

# BELLE TEN

Cilt : XV

Ocak 1951

Sayı : 57

## FÂRÂBÎ VE TEFEKKÜR TARİHİNDEKİ YERİ

Dr. AYDIN SAYILI

*Ankara Üniversitesi D. T. C. Fakültesi Felsefe Enstitüsü ilim tarihi Doçenti,  
Türk Tarih Kurumu Üyesi*

Bundan bin yıl kadar önce büyük bir mütefekkir Şam'da hayata gözlerini yummuş, insanlığın zihninde ebedî hayata intikal etmişti. Ölmezliğin en tesirli iksirlerinden biri, zihnî faaliyetteki istisnâî başarılarıdır. İşte bu iksirden kana kana içmiş olan nâdir insanlardan biri de ölümünün bininci yıldönümünü kutladığımız büyük mütefekkir Fârâbî'dir.

İnsanlık, zamanın akışı ile, istisnâî derecede büyük dehalar yetiştiriyor. Bunlar, çevrelerinden ve uzun geçmiş yılların birikmiş tecrübelerinden aldıkları tesirleri kendi engin kabiliyetleri yardımı ile o şekilde meczediyorlar ki, yalnız kendi çevreleri için değil, onların düşüncelerinden faydalanma kabiliyetini gösteren bütün insanlık için bir ilham kaynağı, bir yol gösterici rolünü oynuyorlar. Yalnız çağdaşlarına değil, uzun asırlar boyunca kendilerinden sonra gelen nesillere de vasıtalı veya vasıtasız bir şekilde hocalık etmekte devam ediyorlar.

Modern bir yazar, "hepimiz ya Aristo'nun, yahut da Platon'un talebesi sayılırız,, demiştir<sup>1</sup>. Bu sözde hiç şüphesiz ki büyük bir gerçek payı var. Aynı sözü geçmiş çağların en büyük ve en seçkin diğer mütefekkirleri için de söyleyebiliriz. İşte Fârâbî de bu büyük mütefekkirler gurupu arasında, insanlara hocalık eden bu büyük adamlar arasında

<sup>1</sup> Charles Singer'e göre (*A Short History of Science*, Oxford 1941), sa. 34.

mümtaz bir yer işgal eder. Nitekim, Fârâbî, uzun asırlar boyunca islâm âleminde “Muallim-i Sâni,, lâkabıyla anılmıştır.

Fârâbî’ye verilen bu lâkab muhtelif tefsirlere yol açmıştır. Aristo’yu islâm dünyasında ilk defa olarak esaslı bir şekilde ve hakkiyle tanıtan, Fârâbî olmuştur. Bu itibarla, bâzılarının iddia ettiği gibi<sup>2</sup>, kendisine bu lâkabın verilmesi ile, onun, Aristo’nun hocalığına vasıtalık ettiğine işaret edilmek istenmiş olabilir. “Muallim-i Sâni,, lâkabının, Fârâbî’nin *El t’alîm el thâni* adını taşıyan ve Aristo felsefesini, şerheden bir eserinden geldiği de telmih veya iddia edilmiştir. Fakat böyle bir eserin mevcudiyeti hakkında elimizde sarih bir delil mevcut bulunmuyor<sup>3</sup>. Fârâbî’ye bu lâkabın verilmesi ile, onun, Aristo’nun hocalığına vasıtalık rolü oynadığına işaret edilmek istenmiş olabilir. Fakat bâzı diğer yazarların belirttiği gibi<sup>4</sup>, Fârâbî’ye verilen bu lâkabın çok daha geniş, basit ve isabetli bir mânası olsa gerektir.

Fârâbî bütün ilim dallarına derin bir vukuf kazanmış, teoloji ve felsefeden edebiyata<sup>5</sup> ve yalancı ilimlere kadar her konuyu selâhiyetle ele alabilmiş, kafasındaki muazzam bilgi hazinesini tek bir çerçeve içinde tertipleyerek nizama koyabilmiş ve şumullü bir felsefî sistem halinde terkîp ve telif edebilmiş bir mütefekkir, bir felsefeci ve bir ilim adamıdır. Ve islâmîyetin bu bakımdan verdiği ilk örnektir.

Tafsilât bakımından, kendisine verilen lâkabın tefsirinde bâzı nüans farkları düşünmek mümkündür. Fakat herhalde, “Muallim-i Sâni,, den en geniş mânasiyle kastolunan şey de sarihtir : “Muallim-i Evvel,, Aristo idi. Fârâbî de, ancak ondan sonra gelmek üzere, insanlığın ikinci hocası, insanlığın ikinci Aristosu idi. Beyhaķî’de (ölümü 1171) rastlanan<sup>6</sup>, “Muallim Sâni,, lâkabı, Fârâbî’ye yakın çevrelerde, zamanımıza kadar munis gelmekte devam etmiştir. Çok yakın bir

<sup>2</sup> T. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Londra 1933, sa. 109.

<sup>3</sup> Bu hususta bakınız: A. Adnan (Adivar), “Fârâbî,, *İslâm Ansiklopedisi*, 34. cüz, 1947, sa. 454, sütun 2 ; H. Z. Ülken ve Kıvameddin Burslan, *Fârâbî*, İstanbul 1940, sa. 7.

<sup>4</sup> G. Quadri, *La Philosophie Arabe dans l’Europe Médiévale, des origines à Averroès*, Paris 1947, sa. 71 ; A. Adivar, aynı eser, aynı sayfa.

<sup>5</sup> Fârâbî’ye atfedilen bâzı küçük şiirler zamanımıza intikal etmiştir (aşağıda, sa. 16-17 ve not 29-31’e bakınız). Fârâbî’nin şiir sanatı üzerine yazılmış bir eseri de A. J. Arberry tarafından neşredilmiş bulunuyor : *Rivista degli studi orientali*, cilt 17, 1938, sa. 266-278.

<sup>6</sup> Beyhaķî, *Tetimme şivân el hikme*, Muhammed Şâfi neşri, Lahor 1935, Arapça metin, sa. 16, Farsca tercüme, sa. 20.

mazide, orta öğretim müessesesi olarak yurdumuzda lisenin kabulü sıralarında, bu müessese için, Aristo'nun hatırasını ebedileştiren "Lise,, adı yerine, bizde "Fârâbîye,, adının kabul edilmesi bahis mevzuu olmuştur<sup>7</sup>.

Fârâbî'ye verilen bu isimde bir ortaçağ zihniyetinin belirlediği, bu lâkabın, entellektüel çalışmalarda şahsî inisiyatifi ve orijinal düşüncüyü körletecek şekilde otoriteye bağlanma eğiliminin izlerini yansıttığı aklı gelebilir. Gerçekten, ortaçağlarda, Avrupa'da olduğu gibi, islâmiyette de, ve felsefede olduğu kadar ilimde de, böyle bir temayül mevcuttu. Fakat her türlü zihniyetten müstakil olan ve hepsinin üstüne çıkan bir hakikat de, insanlığın bu kadar büyük çaptaki insanlara karşı müstağni kalamadığıdır. Fârâbî'ye verilen bu ad, ona karşı gösterilmiş yerinde bir kadirşinashlığın sembolü ve bu duygunun güzel ve özlü bir ifade şeklidir.

Fârâbî gibi mütefekkirlerin tesirleri, gerek doğrudan doğruya kendi fikirleri ve eserleriyle, ve gerekse, yetişmelerinde âmil oldukları diğer büyük adamların şahsında vasıtalı olarak devam eder. Meselâ Fârâbî'nin tesiri kısmen İbn Sînâ vasıtasıyla devam etmiştir. Fakat Fârâbî'ye verilen "Muallim-i Sâni,, adı, haklı ve isabetli olarak, İbn Sînâ'dan sonra da devam etmiş, büyük bir ihtimalle de ondan sonraki çağlarda yerleşmiş ve kabul edilmiştir. Esasen İbn Sînâ gibi bir bilgin ve mütefekkir üzerinde büyük ölçüde tesir yapmış olmak ve kendi tesirini onun vasıtasıyla devam ettirmek de, kendi başına en büyük bir başarı sayılır.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin ölümünden otuz yıl kadar sonra doğmuştu. Bu itibarla İbn Sînâ'nın Fârâbî'den ders almış olması bahis mevzuu olamaz. Bununla beraber, Fârâbî, İbn Sînâ'nın manevî hocasıdır. İbn Sînâ'nın asıl hocalarını Fârâbî'nin eserleri teşkil etmiştir. Beyhaqî'nin dediği gibi, İbn Sînâ, Fârâbî'nin eserlerinin talebesidir.<sup>8</sup>

İbn Sînâ'yı önlerine oturtup ona ders vermiş olan hocalara karşı insanlık ancak minnet ve şükran duygusu besleyebilir. Onların bu emekleri, İbn Sînâ'nın şahsında insanlığa yapılan en yüksek ve en kutsal bir hizmet şeklinde tecelli etmiştir. Fakat İbn Sînâ'nın yetişmesi bakımından Fârâbî'nin taşıdığı önemin, İbn Sînâ'ya bizzat ders vermiş olan hocalarinkinden çok daha büyük olduğunu da tereddütsüz olarak söyleyebiliriz. Onlar İbn Sînâ'yı, Fârâbî'ye talebelik edebilecek bir

<sup>7</sup> Bu teklif Ziya Gökalp tarafından yapılmıştır.

<sup>8</sup> Beyhaqî, Arap. sa. 16, Fars. sa. 20.

dereceye erişirmişler, İbn Sînâ'nın bundan sonra elinden tutarak onu daha ötelere götürmek şerefi Fârâbî'ye düşmüştür.

Fârâbî, Aristo'ya olan büyük borcunu güzel bir şekilde ifade etmiştir. Kendisine Aristo'nun mu yoksa kendisinin mi bilgide daha üstün olduğu sorulmuş, o da, "eğer Aristo'nun çağdaşı olmuş olsa idim onun en iyi talebesi olurdu,, diye cevap vermiştir.<sup>9</sup>

İbn Sînâ ile Fârâbî arasındaki hocalık-talebelik münasebeti üzerinde de, tek bir misâlde de olsa İbn Sînâ'nın samimi ve sarıh bir ifadesi zamanımıza kadar intikal etmiş bulunuyor.

İbn Sînâ, mantık, tabiî ilimler, ve matematik gibi konulara pek hummalı çalışmalar neticesinde nüfuz ettikten ve bunları iyice anladıktan sonra Aristo'nun metafiziğine geçtiğini söylüyor ve sözüne şu suretle devam ediyor: "Bu kitabı anlamıyor, müellifin neden bahsettiğini, söyledikleri ile ne kastettiğini bir türlü kavrayamıyordum. Kitabı tekrar tekrar okudum. Nihayet tekrarlarım kırkı bulmuş ve kitabı ezberlemiştim. Buna rağmen yine bir şey anlamıyor, bu kitabın gayesinin ne olduğunu, ne maksatla yazılmış olduğunu bir türlü kestiremiyordum. Artık ümidimi kesmiş, kitabın anlaşılmasının mümkün olmadığına karar vermiştim. İşte bu sıralarda idi ki, bir gün, ikindi üzeri, sahaflar çarşısına gitmiştim. Bir dellâlın elinde bir kitap vardı. Satılık olduğunu ilân ediyordu. Dellâl beni çağırdı ve kitabı bana uzatarak satın almamı teklif etti. [Metafiziğe ait olduğu gözüme ilişir ilişmez] bu ilimden hiçbir fayda gelmeyeceğini düşünerek, hiç tereddüt etmeden, derhal kitabı elimden bıraktım. Fakat dellâl, "Bu kitabı satın al, ucuzdur ; onu sana üç dirheme vereceğim. Sahibinin de bu paraya ihtiyacı var,, diye ısrar edince kitabı satın aldım. Bir de ne göreyim! Aldığım bu kitap, Fârâbî'nin, Aristo metafiziğinin maksat ve gayeleri üzerine yazdığı esermiş. Hemen eve döndüm ve vakit geçirmeden kitabı okumaya koyuldum. Mesele derhal önümde büyük bir vuzuhla belirmeye başladı. Çünkü onu ezberlemiş bulunuyor ve kalbimin içinde saklıyordum. Gönlüm ferahladı ve ertesi gün ulu Tanrıya teşekkür için fakirlere birçok sadaka verdim.,"<sup>10</sup>

<sup>9</sup> İbn Khallikân, *Târîkh vefeyât el a'yân ve enbâ' ebna' el zamân*, Bulak 1299, cilt 2, sa. 76-77.

<sup>10</sup> İbn el Kıfî, *Tabakât el hukemâ*, Leipzig 1903, sa. 415-16 ; İbn ebî Uşaybi'a, *'Uyân el enbâ' fî tabakât el eşîbbâ*, Bulak 1299, cilt 2, sa. 3-4 ; İbni Sînâ, *Türk Tarih Kurumu yayınlarından*, VII. seri, No. 1, 1937, *İbni Sînâ'dan Tercüme*ler kısmında ilk makale, sa. 4-5 ; Şafedî, *El vâfi bi'l vefeyât*, cilt 1, İstanbul 1931, sa.

İbn Sînâ şüphesiz ki Fârâbî'yi birçok bakımdan gerilerde bırakmıştır. Fakat bu, Fârâbî'nin tesirinin devamına hiç de mâni olmamıştır. Fârâbî felsefesi üzerine son yıllarda çıkan bir eserde, entellektüel faaliyetleri bakımından ömrünün en semereli kısmı onuncu asrın ilk yarısına rastlamış olan Fârâbî ile ondan üç asır kadar sonra büsbütün başka bir medeniyet çevresinde, Batı Avrupa hıristiyan âleminde yetişmiş olan Aquinas'lı St. Thomas'ın (ölümü 1274) ana fikirleri arasında pek dikkate değer bir kıyaslama yapılıyor. Burada her iki mütefekkirin önemli felsef ve teolojik meseleler üzerindeki sözleri, yanyana tertiplenen sütunlarda cümle cümle karşılaştırılarak, arada bâriz bir benzerlik ve tevafuk bulunduğu, St. Thomas'ın, pek büyük ölçüde olmak üzere, Fârâbî'nin tesiri altında kalmış olduğu açık bir şekilde gösteriliyor.<sup>11</sup>

Bu mukayese neticesinin mâna ve önemini belirtmek için, felsefî çalışmanın ve hususiyle ilmin ilk ve orta çağlardaki inkişaf seyrine kısaca göz atmak icabeder. Modern hayatın ve yirminci asır medeniyetinin başlıca dayanaklarından, onu mümkün kılmış olan kuvvet kaynakları ve âmillerin en önemlilerinden biri ve belki de en önemlisi ilimdir. Milâttan önce altıncı asır başlarında, Anadolu'nun adalar denizi kıyılarının İyonya bölgesindeki yunan kolonilerinde muazzam bir ilmî hamlenin ve onunla birlikte büyük bir felsefî tefekkürün başladığını görüyoruz. Bunu takip eden takriben altı asırlık bir zaman içinde, yunan dünyasının ilimdeki, ve onunla paralel olarak felsefede, güzel sanatlarda ve diğer kültürel ve medenî faaliyetlerdeki başarı ve gelişmeleri pek büyük olmuştur. Ancak, ilimde görülen bu hamle zamanla hızını kaybetmiş, milât sıralarında ilmî çalışma temposu artık iyice yavaşlamış, iki üç asır sonra da hemen tamamen durmuş, ilmî çalışmadan hemen hiçbir iz ve eser kalmamıştır.

108. Beyhaqî'de de bu hikâyenin bir hulâsasına rastlanıyor (Arap. sa. 16-17, 42, Fars. sa. 20, 36-37.).

<sup>11</sup> Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought*, New York 1947. Bu tez tamamen yeni de sayılmamalıdır. Yirmi üç sene önce Avusturalyada Fârâbî felsefesi üzerine yazılmış bir eserde de buna benzer bir tezin ileri sürülmüş olduğu anlaşılmaktadır. Burada da Fârâbî'nin St. Thomas üzerindeki tesirleri ele alınmış, geç-ortaçağlar Avrupa skolâstiğinin önemli problemlerinin Fârâbî felsefesinde halledilmiş olarak bulunabildiği ileri sürülmüştür : Robert Hamui, *Alfarabi's Philosophy and its influence on Scholasticism*, Sydney 1928 (Bakınız : *Isis*, cilt 19, 1933, sa. 526-27.).

İlimdeki bu inhitatın sebeplerini tam ve tafsilâtlı bir şekilde izah etmek güçtür. Bununla beraber, bunun âmilleri arasında en önemlisinin ilim-din karşılaşma ve çarpışması olduğu muhakkaktır. İşte bu âmili diğer çeşitli sebep ve âmiller arasından ve tarihî, sosyal, kültürel, ve psikolojik perspektivi içinden sıyırıp tecrid ederek tek başına ele alırsak, onun yalnız yunan ilminin mukadderatı için değil, daha uzun asırlar boyunca ilim meşalesini taşıyan diğer toplulukların entellektüel hayatında da en önemli âmillerden biri olmakta devam ettiğini görürüz.

Bir taraftan yunan kolonilerinde ve ana vatanında ilim zihniyeti inkişaf etmekte iken, diğer taraftan da Akdenizin doğu bölgesinde musevi peygamberleri, yunanlılarınkinden büsbütün farklı bir hayat felsefesinin ve tek tanrı esasına dayanan bir dinin temellerini atmakta idiler. Yunan dünyasında, tabiatın kendi kendisi ile tutarlılığı ve kâinatın insan zihni tarafından kavranılabileceği, fazilet, iyi ahlâk ve adaletin insan bilgisi ile temellendirilmesi gerektiği, ve tabiatın izahının tabiat dışına çıkmaksızın mümkün olacağı esasları üzerinde ilmî ve felsefî çalışmalar ilerler, ayrıca, ilme ilim olarak üstün bir değer atfedilirken, Akdenizin doğusundaki bölgelerde dinî ve mistik bir cereyan gelişmekte ve kuvvet kazanmakta idi.

Musevi peygamberleri, insan ilgisini muvakkat dünyadan ahirete yöneltmekte, insan zihninin aczini kabul ederek, sağlam ve faydalı bilginin ancak kutsal yazılardan edinilebileceğini, ancak vahiy ve ilham yolu ile kazanılan bilginin itimada lâıyk olduğunu, maddî dünyayı ve tabiatı ilgilendiren bilginin faydasız ve lüzumsuz, hatta zararlı olduğunu, Tanrının peygamberleri tarafından gösterilen doğru yolda yürüyerek doğru akidelere bağlanmanın ebedî saadete erişmek için kâfi geleceğini, muvakkat dünyadaki esasen kısa olan insan ömrünün ebedî hayatta selâmet ve necat sağlayan ibadetlere ve sevap işlerine hasredilmesi gerektiğini, fazilet sahibi olmak için ilme ihtiyaç olmadığını ileri sürüyorlardı.

Birkaç asır için birbirlerinden müstakil olarak inkişaf ettikten sonra, bu iki zihniyet, İskender'in kurduğu imparatorluğun coğrafî vasıflarının bir neticesi olarak birbirleriyle temas haline gelmişti. Bu temas tedrici bir şekilde artarak, milât sıralarında artık mücadele vasıflarını kazanmaya başlamış bulunuyordu. Hıristiyanlığın zuhuru ile bu mücadele iyiden iyiye kuvvetlenmiş, ve netice itibariyle, din ile ilim arasındaki karşılaşma, başka âmillerin de yardımı ile, ilim için feci neticeler doğurmuştur. Milâttan önce ikinci asırda sarıh olarak

hayatietini kaybetmeye başlayan yunan ilim hamlesinin, git gide daha bârız olarak inhitata sürüklendiğini, milattan sonra üçüncü asırdan itibaren artık yunan ilim hareketinin hemen tamamen durduğunu, orijinal ilmî çalışma örneklerinin tamamıyla istisnâî hale geldiğini, eskiden yığılmış olan ilmî bilginin bile ortadan kaybolduğunu görüyoruz.

Yunan ilminin inhitatında pek önemli bir rol oynayan bu ilim-din çarpışması muhtelif şekillerde tecelli etmiştir. Bu arada bu iki zihniyetin telifini hedef tutan bâzı temayüller de belirmişti. Bu yolda yapılan teşebbüsler, ilmi içine alan ve ilim zihniyetini temsil eden felsefe ile din arasında âhenkli bir terkip şekli bulmak ve bu esas üzerine bir teoloji ve bir felsefe kurmak gayreti idi. İlim bakımından, bu terkip ve telifin dinle Aristo felsefesi arasında yapılması çok daha faydalı neticeler doğuracaktı. Bu cereyanı islâmiyetten önceki çağlarda temsil eden birkaç şahıs ve mektep misâline rastlıyoruz. Musevi Filon ile, bünyelerine Aristo felsefesini de almış olan yeni-Platoncular mektebi bu faaliyetin başlıca mümessillerini teşkil eder. Bunların gayretleri, bu muazzam mücadelede, umumi cereyanın istikametini değiştirmemiş, bununla beraber, bu ilk denemeler, sonradan aynı istikamette yapılacak olan teşebbüs ve gayretlere bir başlangıç ve hazır örnek vazifesini görebilmiştir. Meselâ Fârâbî'nin yeni-Platonculardan tesir almış olduğunu görüyoruz.

İslâmiyetin tarih sahnesinde zuhuru ilim için yeniden canlanma imkânları yaratmış, hususiyle milâdî sekizinci asrın ikinci yarısından ve dokuzuncu asırdan itibaren islâm dünyası yunan ilim ve felsefesine kapılarını açmış, bilhassa ilmî konularda büyük bir serbestlik havası içinde önemli bir çalışma başlamıştır. Fakat bilgiyi, ilmi, ve bilgeliği en yüksek ve en değerli bir hedef olarak gösteren ve tavsiye eden âyet ve hadislerin de mevcudiyetine rağmen, bir müddet sonra bu durumun değişmeye, aklî ilimlerle naklî ilimler arasında, sonuncuların aleyhine olmak üzere bir tefrik yapılmaya başlandığını görüyoruz. Burada asıl çatışmanın din ile ilim arasında değil, din ile felsefe arasında başlamış olduğunu söyleyebiliriz. Fakat felsefe, hususiyle Aristo felsefesi, ilmi de tamamıyla içine aldığı için, ilim de aynı itirazlara hedef olmuş, ilmî çalışma da aynı tenkitlerden müteessir olmuştur.

Yunan felsefesi ile yakın temasa gelmenin neticesi olarak, bu felsefenin çeşitli mefhumları ile dinî görüşlerin tazammun ettiği mânalar arasında kıyaslamalar yapılması tabii idi. Bu kıyaslamalar neticesinde

müteferrik bâzı dinsizlik ve şüphecilik cereyanları başgösterdiği gibi, birçok müslüman teologları da yunan felsefî fikirlerini benimseyenlere karşı cephe almış, bu arada bu temayülü iyice mübalağaya götürerek felsefe ve ilim aleyhdarlığında büyük bir taassuba saplananlar da olmuştur. Dinî taassup ilmin amansız bir düşmanı idi, ve bu düşmanı zararsız bir hale getirmek için ilim ile din arasında âhenk kurulmasının büyük faydalar sağlayacağı tabî idi. Nitekim, bu durum karşısında bâzı islâm mütefekkirleri din ile ilmi, daha doğrusu din ile felsefeyi, dinî zihniyetle ilmî ve felsefî zihniyeti sağlam esaslar üzerine istinat ettirerek telif etmek, felsefî gerçekte dinî gerçek arasında bir kardeşlik bağı tesis etmek iztirarını duymuşlar ve bu yolda teşebbüslere girişmişlerdir.

Müslüman felsefecileri bu yönde, daha sonraki inkişafların verdiği ölçülerle, pek önemli başarılar sağlamışlardır. Fakat bu teşebbüsler kat'î ve nihâî neticeler veremedi kalmıştır. Mesele, fikir inkişafı bakımından kesin bir karara bağlanma safhasına ulaştırılmışken, İslâmiyette bu gibi teşebbüslerden vazgeçildiğine şahit oluyoruz. Maamafih, islâm felsefecilerinin bu yoldaki gayretleri boşa gitmemiştir. On ikinci asırdan itibaren entellektüel bir uyanışa sahne olan hıristiyan dünyası mütefekkirleri, müslüman felsefecilerinin bıraktığı yerden işe başlamışlar, onların çalışmalarından büyük ölçüde faydalanmışlardır. Aristo felsefesi ile hıristiyan teolojisi, neticede, on üçüncü asırda, Aquinas'lı St. Thomas'ın yaptığı ve katolik kilisesinin resmen kabul ettiği bir terkipile birbirleriyle anlaşma durumuna getirilmişlerdir.

