

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

ÇİLT: 52 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2016

FÂRÂBÎ
(Özel Sayı)



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

FÂRÂBÎ
(Özel Sayı)

CİLT: 52 • SAYI: 1 • OCAK-ŞUBAT-MART 2016



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI



DİYANET İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYAN

Mutlu Doğan

SAYI EDITÖRÜ

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

YAYIN TÜRÜ

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ

Diyamet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 85 88
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ

Tel: (0312) 295 71 96 - 97
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

TEKNİK YAPIM

Başak Matbaacılık Ltd. Şti.
Anadolu Bulvarı Meka Plaza No: 5/15
Gimat / ANKARA
T. 0 312 397 16 17 | www.basakmatbaa.com

ABONE ŞARTLARI

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ

29.03.2016

Bu dergi uluslararası  ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyamet İşleri Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya
Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Prof. Dr. Hidayet Peker
Prof. Dr. İbrahim Maraş
Prof. Dr. İlhan Yıldız
Prof. Dr. Kemal Sözen
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Prof. Dr. Şamil Dağcı
Prof. Dr. Yaşar Aydınli
Doç. Dr. Engin Erdem
Doç. Dr. İhsan Toker
Doç. Dr. Mehmet Nesim Doru
Doç. Dr. Murat Demirkol
Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Pehlivan
Yrd. Doç. Dr. Şenol Korkut
Yrd. Doç. Dr. Yunus Cengiz
Yrd. Doç. Dr. Zikri Yavuz

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar
Dr. Yüksel Salman
Dr. Necdet Subaşı
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Prof. Dr. Murtaza Bedir
Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Dr. Faruk Görgülü

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, "Toplum Din Konusunda Aydınlatma" amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmi çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden "yayımlanabilir" görüşü alması gerekir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara 'Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik'e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası
Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
Birden çok yazarı veya hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
FÂRÂBÎ'DE TÜMELLERİN VARLIKLA ÖNCELİK, BERABERLİK VE SONRALIK İLİŞKİSİ UNIVERSALS' PRIORITY, TOGETHERNESS AND RECENCY RELATION TO EXISTENCE IN FÂRÂBÎ MEHMET BAYRAKDAR	11
FÂRÂBÎ'NİN "KİTÂBU İSÂGHÛCÎ EY EL-MEDHAL" ADLI ESERİ AL-FÂRÂBÎ'S "KİTÂB İSÂGHÛJÎ AY AL-MADKHAL" YAŞAR AYDINLI	17
FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ FOUNDATIONS OF PHILOSOPHY OF LAW IN AL-FÂRÂBÎ FATİH TOKTAŞ	41
DİN, FELSEFE VE MİLLE AD-DİN, PHILOSOPY AND AL-MILLE GÜRBÜZ DENİZ	65
FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ CÖMERTLİK (CÛD) VE ADALET (ADL) DIVINE PROVIDENCE AND JUSTICE IN THE THOUGHT OF AL-FÂRÂBÎ HATİCE TOKSÖZ	81
GÜNÜMÜZE ÖRNEKLİĞİ AÇISINDAN FÂRÂBÎ'NİN VİZYONU FROM THE POINT OF EXEMPLARINESS FOR TODAY AL-FÂRÂBÎ'S VISION ÖMER BOZKURT	101
GEÇMİŞTEKİ FÂRÂBÎ'Yİ ANLAMA USULÜ ÇAĞDAŞ FÂRÂBÎ'Yİ YORUMLAMA SORUNU THE METHOD OF UNDERSTANDING FÂRÂBÎ IN THE PAST AND THE PROBLEM OF INTERPRETING CONTEMPORARY FÂRÂBÎ MEHMET ULUKÛTÛK	125
FÂRÂBÎ'NİN İLİMLER TASNİFİNİN LATİN DÜNYASINA GEÇİŞİ VE KABULÜ THE INTRODUCTION OF FÂRÂBÎ'S THE CLASSIFICATION OF SCIENCES TO LATIN WORLD AND THEIR ACCEPTANCE EYÛP ŞAHİN	151

FÂRÂBÎ'NİN SAVAŞ TEORİSİ FÂRÂBÎ ON WAR AHMET KAMİL CİHAN	167
FÂRÂBÎ'NİN EL- HALÂ' YAZISI ÜZERİNE BİR DENEME AN ESSAY ON FÂRÂBÎ'S WRITING OF AL-HALÂ' HATİCE KIRMACI	181
EBÛ NASR EL-FÂRÂBÎ'DE FELSEFÎ ANTROPOLOJİNİN PSİKO-METAFİZİK TEMELLERİ THE PSYCHO-METAPHYSICAL BASES OF THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN EBÛ NASR AL-FÂRÂBÎ İSMAİL HANOĞLU	187
FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK EVIL IN PHILOSOPHY OF FÂRÂBÎ MEHMET MURAT KARAKAYA	211
FÂRÂBÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE SIFATLAR MESELESİ FÂRÂBÎ'S UNDERSTANDING OF AMALGAMATION AND THE PROBLEM OF ADJECTIVES ÖMER FARUK ERDOĞAN	225

2016 yılının ilk sayısında tekrar birlikte olmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Önceki sayılarımızda özel gündemli dosya konularıyla huzurlarınıza çıkmıştık. Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Hazm, İbn Sînâ, Serahsî, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır sayılarıyla İslam düşünce tarihimizde kalıcı izler bırakmış, sonraki asırları düşünceleriyle çok yönlü biçimde etkilemiş değerli şahsiyetleri ele almıştık. Bu yıl da her biri birbirinden değerli gündem dosyalarıyla kıymetli okuyucularımızı buluşturmayı planladık.

Bu sayıda İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren bir filozof olan Fârâbî'yi ele alıyoruz. Ebû Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhan ibn Uzluğ el-Fârâbî 870 yılında Karagöl yakınlarındaki Fârâb şehri civarında bulunan Vesîç'de doğmuştur. Buhara, Semerkant, Merv, Belh ve Bağdat gibi ilim muhitlerinde bulunan Fârâbî, öğrenim hayatı boyunca mantık, matematik, tıp ve felsefe dersleri almış ve farklı bilim dallarında yaklaşık 180 eser kaleme almıştır.

Çok geniş bir alanda otorite kabul edilen Fârâbî'nin en büyük başarıyı mantık alanında gösterdiği ifade edilmektedir. Mantığa dair pek çok eserin şerh, haşiye ve tefsiriyle meşgul olmuş, bu alanda pek çok problemin çözümünü sağlamış ve sonraki çağlar için zengin bir literatür bırakmıştır. Bu başarıları sebebiyle “muallim-i sani” adıyla anılan Fârâbî'nin, mantığa dair tasavvurat ve tasdikat şeklinde yaptığı ikili taksim, sonraki dönemde İslam dünyasında yazılan bütün mantık kitapları tarafından benimsenmiş ve bu plana bağlı kalınmıştır.

Fârâbî'ye göre felsefe, varlığın bilgisi olup bütün kainatı önümüze seren ve her şeyi kuşatan küllî bir ilimdir. Ona göre filozofun ahlâkî ve ruhî anlamda arınması yanında fikren de aydınlanması gerekir. Fârâbî, ruhunu ve ahlâkını arındırma kaygısı taşımayan ve sadece teorik bilgilerle yetinen kişiye “sahte filozof” der. Ona göre felsefe yapan kişinin nihaî gayesi, önce kendi ahlâkını, sonra da ailesinin ve ülkesindekilerin ahlâkî durumlarını düzeltip iyileştirmek olmalıdır. Bilginin kaynağının duyular olduğunu savunarak, Eflatun'un “doğuştan bilgi” teorisini reddeden Fârâbî, İslam filozofları arasında akıl kavramını da eserlerinde bütün boyutlarıyla incelemiştir.

Fârâbî'nin düşünce sisteminde günümüze örnek teşkil edebilecek konulardan biri, ilimler tasnifidir. Fârâbî, “aklî ve naklî” veya “dinî ve beşerî” ilimler ayrımından kaçınarak, İslam ilim geleneğine uygun şekilde ilim kavramını bir bütün olarak kabul eder. Bu tasnifte kelâm ve fıkıh ilimleri siyaset ve ahlâk ilmiyle aynı grupta yer alır. Orta Çağ Avrupa'sını da etkileyen ilimler tasnifini gayelerine, konularının basitliklerine ve bizi ulaştırdıkları sonuçlara göre yapar. Fârâbî bu tasnifinde Aristo'dan ayrılarak kendisine özgü bir tutum sergiler.

Erdemli devleti sağlıklı bir bedene benzeten Fârâbî'ye göre, önemi ölçüsünde bedendeki 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.

Yaratıcı için yokluktan söz edilemeyeceğini, onun varlığının hiçbir sebebi bulunmadığını ve var olan her şeyin ilk sebebinin yaratıcı olduğunu söyleyen Fârâbî, nübüvveti; akılla nakli veya felsefe ile dini ortak bir paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görür.

Fârâbî'yi farklı yönleriyle kapsamlı bir şekilde ele aldığımız bu sayıda, Prof. Dr. Mehmet Bayrakdar, “Fârâbî’de Tümmelerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi”ni; Prof. Dr. Yaşar Aydın, “Fârâbî’nin ‘Kitabu İşâgûcî Ey el- Medhal’ Adlı Risalesi” nde Fârâbî ile Phorfirus arasındaki İşagoci’ye yaklaşım farklılığını; Doç. Dr. Fatih Toktaş, “Fârâbî’de Hukuk Felsefesinin Temelleri”ni; Prof. Dr. Gürbüz Deniz, “Din, Felsefe ve Mille” isimli yazısında din ve dinî yoruma Fârâbî’nin bakış açısını; Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz, “Fârâbî Düşüncesinde İlahî Cömertlik ve Adalet” başlıklı yazısıyla, Fârâbî’nin adalet ve cömertlik kavramlarının ahlâk ve siyaset açısından değerlendirmesini; Doç. Dr. Ömer Bozkurt, “Günümüze Örneklîği Açısından Fârâbî’nin Vizyonunu”; Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ulukütük, günümüz Fârâbî okumalarında karşılaşılan problemleri, “Geçmişteki Fârâbî’yi Anlama Usulü Çağdaş Fârâbî’yi Yorumlama Sorunu” başlığıyla; Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin, “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçiş ve Kabulü” başlığıyla, Fârâbî’nin ilimler tasnifinin özgünlüğünü ve İhsâu’l-ulûm adlı eserinin tercümelemleri aracılığıyla Orta Çağ Avrupa’sına etkisini; Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan, “Fârâbî’nin Savaş Teorisi”ni; Hatice Kırmacı “Fârâbî’nin el- Hala’ Yazısı Üzerine Bir Deneme” adlı çalışmasında boşluk ve mekân kavramlarının ilişkisini ve boşluk kavramını günümüz fizik anlayışında ve Fârâbî’de karşılaştırmalı olarak değerlendirmesini; Doç. Dr. İsmail Hanoğlu, “Ebû Nasr el- Fârâbî’de Felsefî Antropolojinin Psiko-Metafizik Temelleri”ni; Mehmet Murat Karakaya, “Fârâbî Felsefesinde Kötülük” kavramını; Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk Erdoğan, Fârâbî’nin felsefî siteminde Allah’ın birliği ve sıfatları konusunu “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatlar Meselesi” başlıklı makalesiyle ele aldı.

Fârâbî’yi farklı yönleriyle ve geniş bir perspektifle ele aldığımız bu özel sayının düşünce iklimimizi zenginleştirmesini, fikir dünyamıza yeni değerler katmasını ve yeni ufuklar açmasını ümit ediyorum. 2016 yılının bereketli, verimli bir yıl olması dileklerimle.

Dr. Yüksel Salman

FÂRÂBÎ'DE TÜMELLERİN VARLIKLA ÖNCELİK, BERABERLİK VE SONRALIK İLİŞKİSİ UNIVERSALS' PRIORITY, TOGETHERNESS AND RECENCY RELATION TO EXISTENCE IN FÂRÂBÎ

2016 • SAYI: 1 • SAYFA 11-16

MEHMET BAYRAKDAR
PROF. DR.
YEDİTEPE Ü. FEN EDEBİYAT FAK.



ABSTRACT

The purpose of this article is to present, in a brief and systematic way, one of the aspects of universal's relations to existence, in the philosophy of al-Fârâbî, in terms of time, e.i. "ante rem", "in re" and "post rem". And it shall be pointed out that al-Fârâbî was the first philosopher to formulate such a kind of relationship.

Keywords: al-Fârâbî, Porphyrios, Universals, Particulars, Existence.

ÖZ

Bu makalede Fârâbî'nin felsefesinde tümel kavramların varlıkla ilişkilerinin birisi olan öncelik, beraberlik ve sonralık ilişkisi, kısa ve sistematik bir biçimde tanıtılacaktır. Bu tür ilişkiyi ilk defa kuranın Fârâbî olduğuna da işaret edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Porphyrios, Tümeler, Tikeller, Varlık.

Giriş

Fârâbî, R. Hammond'un da belirttiği gibi mantık alanında parlak katkılar yapmıştır.¹ Onun bu katkılarından birisi, tümel (el-küllî) ve tikel (el-cüz'î) kavramlar ve bunlarla ilgili konularda olmuştur. Bilindiği gibi tümeler ve tikeller meselesi Eflatun ve Aristo ile başlamıştır. Fârâbî'nin de belirttiği gibi birincisi meseleyi bir metafizik mesele olarak görmüş; ikincisi ise bir mantık meselesi olarak görmüştür. Daha sonra ünlü Yeni Eflatuncu Filistinli bir filozof olan Porphyrios (232-304, Müslümanların Forfiriyûs'u), Aristo'nun Organon adıyla bilinen eserinin birinci kitabı Kategoriler'e Bir Giriş (Isagoge veya Eisagoge) adıyla yazdığı eserinin hemen başlangıcında cins ve türler olarak tümel-lerin gerçek tözleri olup olmadıkları, sadece aklın kavramları olup olmadıkları; tözsel içerikleri varsa cisim olup olmadıkları gibi sorular sorar. Bunları kendisinin cevaplamayacağını da belirtir.² Isagoge'un temel konusu, İslam dünyasında "el-Makûlâtü'l-Hamse" (beş tümel kavram) veya "el-Fusûlü'l-Hamse", Yunanlılarca "Pente Phoinai" olarak ve Latin dünyasında "Quinque Voces" (beş ses veya adlandırma) olarak bilinen cins, tür, ayırım, özellik ve ilinektir. Porphyrios'un Isagoge adlı eserini yazmasıyla ilgili birçok soru akla gelebilir: Porphyrios Aristo'nun Kategoriler'inde ne gibi anlaşılmayan sorunlar görmüş olabilir? Bunları çözmüş müdür? Aristo'yu doğru anlamış mıdır? Aristo'yu Eflatun'a yaklaştırmak mı istemiştir? gibi birçok soru. Bunlar üzerinde burada duracak değiliz. Porphyrios belirttiğimiz gibi kendi sorduğu sorulara kendisi cevap vermemiştir; ancak kendisinden sonraki filozoflara büyük bir tartışma alanı açmıştır. Tartışmalar mantık alanından daha ziyade metafizik alana kaydırılmış.

