bilgiler vermemiştir.²¹⁴

Aristoteles için metafizik, konusu bakımından iki çeşit konu ile ilgilidir. Bunlardan ilki ilk felsefenin konusu bakımından evrensel mi yoksa gerçeğin farklı bir türü müdür sorusudur.

²¹⁰ W.David Ross, **Aristoteles**, s.245-246.

²¹¹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.246.

²¹² W.David Ross, **Aristoteles**, s.246.

²¹³ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s.19.

²¹⁴ H.J.Störig, **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul, 2000, s.142.

Λ kitabında ise varlığın tek bir alanı olarak incelenmesi ve bu konuda sınırlandırılmasını içerir.²¹⁵

Aristoteles'in ana problemlerinden bir diğeri ise duyusal olmayan tözlerin varlığı ile ilgilidir. Bu tözler var mıdır ve eğer var iseler içerikleri hakkında bilgi edinebilir miyiz? Eflâton'un idealar teorisinde bahsetmiş olduğu tözler yani kendi başına var olabilirler mi, en genel anlamda varlıklar birer töz müdürler ve matematik tözsel nesnelere mi oluşur şeklindeki soruların Aristoteles'teki karşılığı olumsuzdur. Nasıl ki idealar Eflâton için zihnin bir halüsilasyonu değilse Aristoteles için dünyasal gerçeklikler veya nesnelere de aynı derece zihnin bir yanılsaması değildir. Tümelere de ayrı bir varlık çeşidi olmaksızın varlıklarının diğeri bir özelliği vardır. Yani form bağımsız bir varlık değil "şey" in bir özelliğidir. Ona göre her töz, içsel bir öz'dür.²¹⁶ Form, olguda değil, düşüncede özünden ayırt edilir.²¹⁷ Matematik nesnelere varlığına gelince, o Eflâton'unkinden farklı olarak tamamen bağımsız iki sınıf şeklinde değildir. Sonuç olarak matematiksel nesnelere ve tümelere bağımsız töz değildirler. Buna mukabil Aristoteles duyusal olmayan tözlerin varlığını kabul eder. Aristoteles'in kabul ettiği tözler, ilk hareketsiz hareket ettirici²¹⁸ olarak Tanrı, Tanrı'nın hareket ettirdiği ve kendilerinin de gezegenlerin kürelerini hareket ettiren akıllar ve son olarak insan aklının ölümden sonra ayrı bir töz olarak kalabildiğine inanmaktadır.²¹⁹ Metafizik'te ise "bunca muhteşem eserin rastlantı ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı da söylenemez" der.²²⁰

Aristoteles'in oluş konusundaki ana amacı üç ana meydana gelişin (doğal, sanata dayanan ve kendiliğinden) benzerliklerini ifade etmektir.²²¹

Aristoteles'in Tanrı-bilim konusunda tek sistematik incelemesi aynı zamanda Metafizik'in en önemli bölümü olan Λ kitabı'dır. Metafizik'te ontolojik argümanların en önemlilerinden birini de şu şekilde ifade etmektedir: "Daha iyinin olduğu yerde, en iyi de vardır. Bu, var olan şeylerin bazıları diğerlerinden daha iyidir anlamına gelmektedir bu sebeple tanrısal olması zorunlu olan bir en iyi varlık vardır." Fakat Aristoteles'in bu söylemleri bir yana günümüze ulaşan daha olgun fikirlerinin olduğu

²¹⁵ W.David Ross, **Aristoteles**, s.247.

²¹⁶ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s.18.

²¹⁷ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.286.

²¹⁸ Proton Kinoun.

²¹⁹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.248-250.

²²⁰ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010, s.95.

²²¹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.272-273.

eserlerinde, sünnetullahtan ziyade doğanın bilinçsiz bir erekbilimine gönderme yapmaktadır.²²² Aristoteles'in Gök Üzerine adlı kitabında: "Tanrı ve doğa boşuna bir şey yapmaz" şeklinde cümleler kurması ve Tanrı'nın yeryüzünde genel anlamda bir yöneticiliğinin bulunması şeklindeki görüntüsü²²³ bize onun deist bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. Deizm düşüncesi teizm gibi bir Tanrı'nın varlığını kabul edip onun yaratma eylemine bizzat katılmadığını söyler.²²⁴ Deistik düşünceye göre Tanrı evreni bir saat gibi kurup kendi haline bırakmıştır. Evren de kendi kendine düzenini sürdürmektedir.²²⁵ Teolog olarak Yunan Felsefecileri kitabında Aristoteles'in Tanrısı için "hareket etmeyen hareket ettirici" tabiri geçer.²²⁶

Aristoteles'in ilk hareket ettirici hakkındaki görüşleri metafiziğinin de esas doktrinini oluşturur. O hareketsiz bir hareket ettiricinin varlığını kabul ederken üst alemin düzenliliğini özgür insanların eylemlerine, ay altı alemdeki düzensizliği ise kölelerin ve hayvanların gelişigüzel hareketine bağlamıştır.²²⁷

2.5.AHLÂK

Aristoteles, Antikçağ'da sistematik ahlâk ilminin ilk kurucusu sayılır ve en tanınan eseri *Ethica Nicomachea* (Nikomakhos'a Etik)'dir. Ona göre bütün davranışlar, ifrat ve tefrit arasında orta yolda (itidal) olmalıdır.²²⁸ En iyisi bu şeklidir.²²⁹ Aristoteles'e göre her eylemin nihai bir amaçsal hedefi bulunmalıdır.²³⁰ Bu, mutluluktur. İnsan, davranışlarında orta yolu bulup mutluluğa erişmelidir. Fakat bu mutluluk yalnızca aristokrat bir sınıfa özgüdür. Aristoteles'e göre fakirler, soylu aileye sahip olmayanlar, köleler, siyasi nüfusu bulunmayanlar, kadınlar ve cahiller hiçbir zaman mutluluğa tam olarak erişemezler.²³¹

Aristoteles'in mutluluk tanımı, onun bir durum yahut iç dünyanın eğilimi değil, bir etkinlik şekli, özellikle kendinde arzulanır bir etkinliktir. Kendileri için istenen

²²² W.David Ross, *Aristoteles*, s.281.

²²³ W.David Ross, *Aristoteles*, s.291.

²²⁴ C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, *Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme*, çev.Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara, 2010, s.36.

²²⁵ Şaban Ali Düzgün, *Allah Tabiat ve Tanrı*, Lotus Yay., Ankara, 2012, s.157.

²²⁶ Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: the divine arch*, Ashgate Publishing Company, 2007, USA, p. 152.

²²⁷ Süleyman Hayri Bolay, *Aristoteles Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, MEB Yay., Ankara, 2005, s.117.

²²⁸ Mahmut Kaya, *TDVİA*, 377.

²²⁹ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s.55.

²³⁰ W.David Ross, *Aristoteles*, s.295.

²³¹ Mahmut Kaya, *TDVİA*, 377.

şeyler, ahlâkî davranışlar ve eğlencedir. Eğlence hayatın maksadı değildir. Bu yüzden mutluluk, ahlâkî etkinlikler, davranışlar olmalıdır. Bu davranışların en ideali ve yücresi en iyiyi düşünme ve ona tapınmadır. Eudemos'a Etik'te ideal hayat, "Tanrı'ya tapma ve O'nu temaşa etme" şeklinde tanımlanır.²³²

Aristoteles, evrensel bir ahlâk yasasına inanıyor görünmektedir fakat buna dair net bir bilgiyi eserlerinde göremiyoruz. Buna ek olarak o insanın bilerek kötü olup kötülük yapacağına –tıpkı Sokrates gibi- inanmaz.²³³

Aristoteles'e göre bütün hazlar gerçektir ve asıl önemli olan ve iyi olan insanı ilgilendiren hazların hangilerinin iyi olduğunu araştırmaktır.²³⁴ Ayrıca Aristoteles'e göre imgelem çalışmaları ile ilgili doğruluğun ölçütü duyum; aile ve yasalarla ilgili doğruluğun ölçütü ise akıldır.²³⁵

2.6. POLİTİKA (SİYASET)

Aristoteles'in politika düşünceleri aile, devlet, yurttaş ve anayasa üzerine incelemelerden oluşur. Anayasayı incelemeye başlamadan önce ilk yapılması gereken Devlet'in tanımının yapılması olduğunu söyler.²³⁶

Devlet doğal olarak oluşan bir yapıdır ve aile de bu yapının küçük parçalarını oluşturmaktadır bu yüzden aile kavramına önem verir. Aile yapısı içinde kadının düşünme erki vardır fakat bunu gerçekleştirmeye gücü yetmez. Çocuğun yine düşünme yetisi vardır fakat olgunluğa ermemiştir. Buradan yola çıkarak, efendinin kölesine yönetimi zorbaca, kocanın karısı üzerine yönetimi anayasaca, babanın çocukları üzerindeki yönetimi ise kralcadır.²³⁷

Aristoteles'in siyaset felsefesinde tıpkı Eflâton'un gibi eğitimin önemi büyüktür. O Politika'sında, eğitim hakkında yasalar çıkarılması ve eğitimin ulusal bir

²³² W.David Ross, **Aristoteles**, s.361-364.

²³³ W.David Ross, **Aristoteles**, s.315.

²³⁴ W.David Ross, **Aristoteles**, s.357.

²³⁵ Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s.221.

²³⁶ Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010, s.69.

²³⁷ W.David Ross, **Aristoteles**, s.366-378.

konu olarak ele alınması gerektiğini söyler.²³⁸ Bir devletin eğitimle yasalar konup yönetilmesi gerekir.²³⁹

Yönetim tarzı olarak demokrasinin daha kalıcı duruma gelmesi gerektiğine inanan Aristoteles akıllı bir devlet adamı devletin içine kuvvetli bir oligarşik düzeni döşeyip demokrasinin saldırganlığını azaltan kimse olduğuna inanır.²⁴⁰

2.7. RETORİK VE POETİKA

Aristoteles'e göre retorik, herhangi bir konuda insanları ikna edebilecek bütün yolları görme yeteneğidir.²⁴¹ Aynı zamanda diyalektik eş anlamlısıdır. Aristoteles retoriği, politik, adli (yasalarla ilgili) ve epideiktik (törensel gösteri söylevi) olmak üzere üçe ayırır.²⁴²

Aristoteles yazılarında bize retoriğin alt konuları olan ikna yöntemleri, konuşmanın üslubu ve konuşmanın planı hakkında bilgiler verir.²⁴³ Poetika ise yaşama sanatıdır ve yararlı, güzel sanatları içerir. Aristoteles bize bu dala ilgili taklit, güzel, dil, ritim, dans, melodi, dil, şiir, trajedi ve komedi kavramlarından bahseder.²⁴⁴

3. EFLÂTUN VE ARİSTOTELES: İKİ SİSTEM FİLOZOFU

Yunan felsefesi temelini borçlu olduğu Eflâtun ve Aristoteles, felsefe tarihinde bu iki filozofun eserlerinden alıntılarla oluşturulmuş yeni felsefi sistemlerin kaynağıdır. Birçok felsefi teorinin kurucularından olan bu iki filozofu okumadan düşünce tarihine giriş yapmış sayılamaz. Şimdi genel anlamda iki filozofun sistemlerini inceleyelim.

Eflâtun bir problem düşünürü olması sebebiyle düşünce hayatı boyunca sürekli bir sorun çözme halinde bulunmuştur. Onun ilk dönemi Sokrates'in etkisinde yazdığı

²³⁸ Aristoteles, **Politika**, s.234.

²³⁹ Aristoteles, **Atinalıların Devleti**, çev. Suat Yakup Baydur, Yenigün Yay., İstanbul, 1998, s.16.

²⁴⁰ W.David Ross, **Aristoteles**, s.399.

²⁴¹ W.David Ross, **Aristoteles**, s.420.

²⁴² Aristoteles, **Retorik**, çev.Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995, s.20.

²⁴³ W.David Ross, **Aristoteles**, s.424.

²⁴⁴ W.David Ross, **Aristoteles**, s.430.

metinlerden oluşur. Böylelikle hem öğreniyor hem bir sistem kuruyordur. Ardından bilgiler ilerleyip çözüme ulaştıkça kendi sistemi de şekillenmeye başlamıştır. İlk döneminde Eflâton'u daha çok erdem ve bilgi konusu ilgilendirir. Bu ahlâk ile ilgili sorunların anlaşılması ile ilgilidir. Sokrates'ten yolunun biraz ayrıldığı dönemde ise felsefeye "idealar kuramı"nı kazandırmıştır. Eflâton felsefesinde, ruhta doğuştan bulunan tasavvurlar ve doğru zan (orthe doxa) ile bilgi arasındaki ilişki önemli konular arasındadır. Böylelikle o bilginin kaynağı ile ilgili soru ve sorunlar üzerine oldukça düşünmüştür. Onun sisteminde bu gerekçelerle kurulmuş bir teori olan İdealar Kuramı bilgi ile ilgili temel soruların cevabı olabilecek biçimde şekillenmiştir. Erdem, iyi, kötü ve ahlâk üzerine nice konu başlıklarının temeli idealar olan diğer alemde cevabını bulacaktır.²⁴⁵ Mağara metaforu ile gerçekliğin değişik seviyelerini açıklamıştır.²⁴⁶ İdealar kuramı yirmi beş asırdan beri düşünce tarihini etkisi altında tutmuştur.²⁴⁷

Eflâton'un devlet ile ilgili öğretilerine baktığımızda, ahlâk kuralları ile iç içe olduğunu görürüz. İnsanları üç kategori üzerinden (zenginlik, şeref, bilgelik) değerlendiren Eflâton için ideal bir devlet yönetimi söz konusu olduğunda cesaret, ölçülülük ve adalet işin içindedir. Onun sisteminin temelinde filozof, ölümlü bir dünya gerçeği ile yaşar. Beden ruh için yalnızca bir hapisane hükmündedir.²⁴⁸

Eflâton için Matematik bilgisi, oluş'un (genesis) bilgisi olan sanı (doxa) değil, öz'ün bilgisi olan düşüncedir. Ahlâkî öğretilerine baktığımızda dünyanın gerçek sahibinin Tanrı olduğunu düşünen Eflâton, Tanrı'nın bu dünyayı olgunluğa ulaştıran bir düzeninin olduğunu söyler; insan ancak Tanrı inancıyla ahlâklı olmak için geçerli bir sebebe dayanmış olur.²⁴⁹

Aristoteles hayatı boyunca Eflâton'un Akademia'sında yetişmiş bir filozof olarak, kısa sürede anlayış derinliği ile öne çıktı. Artık bir öğretmen olan Aristoteles okulu Prepatos'ta (Gezinenler) dersler verir. Onun sistemi kendinden önceki bilgileri derleyip toparlayıp bir araya getirmesi bakımından oldukça değerlidir. Bu bilgilerden kasıt genel anlamda her türlü bilgiyi içermektedir. Felsefesinin önceki felsefelerden farklılığı onun kullandığı yöntem olarak deneysel ve daha çok doğa bilimleri ile ilgilenmesinden ileri gelir. Mantık ile ilgili yazıları Organon adıyla toplanmıştır.

²⁴⁵ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.53-60.

²⁴⁶ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.274.

²⁴⁷ Süleyman Hayri Bolay, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, s.290.

²⁴⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.60-63.

²⁴⁹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.66.

Organon alet demektir; yani doğru düşünmek için kendisine ihtiyaç duyulan şey. Zaten Aristotelesin en önemli yanı bilgiyi yöntemleştirmesidir.²⁵⁰

Aristoteles daha çok araştırmacı, toparlayıcı ve gözlemcidir. Kendisinden önceki neredeyse tüm bilgileri derleyip sistematize etmiştir.²⁵¹ Bugün bile hala kullanılan bilimlerin tasnifini düzgün bir şekilde yapmış ve çoğu bilimi daha ileriye taşımıştır.²⁵² O çalışma masası düzenli bir filozoftur. Ahlâkla ilgili konular bir yerde, siyaset ile ilgili konular bir yerde durur. Önce doğa ve insan sorunları ile ilgilenmiş ardından mantığın temellerini atmıştır. Bu da onu mantığın kurucusu yapmıştır. Mantıkta kullandığı soyut kavramları sisteminin her alanında kullanmıştır. Bu sebeple şimdiki kullandığımız birçok bilimsel kavram ve terimlerin Aristoteles'ten geldiğini düşünersek o bilim dilinin de kurucusudur.²⁵³

Varlık konusunda Eflâton'un idealar öğretisinden farklı düşünen Aristoteles için var olan tek bir varlık söz konusudur o ise tözdür.²⁵⁴ Aristoteles, gelişmeyi form ile madde arasında bir ilişki olarak tanımlar. Her oluş bir maddenin form kazanması anlamına gelmektedir. Onun felsefesinde salt form veya ilk hareket ettirici (proton kinoun) tıpkı iyi ideasındaki gibi tüm oluşların nedenidir ve o Tanrı'dır. Valığın en alt formu toprak, su, hava ve ateştir. Bunlar belirli bir devinim halinde hareket ederler.²⁵⁵ Psikoloji ilmi hakkında söylediklerine göre; ruh, beden içindeki amaçtır. Yani ruh amaç beden nedendir. İnsan ruhunun en önemli özelliği ise akıldır. Ahlâk ile ilgili olarak biliyoruz ki mutluluk en nihai hedeftir. Ona ulaşmak insanın amacıdır. İnsan formatında bulunan "iyi"yi gerçekleştirmek için vardır. Ahlâkî davranışların özü ise doğru olan ortayı bulmaktır. Onun siyaset felsefesinde ahlâkın yeri büyüktür. Ona göre devletin başında bir veya bir kaç kişinin bulunmasının bir önemi yoktur önemli olan bu görevi kötüye kullanmamaktır. Tek kişinin yönettiği adil kral veya zorbalıkla yöneten bir yönetici olabilir fakat aslolan adil kral olabilmektir.²⁵⁶ İnsanı sosyal bir hayvan olarak tanımlayan Aristoteles'e göre insan ancak sosyal düzeyi gelişmiş yani devletleşmiş bir ortamda ahlâkî olgunluğa ulaşabilir. Ayrıca Aristoteles'in sanat hakkında söyledikleri de önemlidir. O sanatı bir taklit işi olarak görür. Söz, ritim ve harmoniyi taklit araçları

²⁵⁰ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.67-68.

²⁵¹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.68-69.

²⁵² W.David Ross, **Aristoteles**, s.25.

²⁵³ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.73.

²⁵⁴ Aristoteles, **Metafizik**, s.42.

²⁵⁵ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.76-77.

²⁵⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.79-80.

olarak tanımlar. Sanatın da amacı ahlâki bir erdemdir ve bu erdeme ruhun temizlenmesi ile varılacaktır. O da diğer bilgiler gibi bir bilgi türüdür.²⁵⁷

4. EFLÂTUN VE ARİSTOTELES FELSEFESİ ARASINDA BİR KARŞILAŞTIRMA

Aristoteles Eflâton'un iyi bir öğrencisidir. Onun okulunda yıllarca eğitim aldığını düşünürsek elbette kendi felsefesinde Eflâton'un izlerini göreceğiz fakat Aristoteles kendi okulunu kurduktan sonra yavaş yavaş ve özellikle bazı konularda Eflâton'dan ayrılmıştır. Ayrıca anlama yetisi bakımından Eflâton'dan daha ileri bir seviyede olduğu söylenir.²⁵⁸ Eflâton daha duygusal ve coşkulu bir düşünür aynı zamanda siyasi bir reformistti fakat Aristoteles araştırmacı, gözlemleyici ve denebilir ki tam bir bilim insanıydı. Bu sistematikliğinin getirisini tüm eserlerinde görürken Eflâton'da ise bir konu altında birçok konuların açıldığını ve daha dağınık bir düşünce ile yazılmış metinlerle karşı karşıyayız. Aristoteles felsefesini doğa bilimlerinden başlayarak oluşturur. Eflâton'da ise bir de diyalektiğin var olduğunu görüyoruz.²⁵⁹

Mantık ile ilgili gerçek varlığın tümeller olduğu ve tümellerin bilgisinin kavramlar olduğu ortak kanaatlerinden sonra Aristoteles bu konuda Eflâton'un idealar ve fenomenler; tümel ve tekiler arasında gerçekçi bir bağ kuramamıştır diye düşünür. İşte Eflâton'un idealar kuramıyla biri duyularımızla algılanan diğeri ise düşünülen o iki dünyayı Aristoteles birleştirecektir. İdealar öğretisinde olan iki ayrı dünya tanımı Aristoteles'te sadece duyu dünyasının içinde yer alacaktır. Yine buradan varlık ve doğrunun tek ve aynı oldukları düşüncesi hem Eflâton hem de Aristoteles için geçerlidir. İdealarda iki filozofun birbirinden ayrıldığı bir diğer alt konu ise tikel ve tümellerle ilgili konudur. Eflâton için idea (tümel) bilginin ereğidir ve tekil olan fenomenler aracılığıyla tümelin bilindiği şeydir. Tekil ancak tümelden pay aldığı ölçüde doğrudur fakat Aristoteles farklı düşünür. Ona göre, tekil tümel aracılığıyla bilinir. Yani hakiki gerçek tek tek nesnelere dünyasıdır.²⁶⁰

²⁵⁷ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.80-81.

²⁵⁸ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.68.

²⁵⁹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.69.

²⁶⁰ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.70-72.

Eflâton idealar ile fenomenleri net bir biçimde birbirinden ayırmıştır. Fakat Aristoteles'e göre hakiki varlık olan şey fenomenlerin içinde gelişen bir özdür. Bu anlayışla Aristoteles'in fenomenlerden farklı başka bir dünyanın varlığını kabul etmediği görünüyor. Eflâton'a göre fenomen dünya sınırsız ile sınırlayanın yani idea ile uzayın bir karışımıdır. Aristoteles'e göre ise fenomenler dünyasında ne varsa hepsi form kazanmış birer maddedir.²⁶¹ Aristoteles'te ikiciliğin etkin ve ideal arasında ayrımı buğulaştırdığı kaygısı ve bu konu hayati bir öneme sahipken Eflâton'da bu bağlantı oldukça zayıftır.²⁶²

Aristoteles ağırlık merkezini oluş kavramı ile açıklar. Bu konuda amaçlılık yargısıyla ilişki kurar ve akılcı bir yaklaşımla değerlendirir. Eflâton ise aynı kavramı sadece mecazi olarak kullanmıştır.²⁶³

Aristoteles düşüncesinde ilk hareket ettirici yani salt form Eflâton'un iyi ideasına çok benzer. Aynı şekilde başlangıcı ve sonu olmayan, hareket etmeyen ve değişmeyen bir yapıya sahiptir. Aristoteles'in salt form dediği şey tam olarak Tanrı'dır. Eflâton'un da aynı şekilde iyi ideası en iyi şekilde Tanrı hakkındadır.²⁶⁴

Eflâton ve Aristotelesin insanın nihai hedefinin mutluluk oluşu görüşleri aynıdır. İkisi de insanın tüm eylemlerinin ancak tek bir şey için yapıldığını düşünür, o da mutluluktur. Yine onlar için insan her şeyden önce sosyal bir varlıktır. Siyaset görüşlerine baktığımızda Aristoteles Eflâton gibi ideal bir devlet yönetimi çizip bunu her şekli ile tanımlamaya yeltenmez. Aristoteles devlet ile ilgili farklı yönetim şekilleri ve bunların nasıl olabileceği ile ilgili tanımlamalar ortaya koyar. Fakat Eflâton en iyisi hangisi olduğu konusunda bir görüş sahibidir. Fakat eğitimin devletleştirilmesi konusunda iki filozof da aynı düşünmektedir.²⁶⁵

Tanrı konusuna gelecek olursak, Aristoteles'in felsefesinde doğanın bilinçsiz bir amaçsallıkla ilerlediği hissini oluşu, Tanrı ve doğa kavramlarını beraber kullandığı yerlerden çıkan yorumlardan onun desit bir Tanrı anlayışını yansıttığını söyleyebiliriz.²⁶⁶ Bununla ilgili olarak Aristoteles hakkında yazılan kitaplarda onun Tanrı inancı ile ilgili, hareket etmeyen hareket ettiriciye inandığı şeklinde tanımlamalar bulunmaktadır.²⁶⁷

²⁶¹ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.74.

²⁶² Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.285.

²⁶³ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.75.

²⁶⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.76.

²⁶⁵ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.80.

²⁶⁶ W.David Ross, **Aristoteles**, s.281-291.

²⁶⁷ Adam Drozdek, **Greek Philosophers as Theologians: the divine arch**, p.169.

