

## MEŞŞAİ FİLOZOFLARDAKİ METODOLOJİK ZENGİNLİK

Cengiz Anık\*

### ÖZET

*Bilimsel çalışmaların yürütüleceği metodoloji ile ilgili, günümüzde, bazı kaygılar bulunmaktadır. Bu kaygılar, metodolojinin belirli bir takım ilkelere indirgemesinden kaynaklanmaktadır. Oysa bilimsel araştırmaları yürütmenin tek bir metodu olmamalıdır. Bu çalışmada, Meşşai filozoflar olarak bilinen üç Müslüman filozofun öngördüğü metodolojik ilkeler incelenmektedir. Buna göre, üç Müslüman filozof kendisini tek düze bir metodolojik ilke ile sınırlandırmamaktadır. Bilgi edinme ve bilgiyi işleme, üretme ile ilgili çabalarında çeşitli metodolojiler izledikleri görülmektedir. Onların bu usülleri, günümüzün bilimsel çalışmalarına da ışık tutmaktadır.*

*Anahtar Kelimeler: Metodoloji, akletme, tasavvur, gözlem ve deney, te'vil*

### METHODOLOGICAL PROSPERITY OF MESSAI PHILOSOPHERS

### ABSTRACT

*Nowadays, there are some worries about the scientific methodology. These worries originate from reduction of a particular set of methodological principles. However, there should not be just a method to carry on scientific researches. In this study, the methodological principles of three Muslim philosophers known as Peripatetic philosophers are examined. Accordingly, these three Muslim philosophers do not restrict themselves with a monotonic principle. It is clear that they apply various methodologies in knowledge acquisition, information processing and knowledge generation. Their methods also shed light on today's scientific studies.*

*Keywords: Methodology, reasoning, envision, observation and experiment, exegesis.*

### GİRİŞ

İnsanlık tarihinin en önemli bilimsel çalışmalarına yataklık eden Antik Yunan havzasında geliştirilmiş olan bilimsel bilgi, Ortaçağ karanlığına gömülen Avrupa'ya değil "...yüksek değerli eserlerin arkası kesil"meyen (Yıldırım 1983: 63) İslam dünyasına miras kalmıştır.

*Başlangıçta Yunan kaynaklarından yapılan çevirilerle işe koyulan Müslümanların çok geçmeden önemli bazı katkılarda buldukları görülür. Müslümanların bilimsel çalışmalarının en parlak dönemi M.S. 800-1100 arasında rastlar. Müslümanlar yalnız bilimsel düşünme geleneğini sürdürmekle kalmadılar, bu düşün-*

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi

*cenin Avrupa'da yeniden canlanmasında başlıca etkin oldular (Yıldırım 1983: 65).*

İslam dünyasında bilim hiç kuşkusuz ki sadece Antik Yunan'dan beslenmiş değildir. Grek ve Hellenistik birikim küçük Asya ve İskenderiye üzerinde işlenerek aktarılırken, aynı zamanda da Hint ve Çin'in bilimsel birikimi doğrudan ve Farişiler üzerinden İslam dünyasına nakledilmiştir (Nasr 1989: 10-11). Bu sayede çok zengin ve mümbit bir bilimsel tasnifleme sistemi teşekkül etmiş, bilimin eğitim amaçlı kurumsallaşması ve departmantalize edilmesi imkanı yaratılmıştır. Bilim belirli bir iktidarın inisiyatif ve tasallutundan ibaret kalmamış, pek çok değişik cami, tekke ve evkaf teşkilatlarının özünü teşkil etmiştir (Nasr 1989: 13). Bilimsel disiplinler Kindi ile başlayarak kategorize edilmiş, uzmanlık ve derinleşmenin etkisiyle çeşitlenmiştir (Nasr 1989: 15-17). İlk çeviri hareketini Süryani bilginler başlatmıştır (Aydınlı 2007: 10). "Süryanilerin etkin rol oynadığı çeviri eserler, genelde İslâm düşüncesinin özelde Mu'tezilî düşüncenin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Mu'tezile, bilimsel bilginin özgün biçimde üretilmesi gerektiği ve bilginin herhangi bir dine veya etnik yapıya özgü kılınamayacağı anlayışıyla hareket etmiştir. Bu gerekçeyle; Yunan felsefesinden, İslâm dışı dinlerden ve kültürlerden yararlanmada bir sakınca görülmemiştir. Ekol, görüşlerini ileri sürme ve metodoloji oluşturma uğraşında, Yunan felsefesinden metodik açıdan ve bilgi boyutunda yararlanmıştır" (Aydınlı 2007: 32). Antik Yunan düşüncesi ile tek tanrılı bir din olan İslamiyetin ilkeleri arasında eklektik bir yapı oluşturmaya çalışan ve Aristo'dan ilk tercüme yapılarak, onu şerh eden Müslüman düşünür El Kindi'dir: "...o, kendinden sonra gelen bütün İslam filozoflarına hareket noktalarını göstererek daha sonra geliştirecekleri..." (O'Leary 1971: 92) fikirlerin zeminini takdir etmiştir. Kuşkusuz ki Kindi'nin fikirleri, Aristo'nun yeniden canlandırılması olarak kabul edilmemelidir. "Erken bir devirde başlayan ve şaşırtıcı biçimde alınan malzemenin şekillenmesi istikametinde gelişen bu yabancı bilgileri alma hareketi, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren orijinal şeyler meydana getirme merhalesinin başlamasına imkan" (Sezgin 1985: 66) vermiştir.