Vâkıa daha sonraları, ilim, kurtuluş çaresini teolojiden ayrılmakta bulmuş, gösterdiği önemli ilerleme adımlarında karşısına dikilen kiliseyi oldukça tesirli bir şekilde hırpalamış, ve netice itibarıyla, Garp medeniyeti ilim ile dinin birbirlerinden tamamen müstakil kalmaları gerektiği mahiyetinde bir hükme varmıştır. Şu halde, belki de islâm düşünürlerinin heyeti umumiyesinin bu meselede gösterdiği tereddüt yerinde idi. Fakat tamamen teosantrik bir zihniyetin hüküm sürdüğü bir çağda ve toplulukta, ilmî ve felsefî zihniyetin değerinin inkâr edilemez olduğu da sezilip takdir edilince, böyle bir sentezin yapılması zarurî ve mübrem bir entellektüel ihtiyaca tekabül ediyordu. Tarihî inkişaf bakımından, ilmin ancak böyle bir safhadan geçtikten sonra istiklâlini kazanmasına sıra gelebilirdi. Nitekim, ilim, felsefe ile olan cebri bağlarını da ancak biraz daha kuvvet kazandıktan sonra koparabilmiştir. Tam bir istiklâl



kazanmazdan önce, kendi başına yeterliğini sağlaması, özel metodlarını bulması, ve kendi yağı ile kavrulacak hale gelmesi icabetmiştir.

Yalnız felsefî tefekkürün devamı bakımından değil, modern medeniyetimizin başlıca dayanaklarından biri olan ilmin ve ilim zihniyetinin dinî taassup karşısında büsbütün perişan hale gelmesinin ve hattâ bir zaman için olsun, tamamen mahvolup ortadan kalkmasının önlenmesi bakımından da, bütün ortaçağları meşgul eden belli başlı entelektüel meselelerden biri olan bu din ve felsefe telâhinin dünya medeniyeti tarihindeki önemini mübalağa etmek güçtür. Mesele, uzun vâdeli, ve uzak görüşlü bir medeniyet dâvası idi. Bu bakımdan St. Thomas ile bu meselenin nihayet bir hal şekline bağlanabilmiş olmasında yukarıda söylendiği üzere, Fârâbî'nin mühim bir rol oynamış olmasının ne kadar büyük bir önem taşıdığı aşîkârdır.

Fârâbî'nin bu meseledeki rolünün önemi, yalnız onun bu teşebbüsteki başarı derecesiyle de ölçülmemelidir. İslâm mütefekkirleri arasında din-felsefe telifi ihtiyacını ilk defa olarak sarîh bir şekilde sezîp kavrayan, bu dâvayı bir dâva olarak vazedip ortaya atan da Fârâbî olmuştur denilebilir. Fârâbî, zamanının ilmîne derin vukuf sahibi bir ilim adamı idi. Bununla da kalmıyarak, ilmî bilgiyi yeni buluşlar ve isabetli ilmî kararlarla zenginleştirmiş ve takviye etmiştir. Fakat onun ilme ve ilim dâvasına yaptığı en büyük hizmet, ilmin istikbalini müemmen hale getirmek, ve ilmin tarihî inkişaf ve terakkisini teminat altına almak yolunda yaptığı, ve yukarıda zikri geçen hizmetidir.

Fârâbî islâm camiasında "Muallim-i Sâni,, diye şöhret kazanmıştır. Fakat Garp medeniyetine ve bu yoldan umumiyetle insanlığa yaptığı tesir ve hizmet Darülsislâmdaki tesirlerinden çok daha büyük ve çok daha uzun ömürlü olmuştur.

Fârâbî'nin yaşadığı sıralarda, İspanya da dahil olmak üzere, islâm âlemi, bütün dünyanın bâriz olarak en yüksek ve hemen her bakımdan en ileri medeniyetini teşkil ediyordu. Fârâbî'nin ömrünün tefekkür ve entellektüel faaliyet bakımından önemli olan kısmı onuncu asrın ilk yarısına rastlamakta ve bu yarım asrı hemen tamamen doldurmaktadır. Bu sıralarda yunan ilim ve felsefe eserlerinin arapçaya tercümesi faaliyeti artık yavaşlamış, hemen hemen sona ermiş bulunuyordu. Ebû Kâmil Şucâc ile İbrahim İbn Sinân bu zamanın en meşhur matematikçileri idiler. Ebû Kâmil hususiyetle cebir sahasında çalışıyordu. Thâbit ibn Qurra'nın torunu olan İbrâhim ibn Sinân da

daha fazla geometri ve astronomi ile ilgileniyordu. Ebû'l Kâsim 'Abdullâh ibn Amâcûr ile oğlu 'Alî ve 'Alî'nin kölesi Müfliḥ 885 ile 933 yılları arasında yaptıkları devamlı ve önemli rasatlarla meşguldüler. Coğrafyacı Belkhî ile Thâbit ibn Qurra'nın oğlu tabib Sinân ibn Thâbit de matematik ve astronomi sahasında eserler yazmakta idiler.

Bu yarım asırlık zamandaki coğrafya çalışmaları hususî bir önem taşır. 921 de İbn Faḍlân Volga bölgesine Abbâsî halifesinin temsilcisi olarak gönderilmiş, kendisi bu seyahati hakkında çok dikkate değer bir eser yazmıştır. Yine bu sıralarda Ebû Zeyd, 870 tarihlerinde Çin sarayına yapılmış olan pek önemli bir seyahat hakkında bir eser kaleme almakla meşguldü. Mes'ûdî, İbn Rusta, Ceyhânî, Qudâme, İbn Khurdâdbih, Ya'qûbî, Belkhî ve İbn Serâfiyûn gibi önemli coğrafyacılar hep Fârâbî'nin çağdaşı idiler. Ebû Othmân Sa'îd ibn Ya'qûb al Dimişkî ile Sinân ibn Thâbit, Fârâbî'nin çağdaşları arasında yalnız tıbbî ve ilmi eserleri ile değil, aynı zamanda sıhhi teşkilât ve hastahane idaresi yönünde gösterdikleri faaliyet bakımından da önem taşırlar.

Bu devir meşhur tarihçiler de yetiştirmiştir. Bunlar arasında, başta Ṭaberî olmak üzere, Ebû'l Ferec el İsfahânî'yi, Ḥamdânî'yi, ve Mes'ûdî'yi sayabiliriz. Teoloji sahasında çok önemli bir sima olan Eş'arî sünnilîğin kuvvetli müdafii idi. Eş'arî, hem mutezile cereyanına karşı bir reaksiyonu, hem de daha kuvvetli rakib cereyanlarla mutezile fikirlerinin bir dereceye kadar telifini temsil eder. O, müslüman skolastik hareketinin, yani kelâmın kurucularından biri sayılır. Tarihçi Ṭaberî Kuranın mufassal bir tefsirini yazmıştır. Meşhur hattat İbn Muḳle Fârâbî'nin çağdaşı ve Abbâsî halifesi Muḳtedir'in vezirlerinden biri idi. Ünlü şair Mütenebbî de Fârâbî'nin çağdaşı idi. Fârâbî gibi o da Halep prensi Seyfüddevle'den hürmet ve itibar görmüştür.

Burada adı geçen bu ilim adamı ve mütefekkirler, entellektüel çalışmaları Fârâbî'ninkilerle aşağı yukarı aynı zamana rastlayanlardır. Fârâbî'nin, kendinden yaşlı veya kendinden genç olup ilim adamı ve mütefekkir olarak adları tarihe geçmiş diğer çağdaşları burada zikredilmemiştir. Çünkü onların hakikatte başka bir çağın nesilleri arasında sayılmaları icabeder. Bu suretle tarif olunan Fârâbî çağında, yani onuncu asrın ilk yarısında, yukarıda söylendiği gibi, islâm dünyası, medenî ve entellektüel faaliyet bakımından bütün dünyada rakipsiz bir durumda idi. Bununla beraber, bu yarım asrı, hemen önceki ve hemen sonraki yarım asırlarla kıyaslayacak olursak, Fârâbî çağının, yani onuncu asrın ilk yarısının, ilmi faaliyet bakımından, kendisinden

hemen önce ve hemen sonra gelen yarım asırlarla boy ölçüşemediğini görürüz. Ancak, Fârâbî'nin, bu vaziyeti, felsefe bakımından kendi çağı lehine çevirmeye tek başına kâfi gelmiş olduğunu da söyleyebiliriz.<sup>12</sup>

Onuncu asrın ilk yarısında ilmî çalışma faaliyetinin ağırlaşmış olması her halde bir tesadüf eseri değildir. Bu muvakkat yavaşlama, daha sonra, hususiyle on ikinci asırdan itibaren görülen ilmî duraklamanın ve ilmî çalışmada müşahede olunan inhibitatın bir öncüsü, bir ilk habercisi olarak kabul edilebilir. Bunda, zamanın entellektüel şartları, ilk plânda olmak üzere rol oynamıştır. Bu şartlarla, Fârâbî'nin yukarıda zikrettiğimiz din-felsefe terkip ve telifi istikametindeki gayretleri arasında bir münasebet kurmak mümkün olduğu gibi, Fârâbî'den sonra ilmî ve felsefî faaliyetin, bir dereceye kadar da canlanarak, hiç olmazsa daha bir buçuk asır kadar inkıtasız olarak devam etmiş olmasının da Fârâbî'nin bu faaliyeti ile kısmen olsun ilgili olduğu, çok zayıf bir ihtimal değildir. Bu fikri teyit etmek üzere, Fârâbî'nin meselâ İbn Sînâ'yı mümkün kılmış olduğunu gözönünde bulundurabiliriz.

Yunan ilim ve felsefesine karşı uyanan ilginin ve bunun neticesi olarak girişilmiş olan kültürel ve entellektüel faaliyetin bir tezahür şekli olarak, islâmiyette mutezile adı verilen ve rasyonalist ve serbest düşünce vasıflarını taşıyan bir dinî cereyan başlamıştı. Mutezile akideleri arasında Kuranın yaratılmış olduğu, cüz'î iradenin mevcudiyeti, Allahın vasıfları ile ilgili olarak Kuranda mevcut ifadelerin ve buna benzer diğer bâzı sözlerin sembolik bir mahiyet taşıdığı gibi esaslar önemli bir yer işgal ediyordu. Mutezile cereyanı, Abbâsî halifesi Me'mûn zamanında (813-33) azamî kuvvet ve inkişaf merhalesine erişmiş, bu halife, mutezile görüşlerini resmen desteklemiş, bu mezhebi âdeta bir devlet dini haline getirmişti. Rasyonalizmi ve serbest düşünceyi temsil eden bu cereyanın yaygın bir şekilde tutunması ve kuvvetlenmesi uğrunda cebir yollarına da sapılmış, meselâ mutezile görüşlerini kabul etmeyenlerin kadılık etmelerine müsadde edilmemişti.

Belki bu hareketlerin de bir neticesi olarak Halife Mütevekkil zamanında (847-61) mutezile cereyanına karşı kuvvetli bir reaksiyon

<sup>12</sup> George Sarton, *Introduction to the History of Science*, cilt 1, Baltimore 1927, sa. 619-23, 619-45; mütemmim bâzı malûmat için (Mütenebbî ile İbn Muğle) bakınız: İzmirli İsmail Hakkı, "İki Türk Filozofu,, , *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt 4, sayı 5, 1926, sa. 283; Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, Londra 1940, s. 423.

başlamış, mutezile mektebi dağıtılmış ve yasak edilmiş, bu akideyi taşıyanlar da tazyik ve takibe uğramıştır. Mutezili görüşleri dolayısıyla bâzı mütefekkirler ve ilim adamları da bu reaksiyondan müteessir olmuşlardır. Kindî bunların en meşhuru olarak zikrolunur. Bununla beraber, Mütevekkil'in ilmî çalışmayı himaye ettiğine, zamanında tercüme faaliyetinin ve orijinal ilim çalışmalarının önemli ölçüde olmak üzere devam etmiş olduğuna şahit oluyoruz. Fakat mutezile hareketine karşı başlamış olan bu reaksiyondan ve onunla birlikte şiddet kazanan taassup kuvvetlerinden ilmî faaliyetin ve henüz emekleme çağında bulunan felsefî çalışmanın müteessir olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan, felsefe ile din arasında Fârâbî'nin yaptığı terkip ve telifin tam zamanında yapılmış olduğunu, daha doğrusu, bu sentezin Fârâbî çağının en âcil entellektüel ihtiyaçlarından birini teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin Bağdadda bulunduğu yıllar bir siyasî istikrarsızlık devresi idi. İslâm ülkesinde daha önce müstakil ve yarı müstakil devletler kurulmuş, Abbâsî halifeliği bu suretle bâzı bölgelerde parçalanmalar göstermişti. Fakat Übeydullah-ül-Mehdî'nin Fatımî halifeliğini ilânı (909 da) ve bu suretle İspanyadaki Emevî halifesi de göz önünde tutulunca İslâm dünyasında üç ayrı halifenin birlikte hüküm sürmeye başlaması, Muğtedir zamanına (908-932) rastlar. Hususiyile Müttaķî lillah zamanında da (940-944), Bağdad büyük siyasî kargaşalıklara sahne olmuştur. İlmî çalışmanın ağırlaşmasında bu gibi şartların da rol oynamış olması muhtemel olduğu gibi, Fârâbî'nin Bağdad'ı terk etmesinin bu istikrarsızlık ve kargaşalıklarla ilgili olması da ihtimal dahilindedir.<sup>13</sup>

Fârâbî'nin Bağdaddan hangi sebeplerle ve hangi şartlar altında ayrıldığı hakkında sarîh bir bilgimiz yoktur. Halepte yerleşmek üzere Bağdadı terk etmezden önce, bu şehirden muvakkaten ayrıldığı, bir ara Harrana, bir ara da Türkistana veya İrana gitmiş olduğu hakkında da rivayetler mevcuttur. Bağdadda bulunduğu sıralarda Fârâbî'nin maddî sıkıntı içinde bulunduğu, Halife Muğtedir ve halefleri zamanında mutaassıp dindarların felsefî ve serbest düşünceye yaptıkları hücumlardan Fârâbî'nin müteessir olduğu ve belki de Bağdadı bu

<sup>13</sup> M. Şemseddin (Günaltay), "Türk Filozofu Fârâbî, Hayatı, Âsârı, Mesceği,, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, scene 2, sayı 1, 1922, sa. 38-39.

yüzden terk ettiği düşünölmüştür. <sup>14</sup> Bu hususu tekit edici sarîh bilgimiz yoksa da, böyle bir ihtimal şüphesiz ki vâridir.

Fârâbî'nin fikirlerinin, kendisi daha hayatta iken itirazlara yol açıp açmadığını bilmiyorsak da, onun dinî görüşlerinin daha sonra tenkide uğramış olduğu bilinmektedir. <sup>15</sup> Fakat Fârâbî'nin, din meselelerinde orijinal görüşlere sahip olmakla beraber ve birçok dinî akideleri kendine has bir şekilde tefsir etmesine rağmen, dinin temel akidelerine esas itibariyle bağlı kalmak bakımından, samimî bir dindar olduğunda şüphe edilmemek icabeder. Dinle felsefenin telifi yolunda gösterdiği başarıda da hiç şüphesiz ki bu samimiyetin büyük rolü olmuştur. Fârâbî'ye atfedilen ve aşağıda takriben yarısı kadar bir kısmının tercümesini verdiğimiz şu duayı, onun din-felsefe telif ve terkibi meselesindeki ciddiyet ve samimiyetinin bir sembolü olarak gösterebiliriz :

“Ey Allahım, ey Vâcib-ül-vücûd, İletlerin İleti, kadîm ve zeval bulmaz olan Tanrı, beni hatadan korumanı, senin rıza göstereceğin şeyleri yapmak arzusunu bende uyandırmanı senden diliyorum. Menkibelerden toplanmış olan vasıfları bana ihsan et. İşlerimde beni iyi sonuçlarla rızklandır. Emellerimde ve arzularımda bana müzâhir ol.

“Ey meşriklerin ve mağriplerin Tanrısı,  
Kevnden, ırmaklardaki feyze benzer bol bir feyizle fıskıran,  
Gök yüzünde dolaşan ve gündüzleri saklanan yedi yıldızın rabbi <sup>16</sup>,  
Mükemmellik ve faziletlerini hiçbir cevherin kavrayamadığı Tanrı fiillerinde onun hizmetkârları olan yedi gezegenin ilâhı,  
Hayrımdan beni nasıplendirmen ricasiyle sabaha erdim, ve zuhali, ve utaridle müşterinin nefsinı kendime celbettim.

“Ey Allahım. Bana güzellik kisvesini, peygamberlerin kerametini, zenginlerin saadetini, filozofların ilimlerini, takvâ sahibi kimselerin huşuunu ihsan eyle. Manevî bedbahtlık ve sefaletten ve fanilikten beni kurtar. Beni temiz kalblilerin, vefa sahiplerinin arasına kabul et. Sıddıklar ve şehitlerle birlikte <sup>17</sup> gökyüzü sakinleri arasında bana yer ver. Sen tek olan, kendisinden başka Tanrı bulunmayan Allahsın. Eşyanın illeti, yer ve göğün nurusun. Ey celâl sahibi olan, kemal ve

<sup>14</sup> A. Adıvar, aynı yazı, sa. 452, sü. 2.

<sup>15</sup> Hususiyle Gazâlî tarafından, Meselâ, *Tehâfüt el felâsife*'de (Beyrut basımı, 1927, sa. 9).

<sup>16</sup> Bu ibâre Kurandan alınmıştır : Tekvîr sûresi, âyet 15, 16.

<sup>17</sup> Bu ibâre de Kurandandır : sûretün-nisâ', âyet 69.

fazilet verici Allah, beni Akl-ı Faalden feyizlendir. Nefsimi hikmet nurlariyle tasfiye et. Bana verdiğin nimet için bana şükr ilham et. Hakkı bana hak olarak göster ve ona uymak ilhamını bana ver. Bana bâtılı bâtil olarak göster ve ona itikattan, ona kulak vermekten beni men et. Nefsimi heyûlanın tiynetinden tasfiye et. Sen hiç şüphesiz olarak İlk Akılsın.

“Ey bütün eşyanın illeti, meydana gelmiş durumda olan her şeyin menşei,

Kat kat feleklerden ve merkezden müteşekkil olan ve ortasında toprak ve denizler bulunan semâvâtın rabbi,

Ben tazarrula ve bir günahkâr sıfatiyle sana yalvarıyorum; sen de günahkâr ve kusurlu olan bu kulunun suçunu yarlığa.

Ey her şeyin rabbi, feyizinle unsurumu tabiatın ve unsurların bulanıklığından arıt. „<sup>18</sup>

İbn ebî Uşaybi‘a kanalı ile intikal etmiş olan bu duanın gerçekten Fârâbî‘ye ait olup olmadığı üzerinde şüphe edilebilir.<sup>19</sup> Fârâbî felsefesinin Tanrısı, cüz‘iyatla ayrı ayrı meşgul olmayan bir Tanrıdır.<sup>20</sup> Fakat diğer taraftan da, Fârâbî dinde ve dinî ifadede daima bir sembol unsurunun bulunduğu kanidir.<sup>21</sup> İbâdet ve itikâfın çok zaman samimi bir şekilde yapılmadığından, bâzı ihtiraslara ve şahsî gayelere ulaşmak için âlet olarak kullanıldığından, umumun takdirini celbetmek veya umuma karşı samimî olmayan zahirî bir cephe göstermek maksadiyle yapıldığından da şikâyet etmektedir.<sup>22</sup> Fakat Fârâbî‘nin bu duası, onun kendi fikir ve kanaatlarına uygun bâzı dileklerin tahakkuku yolunda gösterdiği samimî bir arzunun ifadesi olarak kabul olunabilecek bir mahiyet taşıyor. İbn Bâce, Fârâbî‘nin bir duasından bahsederek onun dilediği kadar felsefeye vukufu olan hocalar bulamaması üzerine, ilminin artması çarelerinin kendisine ihsan edilmesi için Allaha yalvardığını söylemektedir.<sup>23</sup> Bu duanın da böyle bir mahiyet taşıması ve bu gibi sebeplerden doğmuş olması mümkün olduğu gibi, İbn Bâce-

<sup>18</sup> İbn ebî Uşaybi‘a, cilt 2, sa. 136-37. Şafedî de bu duayı Fârâbî‘ye tahsis ettiği makaleye derc etmiştir (sa. 111-113). İki metin arasında bâzı ufak farklar mevcuttur.

<sup>19</sup> Adnan Adıvar (aynı yazı, sa. 453, sü. 2) bu duanın uydurma olmasını pek muhtemel buluyor, fakat bu kanaatini tatmin edici bir delille desteklemiyor.

<sup>20</sup> Bakınız, meselâ, Quadri, sa. 78.

<sup>21</sup> Aşağıda, sa. 18-19 ve not 33-37 ye bakınız.

<sup>22</sup> Aşağıda, sa. 40 ve not 101’e bakınız.

<sup>23</sup> Moritz Steinschneider, *Al Farabi*, St. Petersburg 1896, sa. 113.

nin bahsettiği duanın Fârâbî'nin başka bir duası olması da muhtemeldir. <sup>24</sup>

Duanın heyeti umumiyesiyle Fârâbî'nin felsefesine uyduğu muhakkaktır. Fârâbî, bilgi edinme vetiresinin duyu organları vasıtasıyla alınan ihsaslara dayandığını söylüyor, ve bu bakımdan modern görüşlere dikkate değer derecede yaklaşıyor. Fakat Fârâbî'ye göre, insan aklı potansiyel bir mahiyet taşır. Bilfiil akıl olması, ihsaslar yardımıyla mümkün olduğu gibi, insan aklının fevkinde bulunan Faal Akıldan alınan tesirle de mümkündür. Bu bakımdan, insan aklına, "müstefâd,, akıl, yani Faal Akıldan "istifade,, eden, ondan tesir alan akıl adını veriyor. Faal Akıldan alınan tesirin, netice itibariyle insan aklı tarafından kendine mal edilmesi, bu tesirlerin tefsiri ve manâlandırılması, yine mahsûs âlemden kalmış olan izler yardımıyla olmaktadır. Bu suretle, mahsûs dünyanın önemi bir daha belirtilmiş oluyor. Fârâbî vahiy ve peygamberliği de Faal Akıldan alınan tesirle izah ediyor.

Vâkıa bu duada Fârâbî yalnız Faal Akla değil, onun fevkinde olan gök cisimlerinin mertebelerine erişmek istiyor. Halbuki her mevcut gibi, insan için de bahis mevzuu olan, kendisinin hemen üstündeki mevcuda erişmeyi gaye edinmektir. Fakat hakikatte bir üst mertebeye doğru olan bu yöneliş, Fârâbî'nin söylediğine göre, Allaha, yani en üst mertebede bulunan İlk Mevcuda doğru olan yönelmenin zarurî bir kademesidir. <sup>25</sup> Şu halde, duada bu fikirle ilgili ifadeler, belki biraz mecazî bir mahiyet taşımakla beraber, Fârâbî'nin fikirlerine uygundur.

Bundan başka, Fârâbî'ye göre, doğru amel ilim ile mümkün olduğu gibi, ilmin mükemmelliği de amel ile mümkündür (تمام العلم والعمل). <sup>26</sup> Demek ki bu dua, Fârâbî'nin kendi felsefî fikirlerine

<sup>24</sup> Steinschneider'in ifâdesine göre, İbn Bâce bu duanın metnini veya metninin bir kısmını vermektedir. Bu takdirde iki metnin karşılaştırılması ile, yukarıda bahis mevzuu edilen hususun tesbiti herhalde mümkün olur.

<sup>25</sup> Fârâbî, *Mebâdî ârâ' ehl el medîne el fâzıla*, Leiden basımı (Dieterici), 1895, sa. 56, Almanca Dieterici tercümesi, Leiden 1900, sa. 89-90, Kahire basımı, Nil Matbaası, sa. 82. Bu eser, yukarıdaki yazıda umumiyetle "*Medînei fâzıla*," adı ile anılacaktır.

