

Bütün bu fâlnâme türleri dışında başta Kur'an-ı Kerîm olmak üzere bazı kitaplar da tefe'ül amacıyla kullanılmıştır. Kur'an'dan tefe'ül şöyle yapılır: Bir niyet tutularak Kur'an açılır. Sağ sayfada göze çarpan ilk âyetin mânâsından çıkan sonuç ile tefe'ül edilir. Edebî ve tarihî kaynaklarda bu tür tefe'ülle ilgili pek çok bilgi bulunmaktadır. II. Mehmed, 1446'da tahtı babasına terkedip Manisa'ya dönmek zorunda kaldığında Molâ Hüsrev kendisini teselli etmek için Kur'an'dan tefe'ül etmiş, pek yakında yine padişah olacağı müjdesini vermişti. Özellikle sıkıntılı zamanlarda çok yaygın olarak başvurulan bu usul Kur'an'ın anlaşılıp uygulanmasını engellediği için Mehmed Âkif tarafından, "İnmemiştir hele Kur'an bunu hakkıyla bilin / Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" beytiyle tenkit edilmiştir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevi*'si ve *Dîvân-ı Kebîr*'i ile Sa'dî'nin *Gülîstân*'ı, Hâfız, Yûnus Emre, Niyâzî-i Mîsrî'nin divanları da tefe'ül amacıyla kullanılmıştır. *Ahmedîyye*, *Muhammedîyye* ve *Envârü'l-âşîkîn* gibi bazı eserlerle tefe'ül etmek halk arasında çok yaygın bir gelenektir. Bunların münevver zümre arasında en çok rağbet bulanı Mevlânâ'nın *Meşnevi*'si ile Sa'dî'nin *Gülîstân*'ı ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanıdır. Özellikle *Dîvân-ı Hâfız*'ın kitap falları arasında ayrı bir yeri vardır. Bu eserden fal açmak için söylenen, "Ey Hâfız-ı Şîrâzî bize bir bak! Ben bir fal açmak istiyorum, sen de bütün gizlilikleri bilirsin" mânâsına gelen şu Farsça tekerleme bütün İslâm dünyasında *Dîvân-ı Hâfız*'dan tefe'ülün ön şartı gibi kabul edilerek asırlarca tekrarlanmıştır: "Ey Hâfız-ı Şîrâzî / Ber mâ nazar endâzî / Men tâlib-i yek fâlem / Tu kâşîf-i her râzî". Fasıh Ahmed Dede'nin divanı da Mevlevîler arasında bu maksatla çok kullanılan bir eserdir. Uygulanması kolay olduğu için eski toplum hayatında her sınıf insanın bu eserlere çok sık müracaat ettiği bilinmektedir. Bu kitaplardan fal açmak, "kitap fali" denilen bir fal türünün doğmasına sebep olmuştur.

Halk arasında "kitap açmak" olarak adlandırılan bu davranışlar için Türkçe'de "fal açmak, fal tutmak, fal çekmek, fal bakmak, tefe'ül, tefe'ül etmek, fâl-i hayr, gözleri fal taşı gibi açılmak, fali kutlu olmak vb." birçok deyim kullanılmış; "Fal yalancı gönül eğlenci"; "Falci falcıya fend etmez"; "Neyse halin çıksın (odur) fâlin"; "Fala inanma, falsız da kal-

ma" gibi atasözü, ve tekerlemeler söylenmiştir. Bu arada divan şiiri kadrosunda da fâlla ilgili birçok mazmun ve remiz yerini almıştır (çeşitli örnekler için bk. Onay, s. 164-165; Eyüboğlu, I, 98; II, 178).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tıb", 42; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 781-808; *Kitâbü Fâl*, İstanbul 1273, s. 4; *Tefe'ül-nâme-i Muhyiddin Arabî*, İstanbul 1330, s. 3-4; Abdülkâdir, *Baht Aynası*, İstanbul 1332, s. 3-8; Seyyid Süleymân el-Hüseynî, *Tefe'ül-nâme-i Hüseyinî*, İstanbul 1339; *Bahtnâme*, İstanbul [?], ts., s. 3-6; *Risâletü't-tefe'ülâtî'l-müteferrika*, Millî Ktp., nr. 2837, vr. 77^a-81^b; *Tuhfetü't-ta'birât*, İstanbul, ts., s. 16, 20; İ. Hikmet Ertaylan, *Falnâme*, İstanbul 1951; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 641-642; a.mlf., *Farsça Yazmalar*, I, 108-109; *FME*, s. 273; Gölpınarlı, *Katalog*, III, 95; E. Kemal Eyüboğlu, *Onüçüncü Yüzyıldan Günümüze Kadar Şiirde ve Halk Dilinde Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 1973-75, I, 98; II, 178; Özege, *Katalog*, I, 112, 383; IV, 1783-1784; Cemal Kurnaz, "XVI. Asır Şairlerinden Za'îfî'nin 'Fal-ı Murgan'ı", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 221-234; Ahmet Talat Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar* (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1992, s. 164-165; Ayşe Duvarcı, *Türkiyede Falcılık Geleneği ile Bu Konuda İki Eser: Risâle-i Falnâme li-Ca'fer-i Sâdık ve Tefe'ül-nâme*, Ankara 1993; A. Süheyl Ünver, "Türk Mitolojisinde Yaşayan Lokman Hekim ve Hipokrat", *Tıp Fakültesi Mecmuası*, IV/15, İstanbul 1941, s. 1973-1979; Halil Ersoylu, "Fal, Falnâme ve Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, V/2, İstanbul 1981, s. 69-81; a.mlf., "Bir Açıklama", *TT*, XVII/99 (1992), s. 131-132; K. Rührdanz, "Die miniaturen des Dresdener, 'Falnâme', *Persica*, sy. 12 (1987), s. 1-55; Chahryar Adle, "K. Rührdanz, Die miniaturen des Dresdener, 'Falnâme', *Abstracta Iranica*, XII (1989), s. 161; Münvever Okur-Meriç, "Cem Sultan'ın Yeni Bulunan Fâl-ı Reyhân-ı Cem Sultan Adlı Eseri", *TT*, XVI/96 (1991), s. 24-27; XVII/97 (1992), s. 64; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXI, 34-37; "Fal-Falcılar", *İst. A. X*, 5506-5508; H. Massé, "Fâl-nâme", *EI²* (İng.), II, 760-761; Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII, 1; Metin Yurdagür, "Cefr", a.e., VII, 215, 217.



MUSTAFA UZUN

FÂRÂBÎ

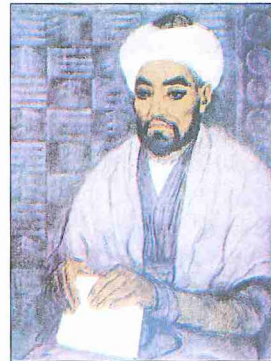
(الفارابی)

Ebû Nasr Muhammed
b. Muhammed b. Tarhan b. Uzlûğ
el-Fârâbî et-Türkî
(ö. 339/950)

İslâm felsefesini metot,
terminoloji ve problemler açısından
temellendiren ünlü Türk filozofu.

Türkistan'ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık 258 (871-72) yılında doğduğu sanılmaktadır.

Bir yanlış anlama sonucu İbnü'n-Nedîm filozofun Horasan bölgesindeki Fârâb'da doğduğunu kaydeder (*el-Fihrist*, s. 368). Latin Ortaçağ'ında Alfarabius ve Abunaser diye anılır. Babasının Vesiç Kalesi kumandanı olduğu dışında ailesi hakkında bilgi yoktur. Sâmanîler Devleti'nin hâkimiyetinde önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumunda bulunan Fârâb'da eğitim programının dinî, eğitim dilinin ise Arapça olduğu, Farsça'nın da kısmen edebiyat dili olarak okutulduğu bilinmekte ve bu ortamda Fârâbî'nin iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak anayurundaki bu eğitimin ayrıntıları ve hocalarının kimler olduğu hakkında bilgi mevcut değildir. Fârâbî'nin buradaki tahsilini tamamladıktan sonra bir süre kadılık yaptığı, fakat ilim ve kültürün tadına varınca mesleğini terkederek kendisini ilme verdiği yolundaki rivayetin (İbn Ebû Usaybia, III, 224) doğruluk derecesini tesbit etmek mümkün değilse de bu yöndeki amacını gerçekleştirmek üzere bilinmeyen bir tarihte memleketinden ayrıldığı ve hayatı boyunca devam edecek olan bir seyahate başladığı bütün kaynaklar tarafından belirtilmektedir. Klasik kaynaklarda açık bilgiler bulunmamakla beraber Fârâbî'nin bu akademik seyahat esnasında önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin veya İran'ın önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ettiği, daha sonra Bağdat'a vardığı tahmin edilmektedir. Bağdat'a gittiğinde kırk yaşını geçmiş bulunuyordu. Zira bütün kaynakların onun bu şehirde, dönemin en büyük dil âlimlerinden olan ve 929 yılında vefat etmiş bulunan İbnü's-Serrâc'dan Arapça okuduğunu, kendisinin de ona mantık okuttuğunu bildirdiğine göre bu tarihten çok önce Bağdat'a gelmiş olması gerekir. Aynı dönemin en büyük dil bilgisiyle buluşması ve karşılıklı olarak birbirlerinden istifade etmiş olmaları Fârâbî'nin daha önce çok iyi yetişmiş olduğu-



Fârâbî'yi
tasvir eden
bir tablo
(Özbek
Sovyet
Ensiklopediyası,
Taşkent 1979,
XII, 129)

nu, mantık okutacak kadar Arapça bildiğini, ancak bu dilin incelikleriyle ilgili bazı meselelerde İbnü's-Serrâc'a başvurduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun babasıyla birlikte küçük yaşta Bağdat'a gittiği (E^İ [İng.], II, 778) ve Arapça'yı burada öğrendiği yolundaki rivayetlerin tutarlı bir gerekçesi yoktur.

Fârâbî Bağdat'ta, Nestûrî bir Hristiyan olan mütercim ve şârih Ebû Bîşr Mattâ b. Yûnus'tan mantık okudu. Kaynaklar o sırada bu âlimin daha yaşlı, Fârâbî'nin ise ondan daha zeki olduğunu ve en karmaşık problemleri kolay bir üslûpla ifade etme yöntemini bu hocadan öğrendiğini belirtirler (İbn Hallikân, V, 153-154). Fakat öyle anlaşıyor ki Fârâbî'nin mantık ve felsefe alanında kendisinden büyük ölçüde istifade ettiği kişi Harranlı Yuhannâ b. Haylân olmuştur. Ancak Kâdî Sâid ve ondan nakilde bulunan İbnü'l-Kıftî ile İbn Ebû Usaybia Fârâbî'nin İbn Haylân'dan Bağdat'ta okuduğunu belirtirken nisbeten geç dönem tarihçilerinden olan İbn Hallikân onun Harran'a gittiğini ve orada İbn Haylân'dan mantık tahsil ettiğini söyler. İbn Ebû Usaybia ise konuyla ilgili olarak Fârâbî'nin kaybolduğu sanılan bir eserinden alıntı yapar. Buna göre filozof, felsefenin doğuşunu ve Aristo'dan sonra felsefe öğretiminin Atina'dan İskenderiye'ye ve oradan da Antakya'ya nasıl geçtiğini, başlıca temsilcilerinin kimler olduğunu anlatır ve kendisinin İbn Haylân'dan *Kitâbü'l-Burhân*'ı (II. Analitikler) sonuna kadar okuduğunu, halbuki o zamana kadar İskenderiye okulu geleneğinde, Hristiyanlığa zarar verir endişesiyle "el-Eşkâlü'l-Vücûdiyye"den sonrasını okutmanın yasaklanmış olduğunu belirtir (*Üyûnû'l-enbâ*, III, 225-226). Öte yandan Fârâbî'nin Dimaşk'ta tahsil gördükten sonra Bağdat'a gittiğini söyleyen çağdaş bazı felsefe tarihçilerinin (bk. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 91) bu görüşünü destekleyen hiçbir kaynak bulunmadığına da işaret etmek gerekir.

Yirmi yıl kadar Bağdat'ta oturan ve eserlerinin çoğunu burada kaleme alan filozof, bu şehirde meydana gelen karışıklıklar sebebiyle 330'da (941) veya bir yıl sonra Dimaşk'a gitti. İbnü'l-İbrî onun önce Halep'e geçtiğini, üzerindeki sûfi kıyafetiyle Hamdânî Emîri Seyfûddevele'nin sarayında ağırlandığını, ardından onunla birlikte Dimaşk'a gittiğini söyler (*Târîhu muhtaşari'd-düvel*, s. 295-296). Fârâbî'nin buradaki hayatından söz eden kaynakların, özellikle Seyfûddevele ile

olan yakın ilişkisine dikkat çekerek bu konuda aslı olmayan birtakım menkıbeler yer verdikleri görülür (aş.bk.). Fârâbî'nin Dimaşk'a gittiği tarihte bu şehir İhsîdiler Devleti'nin elinde bulunuyordu ve ancak 334'te (945) Seyfûddevele tarafından alınmıştı; bu tarihten bir yıl önce de emîr Halep'te iktidarı ele geçirmişti. Dolayısıyla ister Dimaşk'ta ister Halep'te olsun, filozofun Seyfûddevele ile olan ilişkisi ancak bu tarihlerden sonra gerçekleşmiş ve en çok üç yıl sürmüş olmalıdır. İlerlemiş yaşına rağmen Fârâbî 337'de (948) Mısır'a kısa bir seyahat yaptıktan sonra Dimaşk'a döndü ve Receb 339'da (Aralık 950) seksen yaşlarında orada öldü (Mes'ûdî, s. 106). Cenazesine önde gelen on beş (İbn Hallikân'a göre dört) devlet büyüğüyle birlikte Emîr Seyfûddevele katıldı ve na'sı Bâbüssağîr denilen semtin dışında toprağa verildi. Her ne kadar Beyhakî, o dönemin ünlü şairi Mütenebbî'nin dramatik ölümüyle ilgili olayı Fârâbî'ye isnat ederek onun Dimaşk ile Askalân arasında yolunu kesen eşkiya tarafından öldürüldüğünü iddia ediyorsa da (*Tetimme*, s. 19) bu rivayet tamamen bir yakıştırmadan ibarettir.

Eldeki veriler ışığında filozofun hayatını bütün yönleriyle aydınlatmak mümkün değildir. Tarihte ünlü kişilerin adı ve şahsiyeti etrafında örülen menkıbeler ağı Fârâbî için de söz konusudur. Bu menkıbelere daha ziyade, filozofun ölümünden 300 yıl kadar sonra kaleme alınan kültür tarihi niteliğindeki kaynaklarda rastlanmaktadır. Meselâ anlatıldığına göre Fârâbî ilk defa Seyfûddevele'nin sarayına hayatı boyunca giyindiği Türk kıyafetiyle girer. Emîr kendisine oturmasını söyleyince filozof, "Benim yerime mi, senin yerine mi?" diye sorar. Emîrin ondan kendisine layık olan yere oturmasını istemesi üzerine filozof orada bulunan topluluğu yarararak geçip Seyfûddevele'nin yanına oturur; bununla da yetinmeyerek onu sıkıştırıp oturduğu yerden kaydırır. Bunun üzerine emîr önde gelen devlet büyüklerine, sadece kendi aralarında kullandıkları bir dille Fârâbî'ye bazı şeyler soracağını belirtir ve cevap veremezse edebe aykırı davranan bu ihtiyarı dışarı atmalarını emreder. Konuşulanları anlayan Fârâbî aynı dille emîre sabretmesini, işin sonunun önemli olduğunu söyler. Seyfûddevele hayretle, "Sen bu dili biliyor musun?" deyince filozof, "Ben yetmişden fazla dil bilirim" karşılığını verir. Ardından o mecliste bulunan âlimler çeşitli konularda onunla tartış-

maya girerler; Fârâbî hepsine baskın çıkınca susup onu dinlemeye, sonra da defterlerini çıkarıp not almaya başlarlar. Meclis dağıldıktan sonra filozofla başbaşa kalan Seyfûddevele'nin isteği üzerine mûsiki topluluğu bazı parçalar çalar; fakat Fârâbî hiçbirini beğenmez ve yaptıkları hataları söyler; yanında taşıdığı tablayı açarak ona düzen verdikten sonra neşeli bir parça çalar ve orada bulunan herkesi güldürüp eğlendirir. Ardından çalgı aletini bir başka şekilde düzenleyerek hüznü bir parça çalar ve herkesi ağlatır. Nihayet yeni bir düzen verdiği aletle ağır bir parça çalınca nöbetçilere varıncaya kadar herkes uykuya dalar; bu sırada Fârâbî de çıkıp gider (İbn Hallikân, V, 155-156). Aynı kaynak kanun denen sazı ilk defa Fârâbî'nin icat ettiğini söyler. Ünlü bir mûsikişinas olmakla birlikte Fârâbî'nin burada anlatılan efsanevî olayla bir ilgisinin olmaması gerekir. Aslında aynı olay, filozofun yaşadığı dönemde kaleme alınan (334/945 civarı) *İhvân-ı Safâ Risâleleri*'nde de geçmektedir (I, 196). Ancak orada olayın kahramanından söz edilmezken burada rol Fârâbî'ye verilmiştir.

Menkıbede yer alan filozofun yetmiş dil bildiği hususuna gelince, şüphesiz bu telakkî onun çok dil bildiği anlamında mecazi bir ifadedir ve abartılmış da olsa bir gerçeği vurgulamaktadır. Zira filozofun *Kitâbü'l-Hurûf*, *el-Elfâzû'l-mûsta'lemele fi'l-manţık* ve *el-Mûsika'l-kebîr* adlı eserlerinde bazan Arapça bir kelime veya terimin Grekçe, Süryanîce, Farsça ve Soğdca'daki karşılıklarını verdiği bakılırsa onun ana dilinden başka beş altı dili az veya çok bildiğini kabul etmek gerekir. Öte yandan Fârâbî'nin Grekçe "sofist" kelimesinin etimolojisini yanlış vermesinden (*İhşâ'ü'l-ûlûm*, s. 65) onun bu dili bilmediği sonucu çıkarılamaz. Zira Arapça'ya aktarılan Helenistik kültür ürünlerinde bu tür hatalara rastlanması olağan sayılmaktadır; dolayısıyla bu durum önceki bir yanlış yorumdan kaynaklanmış olabilir.

Fârâbî'nin Dimaşk'taki hayatıyla ilgili olarak orada bostan bekçiliği yaptığı ve geceleri bekçi fenerinin ışığından faydalanarak kitap okuduğu yolundaki rivayetin de (İbn Ebû Usaybia, III, 223) gerçekle bir ilgisi yoktur. Çünkü henüz hayatta iken üne kavuşmuş bulunan ve son sekiz yılını bu bölgede geçiren bir filozof her kesimden halk nezdinde büyük bir itibar kazanmış olmalıdır.

Şahsiyeti. Fârâbî kısa boylu, köse sakallı, zayıf nahif bir bünyeye sahip olup yaşadığı sürece giydiği Orta Asya Türk kıyafetini hiç değiştirmemiştir (İbn Hallikân, V, 155). Maddî servete değer vermeyen, şöhrat ve gösterişten nefret eden, ruh ve ahlâk temizliğini her şeyin üstünde tutan bir zâhid idi. İlim ve sanat adamlarına büyük değer vermesiyle tanınan Seyfûddeve filozofa ikram ve ihsanda bulunmak istemişse de Fârâbî günlük ihtiyacını karşılayacak 4 dirhem gümüş paradan başkasını kabul etmemiştir (İbn Ebû Usaybia, III, 224). Genellikle münzevi bir hayat yaşamayı seven Fârâbî hiç evlenmemiş ve mal mülk edinmemiştir. Fırsat buldukça su kıyılarında ve bağlık bahçelik yerlerde gezinir, öğrencileriyle buralarda buluşurdu. *Tahşîlû's-sa'âde* adlı eserinde kâmil bir filozofun niteliklerinden, "Öğrenim sırasında karşılaştığı güçlüklerle katlanmalı, üstün bir zekâ ve kavrayışa sahip bulunmalı, doğruluğu ve doğruları, adaleti ve âdil olanları seven, onurlu bir şahsiyet olmalı, altın, gümüş ve benzeri şeylere değer vermemeli, yeme içme konusunda aç gözlü ve nefsanî arzularına düşkün olmamalı, doğruya ulaşmak için azim ve iradesi güçlü bulunmalıdır" (s. 94) şeklinde söz ederken âdetâ kendisini anlatmaktadır.