Eflâton'da ise Tanrı, iyilik ve güzelliğin kaynağı, adaletli, doğru, ışığın kaynağı, alemlerin hakimi, hikmet sahibi, aklın ve gerçeğin dağıtıcısı, değişmez, her şeyin başı ortası ve sonu olan ve alemin merkezinde olandır.²⁶⁸ Tanrı, evrenin başlangıcı ve sonunu elinde tutandır ve bütün var olan şeyler O'nun eliyle meydana gelir. Evrenin sahibi ve tüm eşyanın hakimidir. O, hareket halindeki bu doğanın yaratıcısıdır. Doğa, Tanrı'nın bilgisi dahilinde bir sebebe binaen hareket eder ve her şeyden önce Tanrı, bütün şeylerin ayarlayıcısıdır.²⁶⁹

Aristoteles Eflâton'a her ne kadar saygı duysa da onun idealizminde problemler olduğunu düşünmektedir. Bu gerekçeyle felsefesi de bu yönde bir eğilim gösterir.²⁷⁰

4.1. EFLÂTUN VE ARİSTOTELES ARASINDAKİ İHTİLAFLI KONULAR

El-Cem'in kendisinde Eflâton ve Aristoteles arasındaki ihtilafı konu başlıklarına değinilip bunların incelenmesi yapılmakla birlikte bu iki filozofun hem fikirliliği hakkında araştırma yapan ve "Minhâc 'alâ Minhâci'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-usûl" adlı eserin müellifi (Kahire 1981/1401) Muhammed İsmail'de şu konular incelenmiştir.²⁷¹ Eflâton Timaeus'ta en yüce cevherin ruha ve zihne yakın duyulardan uzak olduğunu değinir. Aristoteles ise en yüce cevherin fert olduğunu söyler. Aristoteles Analitikler'de düşüncelerin duyular aracılığıyla kazanıldığını ve bunların birer hatırlama olmadıklarını söyler. Eflâton ise bilginin hatırlama yoluyla kazanıldığını söyler. Aristoteles'e göre dünya ezelden beri vardır. Eflâton'a göre ise o sonradan meydana gelmiştir.²⁷²

Felsefenin birçok problemde bu iki filozof arasında ihtilaf olduğu yolundaki görüş, şu üç yanlış anlayışın birinden kaynaklanmaktaydı. Bunları Kitabü'l-Cem'de Fârâbî şu şekilde maddeler:

a. Ya felsefenin mâhiyetini açıklayan tarif doğru değildir: Alemde felsefenin değinmediği hiçbir konu yoktur ve Eflâton ve Aristoteles bu konuları (varlığı) olduğu şekli ile açıklamaya çalışmışlar, bunu yaparken herhangi bir art niyetleri yoktur. Onların

²⁶⁸ Mahmut Kaya, **TDVİA**, s.471.

²⁶⁹ Adam Drozdek, **Greek Philosophers as Theologians: the divine arch**, p.152.

²⁷⁰ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.284.

²⁷¹ Robert Hammond, **Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, s.8.

²⁷² Platon, **Tiamos**, s.27.

amacı eşyanın hakikatini imkan nisbetinde açıklamaktır. Böylece felsefenin tarifi "varlık olarak varlığın bilgisi" dir.²⁷³

b. Ya bu iki kişinin felsefi sistemleri hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu düşünceler zayıf ve tutarsızdır: Fârâbî bu düşüncelyi uzak bir ihtimal olarak görür. Zira, birçok çeşitli düşüncelerin çoğunluğu görüş birliği içerisindeyse o düşünceden daha sağlam ve güvenilir bir bilgi olamaz. Eflâton ve Aristoteles için diğer düşünürlerin görüşleri de bu niteliktedir.²⁷⁴

Yine El-Cem'de şöyle geçer: "Ancak, yanlış bir düşünce üzerinde birleşen çok sayıda insanın bulunuşu seni aldatmasın. Çünkü bir öndere bağlanarak körü körüne aynı düşüncelyi paylaşan topluluğun bu düşüncesi bir kişinin akli derecesindedir. Söylediğimiz gibi bir tek akıl belli bir konuda hata yapabilir; özellikle inandığı fikir üzerinde tekrar tekrar düşünmez, konuya bir araştırmacı ve eleştirci gözüyle bakmazsa hata kaçınılmazdır. Ama çeşitli düşünürler uzun uzadıya düşündükten, çok yönlü araştırma yaptıktan ve karşılıklı durumları (tez-antitez) dikkate alındıktan sonra konu üzerinde ittifak ederlerse, artık bu düşünceden daha doğrusu bulunamaz. Oysa biz, bu iki filozofun değeri hakkında çeşitli milletlerin görüş birliği içinde bulduklarını görmekteyiz. Hatta onların felsefi sistemleriyle uğraşmak darb-ı mesel haline gelmiştir; itibar onlaradır; derin hikmete sahip olmak, ilimlerdeki incelikleri sezme, ilginç buluşlar yapmak, her şeyde saf düşünceye ve hakikate götüren ince manalara dalmak gibi niteliklere hakkıyla sahip olan bu ikisidir."²⁷⁵

c. Ya da ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde bir eksiklik vardır: Cüz-î (tikel) olaylardan küllî (tümel) yargılara ulaşmak tabiata yerleşmiş bir kanundur. Dolayısıyla Eflâton ve Aristoteles arasında ihtilaf olduğu bir görünüşten ibaretken, aralarında tam bir ihtilaf olduğu nasıl söylenebilir?²⁷⁶

Kitabü'l-Cem'de Eflâton ve Aristoteles'in arasında ihtilaflı görülen konu başlığından birisi hayat anlayışlarındaki görüş ayrılığıdır. Genel anlamda yaşayışları ile ilgili olan bu konu Eflâton'un dünyadan elini eteğini çekip çileciliğe yakın bir hayat tarzını benimsemesi, Aristoteles'in ise bunun aksine mal mülk edinip evlenmesi, devlet adamları ile kurduğu ilişkiler ve çocuklarının olması iki filozofun hayata bakışlarının

²⁷³ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.152-153.

²⁷⁴ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.153.

²⁷⁵ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.154.

²⁷⁶ Fârâbî, *Eflâton v Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.154.

farklı olduğunu göstermektedir. Ancak Fârâbî bu konudaki uzlaştırmasında Eflâtun'un benimsediği bu hayat tarzının onun öncelikle kendi nefsi ile uğraşmasından ve onu düzeltmeden dünyaya katılmama konusundaki görüşünün, Aristoteles'in nefis muhasebesi konusunda kendinde gördüğü yeterlilikle dünya işleri ile uğraşmaya başlaması yönündeki görüşünde bir aykırılık veya bir ihtilaf bulunmadığını söyler. Biri nefis muhasebesini tamamlayıp dünyaya katılma gücünü kendinde bulamamış diğeri ise bulmuştur.²⁷⁷

Aristoteles siyâsî mektuplarında Eflâtun'unkine benzer bir yol tutmakla birlikte kendinde nefis muhasebesi meselelerinde gördüğü bir kuvvet ve feraset ile hem sosyal yaşantının hem de nefis terbiyesinin aynı anda olabileceğini anlamıştır.²⁷⁸

Fârâbî'ye göre bu durumları göz önüne alan kimseler Eflâtun ve Aristoteles hakkında görüş ve düşünce ayrılığının olmadığını anlar, zira bazı kimseler fitratındaki güçlü mizaç gereği bildiği doğruları kendinde uygulayabilme gücünü kendinde bulur, bazı kimseler ise bu konuda acziyet gösterebilir.²⁷⁹

Diğer bir konu idealar öğretisi ile ilgilidir. Çünkü idealar öğretisi tüm hayata bakışı değiştirecek bir felsefî sistemi de beraberinde getirir. Bu konuda daha sonra iki filozofun idealarla ilgili konudaki görüşlerini ayrıntılı şekilde dile getireceğimiz gibi Eflâtun'un tüm sistemi idealar öğretisi üzerine kurulmuş fakat Aristoteles ise bu öğretiyi eleştirmiştir. Eflâtun'un idealar teorisindeki tözleri, kendi başına var olurlar, en genel olan varlıklardır şeklindeki soruların Aristoteles'deki karşılığı olumsuzdur.²⁸⁰ Bu konuya ayrıntılı bir şekilde üçüncü bölümde idealar teorisi hakkındaki görüş ayrılığı bahsinde değindik.

Eflâtun ve Aristoteles'in hayata bakışını etkileyen önemli konulardan bir diğeri ise onların Tanrı tasavvurlarıdır.

Eflâtun metinlerinde evreni yaratan Tanrı'nın mükemmel varlık olduğunu dolayısıyla yarattığı şeylerin de meydana gelebilecek en güzel şeyler olduğunu söyler.²⁸¹

Eflâtun'un Tanrı hakkındaki düşünceleri en çok Yasalar kitabında yer almaktadır. Tanrı'nın ispatını ve varlığının kanıtlanması hakkında Eflâtun'un

²⁷⁷ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.154-155.

²⁷⁸ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.155.

²⁷⁹ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.155.

²⁸⁰ Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, s.18.

²⁸¹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s.347.

görüşlerini içermektedir. Eflâtun'a göre Tanrı vardır, iyidir ve adildir.²⁸² Tüm aleme hareketini veren, en yüce, en mükemmel tek bir Tanrı'nın varlığı konusunu düşündüğümüzde Eflâtun'un buna bir itirazı olmadığını eserlerinden çıkarabiliriz.²⁸³

Aristoteles'in Tanrısına baktığımızda, Metafizik'te "...tözler var olan şeyler içinde, birincil olanlardır ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir olsalardı, her şey ortadan kalkabilir olurdu ama hareketin varlığa gelmiş olması veya varlıktan kesilmesi imkansızdır. Aynı durum zaman için de söz konusudur; çünkü eğer zaman var olmamış olsaydı, ne önce, ne sonra var olabilirdi. O halde hareket de zaman gibi sürekli; çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir ve yer değiştirme hareketinin dışında da sürekli hareket yoktur." şeklinde geçer.²⁸⁴ Onun Fizik'inde bir ilk ilkenin, hareketsiz bir hareket ettiricinin varlığının olmak zorunda oluşunu kanıtladığını görürüz. Bu ispatı madde, zaman, yer, sonsuzluk ve fizik biliminin temel kavramlarından yola çıkarak açıklar. O, Eflâtun'un Timaios'ta kabul ettiği evrenin yaratılmışlığı konusuna değinmez. Bu görüşe karşı çıkar ve Tanrı'nın kaosu kosmosa dönüştüren, bağımsız bir varlığa sahip olan ve maddeye şekil verip ona düzen kazandıran bir Tanrı'yı kabul etmez.²⁸⁵

5. KİTÂBÜ'L CEM'İN TANITIMI

Fârâbî'nin ele aldığı, asıl ismi, El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis²⁸⁶ (Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması) olan Arapça dilinde yazılmış eser, temelde Eflâtun ve Aristoteles'in diğer filozof ve düşünürler tarafından biribiri ile çelişkili olduğu düşünölen konuları ele alır. Bu konuları Fârâbî on üç başlıkta ele almış ve hepsini uzlaştırarak yorumlamıştır.

El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn'i ilk kez Türkçe'ye çeviren Mahmut Kaya'dır.²⁸⁷ Tezimizin ana kaynağını oluşturan El-Cem, Mahmut Kaya'nın Klasik

²⁸² Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s.383.

²⁸³ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s.389.

²⁸⁴ Aristoteles, **Metafizik**, s.491-493.

²⁸⁵ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007, s.196-197.

²⁸⁶ Fârâbî, **El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis**, Albert Nasrî Nâdir Neşriyat, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

²⁸⁷ Fârâbî, "Eflâton ile Aristotelesin Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Arkivi Dergisi**, Sayı:24, 1984.

yayınlarından çıkan İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri adı altında yayımlanmış eserinin içerisinde bulunan metindir.²⁸⁸ Mahmut Kaya'nın El-Cem'i ilk çevirisi 1890 yılında F. Dieterici tarafından yayınlanan el-Semeret el-Mardiye dergisindeki çevirisi esas alınarak yapılmıştır.

Fârâbî'nin ihtilafı konulara verdiği tüm cevaplar bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaktadır. Fârâbî, onların farklı düşündükleri ileri sürülen bazı konuların aslında düşünülen gibi farklı olmadıklarını söyler. Bunu bazen yöntem farklılığından kaynaklanan çelişki görünüşlerinden bazen aynı kelimeyi farklı anlamlarda kullanma biçimlerinden bazen de düşünürlerin yanlış okumalarından kaynaklandığını düşünmektedir. Kendisi bu ihtilafı konuların ardındaki nedenin şu üç sebepten kaynaklanabileceğini söyler: “ya felsefenin mâhiyetini açıklayan tarif doğru değildir; ya bu iki filozofun felsefi sistemleri hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu düşünceler zayıf ve tutarsızdır; ya da ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde bir eksiklik vardır.”²⁸⁹

Ardından bu sebepleri açıklar ve ihtilafı konuların her birini ayrıntılı bir biçimde uzlaştırma çabasına girer. Fârâbî'ye göre Eflâtun ve Aristoteles felsefede otoritedir ve her türlü soru ve karışık meselelerde onların görüşlerine başvurulur.²⁹⁰ Bu sebeple Fârâbî uzlaştırması ile aslında felsefenin kendisini uzlaştırma ve hakikatin bir olduğu tezini bu vesile ile kanıtlamak istemiştir. Fârâbî'nin tüm felsefi sisteminin bel kemiğini oluşturan hakikatin tek olduğu inancı, giriştiği uzlaştırma çabası ile bu eserde tezahür etmiştir.

Eflâtun ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan ilk filozof İskenderiyeli Ammonius (M.S. 1. yüzyılda yaşamıştır) tur. Peripatetik felsefeye bağlıdır. Bu Ammonius haricinde yine İskenderiyeli bir Ammonius da vardır. O da M.S. 5. yüzyılın sonlarına doğru ölmüştür. O da Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılması için çalışmıştır. Ayrıca Aristoteles'in Kategorileri'ne ve Porphyrius'un Eisagoge'sine (Îsâgûcî) şerh yazmıştır.²⁹¹

Uzlaştırma çabalarındaki hedef, örneğin Boethius veya Ammonius gibi felsefenin, hayatın nihayetinde hakikatin tek bir olduğunu göstermektir. Bu uzlaştırma

²⁸⁸ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul, 2010.

²⁸⁹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.131.

²⁹⁰ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.152.

²⁹¹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.159.

geleneği hakkında Ahmet Cevizci Şu bilgileri vermektedir: “Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin UyuŐturulması adlı ünlü risalesinde bu iki filozofu birbirleriyle uzlaştırmak üzere giriştiği denemenin Antikçağ' da bazı öncüleri olmuştur ve bunların başında bizzat Plotinus'un İŐkenderiye'de hocası olan Ammonius Saccas gelmektedir. Onun başlıca amacının Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini birleştirmek olduğu ve bu konuda bazı eserler yazdığı söylenmektedir. Plotinus'tan sonra Yeni Eflâtuncu akımın diğer önemli bir temsilcisi olan Porfirios'un da Aristoteles'in Eflâtun'la uzlaŐmasını savunmak üzere bir eser kaleme aldığı bilinmektedir. Plotinus, böylece birçok konuda Eflâtun'un yanında veya onunla birlikte Aristoteles'in görüşlerine baŐvurmakta bir sakınca görmez.”²⁹²

Bundan başka, Fârâbî'nin önemi, Yunan felsefesi ile İŐlam dünyasını buluŐturup bu konu üzerinde uzlaştırma çabasına giriŐmesinden kaynaklanmaktadır. Bu elbette tek olan hakikatin bir başka yönüyle de birbirine bağlanması çabasıdır fakat Őunun gözden kaçmaması gerekir ki o da Fârâbî, bu uzlaştırmayı yaparken sıradan, mesnetsiz bir üslup ve kaynak kullanmamıŐtır. O, kendisinden önceki Yunan felsefesini kuŐatıcı bilgisiyle ve Aristoteles'in eserlerine vakıf olarak yaptığı bu çalışma alenen bir birleştirme çabasından öte akademik bir bilgi ile kaynaklarını belirterek yaptığı bir incelemedir. Bu uzlaştırma geleneği ile Yeni Eflâtunculuğun kurucusu olma yerini hak etmiş görünmektedir. Aslında bu uzlaştırma çabası içinde kendi felsefesini oluşturmuştur.

5.1. KİTÂBÜ'L CEM'İN ÜSLUBU

Kitabü'l-Cem; dili anlaşılır, açıklayıcı ve kolay anlaşılır bir dilde Arapça olarak yazılmıŐtır. Üslup açısından gizli kalmıŐ veya üstü kapalı bir yeri mevcut değildir. Fârâbî'nin genel anlamda diğer eserlerinde de dili anlaşılır ve açıklayıcıdır.

Eflâtun ve Aristoteles'i uzlaştırırken, net bir Şekilde onların düşüncelerinin aynı olduğu kanaatindedir. Uzlaştırma yaparken müphemliğe, net olmayan bir dile sahip değildir. Akademik bir dil kullanan Fârâbî, iki filozofun kendi eserlerinden alıntılar yaparak bu uzlaştırmanın bir görüş ve düşünceden öte onların kendinde zaten aynı düşüncede olduğunu göstermeye çalışır.

²⁹² Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.207.

5.2. KİTÂBÜ'L-CEM'İN İÇERİĞİ

Fârâbî, El-Cem'de Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırırken önce ihtilaf konusuna açıklık getirir, eleştirenlerin bu düşünceye nereden sahip olduklarına değinir. Ardından Eflâtun ve Aristoteles'in kendi eserlerinden hangi düşüncede olduklarını açıklar. Bu açıklamayı yaparken alıntı yaptığı bazı metinlerle onu El-Cem'e aktarışı farklılıklar arz edebilmektedir. Örneğin şimdi Aristoteles'e ait olmadığı bilinen Esûlûcyâ adlı eserinden aldığı bir alıntının El-Cem'deki metni oldukça farklıdır.²⁹³

El-Cem'e başlarken önce ihtilafli konuları yazan Fârâbî, ardından bu eseri yazma amacını belirtir. Onun El-Cem'i yazma amacı iki filozof arasında ihtilaf olduğu iddia edilen konuları okuyanların zihnindeki karışıklığı giderip aslında onlar arasında bir çelişki, ihtilaf ve farklılık bulunmadığını açıklamaktır. Sonrasında bu ihtilafın olma nedenleri üzerinde durur. Devamında ise ihtilafli on üç konuyu teker teker açıklamalar yaparak uzlaştırır.

Fârâbî El-Cem'de, bu uzlaştırmadaki hedefinin Eflâtun ve Aristoteles'in metotlarını açıklamak olduğunu söyler.²⁹⁴ Çünkü onların söylemde uzlaştırılmadığı yerde yöntem farklılıklarını açıklığa kavuşturarak anlaşılabilirliği sağlanabilmektedir.

5.3. KİTÂBÜ'L-CEM'DE ELE ALINAN BELLİ BAŞLI KONULAR

Fârâbî'ye göre çoğu kimselerin Eflâtun ve Aristoteles arasında ihtilaf bulunduğunu iddia ettiği konular: âlemin yaratılmışlığı ve ezeliği, ilk Yaratıcı'nın ispatı, O'ndan meydana gelen sebeplerin varlığı, nefis ve akıl problemi, davranışların iyi veya kötü oluşuna göre mükâfat veya ceza verilmesi, siyaset, ahlâk ve mantık konularıdır.²⁹⁵

Bu konuların alt başlığı olarak on üç maddeyi ele alıp uzlaştırmıştır. Bunlar; Hayat Anlayışı, İlimlerin Sistemleştirilmesi, Cevher, Tariflerin Yeterliliği, Büyük Öncüllü Zorunlu, Küçüğü Asertorik Olan Karışık Kıyas, Birinci Ve Üçüncü Şekil

²⁹³ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.179.

²⁹⁴ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.176.

²⁹⁵ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.151.

Kıyas, Yükleme Zıt Olan Önermeler, Görme Olayı, Ahlâk, Bilginin Kaynağı, Alemin Ezeliliği Ve Yaratılmışlığı, İdealar ve Ahiret Hayatı'dır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN UZLAŞTIRMACI TAVRI VE KİTABÜ'L-CEM'İN İNCELENMESİ

1. FÂRÂBÎ'NİN UZLAŞTIRMADAKİ AMACI

Bir uzlaştırma filozofu olan Fârâbî'nin tüm felsefi sistemi kendi içinde bir bütünlük halindedir ve her bilgi tek bir hakikatte birleşir. Bu gerekçeyle O, felsefe tarihinin iki önemli filozofu olan Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerinin farklı olabileceği fikrinin hakikatin tekliği düşüncesine zarar getireceği gerekçesiyle onların düşüncelerini uzlaştırma gereği duymuştur. Aslolan bunu yaparken kullandığı yöntemdir. O, bu birleştirme çalışmasını sadece kendi yorumu olarak sunmayıp her iki filozofun da kendi eserlerinden aldığı bilgileri birleştirerek yapmıştır. İşte biz tezimizde bu birleştirme çalışmasının ne derece tutarlı olduğunu sorgulayacağız.

2. FÂRÂBÎ'NİN EFLÂTUN VE ARİSTOTELES'İ UZLAŞTIRMASI

Felsefenin birliğini savunma geleneği helenistik ve patristik dönemlerde zirvededir. Bu dönemlerin çoğu filozofu Eflâtun ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırma çabasına girmiştir. İslam filozoflarından ise sadece Fârâbî bu konuda çaba göstermiştir. Eflâtun ve Aristoteles'in sistemlerinde temel bir fark bulunmadığını söylemiştir.²⁹⁶ Bununla ilgili bir eser de kaleme almıştır ki bu tezimizin konusunu oluşturan, El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn'dir. Farabî için hakikat tektir ve hakikati söyleyen bu iki filozofun da söyledikleri tek olmalıdır. Fikirlerini açıklama üslup ve yöntemleri farklı olsa da onlar tek bir şeyi anlatırlar ve görüşlerinin temelinde bir fark bulunmamaktadır. Fârâbî'nin bir diğer amacı ise tek olan hakikatin, felsefe ve dinin de buluşmasıdır.

²⁹⁶ Fârâbî, Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, s.152.

Eflâton ile Aristoteles'i uzlaştırmaya çalışan ilk filozof İskenderiyeli Ammonius²⁹⁷'tur.²⁹⁸ Uzlaştırma geleneği için özellikle din ve felsefe uzlaştırmasında Aquinas gibi Boethius da döneminde oldukça etkili filozoflardandır. Boethius'un inanç ile akli uzlaştırma konusundaki gayreti sonraki Hristiyan uzlaştırmacılarını örneğin Aquinas, etkilemiştir.²⁹⁹ Boethius tam bir Eflâton ve Aristoteles uzlaştırmacısıdır. Boethius'un mutluluk hakkındaki açıklaması ile Fârâbî'ninki veya Yeni Eflâtunculuğun bakışı paralellik göstermektedir. O ünlü eseri Felsefe'nin Tesellisi'nde³⁰⁰ şöyle der: "İnsanlar mutluluğa kavuşarak mutlu olduklarına ve mutluluk tanrısallıktan başka bir şey olmadığına göre insanların tanrısallığa vakıf olduklarında mutlu oldukları gün gibi açıktır. Ama insanların adalete vakıf olarak adil, bilgeliğe vakıf olarak bilge olmaları gibi tanrısallığa vakıf olanların aynı şekilde tanrı olması gerekir. Böylece mutlu olan kişi tanrı olur."³⁰¹ Burada insanın gücünün yettiği ölçüde Tanrı'ya benzemesi ve o ölçüde mutluluğa erişmesi Boethius'un tanımıyla benzerlik göstermektedir.

Fârâbî, Kitabü'l-Cem'in giriş bölümünde, Eflâton ve Aristoteles'in sistemlerinin farklı olmadığını ve buna rağmen onların kitaplarını okuyanların zihinlerinde meydana gelebilecek karışıklıkları gidermek gerekeceğini söyler. Bu sebeple bu iki filozofun düşüncelerinin ne ifade ettiğini açıkladığını ve görüşlerini uzlaştırdığını söyler.³⁰² İhtilafli olan konuları ise teker teker her birini açıklayarak sonuçlandırır. Elbette bu sonuçlandırmaların hepsi uzlaştırma şeklindedir. Şimdi Fârâbî'nin El-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn adlı eserindeki bu konuları konu sırasını bozmadan, mümkün olduğunca filozofların kendi eserlerinden kaynaklar vererek açıklamaya çalışalım.

1.1. HAYAT ANLAYIŞI

Eflâton ve Aristoteles'in hayat tarzları ile ilgilidir. Bazı filozof veya düşünürler onların yaşayışlarının birbirinden farklı olduğunu düşünmektedirler.

²⁹⁷ Milâdî birinci yüzyılda yaşamıştır.

²⁹⁸ Fârâbî, **Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.159.

²⁹⁹ Tuncay Akgün, "Boethius'ta Tanrı Sıfatları ve Teleolojik Delil", **Dini Araştırmalar**, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46, ss. 126-147.

³⁰⁰ Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006, s.80-90.

³⁰¹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010, s.475.

³⁰² Fârâbî, **Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.151.

Onlara göre Eflâtun dünya nimetlerini terk edip sade bir hayat yaşamıştır.³⁰³ Bu dünyanın nimetlerinden faydalanmanın terk edilmesini yazılarında belirtmiş ve kendisi de onlardan uzak durmuştur. Onun hayatında diyebiliriz ki çilekeş unsurlar vardır.³⁰⁴

Aristoteles ise Eflâtun'un sisteminden ayrıldıktan sonra evlenmiş ve birçok mal mülk edinmiştir. Çocukları olmuştur. Aristoteles'in kızını doğururken ölen eşi Pythias'a olan sevgisinden kemiklerinin kendisiyle gömülmesini istemiştir. Daha sonra Herpyllis isimli eşinden Nikomakhos'a Etik'e adını veren Nikomakhos isimli bir oğlu vardır.³⁰⁵ Kral İskender'e vezir olmuştur. Büyük İskender'den aldığı para ile kendi okulunu kurmuştur.³⁰⁶ Aristoteles'in bu tercihleri onun dünyaya değer veren, mal-mülk, aile ve şöhret edinmeyi önemseyen biri olduğu izlenimi verir.