İslam dünyasında bilimin kısa zamanda bu denli hızlı gelişmesinin nedeni "İslami bilim" kavramına yüklenen anlamdan kaynaklanmaktadır. İslam dünyasında Miladi 9. asırdan itibaren geliştirilen, psikoloji gibi disiplinleri de içine alan ve matematik ile doğa bilimlerini kapsayan bu bilimsel gelişme, sadece Müslüman bilim adamlarının çalışmalarından dolayı değil; İslamiyetin tevhid ilkesi ile bilimsel çalışmaların örtüşmesi nedeniyle "İslami bilim" kavramıyla adlandırılmıştır (Bakar 2003: 13). İslam-bilgi ilişkisi, Müslümanın dünya ve ahiret bütünlüğünün selametine dayanmaktadır (Bakar 2003: 17). Kainattaki her şey bir bütünlük örgüsü içindedir ve ilahi bir birlik söz konusudur. Dünyevi ve uhrevi yaşamın her alanına rehberlik eden Kur'an-ı Kerim, Müslümanı sürekli bilmeye teşvik etmektedir (Bakar 2003: 54). "...bir bilgi eylemi olan okumak fiili, evrensel bir düzlemde bütün varlıkların yazılmış bir yazı olarak değerlendirilmesini belirten 'yaratan rab' ifadesi ile anlatılmaktadır" (Kurşunoğlu 2013: 252). İlahi yaratma

edimi, düşünme ve bilgi üretme edimine müteselsil olarak insanı bağlamakta, bütün insanlık olası tüm çeşitlikleri ile tek bir kaynağa irca edilmektedir (Kurşunoğlu 2013). "Bu ilahi ilkenin bir yansıması kabul edilen tabiatın; fizik ve metafizik boyutlarıyla birlikte birbirinden ayrıştırılmaz olduğuna dair inançtan kaynaklanan bilinç" (Bakar 2003: 56), Müslüman bilim adamlarının ana mesnedi olmuştur. Dolayısıyla gözlem ve deney, onlar için, sadece fiziksel gerçekliği anlamak ve anlamlandırmanın bir yolundan ibaret değil, aynı zamanda, metafizik gerçeklikleri görmenin de bir usulüdür (Bakar 2003: 22).

Buna göre, Müslüman bilim adamları için tek bir metodolojik ilkeye sadakat şartı söz konusu olamaz. Buradan hareketle Müslüman bilim adamları, çoklu bir metodoloji geliştirmeye çalışmış (Bakar 2003: 26), bu çoğulculuk ve çeşitlenme, bilimsel alanların da zenginleşmesine vesile olmuştur.

İslam dünyasının düşünürleri zaman içinde iki ana safa ayrılmışlardır.

İlk safta yer alanlar, yaratıcının fail-i muhtar sıfatı ile tüm doğal, sosyal ve bireysel olayların vesile sebebini oluşturan güç olduğunu dile getirmişler, bilimsel çalışmaların temelini bu kabulleri oluşturmuştur ve değişimin kaçınılmazlığına vurgu yapmışlardır.

İkinciler ise mutlak yaratıcıyı, zorunlu varlık sıfatı ile, vacibül vücud olarak tanımlamışlardır. Bu ilk sebepten itibaren doğal, sosyal ve bireysel olaylarda değişmeyen bir özün bulunduğunu ve ilahi düzenin özenle korunduğunu iddia etmişlerdir (Ülken 1983: 10). Aristo Mantığı da bu çerçevede yeniden işlenmiş, formal hale getirilmiş, bilahare ilahi ilimlere de uygulanabilir bir forma kavuşturulmuştur. Bu form mistik ve duygusal bir form değildir. Yeniden çerçevelenen bu şekliyle mantık; maddi nesnelere ötesindeki soyut formları kavramayı ve özümsemeyi mümkün kılacak yetkinliğe dönüştürülmüş; tasavvur ve tasdik eden, tanımlayan ve anlamlandıran, dilbilimsel bir akletme aracı haline getirilmiştir.

Bu çalışmada Meşşai filozoflar olarak bilinen El Kindi, Farabi ve İbn Sina'nın metodolojisi ele alınmaktadır.

## 1. EL KİNDİ VE METODOLOJİSİ

Miladi 796 yılında Kufe'de dünyaya gelmiş olan Kindi, felsefe ile din arasında bir çelişme olamayacağı kabulü ile yola çıkmıştır. Ona göre, dış dünya hakkında, duyularla ve akılla bilgi edinmek mümkündür ama, vahiy olmadığı takdirde hakkında bilgi edinmenin mümkün olmadığı varlıklar da bulunmaktadır. Görünen ve görünmeyen, fark edilen ve fark edilmeyen, algılanan ve algılanmayan tüm varlıklar hakkında eksiksiz bilgi edinebilmek için vahye ihtiyaç vardır. Bugünkü göstergebilimin denotatif, konotatif anlam kavramlarında olduğu gibi, Kindi'ye göre de her metnin hakiki ve mecazi olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Dini metinlerden daha yetkin bilgi üretebilmek için, görünen anlamların ötesine erişecek yeterlilikte muhakeme becerisi ortaya koymak gerekmektedir.