İslâm dünyasında ilk defa Kindî'nin başlattığı felsefî harekete ve onun şekillendirdiği Meşşâî akıma, kendi inanç ve kültürünün temelini oluşturan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd akidesinin yanı sıra Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuk'tan aldığı bazı unsurları da katarak eklektik bir sistem kuran Fârâbî, kazandığı haklı şöhratten dolayı Aristo'dan sonra "Muallim-i Sâni" unvanıyla anılmıştır. "Sen mi daha bilgilisin, Aristo mu?" diye soranlara, "Eğer Aristo'ya yetişseydim onun en seçkin talebelerinden olurum" diyerek kendinden beklenen ölçülü davranışı göstermiştir. "Sürekli damlayan su taşı deler" özdeyişinden hareketle başarının sırrını belli bir konu üzerinde yoğunlaşmada gören filozof (*Risâle fî mâ yenbağî*, s. 63), belki de bu sebeple Aristo'ya ait *Kitâbü'n-Nefs*'in (*De Anima*) kenarına kesretten kinâye olarak, "Ben bu kitabı yüz defa okudum" diye yazmış, yine Aristo'nun *es-Semâ'u't-Tabî'î* (*Fizika*) adlı eseri için, "Ben bunu kırk defa okudum, yine de okumak ihtiyacını hissediyorum" demiştir (İbn Ebû Usaybia, III, 227; İbn Hallikân, V, 156).

Burada, Fârâbî'nin İmâmiyye veya İsmâiliyye Şîas'ına mensup bir Şîi olduğu yolundaki iddiaları (Corbin, s. 160) destekleyici herhangi bir kaynak bulunmadığına, ayrıca vasiyet, ismet, takıyye ve Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere karşı aşırı saygı gibi Şîa'da temel sayılan ilkelere filozofun eserlerinde yer almadığına ve bunlara en ufak bir imada bulunulmadığına işaret etmek gerekir. Esasen Fârâbî, kendi dönemindeki mezhep ve fırkaların hiçbirinin lehinde veya aleyhinde bir tavır sergilemiş değildir. Dolayısıyla onun "medîne-i fâzıla" adını verdiği ideal devletiyle Şîa'nın devlet anlayışı arasında bir benzerlik kurmaya çalışmak zorlamadan öte bir anlam taşımamaktadır.

İlimler Tasnifi ve Mantık. İlimler Tasnifi. Bu tasnif, bir filozofun ilim ve metod anlayışının yanı sıra onun dünya görüşünü de yansıtmaları bakımından önemlidir. Kindî'den sonra Fârâbî de bu amaçla kaleme aldığı *İhşâ'ül-'ulûm*'da kendi dönemindeki ilimlerin tasnifini yapmış, her ilmin tanımını, teorik ve pratik açıdan değerini belirterek eğitim ve öğretimdeki önemine işaret etmiştir. Fârâbî *Tahşîlû's-sa'âde, et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde* ve *et-Tevhî'e* adlı eserlerinde de daha muhtasar bazı tasnifler vermektedir. Filozof önce ilimleri beş ana başlık altında sınıflandırır, sonra da aşağıda görüldüğü şekilde her ilmin kapsamındaki diğer ilimleri sıralar: 1. Dil: Sarf, nahiv. 2. Mantık: *Organon*'un kapsamında yer alan sekiz kitap. 3. Matematik: Aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, mekanik. 4. Fizik ve Metafizik (burada fizikten maksat Aristo'nun tabiat ilimleri alanındaki sekiz kitabıdır). 5. Medenî İlimler: Ahlâk, siyaset, fıkıh, kelâm.

Aristo'nun ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifiyle Kindî'nin beşerî ve dinî ilimler tarzındaki ikili tasnifi incelendiği takdirde Fârâbî'nin daha kapsamlı ve kendine has bir tasnif yaptığı görülür. Özellikle medenî ilimler kapsamında saydığı fıkıhla kelâmî teorik ve pratik olmak üzere iki kısma ayırarak Ebû Hanîfe'nin bu yöndeki yaklaşımını devam ettirmiştir. Fârâbî'nin tasnifinde yer alan fizikten maksat sadece Aristo'nun *Fizika*'sı olmayıp onun tabiat ilimleri alanında kaleme aldığı bütün eserleridir. Ancak bunların sayısı sekizden fazla olduğu halde Fârâbî'nin üç ayrı eserde yapmış olduğu tasnifte (bk. Kaya, s. 128-131) bulunan kitapların ismi ve sıra düzeni değişmekte, fakat sekiz

sayısı hiç değişmemektedir. Bu sayıyı sabit tutabilmek için bazan iki eseri bir başlık altında gösterilmiştir. Öyle anlaşıyor ki bundan amaç, *Organon* başlığı altında toplanan ve sekiz kitaptan oluşan mantık külliyyatı gibi tabiat ilimleri kapsamına giren eserleri de aynı sayı altında toplamak suretiyle eğitim ve öğretimde kolaylık sağlamaktır. Ayrıca Fârâbî ilim ve sanatları taşıdıkları değer açısından da bir tasnife tâbi tutmuştur. Buna göre bir ilmin değeri konusunun şerefli oluşundan, kullandığı delillerin kesin sonuç vermesinden veya pratikte büyük yarar sağlamasından kaynaklanır. Astro-nomi birinciye, geometri ikinciye, dinî ilimler de üçüncüye örnek gösterilebilir. Ancak bunlardan birinci ile üçüncüyü metafizik altında toplamak mümkündür (*en-Nüket*, s. 77).

Mantık. Fârâbî en büyük başarısını mantık alanında göstermiştir. Filozof, kendisinden önceki şârih ve yorumcuların eserlerinden de faydalanarak Aristo'nun *Organon* adlı mantık külliyyatı kapsamına giren her kitap üzerinde çalışmış; bunların şerh, tefsir veya muhtasarlarını hazırlamak suretiyle bu külliyyatın incelenmedik ve açıklığa kavuşturulmadık hiçbir noktasını bırakmamıştır. Özellikle de Kindî ve diğer mantıkçıların görmezlikten gelerek çözümsüz bıraktıkları kıyas ve ispat teorisiyle ilgili problemleri üstün bir liyakatla çözüme kavuşturmuştur (Kâdî Sâid el-Kurtubî, s. 61). Ayrıca kendisi de mantığın her bölümü için müstakil kitaplar kaleme alarak sonraki nesillere zengin bir literatür bırakmıştır. Bu başarısından dolayı haklı olarak Muallim-i Sâni unvanıyla anılan Fârâbî yaptığı bir taksimle mantığı "tasavvurât" (kavramlar) ve "tasdikât" (hükümler, önermeler) olmak üzere ikiye ayırır ki (*Kitâbü'l-Burhân*, s. 19) böyle bir yaklaşım Aristo'da görülmez. Fârâbî'den sonra İslâm dünyasında yazılan bütün mantık kitapları bu plana bağlı kalmıştır. Her ne kadar Tj. de Boer bu ayırımı Fârâbî'den sonraki filozoflar tarafından yapıldığını iddia ediyorsa da (*İA*, VI, 780-781) bu iddia isabetli değildir. Fârâbî, herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken zihnin iki aşamalı bir işlem yaptığını kabul eder; önce düşüncenin yapı taşları durumundaki kavramlara, sonra da bu kavramları kullanarak hükümlere yani önermelere ulaşır. Filozofun mantığı bu şekilde bir ayırma tâbi tutarak incelemesi son derece yerinde bir harekettir. Buna göre birinci bölümde terimler ve

tarifi meydana getiren temel unsurlar, ikinci bölümde de önergeler, kıyas ve çeşitli ispat şekilleri söz konusu edilmektedir.

Fârâbî *Organon* kadrosundaki sekiz kitabı mahiyetleri açısından üçe ayırmıştır. a) *Kategoriler, Önergeler ve I. Analitikler*'den oluşan üç kitap *Burhân'a* (II. *Analitikler*) bir giriş ve malzeme hazırlama durumundadır. b) *Burhân* kesin ve zorunlu bilginin ilke ve kurallarını verdiği için mantığın esasıdır ve başlıca ilim sayılmaktadır. c) *Burhân*'dan sonra gelen *Topika, Sofistika, Retorika* ve *Poetika* ise kıyasın uygulama alanlarıdır (İhşâ'ül-'ulûm, s. 72). Fârâbî'den itibaren "beş sanat" diye anılan konulara dair bu eserlerin muhtevasını epistemolojik açıdan şöyle değerlendirmektedir: *Burhân*'ın öncüllerini oluşturan önergeler kesinlik ifade ettiği için bu tür bir kıyasın sonucu da kesin ve doğru bilgidir. *Topika* diyalektik kıyas şekillerini (cedel) konu aldığından ifade ettiği bilgilerde doğruluk payı fazladır. *Sofistika* hayal ve kuruntuya dayanan kıyaslardan oluştuğu için burada hata payı büyüktür. Eğer bu tür kıyaslara bilerek başvurulursa sonuçta elde edilen bilgi safsata ve demagojiden başka bir şey değildir. *Retorika*'da (hitabet) halk arasında genel kabul gören önergelerden (müsellemât, meşhûrât) oluşan kıyaslara başvurulur. Bu tür kıyaslarda doğru ve yanlış payı eşit durumdadır. Şiir sanatı demek olan *Poetika*'da ise sanatkâr hayal ve duyguyu ön plana çıkardığı için şiirle ifade edilen bilgi edebiyat ve eğitim açısından değerli olmakla birlikte mantık bakımından geçerli değildir. Fârâbî'ye göre insan neyin doğru, neyin yanlış olduğuna ancak bu bilgi türlerini öğrendikten sonra karar verebilir. Çünkü bu beş sanat bütün söylem türlerini içermektedir (el-Elfâzü'l-müsta'cele, s. 96-100). Felsefî ve ilmî bilgi kesin sonuç veren burhanî kıyasla, kelâm diyalektik kıyaslara dayanırken politikacılar hitabette çokça kullanılan temsîlî kıyas (analoji) şekillerine başvururlar. Filozof, doğru ve tutarlı düşüncenin ilke ve kurallarını veren mantığı felsefenin bir parçası veya bir başka şey için sadece bir alet olarak görmeyi uygun bulmaz. Onun düşüncesine göre mantık bağımsız bir disiplin sayılmalıdır (a.e., s. 107-108).

Fârâbî dil ile mantık arasında yakın benzerlik ve sıkı ilişki bulunduğu hususu üzerinde önemle durur. Ona göre dil bilgisi hatasız konuşmanın, mantık da doğ-

ru düşünmenin kurallarını vermektir. Dil bir dış konuşma ise mantık da iç konuşmadır. Bir başka söyleyişle dilin lafızlarla olan ilişkisi ne ise mantığın kavramlarla olan ilişkisi de odur. Şu var ki gramer bir milletin diliyle ilgili kuralları içerirken mantık bütün insanlığın düşüncesine ait kanunları ifade etmektedir. Gramer bilmeyen hatasız konuşamaz, mantık bilmeyen de her zaman doğru düşünemez (İhşâ'ül-'ulûm, s. 54-63).

Fârâbî'nin mantığa sarsılmaz bir güvenceyle bağlandığı açıkça belli olmaktadır. Öyle ki sıradan bir mantık probleminden hareket ederek metafiziğin en karmaşık meselelerini gündeme getirir ve mantık açısından bunları çözümlenmeye çalışır. Meselâ mümkün ve müteakıl önermelerin yorumunu yaparken bu bağlamda Allah'ın bilgisinin nasıl anlaşılması gerektiğini tartışır (Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l-'ibâre, s. 97-101). Öte yandan Batı'da Kant'la birlikte önem kazanan önermelerin analitik ve sentetik olmak üzere iki kategoride değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi Fârâbî tarafından yüzyıllar önce ortaya konmuştur (el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye, s. 97).

Fârâbî, Aristo'nun *Organon*'da söz konusu ettiği tam tümevarım yanında, bazı parçalardan örnekleme yapmak suretiyle bütün hakkında bir yargıda bulunmak şeklindeki eksik tümevarım üzerinde de durmuş, bunun bilimde ve gündelik hayatta en çok başvurulan bir yöntem olduğuna dikkat çekmiştir. Her ne kadar bu yönteme ilk defa Bacon'ın dikkat çektiği, Stuart Mill'in de onu geliştirdiği söylenirse de (Öner, s. 164) Fârâbî, bunun bilimde, dinde, hukuk ve ahlâk alanında yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemektedir. Nitekim ona göre çoğunlukla iyi davranış sergileyen herkes âdildir. Öyleyse davranışlarının hepsi dikkate alınmadan âdil bir kimsenin birçok şey hakkındaki şahitliği geçerli sayılmalıdır. Uslu ve vakur olan kimsenin davranışlarının hepsi dikkate alınmaksızın sadece bu iki nitelik onun karakterinin nasıl olduğunu göstermeye yeter (el-Cem', s. 82; özellikle Kitâbü'l-Kıyâs, s. 61).

Klasik mantık alanında yeni bir şey söylemenin güçlüğünü kabul etmekle birlikte Fârâbî'nin mantığa olan katkısı bu disiplini sağlam bir terminolojiye kavuşturmanın yanı sıra yaptığı geniş yorumlamalar, ayrıca yaşadığı toplumun düşünce, inanç ve kültür değerlerinden verdiği zengin örneklerle onu geliştir-

miş ve bir metodoloji olarak bilim alanında kullanılmasını kolaylaştırmıştır.

Felsefesi. Fârâbî'nin sistemi varlığın ilkesini mânevî saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten (tabiat ilimleri) geçerek metafiziğe yükselen bir sistemdir. Eflâton, Aristo ve Yeni Eflâtunculuk'tan gelen ve sistemin bütünü içinde yer yer görülen eklektisizm rastgele bir derleme tarzında olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bu felsefede bütün kâinat sürekli hareket eden bir dönme dolap şeklinde tasavvur edilecek olursa inişli çıkışlı bu sistem içinde en ulvîsinden en süflîsine kadar maddî-mânevî, organik-inorganik her varlık türünün yeri ve işlevi belirlendiği için aynı zamanda determinist ve gayeci bir felsefedir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre felsefe varlık olarak varlığın bilgisidir (el-Cem', s. 80); yani bütün kâinatı önümüze seren ve her şeyi kuşatan küllî bir ilimdir. Şu halde varlığın ilk prensibini ve en son gayesini araştıran, onun işleyişini sebep-sonuç ilişkisi içinde yorumlayan filozofun bilgisi de küllî olacaktır. Bundan dolayı Fârâbî, "Filozofun yapması gereken şey kendi gücü ölçüsünde Allah'a benzemektir" derken (Risâle fî mâ yenbağî, s. 62) bundan, ruhi ve ahlâkî arınmanın yanı sıra filozofun fikren de aydınlanarak Tanrı gibi varlığın evrensel bilgisine sahip olmasını kastediyordu; buna karşılık ruhunu ve ahlâkını arındırma kaygısı taşımayan ve sadece teorik bilgilerle yetinen kimseye "sahte filozof" diyordu (Taḥşîlû's-sa'ade, s. 95). Zira felsefe yapan kimsenin en son amacı önce kendi ahlâkını, sonra ailesinin ve ülkesindekilerin ahlâkî durumlarını düzeltip iyileştirmek olmalıdır (Risâle fî mâ yenbağî, s. 62).

Kindî matematik bilmeden felsefede başarılı olunamayacağını söylerken (Felsefî Risâleler, s. 164) Fârâbî felsefeye geometri ve mantık bilgisiyle girileceğini, fakat fizik bilmeden de bu alanda bir varlık göstermenin mümkün olamayacağını belirtir. Çünkü fizik bizim en kolay anlayabileceğimiz ve bize en yakın bir alandır (Risâle fî mâ yenbağî, s. 62). Bu konuda Fârâbî felsefe öğrencilerine de bazı öğütlerde bulunur: Gerçeğe ulaşabilmek için her şeyden önce haz ve şehvet duygusunu yenerek ahlâkını düzeltmeli, sağlam bir iradeye sahip olabilmek için zihni melekelerini geliştirip güçlendirmeli, hırs derecesinde bir istekle sürekli çalışmalı, başlıca meşguliyet alanı ilim olmalıdır (a.e., s. 63).

Fârâbî, kozmik düzende yer alan her varlığı ve meydana gelen her olayı sebep-sonuç ilişkisi içinde yorumlamakta, onun inişli çıkışlı sisteminde bir önceki varlığı bir sonrakinin maddesi, onu da bunun süreti saymaktadır. Ancak iniş mükemmelden daha az mükemmele doğru kolay bir şekilde gerçekleştiği halde çıkış mükemmel olmayandan mükemmele geçiş tarzında olduğu için zor gerçekleşmekte ve zaman almaktadır.

1. **Ontoloji.** Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlıktır. Bu yüzden varlığın tanımı yapılamaz, çünkü tanım cins ve fasıldan oluşur. Varlığı kuşatacak daha küllî bir kavram bulunmadığına göre onun tanımını yapmak mümkün değildir. Bu basit ve yalın kavramı tanımlamak için gösterilecek her çaba sadece akla yapılan bir uyarı durumunda kalacak ve bilinenin tekrarıdır. Bu halde varlık vardır ve apaçıktır; bu konuda birtakım spekülasyonlara kalkışmak bilgimize yeni bir şey katmayacaktır (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 65).

Fârâbî varlıkları sınıflandırırken en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan "ilk sebep"ten (Tanrı) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar iner. Buna göre varlık mertebelerinin ilki, insan aklının ulaşabildiği en kutsal varlık olan Tanrı'dır. İkincisi, filozofun "ikinciler" (es-sevânî) ve "maddeden ayrık akıllar" (el-ukûlû'l-müfânika) adını verdiği, sayıları gökkürelerinin sayısına tekabül eden dokuz akıldan oluşan varlık alanıdır. Fârâbî'nin rûhânîler ve melekler mertebesinde gördüğü bu akıllar varlıklarını Tanrı'dan alırken kendileri hem üçüncü varlık mertebelerini oluşturan faal aklın hem de gökkürelerinin varlık sebebileridir. Ona göre dinî terminolojide Cebrâil veya Rûhulkudûs adı verilen faal akıl, Tanrı ile ay altı âlemi arasında aracı durumundadır. Dördüncü mertebede yine mânevî ve basit bir varlık olan nefis bulunur. Nefis gök cisimlerinde dairevî hareketi; insan, hayvan ve bitkilerde ise biyolojik, fizyolojik, fizyonomik ve psikolojik her türlü aktiviteyi ifade etmektedir. Beşinci ve altıncı varlık mertebelerini oluşturan sûret (form) bir madde basit birer varlık olmakla birlikte yetkinlikten uzaktırlar. Bunlar birbiri için gereklidir; biri olmazsa diğeri bulunamaz. Bununla beraber sûret aktif ve şekil verici, madde ise pasif ve verilen şekli kabul edici durumdadır. Bu iki basit ilkenin birleşmesiyle

le ay altı âleminde öncelikle dört unsur (toprak, su, hava ve ateş) oluşur. Maddî varlıklar alanının yapı taşları durumundaki bu dört unsurdan her birinde soğukluk-sıcaklık, kuruluk-yaşıllıkta ibaret dört zıt nitelik vardır ki bunlardan ikisinin bulunması sonucunda karışım meydana gelir. Bu da ilk somut maddenin yani cismin meydana gelmesi demektir. Şu halde ilk aşamada inorganik varlıklar, sonra organik varlıklar oluşur. Esasen Fârâbî'nin cisimler âlemi derken kastettiği gök cisimleri, dört unsur, maddenler, bitki, hayvan ve insanları içeren bütün maddî kâinatıdır. Ancak gök cisimlerinin ana maddesi dört unsur değil havadan da hafif olan esîrdir (*es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 31-41; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 57-58). Böylece filozofa göre âlemi çepeçevre kuşattığı farzedilen en dıştaki felekten (el-felekü'l-aksâ) en aşağıda yer alan dört unsura kadar bütün kâinatta boşluğa yer yoktur. Bu görüşüyle Fârâbî Aristo'dan beri devam eden Meşşâî geleneği takip ederek atomizmi reddeder (*el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye*, s. 108-109).