Fârâbî, Eflâtun ve Aristoteles'in davranışlarının bu görüntüsünün sanki onların dünya ve ahiret görüşlerinde farklılıklar varmış izlenimi verdiğini söyler.³⁰⁷ Ona göre gerçekte durum böyle değildir. Eflâtun siyasete ve toplu yaşam kurallarına dair teoriler geliştiren, bu konuda iyi nedir kötü nedir bilen, hayatın ve sosyal yaşamın ilişkilerinden haberdar ve bu konuda hangi davranışların üstün olacağını bilen biri olarak sosyal ilişkileri ve toplumsal dayanışmayı terk etmenin nelere yol açıp ne tür bozukluklar doğuracağını farkındadır. Burada Eflâtun, insanın yapması gereken ilk işin nefisine sahip çıkmak ve ondaki zaafı gidermek olduğunu söylüyordu.³⁰⁸ Fârâbî'ye göre O, nefisini yani kendini tam olarak arındırdıktan sonra başka şeyler hakkında düzeltmeler yapabilecekti fakat ne yazık ki kendini düzelterip başka işleri düzenleyecek kadar gücü kendisinde göremedi bu sebeple bütün bir hayatı boyunca nefis mücadelesi ile uğraştı. Ayrıca Eflâtun, siyaset ve ahlâk hakkındaki görüşlerinde önce insanın kendi ile mücadelesine sonra diğer mücadelelere girişmek gerektiğini söylemektedir.³⁰⁹

Fârâbî'ye göre Aristoteles siyasi mektuplarında ve fikirlerinde Eflâtun'unkine benzer bir tutum sergilemektedir. Burada bir nefis muhasebesi yapıp, kendindeki gücü, engin bir kalp ve ahlâkı fark edip kendi yetkinlik ve yeterliliğini sezmiştir. Bu yetenek ve yeterliliği ile hem nefisini terbiye edip hem de sosyal hayatın nimetlerinden faydalanmanın mümkün olduğu kanaatine varmıştır. Ona göre duruma bir de bu açıdan

³⁰³ Platon, **Devlet**, s.15.

³⁰⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.66.

³⁰⁵ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.281.

³⁰⁶ Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, s.281.

³⁰⁷ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.154-155.

³⁰⁸ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.154.

³⁰⁹ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.154.

bakan kimse iki filozofun arasında fikir ve görüş ayrılığı olmadığına kanaat getirir. Bu iki filozof arasında bahsedilen ayrılığın nedeni fitraten birinin gücünün eksik diğerinin ise fazla olmasıdır. Birçok kimse neyin daha iyi olduğunu bilmesine rağmen onu yapamaz, buna kuvveti yetmez. Bazı kimseler de yapabilir veya bazıları da yapma konusunda acziyete düşer.³¹⁰

Metafizik'te³¹¹ Aristoteles bazı kimselerin hayatta sadece ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli düzeyde gereklilik ile yaşadıklarını fakat diğer kimselerin hayatı daha zevkli ve eğlenceli kılmak adına yeni sanatlarla uğraştıklarına değinir. Bu kimseler sebebiyle ortaya çıkan yeni sanatlar git gide çoğalmıştır. Şimdi burada hayatı daha zevkli hale getirmek amacıyla yeni sanatların oluşmasına sebep olan kişileri diğer ihtiyaçları uğruna yaşayan insanlardan daha üstün tutar. Onlardan daha bilge olduklarını söyler. Gerekçe olarak ise onların bilimlerinin yarara yönelmiş olduklarıdır.

Eflâtun'un sessiz bir hayatı tercih edişinin sebebi politikadan uzak kalması ile alakalı olabilir. Zira politikanın önemini farkında olan Eflâtun, ondan uzak kalma konusunda kararsızlıklar yaşadığı ve bu düşüncelerden bir türlü kurtulamadığı bir gerçektir. Onun kader anlayışı ile bağlantılı olarak değerlendirebileceğimiz bu tutumu günümüzde de politika ile bir türlü barışık olamamanın bir sebebi olabilir. Eflâtun neden bu dünya hayatına aktif bir şekilde dalmadığını, zamanının politik düzenlemelerinin hatalı ve yanlış olduğu ile ilişkilendirir.³¹² Hatta Eflâtun için zamanın en değerli en şerefli düşünürlerinden olan Sokrates'in bu yanlış politikaların kurbanı olduğunu göz önünde bulunduracak olursak onun neden politik bir yaşama dalmayışını daha iyi anlayabiliriz.

Sokrates'in Savunması eserinde Sokrates kendini savunurken, siyaset hayatına dahil olup hem de iyi bir adam gibi hak gözetip doğruluğu herşeyin üzerinde tutarak nasıl sağ kalabileceğini sorar.³¹³ Buradan da Eflâtun'un neden politika ile uğraşma konusunda zorlu bir iç muhasebesi yaptığını görebiliriz.

Fârâbî'nin Aristoteles'in yeterliliğinin fazla olduğu konusundaki fikri onun çevresinin daha geniş olduğu ve sosyal hayatta daha çok nimet sahibi olduğuyula ilişkilendirilebilir.³¹⁴ Ayrıca Aristoteles felsefesi idealar fikrinden ayrı bir biçimde

³¹⁰ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.155.

³¹¹ Aristoteles, **Metafizik**, s.151.

³¹² Platon, **Devlet**, s.8-9.

³¹³ Platon, **Sokratesin Savunması**, çev.Niyazi Berkes, Milenyum Yay., İstanbul, 2013, s.25.

³¹⁴ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.74.

Tanrı'nın dünyaya karışma konusunda "hareketsiz hareket ettirici"³¹⁵ fikrine sahip olduğundan³¹⁶ dünyevî nimetleri göz ardı etmemiş ve bu dünyada çalışan kazanır fikriyle bu toplumsal zenginliklere sahip olmak istemiş olabilir. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu konudaki yorumu Aristoteles hakkında bir zan içerir ve bu konuda Aristoteles'in bir söylemi bulunmadığından söz konusu zan netlik kazanamaz.

1.2. İLİMLERİN SİSTEMLEŞTİRİLMESİ

İlimlerin sistematize edilişindeki farklılıklar olarak açıklayacağımız konu başlığı Eflâtun ve Aristoteles'in ilimlerini sistematize etme yöntemleri ve kitap yazımlarının birbirinden farklı oluşuyla ilgilidir. İddia edenler iki filozofun felsefelerini aktarım usulleri birbirinden farklı olduğunu söylemiştir.³¹⁷ Bu sebeple Eflâtun ve Aristoteles arasında açık bir yöntem karşıtlığı görünmektedir.³¹⁸

Eflâtun öğretilerini önceleri akla ve kalbe yazılmasını önemseydiği için kitaplara yazılmasını yasaklarken sonradan felsefede derinlik ve bilgi artınca öğrenilen yeni bir bilgiye tekrar ulaşılmasındaki zorluk ve bu sebeple unutulup gitmesinden korktuğundan felsefesini bazı semboller ve metaforlar kullanarak diyaloglarla³¹⁹ anlatma yolunu seçmiştir.³²⁰ Seçtiği bu yöntemle onu sadece felsefe yapma ve anlama konusunda ehil olan, istekli ve oldukça gayretli olan kişiler³²¹ anlayacaktı.

Aristoteles'in usulü ise felsefesini sistematik,³²² düzenli bir biçimde ortaya koymak, kullandığı metotları mümkün olduğunca açıklığa kavuşturmak ve böylece yayılmasını kolaylaştırmak yönünde olmuştur. Felsefeye, bilgiye ve bilginin aktarımına bu şekilde hakkını verdiğini düşünmektedir. Diyebiliriz ki, bir bilgiyi kanıtlama yolu olarak, Eflâtun bölme yöntemini, Aristoteles ise terkip yöntemini tercih etmiştir.³²³

Fârâbî'ye göre Aristoteles hakkında araştırma yapan ve onun eserlerini okuyup üslubu hakkında bilgi sahibi olan kimse onun yazım tarzının –her ne kadar açık-seçik

³¹⁵ Aristoteles, **Metafizik**, s.156.

³¹⁶ W.David Ross, **Aristoteles**, s.292.

³¹⁷ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.156.

³¹⁸ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.157.

³¹⁹ Platon, **Devlet**, s.386.

³²⁰ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.156.

³²¹ Platon, **Devlet**, s.345.

³²² Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s.68.

³²³ Fârâbî, **Kitabu'l-Burhân**, s.31.

yazmayı hedeflese de- üstü kapalı ve anlaşılması zor olduğunu anlar. Örneğin; fizik, metafizik ve ahlâkla ilgili birçok kıyasta, sonuçlardan çoğuna yer vermeyip iki öncülünden sadece birini kullanmakla yetinir. Zorunlu öncülü kullanmaz. Bu konuda ancak onun hakkında araştırma yapanlar yazılarını şerh ettiklerinde bu öncülleri göstermişlerdir. Örneğin, site devletlerinin yönetimi konusunda İskender'e yazdığı mektupta, "Sosyal dayanışmada kim adaleti tercih ederse siteyi yöneten kimse ceza konusunda ona ayrıcalık göstermeli" der. Bunun açıklaması şöyle olmalıdır: "Kim zulüm yerine adaleti seçerse, siteyi yöneten ceza ve mükafat konusunda ona ayrıcalık göstermelidir" yani "adaleti tercih eden ödüllendirilmeli, zulmü seçen cezalandırılmalı." Veya anlaşılır bir konu hakkında çokça gereksiz açıklama yapıp konuyu anlaşılmasız hale getirmekte, anlaşılması gayet kolay bir konuyu da açıklamadan bırakabilmektedir.³²⁴

Fârâbî'ye göre Eflâtun Aristoteles'in bu tutumunu kınadığında Aristoteles'in cevabı, ilimleri sistemleştirirken kullandığı üslubun ancak ehil kimselerin anlayabileceği kadar kapalı olduğudur. Bu konuyu eleştirmek için Eflâtun'un kendisi Aristoteles'e bir mektup yazıp, ilimleri sistemleştirip bunu kitaplaştırma konusunda onu kınamıştı. Aristoteles de Eflâtun'a cevaben, "Her ne kadar ben bu bilgileri ve felsefeyi yazdımsa da öyle bir tertibe bağladım ki onu ancak ehil olanlar anlayabilir. İfadem ancak işin erbabı kavrayabilir." Fârâbî için, buradan anlaşılan bilginin, ilimlerin sistemleştirilmesi konusunda her ne kadar iki filozof birbirine zıt görünen yöntemler izlese de ortak niyetlere sahiptirler ve aynı sonuçta buluşmuşlardır.³²⁵

Karşılıklı tartışma ve söyleşme sonucunda bir konu hakkında kanıtın ortaya çıkması olan diyalektik yöntem günümüzde bir gelişim sürecini başlatan çelişik ilişkilerin birbiri ile çatışması, uzlaşması sonucu tekrar dengelenmesi sürecini açıklayan aşamasal bir öğretilerdir.³²⁶ Günümüze kadar bize asılları ile aynı şekilde ulaşan Eflâtun metinleri sonuçta o metinleri Eflâtun'un kendi yazdığı yahut yazılmasına izin verdiği anlamına gelmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken esas ayırım Aristoteles'in yazdıklarını daha sistematik bir şekilde ortaya koymasıdır. İlimleri sistematize edişini daha bilimsel bir yolla, bilimsel bir üslup kullanarak ortaya koymaktadır. Kademe kademe ve problemleri sonuçlandırıcı yaklaşımı ile Eflâtun'un tarzından ayrılmıştır. Eflâtun diyalektik metodu ile Aristoteles'in Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine³²⁷ eserinde

³²⁴ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.156.

³²⁵ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.156.

³²⁶ H.J.Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan*, s.104.

³²⁷ Aristoteles, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, çev. Oğuz Özügül, Say Yay., İstanbul, 2007.

bahsettiği gibi çok da değerli olmayan bir yöntem kullanmıştır. Plotinus diyalektik yöntemin asıl bilgiye bizi ulaştırmasından bahsederken, onun kılı kırk yaran iyi bir araç olduğunu fakat en iyi araç olmadığını söyler.³²⁸ Aristoteles de bu şekilde düşündüğünden sofistlerin kullandığı yöntemle aynı olması bakımından diyalektik yöntemi eleştirmiştir. Fakat Eflâton açısından bu metot gerçeğe ulaşmanın yegâne yoludur. Onda gerçek bilgi olmaya değer şey apaçık şekilde ilkelere oluşan ve herhangi bir duyuşal öge içermeyen, varsayımsal veya koşullu bir özellik taşımayan bilgidir. İşte bu bilgi yöntemine Eflâton diyalektik der. Onda felsefe, bilgi ve diyalektik aynı anlamdadır. Duyulardan yardım almaz ve akla dayanır. Konusu saf akıl olan idealardır ve bilgiye ulaşmanın biricik yöntemidir. Ahmet Arslan Eflâton bakış açısıyla matematik ve diyalektiği karşılaştırır. Eflâton için matematik önemlidir fakat diyalektik ile aynı şey değildir. Zira yöntem olarak matematik diyalektikten farklılıklar içermektedir. Duyusal verileri kullanır, ispat edilmemiş varsayımlardan çıkarımlarda bulunur. Temel fark diyalektiğin ilkelerinin mutlak, matematiğin ilkelerinin ise koşullu olmasıdır.³²⁹

Aristoteles Retorik'te bir konu hakkında ne söyleyeceğimizi bilmemizin yetmeyeceği, onu ayrıca doğru bir şekilde söylememiz gerektiği yazılıdır.³³⁰ Bu anlamda kullanacağımız dilin seçimi önem arz etmektedir. İster kapalı ister açık bir üslupta olsun bilginin ve ilimin sistematize edilmesi onun anlaşılmasının kolaylaştırılması anlamına gelmez. Kullanılan dilin mahiyeti, onu istenilen düzeyde anlamaya uygun hale getirebilmektedir. Retorik adlı eserinde dil üsluplarının özellikleri, doğru ve yanlışlarından bahseder.³³¹ Böylece dilin kullanımı hakkında geniş bir bilgi ve düşünceye sahip olan Aristoteles'in eserlerinde kullandığı üslup gelişigüzel olamaz. Gerçekte Aristoteles'in yazım üslubu dolambaçlı ve üstü kapalı olduğu görüşüne hak verebilirsek de Eflâton da yöntem olarak yazılı fakat anlaşılması zor, herkesin değil sadece onu anlama yolunda çaba sarfetmiş kimselerin anlayacağı şekilde yazılmasını isteyebilirdi fakat bunu tercih etmemiştir. Bu gerekçe ile Fârâbî'nin de bu uzlaştırmada bahsettiği kaynaklara bakarak bu sebep onların aynı yöntemi tercih etmemeleri için yeterli değildir.

³²⁸ H.J.Störiğ, **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, s.162.

³²⁹ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s.321-322.

³³⁰ Aristoteles, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995, s.26.

³³¹ Aristoteles, **Retorik**, s.33-36.

1.3. CEVHER

Cevher veya töz, değişen durumlar ve özelliklere karşı dirençli ve kalıcı olan bir başka şey için/içinde değil, kendisi için var olan, özünde değil kendi özellikleri ile var olan anlamına gelmektedir.³³² Kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik³³³ olarak tanımlanan tözü Descartes, herhangi maddesel birşeye bağlı olmayan şey olarak tanımlar.³³⁴ Spinozaya göre ise, "kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey" dir.³³⁵ Eflâton'a göre töz, şeylerin varoluşunun ilk nedeni, bölünmez³³⁶ ve onlara düzen ve anlaşılabilirlik kazandıran varlıklardır. Bu tanımlamaya göre töz ideadır. Cevher'in neliğini araştırmak aslında varlığın neliğini sorgulamakla aynı şeydir.³³⁷ Aristoteles'e göre, gerçekten var olan Eflâton'daki gibi tümeller değil bireylerdir, "şu" diye gösterdiğimiz belirli bir doğaya sahip olan varlıklardır. Ona göre töz ilk varlık nedeni³³⁸ ve aynı zamanda belirli bir sürecin ürünüdür.³³⁹ Cevher ferdî olan, mutlak olarak ilk olan, varlık ve zaman bakımından ilk olandır. Hiçbir kategorisi ondan önce ve ondan bağımsız bulunamayandır. Cevher mantık bakımından da ilktir. O ya madde ya suret ya da madde ve suretin karışımıdır. Aristoteles'e göre küllî cevher olamaz. Çünkü onun cevheri tekildir. Aynı zamanda cevher bir konunun yüklemi değildir çünkü küllî olan hep yüklemidir. Aristoteles için cevher, mahiyet, öz ve suret aynı şey demektir. Onun felsefesinde üç cevher vardır: Duyusal olup bozulmuş muhatabı cevher, bunlar ay altı alemin cevherleridir; duyusal ve ezelî olan cevherler, bunlar ay üstü alemin cevherleridir ve hareketsiz olan cevher.³⁴⁰

Bazılarının iddialarına göre, Eflâton ve Aristoteles'in cevher'den anladıkları farklıdır. "Aristoteles'in önde gelmesini savunduğu cevher ile Eflâton'un savunduğu

³³² Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, s.168.

³³³ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.852.

³³⁴ René Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin, Bulut Yay., İstanbul, 2010, s.28.

³³⁵ Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınevi, Ankara, 2011, s.31.

³³⁶ Platon, **Timaios**, s.34.

³³⁷ Mübahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara Üniversitesi DTCF Yay., Ankara, 1959, s.14.

³³⁸ Aristoteles, **Metafizik**, s.155.

³³⁹ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.852-853.

³⁴⁰ Mübahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s.15-86.

cevher farklıdır” derler. Onlara göre Eflâton’un Timaios ve Küçük Politeia’sında cevher, akla ve nefse yakın, duyu ve fizikten uzaktır.³⁴¹

Aristoteles’in birçok eserinde örneğin Kategoriler kitabının şartlı kıyaslar kısmında cevher ise ilk cevherleri teşkil eden şahıslardır.³⁴²

Fârâbî’ye göre Aristoteles’in anladığı cevher ile Eflâton’un cevheri birbirinden farklı görülmüş ve bu konuda farkın olduğu konusunda eleştiriciler hiç şüpheye düşmemişlerdir. Fârâbî’nin bu konudaki uzlaştırması, onların kavramlarının farklı disiplinlerde farklı anlamlara geleceği şeklindedir. Bu farklı disiplinler için farklı terimler kullanma konusu hâkim kişilerin ve filozofların kullandığı bir yöntemdir. Çünkü onlar bir disiplin için kullandıkları bir terimi başka bir disiplin için daha farklı bir terim kullanırlar. Bu felsefe yöntemi açısından ne yeni bir şeydir ne de alışılmamış bir şey. Örneğin, Sokrat gibi tek bir şahıs, insan olduğu bakımından cevher kategorisine, ölçülüp tartılabildiği için nicelik kategorisine, beyaz, faziletli vb. gibi özellikleri olduğu için nitelik kategorisine, hem baba hem de oğul olduğu için izafet (görelilik) kategorisine, oturuyor veya ayakta olduğu için durum kategorisine dahildir.³⁴³

Bu durumda Aristoteles’in şahıs cevherleri, duyumsanan varlıkları ele alır ve mantık ve fizik disiplinleri için söylenmiştir. Eflâton’un idealarının önde tutulması ise onun teoloji ve metafizik eserlerinde savunulur. Burada vurgulanan kısım veya terim yok olmayan basit varlıklar içindir. Böylelikle onlar cevheri aynı açıdan ele almadıkları ve farklı konular için tanımladıkları için ihtilafı bir konu yoktur. Tam aksine ittifak olduğu bir gerçektir. Çünkü eğer onlar aynı konudan ve disiplinden bahsederken cevheri tanımlamış olsalardı işte o zaman bir ihtilaf ortaya çıkardı.³⁴⁴

Eflâton’un metafizik bir cevher tanımına karşın Aristoteles’in cevheri fizikî görünmektedir. Fakat Fârâbî’nin bu konuda dediği gibi her ne kadar farklı konulardan bahsedilirken terimler değişiklik gösterse de bu konuda Aristoteles’in cevher anlayışı tamamen maddesel bir cevher olarak görünmekten son derece uzaktır. Metafizikte şöyle geçer: “Ancak özü(cevher), yani formel tözü hiç kimse açık olarak ortaya çıkarmamıştır. Ona en çok yaklaşanlar, yine İdeaları savunanlardır. Gerçekten onlar ne İdeaları duyusal dünyanın maddesi, ne de Bir olan’ı İdeaların maddesi olarak almaktadırlar. İdealar,

³⁴¹ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.157.

³⁴² Aristoteles, *Organon*, s.14.

³⁴³ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.157.

³⁴⁴ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.157.

onlara göre, hareketin kendisinden çıktığı kaynak da değildir. (Onlar İdeaların daha ziyade hareketsizliğin ve sükûnetin nedeni olduğunu söylemektedirler.) Onlar, İdeaları diğer varlıkların her birinin özü, Bir olan'ı ise İdeaların özü olarak ortaya koymaktadırlar."³⁴⁵

Buradan yola çıkarak Aristoteles'in cevherinin metafizik bir cevher olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Metafizik'te şöyle bir tanımlama yapar: "O halde tözün iki anlamı vardır: A) Töz, bir yandan, en son dayanak, başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir; B) Töz, öte yandan, özü bakımından ele alınan birey olarak, (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın yapısı veya formudur."³⁴⁶ Ayrıca Aristoteles cevher hakkında net bir konuşmanın zorluğuna da değinir.³⁴⁷

Eflâtun Timaios'ta Tanrı'dan bahsederken, ruhu bölünmez ve değişmeyen tözle yaratan şeklinde söz eder.³⁴⁸ Ayrıca onun başlı başına idealar dünyası ve ideaların yapısı hakkındaki görüşleri bile bize tözün ne derece maddi olmadığı hakkında bilgi vermektedir.

Bu bilgiler ışığında Fârâbî'nin bahsettiği gibi Aristoteles'in farklı disiplin için farklı terimlerin kullanıldığı doğrudur fakat gerçekten de Aristoteles'in cevheri maddeden bağımsız tıpkı Eflâtun'un cevheri gibi bir cevher midir sorusu için onun idealar nazariyesi eleştirisine bakılabilir. Aristoteles için fiziğin konusu olan cevher ile metafiziğin konusu olan cevher farklıdır. O, metafizikten cevher ilmi şeklinde bahsetmiştir. Eğer Aristoteles'in cevheri tıpkı Eflâtun'un cevheri gibi olsaydı sadece metafiziğin konusu olurdu ve diğer disiplinlerin konusuna girmezdi.

Fârâbî cevheri tümel cevher ve şahsi cevher olmak üzere ikiye ayırır.³⁴⁹ Bu düşünce Eflâtun ve Aristoteles'in cevher anlayışlarının Fârâbî üzerindeki etkisi olarak görünebilir. Fârâbî için cevher iki kısımdır ve ilki asla bir konuya sahip olmayan son konu ikincisi ise bir mahiyeti olan her bir şeyin mahiyetidir.³⁵⁰

³⁴⁵ Aristoteles, **Metafizik**, s.167.

³⁴⁶ Aristoteles, **Metafizik**, s.162.

³⁴⁷ Aristoteles, **Metafizik**, s.120-124.

³⁴⁸ Platon, **Tiamos**, s.34.

³⁴⁹ Salih Aydın, "Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru", **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 2005, s.234.

³⁵⁰ Salih Aydın, "Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru", s.239.

1.4. TARİFLERİN YETERLİLİĞİ

Tariflerin yeterliliği, bir kavramı tanımlarken kullanılan araç/alet hakkındadır. İki filozofun, bölümlenme ve sentez konusundaki görüş ayrılığında bahseder.

