FÂRÂBÎ FELSEFESİNİN GENEL YAPISI

Prof. Dr.
Yaşar AYDINLI
Uludağ Üniversitesi

Klasik kaynakların pek çoğunun da ifade ettiği üzere İslâm felsefesinin gerçek anlamda kurucusu Ebu Nasr el-Fârâbî'dir. Şöyle ki, İbn Rüşd'e kadar devam eden süreç içerisinde İslâm dünyasında felsefe Fârâbî'nin çizmiş olduğu doğrultularda hareket etmiş ve onun kavram ve görüşleriyle işlenmiştir. Öte yandan, el-Kindi'de henüz müphem tarafları bulunan İslâm filozofu tipi, Fârâbî'nin şahsında mükemmel formuna ulaşmıştır. Onun yazılarında, yine el-Kindî'ninkilerinden farklı olarak, teolojik düşünme ile felsefi düşünme bağlamında renkler birbirinden tamamen ayrılmış olarak bulunmaktadır.

Fârâbî'nin genel olarak Yunan felsefe geleneğine bağlı bir filozof olduğunu ve bu geleneğin ana eğilimlerine katıldığını söyleyebiliriz. Genel olarak Yunan felsefesinin yöntem ve kavramlarını kullanan Fârâbî, aynı zamanda bu yöntemlerin zorunlu kıldığı sonuçları da, hakikatin akli olduğuna dair anlayış içerisinde, herhangi bir kompleks ve endişeye kapılmadan benimsemektedir; bu sonuçlar içerisinde yaşadığı kültürün kabulleri bakımından paradoksal ve yer yer yaygın dinî öğretiyle çelişse de.

Fârâbî'nin felsefi kaynaklarının başında Platon ve özellikle Aristoteles gelmektedir. Fârâbî, dil, din ve felsefenin doğuşu ve gelişimini ele aldığı Kitabü'l-Huruf isimli eserinde, Platon'u diyalektik düşüncenin, Aristoteles'i ise burhânî felsefenin hem nazarî hem de amelî planda zirvesi olarak görmekte ve iki filozofu düşüncenin gelişimi bakımından bir süreklilik ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir (Fârâbî, 1990, s. 151).

Filozof olarak Fârâbî'nin konumu, Yunan felsefesinin Aristoteles'ten sonraki gelişimiyle doğrudan bağlantılıdır. Bilindiği üzere, Aristoteles'ten sonra felsefe, büyük ölçüde mevcut durumlar ve tarihsel bağlamlarla uyumu her daim nazar-ı dikkate alan bir şerh ve uzlaştırma geleneği olarak varlığını sürdürmüştür. Mevcut durumlar ve tarihsel bağlamların yani pratiğin taleplerinin, felsefî düşüncenin tarihî seyrine Platon'u merkeze alan, Aristoteles'i ikinci plana yerleştiren bir an-

layışın hâkim olmasına yol açtığını söyleyebiliriz. Fârâbî'ye kadar devam eden bu süreç içerisinde özellikle metafiziğe dair meselelerde Aristoteles bir şekilde hep orada olmuştur ama çoğu zaman Platonculuğa göre ikincil ve uyarlanan bir unsur olarak varlığını sürdürmüş ve doğal olarak giderek otantik yapısından uzaklaşmıştır. Platon merkezli felsefî düşünüşün Antik dünyadaki en güçlü akımı olan Yeni-Platonculuk ve onunla her dönem etkileşim içerisinde olan Hıristiyan felsefe kültürü de geniş ölçüde bu doğrultuda gelişmiştir. Yeni-Platonculuk, Aristoteles üzerine yapılan felsefî araştırmaları da bünyesine katarak Antik dünyanın felsefî mirasını tevarüs eden İslâm dünyasına Platon ve Aristoteles'in içiçe geçmiş, yer yer birbiriyle karışmış, belirsiz bir resmini sunmuştur. İslâm dünyasında gelişen felsefenin tarihi bu bağlamda, süreç içerisinde yer değiştirmiş fikirleri ait oldukları yerlere iade etmek suretiyle, bu resme bir belirginlik kazandırma süreci olarak da değerlendirilebilir.

