

## MÜBAHAT TÜRKER KÜYEL VE TÜRK-İSLAM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

### MUBAHAT TURKER KUYEL AND HER CONTRIBUTIONS TO THE TURKISH- ISLAMIC THOUGHT

MEHMET DUGAN  

Sorumlu Yazar/Correspondence

ALİ KÜRŞAT TURGUT  

#### Öz

Bu çalışma Türkiye Cumhuriyeti'nde felsefe alanında akademik çalışmalar yapan ilk felsefecilerden biri olan Mübahat Türker Küyel'i özetle tanıtp onun Türk-İslam düşünce tarihine katkılarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Mübahat Türker Küyel de bu dönemde yetişmiş olup Türkiye'de felsefe alanında önemli katkılar sağlamıştır. Bu araştırmanın yapılma amacına dair temel nedenlerden biri Küyel hakkında yapılan çalışmaların yok denilecek kadar az olmasıdır. Az sayıdaki bu çalışmalara örnek olarak onun hayatı, eserleri ve temel görüşleri üzerine hazırlanan bir yüksek lisans tezi verilebilir. Buna ek olarak Küyel hakkında yazılan birkaç önemli kitap bölümü de mevcuttur. Bizim çalışmamız Küyel'in hayatı ve eserleri hakkında kısaca bilgi verdikten sonra onun özellikle Türk ve İslam düşüncesine katkılarını eserleri üzerinden tespit etme yönüyle diğer çalışmalardan farklılık göstermektedir. Küyel'in eserleri dikkatle incelendiğinde onun Fârâbî, Harezmi, Beyrûnî ve İbn Sînâ gibi Türk filozofları üzerinde çeşitli müstakil çalışmaları bulunduğu görülecektir. Onun İslam felsefesinin önemli meselelerini kapsayan *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora tezi halen önemi korumaktadır. Özellikle Fârâbî hakkındaki yaptığı çeviri ve neşirleri ile beraber Küyel'in Türkiye'de yapılan İslam felsefesi çalışmaları açısından oldukça önemli yerde durduğunu söylemek gerekmektedir. Bunların yanı sıra o gerek Bilge Kağan ve Tonyukuk gibi İslam öncesi Türk devlet adamlarının gerekse Yusuf Has Hacip, Ahmet Yesevî ve Yunus Emre gibi Müslüman Türk düşünürlerin önemine vurgu yapıcı yazılar kaleme almıştır. Çalışmaları bütüncül bir şekilde incelendiğinde Küyel'in Türk-İslam düşüncesine katkıları daha net görülecektir. Monografi özelliği gösteren bu çalışmada literatür taraması yapılmış ve deskriptif yöntem kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Mübahat Türker Küyel, Türk-İslam Düşüncesi, Fârâbî, İbn Sînâ, Ahmet Yesevî, Yunus Emre.

#### Abstract

This study aims to briefly introduce Mübahat Türker Küyel, who was one of the few people who did academic studies in the early years of the Republic of Turkey, and to reveal her contributions to the history of Turkic-Islamic thought. Mübahat Türker Küyel made important contributions in the field of philosophy in Turkey. One of the main reasons for presenting the study is that there are almost no studies on Küyel. As an example of these few studies, the master's thesis on his life, works and basic views can be given. In addition, there are several book chapters written about Küyel. However, although this article gives brief information about Küyel's life and academic works, our study essentially differs from other studies in terms of identifying her contributions to Turkish thought through her writings. When the works of Küyel are examined carefully, It will be seen that she has various works on Turkish philosophers and thinkers such as al-Fârâbî, Khawârizmî, al-Bîrûnî, Ibn al-Sînâ, Yusuf Has Hâjib, Ahmad al-Yasawî and Yunus Emre. Küyel's doctoral dissertation titled *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, which covers the important issues of Islamic philosophy, still maintains its importance. It also should be said that her both translations and publications about al-Fârâbî have a very important and original position in terms of Islamic Philosophy studies conducted in Turkey. As well as These studies she wrote about Pre-Islamic Turkish president such as Bilge Qaghan and Tonyukuk. When her works are examined in a holistic way, Küyel's contributions to Turkish culture and thought will be seen more clearly. In this study, which indicates the characteristics of a monograph, the literature was searched, and the descriptive method was used.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Mübahat Türker Küyel, Turkish-Islamic Thought, al-Fârâbî, Ibn al-Sînâ, Ahmad Yasawî, Yunus Emre.

## Giriş

Mübahat Türker Küyel, 1927’de Ankara’da doğmuştur. İlk ve orta öğrenimini Ankara’da tamamlamıştır. Ülkemizin köklü kurumlarından biri olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi felsefe bölümünde yükseköğrenimini bitiren Küyel, burada çok önemli hocalardan ders almıştır. Bu hocalar arasında kendisinin de doktora tezinin danışmanı Necati Akder ile birlikte Aydın Sayılı, Fuat Sezgin ve Necati Lugal gibi isimler bulunmaktadır. Aynı üniversitede 1954 yılında, “*Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*” başlıklı teziyle doktora eğitimini tamamlamıştır. 1959 yılında ise “*Aristoteles ve Fârâbî’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*” adlı çalışması ile doçent unvanını almıştır. 1968’de profesör olan Küyel, bu tarihten başlayarak 1994 yılına kadar Felsefe Tarihi Kürsüsünde başkanlık görevinde bulunmuştur. Üç doktora ve altı yüksek lisans tezi yönetmiştir.

Mübahat Türker Küyel, 1983 yılında Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumuna bağlı olarak kurulan Atatürk Kültür Merkezinin asli üyesidir ve ayrıca yürütme kurulu üyeliği de yapmıştır. Aynı zamanda Societe Internationale pour l’Etude de la Philosophie Medievale adlı topluluğun da asli üyesidir. Çok yönlü bir araştırmacı olan Küyel, Araştırma ve Erdem dergilerinin yayın kurulunda bulunmuş ve ayrıca Erdem’in yazı işleri müdürlüğünü yapmıştır. Washington Üniversitesinin daveti üzerine 1987-1988 yıllarında ders vermek üzere, Amerika’da bulunmuş olup yurt içi ve yurt dışı birçok bilimsel kongrede ülkemizi temsil etmiştir. Atatürk Araştırma Merkezi, Türk Tarih Kurumu, Türk Dil Kurumu, Milli Kütüphane ve Atatürk Kültür Merkezinin düzenlediği birçok Uluslararası Kongreye bildirimleriyle katkı sunan Küyel, 9. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel tarafından verilen İLESAM 1994 yılı Üstün Hizmet Ödülü’nün de sahibidir (Demir-Atılğan, 2008, 107; Çelikkol, 2006, 4-5).

Fransızca, İngilizce, Arapça ve Almanca bilen Mübahat Türker Küyel, telif ettiği kitap, makale ve bildirilerinin dışında yaptığı neşir ve çeviriler ile de Türk düşüncesine büyük bir katkı sağlamıştır. Bazı eserleri ise İngilizce, Fransızca, Farsça, Rusça ve Arapçaya çevrilerek yurt dışında da yayımlanmıştır. Zira kendisinin 150’ye yakın bilimsel eseri bulunmaktadır. Makaleleri üç cilt halinde konularına göre derlenerek Atatürk Kültür Merkezi tarafından yeniden basılmıştır. İlk cilt Türk kültür ve düşüncesi ile ilgili çalışmalarını ihtiva etmektedir. İkinci ve üçüncü cilt ise kendisinin de üzerinde yoğun olarak çalıştığı İslam felsefesine aittir. Bunlardan ilki tamamen Fârâbî (ö. 957) çalışmalarına ait olup diğeri Harezmi (ö. 997), İbn Sînâ (ö. 1037), Beyrûnî (ö. 1061) ve Gazzalî (ö. 1111) gibi düşünürler ile ilgili eserlerdir. Ayrıca aynı kurum tarafından tehâfüt geleneği açısından büyük bir önemi haiz olan *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora tezi kitap olarak basılmıştır (Çelikkol, 2006, 4-5). Ortaya koyduğu çalışmaların kalitesi, alana katkıları ve orijinalliği ile önemli bir bilim insanı olan Mübahat Türker Küyel 2022 yılında vefat etmiştir (AKM, 19 Kasım 2022).

Küyel, Cumhuriyet Döneminin felsefe alanındaki ilk müelliflerindedir. Bu döneme bakıldığında birçok alanda olduğu gibi felsefe alanında da eğitimin kalitesini artırmak için yabancı akademisyenlerin davet edildiğini görmekteyiz. Bunun yanı sıra yurt dışına gönderilen öğrencilerle de nitelikli akademisyen yetiştirmek için yoğun çabalar sarf edilmiştir. Örnek olarak Fransa’da felsefe doktorası yaparak 1934’te Türkiye’ye dönen Nurettin Topçu verilebilir (Kara, 2012, 41/249). Berlin’e araştırma yapmaya giden ve döndüğünde İstanbul Üniversitesi ve Ankara Üniversitesinde

felsefe dersleri veren Hilmi Ziya Ülken ise bir başka örnektir (Sanay, 2012, 42/291). Mübahat Türker Küyel ile aynı dönem ve sonrasında da İonna Kuçuradi, Ahmet Arslan, Ahmet Cevizci, Oruç Aruoba, Teoman Duralı gibi felsefeciler Türkiye’de felsefe çalışmalarının artmasına neden olmuşlardır. Çalışmamız açısından Küyel’in bu dönemdeki önemi ise İslam felsefesine dair ilk çalışmaları yapmış olmasıdır. Bu anlamda özellikle *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti* adlı doktora tezi halen önemini korumaktadır. Çeviri ve makaleleriyle Fârâbî konusunda ise otorite haline gelmiştir (Doğrucan, 2021, 112). İslam felsefesinin yanı sıra Türk düşüncesi ve kültürü hakkında makaleleri de bulunmaktadır.

Küyel’in Türk-İslam düşünce tarihine katkıları anlamda iki kategoride incelenebilir. Bunlardan ilki doğrudan İslam filozoflarının eserlerinin çeviri ve neşirleri ile İslam felsefesi alanındaki çalışmalarıdır. Bu çalışmalarda ortaya koyduğu tavır İslam felsefesinin Batı felsefesinden ayrı okunamayacağı ve dolayısıyla düşünce tarihinin bir parçası olduğu yönündedir (Türker-Küyel, 1965, 65). Bu nedenle o, felsefe tarihinde İslam felsefesi şeklinde bir başlık açmayıp onu Orta Çağ felsefesi içinde değerlendirmiştir (Doğrucan, 2021, 127-128). İkincisi ise Türk düşüncesine dair yaptığı çalışmalarıdır. Burada Küyel’in İslam öncesi Orta Asya Türk kültür ve düşüncesinden başlayarak gerek toplumsal konularda gerekse felsefi meselelerde bir süreci takip ettiği görülmektedir. Küyel’in felsefe tarihine ve köklerini Türk tarihinden aldığı toplum anlayışına bakışı birlikte düşünüldüğünde milletlerin bilim ve teknik yanında mutlak suretle milli karakter ve değerlerin üzerinde bir ilerleme kaydedebileceği üzerinde durduğunu belirtebiliriz. Bu nedenle o, Türk düşüncesinin epistemolojik köklerini tespit etmeye çalışmıştır. Özellikle bu konuda eğitim için yurt dışına gönderilmiş ve bir bilim tarihçisi olan Aydın Sayılı’nın düşüncelerinden etkilendiği anlaşılmaktadır (AYK, 21 Kasım 2022; Doğrucan, 2021, 143-144). Genel olarak karşılaştırmalı bakış açısıyla kendinden sonraki bu türden çalışmalara kaynaklık eden Küyel, aynı zamanda kendi düşüncelerini de ortaya koyarak yakın tarihimizde önemli bir yer edinmiştir (Doğrucan, 2021, 116-117). Nitekim bu çalışmada Küyel’in kendi kullandığı terminolojiyi değiştirmemeye de özen gösterilmiş, onun Türk-İslam düşünce tarihine katkılarını eserleri üzerinden tespit etmeye çalışılmıştır.