Eflâtun ve Aristoteles arasında ihtilaf olduğu görüşünde olanlar Eflâtun'un tariflerin yeterliliğinin, bölümlenme yöntemi ile olabileceğini söylerken Aristoteles tariflerin yeterliliğinin, ispat (burhân) ve sentez ile olacağını söylediğinden bahseder.³⁵¹ Fârâbî'ye göre bu konu çıkılıp inilen bir merdiven gibidir, çıkan ile inen farklı olsa da mesafe aynıdır. Aristoteles tariflerin yeterliliği ile ilgili en kısa ve güvenilir yol olarak bir şeyin işlem ve kaplamında bulunan asıl karakterlerin belirtilmesiyle olacağını düşünür. Bu konu ile ilgili görüşlerini *Metafizik*'in Delta kısmında ve II. *Analitikler* ve *Topikler*'de bulabiliriz. Onun ifadelerinin çoğu açık değildir ve bölümlenmenin dışında da değildir. Örneğin, işlemle kaplamı veya zatı olanla olmayanı açıklarken doğal olarak bölümlenme yöntemini kullanır ve bu konunun bazı yöntemlerini açıklar. Buradan da anlaşılacağı gibi o bölümlenme yöntemini terk etmemiş fakat bölümlenmeyi açıklanan konunun her bir parçasını kapsayacak bir gereç, yardımcı şeklindedir. I. *Analitikler*'in son bölümünde şöyle geçmektedir: “Cinslere göre bölümlenmenin, bu metodun küçük bir bölümünü teşkil ettiğini anlamak kolaydır.”³⁵²

Fârâbî için, Eflâtun'un bölümlenme yöntemini kullanmaktan beklediğini Aristoteles benimsemiş değildir. Eflâtun'un bölümlenmesi, tarif etmek istediği şeyden daha geniş bir mana içerene önce iki parçaya böler. Sonra bunlardan her birini de iki parçaya böler. Bu, kendi tarifine uygun bir parça buluncaya ve bu parçanın diğerlerinden net bir biçimde ayrıldığı kesinleşinceye kadar devam eder. İşte bu bölümlenme de sentez yönteminin dışında bir metot değildir. Eflâtun böylece cinsin içinde parçanın sentezini yapmıştır. Her ne kadar yöntem olarak sentezin görünüşü bölümleninkine zıt görünse de hedef aynıdır. Bu durumda bölümlenme metodunu da sentezsiz gerçekleştirmez. Sonuçta ister bir şeyin cins ve parçasını aramak ya da o şeyi cins ve parçada aramak durumunda olunsun, sonuç değiştirmez. Burada elbette Eflâtun ve Aristoteles arasında bir yöntem farklılığı olduğu açıktır. Fârâbî'ye göre bu bilgiler iki filozofun görüşlerinin farklı olduğu anlamına gelmez. Onların temelde ve hedefte bir görüş ayrılığı içerisinde olmadığı anlamına gelir.³⁵³

³⁵¹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.158.

³⁵² Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.158.

³⁵³ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.158.

Fârâbî'nin uzlaştırması tariflerin yeterliliği konusunda da görüleceği gibi sadece salt bir "onlar aynı şeyi söylüyor" şeklinde bir uzlaştırma değildir. O, bazen yöntem, bazen de usül veya üslup açısından ortak bir yön bulmaktadır. Uzlaştırmasını bu şekillerde yapmaktadır. Aristoteles'in ispat yöntemini çokça kullandığı Topikler'de tümevarım delillerle ilgili konuda şöyle geçmektedir: "...O zaman birinciyi tasdik ve ispat ettiğimiz zaman, böylece, hipoteze dayanarak bize teklif edileni tasdik ve ispat etmiş olacağız."³⁵⁴ Buradan Aristoteles'in yoğunlukla kullandığı ispat yönteminin Eflâtun'da ise özellikle diyaloglarında göreceğimiz bölümlene yöntemi, örneğin Devlet'te ruhun her üç bölümünden biri açıklamasıyla üç ruh bölümünü devletin üç sosyal öbeğiyle eşleştiriyor. Mantıklı ve akla uygun olan; öfkeli, atılgan ve gözü pek; dürtüsel, arzulayan, şiddeti isteyen yan olmak üzere.³⁵⁵ Eflâtun'un bu yöntemine başka bir örnek olarak Şölen'de, müziği teorik ve pratik olmak üzere iki bölüme ayırdığı ve bu bölümlerin de alt bölümlerini incelediğini görüyoruz.³⁵⁶ Diyaloglarda geçen bu bölümlenmeler Philebos'ta ilimlerin konusu mekanik fenleri ve eğitim-ekin olmak üzere ikiye ayırdığını,³⁵⁷ Timaios'ta koku türlerini gerçekte adı olmayan iki türe ayırdığını görürüz.³⁵⁸ Açıklama yöntemi olarak genel anlamda Eflâtun'un bölümlene ve ayırım yöntemini seçtiği açıktır.

Aristoteles Ruh Üzerine adlı eserinde, her kanıtlamanın ilkesinin öz olduğunu, niteliklerin bilinmesine ulaştırmayan tanımların, diyalektik ve boş olduğunu söyler.³⁵⁹ Burada diyalektik yöntemle işe yaramayan boş bir yöntem tanımlamasını benzer anlamda kullanması bize diyalektik yönetime bakışını gösterir. Metafizik'te ise sofistlerin yöntemini eleştirirken şunları söylemektedir: "Sofistik'le Diyalektik, felsefe ile aynı gerçeğe yönelirler. Yalnız felsefe Diyalektik'ten bunun için gerekli olan yetinin yapısı, Sofistik'ten ise hayata ilişkin amaçları bakımından ayrılır: Diyalektik sadece bilgiyi eleştirmekle yetinir; oysa felsefe somut olarak bilgiyi üretir. Sofistik'e gelince, o ancak görünüşte felsefedir, sahte felsefedir."³⁶⁰ Sofistlerin diyalektik yöntemini eleştirisi ve bilginin hakikatine ulaşma yöntemi olarak diyalektiği yerinde bulmaması onun yönteminin Eflâtun'ununkinden ayırır.

³⁵⁴ Aristoteles, **Organon Topikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEV Yay., İstanbul, 1952, s.42.

³⁵⁵ Platon, **Devlet**, s.328.

³⁵⁶ Platon, **Şölen**, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Yay., İstanbul, 2014, s.76, 2 nolu dipnot.

³⁵⁷ Platon, **Philebos**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB Yay., Ankara, 1968, s.44.

³⁵⁸ Platon, **Timaios**, s.78.

³⁵⁹ Aristoteles, **Ruh Üzerine**, çev.Zeki Özcan, Sentez yay., Ankara, 2014, s.19.

³⁶⁰ Aristoteles, **Metafizik**, s.182.

Sonuç olarak, tariflerin yeterliliği konusunda Eflâton ve Aristoteles yukarıda kendi eserlerinden örneklerde olduğu gibi yöntem olarak farklı tarzlara sahiptirler.

1.5. BÜYÜK ÖNCÜLÜ ZORUNLU, KÜÇÜĞÜ ASERTORİK OLAN KARIŞIK KIYAS

Mantık kuralları ile ilgili olarak Eflâton'un kıyasları hakkında şöyle bir iddia vardır, buna göre; "büyük öncül zorunlu olursa sonuç zorunlu değil asertoriktir" şeklindedir. Bu iddia Skolastiklerin çoğu, Ammonius ve Themistius'un söylemleridir.³⁶¹ Yargılar mantıksal alanda sınıflandırıldıkları zaman, apodeiktik, asertorik ve problematik yargılar olarak üçe ayrılır. Apodeiktik, yargı zorunluluğunu, asertorik yargı olanı ve problematik ise yargı olabilirliği ifade eder.³⁶²

Fârâbî'ye göre Eflâton'un görüşünden ziyade onun eserlerini şerh edenlerin söylediklerine göre onun kullandığı kıyaslar arasında büyük öncülü zorunlu sonucu asertorik olanlar bulunmaktadır. Aristoteles Kıyas (I. Analitikler) kitabında, öncülleri zorunlu ve asertorik olan kıyasın büyük öncülü zorunlu olursa sonucunun da zorunlu olacağını açıklamaktadır. Öncelikle Eflâton hakkındaki bu iddia sahiplerinden Timaios kitabında "Var olmak var olmamaktan daha üstündür; tabiat sürekli olarak üstün olana iştiyâk duyar" olarak yazdığı kıyas buna bir örnektir. Bu düşünürlere göre bu iki öncülün sonucu "tabiat varlığa iştiyâk duyar" şeklinde olmalıdır. Fakat bu sonuç zorunlu değildir. Çünkü tabiatta zorunluluk yoktur ve tabiatdaki varlık çoğunluğa dayanan bir varlıktır. Ayrıca kendisi için gerekli olan varlık mevzu bahis olursa o durumda tabiat varlığa iştiyâk duyar. Bunun haricinde Eflâton yorumcuları, bu kıyas için büyük öncülün zorunlu oluşunu "zorunlu olarak" kelimesinden çıkarmışlardır. Oysa Aristoteles, öncülleri zorunlu ve asertorik olan kıyasın büyük öncülü zorunlu olursa sonucunun da zorunlu olacağını söyler.³⁶³

Fârâbî için, buradaki görüş ayrılığı Eflâton yorumcularından kaynaklanmaktadır. Oysa Eflâton'un kıyas sonuçlarında zorunlu ve asertorik ifadeleri açıklayıcı bir yorumu bulunmamaktadır. Bu, yorumcuların ayırt etme yeteneklerinin

³⁶¹ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.159.

³⁶² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.920-921.

³⁶³ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.159.

azlığından ve mantığı fizikle karıştırıp kendi yorumlamaları sonucu ulaştıkları yanlış yargılardan ileri gelmektedir. Yorumcular, küçük terimin büyük terime bağlanmasının başlıca gerekçesi olan orta terim asertorik olunca küçük terimin büyük terime karşı durumu nasıl zorunlu olabilir? şeklinde düşünmüşlerdir. Onlar konuya soyut olarak bakmışlar, mantık ve “tümel olarak tasdik”in şartlarını ihmal etmişlerdir. Tümel olarak tasdik şartı olan “Her B olarak tasdik olunan ve her B olan daha tamdır” şartını iyice düşünebilselerdi tümel olarak tasdik zorunlu olduğunu görecektir. Eflâton’un bu kıyasları iki olumlu öncülden oluşan ikinci şekil kıyaslarıdır. Bu kıyasların öncülleri birer birer incelenirse yorumcuların iddia ettikleri şeyin doğru olmadığı ortaya çıkar. Özetle burada aslolan görüş Aristoteles’in görüşüdür ve Eflâtonun da Aristoteles’in görüşüne ters düşen bir düşüncesi yoktur.³⁶⁴

Aristoteles Birinci Analitikler’in Modal kıyaslar bölümünde öncüllerden biri olağan, diğeri asertorik olan birinci şekil kıyaslarla ilgili olarak, öncüllerden biri asertorik, diğeri olağan olarak alınmışsa, olağanlığı ifade eden, büyük olan öncül olduğu zaman bütün kıyaslar yetkin olacaklardır ve bizim gösterdiğimiz gibi tarif edilen olağanlığı ortaya koyacaklardır, der.³⁶⁵ Eflâton Timaios’ta, doğada boşluk yoktur derken doğanın varlığa iştihak duyusundan bahseder.³⁶⁶ Fakat kıyas konusu ile ilgili bir çıkarım ortaya çıkmamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî’nin dediği gibi Eflâton’un söyleyişinde bir ters düşünce görünmezken konuya açıklık getiren Aristoteles sorunu aydınlatmış görünmektedir.

1.6. BİRİNCİ VE ÜÇÜNCÜ ŞEKİL KIYAS

Bu görüş ayrılığı, Eflâton’un küçük öncülü olumsuz olan birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerini kullanmış olduğu iddiası ile ilgilidir. İddialara göre Eflâton, küçük öncülü olumsuz olan birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerini kullanmıştır. Aristoteles ise küçük öncülü olumsuz olan birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerinin sonuç vermediğini I.Analitikler’de açıklamıştır.

³⁶⁴ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.160.

³⁶⁵ Aristoteles, *Organon Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEV Yay., İstanbul, 1966, s.41.

³⁶⁶ Platon, *Timaios*, s.95.

Fârâbî için, bu iddianın kaynağı olan Eflâtun'un Devlet (Kitâbü's Siyâse), Aristoteles'in Gök ve Âlem (es-Semâ ve'l-âlem) kitaplarında kullandıkları ifadelerin olumsuz gibi görünse de olumsuz olmadıkları ve olumluya döndürülen türden ifadeler oldukları açıktır. Aristoteles'in "Gök ne hafiftir ne ağırdır" ifadesi gibi... Böylece bir kıyasta olumluya döndürülen bir öncülün sonuçsuz bir kip meydana getirecek şekilde basit bir olumsuzluğa yol açması, kıyasın sonuç vermesine engel teşkil etmez.³⁶⁷

Aristoteles Birinci Analitikler'de: "bütüncül ister olumlu, ister olumsuz olarak küçük uca taalluk ederse, büyük önerme olumlu, olumsuz, belirsiz veya bölümcül olsun, kıyas olmayacaktır" der.³⁶⁸ Fârâbî, Aristoteles'in bu görüşünü temel alıp Eflâtun'un yanlış anlaşıldığını söylemektedir.

1.7. YÜKLEMİ ZIT OLAN ÖNERMELER

Olumlu önermede yüklem zıtlardan bir zıt olursa onun olumsuz şekli, yüklemi zıt olan olumlu önermeden daha çok zıtlık ifade edip etmediği hakkındadır. Eflâtun, "Yüklemi bir başka olumlu önermenin yüklemine zıt olan önerme daha çok zıtlık ifade eder" der. Aristoteles, Peri Hermeneias adlı kitabının beşinci faslında "Bir olumlu önermede yüklem zıtlardan bir zıt olursa onun olumsuz şekli, yüklemi zıt olan olumlu önermeden daha çok zıtlık ifade eder" der. Yani "iyi iyidir" önermesinin zıddı "iyi kötüdür" değil, "iyi, iyi değildir" olmalıdır.³⁶⁹

Fârâbî'ye göre Aristoteles'in "Bir olumlu önermede yüklem zıtlardan bir zıt olursa onun olumsuz şekli, yüklemi zıt olan olumlu önermeden daha çok zıtlık ifade eder" sözü karşısında Eflâtun'un yüklemi bir başka olumlu önermenin yüklemine zıt olan önerme daha çok zıtlık ifade eder" sözü çoğu kimseler bu görüşten yola çıkarak Aristoteles'in görüşlerinin Eflâtun'unkine ters düştüğünü zanneder. Burada her iki filozofun güttükleri gaye birbirinden farklıdır. Çünkü Aristoteles zıt önermelerin durumunu ve bunların daha tam bir zıtlık ifade edeceğini açıklar. Yani herhangi bir terimin zıddının bulunması ayrı bir şey, bir önermede kullanıldığı zaman zıt bir hüküm ifade etmesi ayrı bir şeydir. Sözgelimi terim olarak "adalet" in zıddı "zulüm" dür. Fakat

³⁶⁷ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.161.

³⁶⁸ Aristoteles, *Organon Birinci Analitikler*, s.11.

³⁶⁹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.161-162.

"insan, âdildir" önermesinin tam zıddı (olumsuzu) "insan zalimdir" değil, "insan âdil değildir" şeklinde olacaktır.³⁷⁰

Eflâtun Devlet'te "En doğru olan şey zulümle adalet arasında olandır."³⁷¹ ifadesiyle düşünceler arasındaki zıtlıkları değil siyaset ile ilgili kavramları ve bunların mertebelerini açıklamayı kastetmiştir. Yine buna benzer bir görüş, siyaset ile ilgili olarak, Aristoteles'in Küçük Nikomakhea'sında mevcuttur. Fârâbî'ye göre böylece bu iki bakışa tarafsız bakan gözler iki görüş arasında bir ayrılık göremeyecektir.³⁷²

Eflâtun Devlet'inde, adaletin ve zulmün ne olduğunu öğrenmek isteyen Glaukon'a, adaletin özü ve yol açtığı sonuçlar ile onun karıştının insan ruhundaki durumu şeklinde bir açıklama getirir. Ancak oradaki adalet tanımı; "bir ölçü üzerinden eşyanın ne olduğunun belirlenmesi" şeklinde geçer.³⁷³ Bu ölçülülük durumu adalet ve zulüm arasında yer alır. Fârâbî'nin dediği gibi siyaset felsefesi konusunda geçen bu konu ile ilgili Eflâtun'dan yüklemi bir başka olumlu önermenin yüklemine zıt olan önermenin daha çok zıtlık ifade edeceği sonucu çıkarılamaz.

1.8. GÖRME OLAYI

Bu konu, Eflâtun ve Aristoteles arasında ihtilafı görülen, görme olayının nasıl meydana geldiği konusu ile ilgilidir. İddılara göre Eflâtun görme olayının gerçekleşmesinin gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye ulaşmasıyla olduğunu söyler. Aristoteles ise görme olayının gözün etkilenmesiyle meydana geldiğini savunur.³⁷⁴

Fârâbî için, Aristoteles yorumcuları Eflâtuncuların görme yorumu ile ilgili "görme gözden çıkan bir şeyle meydana gelir" sözüne binaen, çıkma cisimler için söz konusudur yorumunu yaptılar. Onların gözden çıkan cisim yorumları ya hava, ya ışık ya da ateş olmalıdır. Eğer bu hava ise göz ile görülen nesne arasında zaten hava mevcuttur, ayrıca başka bir hava olması gereksizdir. Eğer bu ışık ise göz ile görülen şey arasında ışık da vardır. Bu yüzden gözden çıkan ışık tıpkı hava gibi gereksizdir. Veya gözden ışık çıkıyorsa göz neden gören ve görülen arasında ayrıca bir ışığa ihtiyaç

³⁷⁰ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.162.

³⁷¹ Yani doğruluk, "iyi" ile "kötü"nün, ifrat ve tefritin ortasıdır.

³⁷² Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.162.

³⁷³ Platon, *Devlet*, s.16.

³⁷⁴ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.163.

duyuyor? Gözden ışık çıkıyorsa karanlıkta neden göremiyoruz? Eğer gözden çıkan ışık az miktarda ise birçoğunun aynı şeye baktığında bu ışığın kuvveti neden artmıyor? Oysa birçok ışık kaynağı bir araya gelince kuvveti artar. Gözden çıkan hava değil, ışık değil, ateş ise görülen nesnelere neden ısınmıyor veya yanmıyor? Suda neden sönmüyor? Ateş yukarı yükselirken o neden hem aşağı hem yukarı hareket edebiliyor? Aşağı doğru hareket, ateşin özelliği değildir. Bunların haricinde bir şey olması durumunda birbirine bakan iki kişi neden idrakî bir engel teşkil edecek çarpışma veya tokuşma yaşamıyorlar? Bu demektir ki, “çıkma” kelimesinde asıl kastedilen anlam saptırılıp cisimler için söz konusu olan “çıkma” anlamına çekilince Aristotelesçiler gözden çıkan cisimlerin ya hava, ya ışık ya da ateş olabileceğini düşünmüşlerdir. Oysa bu tanımlamanın terminolojinin yetersizliği nedeniyle başka bir kelime ile ifadesi olamamaktadır. Eflâtuncular ise Aristoteles’in görmenin sadece etkilenme ile olacağını söylemesine binaen nitelikte bir değişme ve başkalaşma olmaksızın etkilenme olmaz demişlerdir. Bu etkilenme ya gören organda, ya da göz ve görülen arasındaki saydam cisimde olmalıdır, derler. Bu eğer görme organında olursa, göz merceğinin sonsuz renkleri aynı anda alacak şekilde değişim göstermesi gerekmektedir, bu mümkün değildir. Çünkü göz merceği, belirli bir zaman sınırı içerisinde, sınırlı bir nesneyi tamamıyla algıladıktan sonra bir başka sınırlı nesneyi bütünüyle algılayabilir. Değişim nesnenin bir kısmında meydana gelip diğerinde gelmiyorsa nesnenin parçalarının birbirinden ayrı olması gerekir ki durum böyle değildir. Diğer bir konu eğer etkilenme havada oluşsa sayı açısından bir konu olan havanın hem görülen hem de görenin, iki zıddı, aynı anda kabullenmesi gerekirdi bu ise imkansızdır.³⁷⁵

Aristotelesçiler bu iddialara cevap verdiler. Renkler ve onların yerini tutabilen şeyler saydam cismin kendi içine yüklenmemiş olsaydı, göz çok uzaktaki cisimleri (yıldız vb.) bir süre geçmeden algılayamazdı. Çünkü yer değiştiren bir şey uzak mesafeden önce yakın mesafeye gelir. Fakat görmemiz uzaktaki bir nesneyi görüş hızımızla yakındaki bir nesneyi görüş hızımız aynıdır. Buradan anlarız ki, saydam hava görülen renkleri taşıyıp gözümüze ulaştırır.³⁷⁶

Eflâtuncular kendi iddialarının haklılığını şöyle savundular: Gözden çıkıp dağılan ve görülen nesneye ulaşan şey, görülen cismin mesafesi ne kadar değişiklik arz ederse arzetsin yakın olan şeyi daha önce algılarız. Çünkü gözden çıkan şey, kendi

³⁷⁵ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.163.

³⁷⁶ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.163-166.

gücüyle önce yakındakini algılar sonra git gide çok uzaktaki nesneyi artık hiç algılamayacak hale gelir ve artık gücü biter.³⁷⁷ Bunun ispatı ise şu örnektir: uzak bir mesafeye bakıp ateşin ışığıyla aydınlanan bir nesneye baksak bizimle o nesne arasında hiç ışık olmasa bile bunu algılarız. Eğer Aristotelesçilerin dedikleri doğru olsaydı renkleri yüklenip göze iletmesi için bizimle görülen cismin arasında kalan mesafenin aydınlık olması gerekirdi. Biz uzaktan aydınlanmış bir cisim görünce gözden bir şeyin çıkıp o karanlık mesafeyi geçip o aydınlanmış cisme ulaştığı sonucuna varırız. Buradaki etkilenme ise nitelikte meydana gelen değişmeden farklı bir anlama gelir. Eflâtuncuların düştükleri yanılgı ise, bir şeye benzeyen bir nesnenin benzetilen şeyden farklı olduğudur. Çelişki ise Eflâtuncuların "çıkış" kelimesinden kastettikleri, mekândan çıkıştan farklı bir anlamdadır. Bunu yapmalarının sebebi ise terminolojinin eksikliği ve dilden kaynaklanan kısıtlılıklardır. Yine Aristotelesçilerin de "etkilenme" den (el-infi'âl) kasıtları nitelikte meydana gelen değişmeden başka bir anlama gelir. Çünkü bir şeyin başka bir şeye benzetilmesi o şeyin benzetilen şey ile aynı olmadığı anlamına gelir. Buradan göz ve görülen arasında iletken bir kuvvetin bulunduğunu kabul ederiz. Böylelikle Eflâtuncuların kuvveti ve bu kuvvetin gözden çıkışı hakkında söyledikleri nasıl geçerli değil ise aynı şekilde Aristotelesçilerin de havanın renkleri taşıyarak göze iletilmesi şeklindeki görüşleri de aynı derecede geçersizdir.³⁷⁸

Fârâbî'ye göre felsefeciler araştırma yaptıkları bu konularda ortak terim dışında düşünceleri tam ifade edebilecek özel bir terim bulamayınca yakın anlamlı terimleri kullanmak zorunda kalmışlar ve iki filozof arasında ihtilaf arayanlara malzeme vermişlerdir.³⁷⁹

Fârâbî'nin görme konusundaki uzlaştırması Eflâtun ve Aristoteles yorumcularının delillerini karşılaştırıp bir mantık süzgecinden geçirip ortak noktada birleştirmesi gerçekten de başarılı bir uzlaştırma yöntemidir. Ancak gerçekte Eflâtun ve Aristoteles bu konuda farklı bir bakış açısına sahiptir. Buradaki uzlaştırma, estetik felsefesinin ana sorularından biri olan, güzel baktığımız nesnede midir yoksa biz güzel görmek istediğimiz için mi bu nesne bize güzel görünür, sorusuna benzemektedir. Örneğin bu soruyu uzlaştırmaya çalışmak istersek, iki görüş de aynı anda doğrudur diyebiliriz. Hem karşıda kaynağını farklı bir yerden alan(örneğin Tanrı'nın ona güzellik

³⁷⁷ Ayrıca biraz uzağı daha az net, daha uzağı çok az, daha da uzağı hiç göremeyişimiz bu gücün bitmesiyle bağlantılı olarak yorumlanabilir.

³⁷⁸ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.163-166.

³⁷⁹ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.165.

özelliği yüklemesi gibi) güzellik özelliği yüklenmiş bir nesne durabilir hem de insanın kendindeki güzel görme arzusu (Tanrı insana o nesneyi güzel göstermek istemiş veya Tanrı'nın verdiği bir "güzel" duygusuyla o nesne güzel görünebilir) o nesneyi insana güzel gösterebilir. Burada bir filozof "güzel baktığımız nesnenin kendisindedir" desin diğer bir filozof ise "güzel bakışımızdadır veya güzel duygusu kendi içimizdedir" desin, işte bu yorumla hem iki bakış açısı aynı anda ortaya çıkabilir veya ikisinin kaynağı Tanrı'dır diyerek bu iki filozofu uzlaştırabiliriz. Fârâbî'nin uzlaştırma yöntemi ise buna benzemektedir. Yorum farklılığı ile uzlaştıramadığı bir mevzuyu ortak bir konu bularak uzlaştırmaktadır.

Görme konusu ile ilgili Devlet'e baktığımızda şu diyalogla karşılaşırız:

"Ama görme duyusu ve görülebilen şeylerin bir şeye ihtiyacı vardır, öyle değil mi?"

"Niye ki?"

"Görme gücü gözlerin içindeyse ve gözlerin taşıyıcısı onu kullanmak istiyorsa ve içinde renk de varsa, bildiğin gibi, bir üçüncü şey işe karışmazsa, göz göremez ve renkler görünmeden kalır."