¹ Robert Hammond, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York 1947, s. 5.

² Porphyrios, "İsâgûcî", *Mantıku Aristû* içinde, çev. Ebû Usmân ed-Dımaşkî, nşr. A. Bedevi, Beyrut 1980, c. 1. s. 9-14.

Tartışmalar, bilindiği gibi, sonuçta Orta Çağ'da ılımlı Gerçekçilik, Adcılık (Nominalizm) ve Kavramcılık (Konseptualiz) gibi anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Porphyrios'un sorup cevapsız bıraktığı soruları ilk defa ciddiye alan Fârâbî olmuştur. Fârâbî'den önce Anacius Manlius ve Boetius gibi bazı Roma dönemi düşünürleri Isagoge'yi yakından tanımışlarsa da bu sorular üzerine eğilmemişlerdir. Fârâbî başta "İsagoci" veya "Medhal ile'l-mantık" adlı eseri olmak üzere diğer mantık kitaplarında ve Kitâbü'l-hurûf gibi metafizik eserlerinde soruların farklı açıdan cevaplarını vermiştir.

Yeni Eflatuncuların genel eğilimi, bilindiği gibi Eflatun ile Aristo'yu uzlaştırmadır. Porphyrios gibi Fârâbî'de de bu eğilim vardır. Bunun için "İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması" adlı meşhur eserinde Fârâbî şöyle der: "Bazıları Eflatun ile Aristo arasında bir ayrılık dünyası olduğunu düşünmüşlerdir; çünkü Eflatun Timaeus adlı kitabında en yüce tözün (cevherin) ruha ve akla en yakın olduğunu, bunun için de duyulara en uzak olduğunu söyler. Diğer yandan Aristo ise en yüce töz bireysel veya tikel olandır (birincil töz) der..."³ Fârâbî bu iki görüşün aslında farklı olmadığını söyler; çünkü Aristo için tikel olan mantıkta yücedir, mantıkta varlıklar duyular alanında bulunur ve onlardan Aristo, soyutlama yoluyla onları aklî mâkul tümeller oluşturur. Eflatun için ise tümeller metafizikte en yüce şeylerdir. Çünkü o onların değişmez ve değişmeyecek olduğunu söyler.⁴ Böylece Fârâbî, önce iki filozofun tümellere ve tikellere bakışlarındaki farklılığın mantık ve metafizik açısından olduğunu tespit eder. Henüz Porphyrios'un sormuş olduğu sorular açısından tümeler veya tikellerin varlıkla ilişkisi konusuna değinmez. Diğer taraftan Kategoriler adlı eserinde tam bir Aristocu olarak, tümellerin dış dünyada tümel olarak varlıkları olmadığını, tümel kavramların soyutlama yoluyla oluşan ikincil kavramlar olduğunu söyler. Buna karşılık tikellerin dış dünyada varlıklarını ve bunun için de tikel kavramların birincil kavramlar olduğunu kabul eder.⁵ Burada sorulması gereken soru, bu durumda Fârâbî'nin Porphyrios'un sormuş olduğu sorulara nasıl cevap verdiği sorusudur. Yani başka bir deyişle varlık bağlamında hem tümellerin, hem de tikellerin geçekliğini nasıl izah ettiği sorusudur.

Yukarıda da işaret edildiği gibi Fârâbî tümeller konusunda Eflatun ve Aristo arasındaki farklılığı mantık ve metafizik açılarından bakıştan kaynaklandığını söylediğine göre, meselenin çözümü için söylenmesi gereken ilk şeyin mantık kavramlarının, aynı zamanda doğal dilin ve metafiziğin kavramları olduğunun kabul edilmesidir. Nitekim Fârâbî, Aristo'nun Bi-

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, thk. M. İsmail, Kahire 1907, s. 8 .

⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 9-10.

⁵ Fârâbî, "Kitâbu kâtâğuriyâs", *al-Mantuk inde'l-Fârâbî*, thk. R. Al-Acem, 1986. c. I, s. 89-93.

rinci Analitikler kitabına yazmış olduğu Kısa Şerh’inde bunu yapıyor. Söz konusu eserinin iki alt başlığı şöyledir: “Tümellerin Tikelerin Yerine İkame Olması” ve “Tikelerin, Tümellerin Yerine İkame Olması”⁶ Fârâbî, mantıkta ve dilde tümellerin nasıl tikelerin yerini aldığını ve aynı şekilde tikelerin nasıl tümellerin yerini aldığını çeşitli açılardan irdeler; hatta bunun konuşan kişinin niyetine bağlı olduğuna da vurgu yapar. Konuşan kişi tümel kavram kullanılabilir, ancak kastettiği tikel olabilir. Bunlara örnekler de verir.

İkinci olarak Fârâbî, Porphyrios’un sorduğu sorulara cevap için olmalıdır ki, özellikle tümeller konusunda Aristocu ve Eflatuncu olmaktan bazı açılardan uzaklaşmıştır. O hâlde tümeller ve tikeller arasında nasıl bir ilişki kurmuştur? Bunun cevabını özet olarak şöyle anlatabiliriz:

“Tümelin tikele referansı ve ilişkisi, cinslerin ve türlerin fertlere referansı ve ilişkisi gibidir.”⁷

“Tümel olan, çoklukta olan ve çoklukta teyit edilendir.”⁸

Bu sözleriyle Fârâbî, tümellerin, kendiliklerinde var değilse de, tözsel olduğunu söyler; çünkü onlar sürekli ve varolmada kalıcıdır; çünkü onların varlığı her zaman fiilen varolan tikellere bağlıdır. Tümellerin varlığı, fertlerin varlığına ilineksel olsa da, bu onların tamamen arazi olduğu anlamı taşımaz. Bu demektir ki, bilfiil zihinde varlıkları sadece arazi olanlarla ortaya çıkar.⁹

Üçüncü olarak Fârâbî meseleye, bilkuvvelik ve bilfillik açısından da bakar. Fârâbî’ye göre her tikel fiili olarak varolmazdan önce varolma imkân ve kuvveligine sahiptir. Onların bu imkân ve kuvveligi her şeyden önce Yaratıcı Tanrı’nın zihninde vardır. Bu açıdan tikelerin kemale ermelerinden, yani fiilen yaratılmamalarından önce tümellerin durumuna benzer bir durumları söz konusudur. Bu durumda hem tümellerin zihinde var olmaları, hem de tikelerin gerek zihinde ve gerekse dış dünyada var olmaları, zorunlu değil mümkündür. Dolayısıyla ister bir metafizik, isterse bir mantık ve isterse bir dil sorunu olarak görülsünler, tümel ve tikel aslında biri diğerinin karşıtı ve zıddı olan kavramlar değillerdir.

T.J. de Boer’in da belirttiği gibi Batılı Orta Çağ düşünürlerinden çok daha önce bir tümellerin varlıkla ilişkisini Fârâbî, 1- Tümeller nesnelere öncedir, “ante rem”, 2- Tümeller nesnelere “in re”, 3- Tümeller nesnelere sonradır, “post rem” gibi üç şekil olarak belirlemiştir.¹⁰ Fârâbî’nin

⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâsi's-sağir*, çev. N. Rescher: *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburg 1963, s. 114-118.

⁷ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, Muhammed İsmail, Kahire 1907, s. 95.

⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.

⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 96

¹⁰ T. J. de Boer, *The Philosophy in Islam*, çev. R. Jones, New York 1967, s. 113.

bu üç şekilde ilgili görüşlerini kısaca anlatmak biraz zor olmakla birlikte, söz konusu üç şekle bağlı olarak şu üç noktada özetlenebilir:

1-Fârâbî'nin Tanrı'sı fiil hâlde düşünen Tanrı'dır. Tanrı kendini düşünür; Fârâbî, Tanrının kendisini düşünmesine ilk mana (el-manâu'l-evvel) der. Aynı zamanda Tanrı, kendi zihninde oluşan ilk anlamları düşünür; Fârâbî buna da ikinci mana (el-mana es-sânî) der. Böylece Fârâbî'ye göre Tanrı'nın zihninde yaratmak istediği varlıkların bilgisi hâsıl olur. Fârâbî'ye Tanrı'nın varlıklara ait bilgisi tümeldir. Böyle olunca tümeller, Tanrı'nın zihninde gerçekliklerine ve gerçek varlıklarına sahiptirler. Çünkü Tanrı, en gerçek varlıktır ve var olandır. Böylece Fârâbî'ye göre tümeller, tikellerden bağımsız olarak vardılar. Dolayısıyla bu açıdan, yani Tanrı'nın bilgisi açısından tümeller, tikellerden öncedirler. Fârâbî'ye göre Tanrı varlıkları tümellik esasına göre yarattığı için, tikeller var olmalarında tümellere bağımlıdır.

2-Aristo gibi Fârâbî de tümellere duyular vasıtasıyla elde edilen soyutlamalar olarak bakar. İnsan zihninde soyutlamalar olarak oluşan tümeller, tümel olarak dış dünyada bağımsız varlıkları yoktur. Bunun için İbn Sînâ'nın adlandırmasıyla tümeller sadece zihinsel varlıktırlar (el-vücûdü'z-zihnî) ve sadece kavramlar olarak zihinsel varlığa sahiptirler. Bu durumda zihinsel de olsa var olabilmeleri için tümellerin tikellere ihtiyacı vardır. Bu anlamda tümeller, tikellerden sonradır. Fârâbî, konuyla ilgili şu hususa da vurgu yapar: Kavram olarak sadece zihinde tümeller bulunmaz; aynı şekilde kavram olarak zihinde tikeller de bulunur.

3- Fârâbî'ye göre her tikel, ait olduğu cinsin ve türün tümelliğini varlıksal olarak temsil eder, bu açıdan da tümeller tikelerde bulunurlar. Böylece varlıkta tümel ve tikel beraber vardır.

Sonuç

Schmoelders¹¹ ve S. Munk¹² gibi İslam felsefesi üzerine çalışmalar yapmış olan modern dönemin oryantalistleri tümeller konusunda Fârâbî'yi adcı ve kavramcı gibi görmüşlerdir. Bu yanlış değerlendirme, kısmen o zaman Fârâbî'nin eserlerinin yeni neşirlerinin olmamasıyla açıklanabilir; kısmen de buna bağlı olarak konu hakkında söylenenlere sadece Fârâbî'nin bir veya iki eseri üzerinden yapılmış olmasıyla açıklanabilir. Başka önemli bir husus da, Fârâbî'nin hangi açıdan tümeller hakkında konuştuğunun da dikkate alınması gerekir; o, bazı eserlerinde özellikle tümellere bir mantık sorunu olarak bakar, oralarda Aristocudur; ancak bazı eserlerinde ise, tümellere bir metafizik ve dilsel mesele olarak bakar, bu tür eserlerinde tümellerin yukarıda anlattıklarımız gibi gerçekliğini kabul eder. Fârâbî'nin

¹¹ Augustus Schmoelders, *Documenta Philosophiae Arabum*, Bonnæ 1834.

¹² Salomon Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859.

bu iki tür bakış açısını dikkate almazsak ve birlikte değerlendirmesek, hatalı sonuçlara gidebiliriz. Fârâbî'nin tam bir gerçekçi (realist) olduğunu gösterir. Sırf bilgi kuramı için tümellerden bahseden Aristo, kavramcı ve adcı görülmezken, Fârâbî'nin görülmüş olması anlamsızdır.

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, 12. yüzyılda Batılılar, bir yandan Porphyrios'un Isagoge'uyla ve diğer yandan da başta Fârâbî olmak üzere Müslüman filozofların İsağocî adıyla Porphyrios'un söz konusu eserinin şerhi olarak veya özgün olarak yazdıklarını tanımaya başlayınca, bilindiği gibi tümeller konusunda yoğun bir tartışma başlatmışlardır. Onlar için tümeller konusu sadece bir mantık ve metafizik konusu değildi; bu konu Hristiyanlık inancı üçlemeyle de ilişkilendirilince bir teoloji konusu hâline gelmişti. Konunun müspet ve menfi anlamda 15. yüzyılın başlarına kadar canlı tartışma konusu olmasının nedeni de budur. Bu tartışmalar, kavramcılık, adcılık ve gerçekçilik ekseninde üç şekilde oluştu malum. Burada bunları anlatacak değiliz. Söylemek istediğimiz şey, Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın Batı'daki gerçekçiler üzerine etkilerinin olduğunu söylemektir. Örneğin Abelardus (öl. 1142)'ün tümellere bir dil sonunu olarak bakmasında Fârâbî etkisi göz ardı edilemez. Aynı şekilde Albertus Magnus (1206-1280) ve öğrencisi St. Thomas Aquinas (1225-1274)'ın gerçekçilik veya ılımlı gerçekçilik anlayışlarının oluşumunda da katkıları vardır.

Kaynakça

- De Boer, T. J., *The Philosophy in Islam*, çev. R. Jones, New York 1967.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-cem*, thk. Muhammed İsmail, Kahire 1907.
- _____, "Kitâbu kâtâğuriyâs", *al-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. R. el-Acem, Beyrut 1985. c. I.
- _____, *Kitâbü'l-kıyâsi's-sağir*, çev. N. Rescher: *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburg 1963.
- _____, *Uyûnü'l-mesâil*, Muhammed İsmail, Kahire 1907.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*, New York 1947.
- Munk, Salomon, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859.
- Schmoelders, Augustus, *Documenta Philosophiae Arabum*, Bonnae 1834.

FÂRÂBÎ'NİN "KİTÂBU ÎSÂĞÛCÎ EY EL-MEDHAL" ADLI ESERİ AL-FÂRÂBÎ'S "KİTÂB ÎSÂGHÛJÎ AY AL-MADKHAL"

YAŞAR AYDINLI
PROF. DR.
ULUDAĞ Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Al-Fârâbî's Kitâbu Îsâghûjî ay al-Madkhal is a work that was written about the topics of Eisagoge, in the course of time made a part of Organon. It is seen that Îsâghûjî and Eisagoge are compatible with respect to content, and correspond to each other in terms of five universals. However, in addition to five universals and connections between universals which are the main topics of Eisagoge, al-Fârâbî included some topics, Porphyry confined himself to pointing out, in his work. These topics are the subject of the proposition that he briefly dealt with, the descriptions of the concepts of individual and universal, composite utterances and, correspondingly, the question of definition. Thereby, agreeing with Ibn Bâjja, it can be said that, as a way of treatment, al-Fârâbî presents a different approach from that of Porphyry. In this article, considering Ibn Bâjja's opinions, al-Fârâbî's mentioned work is analyzed and translated into Turkish.