İşte bu sürecin başında Fârâbî bulunmaktadır ve o, İbn Ebî Usaybi'a'nın Uyûnu'l-enbâ' fi tabakati'l-etıbba adlı eserinde muhafaza edilen bir metninde kendinî Yunan felsefesinin İslâm dünyasındaki mirasçılarından biri olarak takdim etmekte ve böylece felsefe tarihindeki özel yerini vurgulamaktadır:

Akademik bir konu olarak felsefe, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de [Batlamyus sülalesinden] Yunanlı hükümdarların zamanında yaygınlık kazandı ve bu yaygınlık kadının [yani Kleopatra'nın] saltanatına kadar sürdü. [Felsefenin] öğretimi, Aristoteles'in ölümünden sonra İskenderiye'de on üç hükümdarın saltanatı süresince değişmeden devam etti. (…) Hıristiyanlık gelene kadar bu böyle sürdü. Daha sonra felsefe öğretimi, bu meselenin icabına bakan Hıristiyanların kralı zamanına kadar İskenderiye'de devam ederken, Roma'da sona erdi. Piskoposlar toplanıp [Aristoteles'in] öğretisinin hangi [bölümlerinin] yerinde bırakılıp hangilerinin [öğretimine] son verileceği konusunda bir karar aldılar. Mantığa dair kitapların assertorik (el-eşkalu'l-vücudiyye) şekillerinin sonuna kadar [Birinci Analitikler 1.7] öğretilip bundan sonrasının öğretilmemesi görüşüne vardılar; zira onlar [mantığın assertorik şekillerden sonraki kısımlarının] Hıristiyanlığa zarar vereceğini düşünüyorlardı. [Mantık eserlerinin] geri kalanının [öğretimi] İslâm'ın geldiği zamana kadar özel olarak sürdürüldü ki bu öğretim o devirde İskenderiye'den Antakya'ya aktarılmıştı. [Mantık öğretimi] Antakya'da sadece tek bir hoca kalana kadar uzun bir süre devam etti. Bu hocadan iki kişi [mantığı] tahsil etti ve kitapları yanlarına alarak oradan ayrıldılar. Bunlardan birisi Harranlı diğeri Mervli idi. Mervli olan kimseden iki kişi [mantık] tahsil etti (…) İbrahim el-Mervezî ve Yuhannâ b. Haylân. [Daha sonra Fârâbî, İkinci Analitikler'in sonuna kadar Yuhanna b. Haylan'dan okuduğunu söylemektedir] (İbn Ebî Usaybia, tsz. s. 604-605. Çeviri için bkz. Reisman 2007, s. 62-63)

Metinden de anlaşılacağı üzere Fârâbî, kendinî Hıristiyan hocalar üzerinden, İskenderiye'de gelişen ve Antakyalı hocalar vasıtasıyla Bağdat'a aktarılan Yeni-Aristotelesçi geleneğe bağlamaktadır. Fârâbî'nin yaşadığı asırda Bağdat felsefe ve mantık çalışmalarının merkezi durumundadır. Aristotelesçi mantığın bölümleri etrafında yoğunlaşan bu çalışmalar, mantık tarihi ve felsefe öğrenimi açısından yeni bir döneme de işaret etmektedir. Şöyle ki, Hıristiyan teoloji okullarında tahsil edilen mantık büyük ölçüde VI. yüzyılda İskenderiye'de öğretilen mantık müfredatının özet bir versiyonuydu ve bu da büyük ölçüde teolojinin taleplerine uyarlanmış bir çerçevede sadece Kategoriler, Yorum Üzerine ve Birinci Analitikler'in bir kısmını kapsamaktaydı. Başta Fârâbî olmak üzere X. yüzyılda yaşamış Bağdat Meşşâîlerinin çalışmaları, mantığın söz konusu özet aktarımlarından ziyade, doğrudan Organon'un kendi metinleri üzerinde yoğunlaşmaktaydı. İşte bu bağlamda Fârâbî "kendi görevinin, Aristoteles'in metnine yönelik, çoğu Süryanice özetlerden kaynaklanan yanlış yorumları temizlemek ve aradaki kopukluk döneminin ardından hakikî Meşşâî öğretiyi ihya etmek olduğunu düşünmüştür" (Street 2007, s. 276-278). Fârâbî'nin önderliğinde oluşan ve İbn Rüşd'e kadar devam eden mantık geleneği içerisinde Organon çalışmaları tarihteki en yüksek olgunluk noktasına ulaşmıştır. Hıristiyan gelenek içerisinde teolojiye göre konumlandırılan ve daha önce tıpla ilişkilendirilen mantık, Fârâbî ile başlayan ve Gazzâlî'nin kritik değerlendirmelerinde son noktasına ulaşan İslâmî gelenek içerisinde dinî-aklî her tür bilginin kriteri haline gelmiştir.