<sup>26</sup> Fârâbî, *Fîmâ yenbagî en yukâddeme kabî ta'allum el felsefe*, Fârâbî risâleleri mecmuası, Kahire 1907, sa. 20 ; Quadri, sa. 88. Aynı risâleler mecmuası Dieterici tarafından neşr (Leiden 1890) ve tercüme (Leiden 1892) edilmiştir (*Alfârâbî's philosophische Abhandlungen*).

büyük bağlılığını, bunların en spekülâtif mahiyette olanlarını bile yalnız nazârî değerde düşünceler olarak değil, aynı zamanda, tatbikî bakımdan ulaşılmaması mümkün durumları temsil eden hakikatler olarak kabul ettiğini ifade ediyor. Bu dua, Fârâbî'nin din ve felsefe telifi işinde ne kadar büyük bir samimiyete sahip olduğunu göstermekten başka, Fârâbî'nin kendi felsefesini yaşamak arzu ve iştihakının bir ifadesini teşkil ediyor. İbn Rüşd, Fârâbî'nin faal akıldan büyük ölçüde feyz alma durumuna ulaşmak, yani vahiy ve ilhama mazhar olmak hususunda şiddetli bir arzu hissettiğini, ve buna ihtiyarlığında muvaffak olmak ümidini beslediğini söylüyor.<sup>27</sup> Demek ki İbn Rüşd'den öğrendiğimize göre, Fârâbî peygamberlik mertebesine erişmek emelinde idi. Bu duanın da, onun bu arzusunu, felsefî bir dille ifade edilmiş olarak, ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

Duanın gerek burada tercümesi verilen kısmında, gerek geri kalan metninde, yalnız, gezegenlerin ruhunu celbetmekten bahseden cümlelerin, tamamen sembolik bir mâna taşımadığı takdirde, Fârâbî'nin fikirlerine uymadığını söyleyebiliriz. Bununla beraber, bu hususta da tamamen kat'î bir şey söylemek mümkün değildir. Bu cümlelerin tazammun ettiği fikri Fârâbî'nin hiçbir zaman taşımamış olduğu kat'î olarak tesbit edilebilse dahi, bu, duanın heyeti umumiyesiyle red edilmesi için kâfi bir sebep teşkil etmez. Çünkü duaya zamanla bâzı kısımların ilâve edilmiş olması mümkündür.<sup>28</sup>

Yukarıdaki duada, görüldüğü üzere, manzum kısımlar mevcuttur. Bundan başka İbn ebî Uşaybi'a'da, İbn Khallikân'da<sup>29</sup> ve bâzı başka eserlerde<sup>30</sup> Fârâbî'ye atfedilen birkaç küçük şiirle karşılaşılmaktadır. İbn Khallikân, bu şiirlerden birinin hakikatte Fârâbî'ye ait olmayıp

<sup>27</sup> Quadri, sa. 83-84.

<sup>28</sup> Fârâbî'nin astrolojiye ne dereceye kadar inandığını, onun bu konuya tahsis ettiği bir risâleden öğreniyoruz (*Fîmâ yeşihhu ve lâ yeşihhu min ahkâm el nucûm*, Fârâbî risâleleri mecmuası, Kahire 1907, sa. 70-84, Leiden neşri, sa. 104-114.). Gezegenlerin ruhunu celb etmek ve yere indirmek, astrologların mistik diye vasıflandırılabilir faaliyetlerinden biri idi. Meselâ Fâtûmî halifesi El Hâkim (996-1021) Muğattam Dağındaki evinde inzivaya çekilip orada zuhalin ruhunu celb ederek onunla temasa gelmek âdet ve iddiasında idi (İbn Hammâd, *Akhbâr mulûk benû 'Ubeyd*, Vonderheyden neşri ve tercümesi, 1927, metin sa. 50, ter. sa. 76).

<sup>29</sup> İbn ebî Uşaybi'a, cilt 2. sa. 137-38 ; İbn Khallikân, cilt 2, sa. 78.

<sup>30</sup> Şafedî, sa. 111-113. Bundan başka, bakınız: Steinschneider, sa. 113; Şemseddin Günaltay, sa. 44-46 ; İzmirli İsmail Hakkı, sa. 281-82.



Şeyh Muhammed ibn 'Abdûlmelik'e ait olması ihtimali üzerinde bizi iykaz ediyor. Hususiyle muhtevaları göz önünde tutularak, bu şiirlerin Fârâbî'ye ait olmaması, zamanımızda da bahis mevzuu edilmıştır. <sup>31</sup> Bu şiirlerin verdiği intibaa göre, Fârâbî'nin, dinî düşüncelerinde olduğu gibi, şiirlerinde de felsefe hâkim durumda bulunmaktadır.

*Felsefe öğrenmeye takaddüm etmesi gereken şeyler* adlı risâlesinde, Fârâbî, Felsefe'nin gayesini şu sözlerle belirtiyor: "felsefenin gayesi, yüce Hâliki anlamak, onun bir ve gayri mütaharrik ve bütün eşyanın fail illeti olduğu, cömerdliği ile, hikmeti ile, adaleti ile âleme nizam verdiği hakkında irfan kazanmaktır. Filozofun faaliyetlerine gelince, bunlar da, insan tâkati nisbetinde Tanrıya benzemeyi sağlayan faaliyetlerdir. <sup>32</sup> Fârâbî felsefesinin dinî mülâhazalardan müteessir olduğu muhakkaktır. Buna karşı, onun dinî görüşlerinin de sarih olarak felsefî bir mahiyet taşıdığı görülmektedir.

Fârâbî'nin Allah fikri ve Allah ile kâinat arasındaki münasebet hakkındaki düşünceleri *Medînei fâzıla* (*Mebâdî ârâ ehl el medîne el fâzıla*) *Fuşûş el-hikem*, *Uyûn el-mesâil*, *İthbât el-müfârağât* gibi önemli eserlerinde, veya ona atfedilen eserlerde, zamanımıza intikal etmiş bulunuyor. Fârâbî'nin din felsefesinin esas problemleri üzerinde, bu gibi eserlerinde umumiyetle birbirine uygun tafsilâta rastlanmaktadır. Ancak dinî fikirlerinin bâzı teferruat noktaları hakkında sarih bilgimiz yoktur. Meselâ kıyâmet hakkında, ibâdet hakkında, yaradılışın bâzı teferruatı üzerindeki fikirleri hakkında yeter derecede tafsilâtlı ve sarih ifadelerine rastlanmadığından başka, muhtelif eserlerinde bâzan tamamen birbirine uymıyan bâzı fikirler ile de karşılaşmaktadır.

Demek ki Fârâbî'ye atfedilen eserler arasında hakikatte ona ait olmayanların bulunması gibi bir ihtimali gözönünde bulundurmamak icabediyor. Fârâbî'nin gerek el yazması hâlinde gerek basılmış olarak bugün elimizde mevcut eserlerinin bâzısının kaynaklarımızda adları geçmiyor. Tabii olarak, üzerlerine şüphemizi ilk çeken bunlar olacaktır. Fakat kaynaklarda adı geçenler için de böyle bir mülâhaza vârid olabilir. Meselenin bir karara bağlanabilmesi için, bugün mevcut olan Fârâbî eserlerinin muhtevalarının mukayeseli bir şekilde incelenmesi şarttır. Çünkü Fârâbî'nin bir otorite olarak tanınmasından sonra, ilk

<sup>31</sup> Şemseddin Günaltay, sa. 44-46.

<sup>32</sup> Risâlenin dördüncü maddesi, Fârâbî risâleleri mecmuası, Kahire basımı, sa. 119.

ve orta çağlarda oldukça yaygın olan bir âdete uyarak bâzı kimselerin, yaymak istedikleri fikirleri Fârâbî'ye atfetmiş olmaları muhtemeldir. Fakat Fârâbî eserlerinin bu şekildeki mukayeseli bir tetkikinde, her mütefekkirde olduğu gibi, Fârâbî'nin fikirlerinin de zamanla inkişaf edip değişmelere uğramış olabileceğini dikkate almak icabeder. Şu hakde, Fârâbî'nin hakiki eserlerinin tesbiti, bu eserlerin kronolojik sıralanmasının tayinini de tazammun etmektedir.

Fârâbî eserlerinin mukayeseli tetkikinde onun yalnız dinî fikirlerinin esas olarak alınması doğru olmaz. Fârâbî, simya eserlerinde olduğu gibi,<sup>33</sup> felsefî eserlerin de umumiyetle yalnız ehilleri tarafından anlaşılabilir şekilde yazılmasının mutad olduğuna inanmaktadır.<sup>34</sup> Dinî meselelerin ve hakikatlerin de peygamberler tarafından daima mecâzî ve sembolik bir tarzda ve halkın anlayabileceği şekilde ifade edildiğinden bahsediyor ; ve kendisi de bunun lüzumuna kanidir.<sup>35</sup> Bundan başka, Fârâbî esas itibariyle, mantıkçı ve felsefecidir, ve başlıca eserlerinden anlaşıldığına göre, dinî fikirleri çok felsefî bir mahiyet taşımaktadır; kendisinin, bu bakımdan mutad mânasiyle, dindar bir müslüman olmadığını gösteren deliller de mevcuttur. Bunlara ilâve olarak, Fârâbî zamanında hüküm sürmekte olan taassup dalgası da gözönünde bulundurulursa, Fârâbî'nin bâzı dinî fikirlerini sarahatle ifadeden kaçınmış olması, muayyen meseleler üzerinde konuşmak mecburiyetinde kalınca da, herkesin anlayabileceği tarzda, daha doğrusu başkalarının dinî hislerini incitmeyecek şekilde konuşmuş olması da muhtemeldir.

Fârâbî'nin, dinî fikirlerinin hepsini sarih olarak söylemek ve açıklamaktan çekindiği muhakkaktır. Felsefî fikirlerini umumiyetle özlü fakat sarih bir dille ifade etmiştir. Bunların tazammun ettiği mânaları bulup çıkarmayı, yani bunları dinî meseleler bakımından değerlendirmeyi ve teolojiye tatbiklerini ise, umumiyetle okuyucularına bırakmıştır.<sup>36</sup> Birçok dinî meseleler üzerinde sarih ve kat'î ifadelerine pek nâdir olarak rastlanmasının sebebi budur. Ayrıca, dinî konularda

<sup>33</sup> Fârâbî, *Fî vucûb şindâ'at el kimyâ*; aşağıda, sa. 71, 72, 75, 76'ye bakınız.

<sup>34</sup> Yukarıda adı geçen eser (not 26), altıncı ve yedinci fıkralar, Fârâbî risâleleri mecmuası, Kahire basımı, sa. 20 ; Fârâbî, *El cem' beyn el re'yy el hakîmeyn Eflâtûn el ilâhî ve Aristâfâltis*, Fârâbî risâleleri mecmuası, Kahire basımı, sa. 4.

<sup>35</sup> *Medînei fâzıla*, Leiden basımı, sa. 52 ; Steinehneider, sa. 61.

<sup>36</sup> Richard Walzer, "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, cilt 3, 1950, No. 1, sa. 14.

bâzan fikirlerini samimî olmayarak ifadeye, veya kendi tabiri ile, mutad ve menus allagorik ifade tarzlarına başvurmuş mecbur kalmışa benziyor. Richard Walzer'in ifadeysiyle, Fârâbî, Kindî'nin vaziyetine düşmekten çekinmiş gibi görünüyor.<sup>37</sup>

Fârâbî eserlerinin İbn Nedîm'de ve Beyhâkî'de rastlanan listeleri çok kısadır. Fakat bu listelerin nâtamam olduğu ve bu müelliflerin Fârâbî eserlerinin tam bir listesini vermek iddiasında olmadıkları sarîh olarak anlaşılıyor. İbn Nedîm, Fârâbî'nin bâzı Aristo şerhlerinden bahsettikten sonra, mantık üzerine yazılmış eserleri de bulunduğunu ilâve ediyor, fakat bunları adlandırmıyor. Beyhâkî de birkaç eser adı verdikten sonra, bunlardan başka birçok risâleler de yazmış olduğunu ilâve etmekle yetiniyor.<sup>38</sup>

Yine Fârâbî hakkında bize bilgi veren kaynaklar arasında en eskilerinden biri olan Sâ'id ibn Aḥmed el Endülüsî (on birinci asrın ikinci yarısı) nin *Tabakât el ümem* adlı eserinde de Fârâbî'ye ait olmak üzere zikrolunan eserlerin mahdut sayıda olduğu ve burada verilen malûmatın daha fazla Fârâbî'nin en meşhur eserlerine inhisar ettiği görülmektedir.<sup>39</sup> Daha muahhar olmalarına rağmen (on üçüncü asır), İbn Kîfî ile İbn ebî Uşaybi'a<sup>40</sup> Fârâbî hakkında bugün elimizde mevcut kaynakların en tafsilatlılarını ve en mühimlerini teşkil etmektedirler. Bu iki müellif, ve hususiyle ikincisi, Fârâbî'nin yüz kadar eserini, adlarını vermek suretiyle zikrediyorlar. Bu bakımdan, Fârâbî eserlerinin tesbiti hususunda elimizdeki en önemli kılavuzları bu iki müellifin eserleri teşkil ediyor.

Kaynaklarımızda adına rastlanmayan her eserin Fârâbî'ye ait olmadığı hükmüne de şüphesiz ki varılamaz. Bu hususta bizi ihtiyata davet eden güzel bir misâli bu münasebetle zikredelim. Fârâbî'ye atfedilen ve zamanımıza intikal etmiş olan el yazmalarından biri *Risâle fi faḍâil el 'ulûm* adını taşımaktadır. Şimdi matbu olarak mevcut olan bu risâ-

<sup>37</sup> Aynı sayfa.

<sup>38</sup> İbn el Nedîm, *Kitâb el fihrist*, Flügel neşri, sa. 263, Mısır tab'ı, sa. 368 ; Beyhâkî, Arap. sa. 17, Fars. sa. 20-21. *Tetimme sıvân el hikme*'nin neşredilmemiş olan metnine esas teşkil etmiş olan dört yazmadan Köprülü nushasında, diğerlerinde bulunmayan ve matbu metne alınmamış olan birkaç Fârâbî eseri daha (meselâ Zenon şerhleri) zikr olunuyor (Arap. sa. 184-85).

<sup>39</sup> Mısır basımı, sa. 84-85.

<sup>40</sup> İbn el Kîfî, sa. 277-80; İbn ebî Uşaybi'a, cilt 2, sa. 138-40. Fârâbî eserlerinin bir listesi için bakınız: Steinschneider, sa. 214-220, 11-141; H. Z. Ülken ve K. Burslan, sa. 9-15.

lenin<sup>41</sup> adına bakılırsa, kaynaklarımızda bu eserden bahis yoktur. Diğer taraftan, Fârâbî'nin yine zamanımıza kadar gelmiş olan ve kaynaklarda da adına rastlanan bir risâlesi *Fîma yeşîhhu ve lâ yeşîhhu min ahkâm el nucûm* adını taşıyor.<sup>42</sup> İsimleri arasında hiçbir münasebet ve benzerlik bulunmamasına rağmen bu iki risâle hakikatte aynı eserdir. Halbuki ikinci adı taşıyanın bir kopyesi zamanımıza intikal etmemiş olsa idi ; birinci ismi taşıyan risâlenin hakikatte Fârâbî'ye ait olup olmadığını tesbit etmek güç ve belki de imkânsız olacaktı. Bu münasebetle şunu da ilâve edlim ki, eser, astrolojiye ne dereceye kadar itimad caiz olduğu hakkındaki fikrine müracaat edilmesi üzerine Fârâbî'nin verdiği izahatı tesbit eden bir risâledir.<sup>43</sup> Bu sebeple, ilk eserlerinden olmayıp kendisinin bir otorite olarak tanınmasından sonrasına ait olması icabeder.

*Cevâb mesâil suile 'anhâ* adlı risâle de<sup>44</sup> Fârâbî'nin tanınmaya ve fikirlerine hürmet edilmeye başlanmasından sonrasına ait olsa gerektir, Maamafih, buradaki soruların öğrenci soruları olması ihtimali de, uzak bir ihtimal de olsa, mevcuttur, ve bu takdirde son eserlerinden olmayabilir. Çünkü Fârâbî'nin, öğrencileri ile fikir teatisinden hoşlandığını düşündürebilecek bâzı işaretlere rastlanmaktadır.<sup>45</sup> Astroloji ile ilgili olan ve yukarıda adı geçen eserde dinî fikirlerle münasebetli meselelere temas edilmiyor. Fakat *Cevâb mesâil suile 'anhâ* Fârâbî'nin dinî fikirleri bakımından önem taşımaktadır.

Zamanla bâzı değişmelere uğramış olmaları ihtimali karşısında Fârâbî'nin fikirlerinin bizi hususiyle en son şekilleri ile ilgilendirmesi tabiidir. Bu bakımdan *Medînei fâzıla* adlı eser büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu eserin Fârâbî'nin son eserleri arasında bulunduğu, bundan başka, Fârâbî'nin bu eserle senelerce meşgûl olmuş olduğu anlaşılıyor.

İbn ebî Uşaybi'a'nın verdiği tafsîlâta göre, Fârâbî, daha Bağdad'dan ayrılmazdan önce *كتاب المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة* yi yazmaya başlamış, 330 yılı sonunda Suri-

<sup>41</sup> Bu risâle Hicrî 1334 de Haydarabadda neşredilmiştir. Türkçe tercümesi : H. Z. Ülken ve K. Burslan, aynı eser, sa. 58-73.

<sup>42</sup> Fârâbî risâleleri mecmuası, Kahire, sa. 70-84; Dieterici neşri sa. 104-114.

<sup>43</sup> Bu tafsîlât yalnız *Fîma yeşîhhu ve lâ yeşîhhu min ahkâm el nucûm*'un önsözünde mevcuttur. Kahire, sa. 70-71.

<sup>44</sup> Yukarıda zikrolunan Leiden ve Kahire mecmualarında, ve ayrıca Haydarabadda (1344 H.) neşrolunmuştur.

<sup>45</sup> Aşağıda, sa. 51 ve not 133'e bakınız.

ye'ye gidince bu eseri beraberinde götürmüş, ve bu kitabı orada 331 yılında bitirmiştir. Bir zaman sonra eseri gözden geçirerek bablara ayırmış, daha sonra, bâzı kimselerin talebi üzzerine ve Mısırda bulunduğu sırada, yani 337 yılında, okunup anlaşılmasını kolaylaştırmak maksadiyle, mâna ve mevzua göre eseri yedi fasla ayırmıştır. Demek ki Fârâbî, asgari yedi yıl, ve çok muhtemel olarak on seneyi aşan bir zaman zarfında bu eserle olan temasını muhafaza etmiştir. Ayrıca Fârâbî'nin ölüm yılı 339 olduğuna göre, kendisinin ölümünden iki yıl öncesine kadar bu eserle ve temsil ettiği konularla ilgisini devam ettirdiği anlaşılmaktadır.

İbn ebî Uşaybi'a, "*Mebâdî ârâ el medîne el fâdıla*., yı ayrıca —fakat yukarıda adı geçen eser adından hemen sonra— zikrettiğine göre, burada ayrı iki eserin bahis mevzuu olduğu intibai uyanıyor. Bununla beraber, yukarıda verilen uzun ismin *mebâdî ârâ ehl el medîne el fâdıla*'nın muhtevasını tavsif eden bir isme benzediği dikkati çekiyor. Bundan başka, mese-lâ İbn Sâ'id ve İbn Kıftî'de bu konu ile ilgili Fârâbî eserlerinin adlarına bakılınca, Fârâbî'nin bu eserinin, yani kısaca *Medînei fâzıla* adı ile andığımız eserin muhtelif adlarla anılmış olduğu intibai uyanıyor, ve bu intibai buna benzer başka misâller de tekit ediyor. Fârâbî'nin bu eserinden bahsedilirken, eserin adının çok zaman muhtelif kısaltılmış şekillerle kullanıldığı anlaşılıyor. Diğer taraftan, *medînei Fâzıla*'nın İstanbul'daki elyazması nüshasında, İbn ebî Uşaybi'a'nın yukarıda söz konusu edilen tafsilâta tamamen uygun tafsilât mevcut bulunuyor. İbn ebî Uşaybi'a'nın cümlesi, dil ve ifâde bakımından ele alınırsa yukarıda zikrolunan iki isimle ayrı ayrı iki esere işaret edilmiş olması icabeder. Fakat elimizdeki tamamlayıcı malûmat gözönünde bulundurulursa, bu cümlede bir baskı veya istinsah hatası bulunduğu kuvvetli bir ihtimal olarak beliriyor, ve bu tahminin doğru ve isabetli olduğunu kabul ederek İbn ebî Uşaybi'a'nın burada bir tek kitaptan bahsetmekte olduğunu ve meydana gelişi hakkında tafsilât verdiği bu eserden bahsederken kullandığı uzun isimle eserin adına değil, mevzuuna işaret ettiğini kabul etmemiz lâzım geliyor.<sup>46</sup>

Fârâbî felsefesinin göze çarpan ve değişik bir teferruat noktası, İlk Mevcutla insan aklı arasında mutavassıt mertebeleri işgal eden semavî bir takım mevcutlardır. *Medînei fâzıla*'da <sup>47</sup> İlk Mevcuttan

<sup>46</sup> İbn ebî Uşaybi'a, cilt 2, sa. 138-39; Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, yazma No. 674, ilk sayfa.

<sup>47</sup> Leiden, sa. 19.

sonra İkinci Mevcut veya İkinci Akıl gelmektedir. Üçüncü Akıl sabit yıldızlar küresinin ruhu mesabesindedir. Bundan sonra tevali eden mevcutlar da, bu eserde sırasıyla, gezegenlerin ruhları olarak kabul ediliyor. Fârâbî'ye atfolunan eserlerin bâzısında bu gök müfâraklarının pek önemli bir yer işgal etmesine mukabil, bâzı diğerlerinde bunlardan hiç bahsedilmiyor. Gök müfâraklarının Fârâbî'de bir sâbiî tesirini temsil ettiği düşünölmüştür.<sup>48</sup> Bu tez doğru olduğu takdirde, Fârâbî'nin bu tesiri, Harran seyahatinde, yahut da Harranlı İbn Teymiyye ile Bağdadda tanıştığıında almış olduğu, bu fikri ihtiva eden eserlerinin de bu tarihten sonrasına ait bulunduğu akla gelir. Nitekim, gök müfârakları meselesinin Fârâbî felsefesinde zamanla inkişâf etmiş olduğunu, mesele-  
lenin bâzı teferruatının Fârâbî felsefesinde uzun zaman bir tereddüt mevzuu teşkil etmiş bulunduğunu gösteren deliller mevcuttur.

'*Uyûn el mesâil* adlı eserinde, Fârâbî, İlk Mevcuttan İlk Aklın, İlk Akıldan da İkinci Akıl ile en yüksek feleğin meydana geldiğini ve her akıldan bu suretle bir felekle yeni bir faal aklın hasıl olduğunu, ve bu teselsülün, insan aklının hemen fevkinde bulunan Faal Akla gelinceye kadar böylece devam ettiğini söylüyor. Fakat bu akılların sayısının bilinmediğini tasrih ediyor. Aynı eserde, biraz sonra, gök cisimlerinden her birinin müfârak bir akla sahip olduğunu söylediğine göre, demek ki yukarıdaki tereddüdü, onun bu eserinde, İlk Mevcuttan Faal Akla kadar olan akıllarla gezegenlerin müfârak akılları arasında henüz bir muadelet kurmamış olmasından ileri geliyor.<sup>49</sup>

Fârâbî'nin bu husustaki tereddüdünün ne zaman ve ne suretle zail olduğunu, elimizdeki bilgiye göre, hiç olmazsa şimdilik katiyetle söyleyemezsek de, Fârâbî'ye atfedilen "*İthbât el müfârağât*," adlı eser<sup>50</sup> tamamen bu konu üzerinde yazılmış bir monografi olduğuna göre, eğer bu eser hakikaten Fârâbî'ye aitse, bu eserin müfâraklar hakkında Fârâbî'nin zihninde bir vuzuh hasıl olmasından sonra yazılmış bulunması icabeder. Bununla beraber, bu risâlede de gök müfâraklarının sayısından pek sarıh bir şekilde bahsedilmiyor. Buna göre bu risâlenin de, bu teferruat noktasının kat'î bir karara bağlanması zamanına takaddüm

<sup>48</sup> Bu teze Şemseddin Günaltay'da (sa. 36-37), sonra da İzmirlî İsmail Hakkı'da (sa. 272-73) rastlanmaktadır.