Bunun adı te'vildir. Örtülü anlamlar, te'vil yolu kullanıldığı takdirde kendini belli etmektedir. Zira "Kur'an'daki bazı ayetlerde mecazi anlamlar vardır" (Çubukcu 1972: 17). Örneğin, dünyanın yoktan yaratılışı, ölümden sonra diriliş, peygamberlik gibi konular, diyalektik veya duyusal algı ya da aklın tümel kavrayışı gibi yollarla üstesinden gelinebilecek konular değildir (Corbin 1989: 157). Bu sebeple ilm-i insani ve ilm-i ilahi adında iki ana kategoriden oluşan bir bilimsel ayrıma gitmek gerekmektedir. İlm-i İnsani; mantık, felsefe, matematik, geometri, astronomi, müzik gibi disiplinlerdir. İlm-i ilahi ise bu disiplinlerin gücünün yetmediği ve vahiy yolu ile elde edilen bilgilerle oluşturulabilecek disiplinlerdir (Corbin 1989: 158). Bu iki ana kategoride ye alan disiplinler arasında bir çelişki veya çatışma olamaz. Zira her iki kategorideki disiplinlerin de nihayetinde ana kaynakları, kainatı yoktan var eden 'ilahi fiil'dir (Corbin 1989).

Kabaca ifade edilecek olursa, Kindi'ye göre iki ana bilgi edinme kaynağı bulunmaktadır: Bunlardan birincisi akıldır. Akıl, onu ayrıcalıklı kılmak için, fitraten, sadece insanoğluna bahşedilmiş nadide, mümtaz bir öz-cevherdir. Akıl; akıl yürütme, muhakeme, mahayyile, tasavvur, algılama, tanımlama, sınıflandırma, anlamlandırma, aktarma, paylaşma gibi pratiklerden oluşan iletişim yeteneğidir. İletişim yeteneğinde tebarüz eden akıl, bilgi edinme yollarından ilkidir. İkincisi ayettir. Ayet, mutlak yaratıcı tarafından vaaz edilmiş metinlerdir. Bunlar yazılı veya sözlü ilkeler-açıklamalar (vahiy) ile, belirli bir ilahi düzene göre var edilmiş olan ontolojik varlıklardır. Bu iki bilgi edinme yolu arasında bir uyumsuzluk veya uzlaşmazlık olamaz zira her ikisi de, külli yaratıcıdan silsile yolu ile intikal etmiştir ve insanın, cüz'i yaratma performansı sayesinde işlevsel hale gelmekte, işe yaramakta, mümkün olmaktadır.

El Kindi'nin "metodu kanıtlama"dır (Ülken 1983: 44). Ona göre bir şeyin ne olduğu bilinmeden kanıtlanması mümkün değildir. Metodolojik sürecini basitçe şöyle özetlemektedir. Akıl yürütme her zaman, en iyi bilinen özelliklerden hareketle en az bilinen bir özelliği kavramaktır (Ülken 1983). Kindi, Antik Yunan'daki; sınıflandırma, tanımlama ve akıl yürütme tekniklerini yeniden yorumlayarak, kendisinin metodolojik sürecini şöyle formüle etmektedir: Önce departmantalizasyonlarla kategoriler oluşturulmalıdır. Sonra tanımlamalarla türler elde edilmeli ve nihayet tümelden tikele akıl yürütmeler gerçekleştirilerek bilinenler aracılığı ile bilinmeyenler açıklanmaya çalışılmalıdır.

El Kindi, Eflatun'dan ilhamla, ruh beden ayrıştırmasını İslam dünyasına kazandırmıştır. Ona göre algılanan alem ile akledilen alem, ruh ile beden ayrıştırılmasına delil teşkil etmektedir. O da Eflatun gibi; bedene, daha doğrusu nefsanî zaafırlara ruhun tahakkümünün zaruretinden dem vurmaktadır. Bugün, Eflatun ve Descartes'a bu bağlamda yöneltile eleştirilere doğal olarak o da muhatap olmaktadır.

Kindi'nin felsefeye, bilime ve yönetime ilişkin bu görüşleri ile, Meşşailer adı verilen bir düşünce ekolünün temelleri atılmıştır. Çok sonraları, Kara Avrupa rasyo-

nalistleri ve aydınlanmacılarına yöneltilen, aklın kurucu unsur olarak yüceltildiği eleştirisi, daha yetkin bir içerikle, Kindi ile önu açılan bu ekol hakkında uzun yıllar boyu dile getirilmiştir.

İletişim bilimi açısından, El Kindi'nin insanın iletişim yeteneğine dikkat çekmiş olması önem arz etmektedir. El Kindi'ye göre, bilgi edinme yollarından birincisi ayetler, ikincisi akletmedir. Ayet, mutlak yaratıcının yeryüzünde var ettikleri ile onun sözlü ve yazılı emir ve açıklamalarıdır. Dolayısıyla, doğal varlıklar da dahil bunlar, iletişim kaynağı olan metinlerdir. Bu metinleri anlama, anlamlandırma, sırrına vakıf olma, açıklama ve serimleme, insanın iletişim becerisinin bir sonucudur. İkinci bilgi kaynağı olan akletme; bilinenden bilinmeyene akıl yürütme, muhakeme, muhayyile, tasavvur, algılama, tanımlama, sınıflandırma, anlamlandırma ve tüm bu insani becerileri aktarma ve paylaşma da aynı şekilde insanın iletişim becerisinin diğer bir sonucudur. Esasen iletişim becerisi olarak tebarüz eden akletme; hem yazılı, sözlü ve yaratılmış ayetleri hem de ontolojik ve epistemolojik varlıkları kavramak için insana bahşedilmiş, onu dünyevi olduğu kadar ruhani varlıklardan (cin, şeytan, melek gibi) bile üstün kılan ve yeryüzüne halife tayin edilmeye layık bulunan bir insani ayrıcalıktır.