"Bununla neyi kastediyorsun?"

"Işık dediğin şeyi!"³⁸⁰

Ayrıca devamında;

"Görme duyusu ile görülebilir olma yetisi demek ki bir bağ ile birbirine bağlanmışlardır ve bu bağ öteki duyu organlarındaki bağdan (taşıyıcı aracı ortamdan) hiçbir şekilde daha az değerli değildir; öyle olsaydı ışık değersiz olurdu!"

"Işığın değersizliği söz konusu olamaz!"

"Peki, tanrılardan hangisini bunun nedeni olarak tanımlıyorsun? Gözümüzün her şeyi en güzel şekilde görmesini, görülebilir her şeyin görülmesini sağlayan ışığı kim sağlıyor sence?"

"Sen ve herkes gibi düşünüyorum ben de: Sorduğun tanrı apaçık ki Helios, güneş tanrısıdır."³⁸¹

³⁸⁰ Platon, **Devlet**, s.203.

³⁸¹ Platon, **Devlet**, s.203.

Bu diyalogdan net bir şekilde anlayabiliriz ki Eflâton için görme gözün dışında başka etkenlerin dahil olmasıyla gerçekleşen bir eylem olmalıdır. Bu ise ışıkla ve ışığın kaynağı olan güneşle mümkün olacaktır.³⁸² Diyalog şöyle devam etmektedir:

“Gözler hakkında şunu biliyorsun elbette: Onu, gün ışığının renklerini aydınlattığı şeylere değil de gecenin karanlığının kuşattığı şeylere çevirdiğimizde, körleşir, hemen hemen içlerinde hiçbir görme gücü kalmamış gibi, görmez olurlar!”

“Ama onları güneşin aydınlattığı şeylere çevirdiğimizde onları net olarak görürüz ve bu gözlerde o anda görme gücünün bulunduğu apaçık belli olur!”³⁸³

Menon’da ise görme olayı; renk, şekillerin ayarlanmış ve algılanabilen akışıdır, şeklinde tanımlanır.³⁸⁴

Aristoteles’in Topikler’inde görme, içimizden gelen bir yayımdan değil, herhangi bir şeyin (içimize giren) algısından ibarettir, şeklinde geçer.³⁸⁵

Bu bilgilere göre Aristoteles için görme olayının etkeninin, göze girip çıkmasıyla ona etki eden bir dış aracı ile olduğunu söyleyebiliriz.

1.9. AHLÂK

Eflâton ve Aristoteles’in ahlâk konusundaki görüş ayrılıkları ile ilgilidir. Ahlâk, fitrat ile ilgili olarak davranış bütünü ve kişinin huyudur.³⁸⁶ Eflâton için doğuştan herhangi bir ahlâka yatkın olanların ondan ayrılımları çok güçtür. Bu ahlâktan kopmak isteseler bile olmayacak, artarak devam edecektir. Aristoteles için ahlâk, değişen adetlerden ibarettir. Hiçbir ahlâk doğuştan değildir. İnsanın sahip olduğu ahlâkını sonradan değiştirebilmesi ise mümkündür.³⁸⁷

Fârâbî için, Aristoteles Nikomakhos’ta ahlâk konusunda ahlâkın değişen bir şey olduğunu, hiçbir ahlâkın doğuştan olmadığını ve alışkanlıkla sahip olunan ahlâkî bir davranışın değiştirilebileceğini söyler. Eflâton ise Devlet’te doğuştan var olan

³⁸² Platon, **Devlet**, s.203.

³⁸³ Platon, **Devlet**, s.204.

³⁸⁴ Eflâton, **Menon**, çev. Adnan Cemgil, MEV Yay., İstanbul, 1942, ss.16-17.

³⁸⁵ Aristoteles, **Organon Topikler**, s.27.

³⁸⁶ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.17.

³⁸⁷ Fârâbî, **Eflâton ve Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.166.

yeteneklerin alışkanlıklardan üstün olduğunu söyler. Doğuştan herhangi bir ahlâka yatkın olan yaşlıların bunu değiştirmesi zordur. Ayrılmak isteseler bile bu onlarda artarak devam eder.³⁸⁸

Fârâbî'ye göre bu konunun iki filozof arasında ihtilaf gibi görünmesinin sebebi, Aristoteles'in Nikomakhos'da sadece sosyal konulardan söz etmesi ve ahlâk üzerine konuşmuş olsa bile bunun sadece ahlâk kanunları ile ilgili olabileceğidir. Kanunlar hakkındaki ifadeler ise her zaman genel ve mutlak olur. Ayrıca her ahlâk mutlak olarak düşünüldüğünde zorlukla da olsa değiştirilebilirdir. Diğer bir deyişle, değişmesi imkansız olan ahlâk yoktur. Tıpkı bir bebeğin güç halindeki ruh yapısı göz önüne alındığında onda hiçbir ahlâkî nitelik yoktur. Küçük bir çocuğun ruhu herhangi bir şeyi veya o şeyin tersini kabule hazırdır. Ruhunun benimsediği bu ahlâkî melekeyi kabul edebilir veya onu değiştirebilir. Bu değişiklik bünye yıpranıp tıpkı melekelerin dumura uğraması gibi bir bozulma meydana gelene kadar sürerse giderek bünye değişir ve artık iki zıt da ona üstün gelemmez. İşte bu bir çeşit bozulma ve hiçbir şeyi kabullenmemedir. Böylelikle mutlak anlamda düşünülecek olduğunda onun doğuştan var olan yapısında bir değişme ve başkalaşma söz konusu değildir. Eflâtun ise çeşitli teoriler arasında karzarar muhasebesi yapar. Bunu yaparken siyasi yönden kabul edilebilir olanları, hangisinin daha zor, hangisinin daha kolay olduğunu dikkate alır. Hangisi yararlı ise onu ön planda tutar. Bilinmelidir ki belirli ve baskın bir ahlâkî yapının etkisinde büyüyen bir insanın ondan vazgeçebilmesi hakikaten zordur. Ancak zor demek imkansız demek değildir. Aristoteles de ahlâkî değişimin bir kısım insanlar için diğerlerine nazaran daha zor olduğunu Küçük Nikomakhea (Magna Moralia) kitabında kabul eder ve bunların belirti ve engellerini açıklar. İşte yine bu iki filozof arasında karşılaştırma yapanların yanılırları, o sözlerin nerede ve hangi ilim dallarını dikkate alarak söylediklerini göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır.³⁸⁹

Fârâbî, insanda var olan ahlâk tabii bir şeyken yeni bir ahlâk edindiğinde buna alışkanlık dememiz, bu alışkanlığın sürdürülmeye devam etmesiyle insan üçüncü bir ahlâk edinirse bu yeniye nispetle artık ikincisinin tabii ahlâk olması anlamına gelir, der. Bu nedenle ahlâk konusunda “Bazı ahlâk vardır ki tabiidir” denilmesini ahlâkın değişmemesi olarak anlayamayız.³⁹⁰

³⁸⁸ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.166.

³⁸⁹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.166-168.

³⁹⁰ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.168.

Eflâtun için kişinin huyunu terk etmesi zordur şeklindeki söylentiler ve Fârâbî'nin dediği gibi herhangi bir yerden yani bir kesitten alınan herhangi bir bilgi bütün için doğru olmayabilir düşüncesi bu konuda kesindir. Zira Eflâtun'un Şölen'in de öyle geçmektedir: “Yalnızca beden değil, ruhen de davranışlar, huylar, kanılar, arzular, zevkler, üzüntüler, korkular, bunların hiçbiri kimsede aynı kalmaz; tam tersine bazıları doğar, bazıları yok olur.”³⁹¹ Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, huy, karakter ve ahlâkî eğilimler değişebilir.

Aristoteles'in “iyi insanı” en iyi şekliyle yaşamış bütün bir hayata sahip olmalı. Bu tür bir hayatta öğrenilen erdemlerin hayata geçirilmesi zarurîdir.³⁹² Erdemlerin hayata geçmesi ise ancak kişide olabilecek bir huy ve karakter değişimi meydana gelir. Yaşamı boyunca “iyi” olma kaygısı güden insan ahlâkî anlamda değişim içinde olur. Aristoteles için durum böyledir.

Eflâtun'da ise Devlet'te: “Devlet on yaşından büyük olan bütün yurttaşları kentin dışına kırsal kesime yollayacak, ama çocuklarını kendi yanlarına alıp anne babalarının bağlı olduğu şimdiki töre ve âdetlerin tamamen dışında, daha önce söylediğimiz o kendi töre, ahlak anlayışı ve geleneklerine, âdetlerine göre eğitip yetiştireceklerdir; böylelikle devlet ve düzen bizim tanımladığımız şekliyle, olabilecek en hızlı ve kolay yoldan doğacak, kendileri mutlu olacak ve arasında yaşadıkları halka, mümkün en büyük yararı sağlayacaklardır.”³⁹³ şeklinde geçen diyalogta insanın küçükten belirli bir ahlâkî eğitimle yetiştirilirse onda değişimin gerçekleşebileceğini görüyoruz. Belirli bir huy ve karakterin başkalaşabileceğini anlıyoruz. Yine Devlet'teki şu diyalog bu düşünceyi pekiştirir:

“Bu süreç yaklaşık şöyle yol alıyor olmalı: Şu elisıkı oligarşik adamın, baba olarak kendi ahlak anlayışına ve tarzına göre yetiştirdiği bir oğlu var.”

“Pekâlâ!”

“Bu çocuk da, beraberinde kazanç yerine sadece masraf getiren, dolayısıyla da ‘zorlu olmayan’ diye tanımladığı (ihtiyaçlara yol açan) dürtülerini zorlayarak bastırır.”

“Tabii ki!”³⁹⁴

³⁹¹ Platon, **Şölen**, s.136.

³⁹² Alasdair Macintyre, **Erdem Peşinde**, çev.Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s.223-224.

³⁹³ Platon, **Devlet**, s.231.

³⁹⁴ Platon, **Devlet**, s.245.

Sokrates'in Savunması'nda Sokrates hakkında dava açanları eleştirirken kendisinin yıllarca onları erdeme yönelttiğini söyler.³⁹⁵ Menon diyalogunda erdemin ne olduğu konusu ayrıntılı bir şekilde tartışılırken Menon Sokrates'e erdemin insanda doğuştan mı var olduğunu yoksa sonradan mı kazanıldığını soruyor. Sokrates öncelikle erdemin ne olduğunun anlaşılması üzerinde ısrar ediyor. Ardından Sokrates, erdemi bilgi olarak alırsak erdemin öğretilip öğretilemeyeceğini soruyor. Menon öğretilebileceğini söyleyince Sokrates de ne bir biçimde eğer erdemi bilgi kabul edersek öğretilebileceğini söylüyor.³⁹⁶ Dolayısıyla Eflâton ve Aristoteles arasındaki bu ihtilafli konu ortadan kalkmış olur.

1.10. BİLGİNİN KAYNAĞI

Bilginin kaynağı konusundaki düşünce ayrılığı, Aristoteles'in öğrenmenin zihinde hali hazırda var olan bilgi ile olduğu, Eflâton'un ise öğrenmenin hatırlama yolu ile olacağı konusundaki görüş ayrılığı hakkındadır. Ayrıca Eflâton'un öğrenme ile ilgili metodu, Sokrates'ten naklettiği gibi açık olmayan bir problemi öğrenmek isteyen semboller kullanarak anlatma yöntemidir. Aristoteles I. ve II. Analitikler'de sembollerle yapılan ispatın ispat olmadığını söylemektedir.³⁹⁷

Eflâton'a göre esas eşitlik zihinde olandır; kalas veya başka şeylerdeki eşitlik hali bir başka şeye eşit olmaktır. İnsan onu algıladığında zihnindeki eşitlik kavramını hatırlar ve bunun daha önceden zihninde var olan eşitlik kavramına benzediği için eşit olduğunu bilir. Diğer öğrenilen şeylerin hepsi de bu şekilde zihinde var olanı hatırlamaktan ibarettir. Aristoteles'e göre ise "herhangi bir nesne hakkında bilgi edinmek isteyen onu, kavramı kendi zihninde bulunan başka şeyde arar. Çünkü ya bilmediğini öğrenmek ya da bildiğini bilmek için bilgi edinmek ister. Birincisinde öğrenmek istediği bilginin o şey olduğuna emin olamayacaktır, ikincisi ise gereksizdir ve bir fazlalıktır. Sözelimi zihinde eşitlik ve eşitsizlik kavramı mevcut olan bir kimse, bir kalasın diğer bir kalasa eşit olup olmadığını bilmek isterse o var olanı bilmek istiyor demektir. Eşitlik ve eşitsizlikten birini bulunca o sanki zihninde daha önce var olanı hatırlıyor gibidir. Özetle, herhangi bir şey hakkında bilgi edinme süreci, zihnin zaten

³⁹⁵ Platon, *Sokratesin Savunması*, s.23.

³⁹⁶ Platon, *Menon*, s.3-43.

³⁹⁷ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.168.

onda önceden var olan başka bir şey ile o yeni bilgiyi ilişkilendirmesi yani bu bilginin diğer var olanla birleşip veya onu hatırlayıp harmanlaması ile olur.³⁹⁸

Fârâbî'ye göre Aristoteles'in Burhan'ında (II. Analitikler), dediği: “İnsan bazı şeyleri öğrenir; oysa bundan önce onu tanımıştır sözü ile bazı şeyleri öğrenirken bunun yanı sıra başka şeylerin bilgisi de elde edilir. Bunun misali şudur: Var olan her şey külli (tümel) kavramların altındadır.” Aristoteles'in bu sözünün yanlış anlaşıldığını söyleyen Fârâbî, paragrafın başına gelir ve Aristoteles'in söze şöyle başladığını söyler: “Her öğretim ve her öğrenim daha önce var olan bir bilgidir gelir.” Burada anlatılan şeyin aynı olduğu yanlış anlaşılmalara ise Aristoteles'in bunu bilgi ve kıyas problemini açıklamak için, Eflâtun'un ise ruh problemini açıklamak isterken anlattığını söyler.³⁹⁹ Bu konuya şu şekilde açıklık getirelim: çocuğun güç halinde bir zihni⁴⁰⁰ vardır. Algılayabilen duyulara sahiptir ve bu duyu algıları yalnızca cüz'i (tikel) nesnelere içindir. Cüz'i nesnelere algılanması sonucunda külli (tümel) kavramlar meydana gelir. Hakikatler üzerine yapılan deneyler külli kavramları oluşturur. Bazı deneyler kasdî (şuurlu, bilerek) olur. Buna “deneylerin öncüsü” anlamına gelen mütekaddimetü't-tecârib denir. Şuursuz ve bilmeden oluşan külli kavramlar ise düşünürlerce önemsenmediğinden onlara isim verilmemiştir. Bunu Aristoteles Burhan'ında⁴⁰¹ herhangi bir duyusunu kaybeden kimsenin herhangi bir bilgisini de kaybettiğini söyler. Dolayısıyla bilgilerin zihinde oluşabilmesi için duyu bilgilerine ihtiyaç vardır. İlk önce bilgiler zihinde şuursuz bir şekilde kendiliğinden olduğundan parça parçadır. Buna binaen bazı düşünürler bilgilerin doğuştan zihinde hali hazırda mevcut olduğunu ve duyular harici bir yolla zihnin bilgi edinebileceğini sanmışlardır. Duyu deneylerinden gelen bilgiler zihinde birleşince artık zihin akıllı sayılır çünkü akıl deneyden ibarettir. Duyu deneyleri ne kadar çok bilgiye sahipse zihin de o derece akıllıdır. Bu noktada bir konu hakkında bilgi edinmek isteyen zihin eskiden duyu yoluyla aldığı bilgi parçalarını birleştirip bilgi edinir. Eflâtun'un öğrenmek hatırlamaktır dediği konu budur. Düşünmek bilgi edinmek için gösterilen çabanın adıdır. Bir konu hakkında bilgi edinmek istediğinde zihin o parça bilgileri birleştirir ve onları sanki hatırlıyormuş gibi olur. Zihin önceden bildiği ve unuttuğu bir bilgiyi sonradan ona benzer bir bilgi ile karşılaştığında bu benzerini algılaması sonucunda eskisini hatırlaması gibidir. Duyu

³⁹⁸ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.168-169.

³⁹⁹ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.168-171.

⁴⁰⁰ Nefs.

⁴⁰¹ II. Analitikler.

verileri haricinde aklın kendine has bir işi yoktur. Akıl sadece kendisine verilen verileri yani duyunun kendisine aktardığı ölçüde bilebilir. Şimdi buraya kadar anlatılanlarla Aristoteles'in Burhan'ında (II. Analitikler) ve De Anima'sında yazılanların Eflâton'un Phaidon'undaki görüşlerine benzer görüşler olduğunu söyleyebiliriz. İhtilaflı görünen konu ise Aristoteles'in konuyu bilgi ve kıyas problemleri üzerindeki açıklamasında Eflâton'un ise ruh konusundaki izahında kullanmasıdır. Fark budur ve bu iki filozof arasında çelişki konusunu dile getirenlerin araştırması zoruna gidip yük gelen konunun özeti bu şekildedir.⁴⁰²

Aristoteles II. Analitikler'inde duyulabilir algıyı doğuştan gelen bir ayırt etme gücü olarak tanımlar.⁴⁰³ Ayrıca Topikler'inde öyle geçer: “Bilmek hatırlamaktır denilmişse, yine durum aynıdır: zira hatırlama geçmiş zamana, bilme hale ve geleceğe taallük eder. Çünkü biz şimdiki şeyleri ve gelecekteki şeyleri bildiğimizi söyleriz (söz gelimi, bir tutulmanın olacağını), halbuki geçmişten başka hiçbir şeyin hatırlanması mümkün değildir.”⁴⁰⁴ Burada her ne kadar “hatırlamak” öğrenmenin doğası ile ilgili olarak geçmemişse de bilmek ve hatırlamak ile ilgili yaptığı ayrımın başlangıçta geçen bilmek hatırlamaktır sözüne ters veya bu konuda olumsuz bir şey söylememiştir. Ayrıca zihni yani duyulabilir algı merkezini ayırt etme gücü olarak tanımlı Fârâbî'nin dediği gibi akıl duyuları işlemek işini gerçekleştirir.

Eflâton Timaios'ta ise şöyle der: “Ancak, duyulur olsun olmasın, her etkinin nedenlerini kavramak için, daha önce kolayca devinime getirilen özle devinime getirilmesi güç olan öz arasında gözettiğimiz ayrımı anımsatmakla işe başlamak gerekir; çünkü kavramak istediğimiz her şeye ancak bu yoldan varabiliriz.”⁴⁰⁵ Kavramaya çalıştığımız yolun duyulara bilgiyi anımsatmakla olabileceğini söylemesi yine Fârâbî'nin tanımında olduğu gibi parça parça duyulardan gelen verilerin, buna hatırlamakta diyebiliriz, zihin yoluyla birleştirilmesi ve ortaya yeni bir bilginin çıkma işlemidir.

Menon diyalogunda ruhun öğrenmesinin bir tek şeyi anımsamakla insanın bütün öteki şeyleri bulabileceğini söyler. Anımsamayı insanların öğrendiği şey olarak açıklar ve araştırmanın anımsamadan başka bir şey olmadığını söyler. Diyalogun

⁴⁰² Fârâbî, **Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.169-171.

⁴⁰³ Aristoteles, **Organon İkinci Analitikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEV Yay., İstanbul, 1951, s.164.

⁴⁰⁴ Aristoteles, **Organon Topikler**, s.59.

⁴⁰⁵ Platon, **Timaios**, s.75.

devamında Menon Sokrates'ten öğrenmenin anımsama olduğu bilgisini açıklamasını ister. Sokrates bu açıklamayı ilginç bir yöntemle yapar. Bir köle işaret ederek yanlarına çağırır. Sokrates köleye geometrik şekiller konusunda bir çok soru sorarak onun kendisine bilgiler verir. Köle de eski bildiği bilgileri anımsayarak birleştirir ve ortaya yeni bir bilgi çıkar. İşte Sokrates öğrenmenin anımsama olduğunu bu şekilde öğretir.⁴⁰⁶

Aristoteles Poetika'da anımsama ile gerçekleşen tanınma konusuna yer verir. Burada birdenbire bizde hasıl olan bilgiden bahseder. Örneğin bir tabloya bakan biri birden ağlamaya başlar çünkü aklına daha önce o tablo ile ilgili zihninin anımsadığı biri gelmiştir.⁴⁰⁷ Burada tam olarak anımsamadan ortaya çıkan bilgiden bahseder.

1.11. ALEMİN EZELİLİĞİ VE YARATILMIŞLIĞI

Alemin ezeliliği, alemin zamansal bir başlangıcı olup olmadığı konusu ile ilgilidir.⁴⁰⁸ Bu konudaki görüş ayrılığı, Aristoteles'in alemin ezeliliğini, Eflâtun'un ise onun yaratılmışlığını savunduğu hakkındadır. Eflâtun'a göre alem yaratılmıştır. Eflâtun'un Timaios, Politeia ve diğer kitaplarında, etkin sebep, gerçek "bir" olan Allah'tır. Ve O var eden sebeptir. Aristoteles'in görüşü ise Topika adlı kitabında: "Bazen öyle bir önerme bulunur ki öncüllerde onu iki yönlü kullanarak kıyas yapmak mümkün olur. Mesela bu alem ezeli midir, yaratılmış mıdır?" der. Yine Aristoteles Gök ve Âlem (es-Semâ ve'l âlem) kitabında "Bütün varlıklar için zaman bakımından bir başlangıç yoktur" der.⁴⁰⁹

Fârâbî'ye göre Topika adlı kitabında Aristoteles "Bazen öyle bir önerme bulunur ki, öncüllerde onu iki yönlü kullanarak kıyas yapmak mümkün olur. Mesela bu alem ezeli midir, yaratılmış mıdır?" demesinden dolayı yanılığa düşülmüş olacağını düşünür. Oysa, örnek olarak verilen şey düşünceyi belirlemez ve Aristoteles'in Topika'daki örneği alemin durumunu açıklamak için değil, bileşik kıyası anlatmak içindir. Dolayısıyla Topika'daki bu sözünden dolayı onun alemin ezeliliğine inandığını çıkarımında bulunmak mümkün görünmemektedir. Diğer bir yanılığın kaynağı ise Aristoteles'in Gök ve Âlem (es-Semâ ve'l âlem) kitabında "Bütün varlıklar için zaman

⁴⁰⁶ Platon, **Menon**, s.38-46.

⁴⁰⁷ Aristoteles, **Poetika**, s.32.

⁴⁰⁸ Ahmet Arslan, **İslam Felsefesi Üzerine**, s.55.

⁴⁰⁹ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.171.

bakımından bir başlangıç yoktur” demesidir. Bu sözünden dolayı onun alemin ezeliğini savunduğu düşünülür. Fizik ve Metafizik eserlerinde, zaman feleğin hareketinin sayısından başka bir şey değildir, şeklinde geçer. O, hareketten meydana gelir, bir şeyden meydana gelen ise o şeyi kuşatamaz. “Alemin zaman bakımından bir başlangıcı yoktur” demek, zaman feleğin hareketi ile oluşuyorsa, alemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkansız demektir. Yani Yaratıcı zaman yokken feleği yaratmış, feleğin hareketi sonucunda da zaman meydana gelmiştir.⁴¹⁰

Fârâbî’ye göre Aristoteles’in Theologia (Esûlûcyâ) adlı eserinde⁴¹¹ metafizik ile ilgili görüşlerinin incelenmesiyle, bu alemin Yaratıcı tarafından yoktan var edildiği hakkında hiç bir şüphesi kalmaz. Aristoteles eserinde, Allah’ın "heyûlâ"yı⁴¹² yoktan yarattığını, Allah’ın iradesi ile heyûlânın cisimleştiğini, sonra da kozmos haline geldiğini açıklar. Gök ve Alem’inde onun evrenin tesadüfen yaratılacak kadar düzensiz olmadığını imkansız oluşunu ve bu devasa düzenin bir yaratıcının elinden çıktığını anlatmaktadır. Aynı kitabında sebepler problemini de açıklamış ve kaç tane olduklarına dair ayrıntılı bilgi vermiştir.⁴¹³

Fârâbî’ye göre Eflâtun Timaios’ta her var olan için zorunlu bir var edicinin bulunacağını açıklarken Aristoteles Esûlûcyâ’da, her çokluğun içinde “bir”in bulunduğunu açıklamıştır. Zira “bir”in bulunmadığı her çokluk hiçbir zaman sona ermez. Bu alemde “bir” niteliğine sahip olan her şey sadece bir bakıma “bir” sayılır. Aslında o şey “bir” olmayıp, her “bir” onda mevcut olunca “bir” ondan başka, o da “bir”den başka demektir. Yine, gerçek “bir”, birlik niteliğini kazanan her varlığı ifade eder ve çok, “bir”den sonra, “bir” de çokluktan önce gelir. Gerçek “bir”e yaklaşan her çokluğun, ondan uzak olan her çokluğun ilkidir. Bunların hepsi Allah’ın yoktan yaratmasıyla meydana gelir. Eflâtun’un Timaios, Politeia ve diğer kitaplarında açıkladığı gibi; etkin sebep, gerçek “bir” olan Allah’tır. Aristoteles Metafizik kitabının "Lamda" bölümünde bu konuya değinir ve Allah’ın varlığından söz eder. Fârâbî, bu

⁴¹⁰ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.171-175.