Küllî-Cüz'î. Fârâbî varlık bağlamında küllîler problemini tartışırken cevherleri ilk ve ikinci cevherler diye ikiye ayırır. İlk cevherler maddî varlık alanını oluşturan fertler ve tikel (cüz'î) nesnelerdir. Bunlar insanı çepeçevre kuşattığı ve duyularla algılanabilir olduğu için ilktir ve bir bakıma cevher adını almaya en lâyık olan da bu tür varlıklardır. İnsan aklının soyutlama işlevi sonucu ilk cevherlerden kalkarak elde ettiği küllî kavramlar ise ikinci cevherlerdir. Aklın birleştirme ve çokluğu birlik haline getirerek kavrama özelliğinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kavramlar bilginin yapı taşları mahiyetindedir. Meselâ bir önermedeki hüküm, konu ve yüklem diye adlandırdığımız iki terimin bir mukayese sonucu birleştirilmesinden ibarettir. Bu bize ikinci cevherlerin yani kavramların ne kadar önemli olduğunu gösterir. Şu halde Fârâbî'ye göre kavram birleşik, küllî ve bir olana delâlet eden şeydir. Bir başka söyleyişle fertlere nisbetle cins ve tür ne ise cüz'îlere göre küllî de odur. Buna göre ikinci cevherler maddî olmadığı için değişikliğe de uğramazlar, süreklidirler. Bunlar cevher adını almaya ferdî ve cüz'î olan birinci cevherlerden daha lâyıktırlar (*a.g.e.*, s. 95-96).

Vâcib-Mümkün. Fârâbî'nin varlıkla ilgili yaptığı tasniflerden bir diğeri de vâcib-mümkün ayrımıdır. Mutlak olarak varlık kavramı dikkate alındığında bu konuda

üç ifadede bulunulabilir. Söz konusu varlığın ya zorunlu (vâcib) ya mümkün (zorunsuz) veya imkânsız (muhal) olduğu söylenebilir. a) Zorunlu varlık, özü itibarıyla zorunlu ve başkasına nisbetle zorunlu olmak üzere iki kısma ayrılır. Özü itibarıyla zorunlu olan, var olması ve varlığın devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Bir an için onun var olmadığı farzedilecek olursa bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar; yani onun hakkında yokluk düşünülemez. Bizâtihi var olan ve yokluğu düşünülemeyen bu varlık Allah'tır. Başkasına nisbetle zorunlu varlık ise özü bakımından mümkün olduğu halde başkasına nisbetle zorunlu sayılan varlıktır. Meselâ güneş özü bakımından mümkün bir varlıktır, çünkü yaratılmıştır; fakat yaratıldıktan sonra onun ısı ve ışık kaynağı oluşu bir zorunluluktur. b) Mümkün varlık sebepli, yani varlığına bir başka şeyden alan varlıktır. Mümkün olanı bir an için yok saydığımızda bu durum bizi mantık bakımından bir çıkmaza sürüklemeyiz. Mümkün olan bir sebebe bağlı olarak varlık kazanmıştır, hem var hem de yok olabilir. Onun var olmaması genel varlık düzeninde bir eksiklik sayılmaz. Buna göre Allah'tan başka bütün varlıklar mümkün varlıklar kategorisine girmektedir. c) İmkânsız olana gelince, o hiçbir zaman varlık alanına çıkmayacağı ve yokluk anlamına geldiği için ondan söz etmenin gereksizliği ortadadır.

Her ne şekilde olursa olsun mümkün varlıklar sebepli varlıklardır. Ancak bunlarda sebeplilik zinciri sonsuza kadar sürüp gidemez. Şu halde bu tür varlıkların eninde sonunda zorunlu bir ilk varlıkta son bulmaları gerekir ki bu ilk varlık Tanrı'dır. Zorunlu varlığın hiçbir sebebi yoktur ve varlığını başkasından almış olamaz (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 66-67).

Burada ister istemez Tanrı-varlık ilişkisi gündeme gelmekte ve mümkün varlıklar alanını oluşturan kâinatın meydana gelişinde bu ilişkinin nasıl gerçekleştiği sorulmaktadır. Filozof bunun cevabını da vermektedir.

2. **Sudûr Teorisi.** Bütün semavî kitaplarda, mümkün varlıklar tanımına giren kâinatın Allah'ın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde çok açık bir inanç ve telakkî bulunmasına rağmen İslâm felsefesi tarihinde ilk defa Fârâbî dinî geleneğin dışına çıkarak Tanrı-varlık ilişkisini sudûr veya kozmik akıllar teorisi denilen bir sistemle yorumlamıştır. Her şeyden ön-

ce burada akla gelen soru şudur: Fârâbî ve sudûru savunan sonraki filozoflar neden böylesine karmaşık bir doktrini benimsemek durumunda kalmışlardır? Filozofların konuyla ilgili mantıkî gerekçelerini şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Allah mutlak anlamda birdir. Kâinat ise çokluk ve çeşitliliği sergilemektedir. Eğer bu âlemin doğrudan yaratma ile meydana geldiği kabul edilecek olursa o zaman Allah'ın zâtında da çokluk bulunduğu hatıra gelir ve bu durum O'nun mutlak birliği ilkesine ters düşer. Sudûrcu filozoflar bu çıkmazdan kurtulmak için, "Birden ancak bir çıkar" hipotezine başvurarak görüşlerini temellendirmek istemişlerdir. b) Varlığın sonradan yaratıldığı kabul edilecek olursa zaman kavramından kaynaklanan bazı problemlerin ortaya çıktığı görülür. Meselâ yaratma bir fiildir ve bir süreçte gerçekleşir. Halbuki madde ve hareket (değişim) yoxken zamanın varlığından söz edilmesi anlamsızdır. Ayrıca, "Âlem sonradansa Allah ondan önce ne yapıyordu?" diye bir soru akla gelebilir. Eğer bir şey yapmıyor idiye atıl ve pasif bir Tanrı kavramı ortaya çıkar. Problemlerle ilgili bir başka husus, âlem sonradansa mantıkî olarak Allah'ın âlemi yaratmadan önceki iradesiyle yarattığı andaki iradesi arasında bir fark bulunması gerekir. İrade sıfatındaki bu değişiklik O'nun zâtında da bir değişimin olabileceğini akla getirir. Bunun ulûhiyyet kavramıyla bağdaşması mümkün değildir. Konuyla ilgili olarak, "Neden Allah belli bir anda varlığı yaratma iradesinde bulunmuştur, acaba daha önce veya daha sonra yaratmasına engel olabilecek ya da iradesini o anda kullanmasını gerekli kılacak başka bir kudret ve irade mi vardı?" şeklinde bazı sorular da ileri sürülebilir. c) Fârâbî'nin yoktan yaratma akidesine karşı sudûru temellendirmesinde etken olan önemli hususlardan biri de şer kavramına mâkul bir yorum getirerek varlıktaki kötülüğün Allah ile bir ilgisinin bulunmadığını göstermektedir.

Sudûr teorisiyle Fârâbî ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek, böylece bütün kâinatı hiyerarşik bir sistem içinde yorumlamak istemiştir. Buna göre ilk varlık olan Allah her türlü iyilik, güzellik ve yetkinliğin kaynağıdır. O hiçbir şeye muhtaç olmadığı için herhangi bir amaç da gütmmez. Zira yüce ve aşkın olan varlık süflî ve ba-

yağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez. Şu halde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat tabii bir zorunlulukla O'ndan çıkarak (sudûr) meydana gelmiştir. Yalnız buradaki zorunluluk mantık bakımından olmayıp bizzat Allah'ın zorunlu varlık olmasından kaynaklanan bir özelliktir. Yani O'nun zorunlu ve yetkin sıfatlarıyla nitelenişi ve inâyetinin bol oluşu, iradesine gerek kalmadan varlığın kendisinden çıkmasına sebep olmuştur. Daha doğrusu mutlak olan Allah aynı zamanda salt akıldır, kendi zâtını bilir, dolayısıyla kendisi tarafından bilinir. Demek oluyor ki O hem akıl hem akleden (âkıl) hem de akledilendir (ma'kûl). Bu kavramların üçü de Allah hakkında aynı şeyi yani mutlak bilinci ifade etmektedir. İşte Allah'ın kendi zâtını bilmesi varlığın O'ndan çıkmasına sebep olmuş, bilgi ve düşünce eyleme illet teşkil etmiştir. Fârâbî'ye göre bu bağlamda bilme ile yaratma aynı anlamdadır.

Şüphesiz bu anlayış âlemin ezeli olduğu düşüncesini de beraberinde getirir. Çünkü Allah'ın bilgisi zâtı gibi ezeli olduğuna ve O ezelden beri kendisini bildiğine göre bu bilmenin sonucunda meydana gelen varlığın da ezeli olması mantıkî bir zorunluluktur. Dolayısıyla sudûr teorisinin semavî dinlerde, "Âlem Allah'ın hür iradesiyle sonradan yaratılmıştır" şeklinde ifade edilen "halk" ilkesiyle bağdaşması mümkün değildir. Sudûr ile yaratma kavramlarını bağdaştırmaya çalışmak insanı içinden çıkılmaz çelişiklere götürür.

"Birden ancak bir çıkar" ilkesi gereğince zorunlu varlık olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan mânevî bir güç olan ilk akıl çıkmıştır. Bu akıl Allah'a nisbetle zorunlu, kendi özü itibarıyla mümkün bir varlıktır ve bu sebeple çokluk karakteri taşımaktadır. İlk akıl da zorunlu varlık olan Allah gibi düşünür. Fakat bu akıl hem kendisinden sudûr ettiği Allah'ı, hem de kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmek zorundadır. Düşüncedeki bu farklılık sebebiyle de çoğalma başlamaktadır. Şöyle ki, ilk aklın Allah'ı düşünmesinden ikinci akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu düşünmesinden de birinci göğün (felek) nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. İkinci akıl da ilk akla göre zorunlu, özü itibarıyla mümkün varlıktır. Bu aklın Allah'ı düşünmesiyle üçüncü akıl, kendisinin mümkün varlık olduğunu dü-

şünmesi sonucunda ise ikinci felek, yani sabit yıldızlar küresinin nefsi ve maddesi meydana gelmiştir. Böylece her akıl kendinden sonra bir başka akıl ve nefsiyle birlikte bir gökküresini meydana getirir. Bu durum güneş sistemindeki gezegenlerin sayısızca devam ederek ay küresinin aklı olan faal akılda son bulur. Onuncu akıl olan faal akıl ay altı âlemindeki her türlü fizikî, kimyevî, biyolojik oluş ve bozuluşun ilkesi sayılmaktadır (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 61-62; *‘Ulû-nü'l-mesa’îl*, s. 68-69).

Fârâbî, Allah ile maddî kâinat arasında aracı bir güç olarak gördüğü faal aklın dinî terminolojideki Cebrâil'e tekabül ettiğini iddia ediyorsa da dinde Allah'tan aldığı vahyi tebliğ etmesi dışında Cebrâil'e dünyayı idare etme gibi bir görev verilmiş değildir. Filozofun bu konuda Yeni Eflâtuncu ve Sâbîi doktrinlerden etkilendiği düşünülmektedir.

Feyz ve sudûrun zorunlu olduğu tezinin ilâhî iradeyi sınırlayıcı bir mahiyet taşıdığı, sudûr da bir fil olduğuna göre tıpkı yaratma gibi zaman içinde gerçekleşmiş olması gerektiği, sudûrun gerekçesi olarak gösterilen, "Birden ancak bir çıkar" hipotezinin mantık ve tecrübeyle çeliştiği, Allah'tan maddî varlıklar çıkmayacağı fikrinden hareketle bu madde dünyasının faal akıldan doğduğunu ileri sürmenin bir çelişki doğurduğu, zira faal aklın da mânevî olduğu, semavî akıllar hem Allah'ı hem de kendilerini bilirken Allah'ın sadece kendi zâtını bildiğini savunmanın Allah'ın yetkinliği ilkesiyle bağdaşmadığı gibi gerekçelerle sudûr teorisine önemli eleştiriler yöneltmiştir (bk. SUDÛR).

3. Fizik. Fârâbî'nin fizik felsefesini anlayabilmek için önce onun âlem tasavvurunu bilmek gerekir. Ona göre âlem basit cisimlerden oluşmuş bir küredir ve âlemin dışında hiçbir şey yoktur, yani onun ötesinde herhangi bir boşluk veya doluluktan söz edilmez, şu halde onun mekânı yoktur. Bu telakkiye göre âlem ay üstü ve ay altı olmak üzere iki ayrı varlık alanına ayrılmakta ve ay üstü âlemi oluşturan gökkürelerinin esir denen, havadan daha hafif bir maddeden meydana geldiği kabul edilmektedir. Ana maddelerinin tek ve basit oluşu sebebiyle zıtları bulunmayan bu küreler bir merkez etrafında kesintisiz olarak dairevî şekilde hareket etmek durumundadır. Bir başka ifadeyle gökkürelerinin hareketi mekanik değil dinamiktir. Fakat milyarlarca yıldan beri bir düzen içinde ke-

sintesisiz dönen bu küreler dinamizmini nereden almaktadır? Fârâbî'ye göre bunlar sınırlı birer maddî varlık oldukları için güçlerinin de sınırlı olması gerekir. Zira sınırlı bir niceliğin sınırsız güç kaynağı olması kabul edilemez. İlk ve Ortaçağ'larda maddenin çekim gücü bilinmediği için gökkürelerine bu dinamizmi sağlayan akıl olduğu kabul ediliyordu. Bu anlayışa göre her kürenin maddeden soyutlanmış kendine özgü bir akli vardır ve o akla ulaşmak (onun gibi soyut bir cevher olmak) için iştihakla kesintisiz dönmektedir. Her kürenin arzu ve iştihak farklı olduğundan dönüş hızları da farklıdır. Fakat sonunda hepsi bir tek varlığı sevmeye ve arzulamaya birleşirler ki o da ilk sevgili olan Tanrı'dır. Gökkürelerinin bir düzene göre iç içe hareket ederken birbirine temas etmesiyle (birbirini etkilemesiyle) ve faal aklın da katkısıyla ay altı âleminde dört unsur meydana gelmiştir. Bu olayda gökkürelerinin farklı hareketi dört unsurun süretlerinin farklı oluşuna, gökkürelerinin durumlarındaki değişiklikler de dört unsurun karışımına ve bunun sonucu meydana gelen cisimlerdeki oluş ve bozuluşa (kevn ve fesâd) sebep olmaktadır. Burada şu husus belirtilmelidir ki ay üstü âleminin ay altı âlemini bu derece etkilediğini kabul eden Fârâbî astrolojiye inanmamakta ve konuyla ilgili olarak kaleme aldığı *en-Nûket fî mâ yeşîhhu ve mâ lâ yeşîhhu min aḥkâmî'n-nûcûm* adlı eserinde astrolojiye bağlı her türlü kehaneti reddetmektedir.

Küre şeklinde basit birer varlık olan dört unsurdan her biri sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi dört zıt nitelikten ikisine sahiptir. Bunlardan ilk ikisi aktif, son ikisi pasiftir. Karışım olayında iki zıt nitelik bulunur ve bunlardan hangisi ötekine üstün gelirse meydana çıkan cisimde onun özelliği ağır basar. Bu anlayışa göre karışım sonucunda sırasıyla taşlar, madenler, bitkiler ve hayvanlar ortaya çıkmakta, yüce yaratıcının karışımından istediği en ideal kıvam oluşunca da insan meydana gelmektedir (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 69-71; *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 63-78).

Fârâbî'ye göre fizik, basit olsun birleşik olsun tabii cisimlerin ilkelerini, özelliklerini ve onlardan değişimi sağlayan prensipleri araştıran bir ilimdir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki genellikle İlk ve Ortaçağ fiziği varlığın menşei, özellikle de hareket teorisi üzerinde yoğunlaşmıştır. Fârâbî de bu anlayışa bağlı ka-

larak fizik dünyadaki organik ve inorganik varlık türlerinde görülen her türlü oluşum ve değişimi hareket kavramı bağlamında açıklamaktadır. Hareketi "güç halinden fiil alanına çıkış" diye tarif eden filozof, gök cisimlerinin dairevî şekilde hareket etmelerine karşılık ay altı âlemindeki varlıkların bir mekânla bağlı olarak düz yani çizgi boyu hareket ettiklerini belirtir. Hareketin yönünü ise maddenin ağır veya hafif oluşu belirler. Buna göre ağır cisimler çevreden merkeze, hafif cisimler ise merkezden çevreye doğru hareket ederler. Ayrıca hareketi yer değiştirme, dönüşüm, artma-eksilme, oluş ve bozuluş şeklindeki geleneksel ayrımı içinde inceleyen Fârâbî, bunlardan yer değiştirmenin doğrudan cevherle ilgili olması sebebiyle hareket kavramını daha iyi ifade ettiğini, diğerlerinin ise arazlara ilişkin olduğunu, yani cisimlerdeki biyolojik ve kimyasal değişimleri belirlediğini söyler (*el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye*, s. 100-101). Bundan başka filozof diğer bir açıdan hareketi iradesiz ve iradeli olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bitkilerin hareketi iradesiz, hayvanların ve gökkürelerinin hareketi ise iradeli dir.

Filozofun, klasik fizikte hareket kavramıyla bağlantılı olarak incelenen zaman ve mekân konularına yaklaşımında herhangi bir yenilik göze çarpmaz. Ona göre zamanın varlığı hareketle birlikte kavranır; hareket varsa zaman da vardır. Şu halde zaman, dış dünyada bir gerçekliği mevcut olmayıp sadece değişime bağlı bir şuur olayıdır. Kesintisiz bir nicelik olan zamanın en küçük birimine "an" denmektedir; bir bakıma bu çizgi ile nokta arasındaki ilişki gibidir, yani an geçmişle gelecek arasında hayalî bir sınırdır. Mekân da zaman gibi metafizik bir kavramdır ve "şudur" diye işaretlerle gösterilecek somut bir şey değildir. Dolayısıyla günlük dildeki bir nesnenin bulunduğu "yer" ile felsefedeki "mekân" birbirinden farklıdır. Felsefede mekân, kuşatan cismin iç yüzeyiyle kuşatılan cismin dış yüzeyi arasında var olduğu kabul edilen hayalî bir şeydir.

4. Psikoloji. Modern psikolojinin kurulduğu XIX. yüzyıla gelinceye kadar metafiziğin temel disiplinlerinden biri sayılan psikoloji fizyolojiyle bir arada mütalaa ediliyordu. Hatta Fârâbî'nin yüz defa okuduğunu söylediği Aristo'nun *De Anima* adlı eseri psikolojiden çok bir fizyoloji kitabı niteliğini taşımaktadır. Bunun yanı sıra Fârâbî'nin, Eflâtun ve Yeni

Eflâtunculuk'tan gelen ve ruh telakkilerini içeren literatüre de sahip olduğu bilinmektedir. İşaret edilmesi gereken bir nokta da onun tarafından kullanılan nefis teriminin biyolojik, fizyolojik ve psikolojik bütün aktiviteleri ifade ettiği için ruh teriminden daha kapsamlı olduğu hususudur.