### 1. Küyel’e Göre Felsefe ve Filozofun Mahiyeti

Mübahat Türker Küyel’e göre felsefe, kelime kökeni itibarıyla Eski Yunanca *φιλοσοφία* (philosophia) sözcüğünden türemiş ve Arapçalaşmış bir sözcüktür. *Filos* (sevgi) ve *sofos* (bilgelik) sözcüklerinin birleşiminden oluşan felsefe; bilgelik sevgisi, bilgeliği sevme anlamlarına gelmektedir. Küyel, bilgeliği “adamlık ya da tanrılık şeyleri, bütün olanların kökenini bilmek” olarak tanımlamaktadır. Bu türden bilginin sadece tanrıların indinde olacağı, insanların da onu sadece sevebileceği gerekçesiyle ilk kez Pisagorasçıların kullanmaya başladığını söyleyen düşünür; felsefenin olup bitene bakmak, olanları görmek, onların üzerine düşünmek ve bilgi edinme işi olduğunu belirtmektedir. Böylece o, bilgelik ile bilgelik sevgisi arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir (Türker-Küyel, 1976, 9-10). Ayrıca Küyel, bilgelik ya da hikmetin doğru ve yakını bilgi manasına geldiğini belirtmiş ve o bilgiye göre davranma olarak da tanımlamıştır (Türker-Küyel, 2003, 521).

Bilgelik tanımında kullanılan “adamlık şeyler” ile Sofistlerin uğraş alanı olan *nomos* kastedilmektedir çünkü *nomos* insan eliyle koyulmuş olan yasaları

ifade etmektedir ki bu kavram felsefi anlamda ahlak ya da değer sorunu olarak kullanılmaktadır. “Tanrılık şeyler” ile kastedilen ise doğa filozoflarının uğraş alanı olan tabiattır. *Nomos*’tan farklı olarak tabiatın beşer ürünü olmadığına değinen Küyel’e göre bu alana giren şeyler şaşırtıcı derecede bir düzen içerisinde ve kutsal olarak görülmektedir. Zira Küyel’e göre felsefe; en başından beri varlık, bilgi ve değer konuları üzerinde duran bir uğraştır (Türker-Küyel, 1976, 10-11). Küyel, felsefenin çeşitli tanımlarına yönelik yaptığı eleştirisi sonucu onun zorunlu olarak sistemli ve tutarlı bir bilgi olmasının gerekmediğini belirtmektedir. Nitekim felsefe; varlık, bilgi ve değer alanlarında görmek, düşünmek ve bilmek demektir (Türker-Küyel, 1976, 12). Felsefe yapmak bilgeliği severcesine davranmak veya bir felsefi öğretiyi benimsemek değildir. Aksine o, bilgelik sevgisi ile davranmayı, bilgeliğin nasıl sevilleceğini öğrenmeyi, sorun bilincine varmayı, düşünmeyi ve eleştirel bakış açısını benimsemektir (Türker-Küyel, 1976, 22).

Yukarıda da değinildiği üzere felsefenin varlık, bilgi ve değer alanlarında eleştirel bir düşünüş olduğunu vurgulayan Küyel, felsefenin bu alanlarda Tanrı, evren, insan, toplum ve insanın kültürü gibi konuları ele aldığını belirtmektedir. İnsanın olmadığı bir doğada değerden bahsetmenin mümkün olmadığını savunan Küyel’e göre insan, yüksek değer yaratması vasfıyla bitki ve hayvandan ayrılmaktadır. Hiçbir filozof insan olmayı bitki ve hayvan ile ortak olan yanlarını temel alarak tanımlamaz. Zira insan ürettiği yüksek değer ile Tanrı ile yarışmaya çalışmaktadır (Türker-Küyel, 1972, 72). Ayrıca düşünürü göre felsefe, Berossos (ö. MÖ 290 sonrası), İbn Nevbaht (ö. 924), Fârâbî ve Roger Bacon (ö. 1292)’ın da aynı görüşte olduğu üzere sırasıyla Keldânilerden, Mısırlılara, Yunanlara, Süryanilere ve İslam âlemine intikal etmiştir (Türker-Küyel, 1988, 507-508). Yöntemi ise yine kökeninden itibaren süre gelen tanzim ve tasnif üzerinedir (Türker-Küyel, 2003, 521). Bu suretle Küyel’in felsefenin menşeni Mezopotamya’ya dayandırdığı söylenebilir. Oysa Kramer, bir Sümerolog olan Muazzez İlmiye Çığ’ın çevirdiği *Tarih Sümer’de Başlar* adlı eserinde, Sümerlerin bir felsefi sistem geliştiremediklerini ifade etmektedir (Kramer, 1990, 63-85).

Küyel, kimin filozof olarak niteleneceği sorusuna ise felsefe ile her uğraşan kişinin bu sıfatı alıp alamayacağını sorgulayarak cevaplamaya başlamaktadır. Zira derin tefekkür, sebep-sonuç ilişkisi kurma gibi eylemler herkesin yapabileceği türden şeyler değildirler (Saruhan, 2017, 17). Ancak ona göre şu soru gerçek filozofu bulmak adına önemlidir:

“Filozof kime diyeceğiz? (...) Bilimsel bilginin desteği ile geçerli olan, tutarlı yapılı, genel, örgütlü ve özgün bilgiler getiren ve o bilgilere göre bireysel ya da toplumsal davranışlar öngören ve ününü reklam endüstrisi yoluyla değil ama liyakat yoluyla, belli yeryüzlü bölgelerine yayarak, ülkesi içinde ve dışında etkide bulunan, etkisini sürdüren ve bir okul kurana mı?” (Türker-Küyel, 1976, 20)

O, yukarıda zikredilen soruda geçen kavramlarla ilişkili olarak bir kişiye gerçek anlamda filozof denilebilmesi için üç özellik saymaktadır: i) fikirlerinin tutarlı, örgütlü (sistemli) bir yapıda olması, ii) özgünlüğü, iii) okul kurması. Mübahat Türker Küyel’e göre tutarlı ve sistemli yapıda olan filozof; varlık, bilgi ve değer alanlarında varlık adına olan her bir bilgiyi bir ya da birkaç ilke yardımıyla bağlaşıklık, sistemli ve tutarlı bir biçimde kurabilen kişidir. Bu açıdan bakıldığında günümüzde söz konusu tanıma uyan filozofların azalmasının nedeni ise ona göre uzmanlaşmanın getirdiği problemlerden

dolayı felsefi sorunların üzerinde bütüncül değil parça parça çalışılmasıdır. Özgün filozof ise yeni sorunlara yeni yöntemler ile çözüm arayan kişiyi ifade etmektedir. Küyel, bu tanıma göre özgün filozoflara bilimi temellendiren Platon (ö. MÖ 347)'u, din-felsefe uyumu açısından Fârâbî'yi, bilgideki birliğin kökenini arayan Kant'ı (ö. 1804) ve değer konusunda ise Nietzsche'yi (ö. 1900) örnek göstermektedir. Ancak Küyel, özgünlüğün salt bir özgünlükten ziyade önceki bilgilerden faydalanarak yeni bir bakış açısı geliştirmek, yeni sorunlara yeni felsefi içerikler sunmak olduğunu belirtir. Okul kuran filozof ise fikirlerini geniş bir kitleye benimsetmeyi başarmış ve bunu birkaç kuşak sürdürebilen kişidir. Bu kişinin özgün de olabileceğini belirten Küyel, bununla birlikte böyle bir zorunluluğun olmadığını söylemektedir.

Sonuç olarak Mübahat Türker Küyel'e göre bu özelliklerden birini veya birkaçını barındıran kişiler gerçek filozof olarak adlandırılabilirler (Türker-Küyel, 1976, 21). Ancak bir lisede felsefe dersi veren de felsefe yazılarını tercüme eden de felsefi sorunlar üzerine düşünen de felsefe ile uğraşmasına rağmen filozof olarak adlandırılmazlar. Örneğin bir felsefe tarihçisi her ne kadar felsefe ile meşgul ise de temel olarak yaptığı şey filozofların düşüncelerini araştırmak, toplamak ve irdelemektir. Pek tabii olarak bir felsefe tarihçisi -söz konusu yetkinlikleri haiz olmak şartıyla- aynı zamanda filozof olabilir fakat bu her felsefe tarihçisini filozof olarak nitelendirmeyi gerektirmemektedir (Saruhan, 2017, 24).

### 1.1. Felsefenin Doğuş Koşulları

Mübahat Türker Küyel, sadece felsefenin değil bilim, sanat, din ve teknik gibi bir alanın veya toplumsal bir olayın doğabilmesi için en az, genel ve ayrımlık olmak üzere üç koşulunun olması gerektiğini belirtmektedir. En az koşul; bir olayın en temelinde ontolojik, biyolojik ve fizyolojik bir etmen olarak var olan koşuldur. Genel koşul da bu olayların hepsi için toplumda gerekli olan bolluk, siyasal güdüm, devlet koruması ve dil gibi koşulları barındırmaktadır. Söz konusu her bir toplumsal olayın varlık alanlarının birbirinden ayrılıp kendi başlarına oluşabilmesinde ise ayrımlık koşulu devreye girmektedir. Felsefe özelinde değerlendirildiğinde bu koşul; bireyin felsefeye ilgi duyması, felsefi bir sorunun varlığı, bir geleneğin oluşması ve dil gibi unsurlar ile beslenmesini ihtiva etmektedir.

Bir filozofun yetişmesi için her şeyden önce bir geleneğin kurulu olmasının önemine dikkat çeken Küyel, bu geleneğin belli ekole ait değil geneli kapsamı gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu, Küyel'in Aristoteles (ö. MÖ 322)'e atıf yaparak vurguladığı şekliyle felsefenin özünü veren şeydir.

“Felsefeyi felsefe yapan öz herhangi bir belli felsefeyi yinelemek, onu durmadan dinlenmeden öne sürmek ya da çözüm önerilerini bıkmadan usanmadan sunmak değil ama uyumlu evren önünde saygılı şaşkınlıktan doğan, gündelik çıkarlar dışında, eleştirel düşünceyle araştırmak, soru sormak, irdelemek, sorun görmek, ortaya koymak ve çözmeye çalışmak ya da çözümler denemektir.” (Türker-Küyel, 1976, 28-29)

Felsefe, bir araç değil bir amaç olarak görüldüğünde böyle bir geleneğin oluşmasından söz edilebilir ki filozof da felsefeyi araç değil amaç olarak gören kişidir. Kısacası felsefe, felsefe için olmalıdır çünkü Küyel'e göre felsefe, felsefi konunun kendisine başka bir açıdan değil ona, doğrudan felsefi konu olarak duyulan ilginin ürünüdür. Buna karşın kişi bu tür konularla tersi yönden ilgilenirse bunun adı felsefe

değil Küyel'in tabiri ile felsefe eylemi olur (Türker-Küyel, 1976, 23). Zira bu ilginin özü felsefi değildir. Felsefe burada kendisi için değil başkası içindir.

Felsefe geleneğinin kurulması her ne kadar felsefenin doğması ve bir filozof için önemli olsa da tek başına yeterli değildir. Küyel, ikincil olarak bir bilim geleneğinin kurulması gerektiğini söyler çünkü felsefenin yapılabilmesi için gerekli araştırma ve soruşturma alanlarına ait bilgi birikiminin olması gerekmektedir. Onun ana konularına eleştirel yaklaşması ve bu alanları deney ve gözlem ile açıklamaya çalışan bilim, felsefe ile temelde örtüşmektedir. Bu nedenle birçok filozofun aynı zamanda bilim insanı oldukları da bilinmektedir (Türker-Küyel, 1976, 30). Ancak bu filozof-bilim insanı ayrımının belirginleşmesi Yeni Çağ ile başlamıştır.