Fârâbî, İbn Bâcce, İbn Rüşd ve Musa b. Meymun gibi filozofların takdir ve övgüsünü almış büyük bir mantıkçıdır ve felsefe tahsilinin ancak ciddi bir mantık eğitiminden sonra mümkün olabileceğini düşünmektedir. Aristoteles'ten sonra İskenderiye'de felsefî ilimler müfredatının zorunlu bir parçası olarak okutulan mantık, Hıristiyanlığın hüküm sürdüğü dönemlerde, yukarıdaki alıntıda da geçtiği üzere, dinî nedenlerle bir sınırlandırmaya tâbi tutulmuştur. Fârâbî, Aristoteles mantığını bir bütün olarak ele alıp aradan geçen asırlardan sonra onu yeniden özgün formuna kavuşturan kişi olmuştur. Böylece, mantığın en önemli konusu olan ispat teorisini inceleyen İkinci Analitikler yani Kitâbu'l-Burhan tekrar müfredattaki aslî yerini almıştır. Fârâbî'nin "ikinci muallim/üstat" olarak tanınması, mantık ve felsefî ilimler müfredatındaki bu köklü değişim ve düzenlemeyi gerçekleştirmiş olmasıyla yakından ilgilidir (Reisman, 2007, s. 62.).

Pek çok Yeni-Platoncu filozof gibi Fârâbî de, Platon'la Aristoteles'i farklı söylem ve yöntemleri kullanarak bir ve aynı hakikati ifade eden filozoflar olarak değerlendirir. Fârâbî'nin bu kanaatte olduğunu sadece doğrudan bu konuya hasretmiş olduğu İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması başlıklı çalışmasından değil, Mutluluğun Kazanılması ve bu eserin devamı olarak adı geçen filozofların sistemlerini tanıtmak amacıyla kaleme aldığı Aristoteles'in Felsefesi ve Platon'un Felsefesi isimli çalışmalardan da anlamaktayız. Dolayısıyla Fârâbî'nin sistemin-

de Aristotelesçi ve Yeni-Platonculuk üzerinden Platoncu unsurların bir arada bulunması şaşırtıcı olmamalıdır. Bununla beraber filozofumuzun özellikle mantık alanında Ariatotelesçilik doğrultusunda kesin bir duruşa ve berrak bir zihne sahip olduğunu görmekteyiz. Fârâbî kendi sitemini Aristotelesçi mantığın oluşturduğu sağlam zemin üzerinde kurmayı amaçlamıştır ve bu nedenle Kitabü'l-Burhan'da görüleceği üzere, tıpkı Aristoteles'in yaptığı gibi, mantığı insan zihninin sınırları içerisinde temellendirme konusunda son derece hassas davranmıştır.