Aristo gibi Fârâbî de bir yandan nefsi "güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği" diye tarif ederken (*a.g.e.*, s. 108) öte yandan nefsin bedeninin bir süreti olduğunu söyler. Burada nefse güç, yetkinlik (kemal) ve süret olmak üzere üç nitelik izâfe edildiği görülmektedir. Bu husus şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir buğday tanesi organik bir cisim olduğu için güç halinde (potansiyel olarak) canlı sayılmaktadır. Bu tane uygun bir ortama bırakıldığı zaman çimlenmek üzere kabuğunu çatlatır. Bu olayda taneenin sahip olduğu güç fiil haline gelecek kabuğu çatlatmış ve tane önceki durumuna nisbetle gelişerek bir yetkinlik kazanmıştır ki buna ilk yetkinlik denmektedir. Daha sonra bu aktivite devam ederek tohum kendi süretinde başka taneler meydana getirir, bu duruma da son yetkinlik denilir. Buna göre her canlı türüne sahip olduğu görünümü veren onun nefsidir.

Muhtemelen yukarıdaki Aristocu tarif kendisini tatmin etmediği için Fârâbî Eflâtun gibi nefis-beden ikileminden hareketle nefsin bedenden bağımsız basit bir cevher olduğu sonucuna ulaşır. Şu halde nefis fizyolojinin veya sinir hücrelerinin bir fonksiyonu değil mânevî bir cevherdir. Ne var ki filozof bu iki yaklaşım arasındaki çelişkinin farkındadır; zira nefis süret ise mânevî cevher, mânevî cevher ise süret olamaz. Bu açmazdan kurtulmak için Fârâbî mahiyeti itibarıyla nefsin cevher, cisimle olan sıkı ilişkisi sebebiyle de süret olduğunu söyler. Tabiatıyla bu anlayış nefsin bedenle birlikte yaratıldığı fikrini de beraberinde getirmektedir. Fakat ölümlü birlikte süret dağılacağına göre bu durum insan nefsinin ölümlü olduğu fikrine yol açar ki bu husus aşağıda tartışılacaktır.

Fârâbî nefsin basit bir cevher oluşunu, onun maddeden bağımsız olan kavramları algılayışından, bu işi herhangi bir organa gerek duymadan yapışından ve nihayet zıtları bir hamlede birlikte kavrayışından yola çıkarak kanıtlamakta, maddî olan bir şeyin bu aktiviteyi göstermesinin mümkün olmadığını söylemektedir.

Bundan sonra filozof Eflâtuncu bir anlayışla nefsi nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere üç kısma ayırarak inceler. Bunlardan ilki bütün canlılarda ortak olarak bulunan beslenme, büyüme ve üreme güçlerine sahiptir. Hayvanî nefiste bunlara hareket ve algı güçleri katılır. Bu kategorideki varlıkların hareketinin başlıca iki kaynağı vardır: Hoşa gideni elde etme doğrultusunda hayvanı tahrik eden istek gücü ile sevilmeyen, zararlı ve korkulu şeylerden uzaklaşmayı sağlayan öfke gücü. Algı gücü de iki kaynaktan beslenmektedir. Bunlar beş duyu ile hayal (mütehayyile), vehim, düşünme ve hatırlama şeklindeki psikolojik güçlerden oluşmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin ortak duyu ile hayal güçleri arasında kesin bir ayırım yapmadığı dikkati çekmektedir. Ayrıca filozof vehim gücünü hayvanlardaki içgüdü karşılığında kullanırken bu insanlarda düşünme gücü (müfekkire) olarak tezahür etmektedir (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 87-100; *‘Uyûnü'l-mesâ’il*, s. 74; *et-Ta‘lîkât*, s. 38-39, 47, 50-91). Nefsin en gelişmiş kısmı olan insanî nefse ise “düşünen nefis” (en-nefsü'n-nâtika) adı verilmektedir ki bu da aklıdan ibarettir.

5. Bilgi Teorisi. Fârâbî bilginin kaynağının duyular olduğunu savunarak Eflâtun'un “doğuştan bilgi” teorisini reddeder. Ona göre yeni doğmuş bir çocuğun zihni bomboştur; fakat düşünme melekelerine ve algı aracı durumundaki duyu organlarına sahiptir. Bu organlar vasıtasıyla çocuk bilinçsiz olarak dış dünyadan sürekli izlenimler alır. Zaman içinde bölük pörçük ve gelişigüzel oluşan bu bilgi birikimi şuurun teşekkülü ile ifade-sini bulunca bazıları çocuğun bunları doğuştan getirdiğini zannederler. Halbuki akıl duyu deneylerinden başka bir şey değildir. Bu deneyler ne kadar çok olursa insan zihni o kadar mükemmel akla sahip sayılır. Şu var ki duyular nesneleri bulundukları şekliyle algıladığı için duyu bilgileri tikioldir; akıl ise bunların analiz ve sentezini gerçekleştirip tümelin bilgisine ulaşır ve mukayeseler yaparak yeni bilgiler üretir. Akıl bilginin temelini duyu bilgileri oluşturduğu için filozof sonradan Kant'ın da tekrarlayacağı şu cümleyi ısrarla vurgular: “Duyu verileri dışında aklın kendisine özgü bir işi yoktur” (*el-Cem‘*, s. 99).

Bilginin kaynağı konusunda buraya kadar tam bir sensualist gibi davranan Fârâbî, duyulardan gelen izlenimlerin akıl tarafından nasıl bir işleme tâbi tu-

tulduğunu, bir başka deyişle aklın nasıl soyutlama yaptığını açıklarken Aristo'dan beri Meşşâî gelenekte devam eden psikolojik akıllar teorisine başvurur. Bu da Aristo'nun güç ve fiil ayırımından kaynaklanan bir teoridir. Bu doktrine göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Şu halde güç halindeki insan aklı kendiliğinden bilgi üretemez; onun kendi dışındaki bir etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir. Bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi halde etken olamaz. Böyle bir gerekçeden yola çıkan Aristo, güç halindeki insan aklına dışarıdan tesir eden ve daima aktif durumda bulunan bir faal aklın varlığından söz etmiştir. Böylece katı bir rasyonalist olarak bilinen Aristo, bilginin irrasyonel bir kaynaktan geldiğini savunmakla bu konuda eleştirdiği hocası Eflâtun'a hayli yaklaşmış gözük-mekte ve faal aklın varlığını kabul et-mekle de İsrâkiliğe kapı açmış bulun-maktadır.

İslâm filozofları arasında akıl kavramını çeşitli eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen düşünür Fârâbî olmuştur. Özellikle *Me‘âni'l-‘aql* adlı risâlesinde bu terimin halk dilinde, kelâm terminolojisinde, Aristo'nun *II. Analitikler*'inde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı kitabında, *De Anima* ve *Metafizika*'da hangi anlamlara geldiğini tartışmaktadır. Ona göre akıl öncelikle amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayrılır. Amelî akıl, insana özgü her türlü dengeli davranışı ortaya koymada etken olan akıldır. Nazarî akıl ise nefis cevherinin gelişip olgunlaşarak akıl cevherine dönüşmesinden ibarettir. Özne-nesne ilişkisinde duyulardan gelen izlenimler nazarî akıl tarafından üç aşamalı bir değerlendirmeye tâbi tutulur ve her aşamadaki bilgi akıl olarak adlandırılır. a) Güç halindeki akıl (*el-aklû'l-heyûlânî*, *el-akl bi'l-kuvve*). Bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da gücüdür. Varlığa ait renk ve şekilleri soyutlayarak kavram haline getirme gücüne sahip olan bu akıl, üzerine damga basılmamış pürüzsüz mum gibidir; faal aklın etkisi olmadan kendiliğinden faaliyete geçip soyutlama yaparak bilgi üretemez. Filozof bu durumu güneşle göz arasındaki ilişkiyle izah eder; nasıl ki güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamazsa faal akıl da feyzini göndermedikçe insanın sahip olduğu bu pasif akıl hiçbir şey bilemez. b) Fiil halindeki akıl. Güç halindeki aklın aktif duruma geçmesidir.

Bu aşamada akıl soyutlama yaparak maddeden tam bağımsız bilgilere ulaşır. Bu sayede insan kendini bildiği gibi küllî ve aksiyomatik bilgilere de sahip olur. Bu mertebedeki akılla bilgi özdeşleşmiştir; tıpkı mum üzerine basılan damgadaki yazı ve motiflerin muma geçmesi, mumun da artık bir damgaya dönüşmesi gibi. c) Müstefâd akıl. Duyu algılarıyla hiçbir ilişkisi bulunmayan bu akıl insanın ulaşabileceği en yüksek düzeydir; sezgi ve ilhama açık olduğu için faal akılla ilişkili kurma imkânına sahip bulunmaktadır. İnsan teorik düzeyde düşünme ve akıl yürütme imkânına bu akıl sayesinde ulaşır. Fârâbî, sisteminin bütününe hâkim olan hiyerarşinin burada da söz konusu olduğuna dikkat çeker ve bir önceki aklın sonraki için madde, onun da sûret durumunda bulunduğunu belirtir (*Me‘âni'l-‘aql*, s. 49-56; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 101-104; *‘Uyûnü'l-mesâ’il*, s. 74-75).

6. Eflâtun'la Aristo'yu Uzlaştırma Çabası. Helenistik ve patristik dönemlerde birçok filozof, felsefenin birliği tezini savunma amacıyla Eflâtun'la öğrencisi Aristo'nun felsefî doktrinlerini uzlaştırma doğrultusunda çeşitli eserler kaleme almışlardır. İslâm filozofları içinde yalnız Fârâbî, bu iki filozofun sistemleri arasında temele ilişkin bir fark bulunmadığını, farklılığın basit ve yüzeysel olduğunu ispat için *el-Cem‘ beyne re‘yeyi'l-hakîmeyn* adlı bir eser yazmıştır. Şüphesiz Fârâbî açısından bu uzlaştırma teşebbüsünün arkasında yatan gerçek sebep filozofun “tek hakikat” ilkesine sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Ona göre hakikat tektir, teaddüt etmez. Bu iki filozof da hakikati dile getirdiklerine göre, muhtelif zaman ve zeminde değişik terimlerle ortaya koydukları fikirler ilk bakışta farklıymış gibi gözükse de bunları yorumlamak suretiyle bir ortak paydada uzlaştırmak ve böylece felsefenin birliğini ortaya koymak mümkündür. Öte yandan hakikatin birliğini savunan bir filozofun dinle felsefeyi de uzlaştırmak durumunda olduğu kendiliğinden gündeme gelmektedir ki esasen onun sisteminin bütününde bu husus açıkça görülmektedir. Sonuç olarak Fârâbî Eflâtun'la Aristo'nun görüşlerini uzlaştırma çabasında başarılı olamamışsa da bu husus, onun engin bir düşünce dünyasına sahip olduğunu göstermesi ve başka eserlerinde rastlanmayan bazı görüşlerine ulaşmaya imkân sağlaması açısından önemlidir (bk. *el-CEM‘ BEYNE RE‘YİYİ'L-HAKİMEYN*).

7. Ahlâk. Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temelini eğitim ve iyi davranışlar, son hedefini ise mutluluk oluşturmaktadır. İnsan mutlu olmak için yaratılmıştır ve sınırlı da olsa bu mutluluğu tek başına gerçekleştirme güç ve imkânına sahiptir. Şüphesiz her insanın iradeli davranışlarının belli bir amacı vardır; bu husus araştırıldığında görülür ki insan da-ima iyi ve mükemmel olanı kendisine amaç edinmekte ve o doğrultuda hareket etmektedir. Fakat bazı amaçlar daha mükemmeli elde etmek için araç sayılırken bazıları doğrudan amaçtır ve hiçbir şeye araç olamaz. Meselâ ilâç kullanma amaç değil sağlığa kavuşmak için bir araçtır; ilim ise doğrudan amaç olacağı gibi makam, mevki, şöhret ve servete araç yapılabilmektedir. Mutluluk öyle bir değerdir ki hiçbir şeye araç olmayıp doğrudan doğruya amaçtır. Çünkü insan mutluluğu elde ettikten sonra her türlü tatmini onda bulup başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz (*Fuṣūlū'l-medenî*, s. 62; *et-Tenbîh*, s. 47-49). Ancak bazı insanlar mutluluğu servette, bazıları maddî hazlarda, bazıları politik güçte, bazıları da bilgide arar; Fârâbî'ye göre ise gerçek ve en yüksek mutluluk bilgiyle aydınlanmaktır. Bu da insan aklının olgunlaşıp faal akılla irtibat kurması (ittisâl) ve evrensel bilgiyle aydınlanması olayıdır. Böyle bir mutluluğa sıradan insanlar değil ancak peygamberler ve filozoflar ulaşabilir. Şu halde bu mutluluğun gündelik dildeki mutlulukla yani bedenî hazlarla, refah veya geçici tatminlerle bir ilgisi yoktur. Gerçek mutluluk, insan aklının maddenin hâkimiyetinden bütünüyle sıyrılıp mânevî bir varlık olan faal aklın feyziyle aydınlanması ve ondan pay almasıdır.

Fârâbî'ye göre her insan iyiliğe ve kötülüğe eşit ölçüde yatkın olarak doğar. Şüphesiz bu durum, ahlâk konusunda eğitimin ve alışkanlıkların son derece önemli olduğunu göstermektedir. Her şeyden önce ahlâk pratik bir ilim olduğu için yaparak ve yaşayarak öğrenilir. Nasıl ki herhangi bir sanatı öğrenip o konuda gerekli beceriyi kazanmak için çok alıştırma yapmaya ve tekrara ihtiyaç varsa ahlâklı olabilmek için de iyi ve güzel davranışları benimseyip onları huy ve ikinci bir karakter haline getirmeye ihtiyaç vardır. Ahlâk alışkanlıklar sonucu kazanıldığına göre değişebilmektedir (*Fuṣūlū'l-medenî*, s. 30-31). Şu halde insanın mutluluktan pay alabilmesi için kendisini mutluluğa götürecek erdem-

li davranışları kazanma ve kazandıktan sonra onları koruma konusunda sürekli ve ciddi çaba göstermesi gerekir. Erdemli davranışın ne olduğu hususuna gelince, bu konuda Fârâbî Aristo gibi düşünmekte ve ifrat-tefrit denen iki aşırı uçtan uzak, eksiği ve fazlası olmayan dengeli bir davranışa önem vermektedir. Meselâ yiğitlik korkaklıkla saldırganlık, cömertlik cimrilikle savurganlık arasında dengeli, dolayısıyla erdemli birer davranıştır. Ne var ki ahlâkî faziletler söz konusu olduğunda orta yolu bulmak nisbeten kolay olsa da bilgi ve adalet gibi erdemlerde bu husus yeterince belirgin değildir (*a.g.e.*, s. 36-40).

Fârâbî bütün insanlığın sahip olduğu faziletleri nazarî, fikrî, ahlâkî ve amelî olmak üzere dört kategoride değerlendirdir. Nazarî faziletler, a priori ve aksiyomatik bilgi türlerinden başlayarak bütün teorik ilim dallarını ve varlığın en son ve en yüksek ilkesi olan Allah ile mânevî varlıklar hakkındaki bilgileri ifade eder. Ancak halkın teorik alandaki bilgileri yüzeysel olup genel kabullere dayanırken seçkinlerin bilgisi mantıkî kanıtlara dayanmaktadır. Fikrî faziletler, düşünme gücünün fert ve millet için en yararlı olanı araştırma çabasıdır. Özellikle bu erdemin ahlâkçılarla kanun koyucularda bulunması gerekir. Bununla birlikte sanatta ve pratik hayatta faydalı ve güzel olanı araştırıp ortaya koyma faaliyeti hep fikrî faziletlerin ürünüdür. Ahlâkî faziletler insanın iradeli davranışlarında her türlü aşırılıktan uzak olarak iyiyi, doğruyu ve güzeli amaç edinmesidir. Bu konuda eğitim ve öğretimin önemi büyüktür. Amelî faziletler, insanın çeşitli sanat ve mesleklerle karşı eğilimlerini geliştirerek o alanda iyi yetişmesi anlamına gelmektedir. Fârâbî bu alandaki erdemlerin gelişmesi için teşvik, rekabet ve yerine göre zorlamanın gerekli olduğunu söyler (*Tahşîlû's-sa'âde*, s. 68-76).

Fârâbî'nin ahlâk felsefesinde nihai amaç mutluluk olmakla birlikte tamamen metafizik ve mistik bir kuruntudan ibaret olan bu mutluluk anlayışının insanın beklentileri ve hayatın gerçekleriyle hiçbir ilişkisi bulunmamaktadır. Çünkü mutlu olmak için düşünce hayatının ve ahlâkî faziletlerin tek başına yeterli olmaya-çağı tartışma götürmez bir gerçektir. Dünyevî hiçbir şeye sahip olmayan birini mutlu saymak mümkün müdür? Nitekim Aristo, bir tek kırlangıcın veya sadece güneşli bir günün baharın geldiği-

ni göstermeye yetmeyeceğini söyleyerek mutluluk olayında dost, servet, sağlık, siyasî nüfuz, soyluluk ve mükemmel bir fizikî yapıya sahip olma gibi dış faktörlerin de önemli payı bulunduğunu belirtir (bk. Kaya, s. 242). Fakat Fârâbî bu gerçekleri hiç hesaba katmaz. Şüphesiz bu durum, onun mistik tavrından ve ay altı âleminde organik ve inorganik varlıklarda ortaya çıkan her türlü aktiviteyi mahiyeti dahi bilinmeyen faal akla bağlama düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Fârâbî'nin mutluluk anlayışının İslâm'daki mutluluk telakkisiyle de bağdaşır bir yanının bulunmadığına işaret etmek gerekir. Zira İslâm'a göre bir mümin için en yüce mutluluk Allah'ın rızasını kazanmaktır. Bunun sonucunda mümin cennete ve Allah'ın cemâlini müşâhedeye nâil olacaktır. Bu da ancak ilâhî emir ve yasakları titizlikle uygulamak, ahlâkî faziletleri hayatın vazgeçilmez ilkesi saymak ve takvâ ölçüsünde samimi bir dinî hayat sürmekle gerçekleşir. Bu şekilde davranan kimsenin sosyal ve kültürel statüsü ne olursa olsun din onu hem dünyada hem de âhirette mutlu saymaktadır.

8. Siyaset. Erdemli bir hayatın ancak ideal bir toplumda gerçekleşeceği düşüncesi tarih boyunca filozof ve şairler için tatlı bir hayal olmuştur. Eflâtun'un *Devlet* diyalogunda tasarımını verdiği realiteden uzak ütöpik devlet düzenine benzer bir düşünceye ilk defa Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında ve kısmen diğer eserlerinde rastlanmaktadır.

Fârâbî öncelikle devletin menşei meselesini tartışır; insan toplulukları bir arada yaşama ve devlet denen en üst düzeyde teşkilatlanma fikrini nereden almışlardır? Bu soruya şu cevaplar verilebilir: a) Genel varlık planındaki düzeni gören insan toplulukları kendi aralarında da böyle bir sistem kurmayı düşünmüş olabilirler (ontolojik teori). b) Kendi vücudunda kalp, beyin ve çeşitli fonksiyonlara sahip iç ve dış organların koordineli bir şekilde çalışmasını, kalbin beyne, onun da diğer organlara kumanda etmesini örnek alan insanoğlu devleti gerçekleştirmiş olabilir (biyo-organik teori). c) İnsan doğuştan medenî bir varlıktır. Tek başına üstesinden gelemeyeceği ihtiyaçlarını karşılayabilmek için iş bölümünün ve dayanışmanın en yüksek düzeyde gerçekleşeceği büyük çapta bir örgütlenmeyi düşünerek devleti kurmuştur (fitrat teorisi). d) İnsan toplulukları-

FÂRÂBÎ

nın bir arada yaşamasını sağlayacak iki önemli güç vardır: Sevgi ve adalet. Mutlu olma gayesiyle yaratılan insan mutluluktan tam olarak nasibini alabilmek için adaleti gerçekleştirecek güçlü bir kuruluşa ihtiyaç duymuş ve bu amaçla devleti meydana getirmiştir (adalet teorisini).