Mübahat Türker Küyel'in bir filozofun yetişmesi için zikrettiği diğer bir husus ise siyasal güdüm ve onunla bağlantılı olarak devlet korumasıdır çünkü felsefe özgür düşünce ortamında kendisine yer bulur. Bu yüzden o, felsefenin despot yönetimlerin olduğu yerlerde değil demokratik eski Yunan'da doğduğunun söylendiğini belirtmektedir. Yine de Küyel, bu ifadeye şerh koyarak bunun her zaman için doğru olmayabileceğini nitekim Endülüs Emevileri, Abbasiler ve demokratik olmayan pek çok Orta Çağ Hristiyan devletlerinde felsefenin kendine alan bulabildiğini ifade etmektedir. Felsefe tüm toplum tarafından olmasa bile bir grubun ilgisi ve dolayısıyla korumasında olmalıdır ama en önemlisi devletin korumasıdır. Küyel'in devlet korumasından kastı aslında felsefenin toplumsal bir kuruluşa dönüştürülmesidir. Kısacası felsefenin kurumsallaştırılmasıdır (Türker-Küyel, 1976, 34-38).

Diğer koşullar ise felsefe yapacak kişinin öncelikle ruhen ve bedenlen sağlıklı olması gerekmektedir. Sonrasında bu kişinin felsefeye gerçekten ilgi duymalı ve onu merak edip uğraşmaya değer görmelidir. Ayrıca bu kişi doğruluk, güzellik, iyilik ve gerçeklik gibi erdemleri haiz olmalıdır. Felsefeyi bir araç değil amaç olarak idrak etmelidir. Nihayetinde ise ortada ele alınacak felsefi sorunlar bulunmalıdır. Ayrıca filozofun düşünce dünyasında felsefenin ne olduğuna dair nesnel, açık, doğru ve belirli kavramlar olmalı ve bunlarla yetiştireceği öğrencinin zihin yapısı şekillenmelidir. Bu bağlamda, dil öğrenimini de en önemli konulardan biri olarak gören Küyel'e göre son koşul ise felsefenin doğrudan kendisi ile ilgilidir. Bu ise felsefi bir sorunun, çözülüp ya da çözülmediğini saptayabilme yeteneğidir (Türker-Küyel, 1976, 38-39). İşte Mübahat Türker Küyel'e göre felsefenin doğması ve bir geleneğin oluşması bağlamında ortaya koyduğu koşullar bunlardan ibarettir.

## 1.2. Bir İlim Olarak Felsefe

Felsefenin klasik tasnifine kadim filozoflara atıf yaparak başlayan Mübahat Türker Küyel, buna göre ilk olarak Platon'un bilgi ve değerın yanına varlık konusunu eklediğini belirtir. Ondan sonra ise Akademinin başına geçen Ksenokrates (ö. MÖ. 314) bu ilimleri üçe ayırmıştır: i) bilgi teorisi ve mantık, ii) doğa üzerine felsefe (fizik, ontoloji ya da varlık bilimi), iii) değer (ahlak). Küyel, Aristoteles'in fiziği ikinci felsefe, teolojii (ilahiyat) ise ilk felsefe olarak isimlendirdiğini aktarır. Bunun nedeni Küyel'e göre ilk felsefenin ilk nedenler, ilk ilkeler ve töz gibi konuları ele almasıdır (Türker-Küyel, 1976, 9-10). Buna göre Küyel'in "adamlık şeyler" diye isimlendirdiği konuları fiziğin alanında, "tanrılık şeyler" diye isimlendirdiği konuları ise ilk felsefe yani teolojinin alanında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Küyel'in Aristoteles'in ilk felsefesini Orta Çağ teolojisinden ayırdığını görmekteyiz çünkü Aristoteles'in anlayışında bu ilmin temel kaidesi tanrısal

esine yani ilhama değil akla dayalı idi. Küyel'e göre felsefe, Platon'dan beri dinin karşısında durmaktadır. Bu durum ilk olarak Yahudilikte daha sonra ise Orta Çağ Hristiyanlığında devam etmiştir. Nitekim Küyel, Tanrıyı düşüncenin merkezine alarak felsefi problemlerle uğraşan kimselerin Sanctus (ermiş, kutsal, ilahi), filozof olarak ise simyacılar ve doğa bilimleri ile uğraşan kimselerin anıldığını söylemektedir. Felsefe, dinden ayrıldığı gibi asıl itibarıyla bilimsel olandan da ayrılmaktadır. Küyel bunun delili olarak Platon'un matematik ve tarih gibi ilimleri felsefe olarak değerlendirmedini belirtmektedir. Zira doğa bilimlerinin felsefeden ayrılması 18. yüzyıldan itibaren olmaya başlamıştır.

Genel tanımını itibarıyla ifade edilirse felsefe, varlığı var olması bakımından incelemektedir. Küyel, bir daraltma gibi algılandığından bu tanımda sakınca gördüğünü belirtir. Ancak ona göre bilgi ve değer de asıl olarak birer varlık alanları (*to on*) olması nedeniyle varlığın, en geniş anlamı ile tahayyül edilmesi bu sakıncayı ortadan kaldırmaktadır. Küyel, Rodoslu Andronikos'un (MÖ. 1) Aristoteles'in eserlerini tanzim etme sürecinde ilgili bölümü doğa bilimlerinden sonraya koyduğu için metafizik adını aldığını belirtmektedir. Arapçaya ise etimolojik anlamı yitirilmeden başarıyla *mâ ba'd at-tabi'a* şeklinde çevrildiğini ifade etmektedir.

Orta Çağ'da metafizik teriminin, Aristoteles'in ilk felsefe şeklinde adlandırdığı konular için kullanılması nedeniyle uğraş alanında daralma meydana gelmişti. Buna karşılık ise teoloji hem anlam kayması yaşayarak din şekline dönüşmüş hem de metafiziğin aksine uğraş alanı bakımından genişlemişti. Dolayısıyla din, felsefeden üstün sayılmıştı çünkü bu fikir ona göre duyusalı aşan yegâne konunun Tanrı olduğu üzerinedir. Oysa Küyel, bu düşünce biçimine itiraz ederek duyusalı aşan daha birçok konunun olduğunu belirtmektedir. Sonuç olarak Andronikos'un tanzimi sonrası ortaya çıkan metafizik terimi tanrısal şeyleri, bilimin ilkelerini ve erdem ilkelerini verdiğine göre, felsefenin konuları olan varlık, bilgi ve değeri ihtiva etmektedir (Türker-Küyel, 1976, 13-14).

## 2. Küyel'in Türk-İslam Düşüncesine Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel'in, doktora tezi de dâhil olmak üzere, çalışmalarının çoğu Türk-İslam düşüncesi üzerine olup telif ettiği eserlerinin geneli de yine bu alandadır. Çalışmalarının yoğunluk gösterdiği filozoflar arasında Fârâbî, Harezmi, Beyrunî, İbn Sînâ, Gazzalî, İbn Rüşd (ö. 1196) ve İbn Meymûn (ö. 1204) gibi isimler bulunmaktadır. Biz bu çalışmada Küyel'in Fârâbî ve İbn Sînâ hakkındaki görüşlerini ayrı başlıklar altında inceleyeceğiz. Ancak bu başlıklara geçmeden önce onun İslam felsefesiyle ilgili genel görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

### 2.1. İslam Felsefesinin Tanımı ve Kaynakları

Küyel'e göre İslam felsefesi ifadesiyle İslamiyet'te felsefe, İslam çevresinde felsefe ve İslam coğrafyası ve medeniyeti içinde yapılan felsefe anlaşılmalıdır. Zira İslami felsefe, Müslüman felsefesi ya da Arap felsefesi şeklindeki tanımlar İslam felsefesinin muhteviyatına uygun değildir. Bunun sebebi ise İslam felsefesi tabirinin din, dil ve millet açısından bu ifadeleri tam olarak karşılamaması ve İslam felsefesi tabirinin İslami felsefe, Müslüman felsefesi ya da Arap felsefesi gibi ifadelerden daha geniş bir anlama sahip olmasıdır. Küyel, bu ifadeleri inceleyerek neden uygun olmadığını ve mana yönünden nasıl eksik kaldığını açıklamaktadır. Buna göre İslami

felsefe tabirinde özellikle din vurgusu ön plana çıkar. Dolayısıyla da yapılan felsefe İslam dini üzerindeki çeşitli düşünsel problemlerle sınırlanır. Müslüman felsefesi tabiri ise hem İslam dini ile alakalı olmayan ya da aykırı düşen Yunan düşüncesi gibi farklı kaynaklarla uğraşanları bu dine mensup saymak ve Müslüman olmayan ve felsefeyle uğraşan Yahudi, Hristiyan ve Sabîî dinlerinin mensuplarını dışarıda bırakmak anlamına gelmektedir. Arap felsefesi tabiri ile ise Arap dili ile yapılan felsefe anlaşılır ki bu da eksik kalmaktadır. Zira teliflerin büyük çoğunluğu Arapça olsa da içerisinde Aramca, Süryanice, İbranice, Farsça ve Türkçe yazılmış eserler bulunmaktadır. Dahası Küyel, günümüzde artık Arap sözcüğünün ulusal ve siyasal içerik kazanmış olmasından dolayı da Arap felsefesi tabirinin aldatıcı olacağı kanaatindedir. Nitekim Küyel'e göre İslam felsefesi, Arapların yanı sıra Türk, Fars, Afgan, Hintli, Pakistanlı ve Yahudi gibi milletlerin katkısıyla oluşmuş bir felsefedir (Türker-Küyel, 1976, 46-47).

İngilizce yazılmış akademik metinlerde de genel olarak *Islamic Philosophy* ya da *Arabic Philosophy* tabirleri kullanılmaktadır. Zira P. Adamson ve R. C. Taylor, tercüme hareketinin önemine dikkat çekmek için *Arabic Philosophy* ifadesini tercih ettiklerini belirtmektedirler. Onlara göre bu felsefe Arapça bir felsefe olup Yunan felsefesinin anlaşılması zor kavramlarına rağmen büyük bir titizlikle Arapça'ya çevrilebilmiştir. Ancak pek az Arap filozofun bulunduğunu vurgulayarak bu felsefenin Arap felsefesi olarak adlandırılmasının yanlış olacağı hususunda Küyel ile mutabıktırlar (Adamson-Taylor, 2008, 3). Bu yüzden Küyel, İslam medeniyeti içerisinde hikmet arayışı adına yapılan her eylem için kullanılması gereken en uygun tabirin İslam felsefesi olması gerektiği görüşündedir.

Küyel'e göre İslam felsefesi hem kendi içerisindeki hem de dış kaynakların etkisi ile oluşmuştur. Düşünür, İslam felsefesinin oluşumuna etki eden iç etkilere Kur'an, hadis, tefsir, kelim ve tasavvufu örnek vermektedir. Dış etkiler ise Hint, Fars ve Helenistik kaynaklardır. Özel olarak İslam felsefesinin doğuşuna -asıl olarak İslam düşüncesinin geneline- etkinin temelinde Kur'an'ın yazılması, okunması, anlaşılması ve özellikle savunulması için yapılan entelektüel uğraşlar bulunmaktadır. Küyel, söz konusu entelektüel uğraşların dört yönde geliştiğini belirtmektedir: i) din, ii) tarih, iii) felsefe ve bilim, iv) güzel yazı yazmak ve söz söylemek (Türker-Küyel, 1976, 47-48).