İslâm kültür dünyasında yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, diğer İslâm filozofları gibi, bu kültürün içerisinde doğup gelişen problemlerle uğraşmıştır. Hem filozof olarak, hem de İslâm kültürüne mensup bir düşünür olarak Fârâbî'yi meşgul eden ve ortaya koyduğu felsefenin merkezinde yer alan temel problemlerden birinin felsefe-din ilişkisi problemi olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, Aristoteles felsefesini veya ona ait olduğunu düşündüğü felsefî sistemi hakikatin doğru ifadesi olarak kabul etmekte ve kendine ait mille/din kavramını da bu çerçevede oluşturmaktadır. Filozof olarak Fârâbî, kültürü, ana tezahürleri içerisinde birliği bütünlüğü olan bir yapıya kavuşturma amacına sahiptir ve dinî ilimleri de kapsayan ilim tasnifini bu çerçevede geliştirdiğini söylemek mümkündür. Tabiidir ki o, bu birliği felsefe ile ve felsefenin içerisinde kalarak gerçekleştirmeyi planlamıştır. Fârâbî'nin bu konudaki tavrı çok keskindir ve Kindî'den farklı olarak, otorite koltuğuna tartışmasız bir tarzda felsefeyi yerleştirir.

Fârâbî'nin tartıştığı pek çok problemin dinî/teolojik paralellerini görmek zor değildir. Tanrı ve sıfatları, tanrısal varlıklar ve faal akıl, insan ve fiilleri, vahiy ve ilham, ilk başkan, filozof, peygamber ve daha birçok konunun Fârâbî'nin ahlak-siyaset felsefesinde çoğu zaman felsefenin kavramsal formları içerisinde ele alındığını görmekteyiz. Gerçi o, kimi zaman, mesela faal aklı İslâm'ın vahiy meleği Cebrail ile özdeşleştirirken (Fârâbî, 1993, s. 32) yaptığı gibi, ele aldığı konuların dinî karşılıklarını vermeyi de ihmal etmemektedir. Bununla beraber, o, felsefenin doğasından kaynaklanan nedenlerle, dinî terimleri kullanmamaya özen gösterir ve dinî metinlere referansta bulunmaz. O, sadece İslâm dinînin kavramsal içeriğini göstermeyi değil, genel olarak din olgusunun felsefî açıklamasını yapmayı amaçlamaktadır.

Fârâbî, kendi olanakları içerisinde, Tanrı, evren ve insana ilişkin, felsefi örgüsü özenli, bütünlüklü ve düzenli bir sistem ortaya koymuştur. Metafizikçi olarak Fârâbî'nin kurduğu yapı, Platon, Aristoteles ve Plotinos gibi filozofların etkisini yansıtmakla birlikte, kendisine aittir. Bu yapının İslâmi kültürden yansıyan renkleri göz kamaştırıcıdır ve bu nedenle zaman zaman fark edilememektedir. Tanrı-insan ilişkisi ve bu ilişkinin bir hasılası olan vahyi taşıyan kişi olarak filozof-peygamber fikri bizi yerli etkilere de götürmektedir. Fârâbî Grek felsefesinin etkisi altında Tanrı'yı bir-olan, kendinî düşünen düşünce, ilk-neden olarak

(Fârâbî, 2002, s. 37); dinî düşüncenin etkisiyle de müdebbir/yönetici ve vahyedici olarak tasvir etmektedir. Bu bağlamda o, Tanrı'nın faal akıl vasıtasıyla mükemmel yöneticiye vahyettiğini belirtmektedir (Fârâbî, 1986, s. 64). Burada faal akılın dinî karşılığının, bizzat Fârâbî tarafından Cebrail olarak hatırlatılması da ilginçtir. Öte yandan mükemmel yönetici sadece Greklerin filozof-kralı değil, aynı zaman dinî inancının vahiy alan peygamberidir.