## 2. FARABİ VE METODOLOJİSİ

Meşşai ekolün ikinci mensubu, Türk- İslam dünyasının en önemli düşünür ve bilim insanlarından biri olan Farabi'dir. Farabi Miladi 870 (Ülken 1983; Çubukcu 1972) veya 872 (Corbin 1986)'de; Maverünnehir yöresindeki Farab yakınlarında (Corbin 1986; Çubukcu 1972) ya da Buhara (Ülken 1983)'da (kesin olarak bilinmiyor gibi görünse de) dünyaya gelmiştir. Ama bütün kaynaklarda "al Feylesof at Türki" sıfatı ile tescillenmiş olduğuna (Çubuklu 1972: 40) kuşku yoktur.

Eflatun ile Aristo'yu uzlaştırmayı (Corbin 1986: 160) deneyen Farabi, Aristo mantığı ile Eflatun'un siyaset anlayışını yeni baştan (Ülken 1983: 53) işlemektedir. Ancak onun görüşleri, Eflatun'unki kadar "tatbiki kabil olmayan" fikirler değildir. Zira Farabi, bunalım dönemini yaşayan Abbasi devleti için bir çözüm arayışı (Bayraklı 1986: 29) içindedir. Ona göre çözüm esasında hepimizin gözünün önündedir. Yeni bir toplum veya siyasi birlik, insan bedeni gibi organik bir yapıya kavuştuğu takdirde olumsuzluklar ortadan kalkacaktır.

*Erdemli, mükemmel şehir; bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbiriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Şimdi bedenın organları birbirinden üstündür. Onlar içinde amir –kalp- bir organ ve mertebe bakımından bu amir organa yakın organlar vardır (Farabi 1997: 101).*

Dolayısıyla faziletli bir devlette "ilk reis" hem yönettiği kişilerin hem mekanın reisidir. Etrafındakiler onun koyduğu kuralları hiyerarşik pozisyonlarına göre kusursuz anlama ve eksiksiz tefsir etmesini bilmelidir (Köseoğlu 1997: 137). Nitekim peygamberler bile çok eğitilmiş olmamalarına, ulemadan sayılmamalarına

rağmen Allah'tan aldıkları emirleri kusursuz anladıkları ve eksiksiz aktardıkları için, alimlerden ve ariflerden daha üstün bir akıl sahibi olma mertebesine erişebilmektedirler. Demek ki, bilgiyi kusursuz anlama ve eksiksiz işlemekle yükümlü akıl sayesinde insanoğlu, sefilin sefili bir varlık olmaktan yeryüzünün halifesi olma mertebesine kadar yükselme şansını elde edebilmektedir.

Bu tespitten hareketle Farabi, "...sezgi kabiliyeti olan nefsin, spekülatif ilimlerin verilerinin kavranmasını mümkün kılan bir parçası" olarak (O'Leary 1971: 97) tanımladığı aklın mahiyet ve işlevini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Birkaç kademe halinde mertebelendirilen Farabi'nin akıl tasavvurunun en tepesinde faal akıl bulunmaktadır. Faal aklın iki görevi vardır: İlk olarak daima faaliyette bulunan faal akıl, bütün varlıklara şekil veren ilahi bir kaynaktır. İkinci olarak faal akıl, insan aklını aydınlatır ve bu sayede insanoğlu ilahi hakikatleri fark etme, ilahi varlıkları anlama becerisi kazanmaktadır. Demek ki faal aklın en önemli işlevi "...dış bir varlıktan yardım görmediği sürece fiil durumuna geçemeyen insan aklını aydınlatmak"tır (Aydın 2000: 27). Faal akıl bu şekilde insanın cismani varlığına, ruhani bir varlık olarak eklenmekte ve insan bu sayede hem gözlem gücü elde etmekte, çevresinde ne olup bittiği anlamakta ve çevresine uyum sağlamaktadır. Hem de muhakeme gücü elde etmekte, duyuşal olarak görünmeyenleri algılayabilmekte ve yüce mutluluğa bu yolla kavuşmaktadır (Aydınlı 1988: 38). Böylece insan varlığı hem ruhani (ulvi) hem de cismani (süfli) alemdeki varlıkların kimliği ile; olay ve olgularla, hareketin niteliğine vakıf olabilmektedir. Bu vukufiyet, ilk akıldan (akl-ı evvel) itibaren, her bir akıldan başka akıllar çıkarmak (südur) suretiyle, maddi varlıklara kadar, bütün bir varoluşu gerçekleştirmektedir (Aydınlı 1988).