Daha sonra Fârâbî'nin insan topluluklarını sınıflandırdığı görülür ve bunu yaparken ihtiyaç, dayanışma ve ahlâkî yetkinliği gerçekleştirebilme imkânını bir kriter olarak daima göz önünde bulundurur. Buna göre insan toplulukları tam gelişmiş ve az gelişmiş olmak üzere ikiye ayrılabilir. Tam gelişmiş olan topluluklar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) diye üç gruba ayrılır. Az gelişmiş topluluklar da aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılır.

Filozofun medenî toplulukları bu şekilde sınıflandırmasında dikkati çeken husus eski Yunan'da böyle bir sınıflandırmanın bulunmayışdır. Çünkü onlarda aile ve sitenin ötesinde devlet veya birleşik devletler fikri yoktur. Halbuki Fârâbî'nin devlet felsefesinde nihai amaç bütün insanlığı içine alacak, ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel şekilde gerçekleştiği, sevgi ve saygının yaygın olduğu, hukukî ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı birleşik devletlerdir.

Fârâbî, medenî toplulukların tasnifinden sonra devlet (medîne) şekilleri üzerinde durarak bu konuda faziletli olan ve olmayan devlet diye başlıca iki topluluktan söz eder. Faziletli devletin sadece bir şekli bulunurken faziletsiz devletler sapık, fâsik, değişebilen ve cahil olmak üzere dörde ayrılır. Bunlardan cahil devletin de altı ayrı şekli bulunmaktadır. Bütün bu devlet şekillerinin sınıflandırılmasında devlet reisinin zihni ve ahlâkî yapısının, idarecilerin adalet, hukuk, ahlâk ve insanlık anlayışlarının belirleyici rolü vardır.

Filozof, erdemli devleti biyoorganik açıdan sağlıklı bir bedene benzetir. Önemi-ne göre bedende her organın bir görevi vardır ve bunların verimli çalışmaları kalbe bağlıdır. Tıpkı bunun gibi devletin kurum ve kuruluşlarının da verimli ve koordineli çalışmaları devlet başkanının kabiliyet ve tutumuyla ilgilidir. Ancak kalp ve diğer organlar görevlerini tabii olarak yaparken devletteki kurum ve kuruluşlar hiyerarşik sistem içinde kendi kabiliyet, irade ve sorumluluklarının bilin-

ci içinde görevlerini yapmak durumundadırlar. Burada başkoordinatör olarak devlet başkanının önemi ortaya çıkmaktadır. Fârâbî faziletli devletin ideal başkanında şu nitelikleri arar: Mükemmel bir fizikî yapı, sağlıklı anlama ve değerlendirme yeteneği, güçlü hafıza, kıvrak zekâ, ifade ve üslup güzelliği, bilim sevgisi ve tutkusu, yeme, içme, oyun, eğlence ve cinsel ilişki gibi geçici kaba hazlarla düşkün olmama, doğruluk ve dürüstlük sevgisi, kişilik sahibi ve insanlık onuruna düşkün olma, adalet sevgisi, kararlılık ve uygulama cesareti, gönül zenginliği ve tok gözlülük. Bu on iki temel niteliğe sahip bulunan bir kimse hem erdemli devletin hem milletin hem de bütün yeryüzünün reisi ve imamıdır.

Fârâbî, bütün bu özelliklerin bir insan-da bulunmasının güç bir şey olduğunun farkındadır. Bu durumda yapılacak şey, aşağıdaki altı özelliği taşıyan yeni başkanın bir önceki başkanın koyduğu kanunları uygulaması olacaktır. Bu özellikler şunlardır: Bilge olmak, öncekilerin koyduğu kanun ve töreleri bilmek, öncekilerin görüş beyan etmediği bir konuda kanun koyabilecek kadar hukuk formasyonuna, yeni bir meseleyi çözebilecek üstün zekâyı, kanunları halka kabul ettirebilmek için üstün ikna kabiliyetine ve savaş sırasında aldığı kararları yürütecek irade ve kudrete sahip bulunmak.

Bu üstün niteliklerin hepsi bir kişide bulunmayabilir. O takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunlardan biri kesinlikle bilge olacak, öteki ise diğer özelliklere sahip bulunacaktır. Bu niteliklerden her biri ayrı kişilerde bulunduğu takdirde devlet altı erdemli başkan tarafından yönetilecek demektir. Eğer devleti yöneten kadroda altı nitelikten beşi bulunup bilgelik bulunmayacak olursa o erdemli devlet başkansız sayılır ve her an tehlikeyle yüz yüzedir. Eğer bir bilge kişi bulunamayacak olursa giderek devlet yıkılır.

Fârâbî'nin faziletli bir toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği erdemli devletin Eflâtun'un ütöpik devletin izlerini taşıdığına şüphe yoktur. Filozofların kral ve kralların filozof olmasını öneren Eflâtun'dan farklı olarak Fârâbî, kişinin dünya ve âhiret mutluluğunu ve toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak bir nizam vaad eden Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu hayat tarzını da dikkate alarak "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği ideal devlet başkanının

şahsında yani İslâm halifelerinde Hz. Peygamber ile filozofun üstün özelliklerini birleştirmek istemiştir (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 117-174; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 69-107).

9. Din Felsefesi. İslâm dünyasında henüz felsefe hareketleri başlamadan önce Mu'tezile kelâmcıları din felsefesi alanına giren meseleleri bütün boyutlarıyla tartışıp temellendirmeye çalışmışlardır. Daha sonra bu meseleler, kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan Ya'kûb b. İshak el-Kindî tarafından farklı bir yöntemle ele alınarak yorumlanmış, Fârâbî ile de en olgun düzeye kavuşturulmuştur. Filozofun, din felsefesinin en temel meseleleri olan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konularına dair düşünceleri şöyledir:

a) **Ulûhiyyet.** İnsan aklının ulaşabildiği en genel kavram varlık, en kutsal kavram ise Tanrı'dır. Fârâbî'ye göre mantık bakımından varlık denen şey hakkında "zorunludur, mümkündür" şeklinde ancak iki ifade kullanılır. Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) özü itibarıyla zorunlu olandır. Onun varlığı bir an için yok farzedildiğinde bu durum mantıkî imkânsızlığa yol açar ve bu takdirde varlığın oluşumu, genel varlık planındaki düzen ve her şeye rağmen irade dışında meydana gelen birçok olay izah edilemez olur. Filozofa göre Tanrı hakkında yokluktan söz edilemez; varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır ve var olan her şeyin ilk sebebi O'dur; hiçbir şey O'nun varlığına delil olamaz, aksine O her şeyin delilidir. Şu halde O'nun varlığı tam ve mükemmeldir.

Allah'ın varlığını ispat konusunda ilk defa Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu ontolojik delil zorunlu ve mükemmel kavramlarının yola çıkılarak hazırlandığı için bu konudaki kozmolojik delillerden daha çok doyurucu sayılmaktadır. Daha sonra bu delil İbn Sînâ ve St. Anselm tarafından geliştirilmiş, Descartes, Spinoza ve Leibniz gibi filozoflarca da farklı şekillerde ifade edilmiştir.

Mümkün varlığa gelince o özü itibarıyla zorunlu olmayandır, varlığı yok sayıldığında herhangi bir mantıkî imkânsızlık ortaya çıkmaz; onun yokluğu genel varlık düzeni içinde fark bile edilmez. Başka bir ifade ile mümkün kategorisine giren varlıkların bir sebebi bulunmakta ve bunlar varlıklarını başkasından almaktadırlar. Mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğundan en so-

nunda zorunlu bir ilk varlıkta nihayet bulmaları gerekir. İşte bu ilk varlık Tanrı'dır (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 66-67). Fârâbî'nin mümkün varlık kavramından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ispata yönelik bu yöntemi de "imkân delili" adıyla anılmaktadır. Bunlardan başka onun Aristot'o'dan beri bilinen hareket delili, kelâmcıların çokça başvurduğu hudûs delili ile gaye ve nizam delili gibi kozmolojik delillere de başvurduğu bilinmektedir.

Fârâbî, Allah'ın varlığını ontolojik ve kozmolojik delillerle ispata çalıştıktan sonra sıfatların yorumuna geçer. Şüphesiz bu mesele Allah-âlem ilişkisini de ihtiva ettiği için son derece karmaşıktır. Gerçekte filozofların bu konuda genel eğilimi, Allah'ın birliği ilkesini zedeler endişesiyle zât-sıfat arasında herhangi bir ayırım yapmama veya O'nu selbî sıfatlarla niteleme yönündedir. Bununla birlikte zâtı itibariyle hiçbir şeye benzemeyen o aşkın varlığın sadece zihni bir kavram değil mutlak ve biricik hakikat olduğunu ifade edebilmek için sıfatlarından da söz etmenin gerekliliği ortadadır. Bundan dolayı Fârâbî Allah'a sıfat isnat etmede bir sakınca görmez. Ancak bu konuda Kur'an-ı Kerim'den ziyade felsefe- de kullanılan terimleri tercih eder. Meselâ Allah'ı ilk (evvel), bir (vâhid), ilk var olan (el-mevcûdû'l-evvel), ilk prensip (el-mebdeû'l-evvel), ilk sebep (es-sebebû'l-evvel), biricik varlık (el-vücûdû'l-vâhid), zorunlu varlık (vâcibû'l-vücûd) ve sırf iyi (hayrun mahz) şeklinde nitelediği gibi âlim, hakim, mürid, hak, hay, akıl, âkil ve ma'kûl sıfatlarıyla da niteler. Allah'ın kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek üzere ona isnat edilen sübûtî ve zâtî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bir tek hakikate delâlet etmektedir; bu sıfatlar O'nun zâtında herhangi bir çokluğun bulunduğunu değil O'nun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir. Meselâ Allah mutlak anlamda şu-ur sahibi olduğu için akıl, kendisini bildiği için âkil ve kendisi tarafından bilindiği için de ma'kûldür; yani bu üç terim aynı zâtı ifade etmektedir. Allah kendi kendine yeterli bir varlık olduğundan O'na yetkinlik ve üstünlük ifade eden hangi sıfat izâfe edilirse edilsin bu durum O'nun kemaline hiçbir şey katmış olmaz, sadece bizim O'nu daha iyi anlamamıza yardımcı olur (*el-Medînetü'l-fâzîlâ*, s. 46-49, 59-60; *Risâletü Zînûnî'l-kebir*, s. 5-6).

Filozofun Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatlarını da isnat ettiği görülmektedir.

Ancak Allah'ın bilgisi küllî ve zaman üstü olduğundan bu konuda geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkün varlıklar alanında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar söz konusu değildir. Zira Allah'ın kendi zâtını bilmesi, her şeyi bilmesi ve varlığın meydana gelmesi için yeter sebep sayılmaktadır. Bu da ilim, irade ve kudret sıfatları arasında bir fark bulunmadığı anlamına gelir. O'nun bilgisi, insan bilgisi gibi özne-nesne ilişkisi sonucu herhangi bir aracıya veya organa bağlı olarak bölük pörçük bir şekilde oluşmuş değildir. Fârâbî'nin felsefesinde yer alan bu görüş, daha sonra başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir (bk. İLİM). Allah zâtını bilir ve bunun sonucu olarak evreni ve evrendeki her şeyi de bilir. Allah ezelden beri zâtını bildiğine ve bu bilgisi ezeli olduğuna göre bilgisinin gereği olarak varlık kazanan âlem de ezeldir; yani âlemin var olmadığı hiçbir zamandan söz edilemez. Ancak âlem zaman bakımından ezeli ise de zât ve mertebe bakımından Allah'tan sonra gelir (*ed-De'âva'l-ıkalbiyye*, s. 7). Bununla birlikte Fârâbî sudûr şeklinde de olsa âlemin yoktan yaratılmış olduğunu ve sonunda yine yok olacağını kabul eder. Özellikle Eflâtun'la Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmaya çalışırken şöyle der: "Âlemin zaman bakımından bir başlangıcının bulunması imkânsızdır. Fakat bu konuda şöyle söylemek doğru olur: Yüce yaratıcı zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış, onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir" (*el-Cem'*, s. 101).

Münezzeh ve müteâl bir Tanrı fikrine ulaşmak için filozofun sıfat diye zikrettiği kavramlar Allah'ın zâtının birer yansıması şeklinde düşünülmüş olup gerçekte hepsi de zâta indirgenmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki gerek Allah-âlem gerekse Allah-insan ilişkisi konusunda Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu "yaratan, yöneten, dalından düşen yaprağın düşüşünü ve kalpten geçen duyguları dahi bilen, kullarına şah damarından daha yakın olan" Allah telakkisiyle Fârâbî'nin Tanrı anlayışı arasında temelde olmasa bile sıfatların yorumundan kaynaklanan bir fark vardır.

b) Nübüvvet. Bütün semavî dinler vahye dayanır. Peygamber Allah tarafından üstün yeteneklerle donatılmış, O'nun emir ve iradesini insanlara ulaştırmakla görevlendirilmiş üstün bir şahsiyet olarak kabul edilir. Sistemini "tek hakikat" ilkesi üzerine kuran ve bir müslüman fi-

lozof olan Fârâbî nübüvveti, akılla nakli veya felsefe ile dini bir ortak paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görür; bunun için de vahyin mahiyetini, ulvî âlemle süflî âlem arasındaki ilişkiyi sağlayan peygamberin vahyi nasıl aldığını kendine has bir yöntemle açıklamaya çalışır. Filozofun birçok problemi çözmede sihirli bir formül gibi başvurduğu faal akla bu konuda da rol verdiği görülmektedir. Fakat vahiy gerçeğini rüya olayı ile irtibatlandırarak akılla duyu arasında aracı durumunda bulunan muhayyile gücünün etkinliğine bağladığı için önce bu ilişkinin nasıl kurulduğunu görmek gerekir. Ona göre muhayyile gücü bir yandan sürekli bir şekilde duyulardan gelen izlenimleri alarak düşünme gücüne iletmekte, öte yandan da istek gücünün etkisi altında bulunmaktadır. Muhayyile gücü ancak uykuda iken bu güçlerin etkisinden kurtulup serbest kalır. Ne var ki muhayyile gücü daha önce aldığı izlenimleri koruyup sakladığı için serbest kalabildiği uyku halinde onların üzerinde birtakım işlemlerde bulunur; meselâ onların analiz ve sentezini yaptığı gibi taklitlerini de (sembol) oluşturabilir. Bedenin mizacına göre fonksiyoner olan muhayyile duyu, düşünce ve duygulara ait izlenimleri ya oldukları gibi veya bir benzeriyle taklit ederek canlandırır. İşte rüyada yaşanan çeşitli olaylar, görülen güzel ve çirkin manzaralar uyku sırasında serbest kalan muhayyile gücünün etkinliklerinin bir sonucudur.

Faal aklın etkisiyle güç halinden fiil alanına çıkan insan akli müstefâd akılda son yetkinliğe ulaşarak metafizik bilgiye (vahiy, ilham) açık hale gelmektedir. Bu mertebedeki akıl nazarî ve amelî olmak üzere çift yönlü bir fonksiyona sahiptir. Faal aklın etkisi müstefâd akıldan sonra muhayyile gücüne ulaşınca, bu güç nazarî ve amelî alanlara ait olmak üzere aldığı etkileri kendi şekilleriyle muhafaza ettiği gibi başka şekillerde de canlandırır. Bunlar maddî varlık alanına aitse gerçekleşen rüyalar (rû'yâ-yı sâdika), mânevî varlıklarla ilgili ise gaip-ten haber verme (nübüvvet) tarzında ortaya çıkar. Bu durum pek nâdir olarak bazı kimselerde uyanırken de gerçekleşir.

Bu temellendirmelerden sonra artık filozof, peygamberlerin metafizik varlıklar ve âhiret ahvaliyle ilgili verdikleri bilgilerin, kabir hayatı, cennet ve cehennem hakkında yaptıkları tasvirlerin mahiyetini rahatlıkla izah edecektir. Şöyle

ki: Bir insanın muhayyile gücü son derece gelişmiş olursa ve aldığı her türlü izlenim bu gücü pek etkilemiyorsa o zaman tıpkı uykudaki gibi uyanırken de serbest kalabilir ve faal akıldan gelen etkileri duyu gücünde canlandırabilir. Bunlar ortak duyuda da temsili olarak canlanınca görme gücünü etkiler ve buradan dışa yansiyarak saydam bir ortam olan havada görünmeye başlar. Sonra göz bu görüntüleri algılayarak tekrar ortak duyu ve muhayyile gücü vasıtasıyla değerlendirir. Böylece faal aklın sunduğu bilgiler o insan tarafından bizzat görülmüş olur. Bir insanın, böylesine mükemmel bir şekilde gelişmiş olan muhayyile gücü sayesinde ulaşabileceği en son merete nübüvvet mertebesidir. Bu mertebedeki insan faal akıldan (Cebri'îl) gelen feyzi (vahiy) düşünmeye ve akıl yürütme gerek kalmadan bir anda uyanırken de alır. Böylece ulvî âlemlere ait varlıkları gerçekten görür, hal ve istikbale dair bilgiler verir. Dünyada bir örneğinin bulunması imkânsız olan bu son derece güzel ve mükemmel varlıkları görerek Allah'ın kudret ve azameti karşısında hayranlık duyar. Bundan daha aşağı mertebede bulunan velîler bazı keşif ve ilhamlara mazhar olsalar da ruhanî varlıkları göremezler. Sıradan halka gelince, onların muhayyile gücü zayıf olduğundan uykuda da uyanırken de faal akılla asla ilişki kuramazlar (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 108-116; *Risâletü Zinûnî'l-kebir*, s. 8; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79-80).

Fârâbî nübüvvet kavramını bu şekilde yorumlamakla din ile felsefenin aynı kaynaktan yani faal akıldan geldiğini, dolayısıyla aralarında mahiyet farkı değil sadece derece farkının bulunduğunu göstermek istemiştir. Ona göre aynı hakikati farklı terim ve yöntemlerle değişik kesimlere aktaran din ile felsefe arasında sanıldığı gibi bir uçurum yoktur, bunları bir ortak paydada toplamak mümkündür. Öte yandan bazılarının iddia ettiği gibi (bk. İbn Tufeyl, s. 63) bu tezile Fârâbî, akıl ve düşünce gücü sayesinde faal akılla ilişkiye geçen filozofu bu ilişkiyi muhayyile gücüyle gerçekleştiren peygamberden daha üstün tutmuş değildir. Yukarıda belirtildiği üzere faal aklın etkisi önce peygamberin müstefâd aklına, oradan da son derece gelişmiş olan muhayyile gücüne ulaşmaktadır. Şu halde böylesine mükemmel iki algı gücüne sahip bulunan peygamber sadece akıl gücüyle yetinen filozoftan üstün olacaktır. Buna göre her peygam-

ber filozoftur, fakat her filozof peygamber değildir.