⁴¹¹ Aristoteles’e maledilen bu kitap, gerçekte onun olmayıp Plotinus’un Enneades’inin dört, beş ve altıncı bölümlerinden ibarettir. Şu var ki, Esûlûcyâ’da bu bölümlerin tertibi kısmen değiştirilmiş, yer yer kısaltmalar ve bazen de açıklamalar ilave edilmiştir. Yazarının kimliği hakkında kesin bilgimiz yoksa da, bunun Yeni Eflâtuncu bir filozof olan Proklos Diadokos (ö. 485) olduğu sanılmaktadır. Bkz. İbnü’n-Nedîm, **el-Fihrist**, s.313. s.172.

⁴¹² "Hyle" kelimesinin Arap fonetiğine göre söylenişi olan "heyûlâ", henüz form kazanmamış, bir güç ve bir istidat halindeki maddeyi ifade eder. Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.172.

⁴¹³ Fârâbî, **Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.172.

yorumları yapan biri, Aristoteles'in nasıl Yaratıcıyı tanımadığı ve alemin ezeli olduğunu söyleyebilir, der.⁴¹⁴

Fârâbî'ye göre bu iki filozofun kitapları şu düşüncelerle doludur: "Yaratma, bir şeyi yoktan var etmedir. Bir şeyden oluşan her nesne onu oluşturana dönmek üzere bozular. Âlem de yoktan yaratılmıştır ve yokluğa dönecektir." "Yok"tan var olmayı anlayamadığımız gibi, var olan bir şeyin de "yok"a dönüşeceğini idrak edemeyebiliriz. Bu konudaki ileri düşünceler zihin bulanıklığından başka bir şeye yol açmaz. Çünkü duyu algıları sadece cüz'î (tikel) nesnelere içindir. Ancak cüz'î nesnelere algılanabilmeleri durumunda küllî (tümel) kavramlar meydana gelir. Algılanamayışında ise insanlar tasavvur edemeyecekleri şeyden sorumlu tutulmazlar. İlk Yaratıcı meselesinde bir kimse Tanrının devasa bir şey olduğunu ve onun hareket ve zamana bağlı olarak iş yaptığını zihninde tasarlasa ve bu tasarımdan daha soyut bir kavramı zihninde canlandıramazsa gerçekte onun zihninde Tanrıya ait doğru bir kavram tasavvuru oluşmaz. Bu kimseye böyle bir kavramın olduğu anlatılmaya çalışıldığında ise onu anlayamaz ve sapkınlığı artar. Öyleyse bu kimse kendi haline bırakılmalı ve ötesi istenmemeli. Halk da aynı şekilde bir şeyin yoktan var olacağını ve yine yokluğa döneceğini idrak edemez. Bunun için tasavvur edemeyecekleri şeye muhatap kılınmamışlardır. Böylelikle gerçek ispat metodunun kaynağının önde gelenleri Eflâtun ve Aristoteles'tir. Ama inandırıcı olduğu kadar şaşılacak derecede yararlı ispat metodunun kaynağı ise peygamberlerdir. Bunlar, "yaratma"nın yerine vahiy ve ilhamı koymuşlardır. Sonuç olarak bir kimse Yaratıcı'nın birliğini bu şekilde ispat ederse, yaratma konusunda da Eflâtun ve Aristoteles gibi düşünürse artık onun bu filozofların inançlarının bozuk, düşünce metotlarının yanlış olduğunu iddia etmesi yadırganacak bir tutum olur.⁴¹⁵

Alemin ezeliyeti konusu elbette bir yaratıcının varlığı ile ilgilidir. Buradan yola çıkarak Eflâtun ve Aristoteles'in yaratıcı konusundaki görüşleri ile ilgili eserlerinden örnekler verelim.

Eflâtun Devlet'indeki bir diyalogta: "Göğün ve içindeki her şeyin mimar bir yaratıcı tarafından, böyle eserlerde olabilecek en güzel şekilde biçimlendirildiğini

⁴¹⁴ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.172-173.

⁴¹⁵ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.173-175.

düşünecektir” şeklinde geçer.⁴¹⁶ Mimar bir yaratıcı demek, kurucu, inşa edici yoktan binayı oluşturan anlamına gelmektedir.

Eflâton’un Devlet Adamı kitabındaki bir diyalogunda şöyle geçer:

“Dinle öyleyse. Bir zaman Tanrı kendisi evrenin gidişine yön verir, bu gidişi yönetir; sonra bir zaman da, belli çağlar geçip bittikten sonra, evreni kendi gidişine bırakır. Yaratıcı, daha başlangıçta evrene akıl ve can vermiş olduğu için, evren kendiliğinden geri döner, ters yönde dönmeye başlar...”⁴¹⁷ Hem yaratıcı olup hem de başlangıçta yani ilk yaratımda evrene akıl ve can veren yani yaratan Tanrı’nın kendisidir.

Eflâton Timaios’ta: “Kendi kendisine yeten, en yetkin ve doğan nesnelere en güzelinin, en iyisinin yapıcısı olan Tanrı, önce zorunlulukla böyle kurulan bütün bu şeyleri, evreni yarattığı zaman kullanmıştır.” der.⁴¹⁸ Eflâton açısından alemin yaratılmışlığına şüphe yoktur.

Aristoteles ise Metafizik’te Tanrı’yı, bakışını maddi evrenin bütünü üstünde gezdiren ve bir olan şeklinde tanımlamaktadır.⁴¹⁹ Aristoteles Tanrı’yı ilk hareketsiz hareket ettirici olarak görür.⁴²⁰ Yine Metafizik’te “bunca muhteşem eserin rastlantı ürünü olduğu ve kendi kendine ortaya çıktığı da söylenemez” der.⁴²¹ Gök Üzerine’de, Tanrı’nın boşuna bir şey yapmayacağını söyler ve Tanrı’nın yeryüzünde genel anlamda bir yöneticiliğinin bulunduğunu belirtir.⁴²²

Bu konuya açıklık getirebilmek adına Aristoteles’in zamanın hareketle olan ilişkisini nasıl açıkladığına bakalım. Her şey hareketle değişir ve biliyoruz ki hareket ile hareket ettirenin varlığı kesindir. Zaman ise bir bütünlük halinde her yerde mevcuttur. Değişmenin hızlı veya yavaş bir değişme hızı vardır bunu zamanla açıklarız fakat zamanın tanımını, neliğini, hızını veya değişimini yine zaman üzerinden tanımlayamıyoruz. Değişme ve hareket olmadan zamanın da var olamayacağını görüyoruz. Aristoteles’e göre zamanı zamanla ölçmeyi deneriz buradan zamanın bir hareketi olduğu sonucu ortaya çıkar. O, Fizik’te İlk Muharrik’in zorunlu, ezeli ve bir

⁴¹⁶ Platon, **Devlet**, s.222.

⁴¹⁷ Platon, **Devlet Adamı**, çev. Behice Boran - Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1998, s.18.

⁴¹⁸ Platon, **Timaios**, s.81.

⁴¹⁹ Aristoteles, **Metafizik**, s.163.

⁴²⁰ W.David Ross, **Aristoteles**, s.248-250.

⁴²¹ Aristoteles, **Metafizik**, s.95.

⁴²² W.David Ross, **Aristoteles**, s.291.

olduğunu anlatır ve ispata uğraşır. Bu konuları açıkladığı yerde hareket ve zamanın ezeliğini baz alarak her hareketin bir hareket ettiriciye olan zorunlu ilişkisine değinir. Ona göre İlk Muharrik'in (veya ilk hareketsiz hareket ettirici) birliği zorunludur. Çünkü hareket daimi ve süreklidir kesintisiz olması için bir olması gerekir. Bir olması için İlk Muharrik'in de bir olması lazım gelir. İlk ezeli hareketsiz hareket ettiricinin hareket ettirdiği şeylerin de ezeli olması gerekmektedir. İlk göğün ezeli ve ebedi olması gerektiğini söyler. Ezeliği, sonlu olan hiçbir şeyin sonsuz bir zaman sırasında hareket edemeyeceğini söyler. Ezeli olan İlk Muharrik bir miktara sahip olamaz. Eğer bunun aksini düşünürsek yani İlk Muharrik'e miktar adledersek o halde onun sonlu olması icap eder.⁴²³

İlk Muharrik ile Tanrı karşılaştırması yaptığımızda Aristoteles'in Fizik eserinde daha çok İlk Muharrik tanımını Metafizik eserinde ise Tanrı kelimesini çokça kullandığını görüyoruz.⁴²⁴ Bunun nedeni ilimlerle ilgili olan tanımlamalara uygun kelime seçişinden kaynaklı olabilir.

1.12. İDEALAR

İdea, Eflâton'da öz, doğru ve kesin bilginin kaynağı, Tanrı'nın zihnindeki içerik ve nesnelere ilk örneği anlamına gelmektedir. İdealar kendine ait soyut bir varlıklar aleminde vardılar. Dolayısıyla bir idealar alemi vardır. Gerçek alem budur.⁴²⁵ İdealar düşünülebilir ama görülemezdir. Onlar kavramların aslıdır ve biz ancak onları düşünebiliriz.⁴²⁶

İdealar konusundaki görüş ayrılığı Eflâton'un ideaları kabul ettiği Aristoteles'in ise reddettiği üzerinedir. Eflâton Devlet'inde, ilahi alemde ideaların bulunduğunu söyler. Çürüyüp yok olmayacaklarını, ebedi olduğunu, çürüyüp yok olmanın şu anda mevcut varlıklar için geçerli bir durumun olduğunu söyler. Aristoteles ise Metafizik'te ideaları savunanları suçlar.⁴²⁷

⁴²³ Arslan Topakkaya, **Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles**, s.35-40.

⁴²⁴ Arslan Topakkaya, **Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles**, s.40.

⁴²⁵ Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, s.444.

⁴²⁶ Platon, **Devlet**, s.203.

⁴²⁷ Fârâbî, **Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.175.

Eflâton'a göre varlıkların soyut suretleri ilahi alemde bulunur. Bunlardan idealar diye bahseder. Aristoteles ise Metafizik'te ideaları savunmanın ne gibi sonuçlar doğuracağını, "Öyle bir âlemde çizgi, düzlem ve feleklerin olması, sonra da feleklerin hareket etmesi ve devirlerde bulunması gerekir. Ayrıca o âlemde astronomi, mûsikî, ahenksiz sesler, tıp, hendese gibi bilimlerin bulunması; sıcak ve soğuk birçok şey; hülâsa etken ve edilgen nitelikler, küllî ve cüz'îler, madde ve sûretlerin mevcut olması gerekir" diyerek açıklar. Fârâbî'ye göre Aristoteles Esûlûcyâ diye bilinen er-Rubûbiyye kitabında ideaların (ruhanî suretler) varlığını kabul etmekte ve bunların ilahi alemde mevcut oluklarını söylemektedir. O halde bu iddialar hakkında şu üç durumdan biri söz konusudur: Aristoteles'in düşüncesi birbirleri ile çelişir veya bir kısmı Aristoteles'e diğer görüş başkasına aittir yahut görünüşte bu açıklamalar birbirleri ile çelişiyor görünüyorsa da aslında bu görüşleri uzlaştıracak birtakım anlam ve yorumlar mevcuttur.⁴²⁸

Fârâbî, Aristoteles gibi bir alimin idealar gibi önemli bir konuda birbiriyle çelişen şeyleri söylediğinin akla yakın olmadığını, bu görüşlerin bir kısmının ona ait, bir kısmının ona ait olmadığı iddialarının da uzak bir ihtimal olduğunu, çünkü bu konuda yazılan kitapların uydurma olduğu iddia edilemeyecek derecede ün yaptığını, işte geriye kalan seçeneğin ise, bu sözlerin doğru te'villeri ile hakikatin açığa çıkacağını söyler. O'na göre, Yaratıcı zatı itibariyle kendinden başka her şeyden farklıdır. O'nu nitelemeye ve bu yakın anlamlı terimlerden birini O'na isnat etmeye imkan yoktur. O'nun niteliğini belirtmek için kullandığımız her terimde zatını ifade eden bir anlam bulunmakla beraber O, bu terimin bizdeki tasavvurlarından farklıdır. Yine idealar bu âlemin dışında ayrı bir mekanda ve cisim halinde bulunmuyorlar. Allah, hayat sahibi ve bu âlemde mevcut olan her şeyi var eden olarak, zatında var etmediği şeylerin suretlerinin (form) bulunması gerekir. Yine aynı şekilde düşünülecek olursa, mademki O'nun zatı bakîdir, O'nda değişme ve başkalaşma olmaz; öyleyse O'nun mertebesinde bulunanlar (idea) da aynı şekilde bakîdir, eskimez ve bozulmaz. Bu sebeple ideaların varlığını kabul edenlerin görüşleri dikkate alınmalıdır.⁴²⁹

Fârâbî'ye göre idealar bu âlemin dışında ayrı mekânlarda cisim halinde bulunuyor değildirler. İdea tasavvuruna duyu verileri dışında bir yolla ulaşmaya imkan yoktur. Bu yüzden, tabii varlığa sahip bütün fizik olaylardan ve her türlü zıt niteliklerden

⁴²⁸ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.176.

⁴²⁹ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.177.

uzak olan ideaları fizik ve mantık terimleriyle ifade etmek gerekmiştir. Eflâton Timaios adlı kitabında nefis ve akıl problemleri ile ilgili olarak, "Bunlar her birinin alemi, öbürünün aleminden başkadır. Bu alemler bazısı daha yüksek bazısı daha alçak olmak üzere birbirini takip ederler" ifadesinde alem derken mertebeyi kastetmektedir. Akıl aleminden kastı aklın bulunduğu mertebedir, nefis aleminden kastı da böyledir. Bu birbirinden daha alçak veya yüksek mekanların olduğu ile ilgili değildir. Buradaki daha alçaklık veya yükseklik fazilet ve şeref anlamında bir mertebedir. Eflâtonun semboller ile ifade ettiği şey yani nefsin hapsedildiği yerden salıverilince kendi alemine dönmesi, bu alem devam ettiği sürece nefsin barındığı yer olan tabii bedeninin yardımına muhtaç olmasıdır. Sürekli bir rahata kavuşma arzusu yani bedeninden kurtulma çabası içerisindeydir. Kendi alemine dönünce bir hapis haneden azad edilmiş gibi olur. İşte derin ve soyut olan bu kavramlar Eflâton'un bahsettiklerinden başka bir şey değildir.⁴³⁰

Aristoteles'in Ruh hakkındaki kitabında ve İskender'in de aynı şekilde açıkladığı gibi, akıl nefsin en değerli bölümüdür. Nefis bilfiil acizdir, o akıl sayesinde metafizik alemi (ilâhiyyat) bilir. Akıl Allah'ı tanır, şeref ve saflık bakımından Allah'a en yakın olan odur. Onu nefis takip eder çünkü nefis, akıl ile tabiat arasında aracıdır. O, bir yönden Yaratıcı ile birleşen akıl ile birleşmekte diğer yönden ise tabiat ile birleşmektedir. İşte Eflâton'un ifadeleri bu şekilde yorumlandığında Aristoteles ile arasındaki görüş ayrılığı iddiasına yol açan şüpheler kalkmış olur.⁴³¹

Eflâton'un felsefe öğretisinin tamamı için idealar öğretisinin yeri büyüktür. Tüm sisteminin atıfları neredeyse idealar üzerine kurulmuştur. Bu öğretilerden bahseden bir kaç örneği muhtelif eserlerinden göstermeye çalışalım. Devlet'te, "hayatın hedefi, hakiki, doğru ve iyi olanın bilgisine, "ebedi İdealar âleminin güneşine" ulaşmaktır" şeklinde geçer.⁴³²

Yine, Devlet kitabında çevirmenin⁴³³ onun bu eserinde nasıl da öğretiyi felsefesinin merkezine oturttuğunu görürüz: "Eflâton'un bu ölçüsünü dönüp onun kendi metnine uygulamak istersek, metni belli bir ana eksenin üstüne yerleştirmemiz ve hedefe "İdealar öğretisini" koymamız gerekir; gerçekten de yazarın, "İdealar öğretisine" doğru belli bir gelişme çizgisi izlediğinden emin olduğumuz ölçüde, özellikle bu öğretiyi bir kilometre taşı olarak kullanıp, metni zamansal yönden katmanlara ayırmak ve şu

⁴³⁰ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.178-179.

⁴³¹ Fârâbî, *Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.179-180.

⁴³² Platon, *Devlet*, s.12.

⁴³³ Cenk Saraçoğlu, Veysel Ataman.

bölüm şu nedenle şu dönemde yazılmış olmalıdır, demek, uzun süre benimsenegelmiş bir yaklaşımdır.”⁴³⁴

Bir başka metinde şu şekilde geçer: “Pratik hayat ile İdealar dünyası, yani nihai, doğru bilgi âlemi ve tanrısal olan arasında tasarlanan bu ilişki modelinden adaletin, hukukun özü hakkında kimi sonuçlar türer.”⁴³⁵

Devlet’te geçen bir diyalogta şöyle devam eder:

“Ve aynı şekilde kendinde güzel ve iyi olandan da söz ediyoruz ve tek tek şeyleri aldığımızda da, her biri için tek bir İdea ayırıyor ve şeyleri bu İdealar’ına göre adlandırıyoruz.”

“Öyle!”

“Tek tek şeyleri görebilir, ama onları düşünemeyiz; İdealar’ı ise düşünür, ama göremeyiz.”

“Doğru!”⁴³⁶

Ruhların, “İdealar’ın yardımıyla ve onlar sayesinde gene kendisinin de son bulduğu yere (İdealar’a) geri döner.”⁴³⁷

Eşyaların her birinin birer idealarının olduğunu da şuradan anlayabiliriz:

“Ancak bu iki (sınıf) şey için sadece iki İdea var, bir masa İdea’sı bir de divan (sandalye) İdea’sı.”

“Evet!”

“Şöyle konuşmayı âdet edinelim şimdi: Zanaatkâr, bu her bir gerecin İdea’sına bakıp burada kullandığımız o masaları, şurada o divanı ve öteki benzer her şeyin imalatını yapar, çünkü bizzat İdea’nın kendisini hiçbir zanaatkâr imal edemez, öyle değil mi?”⁴³⁸

İdealar öğretisi Eflâtun’un anlattığı hayat sistemini kavramak için ihtiyacımız olan en büyük bilgidir. Ayrıca erdemi dahi kavrayabilmek için bu öğretinin başında olduğu bir sisteme ihtiyacımız vardır. Parmenides diyalogunda ideaların özellikleri,

⁴³⁴ Platon, **Devlet**, s.15.

⁴³⁵ Platon, **Devlet**, s.203.

⁴³⁶ Platon, **Devlet**, s.203.

⁴³⁷ Platon, **Devlet**, s.207.

⁴³⁸ Platon, **Devlet**, s.281.

mahiyeti ayrıntılı bir şekilde geçmektedir.⁴³⁹ Devlet kitabında cesaret ile ilgili bir bölümde çevirmenin konu hakkındaki notu şöyledir: “Demek ki cesaretin bir ayağı iradi bir uğraktan, ötekisi entelektüel bir uğraktan oluşuyor; doğru kanaatten. Bunlar Lakhes diyalogunda da cesareti oluşturan öğelerin ayrımları. Ancak ne o diyalogda bu konudaki bilgi ne de şimdi cesaret konusundaki düşünce, tasarım ve kanaatler, bize bu erdem’in son bilgisini vermeye yeter; çünkü iyi ve güzelin içinde doruğuna ulaşan bu erdemi tam kavramak için İdealar öğretisinin bilgisine ihtiyaç vardır.”⁴⁴⁰

Eflâton için ideaları kabul edip üzerinde ince ince düşünmeliyiz. Philebos’ta şöyle geçmektedir: “Bizden daha değerli olan, tanrılara bizden daha yakın yaşayan eskiler, bize, şu geleneği aktarmışlardır: Var oldukları söylenen her şey, bir ve birçok’lan çıkmıştır ve doğa, kendisinde sonluyla sonsuzu toplamıştır. Nesnelerin durumu böyle olduğuna göre, her şeyde bir "idea"nın bulunduğunu kabul etmeli ve onu araştırmalıyız. Bunu bulduktan sonra da, o şeyde, iki, dahası üç ya da daha çok idea olup olmadığına bakmalıyız. Daha sonra, bu ideaların her birini de bu bakımdan incelemeli, böylece, yalnızca ilk idea'nın bir, birçok ve sonsuz olup olmadığını değil, aynı zamanda kendisinde ne kadar idea bulunduğunu kavrayacak dereceye gelmeliyiz.”⁴⁴¹

Timaios’ta idealarla ilgili şöyle geçmektedir: “Her nesnenin kavranabilir bir ideası olduğunu söylediğimiz zaman havadan mı konuşuyoruz? Bütün bunlar, yalnızca lâf mıdır? Şurası kesindir ki, konuyu tartışıp yargımızı vermeden, ne böyle olduğunu ileriye sürebiliriz, ne de aslında uzamış olan sözlerimize uzun bir parça daha ekleyebiliriz. Ama biz, bir kaç sözle önemli sonuçlar verecek bir karara varabilirsek, pek iyi. İşte kendi hesabıma, bu konuda vereceğim karar: Kavramla gerçek kanı birbirlerinden ayrımı olan iki nesneyse, bu savların salt bir varlığı vardır; onlar duygularımızla değil ancak zekâmızla kavradığımız biçimlerdir.”⁴⁴²

Aristoteles’in Metafizik’inin altıncı bölümünün başlığı, “Eflâton’cu İdealar Kuramı”dır. Aristoteles bu başlıkta, idealarla ilgili bu öğretinin Pitagorasçılarının öğretisi ile oldukça benzer olduğunu ancak bu öğretiden ayrılarak Eflâton’un kendi idealar öğretisini çıkardığını söyler. Eflâton’un Kratylos ile dostluk ilişkisi olduğundan onun görüşlerinden olan duyusal şeylerin sürekli akış halinde olduğu ve bunların bilimin konusu olamayacakları görüşünden etkilendiğini söyler. Eflâton hem bu konuda

⁴³⁹ Platon, **Parmenides**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

⁴⁴⁰ Platon, **Devlet**, s.326. 180. dipnot.

⁴⁴¹ Platon, **Philebos**, s.6.

⁴⁴² Platon, **Timaios**, 56-57.

Kratylos'tan hem de doğa bilimlerinden ziyade sadece ahlâki konuları gündemi yapan Sokrates'ten de etkilenmiştir. Bu düşüncelerle Eflâtun, bu tür gerçekliklere İdealar adını verdi. Duyusal şeylerin ayrı olduklarını ve adlarını idealdan aldıklarını söyler. Bu şekilde Eflâtun'un idealar öğretisinde nereden esinlendiğini ve onu nasıl tanımladığını anlatır. İdealar öğretisinin Pisagorasçıların varlıkları sayıların taklidi şeklinde tanımlamasının ideaların “pay alma” konusunda benzerlik taşıdığına değinir. Hatta bu konuda öyle bir benzerlik vardır ki değişenin sadece kelimeler olduğunu söyler. Yani sayıların “taklit edilmesi”, ideaların “pay alması”. Burada idealarının pay alma konusunun içeriğinin ne olduğunu sorar ve bu konuyu Eflâtun'un ihmal ettiğini söyler. Sonrasında Eflâtun'un duyusal ve ideal şeyler dışında matematiksel varlıkları kabul ettiğine değinir. İdeaların diğer şeylerin nedenleri olmasından ötürü Eflâtun'un ideaların bütün varlıkların öğeleri olduğunu düşündüğünü söyler. Burada Aristoteles'in ideaları eleştirdiğini görürüz. Burada ideaların ilkelerinden bahsederek Pitgorasçıların bir olanı ve sayıları duyusal dünyadan ayırmasını şiddetle eleştirir ve bunun gerçeğe ters düşeceğini ve bu filozofların görüşlerinin akla uygun olmadığını söyler.⁴⁴³

Aristoteles'te idealar konusu onun cevher anlayışı ile anlaşılabilir. Onda mahiyet, öz ve suret cevherdir. Bunlar fertten ayrı Eflâtun'un dediği gibi başka bir alemde mevcut değillerdir, ancak ferdin içindedirler.⁴⁴⁴

İdealar öğretisini açıklarken Eflâtun'un form ve madde konusuna ise şu şekilde değinir: “Buna karşılık yine onlara göre form, ancak tek bir defa meydana getirebilir. Ne var ki tek bir maddeden ancak tek bir masanın çıkarıldığı açıktır. Oysa formu uygulayan sanatkâr, tek bir varlık olduğu halde, birçok masa meydana getirir. O halde Eflâtun, sözünü ettiğimiz noktalarda öğretisini bu tarzda ortaya koymuştur. Yukarıdaki düşüncelerden apaçık olarak, onun, iki tür nedenden yararlandığı ortaya çıkmaktadır. Bunlar formel ve maddi nedenlerdir. (Çünkü İdealar bütün diğer şeylerin özlerinin nedenleridir. Bir olan ise, kendi payına İdeaların nedenidir.) Niteliklerin taşıyıcısı tözü ifade eden ve (duyusal şeylere ilgili olarak İdeaların, İdealarla ilgili olarak da Bir olan'ın kendisine yüklendiği) maddeye gelince, o, İkilik'tir, yani Büyük olan ve Küçük olan'dır. Eflâtun ayrıca bu iki ögenin birine İyi olan'ın, diğerine Kötü olan'ın nedenini

⁴⁴³ Aristoteles, **Metafizik**, s.164.