İnsan, bedensel ve ruhsal olarak bu varoluşun hem mimarı hem de konusudur. Foucault (1966: 314-354)'nin "ses doubles" terimi ile anlattığı, insan ve ikizleri anlamında kullanılan; bilginin hem üreticisi-öznesi hem de konusu-nesnesi olan birey tespitine, Farabi tarafından asırlar öncesinden işaret edilmiştir. İnsan varlığının varoluşlara konu olmasını ve kendisini de var etmesini tetikleyen güçler; (1) nebati (beslenme, neslini sürdürme, güvenlik), (2) hayvani (istek ve ihtiyaçlarını tatmine yönelik davranışlar gösterme) ve (3) insani motivasyonlardır (Çubukcu 1972: 47). İnsani motivasyon güçleri (a) ameli ve (b) nazari akıl olmak üzere iki türdür. Güzeli-çirkini, faydalıyı-zararlıyı, doğruyu-yanlışını ameli akıl tespit ve tasdik (rüşt) eder, birbirinden ayırıştırarak (temyiz) kavrar, anlar. Nazari aklın ise üç hali mevcuttur (Çubukcu 1972). Nazari aklın birinci hali aracılığı ile insan varlığı tüm cismani varlıkları algılar, onların biçim ve içeriklerini kavrar ve onları zihninde yeniden imgeleyebilir. Aklın ikinci hali insan varlığının fıtraten kazanmış olduğu yetenek, beceri ve yatkın olduğu performans özelliklerine delalet eder. Yani her insan fıtraten birbirinin kopyası değildir. Aklın üçüncü hali ise kendisine Allah tarafından bahşedilen bir melekedir. Başka akıl güçleri tarafından inşa ediliyor olmakla birlikte, bu sonuncu lütuf sayesinde insan varlığı, çevresindeki her şeyi inşa edebilecek bir donanımla teçhiz edilmiş olmaktadır

(O'Leary 1971: 97). Bugünkü birikimle bakıldığında aslında, Farabi'nin bu tarz birey tasavvurunun, kişilerin iletişim yeteneklerini betimlemekten ibaret olduğu söylenebilir.

Farabi'nin hedefinin bilim ile dini uzlaştırmak olduğu genel kabul görmektedir. Fakat çok açıktır ki, bu çaba aynı zamanda bilimin kendine özgü bir çalışma alanı olduğu, dinin başka bir alanla ilgili bulunduğu ön kabulünü de içermektedir. Retorik, mantık, tabiat ilimleri, metafizik, siyaset ilimleri olarak beş kategoriye ayırdığı bilimsel tasnifi için (Ülken 1983: 54) önerdiği metot; (a) belirli bir takım ilkelerden hareket, (b) akıl yürütmeler ve (c) sonuç çıkarmadır. Kavramlaştırma, tanımlama ve önermeler (tasdikat) ortaya koyma ile gerçekleştirilen kanıtlanma, metodun en önemli aşamasıdır. Zira, bilinenler aracılığı ile bilinmeyene ulaşma, bu yolla başarılmaktadır (Ülken 1983). Farabi, zorunlu ve muhtemel olmak üzere, iki tür akıl yürütme önermektedir (Ülken 1983). Zorunlu akıl yürütme, belirli bir sebepten belirli bir sonuca ulaşma tekniğidir. Muhtemel akıl yürütme ise birden fazla sonuca ulaştıran çelişik sonuçların ortaya çıktığı, araştırmacıyı tercihe zorlayan akıl yürütme tekniğidir. Demek ki Farabi, bilimsel kesinlik konusunda kuşkuludur. Bu kuşku ilahi zorunlu sonuçlara göre, diyalektik (birden fazla muhtemel sonuç öngören akıl yürütme tekniğinin) sonuçların, tutarsız ve güvenilmez olabileceği kabulüne onu ulaştırmaktadır. İndirgemecilik (reductivism), nedensellik (causality) ve diyalektik (**dialectics**) bilimsel birer metot olarak öngörülmekle birlikte, belirli bir sonucunun her zaman belirli tek bir nedeninin olamayacağından hareket etmekte ve esasen, bu riski ortadan kaldırmak amacıyla vahye ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.

İletişim bilimi açısından Farabi, bireyin iletişim yeteneğinin işlevselliğine vurgu yapmış olması açısından önem arz etmektedir. Mükemmel bir kenti canlı bir organizma gibi tasavvur eden (Bayraklı 1983: 37) Farabi, kentin yöneticisini, mükemmel bir iletişim kaynağı olarak konumlandırmakta ve onun hiyerarşik olarak kusursuz tefsir edilip anlaşılmasını kentin selameti açısından zorunlu görmektedir. Dolayısıyla, çok özellikli bir iletişim yeteneği sayesinde her insan, hem başka insanlar tarafından inşa edilebilir hem de başka insanları inşa edebilir. İnsanlar birbirlerini inşa etme ve birbirleri tarafından inşa edilebilme yetenekleri sayesinde mükemmel kent toplulukları ve toplumları yaratabilmektedir.

### 3. İBN SİNA VE METODOLOJİSİ

Diğer bir meşşai filozofu olan İbn-i Sina, 370/980'de Buhara yakınlarındaki Afsana'da doğmuştur (Corbin 1986: 169). Aristo'nun Metafizik kitabını Farabi aracılığı ile incelemiş olduğu için "...Farabi'nin talebesi" sayılabilir (O'Leary 1971: 109). Ancak Farabi'den farklı olarak konuları "daha çok psikolojik açıdan" (Bayraklı 1983: 37) ele almakta, "kalb" kavramının yerine "akl"ı koymakta, organizmanın bütün organlarının "akl"a hizmetle yükümlü olduğunu dile getirmektedir (Bayraklı 1983). Dolayısıyla tüm beden psikolojik/zihinsel bir merkez tarafından çekip çevrildiğini belirtmektedir.