Din ile felsefeyi uzlaştırmanın ötesinde Fârâbî'nin nübüvvet meselesini bu derece temellendirmek isteyişinin önemli bir sebebi de Asr-ı saâdet'ten sonra hızla yayılan fetihlerin neticesinde İslâm dünyasında peygamberlik karşıtı hareketlerin ortaya çıkmış olmasıdır. Kaynağını çeşitli inanç ve düşüncelerden alan bu tür hareketlere İslâm toplumundan da katılanlar olmuş ve yaygın kanaate göre İbnü'r-Râvendî ile Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürler peygamberlik kurumunu eleştirerek İslâm toplumunda inanç bunalımına yol açmak istemişlerdir. Başta Mu'tezilî ve Sünnî kelâmcılarla filozof Kindî olmak üzere birçok âlim bunlara karşı müstakil eserler kaleme almışlardır. Fârâbî de yaşadığı dönemin güncel meselelerinden biri olan nübüvvet konusunda üzerine düşen görevi yerine getirmek amacıyla peygamberliği aklî ve ilmî açıdan yorumlayarak vahyin ve mucizenin aklen de mümkün olduğunu ispat etmek istemiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki hiçbir zaman bu teoriden nübüvetin kesbî olduğu sonucu çıkarılamaz. Çünkü faal akıl kanalıyla gelen ilâhî vahyi ancak üstün yaratılıştaki peygamberler alabilir.

Nübüvvet konusunda ortaya koyduğu bu orijinal teziyle Fârâbî, peygamberlik düşüncesine yabancı olan ve rüya vasıtasıyla da olsa metafizik âlem hakkında bilgi edinmenin imkânsızlığını savunan Aristo'dan büsbütün ayrılmıştır. Ayrıca onun bu tezi İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Meymûn, Albertus Magnus ve Spinoza tarafından benimsenmiştir.

c) Meâd. İnsanın yapısında var olan ebediyet duygusu, onu ruhun ölümsüzlüğü fikrine ve ölümden sonra ikinci bir hayatın varlığı üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Hayatın ölümlle noktalanacağı gerçeği karşısında insanın duyduğu kaygı ve korkuyu gidermek için birçok iyimser görüş ortaya konmuşsa da bunlardan hiçbirisi ferdî ruhun ölümsüzlüğü ve ölümden sonra ikinci bir hayatın varlığı fikri kadar doyurucu olmamıştır. Fârâbî de meselenin çözümünü ruhun ölümsüzlüğü fikrine bağlamaktadır. Filozof nefsin bedenden bağımsız mânevî bir cevher olduğunu, ölümden etkilenecek bir yapıya sahip bulunmadığını, bundan dolayı bedenden sonra da varlığını devam ettireceğini söyler. Ayrıca nefsin var olabilmesi için beden şart olduğunu, fakat nefsin bir defa varlık alanına

çıktıktan sonra varlığını devam ettirmesi için bedene ihtiyacı bulunmadığını belirtir. Bu arada Fârâbî Eflâtun'un savunduğu ruh göçü (metempsikoz) fikrini reddederek her bedenin bir ruhu bulunduğunu, ruhun bedenden bedene göç eden bir seyyah olmadığını kesin bir dille ifade eder (*‘Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 75; *et-Ta'likât*, s. 51).

Fârâbî'ye göre nefis mânevî bir cevher olduğuna ve akıl da onun en gelişmiş fonksiyonu sayıldığına göre ister güç ister fiil isterse müstefâd seviyesinde bulunsun akla sahip bulunan her nefsin ölümsüz olması gerekir; yani ölümsüzlük aklın bilgiyle aydınlanmasına bağlı olmayıp tamamen iradesi dışında insana verilen bir olgudur. Ancak Fârâbî ölümsüzlüğün aklî melekelerini çalıştırıp geliştirenlerin hakkı olduğunu da savunarak bir çelişkiye düşmektedir. Bu ikinci açıdan filozof nefisleri üç kategoride değerlendirir. 1. Doğuştan sahip oldukları akıl gücünü çalıştırıp (fiil alanına çıkarıp) bilgiyle aydınlanmayan cahillerin nefsi bedenle birlikte ebediyen yok olacaktır. 2. Güç halindeki akıllarını çalıştırıp fiil alanına yükselttikleri (bilgi ürettikleri) halde davranışlarını olgunlaştırmak için herhangi bir çaba göstermeyen fâsıkların nefsi ölümsüzdür, fakat ebedî olarak işkence görecektir. 3. Müstefâd akıl düzeyine yükselen ve ahlâkî erdemlerle de bezenmiş bulunanların, yani nazarî ve amelî hikmete sahip olanların nefisleri ise ebediyen mutlu olacaktır (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 142-144).

Fârâbî'nin ruhun ölümsüzlüğüyle ilgili görüşleri arasındaki bu çelişkiye İbn Tufeyl dikkat çekmekte ve bu konuda daha büyük sakıncalar içeren bir başka iddiada bulunmaktadır. Ona göre Fârâbî, Aristo'nun *Ethica Nicomachea*'sı üzerine yazdığı ve günümüze ulaşmayan şerhinde mutluluğun sadece bu dünyada gerçekleşen bir olgu olduğunu, bunun dışında anlatılan her şeyin hurafeden ibaret bulunduğunu söylemiştir (*Hay b. Yakzân*, s. 62-63). Fakat İbn Tufeyl'in aktardığı bu bilgiyi eldeki veriler karşısında kabul etmek mümkün değildir. Çünkü Fârâbî temel eserlerinde ruhun ölümsüzlüğünü ve âhiret hayatının varlığını her vesile ile savunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbn Tufeyl, Fârâbî'nin cahil ve sapık şehir halkının âhiretteki ceza ve mükâfatıyla ilgili görüşlerini aktarıırken, "Bütün bunlar, bazı kimselerin diğerlerini aldatmak için kullandığı hile ve sahtekârlıktan başka bir şey değildir" şek-

lindeki ifadesini (*el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 160) onun kendi düşüncesi sanmıştır. Ayrıca Fârâbî'ye yönelttiği eleştirinin devamında onun nübüvvet nazariyesini de yanlış yorumladığı görülen İbn Tufeyl'in verdiği bilgileri ihtiyatla karşılama zâretü ortaya çıkmaktadır.

Fârâbî, "Beden öldükten sonra ruh için ya mutluluk veya azap vardır. Her ruh lâyıık olduğu şekilde farklı bir mutluluğa erecek veya azap görecektir; bu da adaletin gereği ve zorunlu bir olgudur" (*Uyûnû'l-mesâ'il*, s. 75) diyerek âhiret hayatının ruhanî olduğunu savunur. Dinî nasrlara ters düşen bu görüş maddenin her türlü eksikliği temsil ettiği, onun bulunduğu yerde mutluluğun tam olamayacağı fikrine dayanmaktadır. Stoa ve İskenderiye felsefelerinin uzantısı olduğu bilinen bu düşünceyi daha sonra İbn Sînâ *er-Risâletü'l-adhaviyye* adlı eserinde felsefî açıdan temellendirmeye çalışacaktır. Gazzâlî ise âhirette cesetlerin dirileceğini açık bir şekilde bildiren Kur'an âyetlerine ters düşen bu görüşlerinden dolayı iki filozofu da tekfir etmiştir. Daha sonra gelen Ebû'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Rüşd gibi filozoflar âhiretteki bedenın daha mükemmel bir yapıda olacağını, sonsuz ve sınırsız bir mutluluğu veya işkenceyi tadabilecek özellikte bulunacağını söyleyerek kelâmcılarla bir ortak noktada birleşmeye çalışmışlardır.

Etkileri. Genellikle İslâm felsefesi tarihinde Meşşâi okulun İbn Rüşd dönemine kadar olan yaklaşık 250 yıllık geçmişi ana hatlarıyla Fârâbî felsefesinin izlerini taşır. Onun kurmuş olduğu felsefî doktrin gerek öğrencileri ve eserleri, gerekse onu eleştiren düşünürler kanalıyla kısa zamanda Mâverâünnehir'den Endülüs'e kadar bütün İslâm coğrafyasına yayıldı. Fârâbî'nin en seçkin talebesi olan Yahyâ b. Adî, hocasının ölümünden sonra Bağdat mantık okulunun başkanı sayılıyordu. Onun öğrencilerinden Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebû Bekir el-Âdemî, İsa b. Ali, İbn Zür'a, Ebû Hayyân et-Tevhîdî, İbnü's-Semh, İbnü'l-Hammâr ve diğerleri tarafından bu doktrin devam ettirildi. Şunu da belirtmek gerekir ki Fârâbî'nin ortaya koyduğu mantık külliyyatından sonra hristiyan Süryânîler artık bu alanda yazılmış Süryânîce kaynaklara başvurma ihtiyacını duymamışlardır (N. Rescher, s. 160). Onun yapmış olduğu ilimler tasnifi, bu sahada eser yazan İslâm müellifleri üzerinde olduğu kadar Ortaçağ Latin yazarları üzerinde de büyük

yük ölçüde etkili olmuştur (*İhşâ'ü'l-ûlûm*, mukaddime, s. 14-22).

Kaynağını Plotin'den alan ve Fârâbî felsefesinde sisteme kavuşan sudûr teorisi, buna bağlı olarak ittisâl, saadet ve nübüvvet nazariyeleri İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ başta olmak üzere İslâm ve Latin Ortaçağ filozofları üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etkili olmuştur. Robert Hammond *The Philosophy of Alfârâbî and Its Influence on Medieval Thought* (New York 1947) adlı eserinde skolastik felsefenin en ünlülerinden olan St. Thomas ile Fârâbî felsefesinin karşılaştırmasını yapmış ve St. Thomas felsefesinin âdeta Fârâbî sisteminin bir tekrarı mahiyetinde olduğunu göstermiştir.

Fârâbî'nin din felsefesinin en orijinal yanını oluşturan nübüvvet nazariyesi İbn Sînâ tarafından benimsenip geliştirilmiş, yahudi filozofu İbn Meymûn ile Yeniçağ filozoflarından Spinoza da vahiy ve ilhamın muhayyile gücünün bir fonksiyonu olarak gerçekleştirdiğini savunmuşlardır. Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesinde varlık mertebeleri nazariyesinin Fârâbî'ye ait sudûr teorisinden mülhem olduğu genellikle kabul edilmektedir.

Eserleri. Fârâbî'den geriye büyük küçük 100'den fazla eser kalmıştır. Zamanla çeşitli araştırmalara konu olan bu eserlerin bir kısmı Latince, İbrânîce, Türkçe, Farsça, İngilizce, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca ve Rusça'ya tercüme edilmişse de klasik kaynaklardan modern araştırmalara kadar gerek bu eserlerin sayısı gerekse isimleri üzerindeki tereddütler henüz giderilebilmiş değildir. Meselâ filozofun çağdaşı olan İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'indeki eser sayısı yedi, Kâdî Sâid'in *Tabakâtü'l-ümem*'inde dört, İbnü'l-Kıttî'nin *İhbarü'l-ulemâ*' adlı eserinde yetmiş dört, İbn Ebû Usaybia'nın *Uyûnû'l-enbâ*' adlı eserinde 113'tür. Özellikle bunlardan önemli bir kısmının günümüze kadar ulaşmadığı dikkate alınırsa bu konuda güvenilir bir eser listesi hazırlamanın güçlüğü ortaya çıkar. Fârâbî'nin günümüze kadar gelen önemli eserleri şunlardır: 1. *el-Medînetü'l-fâzıla**. Fârâbî'nin Bağdat'ta telifine başlayıp Dimaşk'ta 941-942 yıllarında tamamladığı ve ölümünden iki yıl önce Mısır'da iken tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını düzenlediği bu eser, onun felsefî doktrinini ana hatlarıyla ortaya koyan en olgun eseri sayılmaktadır. Kitap ilk defa F. Dieterici tarafından yayımlanmış olup (Leiden 1895) günümüze kadar on

beşten fazla baskısı yapılmış, ilmi neşrini ise Albir Nasrî Nâdir gerçekleştirmişti (Beyrut 1968). Eser Almanca, Fransızca, İngilizce ve İspanyolca'dan başka Nafiz Danışman (İstanbul 1956) ve Ahmet Arslan (Ankara 1990) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. 2. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. Bazı kaynaklarda yanlış olarak *es-Siyâsâtü'l-medeniyye* şeklinde geçen eser *Mebâdî'ul-mevcûdât* adıyla da anılmaktadır (İbn Ebû Usaybia, III, 232). Muhteva ve üslûptaki olgunluğa bakarak filozofun bu eseri hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı söylenebilir. Ancak eserde bölüm ve konu başlıkları tesbit edilmediğinden iç plan itibarıyla *el-Medînetü'l-fâzıla* kadar sistematik değildir. Bu iki kitap muhteva bakımından birbirini tamamlar mahiyettedir. İlk defa Luvîs Şeyho tarafından yayımlanan (Beyrut 1902) eserin daha sonra Haydarâbâd (1927, 1931), Leiden (1930) ve Bombay (1937) baskıları gerçekleştirilmişse de ilmi neşrini Fevzi Mitri en-Neccâr yapmıştır (Beyrut 1964). Mûsâ b. Samuel b. Tibbon'un İbrânîce tercümesi Z. Philippowski tarafından neşredilmiş (London 1850), Dieterici'nin Almanca çevirisi de ölümünden sonra yayımlanmıştır (Leiden 1904). Eseri *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdî'ul-Mevcûdât* başlığı altında Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas Türkçe'ye çevirmişlerdir (İstanbul 1980). 3. *Kitâbü'l-Mille*. İki bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde genel olarak dinin, dinî liderin ve fıkıh ilminin felsefe ile olan yakın ilişkisi üzerinde durulur. Bu kısım *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'deki bilgilerin âdeta bir tekrarı gibidir. İkinci bölüm ise *İhşâ'ü'l-ûlûm*'daki "medenî ilimler" başlığını taşıyan beşinci faslın büyük ölçüde tekrarı mahiyetindedir. Eserin tenkitli neşri *Kitâbü'l-Mille ve nuşûsun uhrâ* başlığıyla Muhsin Mehdî tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1967). 4. *İhşâ'ü'l-ûlûm**. Filozofun ilimlerin tasnifine dair bu eserin beşinci faslı "fi'l-İlmî'l-medenî ve ilmi'l-fıkıh ve ilmi'l-ke-lâm" başlığı altında çeşitli kütüphane kataloglarında müstakil bir kitap olarak yer almaktadır. Muhsin Mehdî *Kitâbü'l-Mille* ile birlikte bu kısmı da yayımlamıştır (s. 69-76). *İhşâ'ü'l-ûlûm*'un ilmi neşrini ilk defa Osman Emîn yapmış (Kahire 1350/1931), ikinci baskısında da (Kahire 1949) eserin önsözünü geliştirerek konu hakkında değerli bilgiler vermiştir. Eser Latince, İbrânîce, Almanca, Fransızca, İngilizce ve İspanyolca'dan baş-

ka Ahmet Ateş tarafından *İlimlerin Sayımı* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1955). 5. *Taḥşilü's-sa'âde*. Bazı kaynaklarda *Neylû's-sa'âdât* şeklinde de anılan eserde filozofun içtimâî, siyasî ve ahlâkî problemleri bir arada işlediği görülür. İçinde ilimler tasnifine de yer verilmeyle birlikte kitap genel muhtevası itibarıyla ahlâka dair bir eser sayılmaktadır. Haydarâbâd (1345) ve Bombay'da (1354) yayımlanan eserin ilmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn gerçekleştirmiştir (2. bs., Beyrut 1403/1983). Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilen eseri (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 154-189) ayrıca Hüseyin Atay "Mutluluğu Kazanma" başlığıyla tercüme ederek *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde yayımlamıştır (Ankara 1974, s. 3-62; diğer dillere yapılan tercümeleri için bk. Cunbur v.dğr., s. 44). 6. *et-Tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*. Mutluluk ahlâkını konu alan bu eser muhtevası itibarıyla bir öncekinin devamı mahiyetindedir. *et-Tenbîh 'alâ esbâbi's-sa'âde* olarak da anılan kitabın çeşitli baskılarından başka (Haydarâbâd 1346/1927, 1931; Bombay 1937; Kahire 1948) Ca'fer Âl-i Yâsîn (Beyrut 1405/1985) ve Sahbân Halifât (Amman 1987) tarafından ilmî neşirleri yapılmıştır. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan eseri Türkçe'ye çevirmişlerdir (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 127-154). Kitabın Ortaçağ'da Latince'ye yapılan çevirisini H. Salman *Recherches de théologie ancienne et médiévale* içinde yayımlamıştır (XII, Paris 1940, s. 33-40). İbrânice tercümesi British Museum'da bulunmaktadır (*el-Mevrid*, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 253). 7. *Fuṣûlül-medenî*. Fârâbî'nin başta siyaset ve ahlâk olmak üzere çeşitli meselelere dair görüşlerinin kısa fasıllar halinde ifadesinden ibaret olan bu eser ilk defa D. M. Dunlop tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmış (Cambridge 1961), Fevzi Mitrî en-Neccâr da başka yazma nüshalara dayanarak *Fuṣûlün münteze'a* adıyla daha mükemmel bir neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1971). Hanifi Özcan eseri *Fuṣûlül-medenî-Siyaset Felsefesine Dair Görüşler* başlığıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İzmir 1987). 8. *el-Cem' beyne re'yeyi'l-ḥakîmeyn**. Eflâtun ile Aristo'nun görüşlerini uzlaştırmak amacıyla kaleme alınan eserde ihtilâf konusu olan on üç mesele tesbit edilmiş, bunların farklı açılardan yorumlanmasıyla iki filozofun ortak bir noktada birleşecekleri ispat edilmeye çalışılmıştır. Eseri ilk defa F. Dieterici, *eş-Şe-*