Keywords: Ibn Bâjjah (Avenpace), Îsâghûjî, Porphyrios, five universals, simple expressions, composite expressions, genus and species, description, definition.

ÖZ

Fârâbî'nin Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal adlı eseri, süreç içerisinde, Organon'un bir parçası hâline getirilen Eisagoge'nin konuları üzerine yapılmış bir çalışmadır. İçerik olarak, Îsâgûcî ile Eisagoge'nin uyumlu olduğu ve beş tümel bağlamında da örtüştüğü görülmektedir. Bununla beraber, Fârâbî, Eisagoge'nin ana konusu olan beş tümel ve tümeller arasındaki ilişkilerin yanında, Porphyrios'un sadece işaret etmekle yetindiği bazı konulara da çalışmasında yer vermiştir ki, bunlar, kısaca ele aldığı önerme bahsi, tekil ve tümel kavramlarının tanımı, mürekkep lafızlar ve buna bağlı olarak tanım meselesidir. Dolayısıyla, ele alış tarzı olarak, Fârâbî'nin, Porphyrios'tan farklı bir yaklaşım sergilediğini, İbn Bâcce'ye katılarak söyleyebiliriz. Makalede, İbn Bâcce'nin görüşleri de dikkate alınarak, Fârâbî'nin bahse konu eseri incelenmiş ve Türkçeye tercüme edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Bâcce, Îsâgûcî, Fûrfûriyûs, Beş tümel, Basit lafızlar, Birleşik lafızlar, Cins ve Tür, Tanım, Resm.

Giriş

İslam dünyasında mantık ilminin kurucusu, Aristoteles mantığını kapsamlı bir şekilde çalışan ve bu alanda önemli çalışmalar yapan Fârâbî'dir. O, bütün ilimlerin mukaddimesi olarak, sekiz ana konusunun sekiz kitapta ele alındığı mantığı görür, fakat bunun yanında, öğrencinin mantığa başlamadan önce de bir zihinsel ve kavramsal hazırlık sürecinden geçmesi gerektiğini düşünür. Fârâbî, bu çerçevede mantığa giriş niteliğinde birtakım çalışmalar kaleme almıştır. Bunlar, *et-Tavtie*¹, *el-Fusûlü'l-hamse*² ve *el-Elfâzu'l-mustameletu fi'l-mantık*³'tür. Bunların ortak özelliği, öğrenciyi mantık öğrenimine başlamak üzere hazırlamak, bilinçli hâle getirmek ve ona hem terminoloji hem de zihinsel yatkınlık çerçevesinde sanata ilişkin teknik bir donanım sağlamaktır.⁴ Dolayısıyla bu çalışmaların hiçbiri, mantığın özel bir konusunu derinlemesine ele almaz. Üzerinde durulan konular, doğal olarak mantığın temel meseleleriyle ve özellikle burhan teorisiyle bir şekilde irtibatlı olan konulardır. Fakat görülebildiği kadarıyla, Fârâbî'nin bu ve benzeri eserlerindeki ön-

¹ “*Et-Tavtie ev er-risâle elleti suddira bihe'l-mantık*”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1985, c. I, s. 55-62.

² Fârâbî, “*el-Fusûlü'l-hamse*”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. R. el-Acem, Beyrut 1985, c. I, s. 63-73.

³ Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâzı'l-mustameleti fi'l-mantık*, nşr. M. Mehdi, Beyrut 1986, s. 108.

⁴ Fârâbî, şöyle der: “Mantık sanatına başlamayı mümkün kılan şeylerin birçoğu, insan zihninde mevcut olmalarına rağmen fark edilmezler veya ayrımlarıyla fark edilmezler. Öyle ise, amacımız lafızlara yönlendirmek olduğuna göre, mâkul anlamların sınıflarına delalet eden lafızların sınıflarını belirlememiz gerekir. Öyle ki, bu anlamlar fark edilip her biri kendi bireyliği içerisinde görülürse, ancak o zaman bu anlamlar arasından mantık sanatını açıklamada kullanılabilecek olanları çekilip çıkarılır.” Fârâbî, *Risâletü'l-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. S. Halifât, Amman 1987, s. 235-236. Bkz. İbn Bâcce, “*Teâlik alâ kitâbi îsâgûcî li'l-Fârâbî*”, *Teâlik İbn Bâcce alâ mantıkı'l-Fârâbî* içinde, nşr. M. Fahri, Beyrut 1994, s. 33.

celikli gayesi, öğrenciyi mantık öğrenimine hazırlamak ve mantığın doğru/kesin bilginin alternatifsiz aracı olduğu hususunda bilinçlendirmektir. Akla dayalı ilimlerde köklü bir zihinsel dönüşümü amaçlayan İhsâu'l-ulûm'un⁵ mantığa dair ikinci bölümü ile et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde'nin⁶ mantıkla ilgili kısmı da, bu çerçevede, yani mantığa giriş bağlamında değerlendirilecek çalışmaların içerisine dâhil edilebilir.⁷ Fakat mantığın önemini, yararını, akla dayalı ilimler bağlamında zorunluluğunu temellendiren bu son iki çalışmanın muhatap kitlesi, sadece öğrenciler değil, genel olarak toplumdur.

Fârâbî'nin giriş sadedinde kaleme aldığı bir eser de, Kitâbu İsâgûcî ey el-medhal'dir. Bu eser, genel görünüş bakımından, süreç içerisinde, altıncı yüzyılda veya daha önce⁸ Organon'un bir parçası hâline getirilen Eisagoge'nin konuları üzerine yapılmış bir çalışmadır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen eserlerden farklı olarak, açık tarihsel çağrışımı olan bir başlığa sahiptir. İçerik bakımından da, İsâgûcî'nin ana çatısının, Eisagoge ile uyumlu olduğu, bir ölçüde de örtüştüğü söylenebilir. Bununla beraber, Fârâbî, Eisagoge'nin ana konusu olan beş tümel ve tümeler arasındaki ilişkilerin yanında, Porphyrios (öl. 309)'un sadece işaret etmekle yetindiği bazı konulara da çalışmasında yer vermiştir ki, bunlar, kısaca ele aldığı önerme bahsi, tekil ve tümel kavramlarının tanımı, mürekkep lafızlar ve buna bağlı olarak tanım meselesidir. Dolayısıyla, ele alış tarzı olarak, Fârâbî'nin, Porphyrios'tan farklı bir yaklaşım sergilediğini, İbn Bâcce'ye katılarak⁹ peşinen söyleyebiliriz.

Fârâbî, İsâgûcî'yi yazmaktaki amacını, "Bu kitaptaki amacımız önermelerin, kendilerinden meydana geldiği ve kendilerine bölündüğü şeylerin sayımıdır." şeklinde belirtir.¹⁰ Bu "şeyler", "kıyasa dayalı sanatların tamamında kullanılan kıyasların parçalarının parçalarıdır" ki "bunlar da Eisagoge'de sayılan beş parçadır."¹¹ Kıyasların parçaları "önermeler", önermelerin parçaları "konu"lar ve "yüklem"lerdir. Her konu ve yüklem de "Ya bir lafzın delalet ettiği bir mana veya belli bir mananın delalet ettiği bir lafızdır." ve dolayısıyla bunlar da, kıyasın parçaları olan önermelerin parçaları olarak ya "tümel" olur veya "tekil". Dolayısıyla, önermenin parçaları

⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm li'l-Fârâbî*, nşr. O. Emin, 2. baskı, Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1949, s. 53-74.

⁶ Fârâbî, *Risâletu't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. S. Halifat, Amman 1987, s. 220-237.

⁷ Bkz. Angela Jaffray, *At Threshold of Philosophy, A Study of Al-Fârâbî's Introductory Works on Logic*, Harvard University, April 2000.

⁸ Jaffray, *a.g.e.*, s. 8.

⁹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁰ Fârâbî, "Kitâbu İsâgûcî ey el-medhal", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. R. El-Acem, Beyrut 1986, s. 75.

¹¹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49.

tümeller ve tikellerdir. Fârâbî, daha sonra, tümelin ve tekilin tanımını üzerinde durur, tümelin iki tanımını verir ve bunlardan yapılan önermelerin, konu ve yüklemelerinin tekil ve tümel oluşlarına göre, bilimsel değeri üzerinde kısa açıklamalarda bulunur. Fârâbî akabinde, yüklemli önermelerin parçalarını oluşturan tümel anlamların, ya müfret lafızların delalet ettiği basit tümel anlamlar veya mürekkep lafızların delalet ettiği mürekkep anlamlar olduklarını belirtir ki, bu ayırım, çalışmasının da çatısını oluşturur. Müfret anlamları cins, tür, ayırım, hassa ve araz şeklinde beşe ayıran Fârâbî, mürekkep olanları da tanım, resm ve tanım ve resm olmayıp kayıtlama terki- biyle oluşturulan söz olarak üçe ayırır. Böylece, Fârâbî'nin, İbn Bâcce'nin değerlendirmesiyle, "kıyasların parçalarının parçaları" olarak, sayımını amaçladığı şeyler toplamda dokuz sınıf oluşturur: "Şahıs, cins, tür, ayırım, hassa, ilinek, tanım, resm ve tanım ve resm niteliğinde olmayıp kayıtlama terki- biyle oluşturulan söz."¹²

Öte yandan, İbn Bâcce'ye göre, "bu cüz'î sanat (İsâgûcî), iki büyük parçaya ayrılır: Sıra/mertebe bakımından önce olanı, basit ve belirttiğimiz terkip şekliyle mürekkep olarak beş tümele ilişkin bilgi. İkincisi ise, mürekkeplere ve onların inşasına (ya da kullanımına) ilişkin bilgi ki, kategorilerin, Kategoriler'de ifade edilen tertiple düzenlenip sıralanması ancak bu iki bilgi sayesinde mümkün olur."¹³

Buna göre kitap şu kısımlardan oluşur: 1. Kitabın amacı, 2. Önerme, önerme çeşitleri, önermenin parçaları olarak konu ve yüklem ve bunlara bağlı olarak tümel ve tekil kavramlarının ele alındığı kısa bölüm ki, Eisagoge'de bu konulara yer verilmemiştir. 3. Basit tümel anlamları, yani Eisagoge'nin konusu olan klasik beş tümeli ve aralarındaki ilişkileri özet bir şekilde konu alan en uzun bölüm. 4. İhbarî nitelikte olmayan (yargı bildirmeyen) ve müfret lafızlarla oluşturulan mürekkep anlamların delalet ettiği mürekkep tümellerin, yani, Eisagoge'de ele alınmamış olan "tanım", "resm" ve "tanım ve resm olmayan söz"ün ele alındığı son bölüm.¹⁴

Fürfüriyûs ise, Fârâbî'nin çağdaşı Ebû Usmân ed-Dîmaşkî (öl. 920) tarafından Arapçaya aktarılan Eisagoge'yi yazmaktaki amacını şöyle açıklar: "Aristoteles'in kategoriler öğretisini anlamada, cinsin ne olduğunu, ayırımın ne olduğunu, türün ne olduğunu, hassanın ne olduğunu ve genel ilineğin ne olduğunu bilmemizin zorunlu olması sebebiyle ve yine bu bilginin,

¹² İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 30

¹³ İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49.

¹⁴ Bkz. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49; Jaffray, *a.g.e.*, s. 30; Ayrıca bkz. İbrahim Çapak, "Porphyrios ve Ebheri'nin İisagocileri Bağlamında Fârâbî'nin İisagocisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2005, s. 108; Genel olarak Eisagoge çalışmaları için bkz., Ferruh Özpilavcı, "Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi", *S.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, 2009, sy. 19 s. 106; Nihat Keklik, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı*, İstanbul 1969, 1970, c. II, s. 5.

tanımların oluşturulmasına ve genel olarak bölmeye ve bilinmesinde çok büyük fayda olan burhana ilişkin her şeyde zorunlu olması sebebiyle, bu amaca yönelik olarak, kadim filozofların söylediklerini belirtmek üzere, bir giriş niteliğinde, az sayıda cümlelerle ve derin araştırmalardan sakınıp onların yalın olanlarına yumuşak bir dokunuşla, kısa bir açıklama yapmaya girişeceğim.”¹⁵

Görüldüğü gibi, Porphyrios, beş tümele ilişkin bu çalışmasını, Aristoteles ekseninde kategorileri anlamaya, öğrenmeye ve incelemeye yönelik bir amaç için kaleme aldığını belirtmektedir. Dolayısıyla o, konuyu mantığın önerme ve tanım gibi diğer konularıyla bağlantısı içerisinde değil, sadece kategorilerle bağlantısı içerisinde ele almaktadır. Bununla beraber, o, beş tümele dair bilginin, “tanım”, “bölme” ve mantığın merkezî konusu olan “burhan” için de zorunlu olduğunu ifade eder ve kitabının başında basit fakat önemli bir atıfla bunun altını çizer. Dolayısıyla, Porphyrios tarafından da, beş tümele ilişkin bilginin doğal olarak sadece kavram bakımından değil, önerme ve buna bağlı olarak kıyas bakımından da gerekli görüldüğü ortadadır. Bununla beraber o, Eisagoge çerçevesinde bu konuları ele almaz.