<sup>49</sup> Risâlenin dokuzuncu ve on yedinci fıkrası, Kahire basımı, sa. 25, 28. Bu ifadeler Ayasofya '*Uyûn el mesâ'il* el yazması nüshasında da aynen mevcuttur (4839 numaralı mecmuada ilk risâle, sa. 9.).

<sup>50</sup> Haydarabadda neşredilmiştir (H. 1345).

etmiş olması muhtemeldir. Mesele bu risâlede gerek fikir gerek tâbir ve istilahlar bakımından tamamen tavazzuh etmiş olmakla beraber, bu eser sayı bakımından mevcut şüphenin henüz tamamıyla zail olmaması olduğu bir safhaya tekabül edebilir.

*İthbât el müfârağât*'ın Fârâbî'ye ait olduğu hiçbir vechile kat'î olarak bilinmiyor. Kaynaklarımız Fârâbî'nin böyle bir eserinden bahsetmiyor. Buna ilâve olarak, Beyhağî, İbn Sînâ'nın talebesi Ebû 'Abdullah al Ma'sûmî'nin bu isimde bir risâlesini zikrediyor. <sup>51</sup> Beyhağî'nin eserinin nâşiri Muhammed Şâfi'nin verdiği malûmata göre, Berlin'de, Ma'sûmî'ye izafeten bu ismi taşıyan bir elyazması mevcuttur. İlk dört cümlesine bakılırsa, <sup>52</sup> bu risâle, Fârâbî'ye atfedilen *İthbât el müfârağât*'ın aynıdır. Haydarabad'da basılan nüshadan başka risâlenin meselâ Ayasofya'da da bâzı nüshaları mevcuttur, ve bunlar Fârâbî'nin risâleleri olarak gösterilmektedir. Fârâbî'nin Moses ben Tibbon tarafından ibraniceye tercüme edilmiş ve bu tercümesi zamanımıza kadar intikal etmiş bir eseri de mevcuttur ki, bunun da konusu *İthbât el müfârağât*'inkinden pek farklı değil gibi görünmektedir. <sup>53</sup>

Meselenin tavazzuhu için bu yazmaların mukayeseli bir şekilde tetkiki şarttır. Şimdilik biz burada meseleyi ancak fikir inkişâfı bakımından ele alabiliriz. Madkour'un vardığı kanaate göre, İbn Sînâ *İthbât el müfârağât* risâlesinden çok faydalanmıştır, ve bu risâledeki bâzı fikirler İbn Sînâ'da daha inkişâf etmiş olarak bulunmaktadır. <sup>54</sup> Madkour'un vardığı bu neticeler doğru ise, risâlenin, İbn Sînâ'nın bir talebesine değil, İbn Sînâ'dan önce yaşamış birine ait olması icabeder. Yukarıda varılan neticeye göre de, bu eserin Fârâbî'nin en son eserlerinden önce yazılmış olması icap ediyordu ki, bu iki netice birbirini tekit ettikten başka risâlenin Fârâbî'ye ait olması ihtimalini de destekler mahiyettedir.

*İthbât el müfârağât*'ta Fârâbî'nin yukarıda zikri geçen teferruat noktasındaki tereddüdünün ortadan kalkması ile yakından ilgili gibi görünen bâzı tafsilâtın da mevcudiyeti kuvvetle ilgimizi çeker. Eserde gök müfârağaları, yani faal akıllar, ve gezegen ruhları ayrı ayrı ele alınmaktadır. Faal akılların mevcudiyeti hakkında verilen dört delilden

<sup>51</sup> Beyhağî, Arap. sa. 289, 303.

<sup>52</sup> Beyhağî, Arap. sa. 95 ve not.

<sup>53</sup> Carra de Vaux, "Fârâbî", *İslâm Ansiklopedisi*, Fransızca neşri, 18. cüz, sa. 58.

<sup>54</sup> İbrahim Madkour, *La Place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, sa. 225, 129, 154 not 5.

fizik bir mahiyet taşıyan üçüncü delil şöyledir : Eğer “gök cismi,, , kendi iç kısmında bir cismin mevcudiyetine sebep olmuş olsa idi, halânın mevcut olmayışının bir sebebi bulunmuş olurdu. Halbuki halâ muhal olduğundan, halânın mevcut olmayışının sebebi olamaz. Bundan da şu netice çıkar ki her felek başına (her gök cismi, yani her gezegen başına ?) bir müfârak, yani bir faal akıl mevcuttur.<sup>55</sup> Gezgen ruhlarının mevcudiyeti için gösterilen delillerden biri de şudur : Dairevî hareket, matluptan uzaklaşmaya ve kaçınılacak şeye yaklaşmaya muadildir. Bu sebeple dairevî hareket tabiî hareket olamaz ; demek ki gök cisminin hareketi nefsanî ve ihtiyâridir.<sup>56</sup> Yani bir müfârak ruh veya aklın hareketidir. Gösterilen bu delillerden her ikisi de, fakat hususiyle birincisi gök müfârakları sayısının gezegen sayısına eşit olduğunu tazammun ediyor. Şu halde, bu eseri, gerçekten, Fârâbî'nin yukarıda söz konusu edilen tereddüdünün zail olması zamanına az takaddüm eden bir eser olarak kabul etmek makul olur.

Bu teferruat noktasının askıda ve sürüncemede kalmasında büyük bir mahzur olmaması icabeder. Çünkü Fârâbî felsefesinde önemli bir yeri olan mesele, gök müfâraklarının mevcut olduğu, ve umumiyetle müfârakların kaç gruba ayrılması gerektiği meselesidir. İlk Mevcutla Faal Akıl arasındaki müfârakların sayısının kaç olduğu meselesi, Fârâbî felsefesinin o kadar mühim bir cüz'ünü veya merkezî bir problemini teşkil etmemektedir. Bu teferruat meselesini halletmeksizin de, Fârâbî'nin, felsefî sistemini kurması pek alâ mümkindü. Ancak bu pürüzün giderilmesi de şüphesiz ki lüzumluydu.

Bu teferruat noktasının, Fârâbî'nin felsefî tefekkürü bakımından büyük önemi olmadığı aşikârdır. Bununla beraber, Fârâbî eserlerinin kronolojik sıralanmasında bir esas olarak alınabileceği kabul olunduğu takdirde, Fârâbî felsefesi üzerinde yapılacak araştırmalarda pratik değer taşır. Fârâbî'nin son eserlerinden olduğu anlaşılan *Medînei fâzıla*'da bu tereddütten eser bulunmaması da tesbit ve teklif edilen bu ipucunun doğru olması ihtimalini tekit eder mahiyettedir.

Fârâbî eserlerinin kronolojik sıralanmasındaki yerini kabaca tahmin edebileceğimiz eserlerden biri de *El cem' beyn el re'yey el hâktimeyn Eflâtûn el ilâhî ve Aristâtâlis*<sup>57</sup> dir. Fârâbî bu eserde hiç de tamamen

<sup>55</sup> Haydarabad basımı, sa. 5.

<sup>56</sup> Sa. 6.

<sup>57</sup> Kahire neşri, 1907 ; Fârâbî risâleleri mecmuası içinde ilk risâle.



pasif bir tavır takınmamakla beraber, burada Aristo ile Platon'un büyük otoriteler olmalarından bahisle bunları uzlaştırmaya çalıştığına göre, eserin, Fârâbî'nin henüz kendine mahsus bir felsefesi ve müstakil ve orijinal bir felsefî sistemi olduğu iddiasında bulunmadığı bir zamanda yazılmış olması icabeder. Bundan başka, eserde, meselâ *Medînei Fâzıla* da görülen felsefî fikirlere rastlanmıyor. Bu bakımlardan, bu risâlenin Fârâbî'nin son eserleri arasında bulunmadığı, onun yunan felsefesine esaslı vukufa sahip olmakla beraber henüz onun esiri olmaktan tamamiyle kurtulamamış olduğu bir zamana rastladığı düşünülebilir. Bu eserin Fârâbî'ye ait olmaması ihtimali de bahis mevzuu edilmiştir. <sup>58</sup>

Fârâbî'nin dinî fikirleri bakımından ilgimizi çekecek mahiyette olan eserleri arasında *Şerh risâle Zînûn el Kebîr* <sup>59</sup> ile *Mağâlât el refî'a'yı* <sup>60</sup> zikredebiliriz. Bunlar Fârâbî'yi en dindâr gösteren eserler arasındadır. Fakat bunlardan birincisinin hakikaten Fârâbî'ye ait olup olmadığından şüphe etmek yerinde olur. Çünkü elimizdeki kaynaklar bizde böyle bir şüphe uyandırdığı gibi, <sup>61</sup> bu eserin muhtevası da Fârâbî'nin diğer eserleri ile tamamen âhenkli sayılmaz.

*Mağâlât el refî'a*'da âyetler ve hadisler zikrediliyor. Hadislerden çoğu, Bukhârî'nin *Saħih*'i gibi başlıca hadis kolleksiyonlarına alınmamış hadislerdir. İlk bakışta, bu eser, birçok bakımlardan, yine kaynaklarımız tarafından zikredilmeyen *Fuṣṣ el hikem'e* benziyor. Her ikisinde de sık sık Kurandan ve hadislerden iktibaslar yapılıyor ve bunlar felsefî tefsirlere tâbi tutuluyor ; ikisinde de Plotinos'un tesiri görülüyor ; her ikisinde de Fârâbî felsefesinde rastlanan gök müfârakları yok ; bunların yerine, bâzı âyetlerin tefsirine dayanılarak semada Ruhülemr ve Ruhülkuds gibi mevcutlardan, Levh ve Kalemde bahsolunuyor ; her ikisinde de kuvvetli bir tasavvuf temayülü görülüyor. Fakat, bu iki eser arasındaki tevafukun derecesini kat'î olarak tesbit için şüphesiz ki teferuata dayanan dikkatli bir mukayesenin yapılması icab eder. *Mağâlât el refî'a*'da Fârâbî'nin yaradılış hakkındaki düşünceleri ile gök müfârakları teselsülü düşüncesinin çekirdeğinin bulunduğu, ve bu eserin Fârâbî'nin

<sup>58</sup> Richard Walzer, sa. 16.

<sup>59</sup> Haydarabadda neşredilmiştir (H. 1349).

<sup>60</sup> Brockelmann'a göre bu eserin bir tek nüshası mevcuttur (Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, cilt 1, 1943, sa. 234). Bu nüsha üzerinden neşri ve Türkçe tercümesi aşağıda sunulmuştur: sa. 81 ve takibeden sayfalar.

<sup>61</sup> Kaynaklarımızda "*mağâlât el refî'a*," adı altında Fârâbî'ye ait bir eser zikr olunuyor.

ilk eserlerinden olduğu iddia edilebilir. Böyle bir iddia kabul edildiği takdirde, Fârâbî üzerindeki ilk önemli tesirlerin, yeni-Platoncularla mistiklerden başka bir de mutezililerden geldiği düşünülebilir, ve Fârâbî'nin felsefî tefekkürünün dinî tefekkürle başladığı görülür.

Eserin Fârâbî'ye ait olmaması, sonradan başka biri tarafından kaleme alınarak Fârâbî'ye atfedilmiş olması da şüphesiz ki muhtemeldir. Maamafih, gerek tasavvuf temayülü, gerek yeni-Platonculuk tesiri ve gerekse din ile felsefe telifi zihniyeti bakımından, eserdeki fikirlerin, Fârâbî'nin diğer eserlerine tamamen uymamakla beraber, onlara benzerlik gösterdiği de muhakkaktır. Bu bakımlardan, eserin Fârâbî'nin fikirlerinin ilk inkişaf merhalelerindeki durumunu temsil etmesi ihtimali çok zayıf bir ihtimal olmasa gerektir. Vâkıa *Fuşûş el hikem*'in Fârâbî'ye ait olmayıp ona yanlış olarak atfedilmiş olduğu ileri sürülmüştür. Fakat *Fuşûş el hikem*'in de, belki *Maqâlat el refi'a*'dan sonra olmakla beraber, Fârâbî'nin ilk eserlerinden olduğu iddia edilebilir.

Khalil Georr *Fuşûş el hikem*'in Fârâbî'ye ait olmadığını iddia etmiştir.<sup>62</sup> Bu hususta ileri sürdüğü delilleri iki kısma ayırabiliriz. Bunlardan birincisi eserdeki fikirlerle, ikincisi de üslup ve terimlerle ilgilidir.

Kh. Georr<sup>62</sup>, insan nefsinin kuvvetleri, insan bilgisi, ve cüz'i irade konularında Fârâbî'nin *Medînei fâzıla ve Siyâset el medeniye* gibi eserlerinde beliren fikirleri ile *Fuşûş el hikem*'de karşılaşılan fikirleri, teferruat bakımından kıyaslanınca, bunlar arasında farklar bulunduğunu tesbit etmiştir. Bununla beraber Kh. Georr'un kendi ifadesiyle, ilk bakışta ve esas itibariyle, *Fuşûş el hikem* Ferâbî felsefesi ile açık bir mübâyenet göstermemekte, aradaki fark ancak teferruata kaçan bir mukayesede belirlemektedir.<sup>63</sup> Bu sebeple, aradaki fikir mübâyenetini, Fârâbî'nin fikirlerinin zamanla inkişafı ile izah etmeye çalışmak belki daha doğru olur. Çünkü bu yazımızda birkaç misalle görüleceği üzere, Fârâbî'nin diğer eserleri arasında da bu gibi fikir mübâyenetleri mevcuttur, ve böyle olması tabii karşılanabilir.

Kh. Georr'un üslup ve terimlerle ilgili iddiasına gelince, hususiyle Fârâbî'nin ana dili arapça olmadığına göre, onun ifade ve üslubunda

<sup>62</sup> Khalil Georr, "Fârâbî est-il l'auteur de *Fuçûç el hikam*?", *Revue des Etudes Islamiques*, 1941-46, sa. 31-39. Fârâbî'nin diğer bir eseri için de buna benzer bir şüphe izhar edilmiş olduğunu yukarıda (sa. 25, not 58) görmüştük. Aynı şekilde üçüncü bir misâlin de bulunduğunu bu vesile ile burada kayd edelim. Bakınız : *Isis*, cilt 24, 1935, sa. 133.

<sup>63</sup> Kh. Georr, sa. 33.

zamanla bâzı değişmeler meydana gelmiş olması gayrıtabiî sayılamaz. Fikirlerinin zamanla sarahat kazanması da böyle bir netice doğurabilir. Fârâbî'nin kullandığı terimlerin zamanla değişmiş olması da uzak bir ihtimal olmasa gerektir. Nitekim, Fârâbî'nin birçok eserleri arasında teknik terim farklarına çeşitli misâller bulmak kabildir. Meselâ, *Medînei Fâzıla*'da "illet,, kelimesine hiç rastlanmamakta, daima "sebeb,, kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Halbuki diğer birçok eserlerinde "illet,, kelimesi ile sık sık karşılaşıyor. *Fi cevâb mesâil suile 'anhâ* ile *el de'âvî el kalbiye*<sup>64</sup> de ve *Medînei fâzıla*'da *uşukus* kelimesinin kullanılmasına mukabil diğer bâzı eserlerinde<sup>65</sup> *erkân erba'a* tabiri kullanıyor.

Herhalde Fârâbî'ye atfedilen eserler arasında şüpheyi çekenler yok değildir. Fakat bu hususta verilecek kararlar şimdilik ancak muvakkat bir mahiyet taşıyabilir. Çünkü böyle bir kararı münferid olarak vermek çok güç ve muhtemel olarak hatalı olur. Bu husustaki kat'î kararların, Fârâbî külliyyatının kritik edisyonunu ve onun eserlerinin kronolojik sıralanması hakkında oldukça sarih bir başarı kazanılmasını beklemesi zaruridir.

*Şerh risâle Zînün el Kebîr*'e gelince, bu eser, meselâ Allahın mevcudiyetinin isbatı bakımından Fârâbî'nin fikirlerine uygundur. Bâzı diğer bakımlardan ise, Fârâbî'nin fikirleri ile arasındaki münasebet sarih değildir. Fakat eserin muhtevasının muhakkak surette Fârâbî'nin fikirlerine uymasının şart olmaması icabeder. Çünkü adının tazammun ettiğine göre, eser esas itibariyle tamamen Fârâbî'nin değildir. Eserde, Sokrat, Platon ve Aristo hakkında ilgi çeken bâzı sözlere rastlanmakla beraber, bu filozofların dinî fikirleri bakımından bâzı anakronizmlerin bulunması da dikkati çekiyor.

İbadetin lüzumu ve ahiretteki cezaya karşı ikaz gibi hususî bâzı dinî akideler hakkında bir takım müşahedeleri, ve ayrıca Fârâbî'nin diğer eserlerinde de rastlanan, Allahın mevcudiyeti hakkındaki isbatlar ve dinî ifadenin sembolik ve allegorik olduğuna işaret eden bir kısmı ihtiva etmesi bakımından, eserin Fârâbî ile münasebeti ayrı bir ilgi mevzuu teşkil eder.

Eserin ilгимizi çekmesinin bir sebebi de, Stoacıların da dinî meselelerle ilgilenmiş olmalarıdır. Fârâbî üzerinde müessir olmuş oldukları

<sup>64</sup> Bu eser Haydarabadda neşredilmiştir (H. 1349).

<sup>65</sup> Meselâ '*Uyün el mesâ'il*'de.

da müşahede olunuyor. Stoacılar göre teoloji üç kısımdan mürekkeptir : mitik, hukukî, ve tabiî. Bunları temsil eden şahıslar da, şairler, hukukçular, ve felsefecilerdir. R. Walzer'in tetkiklerinin neticelerine nazaran, Fârâbî'nin de böyle bir tasnifi esas olarak kabul ettiği görülmektedir. Ona göre, Kuran ile şeriat, islâmiyette bunların ilk ikisini teşkil eder.<sup>66</sup>

Gerek *Mağâlıt el refi'a*'nın ve gerek *Şerh risâle Zînân el Kebîr*'in karakteristik vasıflarından biri, felsefe ile din arasında bir köprü kurmak, bunlar arasındaki geçimsizliği gidermek temayül ve gayretini taşımalarıdır. Fârâbî'ye atfedildiklerine ve muhtevalarında da Fârâbî ile fikir iştirâki ve benzerliği bulunduğu göre, bu eserlerin Fârâbî'ye ait olmadıkları kararını vermek pek kolay değildir. Ayrıca, her iki eserde de, Fârâbî'nin diğer eserlerine nazaran, dine karşı daha büyük bir taviz mevcuttur. Fakat Fârâbî felsefesinin pek tipik örneklerini ihtiva eden *Mesâil suile 'anhâ*<sup>67</sup> (veya *mesâil müteferriğe*)<sup>68</sup> da da bu mahiyeti taşıyan cevaplara rastlanmaktadır. Bu eserde rastlanan ve mucizenin imkânına râci olup Fârâbî felsefesi ile tam bir âhenk arz etmeyen bu şekildeki bir cevabın gerçekten Fârâbî'ye ait olduğunu, ayrıca Gazâlî'den de öğreniyoruz.<sup>69</sup>

Şu halde *mağâlıt el refi'a* ile ilgili olarak ileri sürülen kronolojik mülâhazalardan başka, *Şerh risâle Zînân el Kebîr* ile ilgili olarak şöyle bir mesele ortaya konabilir : Fârâbî'nin birçok eserlerinde felsefeye büyük bir ısrarla sadık kalınmakta, Allahın birliği ve çeşitli vasıfları gibi dinin bâzı umumî meselelerine hemen her zaman temas edilmekle beraber, birçok dinî teferruat meselelerine sarîh olarak yer verilmemekte, Fârâbî'nin bu hususlardaki fikirleri ancak tefsir yolu ile tahmin ve istihrac edilebilmektedir. Kendisine atfedilen bâzı diğer eserlerde ise, bâzan din namına felsefenin bir dereceye kadar geri plânda bulunduğu görülmektedir. Ayrıca, bu iki gruptan olan eserlerdeki fikirler arasında da tam bir mutabakat bulunmamaktadır. Durum böyle olduğuna göre, her iki tip eserin de Fârâbî'ye ait olabileceğini kabul etmek câiz olurmu ? Daha önce ileri sürülen kronolojik ve dinî mülâhazalara ilâve olarak, bu eserlerin de Fârâbî'ye ait olabileceği iddiasını şu iki sebeple destekleyebiliriz : İkinci tipten olan eserlerde de felsefe aleyhdarlığına

<sup>66</sup> R. Walzer, sa. 16-17.

<sup>67</sup> Kahire basımı, 1907, yukarıda adı geçen mecmuada, sa. 49-70.

<sup>68</sup> Haydarabad, H. 1344.

<sup>69</sup> Madkour, sa. 212, 213.

rastlanmamaktadır; *Mesâil suile 'anhâ* adlı eserinde, ve bâzı diğerlerinde her iki temayül de yan yana ve bir arada bulunmaktadır.

Richard Walzer'e göre, Fârâbî dini değil felsefeyi esas olarak kabul ediyor, islâm geleneklerinin kendi felsefesine dayanılarak yeni baştan tertiplenmesini arzu ediyordu. Felsefenin hâkim durumda bulunması lüzumuna kanidi, ve islâm dünyasının ancak bu suretle en yüksek ikbal ve mükemmelliğine ulaşabileceğine inanıyordu. Fârâbî'ye göre, felsefe yalnız teoloji için entellektüel bir temel teşkil etmekle kalmamalı, dine ve kelâma tâbi durumda bulunmayarak en yüksek ve hâkim mevkii işgal etmelidir. Bu bakımdan Fârâbî mutezililerden, kelâmcılardan ve Kindî'den tamamen ayrılıyordu.<sup>70</sup>

Adnan Adıvar'a göre ise, Fârâbî'nin dervişane ve iyimser bir görüşle din ile felsefenin arasını bulmaya çalışan bir hareket tarzı vardı. O, âdeta mistik tecrübelerle müracaat ederek daha ziyade vahiy ve ilhama bağlı kalmıştır.<sup>71</sup>

Bu iki görüşten Fârâbî'nin durumunu ve zihniyetini daha doğru olarak tasvir edeni şüphesiz ki birincisidir. Fakat *Fuşuş el hikem ve Maqâldât el refî'a* tipindeki eserlerin Fârâbî'nin felsefî görüşlerinin ilk şekil alma safhalarına tekabül ettiği kabul olunduğu takdirde Adnan Adıvar'ın iddiasının, Fârâbî'nin ilk denemelerini yaptığı zamanlardaki zihniyetine uygun düştüğü, makul bir faraziye olarak tasavvur ve iddia edilebilir.

Fârâbî felsefesinin hususî ve orijinal vasıfta bir kısmını teşkil eden gök müfârakları, ve ulvî âlemdeki bu mevcutlara ilâve olarak süflî âlemde de devam eden hiyerarşi teselsülü İbn Rüşd'ün büyük takdirine mazhar olmuştur.<sup>72</sup> Halbuki gök müfâraklarından bahsederken, Hammond, Fârâbî'nin ve diğer islâm filozoflarının bu gezegen ruhları bize tuhaf ve hatta gülünç gelebilir, fakat bunun tabiatın canlı olduğu hususunda eskiden mevcut inancın bir kısmını teşkil ettiğini hatırlamak icabeder diyor.<sup>73</sup> Bu sözler, Fârâbî'yi bu görüşlerinden dolayı mazur göstermeye veya onun bu nazariyesini hoş görmeye matuf gibidir. Halbuki, meseleyi bu suretle küçümsemenin doğru olmadığı muhakkaktır. Gayri maddî gök mevcutları, Fârâbî'nin din felsefesinde ve umumiyetle felsefî sisteminde mühim bir yer işgal etmektedir.

<sup>70</sup> R. Walzer, sa. 14, 16, 17.

<sup>71</sup> Aynı eser (*İst. Ansiklopedisi*), sa. 454, sü. 1.

<sup>72</sup> Quadri, sa. 74.

<sup>73</sup> Hammond, sa. 31.

Fârâbî'ye ait olduğunu şimdilik kabul ettiğimiz *İthbât el müfârağât*-da şöyle deniyor : İnsan nefsi müfârak olunca, madde ile fesada uğramaması icabeder. Fakat madde, insan nefsinin (ruhunun) hudûsu için vaciptir, ve aynı zamanda, o nefisten, kendinin benzeri bir veya daha fazla nefsin meydana gelmesine yardım eder.<sup>74</sup> Burada, Fârâbî'nin ruh hakkındaki fikrinin hem Aristo'ya ve hem de Platon'a benzediği dikkati çekmektedir.