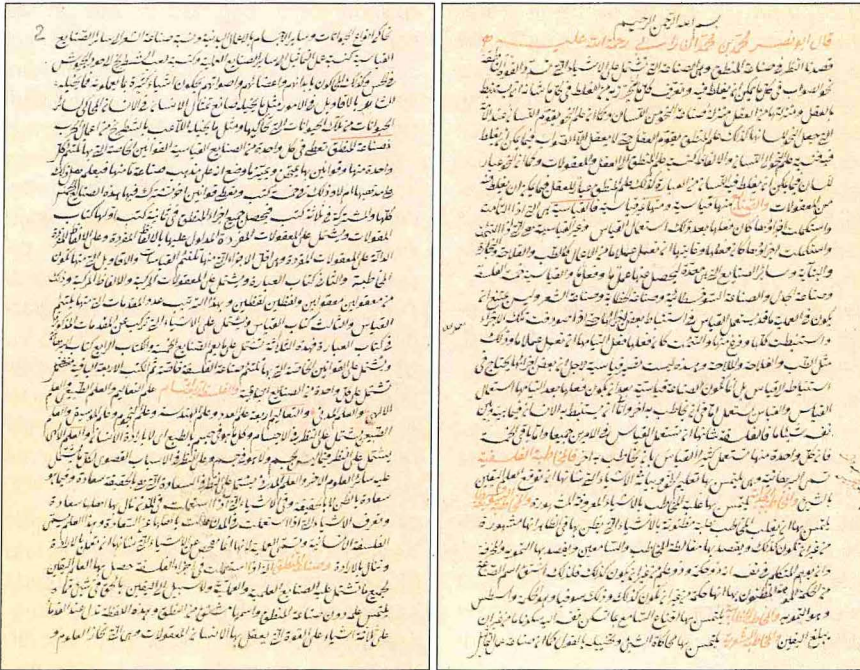
meretül-marzîyye başlığı altında topladığı Fârâbî'ye ait bazı risâleler arasında yayımlanmış (Leiden 1890, s. 1-33) ve bunları *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Leiden 1892). Daha sonra bu risâleler *el-Mecmû'* adıyla tekrar yayımlanmıştır (Kahire 1325/1907). Eser Mahmut Kaya tarafından "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması" başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir (*Felsefe Arkivi*, sy. 24 [İstanbul 1984], s. 221-254; diğer dillere yapılan tercümeleri için bk. *el-Mevrid*, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 235). 9. *el-İbâne 'an ğarâzi Aristotâlis fi Kitâbi Mâ Ba'de't-ṭabî'a*. Fârâbî, dört sayfa tutan bu risâleyi Aristo'nun *Metafizika* adlı eserini tanıtmak amacıyla kaleme almıştır. Filozof, kendi döneminde birçok kimsenin Aristo'nun bu eserini kelâma dair sanarak okuduğunu, fakat muhtevasını çok farklı bulunca şaşırıldığını, halbuki on birinci makale (gerçekte on ikinci olacak) dışında teolojiyle ilgili bir bahsin bulunmadığını belirtir. Fârâbî'nin tesbiti gerçekten doğrudur; zira İbn Sînâ dahi *Metafizika'yı* kırk defa okuduğu halde bir türlü kavrayamadığını, ancak Fârâbî'nin bu risâlesini gördükten sonra anlayabildiğini söyler (bk. İbnü'l-Kıftî, s. 270). İlk defa Dieterici tarafından *eş-Şemeretül-marzîyye* içinde yayımlanan risâlenin (Leiden 1890, s. 34-38) Kahire (1907), Haydarâbâd (1349/1930), Bombay (1937) baskılarından sonra Muhsin Mehdî ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1960). İbrânice tercümesi bulunan eseri Dieterici Almanca'ya çevirenek *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* içinde neşretmiştir (Leiden 1892, s. 54-60). 10. *Me'âni'l-'aql*. Kaynaklarda isminin başına "kitab", "risâle" ve "makale" kelimeleri getirilerek zikredilen bu eserde Fârâbî akıl teriminin altı ayrı anlamı bulunduğunu söyler. Bunlardan Aristo'nun II. *Analitikler'i* ile *De Anima*'sında söz konusu ettiği akıl kavramı üzerinde durarak bu gücün nasıl soyutlama yaptığını, bilginin aşama aşama nasıl meydana geldiğini anlatır. Dieterici tarafından *eş-Şemeretül-marzîyye* içinde yayımlanan eser (Leiden 1890, s. 39-48) daha sonra Kahire'de basılmış (1907, 1927), ilmî neşrini ise M. Boyges *Risâle fi'l-'aql* adıyla gerçekleştirmiştir (Beyrut 1938). Ortaçağ'da *De Intellectu* başlığı altında Latince'ye tercüme edilen bu metni (Venedik 1495; Paris 1638) E. Gilson çeşitli nüshalarla karşılaştırarak "Les Sources gréco-arabes

de l'Augustinisme Avicennisant; ou le texte médiéval de Intellectu d'Alfarabi" başlığıyla *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*'da yayımlamıştır (I [Paris 1926], s. 149; IV [1929], s. 108-141). Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 190-206; diğer dillere yapılan tercümeleri için bk. M. Cunbur v.dğr., s. 4). 11. *Risâle fimâ yenbağî en yükaddem kabale te'allümü'l-felsefe*. Felsefe öğrencilerine bir kılavuz olmak üzere yazılan bu risâlede Fârâbî İlkçağ'daki yedi felsefe ekolünü tanıttıktan sonra Aristo'nun eserlerinin tasnifini yapmakta ve bu filozofun doktrinini anlayabilmek için uygulanması gereken yöntem üzerinde durmaktadır. Risâle ilk defa M. A. Schmöl-ders tarafından Latince tercümesiyle birlikte *Documenta Philosophiae Arabum* adlı eseri içinde (Bonn 1836, s. 3-10), daha sonra F. Dieterici tarafından *eş-Şemeretül-marzîyye*'de (Leiden 1890, s. 49-55) yayımlanmıştır. Haydarâbâd (1312/1894) ve Kahire (1907, 1910) baskıları da bulunan risâleyi Dieterici Almanca'ya çevirmiş (Leiden 1892), Mahmut Kaya da "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular" başlığıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir (*Felsefe Arkivi*, sy. 26 [İstanbul 1987], s. 185-192). 12. *Uyûnül-mesâ'il*. Ahlâk ve siyaset dışında Fârâbî felsefesinin özeti sayılabilecek olan bu eser ilk defa yine M. A. Schmöl-ders tarafından *Documenta Philosophiae Arabum*'da (Bonn 1836, s. 24-34), daha sonra Dieterici tarafından *eş-Şemeretül-marzîyye* içinde (Leiden 1890, s. 55-65) neşredilmiştir. Delhi (1312/1892) ve Kahire'de de (1907, 1910) basılan eseri Dieterici *Alfârâbî's philosophische* içinde Almanca'ya (Leiden 1892, s. 92-107), Mahmut Kaya "Felsefenin Temel Meseleleri" adıyla Türkçe'ye (*Felsefe Arkivi*, sy. 25 [İstanbul 1984], s. 203-212) çevirmişlerdir (diğer dillere olan tercümeleri için bk. *el-Mevrid*, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 249). 13. *Fuṣûşül-ḥikem*. Genel muhtevası itibarıyla daha çok İsrâkî bir filozofun kaleminden çıktığı izlenimini verdiği için mevsukiyeti tartışmalı olan risâle Fârâbî'nin eserleri arasında üzerine en çok şerh yazılanıdır. İlk defa İstanbul'da (1291), daha sonra Dieterici tarafından *eş-Şemeretül-marzîyye* içinde (Leiden 1890, s. 66-82) neşredilen eserin başka baskıları da vardır (Kahire 1907, 1916, 1924, 1926; Bombay 1937; Haydarâbâd 1343, 1345). Dieterici'nin yaptığı Almanca ter-

cümesi *Alfarâbî's philosophische* içinde yayımlanmıştır (Leiden 1890, s. 108-138). 14. *el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü 'anhâ* (Leiden 1890; Kahire 1907, 1925; Haydarâbâd 1925, 1931; Bombay 1931). *Cevâb (Cevâbât) li-mesâ'il sü'ile 'anhâ ve Mesâ'ilü müteferrika* adlarıyla da anılan eser, felsefe ve mantık alanında sorulan kırk üç soruya verilen cevaplardan oluşmaktadır. Eserin ilmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn gerçekleştirmiş ve *Risâletâni felsefiyyetân* içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987, s. 79-116). Ortaçağ'da İbrânîce'ye çevrilen eseri Dieterici Almanca'ya (Leiden 1890), Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan Türkçe'ye (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 42-57) çevirmişlerdir. 15. *en-Nüket fîmâ ye-şihhu ve mâ lâ yeşihhu min aḥkâmî'n-nücûm* (Leiden 1890; Kahire 1907; Haydarâbâd 1345/1926, 1931, 1368/1948). *el-Cihetü'lletî yeşihhu 'aleyha'l-ḳavlü bi-aḥkâmî'n-nücûm, Tezâkîr fîmâ ye-şihhu ve mâ lâ yeşihhu min aḥkâmî'n-nücûm ve Fazîletü'l-'ulûm ve's-şîna'ât* adlarıyla da anılmaktadır. Astronomi (astroloji) hakkında bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olmak üzere bazı bilgiler veren eser aynı zamanda müellifin felsefesine ait temel görüşleri de ihtiva etmektedir. Eserin ilmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn yapmış ve *Risâletâni felsefiyyetân* içinde yayımlanmıştır (Beyrut 1407/1987, s. 45-65). Dieterici tarafından Almanca'ya çevrilen eseri (Leiden 1890) Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan "Fazîletü'l-'ulûm" başlığıyla Türkçe'ye tercüme etmişlerdir (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 58-73). 16. *et-Ta'likât* (Haydarâbâd 1927, 1931; Bombay 1937). Bazı kaynaklarda *Te'âlîk fi'l-ḥikme* adıyla da anılan eser, çeşitli felsefe problemleriyle ilgili 101 kısa notun bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir risâledir. İlmî neşrini Ca'fer Âl-i Yâsîn'in yaptığı eser (Beyrut 1408/1988) Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 73-99). 17. *ed-De'âva'l-ḳalbiyye* (Haydarâbâd 1349/1930, 1931; Bombay 1354/1935). *ed-De'âva'l-felsefiyye ve Tecrîdud-de'âva'l-ḳalbiyye* adlarıyla da anılan eser, konu ve muhteva itibarıyla *Uyûnül-mesâ'il* gibi Fârâbî felsefesinin temel problemlerine ait bir özet niteliğini taşımaktadır. Eseri Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan Türkçe'ye çevirmişlerdir (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 115-127). 18. *Risâletü Zînüni'l-Kebîr* (Haydarâbâd 1349; Bombay 1937). *er-Risâle-*

tû'z-Zînüniyye olarak da bilinir. Fârâbî'nin, Aristo'nun talebesi Büyük Zenon ile Şeyh-i Yûnânî'ye (Plotinus [?]) ait bazı risâleleri hristiyanların şerhettiklerini, fakat hakkını veremediklerini söyleyerek kendisinin bu risâlede daha çok din felsefesini ilgilendiren meseleleri altı madde halinde özetlediği kaydedilir. Fakat genel muhtevası itibarıyla bunun Fârâbî'ye ait bir eser olduğunu söylemek zordur. Eser Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 108-114). 19. *İşbâtü'l-mufâraḳât* (Kahire 1345; Haydarâbâd 1345; Bombay 1354). Ay üstü âleminde maddeden bağımsız şekilde bulunduğu ve gezegenlerin dinamik olarak hareketini sağladığı kabul edilen akılların (yk.bk.) ispatını konu alan bir risâledir. Hilmi Ziya Ülken ve Kıvâmüddin Burslan'ın Türkçe'ye tercüme ettiği risâlenin (*Fârâbî*, İstanbul 1940, s. 99-108) Hüseyin Aydın tarafından yeni bir çevirisi yapılmıştır (*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 [Bursa 1986], s. 9-12). 20. *Felsefetü Aristotâlis*. Aristo'nun ahlâk ve siyaset dışındaki eserlerinin bir kritiği mahiyetinde olup Muhsin Mehdi tarafından tenkitli neşri yapılmış (Beyrut 1961) ve Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde yayımlanmıştır (Ankara 1974, s. 87-167). 21. *Felsefetü Eflâtûn*. Eflâtun felsefesini tanıtmak amacıyla kaleme alınan eseri önce Franz Rosenthal ve Richard Rudolf Walzer neşretmiş (London 1943), daha sonra da Abdurrahman Bedevî *Eflâtûn fi'l-İslâm* (Tahran 1974) içinde yayımlanmıştır. Eser Hüseyin Atay tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*Fârâbî'nin Üç Eseri*, Ankara 1974, s. 65-84). 22. *Telhîşu Nevâmisi Eflâtûn*. Eflâtun'un *Nomoi (Kanunlar)* adlı eserinin hulâsası olup Abdurrahman Bedevî tarafından *Eflâtûn fi'l-İslâm* (Tahran 1974) içinde yayımlanmış ve Fahrettin Olguner tarafından *Eflâtun'un Kanunlarının Özeti* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Ankara 1985). 23. *Kitâbü'l-Ḥurûf*. Aristo'nun on dört bölümden oluşan *Metafizika*'sının bölümleri Grek alfabesinden bir harf ile birbirinden ayrıldığı için eser tercümeler döneminde *Mâ Ba'de't-ṭabî'a* yanında *Kitâbü'l-Ḥurûf* olarak da literatüre geçmiştir. Fârâbî bu eseri şerh etmek amacıyla işe başlamış, fakat o dönemde güncel bir problem olan mantıkla dil ve gramer arasındaki ilişki konusuna ağırlık verdiği için kitap bir bakıma filozofun dil felsefesi alanındaki gö-

rüşlerini içeren bağımsız bir hüviyet kazanmıştır. Buna rağmen filozof geleneği sürdürerek eserine *Kitâbü'l-Ḥurûf* adını vermiştir. Eserin ilmî neşri Muhsin Mehdi tarafından gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1970). 24. *Risâle fi'l-ḥalâ'*. Atomculuğa karşı maddî kâinata boşluğun bulunmadığını ispat etmek üzere kaleme alınan ve bilim tarihi açısından büyük önem taşıyan eseri Necati Lugal ve Aydın Sayılı Türkçe çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1951). 25. *Vücûbü şîna'ati'l-kimyâ'*. Aydın Sayılı tarafından "Fârâbî'nin Simya Sanatının Lüzûmu Hakkındaki Risâlesi" başlığıyla Türkçe'ye çevrilerek metniyle birlikte neşredilmiştir (*TTK Belleten*, XV/57 [Ankara 1951], s. 65-79). 26. *el-Elfâzû'l-musta'mele fi'l-manṭık*. Klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitap, bir bakıma Fârâbî'nin mantık alanında kaleme almış olduğu eserlerin bir hulâsası mahiyetindedir. Eserde daha çok dil-mantık ve dil-düşünce arasındaki ilişki üzerinde durulmakta, sıra itibarıyla *Kitâbü'l-Maḳûlât*'tan önce gelmektedir. Muhsin Mehdi tarafından ilmî neşri yapılan eseri (Beyrut 1968) Fevzi Mitri en-Neccâr da yayımlanmıştır (Beyrut 1971). 27. *et-Tevṭ'e*. Mantıkla ilgili meselelere kısa bakışlar şeklinde telif edilmiş olan eseri önce Dunlop İngilizce çevirisiyle (*IQ*, V/3 [1956-1957], s. 224-235), daha sonra da Mübahat Türker Türkçe tercümesiyle birlikte (*DTCFD*, XVI/3-4 [1958], s. 187-194) neşretmişlerdir. Eserin Refik el-Acem tarafından daha sıhhatli bir neşri gerçekleştirilmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, s. 54-62). 28. *el-Fuṣûlû'l-ḥamse*. Mantığa yeni başlayanlar için özet bilgiler içeren ve *Fuṣûlün yuḥṭâcû ileyhâ fi şîna'ati'l-manṭık* adıyla da anılan risâle Dunlop (*IQ*, V/2 [1955], s. 264-282), Mübahat Türker (*DTCFD*, XVI/3-4 [1958], s. 203-213) ve Refik el-Acem (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, s. 63-73) tarafından yayımlanmıştır (risâlenin diğer dillere olan tercümeleri için bk. *el-Mevrid*, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 253). 29. *İşâgücî (el-Medḥal)*. Her ne kadar Aristo'nun *Kategoriler* adlı eserine giriş mahiyetinde Porphyrios'un (Furfuriyûs) yazdığı, beş külliyyi konu alan eseriyle aynı adı taşıyorsa da tertip ve muhteva itibarıyla ondan oldukça farklıdır. İlk defa Dunlop'ın İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanan eserin (*IQ*, V/3 [1956-1957], s. 115-138) Refik el-Acem tarafından daha sıhhatli bir neşri gerçekleştirilmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, I, 75-87). 30. *Kitâbü'l-*



Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Medhal fî şinâ'ati'l-mantık* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 812)

Maḳûlât. Kitâbü Kataguryas olarak da bilinen eser üzerinde Nihat Keklik doktora çalışması yapmış (*İTED*, II/2-4 [1958], ek, s. 1-48) ve daha sonra Dunlop tarafından İngilizce çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır (*IQ*, V/4 [1958], s. 168-179 V/5 [1959], s. 21-54). Refik el-Acem ise eseri yeni baştan neşre hazırlayıp yayımlamıştır (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, s. 89-131). **31. Kitâbü'l-'İbâre. Kitâbü Barî Ermînyâs** (*Peri Hermeneias*) olarak da anılan eser Refik el-Acem tarafından neşredilmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî I*, Beyrut 1985, s. 133-163). **32. Kitâbü'l-'Kıyâs**. Bu eseri de Refik el-Acem neşretmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî II*, Beyrut 1986, s. 11-64). **33. Kitâbü'l-'Kıyâsî's-şagîr**. Mübahat Türker'in Türkçe tercümesiyle birlikte yayımladığı eseri (*DTCFD*, XVI [1958], s. 179-286) daha sıhhatli bir şekilde Refik el-Acem neşretmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî II*, Beyrut 1986, s. 65-93). **34. Kitâbü'l-Taḥlîl**. Refik el-Acem tarafından yayımlanmıştır (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî II*, Beyrut 1986, s. 95-129). **35. Kitâbü'l-'Emkinetî'l-muğlaṭa**. Eseri Refik el-Acem neşretmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî II*, Beyrut 1986, s. 131-164). **36. Kitâbü'l-'Cedel**. İlmî neşri Refik el-Acem tarafından gerçekleştirilmiştir (*el-Manṭık 'inde'l-Fârâbî*

III, Beyrut 1986, s. 13-107). **37. Kitâbü'l-Burhân.** Mâcid Fahrî tarafından yayımlanmıştır (*el-Manţûk 'inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut 1987, s. 19-96). **38. Kitâbü Şerâ'i-ti'l-yakîn.** Mübahat Türker'in Türkçe tercümesiyle birlikte yayımladığı eseri (*DTCF Araştırma*, I [Ankara 1965], s. 1-63) Mâcid Fahrî de neşretmiştir (*el-Manţûk 'inde'l-Fârâbî* içinde, Beyrut 1978, s. 98-104). **39. Kitâbü'l-Hatâbe.** J. Langhade

ve M. Grignaschi, eserin tenkitli metnini ve Fransızca tercümesini karşılıklı sayfalar halinde yayımlamışlardır (Beyrut 1971). 40. *Risâle fi kavânini's-şî'r*. Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (Fennû's-şî'r içinde, Beyrut 1952, s. 149-158). 41. *Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l-'İbâre*. Mantık kitapları arasında Fârâbî'nin en hacimli eseri olup Wilhelm Kutsch ve Stanley Marrow tarafından yayımlanmıştır (2. bs., Beyrut 1986). 42. *el-Vâhid ve'l-vaḥde* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3336/2, vr. 19^b-41^b; nr. 4839/2, vr. 13^b-51^b). 43. *el-Mûsîka'l-kebîr**. Gattâs Abdülmelik Hasebe'nin neşre hazırladığı eser, Mahmûd Ahmed el-Hafnî'nin karşılaştırmaları ve takdimiyle yayımlanmıştır (Kahire 1967; eserin diğer dillere çevirisi için bk. *el-Mevrid*, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 265-267).

Literatür. Mes'ûdî'nin *et-Tenbîh ve'l-işrâf*'ından başlamak üzere İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, Kâdî Sâid el-Kurtubî'nin *Ṭabaḳâtü'l-ümem*'i, İbn Ebû Usaybia'nın *ʿUyûnü'l-enbâʿ fî ṭabaḳâtü'l-eṭbbâʿ* 3 gibi klasik tabakat kitaplarında Fârâbî'nin hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında geniş mâlûmat bulunmaktadır. Ayrıca İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd, Fahrreddin er-Râzî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Teymiyye gibi birçok İslâm bilgini ve düşünürünün eserleri Fârâbî felsefesinin tasvip veya tenkidıyla ilgili zengin bir literatür teşkil eder.