Ancak şu da anlaşılmaktadır ki, mantık ve genel olarak burhanî felsefe bağlamında iki yazar, Porphyrios ve Fârâbî, farklı bilinç durumlarına sahiptirler. Bu çerçevede, Fârâbî'nin kesinlikle daha kuşatıcı bir bakışa, çok daha berrak bir zihne sahip olduğunu ve tümeller meselesini çok daha geniş bir düzlemde, mantığın ve felsefî düşüncenin esası olan kıyasla bağlantısı içerisinde, “kıyasların parçalarının parçaları” olarak alıp değerlendirdiğini görüyoruz. Dolayısıyla, Fârâbî, tümelleri, sadece Aristocu kategoriler bağlamında “tasavvur”la ilişkisi içerisinde değil, önerme ve kıyas bağlamında “tasdik”le de ilişkisi içerisinde dikkate almaktadır. İbn Bâcce, konunun bu iki boyutuna işaret ederek, “İsâgûcî Kitabı'nın yararı, Kategoriler Kitabı çerçevesinde “tasavvur”a, diğer kitaplar çerçevesinde ise, (her tür kıyasın parçaları olan) önermelerin oluşturulmasına ilişkindir.” der. “Çünkü kategorilerle ilgili olarak tasavvur, ancak İsâgûcî Kitabı'nda sayılan ve tasavvuru verilen şeylerle gerçekleşir. Önermelerin tamamı ise genel olarak bunlarla oluşturulur. Bu nedenle (Fârâbî), İsâgûcî Kitabı'nda genel olarak bütün şeylerin, kendileriyle tasavvur edildiği şeyleri ve yine genel olarak bütün önermelerin kendilerinden oluşturulduğu şeyleri vermiştir. O, İsâgûcî'de sözünün başında mutlak tümel tasavvurunu verdi ki, biz, İsâgûcî'de zikredilen sınıfları, ancak onun sayesinde tasavvur edebiliriz. Bunun (mutlak tümel tasavvurunun) onların her birine ilişkin tasavvurda yararı çok büyüktür. Çünkü zihinde âdeta bir cins olarak önce o bulunur ve daha sonra

¹⁵ Fûrfûriyûs es-Sûrî, “İsâgûcî”, *Mantıku Aristû* içinde, çev. Ebû Usmân ed-Dımaşkî, nşr. A. Bedevi, Beyrut 1980, c. III, s. 1057. Yazma nüshada eksik olan, bu alıntının da içinde olduğu kısım, naşir tarafından çevrilerek metne eklenmiştir.

zihinde kategorilere ilişkin olarak var olan beş şeyin her birinin ayrımları onun içinde var olur.”¹⁶ Görüldüğü gibi, Eisagoge’nin klasik konusu olan beş tümel, Îsâgûcî bağlamında, parçası bulunduğu bütünlüğe irtibatlandırılmış olarak ele alınmaktadır. Şöyle ki, müfret lafızların ne olduğunu, kaç cins ayrıldığını ve delalet bakımından birbirlerinden nasıl ayrıştıklarını bilmeksizin, lafızlardan oluşan sözleri, yani önermeleri kurmamız ve önerme olmaksızın da düşünme etkinliğini gerçekleştirmemiz ve “yeni bir bilgi inşa etmemiz” mümkün değildir.¹⁷

Malum olduğu üzere, Îsâgûcî’nin amacı, Kategoriler’de belirlenen sıra düzeni içerisinde kategorileri kavrayıp saymaya güç kazandıracak şeylerin öğretilmesidir. Bu şeyler de, genel olarak, tümeler, yani düşünmeye konu olan kategorilerdir. Dolayısıyla, mantığın konusu olarak kategoriler, bireylerle bağlantıları içerisinde değil, düşünümler olarak inceleme konusu yapılır.¹⁸ Bu yönüyle, Îsâgûcî’nin konusu, tasavvur olarak tasavvurdur. “(Fârâbî) Îsâgûcî’de, tasavvurun oluşturulma yöntemleri hakkında konuşmaktadır, fakat tasavvur edilen şeye göre değil, mutlak olarak. Çünkü cins, bazen tasavvur edilen belli bir şeye göre bir madde, başkasına göre ise bir fail ve (Fârâbî’nin) bu kitapta (Kitâbü’l-burhân) zikrettiği başka şeyler olabilir. O, Îsâgûcî’de, tasavvura konu olan bu şeyleri, hepsini kapsayan bir anlamla tarif etti ki, bu anlam, onlara, mukayese esnasında, bir tasavvur nesnesine izafetle değil, tür bakımından farklı olan çoklara yüklenmeleri sebebiyle, zihinde arız olur. Dolayısıyla o, kategorilerin istinbatına yönelik amacına uygun olarak, kendisine yarayacak miktarı oluşturması sebebiyle, iki görelinin tek tarafı hakkında söz söyledi. Özetle o, Îsâgûcî’de, cins ve diğerleri hakkında söz söylerken, cinsi cins olarak ele aldı. Burada (Kitâbü’l-burhân) ise, kendilerine cins olmaklık arız olan şeyler hakkında, bir örnek veya bir alamet olarak kullanabileceğimiz bir cins gibi bahsetti.”¹⁹

Porphyrrios’un Eisagoge’sine bağlı olarak irdelenen ana konulardan birisi, tümelerin gerçekliği sorunudur. Skolastik felsefe sahasında tümeler tartışması olarak meşhur olan ve Boethius’un Eisagoge çevirisi üzerinden Latin dünyasına giren bu konuya, Fârâbî’nin Îsâgûcî’sinde bir atıf yapılmaz. Ama şunu biliyoruz ki, hem Fârâbî hem de onun mantık çalışmalarını takip eden İbn Bâcce, tümelerin dış dünyada var olduğunu öne süren Platoncu görüşten ziyade, tümeleri, duyulur nesnelere düşünülür formları (el-makûlât) ve nesnelere dünyasının kategorizasyonunda zihnin

¹⁶ İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 52.

¹⁷ Bkz. İbn Bâcce, “Teâlîk alâ kitâbi’l-ibâra (Barî Ermîniyâs) li’l-Fârâbî”, *Teâlîk İbn Bâcce alâ mantki’l-Fârâbî* içinde, nşr. M. Fahri, Beyrut 1994, s. 151.

¹⁸ İbn Bâcce, “Teâlîk alâ kitâbi îsâgûcî li’l-Fârâbî”, s. 47.

¹⁹ İbn Bâcce, “Teâlîk İbn Bâcce alâ kitâbi’l-burhân”, *el-Mantuk inde’l-Fârâbî* içinde, nşr. M. Fahri, Beyrut 1986, s. 107-108.

hâlleri olarak beliren genel kategoriler (el-mekûlât) olarak ele alırlar. Had-dizatında, kategoriler, duyulur şeylerin en genel düşünülür formları, yani bütün duyulur şeyleri kapsayan en genel cinsleridir. Dolayısıyla mâkul (düşünülür) ile mekûl (söylenen) bir bakıma aynı şeye işaret etmektedir. Aradaki fark bu iki kavramın zihin, nesne ve lafız bağlamında arz ettikleri bağlamsal, itibarî statülerdir ki, aynı şeyler olarak, farklı ilmi disiplinlere konu olmaları da bununla alakalıdır. Fârâbî'ye göre, "cinsler ve onların her biri altında bulunan türler, var olan duyulur şeylerin düşünülürleri ve var olan şeylerin zihindeki örnekleri olarak alınabilirler ki, bu şekilde alındıklarında, onlar düşünülür mevcutlar olurlar ve dolayısıyla mantığın konusu (mantıkıyye) olmazlar. Fakat onlar, (a) duyulur şeyleri tarif eden tümel düşünülürler olarak ve kendilerine lafızların delalet etmeleri bakımından alındıklarında, mantığın konusu (mantıkıyye) olurlar ve kategoriler olarak adlandırılırlar. Bu durumda onlar için, bir nispet şahıslara ve bir nispet lafızlara olmak üzere iki nispet bulunur ki, bu iki nispetle mantığın konusu olurlar. Aynı şekilde, (b) bazısı bazısından daha genel ve bazısı bazısından daha özel olmaları bakımından alındıklarında, (c) ya da yüklem veya konu olarak alındıklarında, (d) veya zikrettiğimiz tarif türlerinden biriyle, yani "O, nedir?" (sorusuyla) veya "O, hangi şeydir?" (sorusuyla), bazısının bazısını tarif etmesi bakımından alındıklarında, mantığın konusu olurlar. Fakat onlar, var olan şeylerin düşünülürleri olarak alınıp, bütün bu tariflerden ayrı olarak alındıklarında, tabiat ilminin veya matematiğin veya bu ikisinin dışındaki teorik sanatların konusu olurlar ve kategoriler olarak adlandırılmazlar."²⁰

Eisagoge'nin, yani Giriş'in mantıkla ve genel olarak felsefeyle ilişkisi, kendi çevresinde, çokça tartışılan konulardan birisi olmuştur. Soru şudur: O, Kategoriler'e mi, mantığa mı, yoksa genel olarak felsefeye mi bir giriştir? Öte yandan Giriş'in, girişi olduğu şeyle ilişkisi nasıl bir ilişkidir; onun bir aleti mi, yoksa bir parçası mıdır? Bu soru, bilindiği üzere, esasen daha çok mantık sanatının felsefe ile ilişkisi ve bu sanatın mensubiyeti bağlamında sorulmuştur ve çok eski bir tartışmanın konusu olagelmiştir. Mantık-felsefe ilişkisi meselesinde, Fârâbî'den bir alıntı yapmakla yetinelim: "(Mantık sanatının) nisbesine gelince, bu konuda kanaatlerin, onun felsefe sanatının bir parçası olduğuna ulaşması mümkündür; çünkü bu sanatın kapsadığı şey de, var olan şeylerden biridir. Fakat bu şeyler her ne kadar var olanlardan biri olsa da, bu sanat, onları, var olanlardan biri olmaları yönüyle inceleyip tarif etmez; onları, insanın, kendileriyle var olanların bilgisini elde edebileceği bir alet olmaları bakımından (inceleyip tarif eder). Nitekim nahiv sanatı da lafızları kapsar ve lafızlar da akledilmesi

²⁰ Fârâbî, "Kitâbu katâgûriyâs", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. R. el-Acem, Beyrut 1985, c. I, s. 116-117.

mümkün olan mevcutlardan biridir. Fakat nahiv sanatı, bunları, akledilir şeylerden biri olarak incelemeyiz. Aksi takdirde, nahiv sanatı ve genel olarak dil ilmi sanatı, mâkul anlamları kapsamış olurdu ki, böyle değildir. Çünkü delalet eden lafızlar, her ne kadar akledilmesi mümkün olan mevcutlardan biri ise de, nahiv sanatı, onları, mâkul anlamlar olmaları bakımından tarif etmez, fakat mâkul anlamlara delalet etmeleri bakımından (tarif eder). Dolayısıyla biz de onları tamamen mâkullerin dışında şeyler olarak alıyoruz. Çünkü onları (burada) bu yönden incelemiyoruz. Aynı şekilde, mantık sanatının kapsadığı şeyler her ne kadar mevcutlardan biri olsa da, biz onları mevcutlardan biri olmaları bakımından incelemiyoruz, fakat kendileriyle mevcutların bilgisine ulaştığımız bir alet olarak (inceliyoruz). Böylece biz de onları, mevcutların dışında başka bir şey gibi ve mevcutların bilgisi için bir alet olarak alıyoruz. Bundan dolayı bu sanatla ilgili olarak onun felsefe sanatının bir parçası olduğunu kabul etmek doğru değildir. Aksine o, kendi başına var olan bir sanattır ve başka bir sanatın bir parçası değildir; ne de hem bir alet hem de bir parçadır.”²¹

Birinci soruya, yani Îsâgûcî'nin mantık ve felsefeyle ilişkisine gelince; Eisagoge, her ne kadar beşinci-altıncı yüzyıllardan itibaren Organon'un ayrılmaz bir parçası olarak telakki edilmiş olsa da, Fârâbî, onu hiçbir yerde mantık sanatının parçaları arasında zikretmez. Ona göre mantığın sekiz konusu ve bu konuları içeren sekiz kitabı bulunmaktadır ve bunların arasında Îsâgûcî yoktur. Bunun sebebi, Îsâgûcî'nin, mantığın ana bölümlerinde ele alınan konulardan ayrı olarak, özel bir konusunun olmamasıdır. Adından da anlaşılacağı üzere, o, Porphyrios açısından öncelikle Kategoriler'de, Fârâbî açısından ise, hem bu kitapta hem de ona ilaveten diğer yedi kitapta işlenen konulara, yani genel olarak önerme ve kıyasa ilişkin bir zihinsel ve terimsel hazırlık çalışmasıdır. Bu yönüyle, o, mantık sanatının değil de mantık öğretiminin bir parçası olarak değerlendirilmiş ve bu yönüyle mantık müfredatının bir parçası hâline getirilmiş olmalıdır.

İbn Bâcce, “Fârâbî'nin amacı çerçevesinde Îsâgûcî'nin, hem bir alet, hem de mantık sanatının bir parçası olduğunu ve yararının da, yüksek cinsleri, yani kategorileri istinbat etmek olduğunu” belirtir.²² O, konu hakkındaki tahlillerini “tümel” ve “düşünülür” kavramlarını irdeleyerek yapar. İbn Bâcce, tümelin anlam muhtevasını belirlemek amacıyla, lafızların delalet ettiği anlamları “düşünülürler” ve “şahıslar” olarak ikiye ayırdıktan sonra, düşünülürleri de, (a) iki ve daha çok şahsı bulunanlar ve (b) tek bir şahsı bulunanlar şeklinde ikiye ayırır. İki ve daha çok şahsı bulunanları da,

²¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâzı'l-mustameleti fi'l-Mantık*, s. 108.

²² İbn Bâcce, “Teâlik alâ Kitâbi'l-Mekûlât li'l-Fârâbî”, *Teâlik İbn Bâcce alâ Mantıkı'l-Fârâbî* içinde, nşr. M. Fahri, Beyrut 1994, s. 84.

şahısları birlikte var olanlarla, şahıslarının aynı anda birlikte var olması mümkün olmayanlar şeklinde ikiye ayırır. Birinciye örnek "at" ve "insan" ikinciye örnek ise, "Ay tutulması"dır. Tek şahsı bulunan düşünüllere örnek ise, "Güneş" ve "Ay"dır. Bir düşünülüre bağlı olan şahıslar, bu düşünülüre bağlamında birbirleriyle benzeşirler. Zira söz konusu şahısların her birinde, ne az ne çok, bir ve aynı anlam bulunmaktadır. Şimdi, bir şahısta (el-emr) bulunan her şey, o şahsın sıfatı olur ve bu şey ona yüklenir. Şu hâlde, birden çok şahsı bulunan düşünülüre anlam, birden çok şahsı nitelendiren bir sıfat olur. İşte bu niteliğe sahip olan düşünülüre, kendisi şahısları için bir "bütün/küll" ve şahısları da kendisi için "parçalar/ecza" gibi olması itibarıyla, "tümel/el-küllî" denir. Şu hâlde tümel de iki sınıfa ayrılır: (a) aynı anda birden çok şahsa yüklenen bir sınıf ve (b) aynı anda birden çok şahsa yüklenmeyen bir sınıf ki, bu nitelikte olan tümel, farklı zamanlarda birden çok şahsa yüklenir. Bunun böyle olmasının da iki sebebinden söz edilebilir. Birincisi, söz konusu tümelin şahısları bir arada değil de, sırayla ayrı ayrı var olur. İkincisi ise, söz konusu şahıslara yönelik yüklem ayrı zamanlarda gerçekleşebilir. Dolayısıyla bu anlamları kapsayan tarif şudur: "Tümel, birden daha çok şeye yüklenme özelliğine (mâ şe'nuhû en yuhmel) sahip olandır."²³

Fârâbî, Îsâğûcî'de, tümelin iki tarifini verir. Birincisi, "Tümel, iki veya daha çok şeyin kendisinde benzeşme özelliği (şanı, mâ şe'nuh) bulunandır. Şahıs ise, kendisi bakımından iki şey arasında bir benzeşmenin olmasının asla mümkün olmadığı şeydir." şeklindedir. İkinci tarif ise, "Tümel, birden daha çok şeye yüklenme özelliğine (şanına, mâ şe'nuhu) sahip olandır. Şahıs ise, birden fazla şeye yüklenme özelliğine sahip olmayandır."²⁴ şeklindedir.