Fârâbî, kimi araştırmacılar tarafından panteizm olarak nitelendirilen bir varlık ve evren tasavvuruna sahiptir. Tanrı, bütün var olanların kendisinden taşıp çıktığı zorunlu varlıktır. Aristotelesçi tanrı tasavvurundan farklı olarak Fârâbî, Tanrı'yı evrenin müdebbiri, yöneticisi olarak da nitelendirmektedir. Bu yönetim, bir adalet, bilgelik ve inayet olarak, hiyerarşik kademeler şeklinde sudur eden bütün varlık tabakalarında, hiçbir tabii şey dışta kalmayacak tarzda, etkindir. Bu anlamda Tanrı evrenin hem yöneticisi hem de en son gayesidir. Bütün varlıklar kendi yaratılış gayesine uygun fiili gerçekleştirmekle tanrısal bilgeliğin gayelerine katılmış olurlar. Dolayısıyla, Fârâbî metafiziğinde ikincil nedenler veya soyut/ayrık akıllar olarak nitelendirilen tanrısal varlıklardan maddi varlıklara kadar her bir şey hem varlığını ve hem de gayesini Tanrı'dan almaktadır (Aydınlı 2011, s. 27 vd.).

İnsan cisimsel olmak bakımından tabiata ve akıllı olmak bakımından tabiat-ötesine aittir. İnsan tabiatın en yetkin varlığı olarak bitki ve hayvani nefsin işlevlerine ilaveten düşünme ve konuşma yeteneği ile donatılmıştır. İnsan tabiatın bir parçası olarak diğer tabiat varlıklarının gayesidir; tabiattaki her bir şey ve her bir oluş nihai düzeyde ona hizmet etmek üzere yaratılmıştır. Akıl varlığı olmak insan için çift taraflı bir etkiye sahiptir. Geliştirilmediğinde insanı hayvan düzeyinde bırakacak bir dezavantaj ve geliştirilip yetkinleştirildiğinde insanı tanrısal varlıkların mertebesine ulaştıracak bir avantaj; ve ikisinin toplamı sorumluluk.

İnsan felsefesi, Fârâbî'nin esas hünerlerini okuyucusuna yansıtacağı bir alandır ve filozofun ana çalışması da bu alanda ortaya çıkmaktadır. Ona göre insan doğasının zorladığı nedenlerden dolayı toplum içerisinde yaşamak durumundadır. Toplum içerisinde yaşamak insana yukarıda sözü edilen avantaja ulaşma şansını verir ama onu garanti edemez. İnsani geleceğin garantisi bizzat bireyin tercihi, hür istemesiyle ilgilidir. İyi ile kötünün tespit ve tercihi akıl varlığı olarak insanın gücü içerisindedir ama dünyevi ihtiras ve şehvetler onu yanıltıp atıl duruma getirebilir. Bu nedenle içerisinde yaşadığı toplumun yapısı ve gayesi insanın geleceği açısından son derece mühimdir. Gelecek derken, insanın daha çok öte dünyadaki durumu kastedilmektedir ve Fârâbî bunu en son mutluluk olarak nitelendirir. Ona göre insanın en son gayesi mutluluktur ve her bir insan doğası gereği mutlu olmak ister.

Fârâbî'nin mutluluk tasavvuru teorik olandan pratik olana bütün bilimsel disiplinleri, estetik ve sanatsal her tür insani etkinliği içine almaktadır. Mutluluk, fi-

lozofumuzun İlimlerin Sayımı adlı eserinde zikredilen her pratik ve teorik bilimi hayat dediğimiz bütünün işlevsel parçaları olarak birbiriyle organik bir ilişki içerisine sokmaktadır. Bu durumda metafiziğin ahlak ve siyasetle doğrudan bir bağlantısı olduğu gibi mantık sanatının da kesin bilgiye götüren bir araç ve disiplin olarak bütün bilimlerle ve bu şekilde mutlulukla bağlantısı bulunmaktadır. Mutluluk psikoloji ve antroploji bakımından insanın kendisine, tabiat bilimleri bakımından içerisinde yaşadığı dünyaya, metafizik ve teoloji bakımından bütün var olanların birinci ve ikinci dereceden ilkelerine ilişkin bir tasavvur ve kavrayışı, esasında "bilimlerin bilimi" olan felsefeyi şart koşar. Felsefe olmadan varlığı ve hayatın anlamını kavramak ve bu kavrayış olmadan da mutlu olmak kuru bir hayaldir Fârâbî'ye göre.