Fârâbî hakkındaki ilk modern çalışmalar XIX. yüzyıldan itibaren Batı'da başlamış olup bu çalışmalar monografiler, armağan kitaplar, eser tetkiki ve neşri,

Fârâbî'nin
el-*Vâhid*
ve'l-vaḥde adlı
risâlesinin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Ayasofya,
nr. 4839/2,
vr. 13^b-14^a)

واحد وكثيرا لا يقال فيها نوعها واحدانها واحد
 النوع الذي هو تحت ذلك الجنس مثل المساوي الساقين
 والمتخلف البصر والعساوي البصر ولا يقالها
 داخل تحت المثلث الذي هو نوعها القريب والمثلث
 جنسا اشكل وهذه التثنية لا يقال فيها انها مثلث
 واحد بل يقال فيها جميعا اشكل واحد واشكال واحد
 باعتبارها فقد صارت هذه يقال فيها انها واحد مجتمعا
 لدخولها تحت النوع الذي هو دون ذلك الجنس
 وقد يقول في اثنين انهما واحد من كان القول الدال
 عليهما واحد باعتباريه وقد يقال في اثنين يحمل عليهما
 عرض واحدانها واحد بذلك العوض الواحد مثل ان

makaleler, konferanslar, tebliğler, tercümeler, ansiklopedi maddeleri, yıllıklar, bibliyografyalar vb. şekillerde Batı ve Doğu ilim dünyasında halen devam etmektedir. Burada bütün bu inceleme ve araştırmalar hakkında bilgi vermenin güçlüğü dikkate alınarak özellikle Fârâbî'ye dair literatürü geniş ölçüde ihtiva etmeleri bakımından önem taşıyan birkaç bibliyografik çalışmaya işaret edilmekle yetinilecektir. Bunlardan ilki, Moritz Steinschneider'in *Al-Fârâbî (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften* adlı Fârâbî bibliyografyasıdır (St. Petersburg 1859, 2. bs., Amsterdam 1966). Batı bilim dünyasına Fârâbî'yi ilk defa ayrıntılı şekilde tanıtan bu çalışmada daha çok onun Latince ve İbrânîce'ye çevrilen eserleri üzerinde durulmuştur. Bunun dışında belli başlı bibliyografik çalışmalar da şunlardır: Khalil Georr, *Bibliographie critique de Fârâbî* (Paris 1945); Ahmet Ateş, "Fârâbî'nin Eserlerinin Bibliyografyası" (*TTK Belleten*, XV/57 [1951], s. 175-192); Nicholas Rescher, *Al-Fârâbî An Annotated Bibliography* (Pittsburgh 1962); Müjgân Cunbur — İsmet Binark — Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası Kitap-Makale* (Ankara 1973); Korkis Avad ve Mihail Avad, "Râidü'd-dirâse an Ebî Nasr el-Fârâbî" (*el-Mevrid*, IV/3 [Bağdad 1395/1975], s. 165-265); Hüseyin Ali Mahfûz — Ca'fer Âl-i Yâsîn, *Müellefâtü'l-Fârâbî* (Bağdad 1395/1975). Bu son kitaba iki cetvel ilâve edilerek müellifin eserlerinin klasik kaynaklardan hangisinde yer aldığı ve dünya dillerinden hangisine tercüme edildiği gösterilmiştir. Buna göre listede yer alan 110 eserden altmış dördünün çeşitli dillere çevrildiği anlaşılmaktadır (Fârâbî ile ilgili diğer bazı kaynaklar, inceleme ve araştırmalar için özellikle Müjgân Cunbur — İsmet Binark — Nejat Sefercioğlu'nun hazırladıkları *Fârâbî Bibliyografyası*'na bakılmalıdır).

BİBLİYOGRAFYA :

Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1986, s. 41-44, 57-58, 59-60, 61-62, 63-78, 87-100, 101-104, 108-116, 117-174; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye* (nşr. Fevzî Mitrî en-Neccâr), Beyrut 1964, s. 31-41, 69-107; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm* (nşr. Osman Muhammed Emîn), Kahire 1949, s. 54-63, 65, 72, 107-108, ayrıca bk. nâşirin mukaddimesi, s. 14-22; a.e.: *İlimlerin Sayımı* (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1986, s. 1-23; a.mlf., *Kitâbü'l-Mille* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1991; a.mlf., *Tahşîlû's-sa'ade* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 68-76, 94, 95; a.mlf., *et-Tenbîh 'alâ Sebîlî's-sa'ade* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1405/1985, s. 47-49; a.mlf., *Risâletü't-Tenbîh 'alâ Sebîlî's-sa'ade* (nşr. Sahbân Halîfat),

Amman 1987; a.mlf., *Fuşûlû'l-medent* (nşr. D. M. Dunlop), Cambridge 1961, s. 30-31, 36-40, 62; a.mlf., *Felsefetü Aristotâlis* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961; a.mlf., *Felsefetü Eflâtûn* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde), Tahrân 1974; a.mlf., *et-Ta'likât* (nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn), Beyrut 1408/1988, s. 38-39, 47, 50-91; a.mlf., *el-Cem' beyne re'ye-yi'l-hakimeyn* (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1968, s. 80, 82, 99, 101; a.mlf., *el-İbâne 'an garazi Aristotâlis fi kitâbi Mâ Ba'de't-tabî'a* (*el-Mecmû'* içinde), Kahire 1325/1907, s. 40-44; a.mlf., *Ma'ânî'l-a'kl* (a.e. içinde), s. 45-56; a.mlf., *Risâle fi mâ yenbağî en yükaddem kable te'allümü'l-felsefe* (a.e. içinde), s. 57-64; a.mlf., *"Üyünü'l-mesâ'il* (a.e. içinde), s. 65-75; a.mlf., *en-Nüket fi mâ yeşihhu ve mâ lâ yeşihhu min ahkâmî'n-nücûm* (a.e. içinde), s. 76-89; a.mlf., *el-Mesâ'ilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü 'anhâ* (a.e. içinde), s. 90-113; a.mlf., *Fuşûşü'l-hikem* (a.e. içinde), s. 115-176; a.e. (nşr. Hasan Âl-i Yâsîn), Bağdad, ts.; a.mlf., *ed-Da'âve'l-kalbiyye*, Haydarâbâd 1345, s. 7; a.mlf., *İşbâtü'l-müfârakât*, Haydarâbâd 1346; a.mlf., *Risâletü Zînânî'l-kebir*, Haydarâbâd 1349, s. 5-6, 8; a.mlf., *Telhîşü Nevâmîsi Eflâtûn* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Eflâtûn fi'l-İslâm* içinde), Tahrân 1974; a.mlf., *Kitâbü'l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1990; a.mlf., *el-Elfâzû'l-müstamele fi'l-mantık* (nşr. Fevzî Mitrî en-Neccâr), Beyrut 1971, s. 107-108; a.mlf., *et-Ta'vî'e* (nşr. Refik el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî I* içinde), Beyrut 1985, s. 55-62; a.mlf., *Kitâbü'l-Kiyâs* (a.e. içinde), s. 63-73; a.mlf., *İşâğü't* (a.e. içinde), s. 75-87; a.mlf., *Kitâbü'l-Makûlât* (a.e. içinde), s. 89-131; a.mlf., *Kitâbü'l-'ibâne* (a.e. içinde), s. 133-163; a.mlf., *Kitâbü'l-Kiyâs* (nşr. Refik el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî II* içinde), Beyrut 1986, s. 11-64; a.mlf., *Kitâbü'l-Kiyâs eş-şagîr* (a.e. içinde), s. 65-93; a.mlf., *Kitâbü't-Tahtîl* (a.e. içinde), s. 95-129; a.mlf., *Kitâbü'l-Emkînetü'l-Muğâla'a* (a.e. içinde), s. 131-164; a.mlf., *Kitâbü'l-Cedel* (nşr. Refik el-Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III* içinde), Beyrut 1986, s. 13-107; a.mlf., *Kitâbü'l-Burhân* (nşr. Mâcid Fahrî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde), Beyrut 1987, s. 19-96; a.mlf., *Kitâbü Şerâ'iti'l-yakîn* (a.e. içinde), s. 98-104; a.mlf., *Kitâbü'l-Hatâbe* (nşr. J. Langhade — M. Grignaschi), Beyrut 1986; a.mlf., *Risâle fi Kavânîni şinâ'ati's-şu'arâ* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *Fennü's-şî'r* içinde), Beyrut 1973, s. 149-158; a.mlf., *Şerh li-Kitâbi Aristotâlis fi'l-'ibâne* (nşr. Wilhelm Kutsch — Stanley Marrow), Beyrut 1986, s. 97-101; a.mlf., *Risâle fi'l-halâ'* (nşr. Necati Lugal — Aydın Sayılı), Ankara 1985; a.mlf., *el-Masîka'l-kebir* (nşr. Gattâs Abdülmelik Haşebe), Kahire 1967, I-II; a.mlf., *el-Vâhid ve'l-va'ade*, Ayasofya Ktp., nr. 3336, 4839; Kindî, *Felsefi Risaleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s. 164; Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, Kahire 1357/1938, s. 105-106; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 368; Sâid el-Endelûsî, *Tabaakâtü'l-ümem*, s. 61-63; Beyhakî, *Te'timme*, s. 16-20; İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (nşr. Ahmed Emîn), Kahire 1959, s. 62-63; İbnü'l-Kiftî, *İhbarü'l-'ulemâ'*, s. 182-184, 270; İbn Ebû Usaybî, *"Üyünü'l-enbâ'*, Beyrut 1399/1979, III, 223-233; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 153-157; Ebû'l-Ferec [İbnü'l-İbrî], *Târîhu muhtaşari'd-düvel* (nşr. A. Sâlihânî), Beyrut 1890 (ofset), s. 170, 178; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Me-*

sâlik, IX, 20-25; Safedî, *el-Vâfi* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1961, I, 106-113; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, Haydarâbâd 1328, s. 259-261; M. Steinschneider, *Al-Fârâbî (Alpharabius) des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, St. Petersburg 1859; F. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890; M. Ali Aynî, *Muallim-i Sânt Fârâbî*, İstanbul 1332; M. Lütfî Cum'a, *Târîhu felâsife-ti'l-İslâm fi'l-meşrûk ve'l-mağrib*, Kahire 1345/1927, s. 33-52; İbrâhim Medkûr, *La Place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934; a.mlf., *Fi'l-Felsefetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, I, 69-76; II, 80-83, 143-148; a.mlf., "Fârâbî" (trc. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İstanbul 1990, II, 67-86; a.mlf., "Ebû Nasr el-Fârâbî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIX/2, Kahire 1957, s. 69-91; Ali Murâd Dâvudî, "Be'kâ-yi Nefs der Nazâr-ı Fârâbî", *Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât*, sy. 48, Tahrân 1344, s. 364-372; Fârâbî (Nesriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât u 'Ulûm-i İnsânî içinde), Tahrân 1354; Kivâmüddin Burslan, *Büyük Türk Feylesofu Uzluk Oğlu Fârâbî'nin Eserlerinden Seçme Parçalar*, İstanbul 1935; Brockelmann, *GAL*, I, 232-236; *Suppl.*, I, 374-378; Hilmi Ziya Ülken — Kivâmüddin Burslan, *Fârâbî*, İstanbul 1940; Abbas Mahmûd el-Akkâd, *el-Fârâbî*, Kahire 1364; Mustafa Abdürrâzîk, *Temhid li-târîhi'l-felsefetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1944, s. 49-54; a.mlf., *Feylesüfû'l-'Arab ve'l-Mu'allimü's-şânî*, Kahire 1945; R. Hammond, *The Philosophy of Fârâbî and Its Influence on Medieval Thought*, New York 1947; Fârâbî Tetkikleri I, İstanbul 1950; Mubahat Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1959; a.mlf., "Fârâbî'nin «Şerâ'itü'l-Yakîn»", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, I, Ankara 1963, s. 151-172; a.mlf., "Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Eser", a.e., III (1965), s. 1-24; a.mlf., "Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhataşarı", a.e., IV (1966), s. 1-33; a.mlf., "Fârâbî'de Düşünce ve Dil Arasındaki İlişki", a.e., XI (1979), s. 59-63; a.mlf., "Değer ve Fârâbî", *AÜİFD*, XX (1975), s. 71-84; Cozef el-Hâşim, *el-Fârâbî*, Beyrut 1960; Tj. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 75-91; a.mlf., "Kıyâs", *İA*, VI, 780-784; R. Walzer, *Greek into Arabic*, London 1962, s. 18-23, 206-219; Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler I* (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 55-60; Nihat Keklik, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969-70, I-II; a.mlf., "Fârâbî Mantığının Kaynakları", *ŞM*, IV (1961), s. 146-169; H. K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahor, ts., s. 58-86; Sezgin, *GAS*, IV, 288-289; De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihindeki Yeri* (trc. Hüseyin Gazi Yurdaydın — Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 94-101; Abdurrahman Bedevî, *Histoire de la philosophie en Islam*, Paris 1972, II, 478 vd.; Müjgân Cunbur — İsmet Binark — Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası Kitap-Makale*, Ankara 1973; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974; Hüseyin Ali Mahfûz — Ca'fer Âl-i Yâsîn, *Mü'elleftâtü'l-Fârâbî*, Bağdad 1395/1975; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara [1976] (Selçuk yayınları), s. 51-73; Ca'fer Âl-i Yâsîn, *Feylesofânî râ'idân el-Kindî ve'l-Fârâbî*, Beyrut 1980; a.mlf., *el-Fârâbî fi huddâdih ve rusûmih*,

Beyrut 1405/1985; F. W. Zimmermann, *Al-Fârâbî's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, Oxford 1981; Han-nâ el-Fâhûrî — Halil el-Cer, *Târîhu'l-felsefetü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1982, II, 90-155; Nâcî et-Tik-rîfî, *el-Felsefetü'l-ahlâkiyye'l-Eflâtûniyye 'inde'l-müfekkiri'l-İslâm*, Beyrut 1402/1982, s. 302-317; Abdüsselâm b. Abdülâlî, *el-Felsefetü's-siyâsiyye 'inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1982; *Ebü Naşr el-Fârâbî ft zikra'l-elfiyye li-vefâtihi* (tak-dim İbrâhim Medkûr), Kahire 1403/1983; Bay-raktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İs-tanbul 1983; F. Rosenthal, *Merâhicü'l-'ulemâ' il-müslimîn* (trc. Enîs Feriha), Beyrut 1403/1983, s. 18, 54, 65, 137, 146, 180, 185; Mahmut Ka-ya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 128-131, 242; Âtîf el-İrâkî, *Şevrâtü'l-'akl fi'l-felsefetü'l-'Arabiyye*, Kahire 1984, s. 87-118; N. Rescher, *Te'tav-vurü'l-man'îkî'l-'Arabî* (trc. Muhammed Meh-rân), Kahire 1985, s. 160, 295-307; H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 159-167; Hâmid Tâhir, *el-Medînetü'l-fâzıla beyne Eflâtûn ve'l-Fârâbî*, Ka-hire 1406/1986; Necatî Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1986, s. 164; M. Ali Ebû Reyân, *Târî-hu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 353-396; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Na-h-nû ve't-tûrâs*, Dârülbeyzâ 1986, s. 55-86; a.m.f., *Bünyetü'l-'aklî'l-'Arabî*, Beyrut 1987, s. 418-436; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 91-104; a.m.f., "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: Case of Al-Fârâbî", *St. I*, LXVI (1986), s. 5-17; a.m.f., "Felsefetü'l-Fârâbî el-ğul'kiyye ve şîlatühâ bi'l-ahlâkî'n-Nikomahya", *el-Ebhâs*, XXXVIII, Beyrut 1990, s. 41-61; a.m.f., "Man'îku Aristoteli beyne'l-Fârâbî ve İbn Rüşd", a.e., XL (1992), s. 107-128; Mustafa Çağrı, *İs-lâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, s. 73-95; *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990; M. Galston, *Politics and Excel-lence: The Political Philosophy of Al-Fârâbî*, Princeton 1990; M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990; Ahmed Şemseddin, *el-Fârâbî*, Beyrut 1411/1990; M. J. L. Young, *Religion, Learning and Scien-ce in the Abbasid Period*, Cambridge 1990, s. 378-388; I. R. Netton, *Al-Fârâbî and His School*, London-New York 1992; Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, İzmir 1993; İbrâhim Mustafa İbrâhim, *Mef-hûmü'l-'aklî fi'l-fikri'l-felsefî*, Beyrut 1993, s. 71-72; Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul 1994, s. 111-174; J. La-meer, *Al-Fârâbî and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994; Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefek-kür Tarihindeki Yeri", *TTK Belleten*, XV/57 (1951), s. 1-60; Ahmet Ateş, "Fârâbî'nin Eser-lelerinin Bibliyografyası", a.e., s. 175-192; Fuad Haddad, "Al-Fârâbî's Views on Logic and Its Relation to Grammar", *IQ*, XIII/4 (1969), s. 192-207; Halil Cerr, "Fârâbî «Füsûsü'l-Hi-ke'm»'in Yazarı mıdır?" (trc. Kifayet Özeydin), *ÂÜİFD*, XVIII (1970), s. 153-162; S. Pines, "İbn Sînâ ve Risâletü'l-füsûs fi'l-hikme'nin Ya-zarı" (trc. Kifayet Özeydin), a.e., XIX (1973), s. 193-196; Korkis Avvâd — Mihâl Avvâd, "Râ'i-dü'd-dirâse 'an Ebî Naşr el-Fârâbî", *el-Mev-rûd*, IV/3, Bağdad 1395/1975, s. 165-268; Emel Esin, "Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı", *İTED*, VI/3-4

(1976), s. 81-140; Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı", *ÂÜİFD*, XXI (1976), s. 303-316; a.m.f., "Fârâbî'nin Ru-hun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Der-gisi*, sy. 5, Ankara 1982, s. 121-128; Refik el-Acem, "el-Man'îkî fi eb'âdihî'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye beyne'l-Fârâbî ve'l-Gazzâlî", *el-Ebhâs*, XXXV, Beyrut 1987, s. 21-52; Muhsin Mehdi, "Al-Fârâbî's Imperfect State", *JAOS*, CX/4 (1990), s. 691-720; Cîrâr Cehâmî, "Hu-rûfû'l-Fârâbî lûgatü felsefiyye em felsefetü lûğa", *Havliyyâtü fer'î'l-edebî'l-'Arabiyye*, sy. 5, Beyrut 1990, s. 125-133; Rıdvân es-Seyyid, "Medînetü'l-fukahâ ve medînetü'l-felâsife", *el-İctihâd*, II, Beyrut 1990, s. 123-132; S. Stroumsa, "Al Fârâbî and Maimonides on the Christian Philosophical Tradition", *Isl*, LXVIII (1991), s. 263-287; Kabir Ahmad Khan, "A Select Bibliography of Writings on al-Fârâbî in English", *Muslim World Book Re-view*, XIII/2, Leicester 1993; Abdülhak Adnan, "Fârâbî", *İA*, IV, 451-469; Richard Walzer, "al-Fârâbî", *EI²* (İng.), II, 778-781.



MAHMET KAYA

□ MÜSİKİ. Felsefe dünyasında "Mu-allim-i Sâni" lakabı ile tanınan Fârâbî müzik alanında da birçok tarihçi ve mü-siki nazariyatçısı tarafından "Muallim-i Evvel" olarak kabul edilmiştir. Fârâbî müzik nazariyatını Aristo, Themistius ve Euclides gibi ünlü âlimlerin Arapça'ya tercüme edilen eserlerinden tanımıştır.

Ayrıca Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin bu alandaki çalışmalarından da haberdardı. Daha sonra yazdığı eserlerde ve özellikle *el-Mûsika'l-kebîr*'de Yunanlılar'ın na-zariyatını şerh etmekle kalmamış, iyi bir fizikçi ve matematikçi olduğu için Yunan-lılar'dan eksik şekilde intikal eden na-zariyat bilgilerini tamamlamış, hatta bir-çok noktada onların hatalarını düzelt-miştir. Bundan başka çalgılarla ilgili ayrıntılı incelemeler yapmış olması ve ses fiziğiyle ilgili çalışmalarında Yunanlılar'ı aşması ona müzik tarihinde müstesna bir yer kazandırmıştır.

Müzik ilmini nazarı ve amelî olarak iki bölümde ele alan Fârâbî'nin *el-Mûsika'l-kebîr*'i incelendiğinde onun sadece bü-yük bir nazariyatçı değil aynı zamanda mü-siki sanatını fiilen icra eden bir sanat-kâr olduğu açıkça görülür. Müzik na-zariyatına olan vukufu sonucunda konuları büyük bir açıklıkla ifade edebilmesi, an-cak onun bu sanattaki yüksek icracılığı ile açıklanabilir. Birçok kaynakta sözü edilen, Fârâbî'nin bir mecliste saz ça-larak orada hazır bulunanları önce güldü-rüp sonra ağılattığı ve sonunda herkesi uyutarak meclisten çıkıp gittiği şeklin-deki rivayetin tamamıyla hayal mahsulü olmadığı düşünülse bile burada büyük bir abartmanın bulunduğu muhakkaktır. Ayrıca bazı eserlerde ud ve kanunun Fâ-

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-İhşâ' il-İşkâ' at* adlı risâlesinin ilk iki sayfası (Manisa İ. Halk Ktp., Mecmua, nr. 1705, vr. 59^b-60^a)