İbn Bâcce'ye göre, Fârâbî'nin verdiği birinci tarif, düşünüllüğün bütün sınıflarını değil, sadece ilk sınıfını, yani birlikte bulunan pek çok şahsa sahip düşünüllüğü kapsayan bir tariftir. Bu tahsis, tümelin ilk tanımıyla ilgili şöyle bir itiraz sebebiyle yapılmaktadır: Benzeşme iki şey arasındaki bir ilişkiyi ifade ettiğine göre, bilfiil bir benzeşmeden söz edebilmek için şu üç şeyin bilfiil var olması gerekir: (a) benzerlik, yani tümel anlam ve (b-c) birbirine benzeşen iki şey, yani iki konu. Şimdi, bu tarif, birden fazla şahsa

²³ İbn Bâcce, "Teâfik alâ kitâbi îsâğûcî li'l-Fârâbî", s. 42-43. İbn Bâcce, düşünüllüğün bir başka sınıfı olarak, düşünülüre ve tümel olmayıp düşünülüre ve tümele benzeyenlerden bahseder, fakat bunu konunun dışında tutar. Dış dünyada şahısları bulunmayıp, sadece zihinsel varlığa sahip olan Anka ve teke-geyik gibi varlıklar böyledir. Ona göre bunlara düşünülüre dense de bu sadece zihinsel varlığa sahip olmaları sebebiyle söylenebilir. Aynı şekilde hayallerin, düşünüllüğü olarak görülmesi de bir yanılımadır. Dolayısıyla bunların her ikisi de, düşünüllüğün kapsamına girmez.

²⁴ Fârâbî, "Kitâbu îsâğûcî", s. 75.

sahip olup, şahısları aynı zamanda birlikte bulunan tümelleri kapsarken, diğer iki sınıf tümeli, yani birden çok şahsa sahip olmakla beraber, bu şahısların birlikte aynı anda bulunmadığı tümellerle tek bir şahsa sahip olan tümelleri kapsamaz.

İbn Bâcce'ye göre bu sorun şu şekilde çözülebilir: “İlk tarif, (yani, “tümel, iki veya daha çok şeyin kendisinde benzeşme özelliğine, şanına sahip olandır”) söz konusu sınıfların üçünü değil, sadece ilk sınıfını kapsamaktadır. Bu, tıpkı Aristo'nun, Kitâbü'l-cedel'de, ilineğin tarifini verirken yaptığı gibidir. O (Aristo), ‘İlinek, ne cins, ne tür, ne ayırım, ne de hassadır.’ der ve daha sonra da şöyle der: ‘O (ilinek), bazen var olup bazen de var olmayandır.’ Buna göre, ilk tarif, ilinek sınıflarının tamamını kapsarken, ikincisi, sadece ayrılabilir olanını kapsar. Bu tür tarifler genellikle, tanımlanan şey, kendinde açık olana yakın olduğunda yapılır ve bundan dolayı, anlama yönlendirme ve irşat yoluyla (tarifleri) birbiri ardınca getirilir...”²⁵ Sonuç olarak, bu çerçevede İbn Bâcce, tarifte yer alan yüklemde kastedilenin, “bizdeki alameti, birden çok şeye yüklem olmak olan anlam ve kendisine birden çok şeye yüklenmek ârız olan anlam” olduğunu belirtir. Tarifte geçen “mâ şe'nuhu” tabiri de buna delalet eder. Dolayısıyla bu çerçevede, tümelin söz konusu tarifi, sadece yaygın/meşhur küllîleri kapsamaktadır ki, bunlar da zihinde zaten var olan bir anlama işaret eder.²⁶

İbn Bâcce, Ebû Nasr'ın tümele dair tarifinin başka bir şekilde de tefsir edilebileceğini ifade eder. Buna göre, tarifte geçen “mâ şe'nuhu” tabiri ile kastedilen şey, zihinde önceden var olan bir manaya işaret veya yönlendirmeyi değil, “bizde olmayan bir bilginin inşa edilmesini” ifade eder. Buna göre “mâ şe'nuhu” tabiri ile tümelin tabiat ve istidadına işaret edilir ki, bu durumda tümelin tarifi “doğasında ve istidadında, kendisinde birden çok şeyin benzeşme (imkânı) bulunan” şeklinde olur. Bu ise, bilfiil benzeşmenin varlığını gerektirmez. Nitekim Ay tutulması, Ay tutulması olması bakımından, bir düşünülür/mâkul olup; onda (a) bir benzeşmenin vuku bulması imkânsız olmadığı gibi, (b) şahıslarının birlikte bulunması durumunda, onun, birden çok şeye yüklenmesi de imkânsız değildir. Çünkü mâkul bir anlam olması sebebiyle onun doğasında bu iki durum da mevcuttur. Fakat söz konusu mâkulün, yani Ay tutulmasının, aynı anda birden çok şahsa yüklenmesi imkânsızdır. Ancak buradaki imkânsızlık, söz konusu mâkulün şahıslarının aynı anda birden çok olmaması sebebiyle, şahıs yönünden bir imkânsızlıktır. “Benzeşmenin gerçekleşmesindeki imkânsızlık, sadece şahıs bakımındandır.” Şu hâlde, İbn Bâcce'nin yorumuna göre, “Ebû Nasr, tümeli, mâkul olması yönünden, anlamda bulunan imkâna göre tarif

²⁵ İbn Bâcce, “Teâlik alâ kitâbi îsâgûci li'l-Fârâbi”, s. 45; bkz. Fârâbi, “Kitâbü'l-cedel”, *el-Mantık inde'l-Fârâbi*, nşr. R. el-Acem, Beyrut 1986, c. III, s. 87.

²⁶ İbn Bâcce, “Teâlik alâ kitâbi îsâgûci li'l-Fârâbi”, s. 44.

etmiştir; şahsı da, söz konusu imkânın yokluğu ve imkânsızlık (imtina) bakımından tarif etmiştir.²⁷ "Mâ şe'nuhu" tabiri, istidadı ifade eder ve bu da benzeşme değil, tümelliktir. "Benzeşme", tümellikte iki şeyin ortak bir paylaşımını ifade edebilir. "Şahıs"tan farklı olarak, iki veya daha çok şey bu tümellik noktasında aynı anlamı paylaşabilir ve bu anlamda benzeşebilirler.²⁸

Görülmektedir ki, küllilere ilişen iki izafet "benzerlik ve yüklem olma" özellikleridir. Bu izafetler, kategorilere, prensip olarak şahısları bakımından değil, düşünülür olmaları bakımından ilişmektedir. Dolayısıyla, tümel, tümel olarak, hem kendisinde birden çok şeyin benzeşme doğasına ve imkânına sahiptir, hem de birden çok şeye yüklenme doğasına ve imkânına sahiptir.²⁹ Düşünülür niteliğine sahip olan her şeyde bu özellik bulunmaktadır ve mantık sanatı da kategorileri, şahısları bakımından değil, düşünülür olmaları bakımından konu edinmektedir.³⁰

Şu hâlde, tümelin tanımında geçen "mâ şe'nuhu" tabirinin iki yorumu, iki yönü belirmiş oldu. Birincisi, zihinde var olan bir anlamı hatırlatma niteliği taşımaktadır ki, bu durumda tümeli şu şekilde belirtmiş oluruz: "Tümel, nezdimizde bulunan bir anlam olup onu birden çok şeyin bir yüklemi olarak kullanırız. Şahıs ise, nezdimizde değildir, dolayısıyla onu bu şekilde kullanmayız." İkinci yorum dikkate alındığında ise, tümelin tarifi, efradını şamil, ağıyarını mani bir tarif olur: "Tümel, birden çok şeye yüklenmesi, kendisi bakımından/cihetinden imkânsız olmayandır."³¹

İbn Bâcce, aktarmaya çalıştığımız bu değerlendirmelerden sonra, konuyu, İsâgücî bağlamına getirerek şu soruyu sorar: "Şimdi, bu kitabın bağlamına hangi yorum daha uygundur?"

İbn Bâcce, İsâgücî'nin pozisyonunu, gayeyi merkeze alarak tespit etmeye çalışır ve bu noktada Fârâbî ile Porphyrios ve takipçilerinin farklı yaklaşımlara sahip olduklarını vurgular. İbn Bâcce'ye göre, el-Medhal, yani, Giriş'teki gaye, (a) kategorilerin, Kategoriler'deki sıra düzeni içerisinde anlaşılıp kavranmasına, yani "sayımına güç yetireceğimiz şeylerin öğretimi ise, bu durumda onun sağlayacağı yarar, kategorilerin sayımı olur ve böylece Giriş, mantığa ilişkin cüz'î bir sanatı (sınâatun mantıkiyyetun cu-

²⁷ İbn Bâcce, "Teâlik alâ Kitâbi İsâgücî li'l-Fârâbî", s. 46; bkz., Teâlik alâ kitâbi'l-mekûlât li'l-Fârâbî, s. 87.

²⁸ Bkz. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 87.

²⁹ Benzeşen veya aynı yüklemelere konu olan şeyler de, doğal olarak, aynı imkân ve özelliği paylaşmak durumundadır. Görelî kategorisi ile onun kapsamına giren kategoriler söz konusu olduğunda, iki konuda iki imkânın bulunması zorunlu iken, diğer kategorilerde, tek bir konuda tek bir imkânın bulunması yeterlidir. Bkz. İbn Bâcce, "Teâlik alâ kitâbi İsâgücî li'l-Fârâbî", s. 46.

³⁰ İbn Bâcce, "Teâlik alâ kitâbi İsâgücî li'l-Fârâbî", s. 47.

³¹ İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 46-47.

ziyyetun) ihtiva eder ki, bu durumda, onun mahiyeti (veya gayesi), Giriş'te bahsedilen söz konusu şeyler olur ki, bu durumda, tümele ilişkin olarak yapılan birinci yorum kitabın bağlamına daha uygundur. (b) Şayet, (zihne) ilişen beş şeyin tarifi, yani, onların isimlerinin delalet ettiği şeylerin ve onların onlardaki anlamlarının kavranmasının, Aristo'nun görüşleri bağlamında sağlayacağı yararın açıklanması ve onun onlara dair tariflerinin bilgisi, el-Medhal'in gayesi yapılırsa, bu durumda İśâgûcî, başlangıç ve hazırlık (et-tavti) işlevine sahip olur ve te'vil yetisinin kullanacağı aletleri kapsar ki, bu durumda da, tümele ilişkin olarak yapılan ikinci yorum, kitabın bağlamına daha uygundur.³²

İbn Bâcce'ye göre, bu son yaklaşım Porphyrios ve ona tabi olanlar tarafından benimsenmiştir. Birinci yaklaşım ise, Ebu Nasr'ın bakışını ifade eder ki, ondan önce de ondan sonra da, konuyu bu şekilde ele alan başka bir kimse yoktur. İbn Bâcce'ye göre Fârâbî, İśâgûcî'yi, "mantığa ilişkin cüz'î bir sanat" olarak değerlendirmektedir. "Bunun delili de, el-Fusûlü'l-hamse'yi bu kitaba öncelemesidir" ki, bu da açık bir şekilde, şahıs kavramını bu kitabın başında zikretmesinde ve cins ve türe dair tekrar niteliğindeki açıklamalarında görülmektedir. Fârâbî'nin seçmiş olduğu tarifleri tercih edip, İśâgûcî'de sayılan tümellere ilişkin meşhur tariflerden uzak durmuş olması da bu çerçevede değerlendirilmelidir.³³

ÇEVİRİ³⁴

(75) Esirgeyen Bağışlayan Allah'ın Adıyla
İŚÂGÛCÎ KİTABI yani GİRİŞ

I. Kitabın Amacı³⁵

Bu kitaptaki amacımız, önermelerin kendilerinden meydana geldiği ve kendilerine bölündüğü şeylerin sayımıdır ki, onlar, kıyasa dayalı sanatların tamamında kullanılan kıyasların parçalarının parçalarıdır.

II. Önerme: Yüklemlî, Şartlı

Deriz ki: Her önerme, ya yüklemlî olur ya da şartlı. Her şartlı olan da, her birine şart harfinin eklenmiş olduğu iki yüklemlî önermeden oluşur. Her yüklemlî önerme, bir yüklem ve bir konudan oluşur ve onlara bölünür.

³² İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 48-49.

³³ İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49-50.

³⁴ Çeviriye, Refik el-Acem'in, "*el-Mantık inde'l-Fârâbî*, el-cüzü'l-evvel, Beyrut 1986" adlı kitabının 75-87. sayfaları arasında yar alan neşri esas alınmış olup, metnimizde parantez içerisinde gösterilen sayılar bu neşrin sayfa numaralarını göstermektedir. Fârâbî'nin eseri, daha önce D. M. Dunlop tarafından neşredilip İngilizceye tercüme edilmiştir: "Al-Fârâbî's Eisagoge, The Islamic Quarterly, Jul 1, 1956; 3, 2; eserin bir başka İngilizce çevirisi, "Jon McGinnis-David C. Reisman, Classical Arabic Philosophy, An Anthology of Sources, Indianapolis/Cambridge 2007" adlı çalışmanın içerisinde mevcuttur.

³⁵ Parantez içinde verilen başlıkları ve numaralandırmaları biz ekledik.

Her yüklem ve her konu, ya bir anlamın delalet ettiği bir lafızdır veya belli bir lafzın delalet ettiği bir anlamdır.

(Tümel-tekil)

Bir lafzın kendisine delalet ettiği her bir anlam, ya tümeldir ya tekildir/şahsidir. Tümelin özelliği (doğası), iki veya daha çok şeyin kendisinde benzeşmesidir. Tekil (şahıs) ise, kendisi bakımından iki şey arasında bir benzeşmenin olmasının asla mümkün olmadığı şeydir. Yine tümel, birden çok şeye yüklenme özelliğine sahipken, tekil birden fazla şeye yüklenme özelliğine sahip olmayandır.

(Yüklemler Önermeler)

(1) Önermenin her iki parçası tümel olabilir; "İnsan hayvandır." sözümünde olduğu gibi. Bu tür önermeler ilimlerde, diyalektikte/cedelde, saf-sata sanatında ve diğer sanatların çoğunda kullanılır.

(2) (76) (Önermenin) bazen her iki parçası tekil olabilir; "Zeyd, bu ayakta durandır." veya "Bu ayakta duran Zeyd'tir." sözümüzde olduğu gibi. Bu tür önermelerin kullanımı azdır.