Yukarıdaki sözlerden hemen sonra, Fârâbî şunları ilâve ediyor : Bedenden ayrıldıktan sonra ruh için bir saadet mevcuttur. Bu saadet, müfârağların saadeti cinsindedir, ve bu saadetin en yüksek mertebesi, kemal bakımından en yüksek mertebede bulunan insanların ruhlarının nail olacağı saadettir. İnsan ruhu basit olduğundan, iktisap etmek kudretinde olduğu kemali bir defa kazanınca, ondaki bu kemal artık zail olmaz. Çünkü basit olan mevcut, potansiyel durumdan aktüel duruma geçince onda artık potansiyel olan bir taraf, bir imkân kalmaz ; artık tamamen bilfiil durumda bulunur. Yani bilfiil akıl olunca, artık heyulanî akıl olmak vasfını muhafaza edemez.

İşte insan nefsinin erişebileceği bu kemal, yani bilfiil akıl haline gelmek, onun bâki ve sabit olan gök müfârağları zümresine katılması ile, yani faal akılla birleşmesi suretiyle meydana gelmektedir. Demek ki insan akıllı ancak maddeden, yani bedenden ayrıldıktan sonra hakiki mânasiyle müfârak olur ; maddeye bürünmüş durumda iken de bu kemal mertebesine erişmek için hakiki bir istidada sahiptir. Bundan çıkan netice şudur ki, eğer insan, maddeye bürünmüş durumunda bu istidadını kuvveden fiile getirmeye doğru terakki gösterirse, ruhu gök müfârağları arasına karışır ; insan ruhu ancak bu şart altında ebedî hayat ve saadete nâil olur. Aksi takdirde madde ile birlikte fesada uğrar.<sup>75</sup>

*İthbât el müfârağât*'da bu son netice sarıh olarak ifade edilmemekle beraber, mevcut ifadeler bu neticeyi tazammun etmektedir. *Medînei Fâzıla*'da ise, fena insanların ruhlarının bedenle birlikte kaybolup gittiği, iyi insanların ruhlarının da ebedî saadete kavuştuğu açıkça yazılıdır.<sup>76</sup> *Beyhağî*'de de Fârâbî'ye atfen şöyle bir nota rastlanıyor : bu dünyada ilim yolu ile ahlâkını tasfiye edemeyen kimsenin ruhu ahirette saadete erişemez.<sup>77</sup>

<sup>74</sup> Sa. 7-8.

<sup>75</sup> Sa. 8.

<sup>76</sup> Leiden basımı, sa. 64-69.

<sup>77</sup> Arapça metin, sa. 20.

Burada dinî görüşlerle Aristo felsefesi arasında bir telife rastlanmaktadır. Aristo felsefesindeki ruh mefhumu, gök müfârakları fikri yardımıyla tadil olunmuş, dinî akide de bu tadilli şekle uymak üzere zımnen ve mecâzî olarak tefsir edilmiştir. Bu suretle cehennem, ruhun bedenle birlikte fesada uğramasına, cennet de ruhun faal akılla birleşerek ebedî hayata erişmesine tekabül etmiş oluyor.

Fârâbî, '*Uyûn el mesâil* adlı risâlesinde Platon'a itirazla ruhun bedenden önce mevcut olmadığını, tenasühçülerin iddiası hilâfına olmak üzere bir bedenden diğerine intikal etmediğini, ölümden sonra, ruhların müstahak oldukları saadete veya cefa ve mücâzata (şekavet durumu) uğradıklarını, ve meselâ insanın iyi tedbir sayesinde sıhhatini idame etmesi misâlinde olduğu gibi, bunun da vücut ve adalet prensiplerine uygun olarak meydana geldiğini, bu işlerin yüce Tanrının elinde bulunduğunu ve her ferd için halk edilmiş olan mukaddere bağlı olduğunu, şerhlerin de maddeye ve fesâda maruz varlıklara merbut bulunduğunu söylüyor.<sup>78</sup>

İlk bakışta bu sözlerde Fârâbî'nin fikirleri ile tam mutabakat bulunmadığı zannolunabilir. Fakat kullandığı dilin mecâzî ve sembolik ifadeleri ihtiva ettiği kabul olunursa, içindeki fikirlerin yukarıda bahsi geçen *Medînei Fâzıla*'daki fikirlere kolaylıkla kabili irca olduğu görülür. Çünkü son cümlede şerri maddeye bağlılıkla tarif ve tavsif ediyor. Binanaleyh ruh için, saadetin aksi olan *şekavet*, madde ile birlikte fesada uğramaya muadil olmuş oluyor. *İthbât el müfârağât*'da da ilkin ruhun ebedî olduğu hakkında umumî bir beyanda bulunulduktan sonra bu ifadenin tahdit ve tasrih edildiğini görmüştük.

Verilen bu hükmü teyit için şunu da ilâve etmemiz icab eder ki, aynı risâlede ve yukarıdaki sözlerinden hemen önce, Fârâbî insan aklının ancak faal akıl tesiriyle tam akıl haline geldiğini, bu şekildeki tam ve bilfiil aklın maddeden mücerred olduğunu, mekân işgal eden bir varlık olmadığını ve bedeninin ölümünden sonra da yaşamakta devam ettiğini, fesadı kabul için onda kabiliyet ve kudret mevcut olmadığını, ve bu aklın hakikatte hakikî insanı temsil ettiğini söylüyor.<sup>79</sup> Bu iki

<sup>78</sup> '*Uyûn el mesâ'il*, No. 22, Kahire basımı, sa. 30.

<sup>79</sup> '*Uyûn el mesâ'il*, No. 21, Kahire basımı, sa. 30 ; Hammond, sa. 35. Bu ifadeler Ayasofya yazmasında da (4839 numaralı mecmuada ilk risâle, sa. 20-22) aynen mevcuttur. Ruhun bekası meselesi bakımından pek merkezî bir önem taşımamakla beraber, umumiyetle mânanın sarahat kazanması bakımından, bu

fikir birbirine eklenince, *Medinei Fâzıla*'daki sarîh ifade de tamamlanmış oluyor.

Fârâbî'nin bu şekildeki ihtiyatlı ifadelerini ihtiva eden yazılarının Bağdad devresine ait olduğu akla gelebilir. Çünkü Fârâbî zamanında Bağdadda dinî bir baskı havası mevcut olduğu bilinmektedir. Yukarıda, büsbütün başka düşüncelerden hareket edilerek, '*Uyûn el mesâil*'in, ve daha az sarahatle *İthbât el müfârağât*'ın Fârâbî'nin ne ilk ve ne de en son eserlerinden olmaması gerektiği tahmin edilmişti. Demek ki her iki bakımdan da birbirini tekit edici neticelere varılmış oluyor.

Fârâbî'nin bu fikri Stoacıların tesiri altında bulunan ve Roma Stoacılığının başlıca mümessillerinden olan Kikeron'un fikirlerine uygundur. Fârâbî gibi o da, yalnız iyi ruhların ölmüyerek ebedi hayata kavuştuklarını kabul ediyor ve tenasühü de red ediyor.<sup>80</sup>

Fârâbî'nin yukarıdaki ifadeleri onun felsefî fikirlerinin olgunlaşmış olduğu uzunca bir zaman süresi zarfında ruhun ebediliği ile ilgili olarak sahip olduğu kanaatin aynı kaldığı intibahını uyandırıyor. Bununla beraber, elimizde bu neticeye uymayan bâzı teferruat bilgisi de mevcuttur.

İbn Rüşd'ün ifadesinden anlaşıldığına göre, belki Fârâbî'nin bu mesele ile ilgili olarak fikirlerini en büyük cesaretle ifade ettiği eserinin *Nikomakos etiği*'ne yazdığı ve bugün elimizde bulunmayan şerh olduğu anlaşılıyor. İbn Rüşd'e göre Fârâbî burada insan için en yüksek nimetin bu dünyada olduğunu, bunun gelecek bir hayatta elde edilebileceği hususundaki inançların çılgınlıktan ve kocakarı masalından başka bir şey olmadığını söylemektedir. Yine İbn Rüşd'e göre, Fârâbî, aynı eserin sonlarında şunları söylüyor : İnsanın bu dünyada elde edebileceği en büyük nimet bilgi edinmektir. Fakat ölümden sonra insanın ayrı bir form haline geldiği sözü bir kocakarı masalından ibarettir. Çünkü doğan ve ölen hiçbir şey ebedileşmek iktidarına sahip olmaz.<sup>81</sup>

Fârâbî'nin burada "popüler,, dinî akideye temas ettiğini, yalnız ruhtan değil, daha fazla ruh ile bedenini heyeti umumiyesinden bahsetmekte olduğunu, binanaleyh, bu sözleri ile, faal akla ulaşabilen

metnin Kahire basımında sahife 30 satır 8 deki *mütecezzi*' kelimesinin Ayasofya yazmasına uyularak *mütaahayyiz* şeklinde tashihi icabettiği görülmektedir. Yukarıdaki kısaltılmış tercümede bu tashih yapılmıştır.

<sup>80</sup> R. Walzer, sa. 17.

<sup>81</sup> Hammond, sa. 35.



bilge ruhların ebedileşemeyeceğini kastederek kendi felsefî görüşleri ile tenakuza düşmediğini düşünmek mümkün ve makuldür. Herhalde o, bu sözleri ile, yalnız “popüler mânasiyle,, kıyamet günündeki dirilme akidesini, beden ve cesedin yeniden canlanması fikrini tenkit etmektedir. Meseleyi bu şekilde tefsir etmekle, Fârâbî’nin görüşlerindeki serbest düşünce mahiyeti giderilmiş veya azaltılmış olmuyor. Ancak kendi kendisi ile tenakuza düşmesi önlenmiş oluyor. Kıyamet gününde insanların, olduğu gibi dirilerek mezardan çıkacakları Kuranda çok tekrarlanan bir dinî akidedir. Fârâbî ise Kuranın ifadelerini, yukarıda söylendiği gibi, mecâzî, sembolik ve allegorik olarak kabul etmektedir.

Fakat diğer taraftan, İbn Tufeyl, Fârâbî’nin bu hususta başka başka eserlerinde birbirine zıd fikirler ileri sürdüğünü söylüyor.<sup>82</sup> Bu gibi sebeplerden dolayı, zamanımız yazarları, umumiyetle, Fârâbî’nin ruhun ebediliği meselesinde mütereddüt kaldığı kanaatine varmışlardır. Bundan başka, Fârâbî felsefesinde ruh ile akıl arasındaki münasebetler bakımından da bâzı tereddütler mevcuttur.<sup>83</sup>

Eğer Fârâbî’nin gerçekten ruhun umumiyetle bedenle birlikte fesada uğrayıp kaybolduğunu kat’î olarak ileri süren eserleri varsa, bunların onun tefekkür hayatının geç devrelerine ait olması pek makul olmadığı gibi, erken devrelerine ait olması da o kadar muhtemel görünmüyor. Çünkü, yukarıda açıklanan fikri onun felsefesi ile tam bir mutabakat arz ediyor, ve diğer taraftan da Fârâbî’nin daha erken çağlarında daha muhafazakâr ve mutat mânasiyle daha dindar olmuş olması icabeder. Carra de Vaux’ya göre İbn Tufeyl’in Fârâbî’den hoşlanmaması muhtemel olduğu gibi, onun Fârâbî hakkındaki bu fikrinin hatalı olması da akla gelebilir.<sup>84</sup> Meseleyi şimdilik böyle bir hal şekline bağlamak belki en doğru hareket olur.

Bu mesele ile azçok münasebetli olan bir başka meselede Fârâbî’nin belki de zamanımıza intikal etmemiş olan bir eserinde açıklamış

<sup>82</sup> Quadri, sa. 81-82. İbn Seb’in de Fârâbî’yi, zaman zaman, veya zamanla, fikirlerini değiştirmiş olmasından dolayı tenkid ediyor, fakat buna rağmen onu İslâmiyetin en büyük filozofu olarak kabul ediyor. Bakınız : Pines, not 140 daki eser, sa. 78, not.

<sup>83</sup> Carra de Vaux, *İslâm Ansiklopedisi*, Fransızca neşri, sa. 58, sütun 2 ; Madkour, sa. 29-30 ; Hammond, sa. 35-36 ; Quadri, sa. 80-81. Bunlar hep bu hususta tereddüt gösteriyorlar. R. Walzer ise Fârâbî’nin bu hususta Kikeron ile aynı fikirde olduğunu söylemektedir (sa. 17).

<sup>84</sup> Carra de Vaux, Fransızca *İsl. Ansiklopedisi*, sa. 58, sütun 2.

olduğu bazı fikirleri hakkında İbn Khaldûn vasıtasıyla bilgi ediniyoruz. İbn Khaldûn'a göre, Fârâbî, ebelik sanatının öneminden bahsederken, bu münasebetle umumî olarak hayvanları söz konusu ediyor, ve herhangi bir hayvan nev'i bir defa ortadan kaybolarak münkariz olursa, yani onun bütün ferdleri yok olursa, o hayvan nev'inin artık yeniden meydana gelebileceğini söylüyor. İbn Khaldûn, Fârâbî'ye itirazla, mucize misâllerinden bahsettiğine göre, Fârâbî'nin bu metninden belki de onun mucizeye inanmadığı neticesinin çıkarılması icab ediyor.<sup>85</sup> İbn Khaldûn'un bu sözlerine dayanarak Fârâbî'nin kendiliğinden tekevvüne inanmadığı neticesini de çıkarabiliriz. Böyle bir düşünce, Aristo'ya uymadığı gibi, umumiyetle ilk ve ortaçağlar için de çok istisnâî sayılır.

Gerçekten, Fârâbî'nin misline az rastlanır derecede orijinal düşünceli, karakteri ve tefekkür ufku bakımından da büyük istiklâlâle sahip bir insan olduğunu gösteren deliller hiç de nâdir değildir. Kendisinin kıyafet itibariyle göze çarptığı da bilinmektedir. Muhitinin tesirlerinden sıyrılmak ve kendine has düşünceler taşımak bakımından ne derecede istisnâî bir kabiliyet taşıdığına küçümsenemeyecek bir delilini de onun yazılarının haricî şeklinde görmekteyiz.

Bîrûnî "*Allâhu a'lem bişşavâb*," sözünün cehil için bir mazeret teşkil edemeyeceğini söylemiştir.<sup>86</sup> Ondan bir asır önce yaşamış olan Fârâbî'nin eserlerinde, ortaçağ islâm dünyası için çok istisnâî bir durum olarak, bu cümleye ve benzerlerine rastlanmamaktadır. Bu, tamamen teosantrik bir cemiyette, Fârâbî'nin, insan zihnî kabiliyetine ne kadar kuvvetle inandığının, ve muhitinin itiyadlarından tecerrüd ederek kendi hususî ölçü ve değerlerini tesbitte ne büyük bir kudrete sahip olduğunu belîğ bir şekilde ifade eder.

İslâm dünyasında pek yaygın olarak kullanılan ve hemen hemen bütün eserlerin baş ve sonlarında rastlanan besmele ve salvele cümleleri ile de Fârâbî'nin ancak bazı eserlerinde karşılaşırız. Birçok yazılarında Fârâbî doğrudan doğruya mevzua giriyor, özlü ve münekkâh bir ifadeden sonra yazısını vardığı neticelerle sona erdiriyor. Fârâbî eserlerini kronolojik bakımdan sıralamaya çalışırken, onun yazılarının bu bakımlardan taşıdıkları vasıfları da belki bir ölçü ve miyar olarak kullanmak mümkün olabilir. Çünkü onun muhtelif eserleri, bu bakım-

<sup>85</sup> İbn Khaldûn, *Muqaddime*, Beyrut 1900, sa. 414, Fransızca tercümesi (P. de Slane), cilt 2, *Notices et Extraits des Manuscrits*, cilt 20, Paris 1865, sa. 384.

<sup>86</sup> Aydın Sayılı, "Bîrûnî", *Belleten*, cilt 13, sayı 49 (1949), sa. 67.

dan, muhtelif derecelerde olmak üzere, farklar göstermektedir. Fârâbî'nin ilk eserlerinin bu durumun istisnalarını teşkil etmesi de şüphesiz ki tabîî olur. Fârâbî eserleri bu esasa göre tasnif edilirse, onun ilmî eserlerinin umumiyetle son eserleri arasında bulunmaması icab eder.

Fârâbî felsefesinde Allahın mevcudiyeti için gösterilen deliller önemli tarihî bir rol oynamıştır. Bilindiği üzere, hareket meydana getiren fakat kendisi hareket etmeyen bir ilk hareket ettirici fikrine Aristo'da rastlanmaktadır. Aristo felsefesinde bu ilk muharrik bir yaratıcı değil, bir nizam vericidir. Fârâbî bu fikri din ihtiyaçlarına göre inkişaf ettirmiş ve tafsilatlandırmıştır. Fârâbî'de İlk Mevcut veya İlk Sebep olan bu İlk Muharrik, kendisinde potansiyellikten eser bulunmadığı ve tamamıyla aktüel olduğu için, kendisi değişmeksizin değişmeyi meydana getirir.

Allahın mevcudiyetini isbat için Fârâbî'nin getirdiği deliller mantikî ve fizik bir mahiyet taşımaktadır. Bunlar kozmolojik olarak da vasıflandırılabilir. Bunların temellerinde illiyet prensipi bulunmakta, illiyet prensipi doğru olduğuna göre Allahın mevcut olması gerektiği fikir ve esasına dayanmaktadır.

Allahın mevcudiyeti için Fârâbî'nin ileri sürdüğü başlıca üç isbat şekli var.

1) Bunlardan birincisi doğrudan doğruya Aristo'dan alınmadır : Her hareket bir muharrikin tesiriyle meydana gelir. Muharrikin kendisi de hareket ettiriliyorsa, onun da başka bir muharrik tarafından hareket ettirilmesi icabeder. Fakat bu muharrikler zincirinin ilânihaye devam etmesi imkânsızdır. Şu halde, hareket etmeyen bir ilk muharrikin mevcut bulunması zaruridir.

2) Değişmeye maruz olan varlıkların birer sebebi bulunduğu, bunların da başka varlıkların sebepleri olduğu bilinmektedir. Fakat bu fâil veya bâis sebepler zincirinin ilânihaye devam etmesi imkânsızdır. Şu halde, bunların fevkinde, bir sebebe dayanmayan bir İlk Sebebin bulunması lâzımdır. (*Medineî Fâzıla* gibi bâzı eserlerinde İlk Sebep tabiri, diğer bâzı eserlerinde İletlerin İleti tabiri kullanılıyor.) Aynı şeyi, biraz farkla, şu şekilde de ifade edebiliriz : Var olmak bir sebebin tesiriyle olur. Fakat bu sebebin özü ile varlığı aynı ise onun bir sebebi olması icabetmez ; aksi takdirde, onun da varlığını başka bir varlıktan alması icabeder. Fakat sebepler silsilesinin bu suretle ilânihaye devam etmesi imkânsızdır. Binanaleyh, neticede, özü ile

varlığı birbirinden hiçbir suretle farklı olmayan bir mevcuda ulaşılır ki, o da İlk Sebeb'dir.

3) Kullandığı üçüncü isbat şeklinde, Fârâbî, zarurî varlık ile mümkün varlık arasında yaptığı tefriğe dayanıyor. Mümkün varlıklar, başlangıçları olan ve muayyen bir sebebe dayanan varlıklardır. Mümkün varlıklar zincirinin de ilânihaye temâdi etmesi imkânsız olduğundan, netice itibariyle, zarurî bir varlığın mevcudiyeti şarttır ki, bu da İlk Mevcut ve İlk Sebeb'dir.

Yukarıdaki isbatları şu şekilde özlendirebiliriz : hareket eden her şey başka bir şey tarafından hareket ettirildiğine, her tesir bir mües-sirden geldiğine, ve imkân zarureti tazammun ettiğine göre, Allah mevcuttur.

Fârâbî'nin bu isbatları, aynen ve büyük bir ifade benzerliği ile St. Thomas'da görülmektedir.<sup>87</sup>

Allah, beden ile ruhtan veya madde ile formdan teşekkül etmek gibi, yahut da özü ile varlığının farklı olması gibi metafizik bakımdan mürekkep, yani basit olmayan bir mevcut olmadığı gibi, cevhere veya araza müteallik her türlü fizik terkipten de âzâdedir. Şu halde Tanrı birdir. Çünkü birden fazla Tanrı bulunsa bu tanrıların bâzı bakımlardan farklı olmaları icap eder ki, bu takdirde de mürekkep olmamalarına imkân kalmamış olur. Birbirinin tamamen aynı iki tanrı da imkânsızdır. Çünkü bu takdirde her birinin varlıkta tam olması imkânı ortadan kalkmış olur ve sınırsız olmaz. Bu takdirde de Tanrının bir sebebi bulunur.

Fârâbî, tanrının, birçokları esmâ-i hüsnâ ile ifade olunan bir takım vasıflarını tesbit ediyor. Tanrının bir olduğunun isbatı, umumiyetle onun bu vasıfları ile yakından ilgilidir. Tanrının vasıfları hakkında Fârâbî'nin verdiği birçok tafsilata, hemen hemen kelimesi kelimesine aynı olmak üzere, St. Thomas'da da rastlanmaktadır.<sup>88</sup>

Fârâbî'ye göre Allahtaki ilim küllînin ilmidir. Onun cüz'iyatı bilmesi, külliyi, yani kendisini bilmesi iledir. Allah, bilfiil akıl, âkil, ve makuldür, ve bütün diğer vasıflarında olduğu gibi, bu üç vasıf da onda bölünmez bir tek vasıf mahiyetini taşır. Allah tamamen serbest olan küllî bir iradedir, ve İlk Sebeb'den itibaren kâinattaki bütün olaylar, Batlamyos ve Aristo sistemlerine uygun bir gök küreleri sistemi

<sup>87</sup> Hammond. sa. 18-22.

<sup>88</sup> Hammond, sa. 22-29.

vasıtasıyla kevn ve fesat âlemi olan süflî âleme, ay küresinin iç kısmına intikal eden tesirlerin neticeleridir. Bu suretle kâinatta tam bir illiyet mekanizması hüküm sürmektedir ki, bu zihniyete göre mucizelere yer kalmıyor demektir.<sup>89</sup>

*Fuşûş el hikem*'de Fârâbî, peygamberlerde kutsal bir kuvvet mevcut olduğunu, insanlar nasıl ruhları vasıtasıyla süflî âlem üzerinde müessir olabiliyorlarsa, peygamberlerin de bu kuvvet yardımı ile ulvî âlemi tesirleri altında bulundurabildiklerini, bu suretle olayların normal cereyanına aykırı olan mucizeleri meydana getirdiklerini söylüyor.<sup>90</sup> Madkour, Fârâbî'nin bu suretle, gök müfârakları yardımıyla mucizeleri izaha çalışmış olduğuna işaret ediyor.<sup>91</sup> Bununla beraber, Fârâbî felsefesinin *Fuşûş el hikem*'de henüz tamamiyle gelişmiş bir safhaya erişmemiş olduğu ve gök müfâraklarının burada henüz sarahat kazanmış durumda bulunmadığı ihtimalini bu münasebetle gözönünde bulundurmamak icabeder. Fârâbî'nin herhalde yukarıdaki ifadesine işaretlerle, Gazâlî, Fârâbî'nin mucizeyi kabul etmekle umumî felsefî sistemi ile tenakuza düştüğüne işaret etmiştir.<sup>92</sup>

Felsefesinin münkeşif şeklinde Fârâbî'nin kıyamet mucizesini bile kabul etmediği, oldukça sarih olarak görülmektedir. Buna göre felsefesinde mucizeye yer vermemiş olduğunu düşünmek makul olur. Yukarıda işaret edildiği üzere, İbn Khaldûn'un sözlerinden de böyle bir mâna çıkmaktadır. Fakat herhalde, Fârâbî felsefesinde, hiç olmazsa tabiat kanunlarından inhiraf ifade eden mucizeler dışında, keramet ve kehanetlere yer verilmiş olduğunda şüphe yoktur. Ancak, meselâ "şakki kamer,, ve "asânın yılan olması,, gibi mucizeleri kabul edip etmediği meselesi bir münakaşa mevzuu teşkil edebilir.

İlk ve son mucizelerden ahireti Fârâbî'nin tamamiyle sembolik olarak kabul ettiğini gösteren delillerden yukarıda bahsedildi. Yaradılış üzerindeki fikirleri hakkında ise, kat'î bir kanaate varmazdan önce, daha teferruatlı ve mukayeseli araştırmaların yapılmasına, hususiyle, bu mesele ile ilgili teknik terimler arasındaki muhtemel ince nüansların tesbitine ihtiyaç vardır.