İbn-i Sina böylece Farabi'den emanet aldığı mümkün varlık mutlak ve/veya zorunlu varlık ayrıştırmasına (Corbin 1986: 171), insanların muhayyile gücüne eklemeyerek, Farabi'nin kuramını geliştirmektedir. (1) Deneysel ve empirik (2) rasyonel ve (3) mistik olmak üzere üç boyutlu bir psikoloji disiplini (Ülken 1983: 93) kurmaktadır. Buna göre birey zihinsel muhakeme gücü ile önce bir tarif yapmaktadır. Sadece sıradan bir tasnif olmayan "tarif, bir şeyin mahiyet'ini, cins'ini, fasl'ını ve bir şeyi doğru olarak tanıyabilmek için gerekli olan arzuların ve zatının bütün karakteristik vasıflarını ifade etmelidir" (O'Leary 1971: 111). Bu tarif doğal yaşamdaki gerçekliğin birebir yansıtılması, aktarılması değil, zihinsel imgelem yolu ile fiziksel dünyanın yeniden, yeni bir gerçeklik olarak yaratılması demektir. Nitekim bu, iletişim becerisine yönelik bir süreçtir. Bütün varlıklar içgüdüsel ve duygusal melekelerle donatılmıştır. İnsan varlığı farklı olarak, rasyonel melekelerle de teçhiz edilmiştir. Algı bu melekelerin bir ürünüdür. Ancak algı, sadece dış dünya ile ilgili ve sınırlı değildir. Buna göre insan varlığı önce duyuları ile dış dünyayı (1) tahayyül ederek algılamaktadır (musavvire). Sonra bu tahayyül ve algılamasına istinaden insan (2) soyutlamalar yapmakta; kendine göre ilgili olanları bir araya getirmekte, kendince ilgisiz olan parçaları bütünden ayıklamakta ve kendisi için bir fikir/kanaat (müfekkire) oluşturmaktadır. Daha sonra bir araya getirip eklediği, işlediği, geliştirdiği veya değiştirdiği, pek çok değişkenle ilişkilendirdiği bu mamulatını (artefact) bir (3) sonuç halinde (vehm) formüle etmektedir. En sonunda, şekillendirmiş ve içeriklendirmiş olduğu bu algılamasını (4) kayıt altına (hafıza yahut zakire) almaktadır (O'Leary 1971: 112). Dolayısıyla bu süreç, belirli bir fiziksel bedene sabitlenmiş değildir. Bedensel organlar ya da inorganik veya organik yapılar gibi entropik sürece maruz kalan, yorulan, ihtiyarlayan, kısacası fiziksel bir varlıkla ilişkisi olmayan ve beden gibi çok çeşitli zaafı bulunmayan (Ülken 1983: 96), bu süreç, demek ki, zihinsel bir işlem denibarettir.

İbn-i Sina'da tecessüm eden düşünce geleneği içinde daha da orijinal olan; mümkün varlık zorunlu ve/veya mutlak varlık betimlemesidir. "İbn Sina'ya göre varlık bir kavram; hem de bir ilk kavram; ruhta ilk yeri alan bir kavramdır. Bütün kavramların ilki olduğundan kendisinden daha iyi bilinen bir kavram yoktur" (Olguner 1985: 19). Kainattaki bütün varlıklar kendisi dışındaki bir varlığın varoluşuna muhtaçtır. Demek ki bütün varlıklar bir ilk sebebe, ilk var edici ve hareket ettiriciye, ilk zorunlu varlığa "faal akla" dayanmaktadır (Ülken 1983: 101-102). Bütün mümkün varlıkları var eden bu zorunlu/mutlak varlık, eksiksiz ve tam varlıktır. İlk olarak "zati", ikinci olarak "zatının taşıdığı sıfatlar" ve üçüncü olarak "zatının taşıdığı sıfatlara hamledilen nitelikler" itibarıyla mutlak/tam/eksiksiz; varoluşu, başka bir varlığa bağlı olmayan, "tam bir zenginlikle zengin" olmuş bir varlıktır (Alper 2010: 53). İbn-i Sina'nın anlatımıyla, "mümkün'e gelince, o, zorunlu olmayan (leyse bi-zaruriyyin) varlıktır. İmkansız olmaya mümkün denildiği gibi, imkansız olmamakla birlikte (şu anda) var olup (sonra) yok olan ve (genel olarak) şu anda (fi'l-hal) mevcut olamayana da müm-



kün denmektedir” (el-Hikmetü’l - Aruziyye, 35.16- 36.10’dan aktaran Kaya 2011: 197). Buna göre zorunlu varlık özü itibariyle zorunlu ve bir başkası sebebiyle zorunlu olmak üzere, iki kategoriye ayrılmaktadır. Özü itibariyle zorunlu varlık süreklidir, ezeldir ve varlığının bir nedeni söz konusu değildir veya izafe edilemez (daha genel bir ontolojik kavram olan mutlak varlık kavramı ile etiketlenebilir). Bir sebep dolayısıyla var olan zorunlu varlık ise ezeli değildir, süreklilik göstermez. Bu ikinci kategoride yer alan zorunlu varlığa mümkün varlık denilebilir:

*“Dolayısıyla bu ayırmda temel kıstasın sebeblik olduğu ve sebepli olup olmanın, bir varlığın sürekli-süreksiz olup olmamasını da belirlediği görülmektedir. Bu çerçevede İbn Sina’ya göre (i) imkan, başkası sebebiyle zorunlu olan varlığın özü itibariyle taşıdığı niteliktir; (ii) başkası sebebiyle zorunlu olsa da mümkün varlığın zorunluluğu süreksizdir; (iii) mümkün varlık iki duruma bölünebilir, dolayısıyla iki durumun bileşiminden oluştuğu için bir bileşiktir ve (iv) değişime tabi olan her şey mümkündür” (Kaya 2011: 198).*