⁴⁴⁴ Mübahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, s.144.

yerleştirmektedir. Bu, daha önce belirttiğimiz gibi önceki döneme ait Empedokles ve Anaksagoras gibi filozofların savunmaya çalıştığı öğretilerdir”⁴⁴⁵

Eflâton'un ideaları kendi başına, saf doğalarında, ayrı bir varlık olarak vardılar. Aristoteles Eflâton'un idealarını eleştirirken örnek olarak tamamen saf beyazlık olan bir şeyin beyazlığı, bir cismin rengi olmayan hiçbir şeye bağlı olmadan saf beyaz olan kendinde ve kendi başına var olan beyaz ideasını alır. Bu şekilde konuşmak Aristoteles için sadece yararsız bir konuşma değil aynı zamanda boş bir konuşmadır.⁴⁴⁶

Ayrıca Fârâbî'nin Aristoteles'in ideaların varlığını kabul ettiğini ileri sürdüğü ve Aristoteles'e ait olmadığını şimdi bildiğimiz Esûlücyâ adlı kitabında, alıntı yaptığı örnek metin Esûlücyâ'daki orijinal halinden farklılıklar içermektedir.⁴⁴⁷ Fârâbî'nin Esûlücyâ'dan verdiği örneğin eserin 22-23. sayfalarında farklı şekilde yer almıştır.⁴⁴⁸

Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'inde birinci kitap dördüncü bölüm başlığı “Platon'un İyi İdeası Teorisinin Eleştirisi” dir. Hatta bölümün başında Aristoteles hakikat ve dostluğun kendisi için değerli olduğunu fakat hakikati tercih edip onun bilgisine sahip olmanın daha değerli olduğunu vurgular. İyi'nin kendi özü ile ifade edileceğini, kendinde şeyin, tözün ilişkiye doğal bir önceliği olduğunu, bu şeyler için ortak herhangi bir idea olmadığını söyler.⁴⁴⁹ Aristoteles'e göre Eflâton Parmenides'in düşüncelerini geliştirip son noktaya ulaştırmıştır. Kendisinde değişme olmayı bilmek gerçeği bilmektir. Duyularımızla algılayıp değişmenin muhatabı olan şey aslında var değildir. Burada duyularla değil mutlak olarak bilgisine sahip olduğumuz idealara bilgimizi anımsayarak ulaşırız. Burada Aristoteles Eflâton'un epistemoloji temelli sistemini sorunlu bulur onun yerine ontoloji temelli bir sistemi önerir.⁴⁵⁰

Aristoteles'te dört nedenine karşılık Eflâton'un felsefesinde bir beşinciye görüyoruz. O da idealardır. Tanrı'nın zihni yaratılacak bütün şeylerin neliğini ve

⁴⁴⁵ Aristoteles, **Metafizik**, s.164-167.

⁴⁴⁶ Bryan Magee, **Büyük Filozoflar**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2000, s.30.

⁴⁴⁷ Esûlücyâ'nın neşrini Abdurrahman Bedevî, Eflâtın inde'l-Arab adlı eserinin içerisinde yayınlamıştır (Kahire 1955).

⁴⁴⁸ Fârâbî, **Eflâton ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s.179.

⁴⁴⁹ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, çev.Zeki Özcan, Sentez Yay., Ankara, 2014, s.51-57.

⁴⁵⁰ Arslan Topakkaya, **Sistematik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, Nobel Yay., Ankara, 2014, s.65-66.

nasıllığını yani tüm ideaları kapsar. İnsan ölse de onun ideası yani “insanlık” bir model olarak hep var olmaya devam eder.⁴⁵¹

Aristoteles’in idealar eleştirisi Eflâton’un idealar konusunda iki dünya arasındaki ilişkiyi mecazi olarak açıklamaya çalışırken metafizik dayanakların öğretinin mihenk noktalarını bağlamasından kaynaklanmaktadır. İdeların var oluştan pay almasını metafizik bir “katılım” ve “öykünme” ile açıklamıştır. Bu konu tam olarak anlaşılammıştır. Diğer bir bağlantı eğer idealar nesnelere ayrı iseler nesnelere aynı zamanda nasıl idealara katılım gösterebilirler. Bu sebeple ideaların birliği konusunda sorular orataya çıkmaktadır.⁴⁵²

Aristoteles’e göre duyumlayabildiğimiz her bir nesne, kalem, güneş, ay vb. haricinde başka bir nesnelere dünyası, başka bir kalem, güneş veya ayın olduğuna kimse inanmaz.⁴⁵³

Eflâton’un idealar kuramındaki güneş benzetmesi, duyumsayabildiğimiz bu dünyadaki güneşin akledilir olan idealar dünyasındaki iyi ideasıdır. Güneş nasıl bu dünyada tüm canlılar için bir hayat sebebi, evreni görebilmemiz için ışığımız ise nesnelere de biz aynı şekilde hakikat güneşi ve ışığı ile bilebiliriz. İşte Eflâton’a göre bu ilahi ışığımız olmasaydı biz nesnelere bilgisine ulaşamazdık. Bilginin öznesi ve nesnesi arasında bir bağ kurulamazdı.⁴⁵⁴ Buradaki bağın kuruluşunu ve kaynağını eleştiren Aristoteles için böyle bir bağın oluşu mantıklı değildir.

1.13. AHİRET HAYATI

Ahret hayatı hakkındaki farklı düşünceler, iki filozofun arasındaki görüş ayrılıklarından değil, onlar hakkında ortaya atılan, Eflâton ve Aristoteles’in ahiretteki mükafat ve cezaya inanmadıkları yolundaki iddialardır. Fârâbî El-Cem’de, Aristoteles İskender’in annesinin İskender’in ölüm haberi ona ulaşınca üzüntüsünden canına kıymaya karar verdiğinde ona yazdığı mektuptan bahseder:

⁴⁵¹ Fatma Paksüt, **Platon ve Platon Sonrası**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s.6.

⁴⁵² Arslan Topakkaya, **Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, s.18-25.

⁴⁵³ Fatma Paksüt, **Platon ve Platon Sonrası**, s.7.

⁴⁵⁴ Arslan Topakkaya, **Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles**, s.56.

‘Allah’ın yeryüzündeki şahitleri olan bilgin ruhlar, Büyük İskender’in geçmişteki seçkin kimselerin en üstünü olduğunda ittifak etmişlerdir. Doğuda ve batıda, belli başlı merkezlerde insanlarla meskûn olan yerlerde onun adına nice övgüye değer eserler inşa edilmiştir. Allah, İskender’e verdiğini, beğenip seçtiği kimselerden başkasına vermez. Gerçekte en iyisi, Allah’ın seçtiği kimsedir. Seçkinlerden kiminde seçkinlik delilleri görülür, kiminde de bu deliller gizlidir. İskender’e gelince, deliller bakımından geçmiştekilerin ve şimdikilerin en ünlüsü, en güzel hatıra bırakanı, övgüye değer bir hayat süreni ve en iyi ölümle ölenidir. Ey İskender’in annesi! Eğer Büyük İskender’e acıyorsan, seni ondan uzaklaştıracak bir şey yapma. Seçkinler topluluğunda karşılaşınca aranızda engel teşkil edecek bir davranışı kendine celbetme. Seni ona yaklaştıracak şeylere gayret et. Bunun ilki de Dios tapınağında kurbanlar işini üzerine almandır”⁴⁵⁵

Fârâbî’ye göre burada Aristoteles mükafat ve cezaya inanmakta ve dahi onu gerekli bulmaktadır. Eflâtun ise Devlet (Kitâbü’s Siyâse) adlı kitabının son bölümünde, ahiret hayatı, öldükten sonra dirilme, hüküm, adâlet, tartı ve amellerin iyi ve kötü oluşuna göre mükafat ve ceza konusuna değinmiştir. Fârâbî için bu bilgiler ışığında iki filozof da ahiret hayatını ve mükafat-ceza sistemini kabul etmektedir.⁴⁵⁶

Aristoteles’in İskender’in annesine yazdığı mektupta ibadet yapmasını vurgulaması onun derece bakımından yükselmesi, diğer âlemde İskender’in yanında olabilmesi için gereken şeyleri yapması gerektiği şeklinde açıklanabilir. Elbette Aristoteles için bunu sadece İskender’in annesini teskin etmek için onun düşüncelerini oyalayıcı şeylere yönlendirmesi ve gerçeği gizleme ihtimali olarak düşünülemez. Ayrıca Aristoteles burada ahiretteki hesaba göre derecelendirmeyi vurgulamış, besbelli ki diğer dünyadaki mükafat ve cezayı anlatmıştır. Buna ilaveten Aristoteles, “seni ondan uzaklaştıracak bir şey yapma” derken, "öbür dünyadaki derecelerinizin aynı olabilmesi için yanlış bir davranışa yeltenme" demek istemiş görünmektedir. Çünkü bu dünyada zaten İskender'in ölümü ile uzaklaşma hasıl olmuştur. Demek ki buradaki "uzaklaşma" öbür dünya için kullanılmıştır.

Fârâbî Aristoteles’in ahiret hayatı ile ilgili ceza ve mükafatı kabulüne ilişkin, “Tabiatta mükafat gereklidir” sözüyle bu konuyu tamamen kapatmıştır oysa

⁴⁵⁵ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.180.

⁴⁵⁶ Fârâbî, *Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.180-181.

Aristoteles'in kastı mükafatın bu dünyada gerçekleşeceği yönünde bir açıklama olabileceği de soru işaretidir.

Eflâton'un Devlet'inde öteki dünya manzaralarının detaylı anlatıldığı sahneler vardır. Bunlardan biri şöyledir: “Yargılama sırası Er'e gelince yargıçlar Er'e, kendisinin öteki dünyada neler olup bittiğini insanlara bildirmekle görevlendirildiğini ve bu yüzden öteki dünyada gördüğü her şeyi aklına yazması gerektiğini söylemişler. Er de olan biteni izlemeye başlamış. Yargılandıktan sonra, yargılanan ruhların yerdeki veya gökteki boğazlara girdiklerini görmüş. Yerin derinliklerine inip tekrar geri gelen ruhlar kir pas içindeyken, gökten geri gelenler pırl pırl, temiz pakmışlar; bunlar uzun bir yolculuğa çıkmış da (yıllar sonra) geri dönmüş gibilermiş ve hepsi geri geldikten sonra güle oynaya henüz başlamış bir festivalin bulunduğu bir çayıra gidiyorlarmış. Yerin derinliklerinden yüzeye çıkanlar gökten inenlere gökte neler olduğunu, diğerleri ise yer altında neler olduğunu soruyormuş. Yerin altından gelenler yeraltındaki yolculukları sırasında tanık oldukları veya bizzat yaşadıkları korkunç şeyleri kimileri ağlayarak ve yanıp yakılarak birbirlerine anlatıyorlarmış. Çünkü 1000 yıl süren yerin altındaki yolculuk sırasında neler çektikleri ve gördükleri akıllarına geliyormuş. Gökten inenlerse, gökte yaşadıkları mutlulukları ve gördükleri eşsiz güzellikleri aktarıyorlarmış.”⁴⁵⁷

Diğer dünyanın varlığı, oradaki ceza ve mükafatın oluşu ile ilgili Eflâton'da şöyle geçmektedir: “Bununla birlikte, cezadan yararlanmak, gerek bu dünyada, gerekse Hades'te ancak acı ve eziyet çekmekle olur; çünkü, acı ve eziyet çekmek haksızlıktan kurtulmanın tek yoludur.”⁴⁵⁸

Ahmet Cevizci Eflâton'un Mektuplar'ında⁴⁵⁹ Eflâton'un önemini anlatırken şu kelimeleri kullanır: “Eflâton, iki dünyalı metafiziğiyle bütün bir Ortaçağ düşüncesini belirleyecek olan öte dünyacı ya da idealist felsefe geleneğinin başlatıcısı olmak, Hristiyan Ortaçağ felsefesine en azından Aziz Augustinus, İslam düşüncesine de en azından Fârâbî üzerinden etki etmek bakımından ayrıca önemlidir”⁴⁶⁰ Burada Eflâton'un bütün felsefi sisteminin bile öte dünyalı bir bakış açısıyla inşa edildiğini görmekteyiz.

⁴⁵⁷ Platon, **Devlet**, s.299.

⁴⁵⁸ Platon, **Gorgias**, s.68.

⁴⁵⁹ Platon, **Mektuplar**, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2010, s.5.

⁴⁶⁰ Platon, **Mektuplar**, s.5.

Aristoteles'in eserlerinin çoğunda ise ahiret hayatı ile ilgili net bir bilgi geçmemektedir. Ancak konunun daha iyi aydınlanması açısından Eflâton ve Aristoteles'in ruh ve din konusundaki görüşlerini inceleyelim. Eflâton'un ruh anlayışı onun idealar teorisindeki düşüncelerinin uzantısıdır. O tüm varlığı ruha indirgeyip asıl gerçek olanın ruhî gerçeklik olduğunu söyler. Pisagoras'tan adlığı ruh hakkındaki fikirleri onun ruh göçünü (reenkarnasyon) esas almasını sağlamıştır. Buna göre ruh günahlardan arınana kadar beden beden dolaşır. Eflâton'a göre ruhlar dünyaya temiz olarak gelip bu dünyanın kirliliği ile sonradan kirlenirler. Çünkü ruhların geldiği yer idealar dünyasıdır. Eflâton ruhların bu dünya ile öbür dünya arasında gidip gelmelerindeki bilgileri hatırlayabileceğini düşünür. Reenkarnasyon düşüncesinin uzantısı olan bu görüşte ruh sürekli beden değiştirmesi gereği tolculuk halindedir, bu dünyaya geri dönme imkanı bulunur. Bu sebeple oradaki bilgileri hatırlayabilmektedir.⁴⁶¹ Ruh duyular dünyasında yaptıklarının bedelini iyi vey kötü ödemek zorundadır. Ceza ve mükafat şekline ahirette karşılığını görecektir.⁴⁶²

Aristoteles'in ruh anlayışının Eflâton'unkine göre daha bilimsel olduğunu söyleyebiliriz. O ruhu form (eidos) olarak tanımlar. Beden madde, ruh formdur. İnsan bedeninin kendisine verilmiş olan hayat imkanını gerçekleştirmesini energia olarak kullanır. Eflâton'da idea olan ruh, Aristoteles'te formdur. Burada ruh ve beden kopmaz bir birliği vardır. Ruh önce biyolojik olarak açıklayan Aristoteles ardından onu metafizik olarak da tanımlamaya başlar. Ruh ile beden nasılsa göz ile görme ilişkisini de o şekilde açıklar. Ayrıca insanda ölümsüz olan, bedenden ayrı olan ve canlılığın ilk aşaması olan ruhu birbirinden ayırır. Bu ruhun temel özelliklerini tasavvur, hafıza ve hatırlama olarak sıralar. Benzer bir açıklama Eflâton'da da bulunmaktadır.⁴⁶³ Burada üzerinde durulması gereken ayrım Eflâton'da bariz şekilde ayrı olan ruh ve beden ilişkisi Aristoteles'te bedensiz bir ruhun olmayacağı şeklindedir.

Eflâton ve Aristoteles'in din anlayışlarına daha önce değinmiştik. Burada sadece konu ile ilgili özel birkaç fark üzerinde duracağız. Aristoteles'te Tanrı ile insan arasında bir sevgi bağından bahsetmek zordur. Onun Tanrı'sı sevilendir. İnsan Tanrı'ya yönelir onu tanır ve sever. Tanrı'nın be sevgiye cevabı aynı mukabilde görülmediğinden kendisine ibadet edilen bir Tanrı'dan bahsedemiyoruz. O salt akıldır.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Arslan Topakkaya, **Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, s.238-248.

⁴⁶² Platon, **Devlet**, s.94-75.

⁴⁶³ Arslan Topakkaya, **Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, s.249-257.

⁴⁶⁴ Arslan Topakkaya, **Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, s.206.

Aristoteles Nikomakhos'a Etik'in Birinci kitabının "Mutluluk ve Dünya Hayatı, Ölümden Sonra Mutluluk" kısmında ölülerin bu dünyadaki başarıları ya da başarısızlıkları onların kaderini bir ölçüde etkiliyor gibi görünmektedir, diyor.⁴⁶⁵ Burada ölülerin kaderi demek öldükten sonra gidecekleri yer anlamında kullanılmış görünmektedir.



⁴⁶⁵ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, s.83.

SONUÇ

Tarih boyunca düşünürlerin Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırma isteği esasen hakikatin tek olduğu gerçeğini gösterme çabasının tezahürüdür. Felsefenin dine hizmet ettiği uyanışı ile ortaya çıkan Yeni Eflâtunculuk, aklın değeri ile vahyin öneminin anlaşıldığı noktada doğmuştur. Bu doğumun sancıları arasında Kilise'nin Tanrı'yı tekeline alışı ve etkileri ayrıca felsefenin sadece inkârcı bir uğraş olmadığına anlaşılmaması vardır. Aslında insanoğlunun daima merak ettiği ve cevabını aradığı sorulardan dünyayı fiziksel olarak; yapısı, dönüşü, maddenin neliği, bununla beraber insanın kendi yaratılışına dair, neredeliği, ne yapması gerektiği/zorunluluğu gibi ruhsal soruları ve bunlar hakkında düşünmenin oluşturduğu cevaplar ve gerçeklerin yanıtlarının tek bir yere/Bir'e çıkması uzlaştırma geleneğinin oluşmasının nedenlerindedir. Bu uzlaştırma çabası, bazen Boethius gibi Hıristiyanlık'tan bazen Fârâbî'de olduğu gibi İslam'dan beslenebilir. Sadece felsefi öğretilerin kendi içerisinde değil, felsefe-din, din-bilim gibi alanlardaki uzlaştırma gayretleri de hayatta tek olan gerçeğin gösterilmesi içindir.

Tezimizde Fârâbî'nin El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn'inde, Eflâtun ve Aristoteles'in felsefi sistemleri hakkında çelişki ve ayrılık olduğu iddia edilen on üç konuyu inceledik. Fârâbî bu konuları iki filozofun kendi görüşlerini referans alarak uzlaştırmıştır. O, Kitabü'l-Cem'de bize Eflâtun ve Aristoteles'in sadece aynı şeyleri söylediklerini göstermedi, bazen farklı söylemlerin aynı sonuca ulaştırabileceğini, bazen yöntem farklılıklarının ayrı sonuçlar doğurmayacağını bazen de görmek istenilen bilgiye hizmet edecek yorumlarla hakikatin gizlenebileceğini gösterdi.

Biz tezimizde Fârâbî'nin bu uzlaştırmayı yaparken ne derece tutarlı olduğunu anlamaya çalıştık. İşaret ettiği kaynakların yeterli olup olmadığını ve ne denli kendi görüşlerinin etkisi olabileceğini inceledik. Çalışmamız neticesinde bazı konuların Fârâbî'nin dediği gibi onlar hakkında yeteri kadar bilgisi olmayanların onların görüşlerinin çeliştiği yönündeki yanlış iddialarından kaynaklandığını gördük. Bazı konuların ise Fârâbî'nin birleştirici tavrının bir sonucu olarak Eflâtun veya Aristoteles hakkındaki gerçekleri görmek istemeyişinden ileri geldiğini fark ettik. Buna örnek olarak Aristoteles'in günümüzde ona ait olmadığı anlaşılan Esûlûcyâ adlı eserinin Fârâbî tarafından kaynak olarak gösterilmesini söyleyebiliriz. Bazı konuların ise iki

filozofun yöntemlerindeki farklılıklar sebebiyle onları inceleyenlerin aralarında çelişki var zannetmelerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Fârâbî için Eflâtun ve Aristoteles aynı fikre sahip olmalılar çünkü onun için bu iki değerli filozof o kadar haklıdır ki yanılma payları olamaz. İki filozofun yaşayışları birbirinden farklıdır, bunu Eflâtun'un çilekeş bir hayatı tercih etmesiyle Aristoteles'in ise bu dünyaya yatırım yapan tutumlarından anlıyoruz fakat Fârâbî bu farklılığı dahi uzlaştırma kaygısı ile diğerinin bunları yapmaya vakti kalmadı şeklinde bir açıklama ile izah ediyor.

Fârâbî'yi Aristoteles'ten sonra Muallim-i Sani (İkinci Öğretmen) olarak tanıyoruz. O, felsefeyi İslam kültüründe en yüksek noktaya getiren kişidir. Bir Aristoteles şerhçisi olarak tanınan Fârâbî'nin felsefesinin özgünlüğü sahip olduğu bilgileri İslam düşüncesinde harmanlayıp ortaya yeni bir sistem koymasından ileri gelir. Fârâbî hakkında onun sadece Yunan felsefesinin bir nakledicisi olması eleştirisi yerinde değildir çünkü sadece el-Cem'i kaleme alarak bile O, Eflâtun ve Aristoteles'in görüşlerini nakletmekten öte onların düşüncelerini te'vil ve uzlaştırma girişiminde bulunmuştur. Her ne kadar Aristoteles yorumcusu sıfatı olsa da onun Tanrı anlayışı Aristoteles'inkine değil Eflâtun'un Tanrı anlayışına yakındır. Çünkü o, alemi yaratıp bir kenara çekilen Tanrı figüründen öte Kur'an-ı Kerim'de geçtiği gibi "insana şah damarından daha yakın" bir Tanrı'ya inanır. Nübüvvet müessesesinde vahyi rüya ve muhayyile gücü ile açıklar. Ona göre vahiy ve kutsal metinler rasyonel bir düzenin parçalarıdır. Hatta bu açıklamayı Eflâtun ve Aristoteles sistemlerine halel getirmeksizin yapar. Mead konusunda ise Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğüne inanır. Ona göre ruh bedenden ayrı bir cevherdir.

Fârâbî'de mantık kuralları, tıpkı Aristoteles'te düşünmenin bir aracı olduğu gibi, felsefi bir sistemin ana kuralıdır. Ona göre gramer bilmeyen hatasız konuşamaz, mantık bilmeyen ise çoğu kez düşünemez. Aristoteles'in anlaşılması zor olan mantık eserlerinin yorum ve açıklamalarını yapmıştır. Belli ki bu çalışmalarından ötürü Muallim-i Sani olarak tanınmaktadır.

Biz Fârâbî'den felsefenin insanı ahlâki arınmaya götürmesi gerektiğini ve eğer kişi sadece teorik bilgi peşindeyse ve felsefesini yaşamayacak, ahlâken iyi ve doğru olmaya yönelik bir kaygı duymayacaksa o kişinin "sahte filozof" olduğunu öğrendik. Bu anlamda mutluluk konusu Fârâbî'nin önemseydiği konulardandır. Mutluluk ahlâklı davranışların sonucudur. Aristoteles'teki gibi orta yolu bulan mutlu kişidir. Eflâtun'da,

Aristoteles'te ve Fârâbî'de tüm eylemler mutluluk için yapılır. Nihai mutluluk ise en iyi davranışa yakın olmandır. Özetle Tanrı'yı bulan mutludur.

Eflâtun'un devlet anlayışından esinlenerek ütöpik bir dünya devleti fikrini geliştirmiştir. Onu kelamcılardan ayıran nokta ise Kur'an tanımlamaları değil felsefe dilini kullanmasıdır.

Her şeyden önce genel olarak Kitabü'l-Cem'in araştırılması ve üzerinde düşünülmesi, farklı bakış açılarının ortaya konularak bunların akademik olarak nasıl tartışılabileceği yöntemini gösterir. Bu sebeple Kitabü'l-Cem' bir usûl bilgisi eseridir. Fârâbî, Kitabü'l-Cem'de Eflâtun ve Aristoteles hakkındaki iddiaları açıkça yazmış, çelişkili yerleri göstermiş ve bunları yine Eflâtun ve Aristoteles'in kendi eserlerinden kaynaklarla izah etmiş, tefsir etmiş ve birleştirmiştir. Onun uzlaştırması Eflâtun ve Aristoteles'in tıpatıp aynı şeyi söyledikleri şeklinde değildir. O, farklı ara yolları işaret etseler de onların ana yolda birleştiklerini söyler.

Uzlaştırma konu başlıkları Fârâbî'nin El-Cem'de kullandıkları konu başlıkların aynısıdır. Bazı başlıklar konunun içeriği ile uyumlu görünmeyebilir. Hayat anlayışları konu başlığı daha çok dünya görüşleri ve hayat tarzlarının nasıl olduğu ile ilgilidir yahut ilimlerin sistemleştirilmesi konusu ilim sınıflaması hakkındadır. Bizim konu başlıklarını değiştirmememizin sebebi Fârâbî'nin kendi seçtiği başlıkların orijinal hali ile kalmasının daha uygun olduğunu düşündüğümüz içindir.