Kâinatın menşei meselesinde, Fârâbî'nin felsefî görüşlerle dinî

<sup>89</sup> Quadri, sa. 73-78.

<sup>90</sup> Risâlenin 28 numaralı fıkrası (Kahire basımı, sa. 37); Madkour, sa. 212.

<sup>91</sup> Madkour, sa. 212.

<sup>92</sup> Madkour, sa. 213.

akideyi, yani yaradılış ve yoktan var olma ile tekâmül ve kaostan meydana gelme fikirlerini sarîh olarak karşılaştırıp kıyaslamamış olması, böyle bir kıyaslamayı yapmaktan çekinmiş olması muhtemeldir. Bu sorunun cevabını belki de daha fazla onun umumî felsefî görüşlerinde aramak icabeder.

Bu konu ile ilgili olarak, Fârâbî felsefesinde, büyük bir tarihî önem taşıyan ve geç-ortaçağlar hıristiyan mütefekkirlerinde daha inkişâf etmiş bir şekilde olmak üzere rastlanan bir fikirle karşılaşıyoruz. Bu, Tanrı tefekkürü ile varlık arasında bir mutabakat, bir ayniyet kabul edilmesi fikridir. Bu suretle kâinatın mevcudiyeti, Tanrının varlığı ile otomatik olarak izah edilmiş, onun varlığına irca edilmiş oluyor. Bu fikrin Fârâbî'de zamanla tedricî olarak inkişaf ettiği, fikrin özünün ve menşeinin, Fârâbî'nin ilk eserlerinden olduğu iddia olunabilecek bâzı yazılarında, meselâ *Mağâlât el refi'a*'da, çekirdek halinde ve biraz tasavvufî mahmul olmak üzere, mevcut bulunduğu ileri sürülebilir. Ayrıca, böyle bir tez kabul olunduğu takdirde, Fârâbî'nin bu fikrinin aslında, Kurandaki "kün feyekûn,, sözünden mülhem olduğu şeklinde bir iddia da serd olunabilir. <sup>93</sup>

Kâinatın mevcudiyeti Tanrı tefekkürüne irca edilerek izah olunca, bu mevcudiyet için bir zaman mebdî meselesi hazfedilmiş oluyor. Hiç olmazsa sarîh olarak bahis konusu olmuyor. Fârâbî'nin herhalde son eserlerinden olmıyan Aristo ile Platon'un telifi risâlesinde bu konuyu ilgilendiren bâzı tafsilata rastlıyoruz. Burada Fârâbî, ez-cümle, kâinatın kadîm ve ezeli olduğu fikrini takbih ediyor. <sup>94</sup> Fakat ilgimizi daha çok çeken bir mesele olarak, Fârâbî bu risâlede, kâinatın zamansız olarak yaratılmış olduğunu, Tanrı fiilinin zamanla kaim olmadığını, zamanın da hareket dolayısıyla hasıl olmuş olduğu fikrini, Aristo ile Platon'da müşterek bir fikir olarak ileri sürüyor. <sup>95</sup> *Medînei Fâzıla* gibi eserlerindeki ifadelerinde, maddenin de tanrı tefekkürü neticesi olarak mevcut olduğu ve bu mânada yaratılmış olduğu fikri oldukça sarîh gibidir. Fakat, diğer taraftan da, Fârâbî'nin bâzı ifâdelerinden, Hammond onun maddeyi ezeli ve ebedî farzettığı mânâ-

<sup>93</sup> Aşağıda, sa. 112, 115, 116, 117 ve not 91, 118, 119 'a bakınız.

<sup>94</sup> Kahire basımı, sa. 21.

<sup>95</sup> Sa. 22, 25-27 ; Carra de Vaux, Fr. *Isl. Ans.*, sa. 58-59 ; Hammond, giriş kısmı, sa. 2.

sını çıkarmıştır. Aynı fikre Alfred Guillaume'da da raslamaktadır.<sup>96</sup> Anlaşılan, bu hususun aydınlanması için, Fârâbî'nin bu konu ile ilgili olarak muhtelif eserlerinde verdiği tafsilatın taranması, ve onun bu gibi sözlerinin dikkatle ve mukayeseli bir şekilde incelenmesi zaruridir.

Felsefî tefekkürün inkişafına ve ilmin gelişmesine elverişli olan Fârâbî felsefesi birçok müslüman teologlarına hiç de munis gelmemiştir. Fârâbî'nin kâinatı rasyonel ve illiyet prensipinin hüküm sürdüğü bir kâinat olarak kabul edişi ve Allahın günlük işlere müdahalesine yer bırakmayışı, birçok tenkitlere yol açmıştır. Bu tenkitçiler arasında en önemlisi Gazâlî'dir. Bununla beraber, Gazâlî'nin Fârâbî'den büyük ölçüde müteessir olduğu da muhakkaktır.<sup>97</sup> İbn Kiftî, felsefî fikirler arasında sarîh olarak küfür mahiyetini taşıyan düşünceler olarak, insan vücudunun ahirette dirilmeyeceğine ve Allahın cüz'iyatı bilmediğine inanmayı kat'î bir ifade ile zikrediyor.<sup>98</sup>

Fârâbî psikolojisi, onun felsefesinin belki en orijinal kısımlarından biridir. Fârâbî ihasalara büyük önem vermiş, ihsas, idrak, tahayyül, terkip gibi psikolojik ve zihnî vetireleri modern psikolojiye dikkate değer derecede isabetli yaklaşımlarla izah etmiştir.<sup>99</sup> Diğer taraftan da, akılcı vasfını taşıyan bu görüşlerine ilâve olarak, vahyi ve peygamberlik meselesini de bir felsefeciye yakışır bir şekilde izaha açılarak, bilgi teorisini dinî akidelerle ayarlamak imkânlarını bulmuştur. Maa-mafih, peygamberliği kabulü ve felsefî sistemi içine alması, onun dinî görüşlerinin pek felsefî bir mahiyet taşımasına ve dini çok sembolik bir şekilde tefsir etmesine mâni olmamıştır.

Fârâbî cüz'î iradeyi kabul ediyor. Fakat bunun yine bir illiyet prensipine dayandığına ve menşei ulvî âlemde olan sebep-netice teselsülleri ile kabili izah olduğuna, buna ilâve olarak da, mümkün olan şeyler arasında insan tarafından bir seçme yapılabileceğine inanıyor. Bu suretle iyilik ve fenalığın cezası ve mükâfatı meselelerini hem dinî ve hem de felsefî bir esasa bağlamış oluyor. Fakat bu konuda da Fârâbî-

<sup>96</sup> Hammond, sa. 31-32 ; A. Guillaume, "Philosophy and Theology,, , *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, sa. 256.

<sup>97</sup> Quadri, sa. 76.

<sup>98</sup> Sa. 53. Fârâbî'nin ahiretteki dirilmeyi kabul etmeyişi, onun yalnız müslümanlar tarafından tenkid edilmesine yol açmakla kalmamış, meselâ Immanuel ben Solomon da, Fârâbî'nin, bu düşüncesi yüzünden cehenneme gireceğini söylemiştir (Hammond, sa. 36).

<sup>99</sup> Hammond, sa. 37-44, 39.

nin muhtelif eserleri arasında farklar görülmektedir. Herhalde, bu husustaki fikirleri de zamanla değişmiş ve inkişaf etmişe benziyor.<sup>100</sup> Diğer taraftan da, münkeşif şekli ile, Fârâbî felsefesinde cüz'î irade meselesi, muhtemel bir dualizmi tazammun edecek şekildeki kntik mahiyetini kaybetmiş durumda olsa gerektir. Çünkü yukarıda tekrarlandığı üzere, esasen, Fârâbî, peygamberlerden ve vahye mazhar olanların muhtelif mertebelerinden bahsederken bunların vahiy yolu ile edindikleri bilgiyi daima sembolik ve halka hitâba elverişli bir şekilde ifade ettiklerini söylüyor. Bu suretle dinî akideleri ifade eden sözleri ve formülleri geniş felsefî bir görüşle tefsire ve mânalandırmaya imkân bırakıyor, cennetle cehennemi ve mükâfat ile mucâzat fikirlerini de sembolik olarak kabul ediyor.

Fârâbî'nin ibâdet ve itikâf meselelerinde kendine mahsus pek orijinal görüşlere sahip olduğunu görüyoruz. İbâdet ve itikâfa hasri nefis edilerek muvakkat dünya zevklerinden el çekmenin ahirette mükâfatlandırılacağı, zühd ve takvâ ile ibâdeti ihmal ederek dünya zevk ve nimetlerine dalmanın da ahirette ceza görülmesine sebep olacağı şeklindeki akidelere temas ederek Fârâbî şunları söylüyor:

Bu düşünceler kendi kudret ve nüfuzlarına güvenerek dünya zevk ve nimetlerine pervasızca dalamayanların, başkalarının safilliklerinden istifade ederek onları kandırmak için ortaya attıkları uydurma iddialardan ve tertipledikleri hilelerden başka bir şey değildir. Çünkü bu gibi kimseler, hakikatte bu gibi zevk ve nimetlere düşkün oldukları ve kendilerini bunlara verdikleri halde zâhiren bunlara meyl göstermiyormuş gibi görününce, herkesin takdir ve teveccühüne mazhar olurlar, herkesten hürmet ve itibar görürler. Yaptıkları fenalıklar gizli kalır, kötü hareketleri göze batmaz, ve bu sayede nüfuz ve kudret sahibi olurlar. Fârâbî, bunu, vahşi hayvanların avlanırken kullandıkları taktiğe benzetmekte, onların da ya kuvvetlerine güvenerek açıktan açığa, yahut da hileli yollara sapmak suretiyle avlandıklarını ilâve etmektedir.<sup>101</sup>

Günah, sevap, mübah, vesaire gibi hususlarda da Fârâbî'nin diğer dinî ve felsefî fikirleriyle ahenkli görüşlere sahip olduğunu düşünmek makul olur. Ezcümle onun şarap içmekte bir mahzur görmediğini gösteren bâzı deliller mevcuttur. Meselâ Fârâbî'ye atfedilen bu mahi-

<sup>100</sup> Quadri, sa. 80-81 ; Kh. Georr, sa. 37-38.

<sup>101</sup> *Medinei fâzıla*, Leiden, sa. 77-78.



yette bir şiir var. Bundan başka, İbn ebî Uşaybi'a'da yazılı olduğuna göre, Fârâbî'nin mutat gıdası arasında, kokulu bir şarap olan "reyhânî şarab,, da bulunuyormuş.<sup>102</sup> Bu rivâyetlerden şüphe edilebilir. Fakat felsefî-dinî fikirleri gözönünde bulundurulursa, onun şarap içmesine mâni akidelere sahip olmadığını düşünmek makul olur.<sup>103</sup> İbn Sînâ'nın şaraptan hoşlandığı da bu vesile ile ilgiyi çeker.

Maamafih, Fârâbî zamanından iki asırdan fazla bir zaman fası-lasıyla ayrılmış olmasına rağmen Fârâbî hakkındaki en eski kaynak-larımızdan biri olan Beyhaqî'nin Fârâbî ile ilgili olarak bu bakımlardan verdiği aşağıdaki tafsilât, yukarıda varılan neticeler üzerinde bâzı şüpheler uyandıracak mahiyette bir takım ifadeleri ihtiva etmektedir.

Beyhaqî'ye göre Fârâbî, felsefe tahsiline başlıyanlarda aşağıdaki vasıfların bulunmasını lüzumlu görmektedir : genç olmak ; iyi mizaçlı olmak, fazilet ve ahlak kaidelerine uygun alışkanlıklara sahip bulun-mak ; Kuranı gayet iyi bilmek ; arapça ve şeriat ilimlerini öğrenmiş olmak ; fena vasıflardan münezzeh olmak ve fenalıktan kaçınmak ; fisk ve fücurdan yüz çevirme, ve hiyanetten, desise ve hileden uzak durma itiyadlarını kazanmış olmak ; geçim gailelerine ehemmiyet vermemek ; şeriatın emirlerini yerine getirmekte sebat sahibi olmak ; şeriat erkânına, sünnet ve şeriat usul ve kaidelerine aykırı hareket etmemek ; ilmi ve ilim adamlarını her şeye üstün tutmak ;....<sup>104</sup>

Yukarıda zikri geçen *Kitâb fi cem' beyn re'yey el hakîmeyn Eflâtûn el ilâhî ve Aristâtâllîs* adlı küçük eserinde Fârâbî, Platon'la Aristo'nun pek bâriz olarak felsefenin en büyük iki otoritesi olduklarını ve gerek hususî gerek umumî meselelerde hemen her zaman bu iki filozofa başvurul-duğunu hatırlattıktan sonra, bu iki filozofun fikirlerinin birçok hallerde birbirine uymadığı, bâzı hallerde de birbirleriyle taban tabana zıd olduğu kanaatinin hüküm sürdüğünü söylüyor. Bundan sonra da büyük bir cesaretle ileri atılarak böyle bir durumun normal olamayacağını ve Platon'la Aristo arasında telif edilemez ayrılıklar mevcut bulunduğu kanaatinin hatalı olduğunu iddia ediyor.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> Cilt 2, sa. 134 ; İzmirli İsmail Hakkı, sa. 283.

<sup>103</sup> Ş. Günlaltay (sa. 46) ve A. Adıvar (sa. 453, sü. 2) Fârâbî'nin içkiyi sevdiği yolundaki ipuçlarına ve rivayetlere inanmamaya tarafdardırlar. İzmirli İsmail Hakkı ise aksi fikri izhar etmiştir (sa. 282-83).

<sup>104</sup> Arapça metin sa. 20, Farsca sa. 22-23.

<sup>105</sup> Kahire basımı, sa. c, d, 1, 2.

Tezini bu suretle sarîh olarak vazettikten sonra iddiasını isbata ve iki filosof arasındaki fikir farklarını hemen her bakımdan izah ve izaleye koyuluyor. Fârâbî bu iki filosofu, usulleri, fizik ve mantık da dahil olduğu halde, umumî doktrinleri ve vardıkları mevzîî sonuçlar bakımından teferruat üzerinde durarak kıyaslıyor, ve aralarında görülen farkların zahirî olduğunu göstermeye çalışıyor.

Fârâbî'nin burada, vardığı sonuçlar birçok bakımlardan tenkit edilebilir. Bundan başka, sağlıklarında birbirleriyle uyuşmamış olan bu iki filozofun düşüncelerindeki bâzı mühim ayrılma noktalarını bertaraf edebilmesinde bâzı tesadüflerin de rolü olmuştur. Meselâ bu teşebbüsün en güç problemlerinden biri idea'larla ilgilidir. Bu meselede Fârâbî, ideaları, Tanrının yarattığı kâinatın esasları olmak üzere Tanrıda mevcut örnekler olarak ve İlk Aklın tezahürleri olarak kabul etmek suretiyle, geç-ortaçağ hıristiyan skolastiğinde de uzun zaman yaşamış olan bir fikrin temelini atmakla beraber, bir taraftan Platon'a sadakatten uzaklaşırken, diğer taraftan da Aristo'yu bu fikre yaklaştırmak için, esas itibariyle, uzun zaman Aristo'ya yanlışlıkla atfedilen fakat, muhtemel olarak aslında yeni-Platonculardan Plotinos'a ait olan *Teoloji* adlı esere dayanıyor. Fârâbî, bu münasebetle, bu eserdeki bâzı önemli fikirlerle Aristo'nun diğer eserleri arasında dikkate değer farklar bulunduğuna işaret ederek eserin Aristo'ya ait olmaması ihtimalini söz konusu ediyorsa da, netice itibariyle bu ihtimali varid bulmuyor.<sup>106</sup>

Maamafih, Fârâbî'ye aidiyeti üzerinde şüphe de izhar edilmiş olan ve herhalde onun felsefesini tekemmül etmiş şekliyle temsil etmeyen bu eserle ilgili olarak, bizi burada asıl ilgilendiren mesele, Fârâbî'nin Aristo ile Platon'u uzlaştırmak hususunda gösterdiği başarı derecesinden fazla, onun bu teşebbüsünün mahiyetidir. Aristo ile Platon'u telif etmek ve bunların fikirlerini birbirlerine yaklaştırmak teşebbüsü Fârâbî'den önce de mevcuttu. Bununla beraber, eserin Fârâbî'ye ait olduğu şimdilik kabul edildiğine göre, bu meseleyi büyük bir sarahatle ileri sürmek bakımından Fârâbî'nin hususî bir durumu olduğu söyle-

<sup>106</sup> Carra de Vaux, aynı yazı, sa. 57, sü. 2; Madkour, sa. 25-28; Hammond, Giriş, sa. 1-2, not; Quadri, sa. 71-72. Bu eserin Plotinos'a ait bir kitaptan alınma parçaların Porfirios şerhinden tereküp ettiği ileri sürülmüş olmakla beraber, bu hususları kesin olarak besbit etmenin çok güç olduğu anlaşılmıştır (Sarton, cilt 1, sa. 406). Arapça tercümesinde, eserin Aristoya ait bir kitabın Porfirios şerhi olduğu yolunda bir kayıt mevcuttur (A. Guillaume, s. 252).

nebilir. Fârâbî'den önce muhtelif felsefî fikirleri, ve hususiyle Platon'la Aristo'yu birbirlerine yaklaştırma teşebbüsleri olmuştur. Fakat bunların ayniyeti ve birbirlerine tamamen muadil sayılabilecekleri iddiasına ilk defa olarak Fârâbî'de rastlanmaktadır.<sup>107</sup> Gerçekten, bu eserin sahibine göre felsefe birdir, ve büyük filozofların hepsi de gerçeği aramakta olduklarına göre, bunların fikirleri arasında ayrılık bulunmaması icabeder.<sup>108</sup>

Platonla Aristo'yu uzlaştırmak bakımından Fârâbî muhakkak ki yeni-Platoncuların tesiri altında idi ve onlarda bu hususta hazır örnekler bulmuştu. Fakat diğer taraftan da, Fârâbî'nin bu teşebbüse bu kadar sarahatle girişmiş olması, onun din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışmış olması ile de sıkı sıkıya bağlı ve ilgili olabilir. Din ile felsefe arasında kat'î ve nihaî bir telif yapabilmek, dinî akidede olduğu gibi, az çok kararlı ve değişmez bir felsefî sistemin mevcudiyetini tazammun eder. Fârâbî'nin Aristo ile Platon'un aralarını bulmak işini bu kadar büyük bir vuzuhla ileri sürmüş olması bu bakımdan da ayrı bir mâna ve önem taşır.

İbn ebî Uşaybi'a'ya göre, Fârâbî, hıristiyanlığın zuhurundan sonra Atina (Rûm)<sup>109</sup> mektebinin kapandığından ve Aristo felsefesi öğretiminin yalnız İskenderiye'de devam ettiğiinden bahsederek aşağıdaki tafsilâtı veriyor: "Bundan sonra felsefe, hıristiyan hükümdarlarının müdahalesine kadar İskenderiye'de bu suretle devam etti. Hükümdarın teşebbüsü üzerine piskoposlar bir araya gelerek felsefenin hangi kısmının muhafaza edilebileceğini ve hangi kısmının terk edilmesi gerektiğini görüştüler, ve mantık kitaplarından "eşkâl el vücudiye,, bahsinin sonuna kadar olan kısmın okutulmasına, bundan sonrasının okutulmamasına karar verdiler. Çünkü onlar felsefenin bütün bu kısımlarının hıristiyanlık için zararlı olduğuna inanıyorlar, müsaade ettikleri kısımları ise dinlerinin takviyesi için faydalı buluyorlardı.

"O zamandan itibaren felsefe zâhirî olarak bu miktardan ibaret

<sup>107</sup> Madkour, sa. 13.

<sup>108</sup> Carra de Vaux, sa. 57, sü. 2 ; Madkour, sa. 11.

<sup>109</sup> Steinschneider (sa. 86) ve İzmirli İsmail Hakkı (sa. 292) buradaki Rûm kelimesini Roma olarak tercüme etmişlerdir. Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad,, adlı yazısında (1930, s. 8) bu kelimeyi "Roma,, olarak tercüme ediyorsa da, "La fin de l'école d'Alexandrie...,, (1933, Sa. 114) de bu kelimenin Atina olarak okunması gerektiğini söylüyor (Bu makaleler hakkında daha fazla tafsilât için not 110'a bakınız).

kalmaya başladı. Geri kalan kısımlar üzerinde şahsî çalışmalar yapılmaya başlandı, bu gibi çalışmalar İslâmiyetin zuhuruna kadar uzun bir zaman için gizli olarak yapılmakta devam etti. İslâmiyetin zuhuru üzerine, felsefe öğretimi İskenderiye'den Antakya'ya intikal etti, ve nihayet bir tek hoca kalıncaya kadar orada uzunca bir zaman için devam etti. Bu hocadan felsefe öğrenen iki kişi vardı. Bunlar bir takım felsefe kitaplarını da yanlarına alarak Antakya'dan ayrıldılar. Bunlardan biri Harranlı, diğeri Mervli idi. Mervli olandan iki kişi ders gördü. Bunlardan biri İbrahim el Merverrûzî, diğeri Yuḥannâ ibn Ḥaylân'dı. Harranlı olandan da İsrâîl el-Uşḫuf ile Ḳuveyrî ders gördüler. Bunlar sonra Bağdada gittiler. İbrahim dinî meselelerle, Ḳuveyrî ise felsefe tedrisi ile meşgul oldu. Yuḥannâ ibn Ḥaylân da kendi dini ile meşgul oldu.,<sup>110</sup>

İbn ebî Uşaybi'a, bundan sonra, Fârâbî'nin kendi şahsı hakkında söylediklerine geçerek, Fârâbî'nin, Aristo'nun *Kitâb el burhân*'ının sonuna kadar Yuḥannâ ibn Ḥaylân'dan ders gördüğünü söylediğini ilâve ediyor. Yine İbn ebî Uşaybi'a'nın naklettiğine göre, Fârâbî'nin kendi sözlerinden, hocası Yuḥannâ ibn Ḥaylân'ın ilkin kendisine *eşkâl el vücûdiye*'den sonrasını okutmak istemediği fakat sonra, *burhân*'ın sonuna kadar olan kısmı okuttuğu anlaşılmaktadır.<sup>111</sup>

Burada, felsefenin kendisine kadar olan intikalinden bahsederken, Fârâbî'nin meselâ Kindî'yi zikretmeyişi dikkati çekiyor. Belki kendisi daha hayatta iken, ve her halde Fârâbî zamanında "Arap Filozofu,, lâkabiyle şöhret kazanmış olan Kindî,<sup>112</sup> Fârâbî'den üç nesil kadar daha eski idi. Acaba Fârâbî Kindî'yi bilmiyor mu idi ve onun felsefi

<sup>110</sup> İbn ebî Uşaybi'a, cilt 2, sa. 135. Bir kısmının Türkçe tercümesini yukarıda verdiğimiz bu mühim metin muhtelif bilginler tarafından incelenmiştir. Bunlar arasında, hususiyle Steinschneider (sa. 85-89) ile Max Meyerhof'u ("Von Alexandrien nach Bagdad", *Sitzungsberichte d. Preuss. Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Klasse*, cilt 23, 1930, sa. 8, 19 ve onu takibeden sayfalar; "La fin de l'école d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes", *Archeion*, cilt 15, 1933, sa.114-115) zikr edebiliriz.

<sup>111</sup> "Eşkâl el vücûdiye", Steinschneider'e göre, *Sillojizm*'in birinci kitabının 7. veya 8. bölümüne tekabül etmektedir (Steinschneider, sa. 86, not 5). Max Meyerhof da bu bahsin *Analytica priora* I, 7 ye tekabül ettiğini işaret ediyor ("Von Alexandrien nach Bagdad,, sa. 8).

<sup>112</sup> İbn el Nedîm, Kindî'den bahsederken bu lâkabı kullanıyor (Kahire basımı, H. 1348, sa. 375). *Kitâb el fihrist* takriben 987 tarihinde veya az sonra yazılmıştır (Sarton, cilt 1, sa. 622).

bilgisinden, eserlerinden faydalanmamış mı idi ? Yoksa onu bir felsefeci olarak yeter derecede önemli ve zikre değer saymıyor mu idi ? Ayrıca, Fârâbî'den önce bir asırdan fazla sürmüş olan bir tercüme faaliyeti, Yunan felsefesinin islâm âlemince tanınmasına şüphesiz olarak büyük yardım etmişti. Bunlara ilâve olarak da, müslüman teologları, dinî tefekkürlerinde muhtelif felsefî meseleler üzerinde düşünmüşlerdi. Acaba Fârâbî, yukarıdaki sözleri ile, bütün bu felsefî çalışmaları küçümsemiş, hiçe mi saymış oluyor ?