Din yönündeki entelektüel uğraşların içinde gördüğü kelim ilmini Küyel, Kur'an ayetlerine anlam vermek, onu anlamak ve anlaşmazlıkları çözmek olarak tanımlarken onun aynı zamanda karşı görüşteki kişiyi temel inançlar konusunda istidlal yoluyla çürütmeye çalışan bir ilim olduğu şeklinde niteler. Ayrıca kelim, düşünürün ifadesiyle, yaratılanı yaratana tanıklık etmesi yönünden inceler. Kelimin konuları arasında Tanrı'nın zati ve nitelikleri, yaratan-yaratılan ilişkisi ve varlıklar bulunur. Nitekim Küyel'in savına göre İslami felsefe ya da Müslüman felsefesi ifadesi ancak kelim ve onun yanında tasavvuf için kullanılabilir. Tasavvuf ise -her ne kadar sonraları içerisine sudur gibi felsefi teori ve terminoloji girse de- menşeyini ilk olarak Kur'an, sonrasında ise hadis ve sünnetten alır. Tasavvufun felsefeye dayanan yanının halka ahlak üzerinden aksettirildiğini belirten Küyel, kulun Allah'a yönelmek için zühd, takva, zikir, teşbih gibi uygulamaları tatbik ettiğini ifade etmektedir (Türker-Küyel, 1976, 48, 52).

Bu düşünsel birikimin oluşturduğu zeminin içerisinde kendisini bulan felsefe, Küyel'e göre İskenderiye'den Bağdat'a oradan da İslam coğrafyasına geçmiştir. Küyel bunu Fârâbî'ye dayandırdığı bir anekdot ile aktarır. Zira Fârâbî, felsefenin



İskenderiye’den önce Antakya’ya geçip orada tek bir hoca kalana kadar devam ettiğini belirtir. O hocadan ise biri Harranlı, diğeri Mervli iki kişi ders alır ve kitaplarıyla birlikte oradan ayrılırlar. Mervli olandan ders alanlar İbrahim el-Mervezi ve Yuhanna b. Haylan’dır. Harranlı olandan ise papaz olan İsrail ile Kuveyrî ders almışlardır. Bu öğrenciler de Bağdat’a giderek felsefenin oraya taşınmasını sağladılar (Rescher, 2004, 180-181). Zira Fârâbî, Yuhanna b. Haylân ile Kuveyrî’nin öğrencisi Ebu Bîşr Metta b. Yunus’tan ders almıştır (Kaya, 1995, 12/146). Bu silsilenin sonucu olarak Küyel İslam filozoflarının etkilendiği kaynakları sırasıyla Platon ve takipçileri, Aristoteles ve takipçileri, Aristoteles’e ait olduğu sanılan eserler, yeni Platoncular ve bilimsel yapıtlar olarak verir (Türker-Küyel, 1976, 54-55).

Görüldüğü üzere Küyel, İslam felsefesi tabirini Arap felsefesi veya Müslüman felsefesi ifadelerine tercih etmiştir. Ayrıca o, İslam felsefesinin kaynakları konusunda da Kur’an ve Hadisi yerli ve birinci kaynak olarak değerlendirirken, Antik Yunan, Helenistik, İran ve Hint felsefelerini de yabancı kaynaklar arasında zikretmektedir. Şimdi biz burada Küyel’in felsefe tarihinde özellikle de Türk-İslam düşünce tarihindeki en önemli filozoflardan biri olan Fârâbî hakkındaki görüşlerine geçebiliriz.

## 2.2. Fârâbî’ye Dair Görüşleri

Fârâbî, İslam filozofları arasında müstesna yere sahip bir düşünürdür. İslam coğrafyasında Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen) olarak anılan Aristoteles’in ardından verdiği eserler, mantık ilmini sistemleştirmesi, ilimler tasnifindeki orijinalliği ve daha birçok yönü ile Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen) olarak anılmayı hak etmiş bir filozoftur. Mübahat Türker Küyel, böylesine önemli bir Türk-İslam filozofunu Cumhuriyet tarihinde incelemiş olan ilk bilim insanlarından olmasının yanı sıra birçok eserini Türkçeye kazandırmış ve Batı dillerine de tercüme etmiştir.

Fârâbî’nin Türk olduğu konusunda hiçbir şüphenin bulunmadığını söyleyen Küyel, gerek atalarının Tark(h)an ve Uzluk gibi adlara sahip olmasının gerek doğduğu yer olan Farab’ın bir Türk şehri olmasının gerekse giyim kuşamının bu savı desteklediğini belirtmektedir (Türker-Küyel, 1972, 75).

Mübahat Türker Küyel, İslam coğrafyasında Yunan felsefe okullarının yöntem ve kavram analizlerinden yararlanılarak özgün bir felsefenin Fârâbî eliyle ortaya çıktığını iddia etmektedir. Bu özgünlük ise ona göre Tanrı’da varlık ve mahiyetin bir, mevcudatta ayrı oluşu görüşüdür (Türker-Küyel, 1976, 55). Aristoteles’te bulunmayan bu görüş İslam’ın kaideleri ile uzlaşma sağlamak bağlamında Tanrı ile onun yarattıkları arasındaki ilişki ile alakalı görünmektedir (Görgün, 2003, 27/336). Fârâbî’ye göre felsefe, varlığı varlık olması sebebiyle bilmektir. Küyel, onun felsefeyi nazari ve amelî olarak tasnif ederek tüm varlıkları kapsayan üst bir başlık olarak düşünür. Böylece filozof, felsefeyi hikmet ile aynı çizgide görmekte, ontoloji ve metafizik ile bir tutmakta, ahlak ve siyasete bağlamakta ve mutluluğu elde etmede bir ulaşım yolu olarak görmek ve göstermek istemektedir (Türker-Küyel, 1990, 727).

Fârâbî’ye göre felsefe Küyel’in de dikkat çektiği üzere ilk olarak Keldanîler ile başlamış oradan Mısır’a, Yunan’a, Süryanilere geçmiş ve en nihayetinde İslam coğrafyasına ulaşmıştır. Bir önceki başlık altında belirttiğimiz gibi Fârâbî’nin hocaları felsefenin kalan son mensuplarıydılar. Ona intikal eden Platon, Aristoteles ve Plotinus felsefeydi. Küyel, bu bağlamda Fârâbî’yi İslam coğrafyasının ilk filozofu olarak görmektedir:

“Kindî'nin daha çok bir hekim, sayılar ve yıldızlar bilgini olduğu, kaynakların gerçek bilgelik sever olarak Fârâbî'yi andığı, İbn Sînâ'nın önünde Fârâbî'nin bulunmasında olduğu gibi, Fârâbî'nin önünde bir başka Fârâbî daha olmadığı göz önünde bulundurulacak olursa onun, Muallim-i Sâni (ikinci öğretmen, birincisi Aristoteles'tir) adıyla anılacak kadar yüce bir bilgelik sevmeye olgunluğuna ancak Platon, Aristoteles ve Plotinos üzerinde düşüne düşüne ve kendi kendisine varmış olduğunu söylemek doğru olur.” (Türker-Küyel, 1972, 76)

Anlaşılabacağı üzere Küyel, Kindî'yi tam anlamıyla bir filozof olarak görmemekte; onu bir hekim, matematik ilimler ile uğraşan bir düşünür olarak değerlendirmektedir. Zira bu durum Kindî'nin söz konusu alanlarla meşguliyeti ortaya koyduğu eserleri ile de sabittir. Burada önemli olan husus Mübahat Türker Küyel'in ilk filozof olarak Kindî'yi değil Fârâbî'yi görmesidir. Hatta ona göre Fârâbî, ilk filozof olmasının yanı sıra İslam düşüncesinde tutarlı bir yapı kurmayı başaran da ender filozoflardandır (Türker-Küyel, 1972, 76). Nitekim Küyel, filozofun felsefeye yaptığı katkıları üç maddede şu şekilde özetlemektedir:

Gerçek, doğru, iyi ve güzelin bir ve özdeş olduklarını göstermek.

Din ile felsefe ve bilim arasındaki çatışmayı ortadan kaldırmak, onları uzlaştırıp aralarında uyum sağlamak.

İnsanın ve toplumun mutluluğu sorununa bir çözüm getirmek.

Fârâbî'nin bu yaklaşımları ile geliştirdiği akli teoriler Küyel'in ifadesine göre Aristoteles'in nefis üzerine olan yazılarında çözümsüz bıraktığı bazı meseleleri Platon'un idealarını da düşüncesinin içine katarak aşmıştır (Türker-Küyel, 1972, 80-81).

Küyel, Fârâbî'nin felsefesindeki asıl varlığın Tanrı olduğunu ifade eder. Tanrı, Vâcibu'l-vücûd bi-zatihî olduğundan dolayı var olmaması imkânsızdır. Diğer tüm varlıklar ise Vâcibu'l-vücûd bi-gayrihî yani Tanrı olmadan var olmaları mümkün değildir. Bu durumda Tanrı mutlak varlık olup mahiyeti ve varlığı özdeştir. İşte bu sebeple gerçek mutluluğu en faziletli ve makul olan Tanrı'yı ve onun fiillerini bilmekte arayan insan Tanrı'nın hikmet ve hayat vasıflarını taklide yönelmiştir. Küyel'in ifadesi ile insan *Creatio Dei* (Allah'ın fiilleri)'ye *Imitatio Dei* (Allah'ın tecellisi) ile cevap verir. O, bunun Fârâbî'den mülhem olarak İbn Sînâ'da, tecelli yerine ittisal olarak görüldüğünü ifade eder. Zira Küyel, felsefe öğrenmekten maksadın Fârâbî'ye göre elden geldiği kadar, Tanrı'ya benzemek için, Tanrı hakkında bilgi edinmek olduğunu belirtir (Türker-Küyel, 1990, 727).

Fârâbî, ittisal fikri bağlamında ay üstü âlem ile kevn ve fesada tabi ay altı âlemin tam arasında Ay'ı devindiren akıl olan Faal Akıl kavramını ortaya atar. Küyel, bu Faal Akıl'ın kökenini Sabîiler özelinde Mezopotamya'ya dayandırır. Bu görüşün, çekim kavramı ortaya atılınca dek varlığını sürdürdüğünü belirtir. Faal Akıl, hep etkin olarak gölgelerin değil ideaların, özlerin ve gerçek varlıkların yeridir. Hiç edilgen bir durumda olmaması onun durmadan gerçek, doğru, iyi ve güzel idealarını düşünmesini sağlar. Zira bu idealar Tanrı'nın onları akletmesi sonucu Tanrı'dan taşmıştır. Akıl, akil ve makul olan Tanrı'dan taşan bu gerçek, doğru, iyi ve güzel ile özdeş olmaktadır. Zira bu idealar Tanrı'nın düşünceleridir. İşte Küyel, Faal Akıl'dan bu ideaları alabilecek olanların edilgen akıllarını etken tutabilen kişiler olduğunu belirtir. Ona göre bu kişiler arasında peygamberler, filozoflar, bilim adamları, gerçek yöneticiler ve gerçek sanatçılar yer almaktadır. Küyel, bu türden insanları “kültür ve uygarlık

yüksek değerini yaratmış olanlar” şeklinde tanımlamaktadır. Bu sıfatları haiz insanlar görünüş olarak farklı olsalar da öz olarak birdirler. Zira filozof gerçek olmak, bilim adamı doğru olmak, peygamber ya da yönetici iyi olmak, sanatçı ise güzel olmak bakımından hakikati arar (Türker-Küyel, 1972, 82).

Doğru, iyi ve güzel olan ve gerçeğe götüren din de Fârâbî’ye göre felsefenin hakikatlerine aykırı olamaz çünkü gerçek gerçeğe aykırı olamaz. İşte bu bağlamda Fârâbî din ile felsefeyi uzlaştıracaktır. Küyel’e göre din ve felsefe arasındaki problemi ilk olarak gören ve ortaya koyan Fârâbî’dir. Bu sorunu filozof yukarıda değinildiği üzere hakikatin bir olduğu tezi üzerinden çözmeye çalışmıştır. Fârâbî, dinin halk için felsefenin ise seçkin sınıf için olduğunu belirterek ikisi arasındaki ayrımı ortaya koyar. Dolayısıyla felsefe, dine aykırı değildir. Hatta dinin teşvik ettiği bir eylemdir (Türker-Küyel, 1976, 56).

Din ve felsefe uzlaştırması konusu Fârâbî tarafından hakikatin iki ayrı görünümü şeklinde ifade edilse de Mübahat Türker Küyel, bunun için yeterli argümanın olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre Fârâbî’nin -ve hatta İbn Rüşd’ün- kurmaya çalıştığı uyum, din ve felsefenin ne yapısına ne de dokusuna sinmiştir. Aralarında olduğu gösterilen uyum gerçek ve özden bir uyum değildir. Nitekim din ve felsefenin temel önermeleri arasında bir aynılık sağlanamamıştır. Fârâbî’nin ortaya koyduğu bu uyum bir kabuk gibi dışta kalan ve sadece görünüş olarak var olmakla birlikte toplumun davranışlarını düzenleme üzerine kurulmuş bir uyumdur. Ancak bir uyumdan bahsedilmesi için yapılması ve ortaya konulması gereken hususu Küyel şöyle ifade etmektedir:

“Bu çabanın özden, gerçek, yapısal bir uyum sağlayabilmesi için -felsefeden bilimsel bilginin de anlaşılmalı olduğunu göz önünde bulundurulursa- bilimin genel, doğru ve zorunlu önermelerinin, apodiktik denen önermelerin olduğu gibi dinde de bulunduğu gösterilmiş olmalıydı [...] Eğer diyalektik önermeler apodiktik önermelere dönüştürülebilirse ya da bunlar hep bir olurlarsa -felsefenin apodiktik önermeler kümesi olduğu var sayıldığında- din de yapıca felsefeye dönerdi.” (Türker-Küyel, 1976, 56-57).

Fârâbî’nin felsefeye yaptığı katkıların sonuncusu ise mutluluk meselesidir. Mutluluğu elde etmek kişinin Faal Akıl ile ittisal edebileceği kemal derecesine ulaşması ile mümkündür. Küyel’in ifade ettiği gibi bu, kültür ve uygarlık yüksek değerlerini edinmek, öğrenmek benimsemek, korumak, saklamak, biriktirmek, başkasına geçirmek, artırmak, genişletmek ve yaratmaktan başka bir şey değildir. İşte Fârâbî felsefesinde bireyin ve toplumun mutluluğunun yolu buradan geçmektedir.

Nitekim Küyel, Fârâbî’nin hayatını bu yolda geçirdiğini, yaşamı boyunca siyasete bulaşmadan, sadece ve sadece akıllı bir varlık olması bakımından insan ve onun sorunları ile uğraştığını belirtmektedir. Bununla birlikte Küyel, her kim olursa olsun öğrenmek isteyen herkese yardım etmiş olması da ona mantıkçı, filozof, bilim adamı, sanatçı gibi sıfatlarını en anlamlı biçimde yansıtan Muallim-i Sâni adının verilmesini sağladığını söylemektedir. Ona göre Fârâbî’ye gerçek hümanist gözüyle bakmanın da bir anakronizm olmayacağını ifade etmektedir (Türker-Küyel, 1972, 83). Mübahat Türker Küyel, Fârâbî’nin bu vasıflarının onun zamanından günümüze kadar yaşamış olan Müslüman, Hristiyan ve Yahudi düşünürler, bilim adamları, filozoflar ve sanatçılar üzerinde derin etkiler bıraktığını belirtmektedir. Hatta Küyel, özellikle XIX. yüzyıl sonlarına doğru başlayan Fârâbî üzerine yapılan araştırma ve incelemelerin

1930'lardan bu yana, Batı'daki ilgili çevrelerde niçin bir yarışma halini almış olduğu sorusunun yanıtını işte onun bu niteliklerinde bulmaktadır (Türker-Küyel, 1972, 83).

Fârâbî'nin özellikle mantık sahasındaki eserlerinin hem neşrini yapması hem de bunları Türkçeye çevirmesi genelde ilim dünyasına özelde ise Türk düşüncesine önemli bir katkıdır. Küyel'in neşrettiği bu eserlere birçok yabancı bilim insanının da referansta bulunması onun yaptığı çalışmaların kıymetini göstermesi açısından da ayrıca önemi haizdir.

### 2.3. İbn Sînâ'ya Dair Görüşleri

İslam filozofları arasında Şeyhü'r-reis olarak anılan İbn Sînâ gerek sistematik felsefi yazıları gerekse bir hekim olması sebebiyle kendisinden sonraki düşünürlerde ciddi etkiler bırakmıştır. Bu bakımdan Mübahat Türker Küyel onu Hippokrates ve Galen'in ardından üçüncü büyük hekim olarak nitelemektedir. Küyel'e göre İbn Sînâ, felsefi sistemini temel olarak Fârâbî'ye borçludur. Nitekim onun varlık için varlık ifadesinin ne anlama geldiğini ancak Fârâbî'yi okuduktan sonra anlayabildiğini aktarmaktadır (Türker-Küyel, 1997, 1282).

Felsefeyi, kemale veya mutluluğa ermek için insanın elinden geldiğince teorik ve pratik hakikatlere kavramsal yolla ulaşmaya çalışması olarak tanımlayan İbn Sînâ, bu ilmi fizik, matematik, ilahiyat, ahlak, siyaset gibi kuşatan bir ilim olarak görür. Küyel, her ne kadar *Kitabü's-Şifâ*'nın İlahiyat kısmını, Porfirios'un *Eisegoge*'si, Aristoteles'in *Kategoriler*'i ile İkinci *Analitikler*'i ve Plotinosçu kaynakların etkisinde görse de esere peygamberlik, vahiy, melekler, halifelik, imamet, dinî vecibeler, ahlak ve siyaset ile ilgili meselelerin de ilave edildiğini belirtmektedir. Ancak bu durum, İbn Sînâ'nın nezdinde, metafiziği felsefenin teorik kısmına koymakta bir sakınca olarak görülmemiştir (Türker-Küyel, 1997, 1282-1283).

İbn Sînâ'nın nefis teorisi özellikle Batı'daki yankıları nedeniyle önemlidir. Zira kişinin benliğini hiçbir duyu vasıtasıyla algılayamasa dahi ben bilincine varabileceğini söyleyen İbn Sînâ'nın uçan adam metaforu burada konunun merkezindedir. Küyel, Descartes'in *cogito ergo sum* (düşünüyorum, o halde varım) ifadesinin alt yapısını İbn Sînâ'nın söz konusu metaforunun oluşturduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra filozofun *el-Me'ad* adlı eserinin Andrea Alpago tarafından Latinceye tercüme edilerek *Libellus Avicennae De Almahad* adıyla Venedik'te 1546 yılında basıldığını hatırlatmaktadır. Eserlerindeki bazı kavramların da Latinceye geçtiğini ifade eden Küyel, İbn Sînâ'nın felsefi fikirlerinin XVI. yüzyılda hala Avrupa'yı etkilediğinin bir göstergesi olarak saymaktadır (Türker-Küyel, 2014, 895).

Küyel, İbn Sînâ'nın nefis üzerine bir hayli ayrıntılı terminolojisi olduğunu belirtir. Filozof genel olarak nebati, hayvani ve insani olmak üzere nefsi üçe ayırmıştır. Küyel, bu konu kapsamında onun insani ruh üzerine olan görüşlerini değerlendirir. İbn Sînâ'ya göre bu ruh, bi'l-kuvve akıldır. Küyel, insani ruhun bi'l-kuvveden bi'l-fiil hale geçişini şu şekilde aktarmaktadır:

“İnsan ruhundaki akliye kuvveti, yine insan ruhunda bulunan hayaliye kuvvetindeki cüzilere muttali olunca, Faal Akıl'ın ışığı o cüziler üzerine vurur. O cüziler maddelerinden sınırlıdır. Yani insanı, bu feyezani, bu tecelliye kabule hazırlarlar. Faal Akıl'dan ifâze eden makul suretler, insanî ruhta iz bırakırlar. Gerek fikirler gerekse teemmüller insan ruhunu feyezana almaya hazırlayan hareketlerdir. Tıpkı orta terimin sonucu kabule hazırlaması gibi. O halde hayalât

(hayaller) bil kuvve makuldürler. İnsânî ruh hayaliye kuvvetindeki suretleri mütalaa edince, başka deyimle, Faal Akıl'ın nuru onlarla ittisal edince onlar, Faal Akıl'ın ışığından, kendilerinde mücerret suretlerin hâsil olmasına elverişli hal alırlar.” (Türker-Küyel, 2014, 896)

İbn Sînâ'nın tenasüh fikrini kabul etmediğini belirten Küyel, onun beden ile ruhun uygun mizaçlarda birbirlerini bulup bir araya geldiği şeklindeki ifadesini aktarır. Zira filozofa göre beden ile ruhun bir araya gelmesi bir ittifak işi olup bahtın sonucu değildir. Her canlı, kendisini tek olarak idrak eder. Kendisine ait olmayan bir beden ile ittifak edemez. Bu yüzden tenasühün olmadığını belirten İbn Sînâ, “Bir bedende iki ruh olsa biri *sa'ada*'ya yönelirken ötekisi bedene bağlı kalırdı” şeklindeki ifadesiyle de bu görüşünü savunmuştur (Türker-Küyel, 2014, 895).

Küyel, İbn Sînâ'nın gnostik ve mistik görüşlere sahip olup olmadığı üzerinde durmuş ve meseleyi genel olarak filozofun *el-İşârât ve't-Tembihât* adlı eserinde aramıştır. İbn Sînâ'nın felsefi konularda Kur'an'ı tevîl yoluna sıkça gittiğini hatırlatarak onun Faal Akıl'ı ateşe (nur) benzetmesini Nur Suresi'ne dayandıran Küyel, bu surede geçen “Allah, göklerin ve yerin nurudur” ifadesini İbn Sînâ'nın Nûru'l-Envâr olarak yorumladığını söylemektedir. Böylece bu kavram Aristoteles'in *nous*'una karşılık gelmektedir. Bu nur ile aydınlanan insan müstefad akıl mertebesine çıkmış olur. Faal Akıl ile ittisal insanın en uyanık olduğu anda vuku bulur. Küyel, Corbin'in İbn Sînâ'da ittisalın uykuda gerçekleştiği şeklindeki fikrine katılmaz ve bunun ispatı için İbn Sînâ'nın *Hayy b. Yakzan*'ını delil olarak vermektedir (Türker-Küyel, 2014, 918). Ancak şurası önemlidir ki Küyel, Faal Akıl ile ittisalın fikrî kökenini Mezopotamya'ya Sümer mitolojisine dayandırır. Buna göre *Hayy b. Yakzan* ile *Gilgamiş Destan*'ındaki ruhi yolculuk vurgusunu benzetken düşünür, Sümerli zihninde, Tanrıların katına çıkmış, bir nevi tanrısallaşan bir hükümdar olan Ziu Sudra'yı ele alır. Gerçek bir âbid ve zâhid olan Ziu Sudra, Tanrıları işitebilmiş yani asıl gerçeği, doğruyu, iyiyi ve güzeli idrak edebilmiştir. Ziu Sudra, irfanı Tanrılaşmak olarak değil, onun kendisini tanımak ve bilmek olduğunu anlamıştı. İşte bu yüzden Küyel, Ziu Sudra'yı İbn Sînâ'nın ârif-i mütenezzih tipi olarak görmekte ve Ziu Sudra'nın Tanrıları kendi kulakları ile işitebilmesini İbn Sînâ'nın akılsal sezgiye karşılık gelen hads kavramı ile açıklamaktadır (Türker-Küyel, 2014, 735-736). Söz konusu bu sezginin peygamberlerin muhayyilesinde de gerçekleştiğini belirten düşünür, bu durumu kısa yoldan bir tümevarım olarak tanımlar. Filozofun müstefad aklına gelen bilgi peygamberin kutsal aklına gelir (Türker-Küyel, 1997, 1282).

Teorik veya pratik bütün erdemlere ulaşabilmek ve Faal Akıl'dan akanları alabilmek için insan, uzun bir zaman bedensel ve ruhsal gayret içinde olmalıdır. Bunun tek yolu ise Tanrı'yı taklittir. Faal Akıl'dan akanları alabilmek için öncelikle bedensel bağlardan (alâ'ik-i beden) kurtulmak gerekir. Küyel, Fârâbî'nin buna levâhik-i avâriz-ı beden dediğini belirtir. Sonra âbid, zâhid, ârif aşamalarından geçen insanın mutlaka ârif-i mütenezzih safhasına gelmesi gerekir. Nitekim ârif-i mütenezzih, bir ideal olup insan-ı kâmil mertebesidir. Bu safhada Tanrı sadece Tanrı için sevilir (Türker-Küyel, 1997, 1284-1285). Nitekim Küyel, Ziu Sudra'nın bu mertebeye gelebilmesini kendi çıkarını düşünmeyip sadece Tanrı'yı düşünmesine bağlar. Gilgamiş ve Adapa da âbid ve zâhid idi ancak onların bu mertebeye ulaşamamalarının nedeni en nihayetinde kendi nefislerini terk edememiş olmalarıydı (Türker-Küyel, 2014, 735).

Küyel'in bakış açısı kültürlerin ve düşüncelerin birbirlerini etkilediği üzerine kurulu olduğu yönündedir. Ona göre İbn Sînâ ve Fârâbî sadece Antik Yunan

kaynaklarından etkilenmemiş kadim kültürlerin de tesirinde kalmışlardır. Zira o, kutsal akla sahip olmakla birlikte adalet, hikmet, cesaret ve iffet gibi teorik ve pratik erdemleri haiz bir kişinin Sümerlilerde Sipasi, Akkadlılarda Şarru Kenu, Platon'da ideal devlet adamı olan filozof-krala karşılık geldiğini belirtmektedir. Bu kişi Fârâbî'de melik-i sünne, Sicistânî'de rabb-ı insanî, İbn Sînâ'da insan-ı ilâhî olarak anılan kişidir (Türker-Küyel, 1997, 1285).

#### 2.4. Ahmet Yesevî'ye Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel'in çalışmaları sadece yukarıda adı geçen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam filozofları ile sınırlı değildir. Bunların yanında özellikle Anadolu'da Türk-İslam kültürünün yaygınlaşmasında öncü olan Ahmet Yesevî gibi düşünürler üzerinde de yazılar kaleme almıştır. Örneğin onun *Yesevî Portresi* başlıklı yazısında Yesevîlik üzerine çalışmaların çok geç başladığından yakınlıkta bu alanda yapılmış çalışmalara kısaca değinmekte ve bu hususta M. Fuad Köprülü'nün çabalarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda Küyel, Köprülü'nün Anadolu'da Yesevîliğin tarihi gelişimine dair Babaî, Haydarî ve Bektaşî ananelerindeki Yesevîliğe ilişkin rivayetlere de dikkat çekmektedir. Ahmet Yesevî'nin öğretilerinin kökenlerini İslam öncesi Türklerin Tengricilik, Kut, Gönül ve Atalar Ruhu gibi bilgece kavramlarla irtibatlandıran Küyel, Yesevî'nin başta adalet olmak üzere yüce ahlak değerlerini atalarından tevarüs ettiğini belirtir. Bu değerlerin taşıyıcıları olarak Türklerde Bab, Baba, Ata, Dede, Mevlânazade, Kam, Bakı ve Şaman tipleri vardır (Türker-Küyel, 1995, 865-869).

Ahmet Yesevî'nin öğrencileri, müritleri veya sevenlerinin onun hakkında kullandıkları "Pîr-i Kâmil" ve Pîr-i Türkistan" gibi yüceltici vasıfları ve hikmetlerini de "âlemde sultan" "Fermân-ı Sübhân" şeklinde nitelemelerinin kaynağı sadece mistik bir coşkuyla veya hocası Hemedânî ile açıklanamayacağına dikkat çeken Küyel, Ahmet Yesevî'nin yüksek bir medeniyete mensup olmasının da bunda etkisinin olduğunu belirtir. Düşünür, Yesevî'nin Türk kültüründe öncü olmasının en önemli yönlerinden birinin de kullandığı dil olduğuna işaret eder. Köprülü'nün İslam'da tasavvufu Türk dilinde ilk defa kullanan kişi olarak Yesevî'yi göstermesi hem dili hem de onu kullanan kişiyi yücelttiğini belirten Mübahat Türker Küyel, Yesevî'nin her söylediğini Türkçe ifade etmesi ve bu yönüyle Türk kültürünü daha sonraki asırlara taşıyan Yunus Emre ve Kaygusuz Abdal gibi düşünürlerle tesir ettiğini vurgular (Türker-Küyel, 1995, 870-872).

Küyel'in Ahmet Yesevî hakkındaki değerlendirmelerinden bir başkası da onun nefsin tezkiye edilerek bedeninin eğitilmesi ve sonuçta ruhu ve zihni mâsivâdan arındırmak görüşleridir. Yesevî'nin bu bağlamda *Divân-ı Hikmet*'te kullandığı bazı önemli kavramlar fakr, safâ, kurbet ve aşktır. Adaleti düşüncesinin merkezine alan Yesevî, safaya giden yolda fakrı da vurgular. Ona göre zalim olup zulmeden, yetim gönlünü ağrıtan kişi Tanrı'dan uzaklaşır. Yesevî düşüncesinde garip, fakir ve yetimlerin gönlünü almak, onları incitmemek çok önemli olup, Küyel'e göre bu hasletler hem Türklerin yüzyıllardır sahip olduğu özellikler hem de Yesevî nazarında Hz. Peygamber'in sıfatıdır (Türker-Küyel, 1995, 874-875).

Görüldüğü üzere Küyel, Türk kültür ve düşüncesine önemli katkıları olan Ahmet Yesevî gibi bir düşünürünü inceleme konusu yapması ve onun görüşlerinin kaynaklarında bir yandan İslam öncesi Türklerin kültür ve yaşantısının izlerini taşıdığına diğer yandan da Türklerin Müslüman olduktan sonra bunları İslami

öğretilerle harmanlayıp sunduğuna dikkat çekmektedir. Onun özellikle Yesevî'nin öğretilerinin Türkçe aktarılması ve bu konuda Yunus Emre, Kaygusuz Abdal gibi düşünürlerle öncülük etmesi de vurgulanan hususlardandır. Küyel'in Yesevî ile Bektaşî düşüncesi arasında irtibat kurması ve her iki düşünürün görüşlerinin temellerinde Türk kültürünün katkısına vurgu yapması da ayrıca önemlidir.

## 2.5. Yunus Emre'ye Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel, Yunus Emre'nin bir ârif-i mütenezzih olup olmadığını tartıştığı çalışmasında öncelikle İslam düşüncesinin kelimeler, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin konu ve metod açısından birbirleriyle irtibatı üzerinde detaylı bir şekilde durur. İlk olarak İbn Sînâ'da rastladığımız ârif-i mütenezzih kavramı bir süreci ifade etmektedir. Bu süreçte âbid ve zâhid mertebelerini aşan bir kişi artık arif bir zât olarak Tanrı'nın bilgisine sahip olmada en yakın konumdadır. Arif eğer ki Tanrı'nın bilgisini hiçbir çıkar gözetmeksizin sadece Tanrı için talep ettiğinde yani diğer her şeyden kendini soyutladığında ârif-i mütenezzih mertebesine erişmiş olur. Bu mertebedeki bir kişi Küyel'e göre "kendini tanı" emrini yerine getirerek en yüksek ahlaki gayeye ulaşmış olmaktadır. Küyel burada Tanrı'nın bilgisi, fena, vahdetivücut, tecelli, Akl-ı Küllî gibi pek çok kavramdan hareketle felsefe-tasavvuf ilişkisine değinir ve bu bağlamda ilk dönem sufilerinden Bistâmî, Hallâc ve Harrâz'ın yanı sıra İbn Arabî gibi sonraki dönem mutasavvıflarının mezkûr terimler hakkındaki düşüncelerine de yer verir. Söz konusu ilişkiyi sadece yukarıda ismi zikredilen sufilerden örnekler vererek yetinmeyen Küyel, bu konuda İbn Sînâ'ya ayrı bir önem verir ve onun eserlerinde ârif-i mütenezzih tipinin hangi özelliklere sahip olduğunu da vurgulamaya çalışır. Düşünür, ârif-i mütenezzih tipolojisinde görülen dünyaya önem vermeyen, Tanrı-âlem-insan ilişkisini aşk üzerinden temellendiren, Faal Akıl ile ittisal gibi birçok özelliğin diğer kültür, din ve felsefelerde de mevcut olduğunu bazı örnekler vererek açıklar (Türker-Küyel, 1995, 189-202).

Yunus Emre'nin ârif-i mütenezzih tipolojisinde konumlandığı yeri gösterme adına Küyel, çok detaylı bir düşünsel zemin oluşturduktan sonra Yunus'un şiiirlerinden örnekler sunarak onun düşünce dünyasını resmetmeye çalışmaktadır. Örneğin Yunus'un pek çok şiiirinde dünyanın kahr yurdu olduğunu ve ona çok fazla ehemmiyet verilmemesi gerektiği vurgulanır;

*"Çalab'ım bu dünyayı kahr için yaratmış  
Gerçeğin gelenlerin kahrını yutmak gerek" (Yunus Emre, 2016, 166)*

Küyel'in belirtmiş olduğu ârif-i mütenezzih tipinde Tanrı merkezde olup onun dışındaki her şey (mâsivâ) arka plandadır. Anadolu'da Ahmet Yesevî'nin, Mevlânâ ve Hacı Bektaş'ın öğretilerinde de önemli yere sahip olan bu düşünceler<sup>1</sup> Yunus için de geçerli olup, dünyaya önem verilmediği gibi cennet (uçmak) dahi Tanrı'nın zâtı ve O'nun sevgisi yanında önemsizdir. Yunus Emre pek çok şiiirinde Tanrı'dan başka hiçbir düşüncesinin olmadığını yani tasavvufî literatürde Tanrı'da fena olma anlayışını kendine has üslubuyla çarpıcı bir biçimde vurgulamıştır:

*Cennet cennet dedikleri  
Bir ev ile birkaç hürî*

1 Bektaşî erkânâmelerindeki temel hususlar için örneğin bkz. (Teber, 2013, 25-37).

*İsteyene vergil onu*

*Bana Seni gerek Seni (Yunus Emre, 2016, 295)*

Küyel, Yunus Emre'nin şiirlerinden hareketle onun Tanrı'nın bilgisi, insanın eğitimi, aşk, toplum ve diğer meseleler hakkındaki görüşlerini ortaya koyar ve nihai noktada Yunus Emre'nin kâmil manada ârif-i mütenezzih seviyesine yükseldiğini belirtir (Türker-Küyel, 1995, 203-213).

## 2.6. Nasreddin Hoca'ya Dair Görüşleri

Anadolu'da küçükten büyüğe herkesin tanıdığı Nasreddin Hoca, daha çok fıkralarıyla bilinen bir şahsiyettir. Ancak onun fıkraları biraz dikkatle incelendiğinde Nasreddin Hoca'nın sıradan bir kişi olmayıp, sadece insanları güldürme amacıyla fıkra anlatmadığı, onları düşündürmeye sevk eden bir bilgin olduğu görülmektedir. Nasreddin Hoca'nın fıkraları üzerinden onun bilgin olduğu meselesine temas eden Mübahat Türker Küyel, öncelikle felsefenin kendi zamanında yanlış anlaşıldığından bahsetmekte ve onu asıl anlamına çekmeye çalışarak felsefe ile söz konusu fıkraları birlikte değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu minvalde Küyel, Nasreddin Hoca'nın fıkralarını felsefenin konularından Tanrı, evren, toplum, insan ve insanın değerleri bakımından bir tasnife tabi tutar. Küyel'e göre Nasreddin Hoca'nın düşüncesinin temelini mantık ilmindeki özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri oluşturur. Bir şey olduğu şeydir aksi düşünülemez. Ancak Nasreddin Hoca bir şeyin olmadığı şey olarak öne sürülmesi durumunda nasıl bir durum ortaya çıkacağını fıkralarda defalarca konu edilmiştir. Eşeğe ters binmek, göle maya çalmak, ipe un sermek, doğuran kazan, düşünen hindi gibi anlatılar bu duruma örnek oluşturmaktadır (Türker-Küyel, 1997, 27).

Mübahat Türker Küyel, Nasreddin Hoca'nın fıkralarından hareketle onlardaki dikkat çekici ikinci yönün yine mantık ilmindeki tarif konusudur. Tarifler Nasreddin Hoca'ya göre usulüne uygun olarak yapılmalıdır. Eğer kurala uyulmazsa yapılan şey tarif değil, tasvir olur. Örneğin Nasreddin Hoca fıkralarında bu hususu "ölümü tabutun içinde olma, sarığı bilgin olmanın şartı olarak gösterme" şeklinde ironik olarak anlatır (Türker-Küyel, 1997, 28).

Nasreddin Hoca'nın bilge kişiliğini gösteren yukarıdaki örnekler sadece bunlarla sınırlı değildir. Küyel'e göre Hoca toplumsal sorunlara da kendi üslubunca açıklamalar getirmiş, içinde yaşadığı toplumun yanlışlarını da ironik biçimde onlara aktararak doğruyu bulmalarını sağlamaya çalışmıştır. Örneğin, Timur'a giderken yalnız bırakılmasının neticesinde Hoca'nın insanların yaptığı hareketin yanlış olduğunu Timur'dan onların istemediği şeyleri isteyerek göstermesi, karısına sen de haklısın sözü, baklava tepsisi, ipe un serme ve benzeri birçok fıkrasında onun topluma rehberlik yaptığı görülmektedir (Türker-Küyel, 1997, 29-30).

## 2.7. Felsefe-Din İlişisine Dair Görüşleri

Mübahat Türker Küyel, doktora tezini tehâfüt geleneği kapsamında felsefe-din ilişkileri üzerine yazmıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Umumî Felsefe ve Metafizik Kürsüsü Başkanı Prof. Necati Akder'in danışmanlığında hazırladığı Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti adlı tez çalışmasını 1953-1954 ders yılı döneminde savunmuştur. Küyel bu çalışmasında Gazzâlî, İbn Rüşd ve Hoca'zâde'nin tehâfütlerini incelemiştir.



Küyel, düşünce tarihinde kendi devrinin şartları içinde şekli olarak değişmekle birlikte felsefe ve dinin arasında sürekli bir ilişkinin bulunduğunu belirtmektedir. Felsefe ve din arasındaki ortaya çıkan problemlerin çözümünü birini diğerine döndürmek ya da birini ortadan kaldırmak değil problemin izahında gören düşünür, bu iki disiplinin insanın gereksinimlerine ayrı ayrı cevap verdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla birini ortadan kaldırmak demek meseleyi çözmek bir kenara fikrî zeminin fakirleşmesine neden olacaktır. Bu durum yaratıcılığı azaltacak ve fikrî ilerlemeyi engelleyecektir (Türker-Küyel, 2018, xiv-xv). Bu iki disiplin arasında uzlaşma arayışı sadece İslam düşüncesine has olmayıp başta Yahudi olmak üzere Hristiyan ve sonrasında İslam düşüncesine gelmiştir. Küyel'e göre İslam düşüncesinde bu meselenin iki yönü bulunmaktadır. Bunlar dinden felsefeye doğru uzlaşma arayışı içinde kelimacılar ile felsefeden dine uzlaşma arayışı içinde bulunan filozoflardır. Bu uzlaşma arayışlarının temel noktası ise ona göre tevil olarak adlandırılan yöntemdir. Zira bu yöntem, İslam düşünce tarihinde bir hayli öneme sahip olup akıl ile naklin çelişiyor gibi gözükten durumlarında söz konusu uygunsuzluğun giderilmesi için başvurulan bir yöntemdir. Bu açıdan bakıldığında tevil, kelimacılığın bir problemi olarak, ayet ve hadisleri anlama çabasıdır. Kelam ilmi açısından çok önemli bir konumda olan söz konusu yöntem Allah'ın, yarattığı varlıklara benzetilerek cismani bir varlık şeklinde tasavvur edilmesine yol açan ifadeler ile ahiret halleri, melek vs. gibi metafizik konulara dair ifadeleri anlama ve anlamlandırma çabası şeklinde tanımlanabilir (Yılmaz, 2019, 11-27). Ayrıca Küyel, bu uyumsuzluğun esasen amelî hayatla ilgili olmayıp Kur'an'da bulunan bazı nazari önermelerle ilgili olduğunu belirtip tehâfüt geleneğinin de asıl olarak bu konular üzerinde geliştiğini söylemektedir (Türker-Küyel, 2018, 3,5).

Ayrı ayrı olmak koşuluyla bir önermeler sistemi olan felsefe ve dinin bu anlamda ortak noktada buluştuklarını belirten Küyel, dinî ifadelerin bazılarının felsefi ifadelerle paralel olduğunu tespit etmektedir. Bazı haber bildiren ayetler ile kadim filozofların önermelerinin benzer olduğunu örneklendirerek açıklar (Türker-Küyel, 2018, 1). Ancak bu benzer ifadeler menşei itibarıyla birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Dinin kaynağı vahiy, felsefenin kaynağı ise akıldır. Küyel bu iki kaynak arasındaki farkı şu ifadelerle ortaya koymaktadır:

“Görülüyor ki kutsal kitaplar Allah'ın, insanlar içinden seçtiği bir kişiye vahiy yolu ile bildirmiş olduğu ifadeleri ihtiva eder. Burada kul, yani Resul tamamen pasiftir; onun zihni yetileri bu ifadeleri teşkil etmekte hiçbir aktif rol oynamaz; Resul'ün vazifesi sadece hakikatleri vahyolunduğu şekil üzere nakletmektedir. Demek ki kutsal kitaplar Allah'ın ifadeleridir. Kullar bu ifadelerin sahibine ve onu getirene olduğu gibi iman etmek durumundadırlar. Hâlbuki felsefi sahada vaziyet başka türlü olup planları farklıdır, ifadelerin menşei ilahî değil, beşerîdir. O ifadelerin sahibi ve teşkil edeni insandır: burada insan akli ve yetileri faal olarak tam manasıyla rol oynarlar, ifadelerin doğruluğu dini manada bir iman mevzuu değil, doğrudan doğruya aklın tasdikine tabiidir ve bu ifadelerin kabul edilebilmesi için onun en umumî akıl prensipleri ve kaideleriyle tecrübe verilerine uyması kâfidir.” (Türker-Küyel, 2018, 2)

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere, Küyel din ve felsefenin kökeni konusuna açıklık getirirken düşünce tarihindeki bir başka tartışma konusu olan lafız-mana ilişkisine dair net bir görüş belirtmektedir. Bu görüşe göre vahiy sürecinde resulün pasif olması Kur'an'ın lafız ve manasının Allah'a ait olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden de iman esastır. Ancak felsefe, beşerî kaynaklı bir uğraş olup verilerini tamamen insan

aklından aldığından böyle bir zorunluluk yoktur. Felsefi önermelerin kabul edilmesi için mantıki zeminde ifade edilmesi yeterlidir. Burada Küyel, bu ifadelerden dinin tamamen akli olmaktan uzak olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğini belirterek tam tersi şekilde felsefenin de içinde iman unsurlarının bulunduğunu ifade etmektedir. Yalnız o, bu iki imanı birbirinden ayırt ederek ilkinin sabit bir iman iken, diğesinde bu sabitlik devam etse bile imanın konusunun değiştiğini vurgular (Türker-Küyel, 2018, 2-3).

Mübahat Türker Küyel, tam olarak bu düşüncelerden hareketle “hakikati haber vermek durumunda olan iki ayrı sahanın ifadeleri birbirlerine ve biri diğesine uymakta mıdır?” sorusunu sorarak felsefe ve dinin uzlaşıp uzlaşmadığı üzerinde durur. Asıl sorun ise hangi meselelerin bir araya getirilmek istendiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Küyel, bu meseleleri Âlem, ezeli ve ebedi midir? Âlemin bir yaratıcısı var mıdır? İki Allah mümkün müdür? Allah’ın zatı ve sıfatları nelerdir? Allah tarif edilebilir mi? Allah; zatını, gayrını ve cüzileri bilir mi? Gök canlı mıdır? Hareketinin sebebi nedir? Gök ruhları cüzileri bilir mi? Ruh nedir? Cesetler dirilir mi? Mucize mümkün müdür? gibi şu sorular çerçevesinde beyan eder. Nitekim tehâfüt geleneğinin ana noktaları bu sorular etrafında şekillenmiştir. Küyel ise tehâfüt geleneğinin felsefe-din arasında bir uzlaşma arayışı ya da çabası içinde olmadığını, mezkûr meselenin bu gelenek bağlamında yapılan tartışmaların bir sonucu olarak karşımıza çıktığını belirtmektedir (Türker-Küyel, 2018, 4-6). Zira söz konusu sorular İslam düşüncesinin teşekkül dönemlerinde fikrî ayrılıkların yaşanmasına sebep olmuştur. Bilhassa Küyel’in “İslam’a has bir din felsefesi” olarak nitelediği kelam ilmi, dinî düşünce tarafından ciddi şekilde tenkit edilmiştir (Türker-Küyel, 2018, 25-26).

Daha önce Küyel’in Fârâbî ile alakalı görüşlerini aktarırken onun felsefe ve din ilişkisi dâhilinde uzlaştırmacı bir teori ortaya koymuş olduğunu özellikle vurguladığını belirtmiştik. Zira bu teori hakikatin birliği adı altında savunulan mahiyet ve varlığın Tanrı’da bir, mümkün varlıklarda ayrı olduğu görüşüydü. Felsefe ve din de aynı hakikati farklı dile getirmekten ibaretti. Küyel, böylece Fârâbî ile kurulan bu felsefi sistemin hakikatin birliği öğretisini merkeze alarak -Kur’an’ın vaz etiklerinin içinde kalmak şartı ile- felsefenin temel konularında savlarını öne sürdüğünü belirtmektedir (Türker-Küyel, 1976, 55). Nitekim Küyel, filozofa göre bu iki disiplinin bir araya gelmesinden doğan sorunlara çözüm getirilebildiğini şu şekilde aktarır:

“Din halkın yönetimi için yararlıdır. Felsefe ise aydın seçkinlere vergidir. İbn Rüşd için de durum aynıdır: Din gerçek bilimi, başka deyimle Tanrı’yı, öteki varlıkları, öte dünyadaki mutluluğu, mutsuzluğu ve gerçek davranışı, başka deyimle mutluluk veren şeylere yönelmeyi, mutsuzluktan kaçıp kurtulmayı öğretir. Felsefe ise varlıkları düşünmek ve onların yapıları bilmek yolundan bir yapıcıyı göstermeleri yönüyle değerlendirir. Felsefe dine aykırı değildir. Dinin hiç durma, yap dediği uğraştır çünkü din, Tanrı’yı ve yaratıklarını, akılda benzetme yoluyla, bilmeyi buyurur. Bilgelik severce davranmak, din yönünden kaçınılmaz (vâcib) bir eylemdir.” (Türker-Küyel, 1976, 56)

Küyel; Fârâbî ve İbn Rüşd’ün kurdukları bu uyumun iki disiplinin temel dayanak ve önermeleri ile örtüşmediğini belirtmektedir. Ona göre bu uyum, öze girmemiş, görünüşte bir uyumdur. Hatta söz konusu iki düşünürün felsefeyi seçkinlere, dini ise halka indirgemesi felsefe ve dini birleştirmekten ziyade ayırt etmek manasına gelmektedir (Türker-Küyel, 1976, 56). Küyel’e göre buradaki asıl mesele apodiktik olmayan önermelerin apodiktik önermelere dönüşüp dönüşmemesi meselesidir.