(3) Önermenin konusu tekil, yüklemi tümel olabilir; "Zeyd insandır." sözümüzde olduğu gibi. Bu tür önermeler ise hitabet, şiir ve amelî/pratik sanatlarda kullanılır.

(4) Önermenin konusu tümel, yüklemi tekil veya tekillen olabilir; "İnsan Zeyd'tir." ve "İnsan Zeyd, Amr ve Halid'tir." sözümüzde olduğu gibi. Bu iki türdeki önermeler, kıyasa dönüştürülebildiklerinde temsil/analji ve istikrâda/indüksiyonda kullanılırlar; yüklemi tek bir şahıs olan temsilde, yüklemi pek çok şahıs olan ise, istikrâda olmak üzere.

Yüklemler önermelerin parçaları olarak alınan tümel anlamların bir kısmı, müfret lafızların delalet ettiği müfret anlamlar; bir kısmı ise ihbarî (durum bildiren) terkip ile değil kayıtlama (takyid) ve şart koşma yoluyla birleşmiş olan lafızların delalet ettiği birleşik (mürekkep) anlamlardır. "Beyaz insan" ve "akıllı hayvan" sözlerinde olduğu gibi. Burada "hayvan", "akıllı" ile kayıtlandırıldı ve onunla şartlandırıldı. Aynı şekilde "insan", "beyaz"la kayıtlandırıldı ve onunla şartlandırıldı.

Bu şekilde terkip edilen birleşik tümel anlamlar da, bellidir ki, müfret/basit olanlara bölünürler.

III. Müfret Tümel Anlamlar: Beş Tümel

Müfret/basit tümel anlamların sınıflarına dair açıklama: Müfret tümel anlamlar, kadim filozofların pek çoğunun sayımına göre beştir: Cins, tür, ayırım, hassa, ilinek.

(1-2) Cins ve Tür Hakkında Söz: Tek bir şahsa yüklem olan tümeller, "Zeyd"e yüklem olan "insan" ve "hayvan" yüklemelerinde olduğu gibi, genellik (genel olma) ve özellik (özel olma) bakımından farklılık gösterir. "insan", "hayvan"dan daha özeldir.

Müfret/basit tümeller genellik ve özellik bakımından farklı olduğunda, “Bu şahıs nedir?” sorusuna, onlardan her biri ile cevap vermek uygundur.

Bu tümellerin içinde, kendisinden daha geneli olmayan bir “en genel” ve kendisinden daha özeli olmayan bir “en özel” (77) vardır ve bu ikisinin arasında da, belli bir sıra düzeni içerisinde, onların en genel olanında son buluncaya kadar, daha özel olandan daha genel olana yükselen orta/ara tümeller (el-mutevassıtat) bulunur.

(Cins ve türün tanımı)

Onların (“bu nedir?” sorusuna cevap olabilecek tümellerin) her ikisinden daha genel olanı “cins”, daha özel olanı “tür”dür.

Onların, kendisinden daha geneli bulunmayan en geneli, “en yüksek/yukarı cins”; kendisinden daha özeli bulunmayan en özeli ise, “en son tür”; bu ikisinin arasında bulunanların her biri ise, altında bulunan daha özele kıyasla cins, üstünde bulunan daha genele kıyasla tür olmak üzere, “cins” ve “tür” olur. Onların hepsi, bir kısmı bir kısmının altında yer alan cinsler olarak ifade edilir.

Mesela, “hurma ağacı” olarak görünen tekilin/shahsın hurma olduğunu bilmememiz durumunda, “Gördüğümüz nedir?” diye sorarız. Bu soruya verilecek uygun cevap şudur: “O, bir hurmadır.”, “O, bir ağaçtır.”, “O, bir bitkidir.” ve “O, bir cisimdir.” Bu cevaplar genellik ve özellik bakımından farklıdır. Bunlardan hangi ikisini alırsan, onlardan daha genel olanı cins, daha özel olanı türdür. Mesela “bitki” ve “cisim”; “bitki” tür, “cisim” cinstir. “Ağaç” ve “bitki” de böyledir; “ağaç” tür, “bitki” cinstir. Aynı durum “ağaç” ve “hurma ağacı”nda da vardır; “hurma ağacı” tür, “ağaç” cinstir. Bunların tamamında, en genel olan “cisim”dir ki, onu en yüksek cins olarak alalım; onların tamamında en özel olan ise “hurma ağacı”dır ki, “hurma ağacı”nı da en son tür olarak alalım. Bu durumda “ağaç” ve “bitki”, “hurma ağacı” ile “cisim” arasında orta tümeller olur ve bu ikisinden her biri de, tür ve cins olur. Şöyle ki, “ağaç”, “hurma ağacı” için cins, “bitki” için tür; “bitki”, “ağaç” için cins, “cisim” için tür olur. Şu hâlde “ağaç”, “bitki” ve “cisim”, sıra/mertebe bakımından, kimi kiminin altında bulunan cinslerdir ki, en yüksek cinsten bir sıra düzeni içerisinde, daha genel olandan daha özel olana ve en özel olana kadar aşağıya inerler. En yüksek cins, cins olup tür değildir ve altındaki bütün cinslerin cinsidir. En son tür ise, cins değildir ve üstündeki türlerin türüdür.

Öyle ise, kısaca cins, “Bu şahıs nedir?” sorusunun cevabında uygun cevabı oluşturan iki tümelin daha genel olanıdır; tür ise bu ikisinin daha özel olanıdır.

(Cins ve türün yüklemi)

“O nedir?” sorusunun cevabında uygun cevap olarak kullanılan her tümel yüklem, “O nedir?” yoluyla yüklem olur. Şimdi her cins, altında yer

alan türlerden daha genel olduğu için, birden çok türe yüklem olur.

(78) Birden çok şahsa yüklem olması itibarıyla, her son tür de, böyledir. Zeyd, Amr ve Halid gibi, son türleri bir ve aynı olan şahıslar, sayı bakımından farklıdır. "Zeyd", "şu at (at şahsı)" ve "şu öküz" gibi son türleri farklı olan şahıslar, tür bakımından farklı olurlar. Tek bir türden daha fazlasına ve bunların her bir ferdine yüklem olması sebebiyle her cins, tür bakımından farklı olan şahıslara, "O nedir?" yoluyla yüklem olur. Son tür, sayı bakımından farklı olan şahıslara her zaman, ancak, "O nedir?" yoluyla yüklem olur.

Her biri aynı son türün altında bulunmayan pek çok şahsın bulunması imkânsız değildir. Bu durumda; bu son türlerin her biri de, diğerlerininkinden farklı cinslerin altında yer alır. Bu cinslerin her birinin bağlı olduğu genel cinsler de, diğerlerinin bağlı olduğu genel cinslerden farklı olur. Bu durum, her bir cins, bu sıra düzeni içerisinde, diğerlerininkinden farklı olan bir en yüksek cinsten son buluncaya kadar devam eder ve bu durumda bunlar pek çok yüksek cinsi oluşturur.

(Yakın cins, uzak cins, bölüşen/paydaş türler)

Bir cinsin altında türler bulunsun ve bunlarla bu cins arasında başka bir ara cins bulunmasa, bu cins, bu türlerin "yakın cins"i olur ve bu türler de "bölüşen/paydaş (kasıme) türler" olur. Bu cinsin üzerinde bulunan her cins de, bu türlerin "uzak cins"i olur. Farklı cinslerin altında bulunan türler, "bölüşen/paydaş olmayan türler"dir.

Birbirinin altında bulunmayan cinsler dörttür: (Birincisi), yüksek/yukarı cinsler. (İkincisi), her biri diğerininkinden farklı bir yüksek cinsin altında bulunan orta cinsler. Üçüncüsü, bölüşen/paydaş türler olan cinsler. Dördüncüsü, her biri diğerininkinden farklı bir cinsin altında tür olarak bulunan ve her biri tek bir yüksek cinsle ulaşan orta cinslerdir.

"O nedir?" sorusu, sadece şahıs hakkında sorulmaz, son tür ve orta tür için de sorulabilir. Bu durumda soruya, türün, ya yakın ya da uzak cinsi ile cevap verilir. Mesela, "hurma ağacı" için "O nedir?" dediğimizde, "O, bir ağaçtır." ve "O, bir bitkidir." denir. Aynı şekilde, "Ağaç nedir?" dendiğinde, "O, bir bitkidir." veya "O, bir cisimdir." denir. Diğer türlerde de durum böyledir.

(79) (3) Ayrım Hakkında Söz: Ayrım, bölüşen/paydaş türlerin her birini, cinsten ortak olduğu (diğer) türden, töz bakımından ayıran müfret tumdur.

Bir şey bir şeyden, (a) biri beyaz, diğeri kırmızı olan iki elbisenin birbirinden ayrı olmasında olduğu gibi, bazen, cevheri bakımından değil de, bir kısım hâlleri bakımından ayrı olur. Bir şey bir şeyden, (b) keçenin kılıçtan ayrı olmasında olduğu gibi ve biri ketenden diğeri pamuk veya yünden yapılmış iki elbisenin birbirinden ayrı olmasında olduğu gibi, bazen de, cevheri bakımından ayrı olur.

Şu hâlde, bir türü, yakın cinsi bakımından kendisiyle ortak olan başka bir türden, cevherine göre ayıran müfret tümel, “ayırım/fasl”dır. Açığıdır ki, o (tür), bölüşeninden/paydaşından cevheri bakımından ayrılırsa, onun dışındaki bütün türlerden de ayrı olmuş olur. Bir türü başka bir türden, cevheri bakımından ayırmayan şeye, başka isimler vermek gerekir.

(Cins ve Ayırım: Ortak ve Farklı Yönler)

Cins ve ayırımın her biri, türün özünü/zâtını ve tözünü/cevherini bildirmesi hususunda ortaktır. Bununla beraber cins, türün, başkasının da ortak olduğu cevherini veya başkasının paylaşması yönüyle cevherini bildirir. Ayırım ise, türün, kendisini başkasından ayıran cevherini veya kendisini başkasından ayıran ve onu ayrı kılan yön bakımından cevherini bildirir. Çünkü cins, altında yer alan her bir türü, kendisine has olmayan şeyle tanıtır. Fasil ise, onların her birinin cevherini, kendisine has olan şeyle tanıtır.

(“Hangi/Ne Tür (eyyu)?” sorusu)

Bundan dolayı, biz, bir tür hakkında “bu nedir?” sorusunu sorup, onu, cinsi ile tarif ettiğimizde, onu, cinste kendisi ile ortak olan diğerlerinden (diğer türlerden) cevheri bakımından ayıran şeyi sormaksızın, bu cevapla yetinmeyiz. Bunu da, temyize/ayrıştırmaya ilişkin soru harfi olan “hangi (ne tür)?” sorusunu, bu türün cinsine bitiştirerek³⁶ yaparız. Çünkü türün ne olduğunu, kendisini ve kendinin dışındakileri (diğer türleri) kapsayan şeylerle tarif ettiğimizde, onu henüz tam olarak tarif etmiş olduğumuzu kabul etmeyiz. Bilakis, buna ilave olarak, türü, sadece kendine has olan şeyle de tarif ettiğimizde, bunu yapmış oluruz. Örnek: “Hurma nedir?” diye sorduğumuzda, bize, “O, bir ağaçtır.” denir. Fakat biz, hurmayı, kendisini ve diğerlerini kapsayan, cinste ki diğer ortaklarından tözü ve özü bakımından ayıran şeyi öğrenmek üzere, “hangi (ne tür) ağaç” olduğunu sormaksızın bununla (bu cevapla) yetinmeyiz.

Özet olarak, “hangi?” harfini, her zaman, kendisi ile türün ne olduğunu, kendine has olmayan bir yönle tarif ettiğimiz tümel bir şeye ekleriz. Bu tümel (a) bazen, bu türü nitelendiren en genel tümel olur; hurma için, (80) “O, hangi şeydir?” veya “O, hangi mevcuttur?” dememizde olduğu gibi. Çünkü “şey” ve “mevcut” bir şahsı veya bir türü niteleyebilenlerin en genel olanlarıdır. (Söz konusu tümel) (b) bazen yakın cins, bazen de en yakın cins olur; hurma için “O, hangi cisimdir?” veya “O, hangi bitkidir?” veya “O, hangi ağaçtır?” dememizde olduğu gibi. İşte bu durumda (bu tür sorular için) en uygun cevabı oluşturan şey, ayırım/fasl’dır. “Hangi?”nin bitişik olduğu cins, bilgisini amaçladığımız türe yakın olursa, bu durumda verilecek uygun cevap, bu türün, kendisini, bölüşeninden/paydaşından, cevheri bakımından temyiz eden “ayırım” olur. Genellikle, çoğu şeylerde

³⁶ Metinde “bi en nefruka” şeklinde, Kirman nüshasında ise “bi en yukrane” şeklindedir ki, burada bu tercih edildi. Dunlop neşrinde (s.121) de “bi en nekrune” şeklindedir.

bu sorunun uygun cevabı, tek başına ayırım ile değil, bu türün, ayırımıyla kayıtlanmış olan cinsi ile birlikte verilir. Mesela, "hurma"nın ne olduğunu sorduğumuzda, "O, bir ağaçtır." cevabını alırız. Bunun üzerine onun "Hangi (ne tür) ağaç?" olduğunu sorarız ve "O, hurma veren bir ağaçtır." denilir. Veya "aba hangi (ne tür) elbisedir?" diye sorarız ve bize "yünden mamul bir elbisedir." denir. Burada "elbise", (abanın) cinsi, "yünden mamuldür." sözümüz de onun ayırımıdır ki, cins bu ayırımla kayıtlanmış olur ve biz de, ayırımı ile kayıtlanmış olarak bu türün cinsini "hangi (ne tür)?" sorusunun cevabı yaparız. İşte bu durumda bu türün özünü yeterli ve tam olarak tarif ettiğimizi kabul ederiz.

(Tür ve Ayırımın Tanımı)

Ayırım ile kayıtlanmış cins, ilk olarak "o nedir?" harfi ile ve ikinci olarak "hangi(sidir)?" harfi ile soruşturduğumuz türün tanımıdır. Her türün tanımının ilk parçası, onun cinsi, ikinci parçası ise onun ayırımıdır ki, o, onun tanımının tamamlayıcısı ve onun var kılanıdır (mukavvimi, yani varlığının sebebidir). Çünkü o (ayırım), onu (türü) cevheri bakımından kendine has olanla tarif eder.

Ayırım, türe nispet edilerek onun, türün ayırımı olduğu söylenir; çünkü o, onun tanımının var kılanıdır. Ayırım, bu türün cinsine de nispet edilerek, bu cinsin ayırımı olduğu söylenir. Çünkü cins, onunla (ayırımla) kayıtlanır ve (ayırım) ondan sonra getirilir.