Yunancadan süryanice kanalı ile veya doğrudan doğruya, arapçaya tercüme yapılmaması, dokuzuncu asırdan önce başlamıştı. Fakat asıl önemli tercüme faaliyeti dokuzuncu asra rastlar. Dokuzuncu asrın ilk önemli tercüme yapımları Ptolemaos'tan, Öklid'den, Hipokrates'ten, Galen'den, ve Aristo mantığından yapılmıştı. Asrın ilk yarısında Ebû Zeke-riyyâ Yaḥyâ ibn Baṭrîḳ Platon'un *Timaeos*'unu ve Aristo'nun *meteoroloji*'si ile *De anima* ve *De caelo et mundo* adlı eserlerini; 'Abdülmesîḫ ibn 'Abdullâh el Ḥumsî, *Sophistika*'yı, Aristo fiziğine Yoannes Philoponos'un yazdığı şerhi, ve yanlış olarak Aristo'ya atfedilip hakikatte Plotinos'a dayanan *Teoloji* adlı eseri, Ba'lebekli Ḳusta ibn Lûḳâ da Aristo fiziğinin Afrodizyas'lı İskender ve Philoponos şerhleri ile *De generatione et corruptione* adlı eserin bir kısmını arapçaya tercüme etmişti. Tercüme devrinin en kuvvetli tercümecisi, Ḥuneyn ibn İshâḳ'tı. Ḥuneyn, oğlu İshâḳ ibn Ḥuneyn, ve yeğeni Ḥubeys ile birlikte bir ekip olarak, Benû Mûsâ kardeşlerin ve halife Mütevekkil'in himayesi altında büyük ve başarılı bir tercüme faaliyeti göstermiş, hususiyle tıbbî eserlerden ve Platon'la Aristo'dan tercüme yapılmışlardı. Aristo eserlerine ve felsefeye ilk plânda yer verilmesine bu zamandan itibaren başlanmış, Fârâbî zamanına, hatta Fârâbî'nin ölümünden sonrasına kadar bu tercümelere devam edilmiştir. Fârâbî'nin hocası Yuḥannâ da tercüme yapanlar arasındadır. Aristo'nun *De Caelo*'sunun Themistios şerhini arapçaya tercüme eden, Yuḥannâ olmuştur. Fârâbî'nin ve Yuḥannâ'nın talebesi Yaḥyâ bin 'Adî, sonradan bu tercüme, ve sâbiilerden İbn Ravḥ'ın tercüme ettiği Afrodizyaslı İskender'in Aristo fiziği şerhini tashih ve islâh etmiş, İskender'in *meteoroloji şerhi*'ni de tercüme etmiştir. Aristo'dan tercüme, Fârâbî'nin ölümünden sonra da bir müddet için devam etmiştir.<sup>113</sup>

Abbâsî halifesi Me'mûn yunanca el yazmalarının tedariki işine

<sup>113</sup> Sarton, cilt 1, sa. 556, 601, 611, 629, 630 ; De Boer, sa. 18-19.

büyük bir ciddiyetle sarılmış, hatta bu maksat için Bizans hükümdarına hususî bir heyet göndermişti.<sup>114</sup> Yunanlıların bilgisini hakkiyle öğrenmek hususunda islâmiyetteki iştîyak ve hırsı arapçadaki bir hikâye çok güzel bir şekilde ifâde ediyor. Bu hikâyeye göre, Kuranda da adına rastlanan efsanevî doktor Lokman, Hipokrates'in büyük bir ihtimamla gizli tutmaya çalıştığı tıbbî bilgisini elde etmeye muvaffak olmuş, Hipokrates de yunan tıp meş'alesinin Doğuya geçmesine sebep olan bu hâdiseden doğan teessürü yüzünden ölmüştür.<sup>115</sup> Söylendiğine göre, Huneyn ibn İshâk da, yunan bilgisini kaynaklarından alabilmek için tıbbî çalışmalarını ve tedavi faaliyetini bir tarafa bırakarak yıllarca inzivaya çekilmiş ve yunancaya çalışmıştı.<sup>116</sup>

Mütercimler arasında tercüme işine kendini tamamen hasbî olarak verenler, yunan el yazmalarındaki üstün bilgi hazinelerine tesahüb etmek hırsı ile harekete gelmiş olanlar vardı. Fakat tercüme faaliyetine daha fazla halifelerin, vezirlerin, ve umumiyetle nüfuz ve servet sahibi kimselerin direktif, himaye, ve arzuları üzerine girilirmekte idi. Hususiyile Huneyn ibn İshâk ile Thâbit ibn Qurra dikkatli tercüme yapmak, ve daha önce yapılmış olanları gerek süryaniceleri ile ve gerekse yunanca asılları ile karşılaştırarak tashih ve islâh etmek bakımından pek değerli mesai göstermişlerdir. Yahyâ ibn 'Adî gibi bâzı diğer mütercimlerin de buna benzer sabırlı ve dikkatli çalışmalarına şahit oluyoruz. Fakat tercümeciler umumiyetle önemli felsefeciler değillerdi; bunlar mesâîlerinde orijinal felsefî tefekkür kabiliyeti göstermemişlerdi, ve umumiyetle bu tercümecilerin asıl sahaları tıbbî.<sup>117</sup>

Şüphesiz ki yukarıdaki sözleriyle, Fârâbî'nin kendinden önceki felsefî çalışmaları ve tercüme faaliyetini hiçe saymış olması bahis mevzuu olmasa gerektir. Fârâbî'nin Kindî'den ve kendinden önceki diğer islâm mütercim ve teolog felsefecilerinden habersiz olması imkânsızdır. Bunların içinde sarîh olarak en önemlisi Kindî idi. Halbuki Aristo eserlerinin, Aristo'ya yanlış olarak atfedilenlerin, bunların hülâsa ve şerhlerinin, ve umumiyetle Platon'a ve yeni-Platonculara ait eserlerin tercümelerinin daha fazla Kindî'nin ömrünün sonuna doğru hızlanmaya başlamış olduğunu görüyoruz.

<sup>114</sup> Sarton, cilt 1, sa. 558.

<sup>115</sup> Youssef Murad, *La Physiognomonie arabe et le Kitâb el Firâsa de Fakhr al dîn al Râzî*, Paris 1939, sa. 41.

<sup>116</sup> E. G. Browne, *Arabian Medicine*, 1921, sa. 24.

<sup>117</sup> De Boer, sa. 19.

Yukarıda iktibas olunan sözleri ile, Fârâbî, Yunan felsefesinin, ve daha dar mânasiyle Aristo felsefesinin yeni-Platoncular kanalı ile kendisine kadar devam eden mümessillerinden, ve zayıflamış da olsa tamamen kopmamış olan bir felsefeciler zincirinden bahsediyor, ve Kindî'yi bu felsefeciler zincirinin halkaları arasında saymıyor. Kindî'nin hocaları nestûrî idiler. Fârâbî'ninkiler ise nestûrî değildi. Bunlar monofizitlendendi ve mensup oldukları yeni-Platoncular mektebinin menşei Atina değil, İskenderiye olarak kabul ediyorlardı.<sup>118</sup> Demek ki Fârâbî'nin yukarıdaki sözlerini, bir taraftan da bu vâkıanın bir ifadesi olmak bakımından mülâhaza etmek icabeder. Fakat şüphesiz ki, bu sözleriyle, Fârâbî'nin, Yunan felsefesinin islâm dünyasına hakikî mânasiyle maledilmesinde kendine mühim bir yer ayırmak istediği sarîh olarak anlaşılmaktadır.

Günümüz felsefe tarihi araştırmalarının Fârâbî'yi bu iddiasında haklı göstermiş olduğunu kat'î olarak söyleyebiliriz. Kaynaklarımızdan öğrendiğimize göre, Kindî pek çok sayıda eser yazmıştır. Şu kadar var ki, bunlar arasında pek küçük bir kısım tam mânasiyle felsefeye aittir. Kindî daha fazla eski yunan tabiat felsefecileri tipine uygun bir felsefeci idi. Yunan felsefesinin en mühim kısımlarına henüz kâfi derecede vukuf kazanmamış bulunuyordu.<sup>119</sup> İslâmiyette ilk defa olarak tamamen aklî ve tamamıyla metafizik, mücerred, ve mantıkî tefekkür üzerine bina edilmiş bir felsefî sistem kuran, Fârâbî olmuştur.<sup>120</sup>

Fârâbî'den önce, daha fazla müşahhas ile meşgul olan, tabii ilimlere dayanan, veya kapalı felsefî bir sistem kurmaksızın daha fazla muhtelif felsefî problemleri hususiyle dinî meselelerle ilgili olarak müteferrik bir şekilde ele alan felsefeciler mevcut bulunuyordu. Daha önce felsefeye tabii ilimlerden veya dinden girilmişken, Fârâbî, fikirlerinin münkeşif şekliyle, metodoloji bakımından, felsefeye mantıktan girmiştir, ve onun bir vasfı felsefeci olmaksı, diğer bâriz bir vasfı da mantıkçı olması idi.

*Eşkâl-el vücûdiye*'nin ötesine geçmiye râzı olduktan sonra da Yuḥannâ'nın Fârâbî'ye *Burhan*'dan sonrasını okutmamış olmasına bakılırsa, Yuḥannâ'nın bu kısımları esaslı surette bilmediği neticesini çıkarabiliriz. O zamana kadar hüküm süren öğretim geleneği gözönünde

<sup>118</sup> R. Walzer, sa. 13.

<sup>119</sup> Madkour, sa. 5-6.

<sup>120</sup> De Boer, sa. 107, 110, 125-26.

tutulursa, böyle bir hükme varmanın tamamen mâkul olması da icabeder. Fârâbî zamanının, islâmî çağda, daha doğrusu, Atina Mektebinin kapanmasından itibaren, yunan felsefesinin ilk defa olarak tam mâna-siyle kavranmaya ve noksansız bir şekilde okunabilme imkânının belirmeye başladığı zaman olduğu anlaşılmaktadır. Böyle bir durumun ihdasında en büyük rolün de şahsen Fârâbî'ye ait olduğu, daha doğrusu bunda yegâne âmilin Fârâbî olduğu şüphesizdir.

İslâm âleminde Aristo'yu ve heyeti umumiyesiyle yunan felsefesini ilk defa olarak kavramaya çalışan ve zamanın imkânlarına göre hakkıyla kavrayan Fârâbî olmuştur. Fakat Fârâbî'nin felsefe tarihindeki yeri bundan ibaret değildir. O, Aristo'nun fikirlerinden bir çoğuna daha büyük bir sarahat getirmiş veya bunlarda tashihler yapmış, daha önce çözülememiş bir takım problemleri çözmüş, felsefeyi yeni terimlerle ve bu terimlere tekabül eden yeni mefhumlarla zenginleştirmiştir.<sup>121</sup> Öz ile varlığın veya "mahiyet,,le "hüviyet,,in temyiz ve tefriki, ve Avrupa geç-ortaçağlarını çok meşğül etmiş olan üniversal meselesini, üniversal ferde mündemic göstermek, indimacî bir mahiyet taşıdığını belirtmek suretiyle sarîh bir şekilde halletmiş olması gibi başarılarının da felsefe tarihindeki önemi büyüktür.<sup>122</sup>

Felsefesinde yeni-Platonculardan sarîh izler taşıması, hiç olmazsa bâzı iddialara göre, muhtemel olarak hint<sup>123</sup> ve hıristiyan<sup>124</sup> mistiklerinden ve sabîilerden<sup>125</sup> tesir almış bulunması, ve hususiyle Aristo ile Platon'u telife çalışmış olması dolayısıyla, Fârâbî, umumiyetle, "eklektik,, olarak vasıflandırılmıştır<sup>126</sup>. Fârâbî'nin birçok felsefî sistemlerden müteessir olduğu inkâr edilemez. Nitekim, yeni araştırmaların verdiği neticelere göre, Fârâbî'nin, daha önce farz edildiğinden daha büyük ölçüde olmak üzere, Platondan tesir almış olduğu anlaşılmaktadır.<sup>127</sup> Stoacılarından da müteessir olduğuna daha önce temas edilmişti. Mutezilî tesiri altında kalmış olması ihtimali üzerinde de

<sup>121</sup> Hammond, sa. 54-55, 11, 17.

<sup>122</sup> *Isis*, cilt 19, sa. 527 ; Kh. Georr, sa. 32, 33.

<sup>123</sup> Max Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis*, Münster 1906, sa. 15 ; Quadri, sa. 73.

<sup>124</sup> Quadri, sa. 73-74.

<sup>125</sup> Yukarıda, sa. 22 ve not 48'e bakınız.

<sup>126</sup> Madkour, sa. 11-43 ; H. Z. Ülken ve K. Burslan, sa. 16-17. A. Adivar, Fârâbî için kullanılan bu ve buna benzer sıfatlarla istihfaf tazammun eden bir mâna kâsd edilmekte olmadığına işaret etmektedir (sa. 457, sü. 2).

<sup>127</sup> R. Walzer, sa. 12.



düşünülmeye değer. Fakat en orijinal bir felsefî sistemin kurucusu bile, şüphesiz olarak, kendinden önceki felsefelere birçok şeyler borçludur, ve eklektik olmakla yeni bir felsefî sistem kurmak arasındaki fark, netice itibariyle bir derece farkı sayılabilir. İslâm dünyasının ve bütün ortaçağların kat'î olarak en büyük felsefecilerinden biri olduğuna göre, Fârâbî'nin "eklektik,, sıfatı ile vasıflandırılması, ona, nisbeten tâli bir önem atfetmeyi tazammun eder gibidir. Halbuki Fârâbî, islâm felsefecileri arasında azçok müstakil felsefî sistemler kurabilmiş olan üç büyük filozoftan biri ve bunların ilkidir.

Fârâbî'nin kendi felsefî görüşleri ona orijinallik vasfını kazandıracak mahiyettedir. Bu hususta bir hüküm verirken, kendisine aidiyeti şüphe ile karşılanabilecek mahiyet taşıyan ve son eserleri arasında bulunmadığı muhakkak olan eserlerini değil, onun felsefî fikirlerini son ve mütekemmil şekliyle temsil eden eserleri esas olarak kabul etmek, din-felsefe telif gayretlerine rağmen, yine felsefe için felsefe yapmış olduğunu dikkate almak icabeder. İslâmiyette felsefeyi hakikî mânâsiyle başlatmak ve islâm felsefesinin hakikî kurucusu olmak şerefi Fârâbî'ye aittir. Bu bakımdan, ona verilen "Muallim-i Sâni,, adının ne kadar isâbetli ve yerinde olduğu açıkça görülmektedir.

Fârâbî'nin din-felsefe yoluyla ilme ve dolayısıyla dünya medeniyetine yaptığı hizmetin ehemmiyetine yukarıda temas edilmişti. Din ile uzlaştırılmaya çalışılan ve sonunda St. Thomas tarafından hıristiyanlıkla resmen telif edilen felsefenin Aristo felsefesi olmuş olması da ilim bakımından ayrıca hayırlı ve isabetli olmuştur. Çünkü Aristo felsefesi umumiyetle ilme ve müşahede usulüne daha çok yer ve önem veriyordu. Halbuki Platon felsefesi, hususiyle islâm felsefesinde anlaşılan şekli ile, dinî görüşlere pek uygun düşen "ruhun ebediliği,, , "kâinatın yaratılmış olduğu,, ve "ruhun cevher mâhiyeti taşıdığı,, gibi pek önemli bâzı doktrinleri ihtiva ediyordu. Buna rağmen Aristo felsefesinin ön plâna geçmiş olduğunu görüyoruz. Bunda, *Teoloji* gibi Aristo'ya yanlış olarak bâzı eserlerin ve fikirlerin atfedilmiş olmasının büyük rolü olmuştur. Fakat, bundan başka, Aristo'da ferdi cevherlere büyük bir yer ayrılmış olmasına karşı, Platon'da ferdi ruhların Cihan Ruhunun (yani, idealar ideası, en yüksek İyi) geçici cüzüleri mesâbesinde olarak kabul edilmişinin de tesiri olmuş olabilir ; Aristo'nun felsefesi bu bakımdan insanın ebedî hayata kavuşma ümitlerine daha

munis gelmiş olabilir.<sup>128</sup> Böyle bir mülâhazanın Fârâbî'nin fikirleri arasında yer almış olması da pek muhtemel görülmektedir.<sup>129</sup> Her halde, Aristo'nun islâm felsefî tefekküründe ön plâna geçmesi ve dolayısıyla Avrupa'daki ilim-felsefe telifinin Aristo felsefesi ile yapılmış olmasında Fârâbî'ye büyük bir hisse ayırmak icabeder.

Bahis mevzuu din-felsefe telifi, ve dolayısıyla dinin ilimle uzlaştırılmış olması, on yedinci asırda görülen yeni ilmî hamleyi hazırlayan en önemli âmillerden biri ve belki de bunların en önemlisidir. Bu bakımdan, Fârâbî'nin ilme ve ilim dâvasına, din-felsefe telifi yoluyla, yaptığı hizmetin büyüklüğü üzerinde ne kadar ısrar edilse yeridir. Fârâbî islâm âleminde "Muallim-i Sâni,, lâkabiyle anılmıştır. Fakat onun insanlığa yaptığı bu hizmet, sırf islâm câmiasına yaptığı hizmetten, yahut da daha geniş bir çevrede, sırf felsefi tefekküre yaptığı hizmetten çok daha büyük olmuştur.

"Muallim-i Sâni,, Fârâbî'nin bir hoca olarak taşıdığı vasıflar elbette ilgimizi çeker. Fakat bu husustaki bilgimiz, onun zamanımıza intikal etmiş olan eserlerinde rastlanan bâzı fikirlerine ve sözlerine inhisar etmektedir. Bunlar arasında aşağıdakileri zikredebiliriz.

Fârâbî'ye göre, felsefe öğrenmek için ilkin şevvânî nefsin islâh edilmesi, yani iyi bir karakter ve iyi ahlâkî vasıfların kazanılması, ve bu bakımdan yalnız nazariyede kalınmayarak, bu vasıfların aynı zamanda filî alışkanlıklar haline getirilmesi şarttır. Sıra bundan sonra nâtık nefsin islahına gelir. İnsanın bu suretle doğru muhakeme etmek hususunda mümârese kazanması ve doğru ile yanlış ayırt etmek için lüzumlu temeli kurması mümkün olur. Bunun için de felsefeden önce mantık ve geometride bilgi kazanılması icabeder.<sup>130</sup>

Fârâbî, ilmî bilgi edinmekte de, felsefe ve mantık bilgisine önem vermenin şart olduğu ve ancak bu suretle olayları şumullü ve etraflı bir şekilde kavramanın mümkün olabileceği kanaatindedir. Bununla beraber, ilmî çalışmaya başlamayı teşvik bakımından birçok âmillerin

<sup>128</sup> De Boer, sa. 23.

<sup>129</sup> Münferit ruhları muhtevi olan ve bunları kendisinde mezceden bir umumî ruh mefhumuna ferdi ruhların müstakil olarak mevcudiyetini tercih mahiyetini taşıyan bâzı ifadelerle *Maqâdât el refi'a*'da rastlanmaktadır. Aşağıda, sa. 110'a bakınız.

<sup>130</sup> Hammond, Giriş kısmı, sa. 2 ; Fârâbî, *Fîmâ yenbagî en yukaddeme kabî ta'allum el felsefe*, fıkra 3, Kahire basımı, Fârâbî risâleleri, sa. 19 ; *Şerh risâle Zînûn el Kebîr*, sa. 9 ; yukarıda sa. 41 ve not 104'e de bakınız.

rollerini kabul ettiği de anlaşılıyor. Meselâ insan için felsefî bilginin simya sanatından çok daha mühim olduğunu, fakat insanın, tabiatı icabı olarak, altın yapma gibi arzularla ilme heves ettiğini, bu sebeple, bu gibi çalışmaların ilmî ve felsefî çalışmalara bir başlangıç teşkil edebileceğini ifade ediyor.<sup>131</sup>

İyi bir öğretmen için lüzumlu vasıflar hakkında da ezcümle şunları söylüyor :

İyi bir öğretmenin ne fazla sert ve öfkeli ve ne de fazla mütevâzi ve yumuşak olmaması icabeder. Birinci halde hoca talebeyi yıldırır, öğrencinin de gerek öğretmenine karşı olan bağlılığı ve gerekse öğrenmekte olduğu konuya karşı şevki kırılır. İkinci halde ise, talebe hem hocayı ve hem de öğrenmekte olduğu dersi küçümser.

Talebenin sebatını kamçulamak, onun öğrenmek istek ve hırsının devamını ve mütেকâsif bir şekilde çalışmasını sağlamak lâzımdır. Bu münasebetle Fârâbî "su damlaya damlaya taşa gedik açar,, sözünü hatırlatıyor. Esasen Fârâbî'nin tavsiyelerinden biri de, aynı zamanda birçok mevzularla meşgul olmıyarak problemleri teker teker ele alıp bunlar üzerinde derinleşmektir.<sup>132</sup>

Fârâbî'ye atfedilen *Şerh risâle Zînûn el Kebîr* adlı eserden, onun ilim bahsinde çok mütevâzi olduğu anlaşılıyor. Bu risâlesinde Fârâbî, Sokrates'in, talebesinden çok şey öğrenmiş olduğunu, Platon'la Aristo için de aynı şeyin doğru olduğunu söylemektedir.<sup>133</sup> Fârâbî'nin çok ilgi çeken bu müşahadesi şüphesiz ki onun kendi zihniyetini de tebarüz ettirmektedir. Buna bakarak belki Fârâbî'nin çok demokrat bir hoca olduğunu ve talebesi ile fikir teatisinden hoşlandığını düşünebiliriz.

İbn ebî Uşaybi'a'ya göre, Fârâbî, hayatında büyük şöhret kazanmış, etrafına büyük bir öğrenci grubu toplanmıştır.<sup>134</sup> Bu ifade doğru olabilir. Fakat her halde bâzı bakımlardan tasrih ve tadile muhtaç olsa gerektir. Meselâ Fârâbî'nin şöhretinin kendi hayatında mevzîi kaldığı ve yalnız Halep ve Rey gibi bâzı çevrelere inhisar ettiği düşünülebilir. Talebesinin sayı itibariyle, hiç olmazsa bir ara, çok olmuş olması da mümkündür, fakat bunlar arasında hemen hiçbirinin büyük şöhret kazanmamış olduğu muhakkaktır.

<sup>131</sup> *Fî vacûb şîna'at el kimyâ*'ya bakınız. Aşağıda, sa. 72-73, 77.

<sup>132</sup> Hammond, Giriş kısmı, sa. 2-3; Fârâbî risâleleri, Kahire basımı, sa. 19-21.

<sup>133</sup> *Şerh risâle Zînûn el Kebîr*, sa. 9-10.

<sup>134</sup> Cilt 2, sa. 134.

Hayatının son yıllarında Fârâbî'nin Halep prensi Seyfûddevlî'den büyük hürmet ve itibar görmüş olduğunu kaynaklarımızın ekserisi yazıyor. Fârâbî zamanının ileri gelenlerinden İsmail ibn 'Abbâd ibn 'Abbâs'ın Fârâbî'ye hediyeler gönderdiğini, onunla buluşmaya karşı büyük bir istek hissettiğini, ve onu Rey'e davet ettiğini de Beyhaqî'den öğreniyoruz.<sup>135</sup> Fakat Fârâbî'nin meselâ Bağdadda herhangi bir halifenin veya vezirin himayesine mazhar olduğu hakkında elimizde hiç bir bilgi mevcut bulunmuyor.

Fârâbî'den biraz daha muahhar olmakla beraber kısmen de onun genç çağdaşı olan İbn Nedîm'in *Fihrist*'inde Fârâbî'den pek kısa bir şekilde bahsedilmiş olması dikkati çeker mahiyettedir.<sup>136</sup> Halbuki aynı eser, asıl bir arap ailesine mensup olan Kindî ve eserleri hakkında pek uzun tafsilat veriyor.<sup>137</sup> *Fihrist* Fârâbî'nin ölümünden takriben yirmi beş yıl sonra yazılmıştı, ve anlaşıldığına göre, zengin bir kütüphanenin kataloguna dayanıyordu. *Fihrist*'te Fârâbî'nin bâzı eserlerinden bahsediliyor, fakat hayatı hakkında hemen hiçbir tafsilât verilmiyor.