Varlıkların “özü itibariyle zorunlu” ve “bir başkası sebebiyle zorunlu” kategorileri için “sebeplilik” ve “süreklilik” kriterlerinin öngörülmesi (Kaya 2011: 284) olması önemlidir. Nitekim Farabi’den mülhem faal akıl ve zat - vücut ayrıştırması ile İbn Sina’nın Ortaçağ Avrupası’nı çok derinden etkilediği (Goichon 1986: 111) yaygın olarak kabul edilmektedir. Ortaçağ skolastik düşüncesi kadar, sözgelimi Bacon üzerinden, İbn Sina, modern Avrupa düşüncesi üzerinde de çok kesif bir etki bırakmıştır. Hatta faal aklı kurucu akıl olarak algılayan Bacon, İbn Sina’nın “harikülade şeyler ve açık bir gerçeği yazdığını” (Goichon 1986: 133) belirtmiştir. Kısacası kategorileştirmenin ve kriterlerin önemi, Descartes’in “res cogitans” ve “res extensa” ayrıştırmasına ve Hegel’in efendi köle diyalektiğini kurgulamasına ilham vermektense ibaret değildir. İlahiyat disiplininin “tanrı- kul” ilişkisine indirgenen sınırlarının dışına taşındığında kategorileştirme; günümüz sosyal bilim alanları açısından oldukça yol gösterici bir içerik taşımaktadır. Taahhütlü bağlılık (commitment), vefalı bağlılık (fidelity), sevgi bağlılığı (attachment), bağ-temas (contact), irtibat (connection), bağımlılık (depend) ve benzeri tarz ilişki (relations)’lerin anlaşılması ve bilhassa toplumsal yaşam alanı içinde otoritenin varlığının belirlenebilmesi açısından pek çok disipline ilham kaynağı olma işlevi görmektedir. Hiç kuşkusuz ki en çok da iletişim disiplininin epistemolojik zeminine katkı sağlayıcı bir nitelik arz etmektedir. Daha da önemlisi İbn Sina, klasik Antik Yunan ontolojisinden nemalanarak, bireysel performans ve doğal olarak bilim insanlarının çabalarına ilişkin olarak da günümüze tatminkar bir kavramsallaştırma bahşetmektedir: Mahiyet (entity), südur, kuvve (dynamic), mevcudiyet (existence), fiiliyat (energy), varolma gücü (potentiality) kavramlarını eklemleyerek, ilişkilendirerek, anlamlandırarak; insan varlığının betimlenebilmesi için bugün ihtiyaç duyulan character, performance, identity, self, ego gibi kavramların berraklaşmasına da vesile olmaktadır. Sözgelimi mutlak varlık, mahiyeti itibariyle, bazı bedensel zaafı bulunan maddi bir cisme ihtiyaç duymaz (bugünün tüzel kişilikleri örneğin) iken, “...mümkün varlıkların mevcudiyetlerini bir

sebebe bağlı olarak sürdürebilecekleri ilkesi ... bir bütün olarak alem için de geçerli olduğu fikrini ön plana çıkarmaktadır." (Goichon 1986: 285). Öyle anlaşılıyor ki İbn Sina, tüm dünyevi varlıklar açısından sebep-sonuç ilişki ve müsebbip silsilesini, bilimsel ilke olarak yaşadığı dönemde tekemmül ettirmiş ve günümüze miras bırakmıştır.

## SONUÇ

Milattan sonra binli yıllara doğru toprakları genişleyen İslam dünyası; hem Grek hem İskenderiye hem de hem de Çin ve Hint dünyasının birikimlerinden yararlanmıştır. Bu birikimi kendi düşünsel potasında mecz eden Müslüman filozoflar, bilimsel eser üretmeye matuf metot konusunda, oldukça mümbit ve zengin örnekler bırakmışlardır.

Bilimsel eserlerin üretilmesinde belirli bir otoritenin etki ve tasallutuna maruz kalmama ya da belirli bir din veya mezhebin nüfuzundan uzak olma imkanı, düşün ve bilim insanları için özgür bir ortam sağlamıştır. Miladi 9. asırdan itibaren bilimsel eserlerin İslam dünyasında hızla yaygınlaşmasında, İslamiyetin tevhid ilkesinin de etkisi olmuştur. Kainatın ilahi bir bütünlük içinde olduğunu vaaz eden İslamiyetin bilgi edinmeye yönelik teşvikleri, bilim insanlarının üzerinde motive edici etkiler yaratmıştır. İlahi yaratıcının vahiylerinin yanı sıra kainattaki ayetlerini de kavramayı öğütleyen metafizik telkin, fizik çevreden gözlem ve deney yoluyla bilgi edinmeyi, adeta, ibadet mertebesine yükseltmiştir. Bu teşvik ve takdir, aynı zamanda, bilgi edinme yol ve yordamlarının, yani metodolojinin de çeşitlenmesi ve zenginleşmesine vesile olmuştur.