Pek çok mutluluk kuramı vardır ve her birey tek başına bunların arsından doğru olanı belirleyip seçme gücüne fiilen sahip değildir. İşte ahlak ve siyaset ve her ikisinin bir mecmuu olarak din bu nedenden dolayı, yani insana gerçek mutluluğu göstermek ve ona yönlendirmek için vardır. Toplum yönetilme doğasına sahip olan yığınlarla yönetme doğasına sahip yöneticilerden oluşur. Gerçek mutluluğa ulaşmak için kurulmuş toplum, erdemli toplumdur. Bu toplumda nizam, bir "ortak din/milletünmüşterakeh" üzerinden sağlanan dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü ile gerçekleşir (Fârâbî, 1976, s. 66). Erdemli toplumun yöneticisi, işini Tanrı'dan almış olduğu vahiy ve mevcut şartlara uygun olarak yasamada bulunmayı mümkün kılan bir güç ile gerçekleştiren ilk başkandır. Vahyin bir tezahürü gerçek felsefe, bir tezahürü de erdemli dindir ve bu vasıtayla Tanrı'nın tedbiri insani/iradi alana da ulaşmaktadır. Böylece erdemli toplum da, Fârâbî'ye göre, dolaylı olarak Tanrı tarafından yönetilen bir toplum olmaktadır. Aslında Tanrı ile erdemli yönetici ve erdemli toplumla evren arasında yapı ve işleyiş bakımından benzerlik ve paralellikler bulunmaktadır. Fârâbî'de erdemli devlet evrendeki doğal düzenin toplumsal sahaya bir uyarlanması olarak görülmektedir.

Yöneticilik erdemli başkanın erdemli siyaset maharetine sahip bir kral olmasını gerektirirken, ideal yönetim ve gerçek mutluluğun bilgi zemininde tanımlanıp belirlenmesi zarureti de onun bir filozof olmasını gerektirir. İnsanları en uygun konuşma ve anlatma yöntemleri ile eğitmek, mutluluğa yönlendirmek ve bunun için gerekli olan görüş/inanç ve filleri belirleyip bir din olarak topluma sunmak için de ilk başkanın vahiy alması yani peygamberi hasletlere sahip olması kaçınılmazdır. Böylece, Fârâbî'ye göre, siyasetin alanında felsefe ve din birbirinin alternatifi olarak değil bilakis aynı gayeleri gerçekleştirmeye çalışan iki kardeş disiplin olarak bir arada bulunmaktadır (Aydınlı, 2008 s. 159 vd.).

KAYNAKÇA

Aydınlı, Y. (2008). Fârâbî. İstanbul: İSAM.

Aydınlı, Y. (2011). Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, 3. baskı. İstanbul.

Fârâbî. (2002). Kitâbu Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla. Nşr. Elbir Nasri Nadir, 8. Baskı. Beyrut.

Fârâbî. (1993). Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye. Nşr. Fevzi Mitri Neccar, 2. Baskı. Beyrut.

Fârâbî. (1986). Kitâbu'l-Milleti ve Nüsûsun Uhrâ. Nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut.

Fârâbî. (1990). Kitâbu'l-Hurûf. Thk. ve takdim, Muhsin Mehdi. 2. Baskı, Beyrut.

İbn Ebi Usaybia. Uyûnu'l-Enbâi fi Tabakâti'l-Etıbbâ. Thk. N. Rıza, tsz.

Reisman. (2007). "Fârâbî", "Adamson-Taylor, İslâm Felsefesine Giriş içinde. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul.

Street. (2007). "Mantık", "Adamson-Taylor, İslâm Felsefesine Giriş içinde. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul.