

Makale Geliş | Received: 16.03.2017

Makale Kabul | Accepted: 26.07.2017

DOI: 10.20981/kaygi.342170

Fatma Zehra PATTABANOĞLU*

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, TR
Kastamonu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, TR

f.zehrapattabanoglu@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-6756-8387

Fârâbî’de Felsefe Tarihi Teorisi: Dil ve Dinin Tekâmülünde Felsefenin Tarihselliğinin İpuçları

Öz

İslâm dünyasında felsefe tarihçiliği hakkında ilk dikkat çeken kişi Fârâbî’dir. Aslında onun felsefe tarihine dair kurgusu, tarih felsefeciliği olarak da görülebilir. Tarih felsefesi de tarihin düşünceye dayalı söylemleri olarak kabul edilebilir. Bu söylemin oluşmasında dil, felsefe ve din önemli etkenlerdir. Nitekim dil insanın düşünceye dair ilişkilerini sağlayan araç olmasının yanında, tarihsel bir varlıktır. Tarih nasıl insanla başlıyorsa dil, felsefe ve din de insanla başlar. Bu bağlamda aralarındaki öncelik ve sonralık sıralaması bir taraftan tarihsel bir bakış açısı olmakla birlikte, diğer taraftan varlıkla ilgili meseleleri içerdiği için metafizikseldir. Fârâbî’ye göre zaman bakımından önce dil, sonra felsefe, daha sonra da din vuku bulmuştur. Filozof *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde dil, felsefe ve din arasındaki bu ardeşikliği, zamansal bir felsefe tarihi kuramı oluşturarak ifade etmektedir. *Tahsilü's-Saâda* adlı eserinde ise felsefenin milletler arasında nasıl geliştiğini ve el değiştirdiğini gösteren mekânsal bir felsefe tarihi teorisi oluşturmaya çalışmaktadır. Böylece önce gelen sonra geleni anlamlı kılmakta, onun yerini sağlamlaştırmaktadır. Yani felsefenin evrimsel olarak gelişmesi ona tâbi olan dinin de hakikat ve mahiyetini bir anlamda biçimlendirmektedir. Burada dilin, felsefenin ve dinin ortaya çıkışı, tarihsel zorunluluğun neticesi olması bakımından bir toplumun medeni olabilmesinin şartlarını da taşımaktadır. Dolayısıyla çalışmamızda Fârâbî’nin felsefe tarihi düşüncesinin bu minvalde nasıl oluşturulmaya çalıştığı ele alınacak, muhtelif kavramlar ve olgular çerçevesinde mesele tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Felsefe Tarihi, Fârâbî, Dil, Din, Felsefe.

* Bu makale Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi’nin düzenlemiş olduğu “II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu”nda sunulan bildirinin yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

Giriş

Felsefe tarihi zamansal olarak felsefî problemleri, filozofların düşüncelerini ve çözüm yollarını objektif olarak konu edinen bir alan iken, tarih felsefesi daha çok tarih ilmine nedensellik örgüsüyle yaklaşan bir düşünce olarak görülebilir. Nitekim tarih ilminde de asıl olan geriye doğru gidilerek tarihî olayların sebepleri ve tarihin kanunlarını bulmak olmalıdır. Burada esas kaide olayları bir diğerine illet-malul bağı ile bağlamaktır. Böylece bir şey hakkında bilgimiz tam olduğunda bu durum, hem geçmişte olan ama hakkında fazla bilgimizin olmadığı konularda hüküm verebilmeyi, hem de geleceğe dair fikir edinebilmeyi sağlar (Boer, 1960: 143).

Tarih felsefesi, yaşanmış geçmişin felsefesi ya da tarih biliminin felsefesi olarak iki farklı anlamda ele alınır. Bu durumda tarih felsefesine geçmişte kalan olayların ne anlam ifade ettiğini sorgulamaktan başlayıp, insanlığın tüm yaşanmış geçmişine bakılabilir. İkincisinde ise kökleri eskiye dayansa da 19. yüzyılda ortaya çıkarılabilen bir disiplinden bahsedilir. Birincisi, tüm geçmiş karşısında filozofların genellikle evrensel bakışla yaptığı gözlem iken; ikincisi, tarihçinin bilgi etkinliğini sorgulamak isteyen bir bilim felsefesi ya da metodoloji eleştirisidir. Bunların ikisi farklı bakış açısı sunsa da neticede birbirine bağlıdırlar (Özlem, 2015:17-18). Felsefe tarihi bu açıdan daha çok kronolojik bir yapı sergilemekle birlikte, birinci bakış açısına daha yakındır. Felsefî açıdan tarihsel bilginin niteliğini ilk belirleme denemesine Herakleitos'ta rastlanır. Sofistler köken problemiyle ilgilenerek tarihin felsefî bir sorun haline gelmesine sebep olurken, Platon (ö. M.Ö 347) da tarihte çöküş ve ilerleme problemlerini ele alarak sorunları felsefî olarak incelemeye başlamış, tarih sözcüğünü Thales ve Anaksimandros'un doğa öğretilerini aktarırken “geçmişte kalan düşünceleri haber verme” anlamında kullanmıştır (Bıçak, 2004: c. III, 23, 186; Özlem, 2015: 25-26).

Aristoteles (ö. M.Ö. 322) *Metafizik* adlı eserinde Yunan filozoflarının neden araştırmaları ve arkheleleri üzerine ayrıntılı bilgi vermektedir. Ona göre şimdi olduğu gibi başlangıçta da insanları felsefe yapmaya iten şey, hayret ve meraktır. Bu sebeple varlık hakkında sorular efsanelerle başlamıştır. Yavaş yavaş ilerleyerek ay, güneş ve yıldızlara ilişkin olaylar, nihayet dünyanın oluşumu gibi daha büyük sorunlar ele alınır olmuştur. Filozoflar bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yaparken, faydacı bir amaç gütmeyerek sırf bilmek için bilimin peşine düşmüşlerdir. Böylece felsefenin serüveni ve sürekliliği olan bir gelenek başlamıştır (Aristoteles, 1996: 83-84, 86-144). Bu geleneği Aristoteles tarihsel çizgide anlatmasına rağmen, *Poetika* adlı eserinde “Tarihçi gerçekten olanı, şair ise olabilir olanı anlatır. Bunun için şiir tarih yapıtına oranla daha felsefî olduğu gibi daha üstün olarak değerlendirilebilir. Çünkü şiir genel olanı, tarih ise tek olanı anlatır.” (Aristoteles, 1993: 30) ifadelerinden dolayı, tarihi tümeli konu edinen bir bilim olarak görmez. Ancak yine de Aristoteles'in geçmiş düşünürlerin bilgilerinin düzeltmek için kullanmak istemesi, onu tarih araştırmasına itmiştir. Aristoteles'in tarihçiliğine dair pek çok tartışma olmakla birlikte, tarih felsefesi yapmasa da, felsefe tarihi teorisi oluşturmuştur denilebilir. Nitekim o bilimler tarihini kurmuş, sadece yasa ve kavramla ilgilenmemiş, özel tarihi olayları da araştırmış ve onların süreçlerini bilim adı altında toplamış ilk filozoftur (Bıçak, 1999: 186-187, 202).

Felsefe tarihi usulüyle ilgili araştırma yapan Orhan Sadeddin kendinden önceki filozoflara dair notları eleştiri içerdiği için Aristoteles'i, felsefe tarihi zihniyetinden uzak

görmekte, öğrencisi Theophrastos'un eserinin ise ilk felsefe tarihi çalışması olabileceğini söylese de onun da gerçek manada felsefe tarihi olmadığını düşünmektedir. Felsefe tarihindeki evrimi görmesi ve bunun teorik yönlerini tespit edebilmesiyle Hegel'i (ö.1831) ilk felsefe tarihçisi kabul etmektedir (Sadeddin, 1930: 6-7). Bu bağlamda Hegel, tarih ve akıl kuramıyla Elealılar'dan, Herakleitos'tan, Platon'dan başlayıp Kant'a (ö.1804) ve Schelling'e (ö.1854) kadar pek çok filozofun görüşünü bir araya getirerek felsefe tarihinin tanıdığı en kuşatıcı sistemi geliştirmiştir (Özlem, 2015: 122). Nitekim Collingwood'a göre de bir tarih felsefesi oluşturmadan önce tarihsel bilgiyi bütünsel olarak kurmayı hedefleyen sürekli ve sistematik bir girişim gereklidir. Efsane yazımının tarih bilimine dönüşmesi Heredotos'la (ö. M.Ö. 425) gerçekleşmiş, daha sonra Thukydides (ö. M.Ö.400), Polybius ö. M.Ö. 120), Livy (ö. AD 17) ya da Tacitus (ö. M.S. 120) tarihe dair sorgulamalar yapsa da, antik felsefecilerde bunun bir tarih felsefesi inşası olarak kabul edilmesi doğru değildir (Collingwood, 2000:147-149; Collingwood,1990: 38). Macid Gökberk'e göre ise St. Augustinus (ö.430) tarih felsefesinin kurucusu sayılır. Nitekim Antik felsefe daha çok bir kozmos felsefesidir. Bu felsefede tarihin dönüp dolaşıp başlangıç noktasına dönen, sürekli tekrarlanan bir süreç olduğu anlayışı vardır. Tarihin bir defalık olan, bir daha olmayacak ve tekrarlanmayacak olaylardan kurulu bir süreç olduğu görüşünü ilk gnostikler tartışsa da sistemli olarak geliştiren Augustinus'tur (Gökberk, 1990:155). Başka bir değerlendirmeye göre eleştirel ve bilimsel tarihten hareketle tarih felsefesi kavramını ilk defa 18. yüzyılda Voltaire (ö.1778) bulmuştur. Ama tarih felsefesinin temeli Vico'nun (ö.1744) yayınlandıktan onlarca yıl sonra düşünürlerin dikkatini çekmeye başlayan *Ulusların ortak özü çerçevesinde kurulan yeni bir bilimin ilkeleri* başlıklı eseri ile atılmıştır. Ondan sonra da Montesquieu (ö.1755), Herder (ö.1803), Humboldt (ö. 1835), Dilthey (ö. 1911) ve Kant gibi düşünürlerin büyük payı olmuş, Hegel ile tarih felsefesi daha evrensel bir niteliğe bürünmüştür (Şulul, 2008: 316-317). Tarih felsefesi nihayet Max Weber (ö.1920) ile birlikte, "prensipte her şeyin rasyonel açıklamalara indirgenebileceği" iddiasından hareketle, ilkesel olarak moral ve metafizik inançlar gibi hesaplanamayan güçlerin pek etkili olmadığı; aksine bütün her şeyin "hesaplama ile bilinmesi" gerektiği bir evren tasavvurunun parçası haline gelmiştir. (Kundakçı, 2016: 61)

Yukarıda tarih felsefesinin kökeni hakkında sunulan farklı bakış açılarının olması felsefe tarihi ile tarih felsefesi ayırımına dayanmaktadır. Her ne kadar neticede bu iki kavram birbirine bağlı olsa da bizi bu çalışmada asıl ilgilendiren felsefe tarihçiliğidir. İslâm dünyasında tarih felsefesine dair ilk tespitler ve düşünceler Fârâbî'de (ö. 950) görülmektedir. Daha sonra gerçek anlamda bir tarih felsefesi olarak İbn Haldun (ö. 1406) çok önemli bir konuma sahip olsa da Fârâbî'nin, felsefe tarihine dair yorumları onun bu alandaki yerinin açığa çıkarılmasını gerekli kılmaktadır. İbn Haldun'a göre tarihte gerçekleşmiş olayların kaynağına inmek, onların nasıl ve niçin meydana geldiklerini araştırmak, nedensel açıklamalarını vermek gereklidir. Bu sebeple tarihin görünen (zahiri) manası yerine iç (batını) manasına bakmalıdır. Bu da incelemek, düşünmek, araştırmak, varlığın sebeplerini dikkatle anlamak ve olayların vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir. Neticede tarih, felsefenin (hikmetin) içine daldığı için, felsefe ilimlerinden sayılmayı hak etmiştir (İbn Haldun, 1988: c.I, 5, 59). Diğer taraftan her ne kadar *İhsâu'l-ulûm* adlı eserinde Fârâbî tarihi,

bilimler sınıflamasının içinde zikretme de felsefenin geçmişine dair dil, mantık ve din bağlamındaki değerlendirmelerinden dolayı tarihsel bir süreci ele almıştır. Nitekim felsefenin gelişimini evrimsel bir bakışla ve nedensellik bağlantılarıyla sunmaya çalışması onun felsefede bir ilerlemenin imkânından yana olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan onun Aristoteles gibi felsefe tarihi kuramı oluşturmaya çalıştığını söylemek mümkündür. Bu açıklamalardan sonra filozofun bu teoriyi nasıl oluşturduğuna bakabiliriz.

I. Fârâbî’de Dil Ve Felsefenin Evrimi

Bir toplumun dil, düşünce ve dine dair etkinliği, o toplumun kültürel mirasını oluşturarak bu alanı belirli kılan bir varlık alanıyla kuşatılır ki, bu da hiç şüphesiz tarihtir. Nitekim tarih üzerine yapılan değerlendirmeler ve olaylar arasındaki sebepler zincirini araştırmak varlık anlayışının temel yapıtaşlarından birisi olan dil ve zaman kavramı için de belirleyici olabilir. Çünkü insan dil sayesinde varlık kazanır ve bir süreç içinde onunla bilmediği alanlara yönelebilir. Nitekim İslâm felsefesinde birçok alanda özgün ve sistemli düşüncenin başlangıcını bulduğumuz Fârâbî, bir milletin kültür tarihinde dil ve düşüncenin tekâmülünü hem doğal hem de toplumsal bir süreç olması bakımından bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır. Nitekim felsefe zihinsel ve dilsel bir varlık alanını kapsamakla birlikte ahlâkî, siyasî varlık alanlarına da tekâbülmektedir. Bu minvalde Fârâbî’nin dilin başlangıcı ve gelişimini felsefî bir problem olarak görmesi, aynı yöntemi mantık ve tarih için uygulaması önemlidir. Çünkü dille ilgili değerlendirmeler bizi düşünceye götürür. Varlığın temellendirilmesinde dilin önemine vurgu yapan Heidegger’e (ö.1976) göre varlık ancak dil ve düşüncede kavranabilir ve ancak dilde dile getirebilir. “Dil varlığın evidir” ifadesiyle düşüncesini ortaya koyan filozof, varlığın kendisini dil biçiminde sunduğunu kabul eder. Buna göre dil ve düşünme varlığın bir özelliği olmayıp onun kendini ortaya koyuş biçimi olarak algılanmalıdır (Çüçen, Zafer, Esenyele, 2011: 379-380).

Fârâbî dille bağlantılı olarak lisan, lügat, kavî, kelâm ve nutuk kelimelerini kullanarak, bunlara konuşma, düşünme, lafız, logos, din, vahiy ve temyiz gibi anlamlar yüklemiştir (Korkut, 2015: 26). Fârâbî’ye göre varlıkların dereceleri, kavramların ve onlara delalet eden lafızların da dereceleridir. Çünkü aralarındaki delalet ilişkisinden dolayı söz, lafız, kavram ve nesne birer varlıktır. Lafız ve kavram zihnin dışındaki varlıklara tekabül etse de, kavram; dış dünyadan zihne gelen algıların nefis tarafından kavranması sonunda varlık niteliği kazanırken; lafız, kavramın yerine geçen sembol olmasından dolayı varlık kabul edilir (Türker, 2002:151).

Fârâbî’nin ilimler tasnifinde dil bilimleri ilk sırada yer alır (Fârâbî, 1990a: 54). Ona göre mantık ve diğer bilimlerin dille olan ilişkisi varlık sorunuyla başlamakta, kültür ile temellenmekte, nefsin güçleri, zihin ve akıl, ses ve harfler, lafızlar ve terkiplerle devam ederek söze ulaşmaktadır (Türker, 2002: 147). Nitekim insan düşünmeye başladığında kendisini bir dil ve eylem dünyası içinde bulur. Ancak bilinç dil ve eylemin sınırlarını daima aştığı için nihai belirleme işi ona aittir. Çünkü doğası gereği aşkın olan bilinç, doğruluk ve yanlışlık değerleri taşıyan dil ve eylemi eleştirel bir şekilde değerlendirebilir ve nesnenin hakikatine dair daha doğru bakış açısı sunabilir (Alper, 2012: 36). Dolayısıyla dilin bu bağlamda ilk münasebeti mantık ilmiyle

gerçekleşir. Dil bilgisi sanatının dilin yanındaki yeri ne ise, mantık sanatının da akıl yanındaki yeri odur. Dil bilgisinin dille ve sözlerle olan bağlantısı, mantık ilminin akılla ve akledilirlerle olan bağlantısı gibidir. Nasıl dil bilgisi hataya düşmenin mümkün olduğu yerde dilin ölçüsü ise, mantık ilmi de hataya düşmenin mümkün olduğu yerde aklın ölçüsüdür (Fârâbî, 1990c:19/27).

Mantık ilmiyle teorik ve pratik felsefeyle alakalı kesin bilgi oluştuğu için, bilinmesi istenen herhangi bir şey mantık sanatı olmadan doğru anlaşılabilir. Dille yakın ilişki içinde bulunan mantık, “nutk” (konuşma, düşünme) kelimesinden türemiştir ve bu kelime üç şeye delalet eder: Birincisi, İnsanın akledilirleri idrak edebileceği kuvvet anlamına gelir. Bu kuvvetle ilim ve sanatlar elde edilir, onunla hareketlerin güzeli ve çirkinini ayırt edilir. Bu güç insanda yaratılıştaki bulunan temyiz yeteneğini geliştiren güçtür. İkincisi, insan nefsinde zihinsel yolla oluşan akledilirlerdir, bunlara “iç konuşma” denir. Üçüncüsü, içerde bulunan şeyi dil ile söylemektir, ona da “dış konuşma” denir (Fârâbî, 1990c: 24/29; Fârâbî, 1990a: 67, 78). İç konuşmayla dış konuşmanın sınırını, ses ile sembol oluşturur. Dış konuşma, iç konuşmayla bağlantılı olarak meydana gelir ve sembolleştirme işlemi sonunda onun yerine geçer (Türker, 2002:153). Diğer taraftan mantıkla dilbilgisinin birbirine benzer yönleri olduğu gibi, benzemeyen yönleri de vardır. Dil bilgisi bir millete ve bu dili konuşan kimselere has olan sözlerin kanunlarını verirken, mantık bütün dillerde ortak olan sözlerin kanunlarını verir (Fârâbî, 1990c: 24/29). Bu açıdan dil, bir milletin düşünce tarihinin gelişimine dair ipuçları veren önemli etkenlerdendir. Konuşmada kıyası kullanmaya yarayan sanatların çeşitleri burhan, cedel, safsata (sofistik), hitabet ve şiirdir. Bu bağlamda kıyas sanatları kesin bilgi verenler (yakinî), zan verenler (zannî) şaşırtaclar (mugalata), kanaat verenler (iknaî) hayal verenler (tahayyülî) olmak üzere beş çeşittir (Fârâbî, 1990a: 79, 85).

Fârâbî gerçek bilgiye ulaşmak için hangi metodların uygulanması gerektiğini araştırarak öncelikle bilgiyi, tasavvur ve tasdik olmak üzere ikiye ayırır. Ancak burada tasdikten bir kısmı kesin, bir kısmı kesin değildir ve kesin olanın da bir kısmı zorunlu, bir kısmı zorunlu değildir. Bu sebeple açık bir şekilde bilgi adı zorunlu kesin olana söylenmektedir. Buna göre kesin bilgiler üç kısımdır: Birincisi, bir şeyin sadece varlığına dair kesinlik (‘ilmü enne’ş-şey); ikincisi, bir şeyin varlığının sebebine dair kesinlik (‘ilmü lime’ş-şey); üçüncüsü, her ikisine dair kesinliktir. Bunların içinde kesin bilgi olarak adlandırılmaya en layık olanı üçüncüsü yani bizatihi hem varlığın hem de sebebin bilgisini verendir ki, mutlak olarak burhânî bilgi de budur (Fârâbî, 2012a: 7). Hakikate ulaşmak için burhânî yöntemin kullanılması gerektiğini iddia eden Fârâbî’ye göre, felsefenin bu aşamaya gelmesi için toplum da belli bir olgunluktan geçmelidir.

Nitekim varlığın meydana gelmesinde, kozmik yapının belirli bir düzene ulaşmasında ve bir toplumun oluşmasında zamana ihtiyaç vardır. Tıpkı bunun gibi insanın içinde olan şeyleri başkasına aktarmak için zamana gereksinim duyduğunu düşünen Fârâbî, bilgilenme noktasında da bir tekâmül sürecinin varlığını kabul eder. Zira ilkel insanların ortak bilgileri pratik bilgiler olduğu için, avam zaman bakımından seçkinlerden öncedir. İnsan fitraten kolay olanı yapmaya meyilli olduğundan, zamanla istidadının daha güçlü ve daha çok olduğu şeylere karşı bilmek, düşünmek, tahayyül etmek ve akletmek ister. Böylece yaptığı şeyleri doğal olarak sahip olduğu melekeyle yapar, o işi çok tekrar ettiğinde ise, alışkanlığa dayalı sanatsal veya ahlâkî bir meleke kazanır (Fârâbî, 2008: 72-73). Dolayısıyla insan başlangıçta içinde olan şeyi başkasına

aktarmak isteyince önce işareti, sonra seslenmeyi kullanmıştır. Sesin meydana gelmesi ve organlarla münasebeti, tıpkı insanın ilk hareketlerinde kolay olana meylindeki gibidir. Dil de öncelikle hareketin kolay olduğu parçaya doğru hareket eder. Ancak barınak ve beldelerdeki dil hareketleri farklılık içerir, bu da milletlerin dillerinin hareketlerinin farklılaşma sebebidir. İlk seslenmeler, ünsüz harflerle başlamış, ilk önce milletin harfleri ve o harflerden oluşan sözcükler (lafızlar) meydana gelmiştir. Sözcüğü ilk icat eden onu başkalarıyla paylaşarak diğerlerinin de kullanılmasına vesile olmuştur. Daha sonra sözcükler ihtiyaçlara ve anlamlarına göre düzenlenmiştir. Zamanla lafızları çoğaltma, birbiriyle eşleştirme, tertip etme ve güzelleştirme gibi icralar devam etmiştir. Bu süreçte tümel ve genel anlamlar, cinsler, türler, eşit dereceli sözcükler (müşekkek), eş sesli sözcükler, eşanlamlı sözcükler, birleşik sözcükler, istiare ve mecazlar gibi sözcüklerin anlamları, ortak ve farklı yönleri tespit edilerek dil-düşünce bazında gelişme devam etmiştir. Bu gelişme aşamasında önce hatabî (retorik) sonra da şiirsel ifadeler oluşmaya başlamıştır. Böylece nesilden nesile aktarılan bir milletin diline ve nefesine yerleşmiş sözcükler, kendi dizimi olmayan yabancı söylemleri kabul etmeyerek alışkanlık haline gelmiş ve o milletin dilini oluşturmuştur (Fârâbî, 2008: 75-79).

Dilin oluşmasıyla birlikte hitabet ve şiir sanatıyla geçmiş ve güncel haberler anlatılmaya başlamış, bunlar da ezberlenerek aktarılmıştır. Ancak ezberlemek zorlaşınca yazı sanatı keşfedilmiştir. Yazı başlangıçta karışık olsa da sonradan ıslah edilmiştir. Milletin dili fasih hale gelip yetkinleştiçe ve kitaplarda yazıldıkça dil bilimcileri ortaya çıkmıştır. Dil bilimciler bedevilere bakarak dilin kurallarını belirlerken, başka dillerden dilin karışması ve bozulması meselelerinden dolayı medenilerin diline göre dili düzenleyip sabitlemiştir. İşte böylece dilin gelişimi esnasında hitabet, şiir, tarih (haberleri ezberleme ve rivayet etme), dilbilimi ve yazı (kitabet) olmak üzere beş sanat hâsil olmuştur (Fârâbî, 2008: 80-84).

Fârâbî'ye göre pratik sanatlar ve diğer halk sanatları tamamlandıktan sonra insan etrafındaki her şeyi bilmek istemiş, araştırma esnasında öncelikle ilk kıyas yollarından retorik olan, sonra matematiksel şeyleri ve doğayı inceleme metotları kullanmıştır. Metot bakımından retorik olan kullanılırken, toplumda görüşler ve mezhepler farklılaşmış bu sebeple zamanla diyalektik yollar öğrenilmeye başlamıştır. Bu aşamada teorik şeyler incelenirken diyalektik olanla sofistlik olan ayrıştırılmaya çalışılsa da, kesin bilginin oluşmasında diyalektik yolun da yeterli olmadığına farkına varılmıştır. Böylece insanlar diyalektik yolu kesin yollarla karışık olarak kullanarak, bunu ilim haline getirmişlerdir. Ancak bu süreç Platon'a kadar sürmüştü, nihayet Aristoteles ile bilimsel araştırma yani felsefe zirveye ulaşmıştır. Dolayısıyla teorik ve tümel felsefe olgunlaşmış, artık onda araştırılacak bir şey kalmamıştır. Bundan sonra felsefe yalnızca öğrenilip, öğretilen bir sanat haline gelmiştir. Filozofumuza göre bu öğretim burhanî (kesin kanıt) metotla gerçekleştirilen özel öğretim ve cedelî, hatabî ya da şiirsel yollarla yapılan genel öğretim olarak ikiye ayrılır. İlki seçkinlerin, ikincisi halkın öğretiminde daha uygundur (Fârâbî, 2008: 86-87).

Anlaşıldığı üzere Fârâbî'ye göre tarihsel süreç içinde önce dil, sonra felsefe gelişmiştir. İşaretleşme, seslenme, konuşmayı sanat haline getirme, sözde biriken ifadeleri ezberleyip başkalarına naklederek çoğalmasını sağlama ve bir kültür oluşturma, daha sonra bu ifadeleri yok olmayan bir tarih olarak yazıyla kayıtlara alma ve nihayetinde dili bir bilim haline getirme diyebileceğimiz safhalar, dilin tarihsel ve

evrimsel gelişim sürecini göstermektedir. Aynı şekilde felsefe de kullandığı yöntemlere göre evrim geçirmiştir. Zira “cedelî ve sofistîk güçler, zannî felsefe (el-felsefetü'l-maznûne) veya çarpıtılmış felsefe (el-felsefetü'l-mümevvehe), zaman bakımından kesin yani burhânî felsefeden önce gelir.” (Fârâbî, 2008: 69). O halde felsefe yapma yöntemine üç aşamada ulaşılmıştır. İlki dil ve düşüncenin ayrıştırılmadığı dolayısıyla dilbilimin felsefe yapmak için kullanıldığı ve toplumda birbiriyle çelişen felsefî görüşlerin ortaya çıktığı mugalata yöntemiyle yapılan sofistîk felsefedir. İkincisi, düşünce ve varlığın birbirinden ayrılmadığı cedelî yöntemle yapılan diyalektik felsefe, üçüncüsü dil, düşünce ve varlığın birbirinden tam olarak ayrıldığı dönem burhan yönteminin kullanıldığı apodeiktik felsefedir (Durusoy, 2005, s.73-74). Platon'a kadar olan felsefe tam anlamıyla evrimini tamamlamamış ancak Aristoteles'in mantığı geliştirmesiyle kemale ermiştir. Fârâbî'ye göre felsefenin gelişim aşamaları ona tâbî olan dinin gelişim aşamalarını belirlediği için felsefenin gerçekliği, dinin gerçekliği bakımından önemlidir.

II. Fârâbî'de Dinin Gelişim Süreci

Fârâbî'ye göre zaman bakımından önce dil, sonra felsefe, daha sonra da din vuku bulmuştur. Çünkü felsefenin tekâmülünden sonra toplumun belirli bir düzen içinde yaşaması için yasaların konulmasına ve kesin delillerle temellendirilen teorik ve tahayyül gücüyle sunulan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Teorik ve pratik alanda yasalar konulduğunda, halkı ikna ederek, bilgilendirecek ve eğitecek onları mutluluğa ulaştıracak şeyleri vermeyi sağlayan şey de dindir (Fârâbî, 2008: 87). Bu bağlamda filozofun din tanımı, onun yapısını ve toplumsal fonksiyonunu anlamak bakımından önemlidir. O halde “Din (mille), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın, toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.” (Fârâbî, 1968: 43/200: 258).

Fârâbî felsefe ve din kıyaslamasını yaparken felsefenin gerçek, dinin taklit olduğunu söylemektedir. Bu ifadelerinden onun ne demek istediğinin iyi anlaşılması gerekir. Ona göre her öğretim öğrenilen şeyi kavratma ve onun kavramını nefste meydana getirme, diğeri de bunları başkalarına tasdik ettirme olmak üzere iki şekilde yapılır. Bir şeyi kavratmanın da iki yolu vardır. İlki onun özünün akılla algılanmasını sağlamak, ikincisi onu, ona benzeyen bir misali ile tahayyül ettirmektir. Tasdik ise kesin ispat veya ikna yolu ile meydana gelir. Varlığa dair bilgi akılla kavranıyor ve kesin deliller aracılığı ile tasdik ediliyorsa bu bilgilere felsefe; misaller aracılığı ile tahayyül yoluyla öğreniliyor ve ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa bu bilgilere de din adı verilir. Akledilirlerin kendileri alınır ve ikna yöntemi kullanılırsa onları kapsayan dine meşhur ya da zâhîrî felsefe adı verilir. Bu sebepten din, felsefenin bir taklidi olarak görülmüştür. Konuları ve amaçları hususunda aynı olan din ve felsefe, dil ve deliller noktasında ayrılır. Felsefenin ispat ettiği her şeyde, din ikna edicidir (Fârâbî, 1983: 90/2012c: 93).

Felsefe ve dinin, aynı hakikatin farklı dil ve kanıtlarına sahip alanlar olduğunu düşünen Fârâbî'ye göre, erdemli din filozoflara ve felsefî ilimle meşgul olanlara özgüdür. Çünkü diyalektik (cedel) kesin kanıtların sağlayabileceği konularda kuvvetli bir zan sağlarken, hitabet kanıt bulunmayan ve diyalektiğin incelemediği hususlarda

ikna edicidir. Filozofların mertebesine ulaşmamak ya tabiatın ya da kişinin dikkatini tam olarak yöneltememesinden kaynaklanır. Bu durumda halk ikna edici şeyleri daha iyi anladığı için cedel ve hitabet bu bağlamda iki önemli ihtiyacı karşılar. Şehir halkı arasında dini görüşleri düzeltip, savunarak nefslere yerleştirir. Bu görüşleri saptırmaya çalışan bir kişi çıktığında ise, dinin görüşlerini destekler ve muhafaza eder (Fârâbî, 196: 47-48/2002: 261-262).

Aslında Fârâbî'de şeriat, mille (millet) ve din aynı şeyleri ifade eden eşanlamlı kelimelerdir. Bu sebeple filozof yeri geldiğinde mille kelimesini, din yerine kullanmaktadır. Çünkü bu iki kelime milletin iki parçasına, yani görüşler ve eylemlere tekabül etmektedir. Bu bağlamda bir dinin gerçek olup olmadığı tâbî olduğu felsefeye göre tespit edilebilir. Buna göre erdemli dinde belirlenmiş görüşler ya gerçek ya da gerçeğin benzeridir (misal). Gerçek olan da apriorik (ilmü'l evvel) bilgiyle ya da kesin kanıtla (burhan) elde edilir. Ancak her din böyle değildir, burhânî delillerle gerçekleşmemiş hatabî, cedelî veya sofistik delillerle doğrulanmış bir felsefeye tâbî olan din, gerçek değildir ve yanlış görüşlere sahiptir. Öyleyse kesin kanıtla ulaşılmayan ve gerçeğin benzeri olmayan din, saptırılmış dindir. Felsefe ile erdemli dinin konuları teorik ve pratik açıdan benzerlik gösterir. Felsefe gibi din de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Erdemli yasaların hepsi pratik felsefede yer alan tümellerin içinde bulunur. Dindeki teorik görüşlerin kesin kanıtları da teorik felsefede yer alır, bu görüşler kesin kanıtlar olmadan dinde bulunabilir. Dolayısıyla dinin her iki alanı da felsefeye dâhildir (Fârâbî, 1968: 46-47/2002: 260-261; Fârâbî, 2008: 88).

Fârâbî'de dinin gelişim aşamaları aynı zamanda felsefe-din münasebetiyle yakından alakalıdır. Nitekim o, felsefe ve din ilişkisini aslında döneminin sosyo-politik etkenlerini göz önüne alarak çözümlemeye çalışmıştır. Filozofun bu bağlamda ideali erdemli insan, erdemli din, erdemli toplum ve erdemli devlettir. Nitekim ona göre ilk başkan erdemli bir kişi, yönetimi de gerçekten erdemli olursa ve bu başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçek mutluluğa ulaştırabilirse o din, erdemli bir din olur. Çünkü erdemli başkanın sultanlık makamı (el-mihnetü'l-melikîyye), Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir makamdır ve bu makam aynı zamanda felsefe ilmine dâhildir. Bu sebeple erdemli şehrin ilk başkanının Allah'ın âlemdeki yönetimini kavrayabilmesi ancak teorik felsefeden bilgi almasıyla mümkün olur. Dolayısıyla ilk başkan filozof ve peygamber olmalıdır (Fârâbî, 1968: 43-44,47,66/2002: 258-259, 261, 273). Nitekim filozof, kanun koyucu, yönetici, hükümdar, imam aynı anlama gelir (Fârâbî, 1983: 93/2012c: 96). Fârâbî'ye göre eğer vahiy Faal Akıl'dan bir kimsenin münfail aklına taşarsa o kimse tam anlamıyla filozof, muhayyile kuvvetine taşarsa peygamber olur. Bu mertebeye erişen kişi insanlık mertebelerinin en mükemmeline ulaşmış olur. Bu yüzden onun halka iyi hitap edebilmesi ve bilgileri öğretebilmesi için dilinin ve hayal gücünün kuvvetli olması gerekir (Fârâbî, 1990b: 86-87). Fârâbî'nin filozof ve peygamber arasında kurduğu ilişki, bir manada felsefe ve din arasında kurduğu ilişkiye paralel bir durum sergiler. Ancak filozofa akli, peygambere tahayyülî bir şekilde bilginin nakledilmesi birincisinin, ikincisinden daha üstün olduğu görüşünün çıkarılmasını gerektirmez. Bu husus tamamen dil ve yöntemle ilgilidir. Peygamberin kendisine gelen bilgiyi sembolize edebilme gücü vardır. Üstelik peygamber, insanlık mertebesinin en zirvesini temsil eder. Her peygamber filozof iken, her filozof peygamber değildir.

Peygamber sembolik dille ve ikna yöntemiyle halka dini öğrettikten sonra, yani bir millette dinin hâsıl olmasından sonra, tikel ve pratik hususlarda vazedilen, ama açıklanamayan kısımlarda çıkarım yapmaya çalışan kimselere ihtiyaç olacaktır ki, işte bu aşamada fıkıh sanatı ortaya çıkar. Diğer taraftan bu toplum teorik ve tümel pratik şeylerden din koyucunun açıklamadığı şeyleri ya da bunun dışında başka şeyleri çıkarsamak istediğinde ise kelâm sanatı doğar. Dinin teorik ve pratik alanı olarak kelâm ve fıkıh dinin daha iyi anlaşılması ve tatbik edilmesi için gerekli ilimlerdir. Böylece milletlerdeki kıyas sanatları, insanın tabiatı ve fitratı üzere bir tertibe göre gerçekleşir. İşte bu tertip filozofun tıpkı ay üstü âlemdeki düzen ve hiyerarşinin paralel izdüşümü gibi, ay altı âlemde de her alanda ayrı bir gelişim gösterir. Burada asıl bilinmesi gereken şey, gerçek ya da bozuk, her iki dinin de zaman bakımından felsefeden sonra meydana geldiğidir (Fârâbî, 2008: 87-89; Fârâbî, 1983: 91/2012c: 94).

Diğer taraftan filozofumuza göre dinin önce geldiği durumlar da söz konusudur. Bu durum da ancak şöyle gerçekleşir: “Herhangi bir din bu dine sahip olan bir millettten hiçbir dini bulunmayan bir millete nakledilirse veya bir millete ait din, alınıp ıslah edilerek onda ekleme, eksiltme veya başka bir değişiklik yapılır da diğer bir millete mal edilir ve onlar da o dinde eğitilir, öğretilir ve yönetilirse, bu dinin onlar içinde felsefe, cedel ve safsatadan önce gelmesi mümkündür.” (Fârâbî, 2008: 88-89). Fârâbî'nin buradaki söylemlerine göre hangi dinden veya dinlerden bahsettiği çok açık olmayıp, genel olarak mille kelimesini kullandığı ve dinlerin kaynağına dair bir yorum getirmediği görülmektedir. Ancak bu meseleye dair yorum yapan araştırmacıların farklı tespitleri bulunmaktadır. Mesela Câbirî'ye göre burhânî delillere dayanan Aristoteles felsefesine tâbi olan din Hristiyanlık, ondan yola çıkarak değiştirilen ve ıslah edilen din ise İslâm'dır (Câbirî, 2000: 83). Muhammed Özdemir'e göre Fârâbî'nin üzerinde durduğu gerçek din, İslâm'dır (Özdemir, 2014: 907). Ancak Ali Durusoy'a göre filozofun söylemlerini tarihsel bir olgu gibi anlayıp felsefe ile ilk çağı, mille ile de İslâm'ı anlamak Fârâbî'yi yanlış anlamak olacaktır (Durusoy, 2005: 74). İlhan Kutluer'e göre Fârâbî, bu hususta belli bir dinden bahsetmemekte, vahye dayalı olsun ya da olmasın dini veya ideolojik nitelikler kazanmış bütün öğretilerin fenomenolojisini yaparak evrensel bir açıklama modeli geliştirmek istemektedir. Çünkü Fârâbî'de felsefenin dini önceleme tarihsel olarak algılandığında, Aristoteles'ten önceki dönemde dinin burhânî felsefeye tâbi olmadığı için hakiki olmayacağı yorumuyla karşılaşılır ki bu da sorun oluşturacaktır (Kutluer, 2005: 287, 293). Aynı şekilde Ömer Mahir Alper de felsefe ve din ardışıklığındaki dinin İslâm kabul edilmesinde müşkil bir durum ortaya çıkacağını düşünmektedir. Çünkü İslâm'ın ortaya çıktığı Arap toplumu gerçek felsefeye (burhânî) sahip olmamasına rağmen, gerçek bir dine sahipti. Hâlbuki Fârâbî'ye göre gerçek din, felsefeden sonra hâsıl olmalıdır (Alper, 2000:149). Ferrullah Terkan'a göre de Fârâbî'nin din-felsefe ilişkisinden yola çıkarak belli bir dini model aldığı söylenemez (Terkan, 2007:176).

Fârâbî din ve felsefe etkileşimine dair başka olasılıklar üzerinde de durur. Ancak bu olasılıklar felsefe-din çatışmasına sebebiyet vermektedir. Şöyle ki; din olgun bir felsefeye tâbi olup sadece ondaki şeylerin misallerini alınırsa, sonra bu din başka bir millete aktarılırsa, o millet de kendilerine sunulan şeyi felsefenin misal, değil de aslı olduğunu düşünürlerse, ondan sonra da bu millete dinin bağlı olduğu felsefe nakledilirse, bu durumda felsefe ve din zıtlaşmasının çıkmasından emin olunamaz. Bu

durumda felsefe mensupları dindeki şeylerin felsefedekilerin misali olduklarını bildiklerinde dine karşı çıkmazken, din mensupları o felsefenin mensuplarına karşı çıkarlar. Felsefeciler dinin bizzat kendisine karşı çıkmamaya çalışarak, dinin felsefeye zıt olduğu zannına karşı çıkıp bunu gidermeye çalışırlar. Diğer taraftan din bozuk bir felsefeye tâbi olup, din mensuplarına bunun ardından gerçek felsefe nakledilirse, bu durumda felsefe ve din, ikisi de birbirine karşı çıkar ve her biri diğerini iptal etmek ister. Bunun sonunda bir millette hangisi galip gelirse, diğerini geçersiz kılar (Fârâbî, 2008: 89-90).

Câbirî'ye göre Fârâbî'nin din ve felsefeye bakışı, döneminin problemlerini çözmeye yöneliktir. Çünkü onun döneminde Sünnilerin Mutezile'ye karşı yaptığı inkılaptan sonra, Şii Büveyhiler Ehlisünnete karşı ihtilal hareketinde bulunmuş bu da halifelüğün zayıflamasına sebep olmuştur. Sonra da Arap imparatorluğu parçalanmaya ve küçük devletlere bölünmeye başlamış, mezhep ve cemaatlerin artmasıyla da devletin devamı imkânsız hale gelmiştir. Bunun üzerine Fârâbî de yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal problemlerini aşmak için toplum yaşamı ve akıl birliğinin tehlikeye düştüğünü fark ederek birlik fikrini, felsefe ve din üzerinden toplumu iyileştirme adına yapmıştır. Dolayısıyla çağının şahit olduğu toplum ve uygarlık çatışmasının çözümünü görüşlerin birleştirilmesi fikrinde bularak, Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırmaya, sonra da din ve felsefe için aynı şeyi yapmaya çalışmıştır (Câbirî, 2000: 43, 74).

Anlaşılan odur ki filozofumuz felsefi ve dini problemleri çözmek isterken kapalı bir üslup kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü din-mille içerikli eserlerinde her hangi din ya da peygamber adı geçmemektedir. Bu durum onun felsefe ilmini evrensel görmesinden kaynaklanmaktadır. Filozofumuz asıl amacı olan erdemli şehri oluştururken, insanların düşüncelerinde, uygulamalarında, yasa ve kurallara dayalı yönetme ve yönetilmelerinde özetle toplumun mutluluğa ulaşma serüveninde, dini rasyonelleştirmeye çalışmaktadır. Bu çabasıyla bir filozof olarak Fârâbî, felsefenin ya da aklın dini açıklayabileceğini göstererek, dinle ilgili yanlış kanaat ve uygulamaların önüne geçmek istemektedir.

III. Fârâbî'de Felsefe Tarihi Teorisi

Felsefe anlayışı, felsefe tarihini öncelediği için felsefenin olmadığı bir yerde felsefe tarihinden söz etme imkânı yoktur. Ancak felsefe tarihi yapmak, felsefe yapmaktan farklı şeylerdir. Dolayısıyla Ömer Mahir Alper'in de belirttiği gibi felsefe tarihi yazıcılığına "olması gereken" felsefe tarihini aramak değil, imkânı nispetinde "olduğu gibi" kaleme almak şeklinde bakmak daha doğru olacaktır. Yine de felsefe tarihçisi doğal olarak bir filozof ya da felsefi anlama yetisine sahip bir kişi olacağı için felsefe tarihini, felsefe yapmak için bir araç olarak kullanabilecektir (Alper, 2012: 16-17, 47). İşte çalışmamızın temel konusu olan Fârâbî de felsefe yaparken elbette felsefe tarihinden yararlanmış, ancak bununla yetinmeyerek bir felsefe tarihi kuramı oluşturmaya çalışmıştır. Bu minvalde onun dilin, düşüncenin ve dinin gelişimine dair söylemlerini tarihsel okuma olarak anlayabiliriz. Nitekim filozof *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserinde felsefenin gelişim aşamalarını tıpkı bir tarih felsefeci gibi ele almakta, felsefeyi sadece tarihi bir kavram olarak değerlendirmeyip, meseleleri neden ve sonuçlarıyla tartışmaktadır. Ayrıca felsefenin başlangıcına dili, sonuna da dini

yerleştirmesiyle özgün bir bakış açısı kazandırmaktadır. *Tahsilü's-Saâda* adlı eserinde de felsefenin milletler arasında nasıl el değiştirdiğini mekânsal bir perspektifle sunmaktadır. Onun mezkûr eserdeki değerlendirmeleri felsefe tarihine dair önemli tespitlerdir. Diğer taraftan *Fimâ yenbağî en yukaddeme kable teallümi'l-felsefe* adlı risalesinde felsefe okulları ve onların düşüncelerine dair bilgiler vermektedir. *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hâkimeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis* adlı eserinde de felsefe tarihinin en önemli iki filozofuna (Platon, Aristoteles) dair değerlendirmeler yapmakta ve onların fikirlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla neden ve sonuçlarıyla felsefî problemleri konu edinerek, yine felsefe tarihiyle ilgilenmektedir (Fârâbî, 2005b: 151-181).

Filozofumuz felsefe tarihine dair kuram oluşturmaya çalışırken zamansal ve mekânsal olarak felsefenin tekâmülünden, milletler arasındaki el değiştirme sürecinden ve bu esnada ortaya çıkan tercüme faaliyetlerinden bahsetmektedir ki, felsefenin bu değişim süreci evrimsel olarak tanımlanabilir. Buna göre Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* adlı eserindeki “Din ve felsefe öncelik ve sonralıkla (takdim ve tehir) söylenirler” ifadesi, tıpkı dilin ve felsefenin safhaları gibi tarihsel bir boyut içermektedir. Filozofun dini, felsefeye tâbi kılması ve zamansal olarak da önceliği felsefeye vermesi, dinin halk üzerindeki etkisini ve siyasi söylem haline gelmesini görmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu öngörüye göre dinin burhânî akıl tarafından temellendirilen felsefeye tâbi olmasıyla, halk aslında kendisinin anlayamayacağı dilin ve yöntemin benzerini öğrenecektir. Diğer anlamda bu bilginin aslını seçkinler biliyorken, halk taklidiyle yetinse de neticede aynı hakikate ulaşacaklardır. Çünkü din gerçek felsefeden sonra gelip, ona tâbi olursa erdemli din olacak, Fârâbî'nin asıl amacı olan ideal devletin ve toplumun kurulması da bundan sonra gerçekleşecektir. Dolayısıyla işte bu topluma da ancak erdemli din (gerçek felsefeye uyan) hizmet edebilecektir. Filozofumuz bu düşüncüyü şöyle ifade etmektedir: “Din insanî kılındığında zaman bakımından felsefeden sonradır. Özetle dinle, felsefede ortaya konan şeylerin teorik ve pratik şeylerin ikna etme veya tahayyül yoluyla ya da ikisiyle halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaç edinilir.” (Fârâbî, 2008: 69). Dinin insanî kılınması, belirli bir tarihsel dönem ve kültürel şartlarda şekillenmiş dilsel göstergeler, anlam formları, bilgi düzeyleri, inanç dünyası, felsefî gelenekler ve beşeri imkânlar içinde zamanla kitleselleşmesi, siyasallaşması ve bir dünya görüşüne dönüştürülerek sosyo-politik bir uygulama haline gelmesi anlamına gelmektedir (Kutluer, 2012: 318). Bu durumda filozofumuza göre meseleyi bir bütün olarak tekrar ele alacak olursak tarihsel olarak sırasıyla dil, sofistlik felsefe, diyalektik felsefe, apodeiktik felsefe, din, kelâm ve fıkıh gelmektedir. Fârâbî bu ardışıklığı benzetmelerle de açıklamaya çalışır. Buna göre “Felsefe, aletleri kullananın aletten önce gelmesi gibi dinden; cedelî ve sofistlik güçler ağacın çiçeğinin meyveyi öncelemesi gibi felsefeden; din hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın, aleti öncelemesi gibi kelâm ve fıkıhtan önce gelir.” (Fârâbî, 2008: 70).

Fârâbî'ye göre felsefenin mekânsal olarak değişimi, önce Irak halkı olan Keldâniler'den Mısır halkına, oradan Yunanlılara, onlardan tercüme yoluyla Süryanilere ve daha sonra da Araplara intikal şeklinde gerçekleşmiştir (Fârâbî, 1983: 88/2012c: 91). Ancak gerçek felsefe Araplara Yunanlılardan, Platon ve Aristoteles'ten kalmıştır. Onlar yalnız felsefeyi vermekle kalmamışlar, aynı zamanda felsefeyi elde etme yollarını ve

bozulduğunda onu tekrar yaratmanın yollarını da vermişlerdir. Ayrıca Platon, Aristoteles bir ve aynı felsefeyi takdim etmiştir (Fârâbî, 1983: 97-98/100; Fârâbî, 2008: 93). Bu ifadelerden anlaşıldığına göre felsefenin mekânsal değişimi aynı zamanda tarihsel bir yolculuk olarak kabul edilip, şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Felsefenin Irak ve Mısır'da başlaması büyük ihtimalle bilim ve matematiğin buradan Yunanlılara geçmesiyle ilgili olmalıdır ya da ilk kıyasî sanat hitabet olduğu için retorik felsefe sayılabilir. Daha sonra Yunan'da şiirsel düşünce ve sofistlik felsefe gelişmiş ve Sofistlerle felsefileşen düşünce Sokrates'e kadar diyalektik aşamada seyretmiştir. Ancak Platon'da bu diyalektik aşamanın izleri devam etse de burhânî felsefeye geçilmiştir. Aristoteles'in mantığı geliştirmesiyle burhânî delile dayanan apodeiktik felsefe zirveye ulaşmıştır. Hatabî, sofistlik, cedelî ve burhânî kıyasların hepsini barındıran dönem yani yöntemlerin iç içe geçmiş olduğu felsefî dönem ise pythagorasçıları, tabiatçıları ve stoacıları kapsamıştır (Kutluer, 2001: 172-173; Tekin, 2009: 95, 124).

Fimâ yenbağî en yukaddeme kable teallümü'l-felsefe adlı risalesinde felsefe öğreniminden önce bilinmesi gerekenleri dokuz maddede anlatan Fârâbî, aynı zamanda felsefe tarihine dair önemli bilgiler vermektedir. Mezkûr risalede ilk yapılması gereken felsefî okulların adlarını bilmektir ki, bu konu tarihteki felsefe ekollerinin adlarını vermesi ve felsefe tarihine dair açıklamaları içermesi bakımından önemlidir. Ona göre okullar adlarını yedi şeyden almışlardır. Birincisi, adını felsefe öğretmeninden alan okul; *Pisagorculuk*'tur. İkincisi, adını felsefe öğretmeninini yetiştirdiği şehirden alan Aristippos'un takipçilerinin kurduğu *Kirene* okuludur. Üçüncüsü, adını öğrenim kurumunun bulunduğu yerden alan Chrycippos'un takipçileri olan *Stoa* okuludur. Dördüncüsü, adını okuldaki yönetim ve davranış biçiminden alan Diogenes'in takipçileri olan *Kinik*'lerdir (el-Kelbiyyûn). Beşincisi, adını mensuplarının felsefe hakkındaki görüşlerinden alan Pyrhon ve takipçileri olan *el-Mânia* (engelci) adı verilen okuldur. Altıncısı, adını mensuplarının felsefe öğreniminin amacını belirleyen görüşlerinden alan okuldur. Bunlar Epiküros ve takipçilerinin bağlı olduğu *Hedonistler*'dir (hazıcılar). Yedincisi, mensuplarının öğretim sırasındaki hareket tarzından alan okul ise *Meşşâiler*'dir. Bunlar Aristoteles ve Platoncular'dır (Burada Huneyn b. İshak'tan gelen yanlış bir telakkiden dolayı peripatos ismi kaynaklarda her iki filozofa da atfedilmiştir). (Fârâbî, 2005b:109-110). Ayrıca Fârâbî, bu risalede başka felsefe disiplinleri, filozofların kitapları, felsefe dili gibi diğer hususlarda da bilgi vererek, felsefenin gelişim aşamalarından bahsetmektedir (Fârâbî, 2005b:110-116).

Fârâbî'nin felsefe anlayışının evrimsel bir yapıya sahip olması, teorik ve pratik bakımdan gelişen insanlığın tekâmülüne de işaret etmektedir. Bu da onun felsefesindeki bütünlüğe, sistemliliğe ve tutarlılığa paralel bir durum sergilemektedir. Böylece dil, mantık, metafizik, epistemoloji, etik, siyaset ve din iç içe kavramlar olarak, fert ve toplumun ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Nitekim filozofumuz eserlerinde ilk nedenden başlayarak hiyerarşik bir şekilde ontik ve epistemolojik bir düzenden bahsetmekte, ferdin ve toplumun evrendeki tabii ve olması gereken yapısı hakkında bilgi vererek, gerçek mutluluğa ulaşma yollarına dair geniş bir perspektif sunmaktadır. Bu sisteme göre insan varlıklarının ilkelerine göre hiyerarşik bir düzen içinde yerini bulup, nihai aşamada Faal Akıl derecesine ulaşınca mutluluğunu tamamlamış olacaktır (Fârâbî, 2012b: 35-40). Bu sebeple erdemli şehir halkından her birinin varlıklarının yüksek ilkelerini, mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini

ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Ancak hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde dinleri farklı olan birçok erdemli millet ve şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefslerdeki görüntü (resm) leridir. Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. Mutluluğu tasavvur yoluyla edinenler bilge kişiler, nefslerinde hayal edilmiş şekilde kabul edip, amaç edinenler de inanan kişilerdir (Fârâbî, 2012b: 91-93).

Daha önce de belirtildiği üzere Fârâbî'ye göre dini bilgiler epistemolojik açıdan doğruluk ve kesinliğini vahiy kaynaklı olmasından değil, felsefî kanıtlarından alır. Dolayısıyla nebevî bilgi irrasyonel olmayıp anlaşılabilir ve açıklanabilir bir bilgi türüdür (Haklı, 2005: 314). O halde din bilgisi insanlık için gerekli bilgilerdendir ve bu bilginin halka doğru öğretilmesi gerekir. Din ile felsefe arasındaki dil farklılığı, öğretim yöntemlerini de farklı kılmaktadır. Seçkinliği hakikatte filozoflara, mecâzi olarak da onlara benzeyenlere atfeden Fârâbî, önce filozoflar, sonra cedelciler ve safsatacılar, sonra yasa koyucular, sonra kelâmcılar ve fakihler şeklinde bir sıralama yapar. Avam ve halk toplumsal bir başkan olsa da olmasa da bunun dışındadır. Ancak bütün insanlara ait ortak pratik bilgiler diğer bilgi ve sanatlardan önce geldiği için avam zaman bakımından seçkinlerden öncedir (Fârâbî, 2008:72). O halde avam zaman bakımından seçkinlerden önce olsa da hiyerarşi bakımından önce değildir. Buna benzer şekilde felsefe zaman bakımından dinden önce gelse de bu durum, felsefenin hiyerarşik bakımdan dinden önce geldiğini göstermez. Neticede dil, felsefe ve din arasındaki tekâmül süreci gittikçe yetkinleşen bir düşünceye işaret etse de bu, dinin, felsefenin son noktasına işaret ettiği anlamına gelmez.

Felsefe tarihinde bir ilerleme ve evrimin olup olmaması ayrı bir tartışma alanı olmakla birlikte filozofumuzun kuramı evrimsel gözükmektedir. Ahmet Arslan'a göre Comte ve Hegel'in düşündüğü gibi tarihte sürekli ve düzenli olarak ileriye doğru giden ve gelişen bir düşünceden bahsetmek doğru değildir. Dolayısıyla tıpkı Parmenides ve Herakleitos'un Platon'u, Fârâbî'nin İbn Sînâ'yı açıklamaması gibi, felsefenin tarihi olaylar arasında zaman bakımından önce gelenin, sonra geleni açıkladığını unutmamak gerekir. Bu sebeple zorunlu olmayan bir takım bağlantılar olmasına rağmen birçok şeyin olumlu olarak kaldığı bir felsefe tarihi yazılmalıdır (Ahmet Arslan, 2011: c.I, 6-9). Bu açıdan Fârâbî'nin felsefe tarihi kuramı, her ne kadar ilerlemeci bir forma sahip görünse de geçmişle beslenen ve ilkelerini ondan alan bir yapıya sahiptir. Bundan dolayı Fârâbî tarihe felsefî spekülasyonu uygulamak ve bir anlamda tarih felsefesi yapmak bakımından önce İbn Sinâ, İbn Miskeveyh ve İbn Haldûn'u, sonra Hegel'i incelemekte; dillerin kökenine ilişkin J.J. Rousseau'nun ve tarihte anlamların temel taşıyıcı ögesi olarak dilin kabul edilmesi bakımından Dilthey'in felsefî düşüncelerini hatırlatmaktadır (Özdemir, 2014: 908; Özlem, 2012: 203). Nihayetinde özgün felsefe oluşturabilmek ve milletlerin kendi dillerinde felsefe yapabilmelerinin şartı felsefe geleneğinin tümelci/evrenselci değil, tekilci/ tarihselci bir felsefe tarzı oluşturmalarına bağlıdır (Özlem, 2010: 99). Filozofumuz bu açıdan teknik olarak tarihselci söyleme dayanan bir felsefe tarihi kuramı oluşturmuş, diğer taraftan da tümel bir felsefe dili oluşturarak, bu alanın evrenselliğini göstermek için çaba harcamıştır.

Sonuç

Fârâbî döneminin kültürel ve sosyo-politik problemlerini göz önünde tutan bir filozof olarak evrene, insana ve topluma yönelmektedir. Buradan hareketle de felsefî meseleleri ortaya koymakta ve onların çözüm yollarını araştırmaktadır. Böylece insanlığın düşünce platformundaki gelişimini dil ile başlatarak, felsefeyle devam ettirmekte, sonra da dine bağlamaktadır. Zira bu üç kavramın ardışıklığı ve nedensellik örgüsüne göre bağlanması, zamansal ve mekânsal olarak tarihî bir niteliğe sahip olduklarına işaret etmektedir. Buna göre Fârâbî'de dilin felsefeden önce gelmesi insan tabiatına uygun olarak gerçekleşmiş, bu süreç dil, düşünce ve mantık ilişkileri çerçevesinde gelişme göstermiştir. Felsefenin evrimsel değişimi sofistlik felsefe, diyalektik felsefe ve apodeiktik felsefe olmak üzere üç aşamada hâsıl olmuş, bu süreçte Sokrates öncesi, Sokrates dönemi, Platon ve Aristoteles dönemi felsefe tarihindeki yerini almıştır. Platon ve Aristoteles'ten önceki felsefeler zannî yani gerçek olmayan felsefelerdir. Ancak Aristoteles'in mantığı kemale erdirmesiyle felsefe zirveye ulaşarak gerçek felsefe olmayı hak etmiştir. Bundan sonra felsefe öğretimi süreci başlamıştır. Felsefenin gelişim aşamalarında din de gelişim ve değişim yaşamıştır. Buna göre gerçek felsefeden öncekiler gerçek din olmayıp, bozulmuş, sapkın dinlerdir, sadece gerçek felsefeye tâbi olan din, gerçektir. Tarihteki durum göz önüne alındığında Fârâbî'nin Aristoteles'ten sonraki gerçek din söylemi, Hristiyanlık gibi gözükmemektedir. Ancak bu din sonra bozulmuş ve düzeltilerek başka bir millete aktarılmıştır. Çünkü filozofa göre dinin, felsefeden önce gelmesinin imkânı, bir dinin başka bir millete aktarılıp, hatalarından arındırılıp, ıslah edilince gerçekleşebilecektir. Bu bağlamda tahrif olmuş hak dinin (Hristiyanlık) yerine İslâm'ın geçmesini düşünmek yanlış olmayacaktır. İslâm'dan sonra felsefenin vuku bulması da gerçek felsefenin tercüme yoluyla Araplara geçmesiyle mümkün olmuş, din ile felsefe arasında beklenen münasebet gelişmiştir. Bu bağlamda filozofumuz temelde felsefe dairesinden bakarak dini tanımlamaya çalışmıştır. Diğer taraftan Aristoteles'ten önceki dinlerin gerçek felsefeye tâbi olmamalarından ötürü gerçek din olarak görülmemeleri durumu da belki onların ya semavî din olmamaları (Hint ve İran dinleri gibi) ya da bozulmuş, hükmü geçmiş dinler olmalarından kaynaklanmaktadır.

Fârâbî'nin felsefe tarihi kuramından asıl anlaşılması gereken aslında dinlerin hangileri olduğu değil, dinin felsefeyle aynı hakikate sahip olması, dil ve delil farklılıklarından dolayı halka hitap edenin din olması gerektiği ve özellikle felsefe insanî kılındığında yani siyasallaşmış toplum tarafından benimsenip, pratiğe dökülen bir alan olduğunda dinin söylemleriyle aynı şeyi paylaştığıdır. Neticede gerçek felsefeye tâbi olan din de ikna yöntemi ile insanlığı hakikate ve mutluluğa götürecektir. Nitekim bir akıl varlığı olan insan, dini ancak doğru akıl sayesinde anlayacak ve uygulayacaktır. Bundan dolayı felsefe evrensel, din yerel olduğu için, din doğruluk ilkesini felsefede bulacaktır. Ancak bir İslâm müntesibi olan Fârâbî'nin felsefenin dini incelemesi tespitinde, dinle felsefe arasında ontik bir mertebenin değil, zamansal bir sıralamanın olduğu düşünülmelidir. Ayrıca felsefenin dinden sonra geldiği toplumlarda, dinin felsefenin misali olduğu anlaşılmadığı için felsefe ve din çatışmasının ortaya çıkabileceğini de unutmamak gerekir.

Sonuç olarak bu çalışma bir tarihçi ya da tarih felsefecisi aramak amacıyla değil, bilakis Fârâbî'nin felsefe tarihi adına İslâm düşüncesinde nasıl bir çalışma yaptığını ve

buna dair bir kuram oluşturmaya çalıştığını göstermektedir. Bu minvalde Fârâbî'de bir felsefe tarihçisinin yapması gerekenler tam anlamıyla gerçekleşmese de o, felsefenin mantığını, kuruluşunu, alanlarını, kavramlarını dile getirmiş, kısmen de olsa bir sebep sonuç ilişkisi geliştirerek felsefe serüvenini tarihsellik bağlamında anlatarak bir felsefe tarihi kuramı geliştirmiştir. Bu kurama dayanarak din-felsefe birlikteliğini göstermek istemiş ve ideal toplum düzenini de bu çizgide kurmayı arzu etmiştir.

Al-Farabi's Theory of History of Philosophy: Tips on History of Philosophy within the Evolution of Language and Religion

Abstract

Al-Farabi is the first person, who attracted notice in Islamic world regarding philosophical historiography. In fact, his setup regarding the history of philosophy can be seen as philosophy of history. Philosophy of history can be considered as discourses of history based on thoughts. Language, philosophy and history are important elements for these discourses to be formed. Besides being the medium which makes human relations about thoughts possible, the language is in fact a historical asset. Language, philosophy and religion begin with human as the history does. In this context, the alignment of antecedence and recency between them is a historical point of view on one hand, and on the other hand it's metaphysical, since it contains matters about the existence. According to Al-Farabi, in terms of the time first language, then philosophy and the religion at last took place. In his work *Kitabu'l-Huruf* the philosopher expresses this sequence between language, philosophy and religion by constructing a theory on history of philosophy. He tries to build a spatial history of philosophy which shows how philosophy changes among nations and passes into other hands in his work called *Tahsilu's-Saada*. Thus, first comer makes the following meaningful and secures its position. That is to say, the evolutionary development of philosophy also forms the essence and the quality of religion, which is dependent on philosophy. Here the process between the first usage of the language and its transformation into the translation is described as a historical phenomenon. As a result of historical essentiality, the existence of the language, philosophy and religion also holds the conditions of being a civilized society. Thus, in this work we will approach on the question how Al-Farabi tries to place this thought of his in this manner, and discussions will be made within the frame of various conceptions and events.

Anahtar Sözcükler

History of Philosophy, Al-Farabi, Language, Religion, Philosophy.

KAYNAKÇA

- ALPER, Ö. Mahir (2000). *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı.
- ALPER, Ö. Mahir (2012). *Felsefenin Doğası*, İstanbul: Litera.
- ARISTOTELES (1993). *Poetika*, Çev. İsmail Tunali, İstanbul: Remzi.
- ARISTOTELES (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal.
- ARSLAN, Ahmet (2011). *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c.I, İstanbul: İ. Bilgi Üniversitesi.
- BIÇAK, Ayhan (1999). *Tarih Bilimi: Aristoteles'te Tarihin Temellendirilişi*, İstanbul: Çantay.
- BIÇAK, Ayhan (2004). *Tarih Düşüncesi: Tarih Felsefesinin Oluşumu*, c. III, İstanbul: Dergah.
- BOER, T. J. (1960). *İslâm'da Felsefe Tarihi (Geschichte der Philosophie im Islam)*, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid (2000). *Felsefî Mirasımız ve Biz (Nahnu ve't-Turâs)*, Çev. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi.
- COLLINGWOOD, R. G. (1990). *Tarih Tasarımı*, Çev. K. Dinçer, İstanbul: Ara.
- COLLINGWOOD, R. G. (2000). *Tarih Felsefesi Üzerine Denemeler*, Çev. Erol Özvar, Haz. William Debbins, İstanbul: Ayışığı.
- ÇÜÇEN, Kadir, M. Z. ZAFER ve A. ESENYEL (2011). *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi.
- DURUSOY, Ali (2005). "Fârâbî'de Bilim Felsefe ve Mille Bağlamında Mantık", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde (65-76), Ankara: Elis.
- FÂRÂBÎ (1968). *Kitâbu'l-Mille*, Thk. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dârü'l-Meşrik.
- FÂRÂBÎ (1983). *Tahsilü's-Saâda*, Thk. Cafer Ali Yasin, Beyrut: Dârü'l-Endülüs.
- FÂRÂBÎ (1987). *Fusûlü'l-Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir: D.E.Ü.
- FÂRÂBÎ (1990a). *İhsâu'l-Ulâm*, Çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB.
- FÂRÂBÎ (1990b). *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Çev. Nazif Danışman, İstanbul: MEB.
- FÂRÂBÎ (1990c). *et-Tavtuetü fi'l Mantık*, Çev. Mübahat T. Küyel, *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* (19-31 Arapça metniyle birlikte) içinde, Ankara: AKM.
- FÂRÂBÎ (2002). *Kitâbu'l-Mille*, Çev. Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân İlmi Araştırmalar* içinde, 12 (1), 247-273.
- FÂRÂBÎ (2005a). *Kitâbü'l-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hâkimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristâtâlis*, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (151-181) içinde, İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2005b). *Risâle Fimâ Yenbaği en Yukaddeme Kable Teallümü'l-Felsefe*, Çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (109-116) içinde, İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2008). *Kitâbu'l-Hurûf*, Çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera.
- FÂRÂBÎ (2012a). *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ö. Mahir Alper, İstanbul: Klasik.
- FÂRÂBÎ (2012b). *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Çev. Mehmet S.Aydın-A.Şener-M.R.Aras, İstanbul: Büyüyen Ay.

- FÂRÂBÎ (2012c). *Tahsîlî's-Saâda*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan.
- GÖKBERK, Macit (1990). *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi.
- HAKLI, Şaban (2005). “Fârâbî’de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilinin Yapısı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde (303-314), Ankara: Elis.
- İBN HALDUN (1988). *Mukaddime*, İstanbul: MEB.
- KORKUT, Şenol (2015). “Fârâbî’de Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları”, *Kutatgubilig*, 28 (Ekim), 25-48.
- KUNDAKÇI, Deniz (2016). *Max Weber*, İstanbul: Say.
- KUTLUER, İlhan (2001), *Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz.
- KUTLUER, İlhan (2005). “Fârâbî’nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde (283-294), Ankara: Elis.
- KUTLUER, İlhan (2012). *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz.
- ÖZDEMİR, Muhammet (2014). “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Felsefe Tarihi Kurgusu ve İslâm’da Felsefenin Konumu”, *Turkish Studies*, 9(4), 901-926.
- ÖZLEM, Doğan (2010). Başlıksız, *Türkiye’de/Türkçede felsefe üzerine konuşmalar* içinde (73-119), Haz. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre.
- ÖZLEM, Doğan (2015). *Tarih Felsefesi*, İstanbul: Notos.
- SADEDDİN, Orhan (1930). *Felsefe Tarihi Usulü*, İstanbul: Devlet.
- ŞULUL, Kasım (2008). *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü*, İstanbul: İnsan.
- TEKİN, Ali (2009). *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma.
- TERKAN, Ferrullah (2007). *Çatışmanın Dinamikleri-Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis.
- TÜRKER, Sadık (2002). “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutatgubilig*, 1 (1), 137-175.