(Ayırımların Cinsten Sonra Getirilmesi)

Ayırların cinsten sonra getirilmesi iki yoldan biriyle olur: (a) ya (cinsin), cümle içinde ayrılık (infisal) harfinin eklendiği birbirine zıt veya mütekâbil/karşılıklı (mütekâbile) ayırımlarla kayıtlanmasıyla; "Elbise, ya yündendir ya ketendendir ya pamuktandır.", "Cisim ya beslenendir ya beslenmeyendir." sözlerimizde olduğu gibi. Bu, cinsi ayırımlarla bölmedir. (b) veya karşılıklılık olmaksızın ve ayrılık harfi eklenmeksizin tek tek ayırımların, sırayla cinsten sonra getirilmesiyle; "yünden bir elbise, pamuktan bir elbise, ketenden bir elbise" sözümüzde olduğu gibi ve "beslenen bir cisim ve beslenmeyen bir cisim" sözümüzde olduğu gibi. "Hangi" sorusunun cevabı, ardı sıra getirmenin (irdaf) bu türü ile olur ve bu cinsin altında yer alan türlerin tanımları da onunla elde edilir.

(Cins, Tür: İsim ve Tanım)

Ardından ayırımın getirildiği cinsin, çoğu (81) durumlarda, delalet bakımından kendisiyle eşit olan bir ismi vardır ve bunların ikisi (yani cins ve cinsin ismi) birlikte tek bir şeye ve tek bir anlama delalet ederler. Böylece bu şey, ismi ve tanımı olan bir tür olur. Fakat peşinden ayırımın getirildiği bir cinsin olması ve bu dilde delalet bakımından kendisine eşit olan bir isminin bulunmaması da imkânsız değildir ve bu durumda bu, ismi olmayan bir türün tanımı olmuş olur; "beslenen cisim" sözümüzde olduğu gibi

ki, delalet bakımından kendisine eşit olan bir ismi olmadığı için, bu türün tanımı, isminin kullanılacağı her yerde onun ismi olarak kullanılır.

(Var Kılan ve Bölen Ayrımlar)

Cinsin kendilerine bölündüğü ayrımların bizzat kendileri, o cinsin altında yer alan türlerin tanımlarını da tamamlar. Bundan dolayı, cinsin ayrımlarla bölünmesi, kendi altında bulunan türlerde son bulur. Çünkü ayrılık harfleri kaldırıldığında, onların tanımları ortaya çıkar. Her orta cinsin, bir, kendisi ile var olduğu bir ayrımı, bir de, kendisi ile bölündüğü başka bir ayrımı vardır. Mesela “hayvan”, “duyarlı” sayesinde var olan bir orta cinstir. Zira (duyarlı) onun tanımının son parçasıdır. Çünkü hayvanın tanımı, “beslenen duyarlı cisim”dir ve kendilerine ayrılık harfi eklendiğinde “düşünen” ve “düşünmeyen”e bölünür. Herhangi bir türü var kılan her ayrım, bu türün cinsini böler ve bir cinsi bölen her şey de, bu cinsin altında bir türü var kılar.

Açıktır ki, en yüksek cins için, kendisini var kılan bir ayrımın olması imkânsız olup, kendisini bölen ayrımlar vardır. (Yine açıktır ki) en son tür için, kendisini bölen ayrımların olması imkânsız olup, kendisini var eden ayrımlar vardır. Orta-olanların her birinin, kendisini var kılan bir ayrımının yanında, kendisini bölen başka ayrımları vardır.

“Hangi?” harfinin bitişik olduğu cins, bilgisi talep edilen tür için uzak bir cins ise, uygun cevabın, bu cinse en yakın türün var kılan ayrımı olması gerekir. Böylece o (ayrım), cinsten sonra getirilerek, “hangi?” harfini eklemiş olduğumuz ilk cinsin altındaki orta cinsin tanımı ortaya çıkmış olur. Sonra, “hangi?” harfi bu ikinciyeye eklenir ve söz konusu ikinciyeye en yakın olan türün var kılan ayrımı ile onun cevabı oluşur ve böylece ondan bir tanım daha elde edilir. Bu tanım, bilgisi araştırılan türe eşit olursa, amaçlanmış olduğumuz şeye ulaşmış oluruz. Eğer bu tanım araştırılan türden daha genel ise, bu da araştırılan türe daha yakın bir orta cins olur. Bu durumda, “hangi?” harfini buna ekleriz ve o da, bu üçüncü cinsten sonra getirilen ayrımla cevaplandırılır.

(82) Bu tertip üzere, hâlihazırda cevap durumundaki ayrımdan ve önekilerin tamamından oluşan terkip, bilgisi amaçlanan türe eşit ve ona muatabık oluncaya kadar ilerlemeye devam ederiz. Örnek: “İnsan nedir?” diye sorarız, “O, belli bir cisimdir.” denir; bunun üzerine “O, hangi (ne tür bir) cisimdir?” deriz. Bunun uygun cevabı, “O, beslenen bir cisimdir.” olur. Bundan “beslenen cisim” (terimi) elde edilir ki, bu, “cism”e en yakın olan türün bir tanımı olur. Ama bu hâlâ, “insan”dan daha geneldir. Dolayısıyla “O, hangi beslenen cisimdir.” deriz ve bu da, “O, duyarlıdır.” şeklinde cevaplanır. Bu cevaptan da şu elde edilir: “O, duyarlı beslenen bir cisimdir.” İşte bu, “hayvan”ın tanımıdır, çünkü ona eşittir. Eğer araştırdığımız şey “hayvan”ın anlamı olsaydı, amacımıza ulaşmış ve sormayı bitirmiş

olurduk. Fakat o (hayvan), maksadımız olan "insan"dan daha genel olduğu için, ona yine "hangi (ne tür)?" harfini ekleme ihtiyacı duyarak deriz ki, "O, hangi (ne tür) beslenen duyarlı cisimdir?" Bu da, "Düşünendir." diye cevaplandırılır. Böylece bizde, "O beslenen, duyarlı ve düşünendir." (manası) oluşur ki, bunun "insan"a mutabık ve ona eşit olduğunu kabul ederiz. Bu nizam ve tertip üzere, araştırılan şeye (matlub) ulaşmış oluruz. "Hangi?" harfi ile soru soranın da, ona cevap verenin de izlemesi gereken sıradüzeni (tertip) budur.

"Hangi" sorusunun cevabında, önüne bir ayırım getirilmiş bir cins bulmak suretiyle, ismi olmayan bir orta türe (mutavassıt) ulaştığımızda ve bu ikisinden (cins ve ayırım) oluşan bütüne, delalet bakımından kendisine uygun bir isim bulamadığımızda, soru soranın bu tanımı alarak, onu, bu türün ismi olarak ikame etmesi ve ona da "hangi?" harfini ekleyerek, tekrar sorması gerekir. "İnsan nedir?" sorusunu, "O, bir cisimdir." şeklinde cevaplamak bunun örneğidir. Bunun üzerine, soru soran, "O, hangi (ne tür bir) cisimdir?" der ve kendisine "O, beslenen bir cisimdir." cevabı verilir ki, bu kendisinden sonra ayırım getirilmiş bir cins olup Arap dilinde, delalet bakımından ona eşit olan bir isim yoktur ve şu hâlde bu, ismi olmayan bir türün tanımı olur. Bu nedenle bu tanım, isim yerine kullanılır ve "O, hangi (ne tür bir) beslenen cisimdir?" denir. Cevap veren, ismi olan bir türe ulaştığında, soru soran dilerse bunun ismini alır ve ona "hangi?" harfini ekleyerek soruyu sorar; dilerse bizzat tanımı alır. Örneğin, insan hakkında "O, hangi (ne tür bir) beslenen cisimdir?" diye sorar ve bu da "O, beslenen duyarlı bir cisimdir." şeklinde cevaplandırılır ki, bu "hayvan"ın tanımıdır. Soruyu soran, bundan sonra dilerse, "O, hangi (ne tür bir) hayvandır?" der, dilerse de, "O, hangi (ne tür bir) beslenen duyarlı cisimdir?" der. Soru soran, çoğu zaman (83) kısa olana yönelir ve "hangi" harfini en son ayırma bitiştiyerek "O, hangi (ne tür bir) duyarlıdır?" der ki, bunun gücü de, tanımın tamamının gücüyle aynıdır.

"Hangi (ne tür)?" sorusuna cevap verenin sıra ve düzen bakımından uyması gereken şeye, cinsi, tanımı araştırılan türe ulaşınca kadar bölücü ayrımlarla bölme işleminde, bölmeyi yapan kimsenin de uyması gerekir. O, (araştırdığı türün) en yüksek cinsini bildiğinde, onu ona en yakın olan türlerin var kılan ayrımlarıyla bölmeye gerek. Sonra o (bölmeyi yapan kişi), ayrımlarını aldığı türlerden, araştırılan türü altında bulunduran şeye gider ve onu da, yine ona en yakın olan türlerin ayrımlarıyla böler. O (bölmeyi yapan kişi), bunu, bilgisi araştırılan bu türe ulaşınca kadar, bu tertip üzere yapar. İzlediği yolda, (a) ismi olmayan bir türe ulaştığında, onun tanımını, isminin yerine koyar ve onu da bölme işlemine tabi tutar. (b) İsmi olan bir orta türe ulaştığında, dilerse onun ismini bölme işlemine tabi tutar, dilerse tanımını bölme işlemine tabi tutar ve bu şekilde, bilgisi araştırılan

türle onun yüksek cinsi arasındaki orta cinslerin hiçbirini atlamaksızın, her biri üzerinde durup, onun var kılan ayrımını alarak, araştırılan türe ulaşmaya kadar devam eder.

(4) Hassa Hakkında Söz: Hassa, belli bir türe özgü olarak ve onun tamamı için (bütün bireyleri için) ve her zaman var olan fakat onun (türün) özünü ve cevherini ifade etmeyen müfret tümeldir; at için “kişneyen”, köpek için “havlayan” gibi. Onlar, bir türü diğer bir türden, cevhere ilişkin olmayan bir ayrımla ayırt etmekte kullanılır.

(Hassa ve Ayrım: Ortak ve Farklı Yönler)

Hassa, bir türü diğer bir türden ayırma hususunda ayrıma benzer, türü cevheri bakımından ayırmadığı için de ondan (ayrımdan) farklılaşır.

(Hassa ve Tür)

Açıktır ki hassa, hassası olduğu türe eşittir ve “Her at kişneyendir ve her kişneyen attır.” sözümüzde olduğu gibi, yüklemde ona döndürülür.

(5) İlinek Hakkında Söz: İlinek, ister daha genel olsun ister daha özel olsun öze ve töze ilişkin bir şey bildirmeksizin, bir cins veya bir tür için var olan müfret tümeldir; “ak”, “kara”, “ayakta duran”, “oturan”, “hareketli”, “sakin”, “sıcak” ve “soğuk” gibi.

(İlineğin Genel Ayrımı)

İlinek iki çeşittir: (84), (a) Var olduğu şeyden veya var olduğu şeylerin bir kısmından “ayrılmayan daimi ilinek.” Katrandan ayrılmayan “siyah” ve ateşten ayrılmayan “sıcak” gibi. (b) Konusu kalıcı olduğu hâlde, bazen var olan bazen yok olan “ayrılabilir ilinek”; ikisi de insan için söylenen “ayakta” ve oturan” gibi.

(İlineklerin Özellikleri)

(a) Bazı ilinekler tek bir türe ait olup, türün tamamı için değil, bir kısmı için var olur; “burun” için “basık” olmak gibi. Bu, sadece burunda bulunur fakat her burunda değil. “göz” için “mavilik” de böyledir.

(b) Bazı ilinekler tek bir türden daha fazlasında bulunma özelliğine sahiptir; “ak”, “kara”, “hareketli”, “sakin” gibi.

(İlinek ve Ayrım: Ortak Yönler, Farklı Yönler)

İlinek, bazen bir cinsi bir cinsten, bir türü bir türden ve bir şahsı bir şahıstan ayırt etmek için de kullanılır. Fakat o, hiçbir şeyi, kendisinde ilinek olarak bulunduğu şeyle zatı ve cevheri bakımından ayırt etmez. Dolayısıyla o, bir türü bir türden ayırt etme hususunda ayrımla ortak iken, cevher bakımından ayırt etmediği için de, ondan farklılaşır. Bu nedenle ilineklerin “ayrım” olarak da isimlendirildiği olmuştur; fakat mutlak anlamda değil “ilineksel (arazî) ayrımlar” olarak.

(İlinek ve Hassa: Ortak Yönler, Farklı Yönler)

İlinek, bir türü bir türden, cevher bakımından ayırt etmeme hususunda hassa ile ortak iken, hassanın, türün tamamını ve her zaman kendi dışındaki her şeyden ayırt etmesine karşın ilineğin, türü kendi dışındaki her şeyden değil, bazı şeylerden ve (her zaman değil) bazı zamanlarda ayırt etmesi bakımından ondan farklılaşır.

Bundan dolayı "görelî hassa (bil-izafe)" olarak da isimlendirilmiştir. Bunun sebebi şudur ki, ilineğin bir şeyi ayırt etmesi, ancak bizzat belli bir şeye ve bizzat belli bir zamana izafetle olur. (Mesela) Zeyd hakkında "O, topluluğun içinde hangisidir?" diye sorduğumuzda, denk gelir de, o anda bu topluluğun içinde konuşan, sadece o olursa, bize "O, işte şu konuşandır." denir. (Burada "konuşan" ilineği) onu sadece bu topluluktaki diğer kişilerden ve sadece o vakitte ayırt etmiştir. Çünkü söz konusu vakitte, başkalarının arasında "konuşan"ların olması veya söz konusu topluluğun arasında, söz konusu vaktin dışında, "konuşan"ların olması mümkündür. İşte bu nedenle "konuşan" sözü, bu toplulukta bulunan diğerlerine ve sadece bu vakte göre, Zeyd'in hassası olur.

Ayrılmayan (ilinek), ayırt etme bakımından en tam olandır. Ondan sonra, tek bir türde bulunup türün tamamında bulunmayan ayrılabilir ilinek gelir. Geri kalan ayrılabilir ilineklerin, temyiz konusunda pek bir önemi yoktur. Dedğimiz gibi, onun temyizi belli bir şeye ve belli bir zamana göredir.

Fûrfûrîyûs es-Sûrî, kendi kitabı fi'l-Medhal'de, (85) temyizde kullanılan ayrılabilir ilinekleri "genel ayrımlar", ayrılmayanları da "özel ayrımlar" olarak isimlendirmiştir. Türleri, tözleri bakımından temyiz eden mutlak ayrımları da, "hassaların hassaları" olarak, bazen de "cevhere ilişkin ayrımlar" ve "öze ilişkin ayrımlar" şeklinde isimlendirmiştir.