Bilgi edinme aygıtı olarak akli ve vahyi kullanan meşşai filozoflardan El Kindi, her göstergenin denotatif ve konotatif bir anlamının bulunduğunu öngörmektedir. Açık ve örtülü anlamları çözümlemenin yolunun te'vil olduğunu belirtmektedir. Ona göre ikinci olarak, kategoriler oluşturulmalı ve her kategori tanımlanmalı, tümelden tikele hareket ederek bilinenler aracılığı ile bilinmeyenlerin özellikleri anlaşılır hale getirilmelidir. Buna göre tüm yaratılmış alem, birer iletişim kaynağı olarak kabul edilmeli ve iletişim metni gibi anlaşılmaya çalışılmalıdır. Burada gözden ırak tutulmaması gereken nokta; araştırmacının araştırmaya gönüllü olması kadar, araştırma konusunun da araştırmacı açısından iletişim kaynağı olmasına dikkat çekilmesi ve günümüzün fenomenolojik yaklaşımlarına ilham verilmesidir.

Toplumları organik bir sistem olarak tasavvur eden Farabi'ye göre araştırmacı; hem gözlem ve deney gücü ile çevresinde ne olup bittiğini araştırabilir hem de akletme, muhakeme güce sayesinde algıya konu olmayan bilgilere erişmeye muktedir olabilir. Bilimsel araştırmaların hem öznesi hem de nesnesi olması durumunda ise insan varlığı, kendi dışındaki bir zorunlu varlık tarafından aydınlatılmaya ihtiyaç duymaktadır. Buna göre bilimsel bir metod olarak indirgemecilik (reductivism), nedensellik (causality) ve diyalektik (dialectics) metotlar öngörülmekle birlikte, belirli bir sonucunun her zaman tek bir nedene bağlanamaya-

çağına da dikkatler çekilmektedir. Ayrıca, Hegel'in Efendi Köle diyalektiğindeki yaklaşımından asırlar önce, bireyler; inşa eden ve inşa edilen yegane varlık olarak tanımlanarak, onların bu sayede topluluklar oluşturmaya muktedir oldukları vurgulanmaktadır.

İbn Sina'ya göre, her varlığın önce mahiyetini, cinsini, faslını, arazlarını ve zatını tanımlayan bir tarif yapılmalıdır. Ancak bu tarif, dış dünyadaki bir varlığın, bireyin zihninde teşekkül etmesi, yani tasavvurun bir sonucudur. Bu tasavvurun dış dünyadaki varlığa ne kadar uygun düştüğünü görmek için deney ve gözlem yapılmalıdır. Tasavvur ve gözlem-deney ile gerçekleştirilen değerlendirmeler (analiz, sentez, ilişkilendirmeler, akıl yürütmeler, kategorileştirmeler yeniden tanım ve tarifler) kayda alınmalı ve zapta geçirilmelidir ki; bu metodolojik süreç, kişi veya organik bir varlık ile kaim olmasın, tüzel bir kişilik kazansın, kurumsallaşsın ve sürekli hale gelsin.

#### KAYNAKÇA

Alper Ö M (2010) Varlık ve İnsan, Kemalpaşazade Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası, Klasik, İstanbul.

Aydın M S (2000) İslam Felsefesi Yazıları, Ufuk Kitapları, İstanbul.

Aydınlı O (2007) Süryani Bilginlerinin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezili Düşünceye Etkisi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 6 (11), 7- 33.

Aydınlı Y (1988) Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi, İslami Araştırmalar, 2 (8), 35.

Bakar O (2003) Gelenek ve Bilim, İslam'da Bilim Tarihi ve Felsefe Üzerine Ercüment Asil (çev), Gelenek Yayıncılık, İstanbul.

Bayraklı B (1983) Farabi'de Devlet Felsefesi, Doğuş Yayın Dağıtım.

Bayraklı B (1986) Farabi'nin Siyaset tanımı ve Devletin Menşei Hakkındaki Görüşleri", İslami Araştırmalar Dergisi, 2, 28-32.

Corbin H (1986) İslam Felsefesi Tarihi, Hüseyin Hatemi (çev), İletişim Yayınları, İstanbul.

Farabi (1997) İdeal Devlet, Ahmet Arslan (çev), Vadi Yayınları, Ankara.

Foucault M (1966) Mots et les Choses, Une Arceologie des Sciences Humanies, Gaillamard.

Goichon A M (1986) İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri, İsmail Yakıt (çev), Doğuş Yayın ve Dağıtım, İstanbul.

Kaya M C (2011) Varlık ve İmkan, Aristoteles'ten İbn Sina'ya İmkanın Tarihi, Klasik, İstanbul.

Köseoğlu N (1997) Devlet, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

Kurşuoğlu M S (2013) İnsan – Evren İlişkisi ve Mutlak Bilginin İnsanileşmesinden Felsefe, Din ve Bilim Birlikteliği, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Derg, 6 (24), 248-257.

Nasr S H (1989) İslam ve İlim, İlhan Kutluer (çev), İnsan Yayınları, İstanbul.

O'Leary D L (1971) İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri, H. Yurdaydın ve Y.Kutluay (çev), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.

Olguner F (1985) Üç Türk İslam Mütefekkeri İbn Sina- Fahrettin Razi- Nasireddin Tusi Düşüncesinde Varoluş, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

Sezgin F (1985) Müslümanların İlimler Tarihindeki Yeri, İlim ve Sanat, 3, 65-69.

Ülken H Z (1983) İslam Felsefesi, Ülken Yayınları, İstanbul.

Yıldırım C (1983) Bilim Tarihi, Remzi Kitapevi, İstanbul.