Fârâbî'nin uzlaştırdığı on üç konudan ilki olan hayat anlayışları konusunda, Eflâtun'un çilekeş bir hayat tarzı benimsemesi Aristoteles ise dünya hayatını önemser davranışlar sergilemesi karşısında Fârâbî, Eflâtun'un da Aristoteles ile aynı görüşte olduğunu fakat dünyevi bu yatırımlara Eflâtun'un nefis terbiyesi konusunu geçip diğer dünya işlerine geçmeye vakti kalmadan bu dünyadan ayrıldığını söyler. Bizce bu konu filozofların Tanrı tasavvurları ile yakından ilişkilidir. Eflâtun bu sebeple dünyadan elini eteğini çekme tarzında eğilim göstermiş Aristoteles ise daha çok deist bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğundan malk mülk edinip bir aile kurma eğilimine sahip olmuş görünmektedir.

Diğer konu olan ilimlerin sistemleştirilmesi, Eflâtun öğretilerinin akla ve kalbe yazılmasını önemseydiğinden yazılı bir metin haline gelmesini istememiş fakat Aristoteles ilimleri daha sonraki nesillere hediye bırakırcasına ayırıştırıp, bölümlerine ayırıp sistematize etmesiyle ilgilidir. Fârâbî, Aristoteles'in yazdıklarını ancak ehil

kimselerin anlayabileceği tarzda yazıldığı açıklamasını yapmıştır. Ancak bizce her ne kadar işin erbabı kimseler Aristoteles'i anlayabilecekse de aynı yöntemi Eflâtun da tercih edebilir fakat etmemiştir. Bu sebeple Fârâbî'nin bu uzlaştırmada bahsettiği kaynaklara bakarak bu gerekçe onların aynı yöntemi tercih etmemeleri için yeterli değildir.

İddialara göre Eflâtun için cevher, duyu ve fizikten uzaktır Aristoteles için ise ilk cevherleri teşkil eden şahıslardır. Fârâbî Aristoteles'in burada bahsedip duyumsanan varlıkları ele aldığı cevherlerin mantık ve fizik disiplinleri için söylenmiş olduğundan bahseder. Doğrudur ki Aristoteles mantık eserlerinde böyle bir tanımlama kullanmış olmasına rağmen Metafizik eserinde ve ilgili diğer eserlerinde de tıpkı Eflâtun'unki gibi açık bir fizik dışı cevherden bahsedemeyiz. Onun cevher anlayışına ancak diğer görüşlerinden yorumlama yaparak ulaşabiliriz. Bu anlamda idealar teorisi eleştirisine de baktığımızda metafizik bir cevher tanımlaması göremedik. Eğer gerçekten Eflâtun ile aynı bir cevheri benimseseydi bunu Aristoteles'in metafizik adlı eserinde olanca netliği ile bulabilirdik kanaatindeyiz.

Tariflerin yeterliliği konusundaki eleştirilerde Eflâtun bölümlene yöntemini tercih ederken Aristoteles ise ispat ve sentez yöntemini benimsemiştir. Fârâbî, Aristoteles'in bölümlene yönteminden tamamen vazgeçmediğini fakat onu bir yardımcı araç olarak kullandığını söyler. Eflâtun için ise bölümlene yöntemi yanında sentezi de kullandığını bunun farklılık olduğunu bildiğini fakat görüş ayrılığı anlamına gelmediğini söyler. Görüş ayrılığını başka bir kategoride değerlendirecek olursak tariflerin yeterliliği konusunda yöntem olarak Eflâtun ve Aristoteles birbirinden farklı bir açıklama yöntemi tercih etmişlerdir.

Mantık alanındaki tartışmalardan biri olan büyük öncülü zorunlu, küçüğü asertorik olan karışık kıyas hakkında Eflâtun'un eserlerinde kıyasları arasında büyük öncülü zorunlu sonucu asertorik olan kıyaslar bulunmaktadır. Aristoteles için eğer kıyasın öncülleri zorunlu ve asertorik ayrıca büyük öncülü zorunlu olursa sonucun da zorunlu olacağını söyler. Fakat Fârâbî'ye göre bu, Eflâtun şerhçilerinin onu yanlış anlaması sebebiyle verdikleri hükümdür. Oysa Eflâtun'un bahsettiği kıyas biçimi iki olumlu öncülden oluşan ikinci şekil kıyaslar hakkındadır. Fârâbî, aslolan görüşün Aristoteles'in olduğunu Eflâtun'un ise bu görüşe ters bir durumunun olmadığını söyler. Gerçekten de Aristoteles'in ve Eflâtun'un eserlerinde konuya ters düşen bir durum söz konusu değildir.

Birinci ve üçüncü şekil kıyas ile ilgili Eflâtun'un, küçük öncülü olumsuz birinci ve üçüncü şekil kıyas kiplerini kullanmış olduğunu Aristoteles'in ise bu kıyas kiplerinin sonuç vermediğini söyler. Fârâbî, Eflâtun'un küçük öncülü olumsuz tipte kıyaslar kullanmadığını, Aristoteles'in ise sonucu basit bir olumsuzluğa yol açan kıyasın sonuç vermediğini söyler. Biz, Aristoteles'in I. Analitikler'de "bütüncül olan olumlu veya olumsuz olsun küçük uca taalluk ederse büyük önermenin olumlu veya olumsuz olduğuna bakılmaksızın kıyas geçerli olmayacaktır" demesine binaen Fârâbî'nin dediği gibi bu görüşü temel alıp Eflâtun'un yanlış anlaşıldığını söylemeliyiz.

İhtilaf konusu, Eflâtun yüklemi bir başka olumlu önermenin yüklemine zıt olan önermenin daha çok zıtlık göstereceğini Aristoteles ise olumlu bir önermede yüklem zıtsa onun olumsuz hali yüklemi zıt olan olumlu önermeden daha çok zıtlık ifade eder şeklindeki görüşüdür. Buna göre Fârâbî durumu, herhangi bir terimin zıddının bulunması ayrı bir konu, bir önermede kullanılan bir hükmün zıtlık ifade etmesi ayrı şey olarak açıklar. Buradan yola çıkarak Fârâbî'nin işaret ettiği Devlet kitabının ilgili bölümüne baktık ve yüklemi bir başka olumlu önermenin zıt olan önermenin daha çok zıtlık ifade edeceği sonucunu çıkaramadık.

Görme konusu görme duyumuzun nasıl çalıştığı ile ilgilidir. İddialar, Eflâtun'un görmenin gözden çıkan bir şeyin görülen nesneye ulaşmasıyla olduğunu söylerken Aristoteles gözün etkilenmesi gibi bir durum yoluyla olacağını söylemesi şeklindedir. Fârâbî, bu konunun tamamen Eflâtun ve Aristoteles yorumcularının hatalarından kaynaklandığını düşünür. İfade edilen kelimenin yorumda farklılık arzemesiyle bir çelişki var gibi görünmektedir. Eflâtuncuların "çıkış" dedikleri şeyi Aristotelesçiler bir şeyin nesneden çıkışı gibi algılamışlar, Aristotelesçilerin "etkilenme" dedikleri mevzuyla Eflâtuncular sadece nitelikte meydana gelen bir değişme olarak kısıtlı bir anlayışla anlamışlardır. Sonuçta Devlet'e baktığımızda görmenin gözün dışında başka etkenlerin müdahil olmasıyla gerçekleşen bir eylem olabileceğini gördük. Topikler'de ise görmenin içimizden gelen bir yayımdan değil herhangi bir şeyin içimize giren algısı sonucu gerçekleşeceğini gördük.

Ahlâk konusundaki iddialarda Eflâtun, doğuştan var olan ahlâkî bir yetinin değişmesinin güç olduğunu, Aristoteles ise doğuştan bir ahlâkın var olmadığını ve sonradan değişebileceğini söyler. Fârâbî, ahlâk konusundaki görüş ayrılığının

filozofların kavramı farklı yerlerde ve farklı anlamlarda kullandığından kaynaklandığını söyler. Gerçekten de Fârâbî'nin dediği şekilde filozofların farklı konulardan bahsetmeleri sebebiyle ihtilaf konusu gibi görünmektedir. Zira Şölen'de geçen davranış ve huyların bazıları doğar, bazıları yok olur ifadeleri bizce ahlâk konusunda Eflâtun ve Aristoteles hakkında bir ihtilaf barındırmamaktadır.

Diğer bir konu bilginin kaynağı hakkındadır. İddialara göre Eflâtun öğrenmenin hatırlama yoluyla Aristoteles'in ise zihinde hali hazırda var olan bilgiler vasıtasıyla olduğunu söyler. Fârâbî'ye göre bu ihtilaf gibi görünen durum, konuyu Aristoteles'in bilgi ve kıyas problemleri hakkındaki konuşmasında Eflâtun'un ise ruh konusundaki açıklamalarında kullanmış olmalarıdır. Gerçekte Eflâtun'da öğrenmenin hatırlama yoluyla olacağı bilgisi geçmektedir. Aristoteles'te ise II. Analitikler'de doğuştan gelen bir ayırt etme gücünden bahsedilmiş ise de Topikler'de, bilmenin hatırlama ile ilgili olduğu hatta hatırlama geçmiş zamana, bilme ise geleceğe taalluk eder şeklinde geçmektedir.

Alemin ezeliyeti konusu, Eflâtun'un alemin yaratılmış olduğu Aristoteles'in ise alemin ezeli olduğu iddiaları ile ilgilidir. Biz bu konuda tıpkı Fârâbî'nin yaptığı gibi iki filozofun Tanrı görüşlerine baktık. Eflâtun'da bariz şekilde Devlet, Devlet Adamı, Timaios'tan hareketle Tanrı, evren ve içindeki herşeyin yaratıcısıdır, akıl ve evrene can verendir. Aristoteles'e baktığımızda onun Tanrısı, ilk hareketsiz hareket ettiricidir, bakışını evren üzerinde gezdiren ayrıca bunca akıllı tasarımın rastlantı ürünü olamayacağı bir sistemin kurucusudur. Buradan yola çıkarak, Aristoteles'te evreni yaratan bir ilk Tanrı fikri vardır.

İdealar konusu ile ilgili çelişkili görülen konu Eflâtun'un ideaları kabul ettiği fakat Aristoteles'in etmediği üzerinedir. Fârâbî'nin idelar konusunda Aristoteles'in günümüzde ona ait olmadığı anlaşılan Esûlücyâ'sından kaynak gösterir. Biz yine bu eseri dışarıda bırakarak baktığımızda Eflâtun için idealar öğretisi açık ve net iken Aristoteles bu öğretiyi Metafizik eserinde eleştirmiştir. Biz Aristoteles'in idealar öğretisini benimsememiş olduğunu gördük.

Ahret hayatı hakkındaki bu iddia, iki filozofun ahiretteki mükafat ve cezaya inanmadıkları yönündedir. Fârâbî için iki filozof da ahret hayatı ve mükafat ceza sistemini kabul eder. Aristoteles'in İskender'in ölümünde annesine yazdığı mektubu örnek verir. Eflâtun için gerek Devlet'te gerek Gorgias adlı eserinde diğer dünyaya ait

mükafat ve ceza sahneleri mevcuttur. Eflâtun'un tüm felsefesinin dahi iki dünyalı bir felsefe olduğuna şüphe yoktur. Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik'de "ölülerin kaderi" tanımlaması haricinde eserlerinin çoğunda ahiret hayatı hakkında net bir bilgiye rastlamadık.

El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn, Eflâtun'u Aristoteles'i ve Fârâbî'yi anlamak adına önemli bir eserdir. Fârâbî'nin El-Cem'deki amacının Yunan felsefesi ile İslam düşüncesinden aldığı bilgileri birleştirmek olduğunu gördük. Çünkü eğer Eflâtun ve Aristoteles'in görüşleri farklı olursa Fârâbî'nin güvendiği ana bilgi kaynakları ayırılmış olacaktı. Böylelikle Fârâbî için tek hakikat tezi bir bakıma sekteye uğrayacaktı. Öncelikle eserin bu durumun kaygısı ile ele alınan bir eser olduğu sonucuna vardık. İki filozof arasında ihtilafın olduğu konuları görüp karşılaştırma yapmak bize onları daha iyi tanıma fırsatı verdi.

Diğer bir bakış açısı olarak Muhammed Âbid el-Cabirî felsefe ile dinin arasını uzlaştırmanın sebep mi yoksa sonuç mu olduğunu sorar. Ona göre Yunan felsefesinin tercümeleriyle İslam düşüncesinin çeliştiği görülünce Fârâbî iki filozofun görüşlerini cem etmiştir. Ayrıca Fârâbî onlar hakkındaki çelişkinin derinliğinin fevkalâde farkındaydı fakat Fârâbî'ye göre bu iki filozof yeri sarsılmaz biçimde felsefenin yapı taşlarıdır. Aslında Fârâbî Esûlucya'nın Aristoteles'e ait olmadığını da biliyordu asıl mesele eserin istenilen bilgiye hizmet etmesidir.

Son olarak akademik dünyada doktora tezi olarak, Eflâtun ve Aristoteles'i daha önce uzlaştırmaya çalışan düşünürler arasında Kitabü'l-Cem' kaynak alınarak bir karşılaştırma yapılırsa Kitabü'l-Cem'in daha iyi aydınlatılacağı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Adam Drozdek, **Greek Philosophers as Theologians: the divine arch**, Ashgate Publishing Company, USA, 2007.

Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

_____, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2007.

_____, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2010.

_____, **İslam Felsefesi Üzerine**, Vadi Yay., Ankara, 1999.

Ahmet Ateş, **Fârâbî Tetkikleri**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1950.

Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

_____, **Metafiziğe Giriş**, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.

_____, **Ortaçağ Felsefesi Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999.

Alasdair Macintyre, **Erdem Peşinde**, çev.Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.

Ali Abdülmu'ti Muhammed, "Tarihsel Açından Din-Felsefe İlişkisi", çev. Tamer Yıldırım, **Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2014/2, CİLT: 1, SAYI: 1, 2014.

Anders Wedberg, **Plato's Philosophy of Mathematics**, ed. Ahmet Cevizci: İdealar Kuramı, Gündoğan Yay., Ankara, 1999.

Aristoteles, **Atinalıların Devleti**, çev. Suat Yakup Baydur, Yenigün Yay., İstanbul, 1998.

_____, Augustinus, Heidegger, **Zaman Kavramı**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

_____, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 2010.

_____, **Organon Birinci Analitikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEV Yay., İstanbul, 1966.

_____, **Organon İkinci Analitikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEV Yay., İstanbul, 1951.

_____, **Organon Topikler**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, MEV Yay., İstanbul, 1952.

_____, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995.

_____, **Retorik**, çev. Mehmet H. Doğan, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1995.

_____, **Organon**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1963.

_____, **Politika**, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2010.

_____, **Nikomakhos'a Etik**, çev. Zeki Özcan, Sentez Yay., Ankara, 2014.

_____, **Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine**, çev. Oğuz Özügül, Say Yay., İstanbul, 2007.

_____, **Eudemos'a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.

_____, **Ruh Üzerine**, çev. Zeki Özcan, Sentez yay., Ankara, 2014.

Arslan Topakkaya, **Sistemantik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, Nobel Yay., Ankara, 2014.

Bayraktar Bayraklı, **Fârâbî'de Devlet Felsefesi**, Düşün Yay., İstanbul.

Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, TDK Yay., Ankara, 1975.

Boethius, **Felsefenin Tesellisi**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İstanbul, 2006.

Bryan Magee, **Büyük Filozoflar**, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2000.

C. Stephen Evans, R. Zachary Manis, **Din Felsefesi İman Üzerine Rasyonel Düşünme**, çev. Ferhat Akdemir, Elis Yay., Ankara, 2010.

Caner Taslaman, **Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul, 2010.

Cemal Yıldırım, **Ansiklopedik Çağdaş Felsefe Sözlüğü**, Doruk Yay., İstanbul, 2004.

Cevdet Kılıç, **İslam Felsefesi Tarihi**, Nobel Yay., Ankara, 2015.

Charles E. Butterworth, "Ahlak ve Siyaset Felsefesi", Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2008.

David C. Reisman, "Fârâbî", Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2008.

Diogenes Laertios, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, çev. Candan Şentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007.

Douglas J. Soccio, **Felsefeye Giriş Hikmetin Yapıtaşları**, çev. Kevser Kıvanç Karataş, Kaknüs Yay., İstanbul, 2010.

Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kasım İbn Ebi Usaybia, **Uyunül Enba fi Tabakatil Etubba**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınevi, Beyrut, 1998.

Eflâtun, **Menon**, çev. Adnan Cemgil, MEV Yay., İstanbul, 1942.

_____, **Kharmides**, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yay., İstanbul, 1998.

_____, **Theaitetos**, çev. N. Şazi Kösemihal, MEB Yay., İstanbul, 1997.

_____, **Sofist**, çev. Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1997.

Emine Sonnur Özcan, **Doğunun Öğretmeni Fârâbî**, Ötüken Yay., İstanbul, 2006.

Eyüp Şahin, **Kitabu'l-Cem'de Farabi'nin Eflatun ve Aristo'yu Uzlaştırması**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Ankara, 1997.

Ernst von Aster, **İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi**, çev. Vural Okur, İm yay., İstanbul, 2005.

F. W. Zimmermann, **Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotelestle's De Interpretatione**, Oxford Uni. Press, London, 1981.

Fatma Paksüt, **Platon ve Platon Sonrası**, Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982.

Fârâbî, **Eflâtun Kanunlarının Özet**i, çev.Fahrettin Olguner, Kùltür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1985.

_____, "Eflatun ile Aristotelesin Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Arkivi Dergisi**, Sayı:24, 1984.

_____, Eflâtun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, çev. Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yay., İstanbul, 2010.

_____, **El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristûtâlis**, Albert Nasrî Nâdir Neşriyat, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1986.

_____, **Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)**, çev.Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.

_____, **İdeal Devlet (El-Medinetü'l-Fâzıla)**, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011.

_____, **İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm)**, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011.

_____, **Kitabu'l-Burhân**, çev.Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, Klasik Yay., İstanbul, 2012.

_____, **Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi-Aristoteles Felsefesi**, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1974.

_____, **Mutluluğun Kazanılması**, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara, 2012.

_____, **Şeriât'it Ul-Yakîn**, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1990.

Fatih Toktaş, **Fârâbî'nin Kitabü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi**, Divan Yay., 2002.

H.J.Störig, **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yay., İstanbul, 2000.

Hanifi Özcan, **Fârâbî'nin İki Eseri (Fusûlü'l-Medenî, Tenbîh Alâ Sebîli's-sa'âde)**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 2005.

Hasan Hüseyin Bircan, **İslam Felsefesine Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008.

Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi Cilt 1**, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2010.

Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Ülken Yay., İstanbul, 1998.

_____, **Türk Feylesofları Antolojisi I**, Yeni Kitabcı, 1935.

Huriye Tefvik Mücahid, **Farabi'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, İz Yay., İstanbul, 2012.

Hüseyin Gazi Topdemir, **Fârâbî**, Say Yay., İstanbul, 2010.

Ian Richard Netton, **Fârâbî ve Okulu**, çev. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara, 2005.

İbn Sîna - İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya-Babanzâde Reşid, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2010.

İbrahim Çapak, **Stoa Mantığı ve Fârâbî'ye Etkisi**, Araştırma Yay., Ankara, 2011.

Lokman Çilingir, **Ahlak Felsefesine Giriş**, Elis Yay., Ankara, 2003.

M. Muhammed Şerif, **Klasik İslam Filozofları Ve Düşünceleri**, İnsan Yay., İstanbul, 2000.

Macit Fahri, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987.

Majid Fakhry, **Al-Fârâbî Founder of Islamic Neoplatonism**, Oneworld Publication, England, 2002.

Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yay., İstanbul, 2010.

Mehmet Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, AÜİF Yay., Ankara 1988.

Moritz Steinschneider, **(Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften** (St. Petersburg 1859, 2.baskı, Amsterdam 1966).

Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslam Siyasal Akli**, çev. Vecdî Akyüz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2001.

Muhammed Âbid el-Câbirî, **Felsefî Mirasımız ve Biz**, çev. A.Said Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul, 2003.

Muhsin Mahdi, **AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotelestle**, The Free Press of Glencoe, New York, 1962.

Mübahat Türker Küyel, **Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri**, Ankara Üniversitesi DTCF Yay., Ankara, 1959.

Müfit Selim Saruhan, "Dini Ahlak Neden Küçümsenir?", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 19. Sayı, 2011.

_____, **İslam Meşşâî Felsefesinde Filozof**, Yayınevi Yay., Ankara, 2010.

Necip Taylan, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., İstanbul, 1997.

Nuray Ataman Solaklı, **Platon ve Aristoteles Uzlaştırmacısı Olarak Farabi**, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Bursa, 2000.

Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Hasan Tuncay Başoğlu-Şamil Öçal, Açılım Kitap, İstanbul, 2007.

Orhan Hançerlioğlu, **Felsefe Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl- Vahiy Felsefe Din İlişkisi**, Kitabevi Yay., İstanbul, 2008.

_____, **Varlık ve İnsan**, Klasik Yay., İstanbul, 2013.

Phyllis Rose, **Writing on Women: Essays in a Renaissance**, Middletown, CT Wesleyan University Press, 1985.

Platon, **Devlet Adamı**, çev. Behice Boran - Mehmet Karasan, MEB Yay., İstanbul, 1998.

_____, **Devlet**, çev. Can Ersöz, Şule Yay., İstanbul, 2010.

_____, **Devlet**, çev.Cenk Saraçoğlu - Veysel Atayman, Bordo Siyah Yay., İstanbul, 2005.

_____, **Diyaloglar**, çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998.

_____, **Gorgias**, çev. Mehmet Rıraft - Sema Rifat, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 1999.

_____, **Mektuplar**, çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2010.

_____, **Meneksenos**, çev.İrfan Şahinbaş, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.

_____, **Phaidon**, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ankara, 1995.

_____, **Philebos**, çev. Sabri Esat Siyavuşgil, MEB Yay., Ankara, 1968.

_____, **Protagoras**, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yay., İstanbul, 2001.

_____, **Rakipler**, çev. N.Ş. Kösemihal, MEB Yay., İstanbul, 1989.

_____, **Şölen**, çev. Eyüp Çoraklı, Alfa Yay., İstanbul, 2014.

_____, **Timaios**, çev. Erol Güney - Lütfi Ay, MEB Yay., Şubat, 2001.

_____, **Parmenides**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

_____, **Kratylos**, çev. Suad Y. Baydur, MEB Yay., İstanbul, 1997.

_____, **Sokratesin Savunması**, çev.Niyazi Berkes, Milenyum Yay., İstanbul, 2013.

Plotinus, **Enneadlar**, çev.Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ankara, 2011.

Porphyrrios, **Isagoge**, çev. Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

René Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, çev. Afşar Timuçin-Yüksel Timuçin, Bulut Yay., İstanbul, 2010.

Robert Hammond, **Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, çev. Gülnihal Küken - Uluğ Nutku, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Salih Aydın, "Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru", **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 2005.

Selahaddin Halilov, **Doğu'dan Batı'ya Felsefe Köprüsü**, Ötüken Yay., İstanbul, 2008.

Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Yayınevi, Ankara, 2011.

Süleyman Hayri Bolay, **Aristoteles Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, MEB Yay., Ankara, 2005.

_____, **Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü**, Nobel Yay., Ankara, 2009.

Şaban Ali Düzgün, **Allah Tabiat ve Tanrı**, Lotus Yay., Ankara, 2012.

Şamil Öçal, "Fârâbî: Dinin Felsefeleştirilmesi Ya da "Erdemli Şehir"de Vahyin Rasyonel Savunusu", **Bilim Yolu K. Ü. Sosyal Bil. Enst. Dergisi**, Yıl:1 Sayı 1. Kırıkkale, 1998.

_____, "Varlığın Halleri: Fârâbî'ye Göre 'Varlık'ın Ontolojik, Dilsel ve Mantıksal Anlamları", **Felsefe Dünyası**, cilt: 1, sayı: 57, 2013.

Şenol Korkut, "Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", Ed. Bayram Ali Çetinkaya, **İslam Felsefesi Tarihi**, Grafiker yayınları, cilt: 1, Ankara, 2012.

_____, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi**, Atlas Yay., Ankara, 2015.

Thérèse-Anne Druart, "Metafizik", Peter Adamson, Richard C. Taylor, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M.Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul, 2008.

Toshihiko İzutsu, **Kur'anda Allah-İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2009.

Tuncay Akgün, **Boethius'ta Tanrı Sıfatları Ve Teleolojik Delil**, Dini Araştırmalar, Ocak-Haziran 2015, Cilt: 18, Sayı: 46.

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, yıl: 1995, cilt: 12.

W.David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yay., Ankara, 2014.

Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Kitâbu Îsâgûcî Ey El-Medhal adlı Eseri", **Diyanet İlmî Dergisi**, Cilt: 52, Sayı: 1, 2016.

_____, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", **Bilimname Dergisi** IV, 2004/1, 5-16.

_____, "Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 2005.