Dönüştüğü var sayılırsa din, felsefe ile uzlaşma zeminine kavuşmuş olurdu. Nitekim Küyel, Gazzâlî'nin bu sorunu fark edip din ile felsefe uyumunun mümkün olmadığını söylediğini belirterek şu ifadelerle yer vermektedir:

“Gazzâlî, felsefe -burada felsefe en geniş anlamıyla içinde matematik ve doğa bilimlerini bulunduran dal olarak düşünülmektedir- ve dinin uyumunun olanaksızlığını işte bu temele dayandırmıştır. Ona göre din, diyalektik önermeler kümesi olsa bile felsefe, matematikte ve bir bölük doğa kanunlarında apodiktik önermeler kümesi olmakla birlikte, Tanrı konusu ve bir kesim doğa sorunlarında hiç de apodiktik önermeler kümesi değildir. O bakımdan felsefeyi tümce apodiktik önermeler kümesi, dini ise diyalektik önermeler kümesi sayarak dinin yap ve yapma dediklerini yerine getirmeme yoluna gidilemez. Din önermeleri eğer apodiktik değil ama diyalektik iseler felsefe önermeleri de matematik ile bir kesim doğa konuları bir yana apodiktik değildir, diyalektiktir. Her iki alanda da zorunlu belgitlemeler (önermenin karşınının çelişme bulundurduğunu ortaya koyan belgitlemeler) olanaklı değildir. Bu bakımdan dinde zorunlu belgitleme yapılamaması felsefeye din önünde üstünlük sağlamaz; zira felsefe de Tanrı konusunda ve bir kesim doğa konularında olduğu gibi diyalektik önermeler vardır ama apodiktik önermeleri elinde tuttuğu alanlarda din felsefenin dediklerine aykırı sözler söylemez, daha doğrusu, o alanlarda felsefenin işine karışmaz, karışamaz çünkü Tanrı saçma ile uğramaz, saçmalamaz.” (Türker-Küyel, 1976, 57)

Küyel bu ifadeleri ile Gazzâlî'nin felsefe ve din uyumu sorununda tespit ettiği en doğru yanların bunlar olduğunu belirtir. Felsefe-din arasındaki sağlanmaya çalışan söz konusu uyum arayışlarının her ne kadar pratik olarak çözülmüş gibi gözükse meselenin teorik açıdan olumlu bir şekilde kökten çözülemediğini belirten Küyel, aksine bu meselenin teorik perspektifte uzlaşırılmadığını ifade etmektedir. Tüm bu görüşler İslam dini ile mevcut felsefelerin uyuşamayacağını göstermiş ve özellikle Gazzâlî'nin tenkitleri ile uygun bir felsefe arayışını beraberinde getirmiştir (Türker-Küyel, 2018, 473-475).

Nitekim Mübahat Türker Küyel'e göre felsefe ve din arasında bir uyumun olması söz konusu değildir. Küyel'in bu meseleyi hakikatin birliği meselesi üzerinden değerlendirmede tespit etmemiz gerekir çünkü gelenek felsefe ile din arasında bir uyumun olup olmadığını hakikatin farklı farklı olamayacağı savı üzerine kurmuştur. Küyel'e göre ise meselenin temelinde mantıkî problemler yatmaktadır. Bu yüzden iki disiplin arasındaki uyum mantıkî zeminde aranmalıdır. Küyel'in ifadelerine göre de bu uyumun sağlanması ancak ve ancak iki disiplinin önermelerinin birbirlerine dönüşmesi ile sağlanır ki bu da mümkün gözükmemektedir.

## Sonuç

Mübahat Türker Küyel'in çalışmamıza esas teşkil eden görüşleri ışığında Türk-İslam düşüncesinde bir hayli önemi haiz tespitlerinin olduğunu ifade etmeliyiz. Küyel'in dışında Cumhuriyet Döneminde İslam felsefesi alanında böylesine nitelikli çalışmalar yapan düşünürler de bulunmaktadır. Ancak o, Cumhuriyet Döneminde bu alanda yetişmiş ilk müelliflerden biri olması ile önemli bir yerde durmaktadır.

İslam felsefesi alanında özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar üzerine yaptığı çalışmalar yöntem ve ilmî perspektif açısından ışık tutacak niteliktedir. Alanın terminolojisine hâkim olması yanında Fransızca ve İngilizce gibi Batı dillerini de biliyor olması onun ilmî çalışmalarına katkı sağlamıştır. Yalnızca tercüme ile sınırlı kalmayarak yabancı dillerde birçok uluslararası mecrada yayınlar da yapmıştır.

Nitekim Fârâbî ile ilgili çalışmaları Batı dünyasında oldukça ilgi görmüş ve kaynak çalışmalar konumuna gelmiştir. Bir diğer önemli çalışması ve aynı zamanda doktora tezi olan *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*'nde Küyel; Gazzâlî, İbn Rüşd ve Hocasâde'nin tehâfütlerini incelemiş ve bu tehâfütler üzerinden ciddi tespitlerde bulunmuştur. İslam dünyasını oldukça meşgul eden Allah-Âlem ilişkisi, haşr-i cismânî ve Allah'ın cüzîleri bilip bilmediği meselelerini kapsayan tehâfüt geleneğinin odak noktasını oluşturan üç düşünürü ele alarak hazırladığı doktora tezi Cumhuriyet tarihimizin bu alandaki ilk çalışması olma hüviyetindedir.

Düşünür Harezmi, Beyrûnî gibi Türk kökenli filozof-bilim insanlarının düşünce tarihine katkılarını ortaya koymanın yanında özellikle Anadolu'nun Müslümanlaşmasında önemli etkileri olan Ahmed Yesevî ile Yunus Emre gibi düşünürlerin de görüşlerini kaleme alarak ülkemizde onlar hakkında da bir farkındalık oluşmasına yardımcı olmuştur. Bu bağlamda Küyel'in çalışmalarına bakıldığında yukarıda ismi verilen düşünürlerin yanında Kaşgarlı Mahmud, Şeyhoğlu, Nasreddin Hoca gibi birçok Türk bilgininin de eserlerine atıfta bulunması onun Türk kültürünün sonraki nesillere aktarılması konusunda da hassas olduğunu gösterir.

Cumhuriyet'in erken döneminde eğitimi tamamlamış bir felsefeci olan Küyel'in odak noktasını oluşturan çalışmalar genel itibarıyla Türk kökenli filozof ve bilim insanlarıdır. Küyel'in özellikle Türk düşünürler üzerinde yoğunlaşması ve Türk düşüncesinin epistemik kökenini tespiti çalışması ile bazı eserlerindeki Türkçe kullanımı konusundaki yaklaşımı da dikkat çekicidir. İslam dünyasına intikal etmiş bazı düşüncelerin kökenlerini ise Sümerler ve Mezopotamya'ya dayandırmıştır. *Gilgamiş Destanı*'nda geçen Utnapiştim'i İbn Sinâ'nın Hayy'ını ve bizzat Yunus Emre'yi ârif-i mütenezzih olarak gördüğünü belirterek Sümerler ile söz konusu düşünürler arasında bazı açılardan bir bağlantı kurduğunu söyleyebiliriz. Bu hususta dönemin ideolojik bakış açısının yanı sıra Aydın Sayılı'nın düşüncelerinden etkilendiğini söylemek mümkündür.

Sonuç olarak Mübahat Türker Küyel'in, ilme olan yaklaşımı örnek alınmalı ve çalışmaları üzerinde detaylı incelemeler yapılmalıdır. Bu açıdan özellikle Zeliha Çelikkol'un Mübahat Türker Küyel'in Hayatı, Eserleri ve Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme adlı yüksek lisans tezi oldukça önemlidir. Ayrıca Doç Dr. Ayşegül Doğrucan'ın yazmış olduğu *Mübahat Türker Küyel* başlıklı bir kitap bölümü de bulunmaktadır. Söz konusu çalışmalar teşvik edici nitelikte olup Küyel'in ortaya koyduğu görüşlerin gerek felsefi yöntem ve dönemin bakış açısı gerekse literatüre katkısı bakımından daha fazla irdelenmesi gerekmektedir.

### Kaynaklar/References

- Adamson, Peter - Richard C. Taylor (ed.). *İslâm Felsefesine Giriş*. çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.
- AKM, Atatürk Kültür Merkezi. "Atatürk Kültür Merkezi". Erişim 19 Kasım 2022. <https://www.akmb.gov.tr/Haber.aspx?HaberId=9490>
- AYK, Atatürk Ansiklopedisi. "Aydın Sayılı (1913-1993)". *Atatürk Ansiklopedisi*. Erişim 21 Kasım 2022. <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/aydin-sayili-1913-1993/>
- Çelikkol, Zeliha. *Mübahat Türker Küyel'in Hayatı, Eserleri ve Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Doğrucan, Ayşegül. "Mübahat Türker Küyel". *Mustafa Çokay Anısına Türkiye Ve Türk Dünyası Araştırmaları-XI*. ed. Yunus Emre Tansü. Ankara: Iksad Publications, 2021.

- Görgün, Tahsin. "Mahiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kara, İsmail. "Nurettin Topçu". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/248-253. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/topcu-nurettin>
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kramer, Samuel Noah. *Tarih Sümer'de Başlar*. çev. Muazzez İlmiye Çığ. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Rescher, Nicholas. "Farabî'de Mantık Geleneği". çev. Ahmet Kayacık. *bilimname* 3 (2004), 177-186.
- Sanay, Eyyüp. "Hilmi Ziya Ülken". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/291-293. İstanbul: TDV Yayınları, 2012. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ulken-hilmi-ziya>
- Saruhan, Müfit Selim. *İslam Meşşai Felsefesinde Filozof*. İstanbul: Divan Kitap, 2017.
- Teber, Ömer Faruk. *Balkanlar'da Bâbâgân Koluna Ait Bir XIX. Yüzyıl Bektâşi Erkânâme*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2013.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Atatürk, Cumhuriyet, Bilim ve Teknoloji". *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 19/56 (2003), 521-552.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsali Olarak Galenos". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 32/1-2 (1988), 501-574.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Değer ve Fârâbî". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (1972), 71-84.
- Türker-Küyel, Mübahat. "El-'Âmirî ve Katagoriler'in Şerhleriyle İlgili Parçalar". *Araştırma Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi* 3 (1965), 65-86.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Felsefenin Tarihinde ve Tarifinde Bir Kaynak Olarak Fârâbî". *Erdem* 6/18 (1990), 725-735.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sina ve al-'Akl al-Fa'âl". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 859-906. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ ve Mistik Denen Görüşler". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 907-957. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sina'da al-'Akl al-Fa'âl'in Kökleri". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. 725-816. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2014.
- Türker-Küyel, Mübahat. "İbn Sînâ'nın Felsefesi ve Ahlâk Anlayışı". *Erdem* 9/27 (1997), 1279-1287.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Nasreddin Hoca Niçin Bir Bilge Kişidir?" *Uluslararası Nasreddin Hoca Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildirileri*. haz. Alev Kâhya Birgül. haz. Alev Kâhya Birgül. 23-30. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1997.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Önsöz". *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Türker-Küyel, Mübahat. *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe Eylemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Türker-Küyel, Mübahat. *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2018.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Yesevî Portresi". *Erdem* 7/21 (1995), 865-875.
- Türker-Küyel, Mübahat. "Yünus Emre Bir Ârif Mütenezzih Midir?" *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri*. haz. Alev Kâhya Birgül. haz. Alev Kâhya Birgül. 189-213. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Sabri. *Kelam'da Te'vil Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Yunus Emre. *Divan*. haz. Mustafa Tatçı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.