Belki Fârâbî kendi ömrü boyunca, ancak istisnâî hallerde ilmi, ve hususiyle müziğe olan vukufu dolayısıyla itibar görmüş, muhtemel olarak, felsefede açtığı yeni çıkışı hakkiyle takdir eden pek bulunmamış, ancak İbn Sinâ'dan sonra hakikî değeri anlaşılmıştı. Bununla beraber, bâzı vesilelerle belirtildiği gibi, muhtelif kimselerin ilmî ve felsefî meselelerde tereddütlerini gidermek için Fârâbî'ye başvurmuş olduklarına bakılırsa, onun herhalde sağlığında pek az tanınmış ve tamamen silik kalmış bir kimse olmadığı da muhakkaktır.

Fârâbî'nin talebesi arasında yegâne meşhur olanı Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ ibn 'Adî'dir. O da daha fazla Aristo'dan yaptığı tercümelemler dolayısıyla şöhret kazanmıştır. Onun talebesi olan Ebû Süleymân Muhammed bin Ṭâhir bin Behrâm el Sicistânî, hocasına nazaran daha büyük bir şöhret kazanarak Bağdadda zamanın bilginlerini etrafına toplamış, bunlar çeşitli konularda münakaşalar yapmışlardır. Fakat bu grubun münakaşaları umumiyetle şifahî kalmış, Ebu Süleymân da önemli ve devamlı bir mektep kuramamıştır.<sup>138</sup>

<sup>135</sup> Beyhaqî, Arap. sa. 17-19, Fars. sa. 21-22.

<sup>136</sup> Sa. 368.

<sup>137</sup> Sa. 357-65.

<sup>138</sup> De Boer, sa. 126.

Fârâbî'nin tesirinin zamanla hissedilmeye başladığı ve bunda onun hocalık faaliyetinden fazla eserlerinin müessir olduğu, Fârâbî'nin asıl talebesinin ve onu ilk defa olarak lâykiyle anlayan muakkibinin İbn Sînâ olduğu anlaşılıyor. Bununla beraber, yukarıda bahsi geçen kitap satın alma hikâyesindeki ifadelerinden anlaşıldığına göre, İbn Sînâ, daha felsefî bilgisini tam olarak elde etmezden önce de, muhtemel olarak, Fârâbî'nin büyük bir filozof olduğunu biliyordu.

Her halde Fârâbî lâyük olduğu şöhreti, bir dereceye kadar olsun, kazanmakta çok gecikmemiş olsa gerektir. Her büyük adamı olduğu gibi, Fârâbî'yi de tenkit edenler olmuştur. Fakat kendisinin "Muallim-i Sâni,, lâkâbı ile anılmış olması, onun umumiyetle celbetmiş olduğu takdirin en büyük delilidir. Bu lâkâba *Fihrist*'de rastlanmadığı gibi, on birinci asrın ikinci yarısında yaşamış olan Ebû'l-Kâsım Sâ'id ibn Aḥmed'in *Ṭabaḳât el ümem*'inde de Fârâbî'nin böyle bir lâkabından bahis yok.<sup>139</sup> Daha önce söylendiği gibi, bu lâkâba Beyhaḳî'de rastlandığına göre, lâkabın on ikinci asırda kullanılmakta olduğu kat'îdir. Fakat ilk kullanılışının bundan çok daha eski olması da, şüphesiz olarak, ihtimal dahilindedir.

Fârâbî'nin Mağrib'de de büyük şöhrete mazhar olduğu, hususiyile İbn Bâce, İbn Rüşd ve İbn Ṭufeyl'in, fikirlerini tenkitle de karışık olsa, kendisinden bahsettikleri, ve yalnız felsefesinden değil, aynı zamanda fiziğinden de müteessir oldukları görülüyor.<sup>140</sup> Maymonides, mantık öğrenmek için Fârâbî'nin eserlerini okumakla yetinilebileceğini söylüyor.<sup>141</sup> Fârâbî'nin eserlerinden bâzılarının ibraniceye tercüme edilmiş olduğunu da biliyoruz. Bu arada, Öklid'e yazdığı şerhin arapça aslı kaybolmuş, ibranice tercümesi zamanımıza intikal etmiştir.<sup>142</sup> Fârâbî'nin lâtinceye tercüme edilmiş eserleri arasında da aynı şekilde, arapça aslı kaybolup lâtince tercümesi kalmış olanlar mevcuttur.<sup>143</sup>

<sup>139</sup> Sa. 83-86.

<sup>140</sup> S. Pines, "Études sur Awhad al Zamân Abu'l Barakât al Baghdâdî", *Revue des Etudes Juives*, Nouvelle série, cilt 4, 1938, ayrı basım, sa. 77-78 not. Mağrib bilginleri tarafından Fârâbî ile ilgili olarak söylenen sözler ve verilen bilgiler için bakınız : Steinschneider, sa. 119-123.

<sup>141</sup> Hammond, numaralanmamış baş sayfalardan Fârâbî'nin hayatı ve eserlerinden bahseden sayfa.

<sup>142</sup> Brockelmann, cilt 1, sa. 234.

<sup>143</sup> Meselâ bakınız, *Isis*, cilt 24, 1935, sa. 133 ; *Isis*, cilt 19, 1933, sa. 201.

Domingo Gundisalvo,<sup>144</sup> Alebertus Magnus,<sup>145</sup> Aquinas'lı St. Thomas,<sup>146</sup> ve Roger Bacon<sup>147</sup> gibi geç-ortaçağ Avrupa mütefekirleri Fârâbî'den geniş ölçüde müteessir olmuşlardır.

Fârâbî'nin Bağdadda Yuḥannâ ibn Ḥaylan'dan ders gördüğünü biliyoruz. Fakat Fârâbî'de ne kadar kaldığı, Bağdada ne zaman geldiği, ve felsefe merakının ne zaman başladığı hakkında kaynaklarımızda sarih bilgi yoktur.

İbn ebî Uşaybi'a, Fârâbî'nin ilkin Şamda bostan bekçisi olduğunu ve bu sıralarda daimî olarak felsefeye çalıştığını, geceleri bekçi fenerinin ışığında sabahlara kadar felsefe mütaleesiyle meşgûl olduğunu, Seyfeddin ebû'l-Ḥasan 'Alî ibn 'Alî el-Âmidî adlı bir şahsın şifahî ifadesine dayanarak söylüyor.<sup>148</sup> Buna göre, Fârâbî'nin Bağdada gelmezden önce Şamda yaşamış olması icabediyor. Fakat başka kaynaklarda bu rivayeti tekid eder hiçbir malûmat bulunmadığı gibi, kaynaklarımızdaki diğer malûmat da bu rivayeti hiç olmazsa zımnî olarak nakzeder mahiyettedir. Filhakika, Fârâbî'nin hayatı hakkında mevcut kıt bilgimiz arasında onun genç yaşında Şamda bulunduğunu tekit edecek hiçbir tafsilât veya ipucu mevcut bulunmuyor. Fârâbî Suriyeye gitmiştir. Fakat bu seyahat onun ömrünün son yıllarına rastlamaktadır.

Yine İbn ebî Uşaybi'a, Fârâbî'nin ilkin kadılık ettiği ve bu sırada kendisine emanet bırakılan Aristo kitaplarını mütalea etmek suretiyle felsefeye merak sardığı, bundan sonra bütün zamanını felsefe çalışmaya hasrettiği, geceleri evinden çıkarak bekçilerin feneri altında oturup bunun ışığından faydalanarak felsefeye çalıştığı şeklinde bir rivayetten bahsediyor.<sup>149</sup> Fârâbî'nin bu sıralarda nerede bulunduğu hakkında bir kaydı ihtiva etmeyen bu rivayet, yukarıdakine nazaran daha makul görünüyor, ve yukarıdaki hikâyenin bundan galat olduğu ve Şamın bu hikâyeye yanlışlıkla girmiş bulunduğu anlaşılıyor. Fârâbî'nin, felsefe tahsiline, Bağdada gelmezden önce kendi kendine baş-

<sup>144</sup> Marshall Clagget, "Some General Aspects of Physics in the Middle Ages", *Isis*, cilt 39, 1948, sa. 34-35.

<sup>145</sup> Hammond, sa. 11 ; M. Clagget, sa. 36.

<sup>146</sup> Hammond, sa. 11, 12, 15, 18-28.

<sup>147</sup> Meselâ *Opus Majus*'un endeksine bakınız: *The Opus Majus of Roger Bacon*, R. B. Burke tercümesi (İngilizce), Philadelphia 1928, 2 cilt.

<sup>148</sup> Cilt 2, sa. 134.

<sup>149</sup> Cilt 2, sa. 134.

lamış olduğunu bildiren bu hikâye, kaynaklarımızdaki birçok diğer tafsilâtle da destekleniyor gibidir.

Bâzı müelliflerin iddiasına göre, Fârâbî arapçayı ilkin Bağdadda öğrenmiştir. Bu iddianın dayandığı vesikalar hususiyle İbn ebî Uşaybi'a ve bir dereceye kadar da Şafedî'dir. Şafedî<sup>150</sup>, sadece Fârâbî'nin arapçasını Bağdadda ilerlettiğini söylüyor. İbn ebî Uşaybi'a'daki ifade de bunu destekler mahiyettedir. Bu müellife göre, Fârâbî ile Ebû Bekr el Sarrâc birbirleriyle buluşurlar, Fârâbî Ebû Bekr'den nahiv, Ebû Bekr de Fârâbî'den mantık dersi almış.<sup>151</sup>

Fârâbî arapça bilmeseydi, çok sarih ifâde tarzına, birçok terimleri bilmeye, ve hattâ iyi gramer bilgisine ihtiyaç gösteren ve birçok bakımlardan gramere bağlı olan mantık gibi bir konuda nasıl ders verebilirdi ? Bundan başka, bir kimse, yüksek tahsil gördükten sonra da, ve ana dilinde dahi, bir gramerciden ders alabileceğine göre<sup>152</sup>, kaynaklarımızın sarih ifadeleri karşısında, Fârâbî'nin Ebû Bekr'den nahiv dersi almış olması, hiç de onun Bağdada geldiğinde arapça bilmediğine delâlet etmez. Fârâbî'nin özlü ve münekkah ifadeden hoşlandığını eserlerinde sarih olarak görüyoruz. Şuhalde, onun, arapça bilgisini daha büyük bir disiplin altına almak ve esaslı bir nahiv bilgisi ile kuvvetlendirmek istemiş olması gayet tabiidir. Demek ki elimizdeki bu malûmat, Fârâbî'nin Bağdada gelmezden önce kadılık etmiş olduğunu, yani Bağdaddaki felsefe tahsilinden önce islâmî ilimlerde yüksek tahsil yapmış bulunduğunu kabul etmemize mâni değildir.

Kaynaklarımız Fârâbî'nin hangi tarihte Bağdada geldiği hakkında sarih bir şey söylememektedirler. Bununla beraber Fârâbî'nin Bağdaddaki tahsilinden bahsederken, umumiyetle, bununla birlikte, Muğtedir zamanının (908-32) bahsi geçmektedir. Buna nazaran, Fârâbî'nin Muğtedir zamanında Bağdada gelmiş olması muhtemeldir. Fârâbî, Muğtedir halifelığının ilk yılında Bağdada gelmiş olsa, o sırada güneş yılı hesabıyla otuz sekiz yaşında olmuş olur, ve bu hesap ve tahmine göre, Bağdada geldiği zaman, muhtemel olarak kırk yaşını aşmış bulunur. Fârâbî'nin Bağdada Muğtedir zamanından önce gelmediğini gösteren hiçbir delile sahip değiliz. Fakat, Fârâbî'nin, ömrünün sonuna

<sup>150</sup> Sa. 106.

<sup>151</sup> Cilt 2. sa. 136.

<sup>152</sup> Ebû Bekr ibn el Serrâc meşhur ve mütabahhir bir gramerci idi (İzmirli İsmail Hakkı, sa. 271, not 4).

kadar hemen her zaman türk kıyafetiyle gezmiş ve bu âdeti ile göze çarpmış olmasına bakılırsa, Fârâbî'nin Bağdada pek genç gelmemiş olması, ve buraya, doğruca, kendi doğup büyüdüğü Fârâb çevresinden gelmiş bulunması icabeder. Eğer Bağdada genç bir talebe olarak gelmiş olsa, yahut da tahsil için kendi yurdundan genç yaşında ayrılmış bulunsa idi, muhakkak ki yeni muhitine kolayca intibak edecek, kazanmış olduğu alışkanlıkları herkesin dikkatini çekecek şekilde muhafazada ısrar etmeyecekti. Fârâbî'nin, ana yurdundan, ilk defa olarak Bağdada gitmek üzere ayrılmış olduğu fikri de kaynaklarımız tarafından zımnen desteklenmektedir. Çünkü onun böyle bir seyahatinden hiçbir bahis yok. Halbuki, kaynaklarımız, Fârâbî'nin Bağdada geldikten sonraki seyahatlerinden bahsediyorlar ve Fârâbî'nin gittiği yerleri zikretmeye önem veriyor gibi görünüyorlar.

Fârâbî'nin çocukluk çağında, Hicrettenberi iki yüz elli yıldan fazla bir zaman, müslümanlığın Mâveraünnehre yayılması üzerinden de hiç olmazsa yüz elli yıl geçmişti. Fârâbî zamanında, müslüman dünyasının, arapça öğrenmek isteyen bir kimsenin bu ihtiyacını büyük ölçüde karşılamıyacak bir köşesi kalmamıştı diyebiliriz, ve herhalde bunu yalnız arapça için değil, bütün ilimler için de söyleyebiliriz. İslâmiyette ilmî faaliyetin sarîh bir şekilde başlaması ile birlikte Horasan ve Mâveraünnehir bölgesinden birçok ilim adamlarının yetiştiğine, hatta, islâm mütefekkir ve ilim adamlarının çoğunun buradan çıktığına şahit oluyoruz. Fârâbî'nin, yukarıda görüldüğü üzere, Merv şehrinin ve Merverrûz'u, islâmiyetteki en eski ve en mühim felsefî çalışma misâlleri münasebetiyle zikretmesi de bu bakımdan dikkate değer. Râzî'nin (doğumu 864) felsefe öğretmenleri olarak da bâzı kaynaklar Belhli ve Nişaburlu felsefecilerden bahs ediyorlar ; bunlardan sonuncusunun rasyonalist olduğu söyleniyor.<sup>153</sup> Mutezililer ve İslâmiyetteki ilk rasyonalistler arasında da Horasan ve Maveraünnehirlilerin bulunduğunu biliyoruz.

Horasan ve Maveraünnehir bölgesinin hem büyük sayıda ilim adamı ve mütefekkirin menşeiini teşkil etmesi, hem de buna rağmen, bunların bu muntika dışında tahsil görmeleri ve ilim adamı veya mütefekkir oluşlarını Bağdad gibi merkezlerde yaptıkları tahsillere medyun bulunmaları, herhalde tuhaf ve izahı güç bir şey olur. Nitekim, bu

<sup>153</sup> 153 P. Kraus ve S. Pines, "Râzî,, , *Isl. Ansikl.* , Fransızca neşri, 54. cüz. sa. 1213.



bölgelerin tıpkı Harran, Urfa, Cundisapur gibi, fakat belki daha küçük ölçüde olmak üzere, bir kültür bölgesi olması ihtimali ileri sürülebilir.<sup>154</sup> Fârâbî'nin yaşadığı sıralarda Maverâünnahrin Fârâb gibi en uzak köşelerindeki şehir ve kasabaların oldukça büyük bir entellektüel faaliyete sahne olduklarını ve buralarda kalabalık münevver ve bilgin zümrelerinin mevcut bulunduğunu gösteren bazı delillerle de karşılaşmakta olduğumuzu burada kayd etmek yerinde olur.

Şuhalde, Fârâbî'nin ilkin Fârâb bölgesinde islâmî geleneğe uygun bir yüksek tahsil yaparak hususiyle islâmî ilimlerde bilgi kazandığı, ve kadılık ettiği sıralarda Aristo eserleriyle tesadüfen karşılaşarak bunları okumuş olduğu, bunun neticesi olarak, felsefe bilgisine esaslı vukuf edinmek ihtiyacını duyarak Bağdada bu maksatla geldiği şeklinde bir tezin ileri sürülmesi mâkul görünüyor.

Fârâbî'nin felsefeye dinden girdiğini, felsefî tefekküre dinî tefekkürle başladığını gösteren bazı delillere yukarıda temas edildi. Bunlar da onun ilkin islâmî geleneklere uygun bir tahsil yapmış olması ihtimalini teyid eder bir mahiyet taşıyor. Meselâ Tanrı tefekkürü ile varlık arasında ayniyet kurma fikrinin, aslında, Kurandaki bazı âyetlerden mülhem olması ihtimali yukarıda söz konusu oldu. Vahiy için verdiği felsefî izahla ilgili olarak da buna benzer bir iddia ileri sürülebilir. Vâkıa Fârâbî'nin bu fikrinin belki de Platon'da rastlanan bir yunan düşüncesine dayandığı tezi ileri sürebilir.<sup>155</sup> Fakat buna karşı, bu izahın temelinde meşhur bir hadisin bulunduğu iddiası çok daha kuvvetli olur. Gerçekten Fârâbî'ye atfolunan *Mağâlât el refî'a*'da vahiy ile doğru rûya arasında büyük bir yakınlık bulunduğunu beyan eden ve başlıca hadis kolleksiyonlarında rastlanan bir hadisten bahs edilmektedir,<sup>156</sup> İçinde bulunduğu islâmî çevre dikkate alınınca, Fârâbî'nin ilhanunı buradan almış olmasının çok daha yakın bir ihtimali temsil ettiğinde şüphe kalmaz.

Bağdadda Yuḥannâ ibn Ḥaylân'dan aldığı dersler nazarı itibare alınınca da, yine Fârâbî'nin, felsefede daha fazla kendi kendini yetiştirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Filhakika Fârâbî'nin Yuḥannâ'dan aldığı

<sup>154</sup> Max Meyerhof, İranın çin ve hind tesirlerinin birleşme ve kaynaşma noktası olan kuzey doğu bölgesinin, Sâsânî hâkimiyeti zamanında, simya ve astroloji çalışmalarının başlıca merkezini teşkil etmiş olması ihtimalini ileri sürüyor ("Science and Medicine,, , *The Legacy of Islam*, sa. 314).

<sup>155</sup> Quadri, sa. 67 ve not 1.

<sup>156</sup> Aşağıda sa. 109'a bakınız.

dersin yalnız mantığa inhisar ettiğini ve Aristo mantığında yalnız *Kıyâs* adlı kitaptaki bir bahse kadar bu hocadan esaslı surette faydalanabildiğini biliyoruz. Fârâbî'nin geniş felsefî bilgisi yanında bu tahsil pek önemsiz gibi görünüyor. Yuḥannâ'dan aldığı dersin mahiyeti hakkında Fârâbî'nin verdiği bu tafsilâtın doğruluğu, başka kaynaklardan, meselâ Râzî'nin kendi felsefe tahsili ile ilgili olarak söylediği sözlerden edindiğimiz bilgilerle de teyid edilmektedir. Elimizde aynı durumu tekid eden bâzı diğer malûmat da mevcuttur.<sup>157</sup> Fârâbî'nin de, İbn Sinâ gibi, Aristo'yu anlamakta ilkin çok güçlük çektiğini, bu işe çok emek verdiğini söylemesi de dikkatimizi çekiyor. Söylendiğine göre, Fârâbî, Aristo'nun *Kitâb el nefîs*'ini yüz defa, *El semâ' el tabî'*'sini de kırk defa okumak zorunda kalmıştır.<sup>158</sup> Fârâbî'nin, felsefedeki müşküllerini soracak kimse bulamadığı, ve bu sebeple, bu bilgiyi kendisine vermesini Allah'tan niyaz eden bir duası bulunduğu rivayetinden de daha önce bahsedilmişti. Bütün bunlardan çıkan netice şudur ki, Fârâbî'nin Bağdadda yaptığı "tahsil,, , onun felsefî çalışmalarının Fârâb bölgesinde başlamış ve hatta ilerletilmiş olmasına mâni değildir.

Fârâbî felsefesinin, Kurandaki ifadelerin sembolik ve mecâzî bir mahiyet taşıdığı, yani Peygamberin, vahiylerini mecâzî bir şekilde ifade etmiş bulunduğu iddiasını ihtiva ettiğini gördük. Demek ki Fârâbî, mutezililer gibi Kuranı yaratılmış olarak kabul ediyordu. Bunun ilk belirtileri olarak, Fârâbî'nin ilk eserleri diye kabul edebileceğimiz bâzı eserlerinde âyet ve hadislerin felsefî tefsiri şeklinde kuvvetli bir temayül göze çarpıyor. Fârâbî felsefesinin mutezililerle müşterek bir diğer vasfı da cüz'î idareyi kabul etmesidir. Bundan başka, R. Walzer'e göre Fârâbî'nin tasavvur ettiği Allah, mutezililerin tasavvur ettiği Allaha benzemektedir.<sup>159</sup> Bu vâkıalar bize, Fârâbî'nin mutezililerden tesir almış olduğu intibahını vermektedir. Fârâbî zamanında ise, anlaşıldığına göre, mutezililerin yegâne tutundukları mıntaka Maverâünnehir mıntakası idi. Fihhakika, Ebû Ḥafṣ Ömer el-Nesefî (1067-1143), Fârâbî'nin çağdaşı olan Ebû Mansûr Mâturîdî zamanından bahsederken, o çağda Semerkandda mutezile mektepleri bulunduğunu haber veriyor.<sup>160</sup> Fârâbî felsefesine hint mistisizminin tesir etmiş olması

<sup>157</sup> Max Meyerhof, "Von Alexandrien nach Bagdad,, , sa. 8.

<sup>158</sup> İbn Khallikân, cilt 2, sa. 76.

<sup>159</sup> R. Walzer, sa. 15.

<sup>160</sup> *Kitâb el kıand fî târîkh el Semerkand*, Barthold'un "Moğol İstilâsına kadar Türkistan,, , adlı eserinin Rusca neşrinde (1900) Arapça metinler kısmında, sa. 50.

ihtimali hakikaten mevcut ise, böyle bir tesir için en müsait yerin yine Maveraünnehir olduğu akla gelebilir.

Kaynaklarımız Fârâbî'nin türk olduğunu sarîh olarak söylüyor veya belirtiyorlar. Buna ilâve olarak, dedesiyle büyük dedesinin adları, Fârâbî'nin doğum yeri, ve kıyafeti, onun türk olduğunu, hiçbir şüpheye mahal kalmayacak şekilde teyit ediyor. Fakat diğer taraftan da, Fârâbî'yi yakın zamanlarda tetkik mevzuu olarak seçmiş olan bilgin ve yazarlar umumiyetle onun Bağdadda tahsil ettiğini, ve felsefeci olarak yetişmesini münhasıran bu muhite borçlu olduğunu zımnî olarak kabul etmişlerdir. Türkler, islâm âleminde askerî ve idarî sahada olduğu gibi entellektüel hayatta da müessir olmuşlar, islâm kültür ve medeniyetinin tekevvün ve inkişafında önemli roller oynamışlardır. Bu bakımdan, esasen Fârâbî'nin Bağdadda yetişmiş olması, onun, dehasının inkişafını yabancı bir muhite borçlu olduğu şeklinde bir mânâyı tazammun edemez. Fakat bu, yukarıda ileri sürülen tezin kuvvetle ilğimizi çekmesine mâni değildir. İnsanlığın daha önceki uzun asırlar boyunca kazandığı tecrübelerin ve entellektüel çalışmaların en seçkin mahsullerini teşkil eden fikir ve değerlerin islâm medeniyetinin nesci içine nüfuz edip bu medeniyetce temsil edilmesi çığırını açmış ve dünya medeniyetinin tarihî seyrinde ilim zihniyetine gerekli mevkiin verilmesi imkânlarını hazırlamış olan bu Fârâblı türk mütefekkirinin dehâsının inkişafında, kendi doğup büyüdüğü Türkistan bölgesinin büyük bir payı olması ihtimali, yine ayrı bir mâna ve önem taşımaktan geri kalmaz.