(Cinsin Hassa İle ve İlinek İle Bölünmesi)

Cins, ayrımlarla bölünür. Bazen de "Bir kısım hayvanlar kışneyendir ve bir kısım hayvanlar havlayandır." sözümüzde olduğu gibi, türlerinin hassalarıyla bölünür. Cins yine bazen "Bir kısım hayvanlar beyazdır, bir kısım hayvanlar siyahtır." sözümüzde olduğu gibi ilineklerle de bölünür. İlimlerde kullanılan ve tanımlarda faydalı olan, cinsin ayrımlarla bölünmesidir. Çünkü o (cinsin ayrımla bölünmesi), zorunlu olarak türlerin tanımlarına ve türlere ulaşır. Bazen cinsin hassalarla bölünmesinden de yararlanır. (Bu bölme), zorunlu olarak türlerde son bulur fakat onların tanımlarını vermez. Cinsin ilineklerle bölünmesine gelince, o, "Bir kısım hayvanlar beyazdır, bir kısım hayvanlar beyaz olmayandır."; "Bir kısım hayvanlar yazıcıdır, bir kısım hayvanlar yazıcı olmayandır." sözümüzde olduğu gibi, zorunlu olarak araştırılan türlere götürmez ve bu nedenle de ilimlerde kullanılmaz.

IV. Birleşik Tümellemeler Hakkında

Önermelerde yüklem ve konu olarak kullanılan birleşik anlamlar, saymış olduğumuz müfret tümellemelerden oluşturulur ve bunların terkiplerinin tamamı ihbarî (durum bildiren) terkiplerle değil şart koşma ve kayıtlama terkipleriyle. Bunlar da (1) “tanım”, (2) “resm”, (3) “tanım ve resm olmayan söz”dür.

(1) Tanım: Tanım, cinsten ve ayırmadan oluşur; insan hakkında “O, düşünen hayvandır.” dememiz gibi. “hayvan”ın, “O, beslenen duyarlı cisimdir.” şeklindeki tanımında olduğu gibi, olur da, herhangi bir tanımda bir cins ve birden çok ayırım bulunursa, bu türün var kılan ayırımının en son ayırım olduğunu ve (86) ondan önce cinsle bitştirilen ayırımların bu türün cinsinin, tanımı, isminin yerine alınmış olan bir tanımı olduğunu bilmemiz gerekir. Bu cinsin ya ismi yoktur; bu durumda, onun bu tanımı, isminin yerine kullanılır veya ismi vardır; bu durumda da, tanımı alınıp ismi terkedilir. Bu yadırganmamalıdır çünkü “beslenen cisim” sözü “hayvan”ın cinsidir.

Aynı şekilde, olur da, (herhangi bir tanımda) üç, dört veya daha fazla ayırım bulunursa, isimlerinin yerine tanımları alınmış olan orta cinsler, ayırımların sayısı kadar olur. Mesela “insan”ı tanımlamada “O, beslenen, duyumsayan, düşünen cisimdir.” deriz. Burada “beslenen cisim” bir cinstir; “beslenen duyarlı cisim” de onun altında bulunan başka bir cinstir. Onlardan oluşan bütünün, son türden daha genel olması üzerine ilave edilen başka bir ayırım, ilkinin altında yer alan bir cins olur ve en son türe ulaşıncaya kadar bu şekilde devam eder. Böylece her orta cins, kendi üstündekine bir ayırım ekler. Aynı şekilde her tür de, üstündeki cinsle bir ayırım ilave eder. Bu durum, türün üstündeki cinsin tanımı, isminin yerine alınıp türü var eden ayırım ondan sonra getirildiğinde açıkça görülür.

(Ayırım’ın Tanımı)

Bundan dolayı bir topluluk (kavim) şöyle demiştir: “Ayırım, türün, kendisiyle cinsle fazla geldiği şeydir.”

(2) Resm: Resm, (a) bir cins ve bir hassadan oluşur; insan hakkında “O, gülen hayvandır.” dememiz gibi. (b) Bir cins ve bir ilinekten veya ilineklere oluşur; “O, yazan bir hayvandır.” veya “O, satın alan ve satan bir hayvandır.” dememiz gibi.

(3) Tanım ve Resm Olmayan Söz

Tanım ve resm olmayan söz (a) bir tür ve bir ilinekten oluşabilir; Zeyd hakkında “O, beyaz insandır.” dememiz gibi. (b) ilineklere oluşabilir; Zeyd hakkında “O, mükemmel bir yazıcıdır.” dememiz gibi. İlineklere oluşan/oluşturulan sözün, kendisi için var olduğu türe eşit olarak hamledilmesi ve bu durumda hassa olarak da isimlendirilmesi imkân dâhilindedir; “üçgen” hakkında, “Üç açısı, iki dik açıya eşit olanıdır.” dememiz gibi ki,

bu üçgenin hassası olarak da söylenir. Aynı şekilde "insan" hakkında, "O, kabil-i ilimdir." ve benzerlerini dememiz gibi. Bu hususta, Tûbîkâ (Topika) kitabında, resmleri hassalar olarak isimlendiren Aristâtâlis izlenmiştir.

(Tanım, Resm ve İsim)

Yüklem olmada, tanım tanımlanana eşittir; "Her insan, düşünen hayvandır." ve "Her düşünen hayvan, insandır." dememiz gibi. (87) (a) resm ve resmedilende de durum böyledir. İsmi ve tanımı olan her anlamın tanımı, delalette ismine eşittir; her ikisi de şeyin mahiyetini belirtir. Ancak isim, şeyin anlamını ve mahiyetini, öz ve ayrıntılı olmaksızın genel olarak belirtirken, tanım onun anlamını ve mahiyetini, onu var eden şeylerle, öz ve ayrıntılı olarak bildirir. Aynı şekilde, ismi ve resmi olan şey için de, isim ve resm delalet bakımından eşittir. Ancak resm, şeyi, kendisini var kılmayan şeylerle başkalarından ayıran şeyi belirtir. (b) İsmi olmayanın tanımı veya resmi, isminin yerine kullanılır.

İsâgûcî Kitabı tamamlandı. Allah'a hak ettiği şekilde hamd olsun.

Kaynakça

- Çapak, İbrahim, "Porphyrios ve Ebheri'nin İsagocileri/Bağlamında Fârâbî'nin İsagocisi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, Ankara 2005*.
- Dunlop, D. M., "Al-Fârâbî's Eisagoge, *The Islamic Quarterly*, Jul 1, 1956, 3, 2.
- Fârâbî, et-Tavtie ev er-risale elleti suddira bihe'l-mantık", nşr. R. el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, c. I, Beyrut 1985.
- _____, "el-Fusûlü'l-hamse", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. R. el-Acem, c. I, Beyrut 1985.
- _____, *İhsâu'l-ulûm li'l-Fârâbî*, nşr. O. Emin, 2. baskı, Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1949.
- _____, "Kitâbü katâgûriyâs", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. R. el-Acem, c. I, Beyrut 1985.
- _____, "Kitâbü'l-cedel", *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. R. el-Acem, c. III, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu'l-elfâzi'l-mustameleti fi'l-mantık*, nşr. M. Mehdi, Beyrut 1986.
- _____, *Risâletu't-tenbih alâ sebîli's-saâde*, nşr. S. Halifât, Amman 1987.
- _____, "Kitâbu isâgûcî ey el-medhal", *el-Mantık inde'l-Farabi*, nşr. R. El-Acem, Beyrut 1986.
- Fûrfûriyûs es-Sûrî, "İsâgûcî", çev. Ebû Usmân ed-Dımaşkî, nşr. A. Bedevi, *Mantıku Aristû*, c. III, Beyrut 1980.
- İbn Bâcce, "Teâlik alâ kitâbi'l-mekûlât li'l-Fârâbî", *Teâlik İbn Bâcce alâ Mantıki'l-Fârâbî*, nşr. M. Fahri, Beyrut 1994.

- _____, “Teâlîk alâ kitâbi îsâgûcî li’l-Fârâbî”, *Teâlîk İbn Bâcce alâ Mantıki’l-Fârâbî*, nşr. M. Fahri, Beyrut 1994.
- _____, “Teâlîk alâ kitâbi’l-ibâra (Barî Ermîniyâs) li’l-Fârâbî”, *Teâlîk İbn Bâcce alâ Mantıki’l-Fârâbî*, nşr. M. Fahri, Beyrut 1994.
- _____, “Teâlîk İbn Bâcce alâ kitâbi’l-burhân”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, nşr. M. Fahri, Beyrut 1986.
- Jaffray, Angela, *At Threshold of Philosophy, A Study of Al-Fârâbî’s Introductory Works on Logic*, Harvard University, April 2000 (Copyright by Jaffray, Angela, 2000).
- Keklik, Nihat, *İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, I-II*, İstanbul 1969, 1970.
- McGinnis- Reisman, *Classical Arabic Philosophy: An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge 2007.
- Özpilavcı, Ferruh, “Ebü’l-Ferec İbnü’t-Tayyib’in Eisagoge Şerhi”, *SÜİF Dergisi*, 2009, sy. 19.

FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ FOUNDATIONS OF PHILOSOPHY OF LAW IN AL-FÂRÂBÎ

FATİH TOKTAŞ
DOÇ. DR.
DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

al-Fârâbî, a founder of Islamic philosophy of law, embraced reconciliation of religion and philosophy formed in the Medieval Age. Law was one of the areas in which reconciliation of philosophy which stood upon Greek writings on existence, knowledge and ethics and divinely originated Islam could be shown.

Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn, written by al-Fârâbî on Platon's Republic, does not seem to be sufficient to illuminate his philosophy of law. However, with this book, it appears that al-Fârâbî acquired consciously on the source of law, its value, by who and how to establish and change canons. In this context, al-Fârâbî considered law as a theoretical and practical science or as art. But, as a philosopher, he overly studied on the theoretical law. This article aims to seek out foundations of al-Fârâbî's understanding of law especially in the context of political philosophy.

Keywords: al-Fârâbî, Islamic Political Philosophy, Philosophy of Law

ÖZ

İslam siyaset felsefesinin kurucu filozofu Fârâbî, Orta Çağ'ın biçimlendirdiği din ile felsefe uzlaşısı yaklaşımını benimsemiştir. Varlık, bilgi ve değer üzerine Yunanca yazılan felsefe birikimini, ilâhî kaynaklı İslam ile uzlaşısının gösterilmesi gereken alanlardan biri de hukuktur. Platon'un Yasalar'ına yazmış olduğu Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn, Fârâbî'nin hukuk felsefesini aydınlatmak için yeterli gözükmemektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin bu eser sayesinde hukukun kaynağı, değeri; yasaların kimler tarafından nasıl yapılacağı ve değiştirileceği gibi hususlarda bir bilinç kazanmış gözükmemektedir. Bu bağlamda Fârâbî hukuku; nazarî bir bilim ve amelî bir bilim veya sanat olarak ele almıştır. Ancak o, bir filozof olarak daha çok bilim olan nazarî hukukla ilgilenmiş gözükmemektedir. Bu makale, Fârâbî'nin özellikle siyaset felsefesi bağlamında hukuk anlayışının temellerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İslam siyaset felsefesi, Hukuk felsefesi.

Giriş

Fârâbî, İslam düşünce dünyasının en önemli filozoflarından biri olup aynı zamanda İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. İslam ile felsefenin karşılaşması ya da buluşması bizzat İslam filozoflarının kendilerinde ve onlar sayesinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle başta Fârâbî olmak üzere İslam filozoflarının kimi zaman satır aralarına ‘gömdükleri’ cümleler, yalnızca kendilerini anlatmakla kalmamakta aynı zamanda İslam ile felsefe arasında kurmak istedikleri buluşmanın yol haritasını göstermekte gibidir. Söz gelimi Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü’s-saâde) başlıklı eserinde Fârâbî, Platon’dan aktarma yaparak, filozof olarak yetiştirilmek üzere eğitime alınan adayın, içinde yetiştiği dinin itikadını doğru bir biçimde öğrenmiş olup bu dinin emrettiği davranışları gerçekleştirmede titizlik göstermesi gerektiğini belirtmektedir.¹ Bir başka deyişle Fârâbî, iyi bir dindar olmadan bir gencin/öğrencinin iyi bir filozof olamayacağını belirtmektedir. Filozofumuzun bu yaklaşımının temelinde, felsefe ile buluşmasında/hesaplaşmasında İslam’a gösterdiği ilginin bulunduğu açıktır.

Arslan’ın da açıklıkla belirttiği gibi Orta Çağ boyunca din ile felsefe arasındaki karşılaşma yalnızca Müslümanların değil, aynı zamanda Yahudilerin ve Hristiyanların da en temel felsefi sorunu olmuştur Zira bu üç ilâhî din, tıpkı Yunanlılardan aktarılan felsefe gibi varlık, bilgi ve değer üzerine bir öneri sunmaktadır. Bu durumda sözü edilen dine gönülden bağlı düşünürlerin, ilâhî kaynaklı öneri ile beşerî temelli bilgi arasında ne türden bir ilişkinin olduğunu incelemeye girişmeleri son derece doğaldır.² Bu makale, bir İslam filozofu

¹ Fârâbî, *Tahsilü’s-saâde*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yay., 3. baskı, Ankara 2013, s. 98.

² Ahmet Arslan, “Çevirenin Önsözü”, *Tahsilü’s-saâde* içinde, Divan Kitap Yay., 3. baskı, Ankara 2013, s. 7, 8; Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun’da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 84-87.

olarak Fârâbî'nin İslam ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin yalnızca bir meselesini yani hukuk anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır.

İslam'ın müntesiplerine tevhidî önceleyen bir inanç manzumesi sunmasının yanında, literatürde şeriat olarak adlandırılan bir hukuk önerdiği açıktır. Öte yandan Fârâbî'nin deyişiyle felsefe, Irak Keldânîleri tarafından üretilmiş, sonra sırasıyla Mısırlılar, Yunanlılar ve Süryaniler tarafından sürdürülmüş ve nihayetinde ana vatanına (Bağdatlılara/İraklılara) Araplara geri dönmüştür.³ Ancak Fârâbî, felsefenin bu tarihsel serüveni içinde Yunanlılara, daha doğrusu Platon ile Aristoteles'e ayrıcalıklı bir statü vermektedir. Çünkü bu iki filozof, Fârâbî'ye göre, felsefe birikimini kendilerine (Araplara) aktarmakla kalmamış, aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yöntemlerini de kazandırmıştır. Buna göre Platon ile Aristoteles, bir yerde felsefenin ateşi sönmeye yüz tutmuşsa bu ateşin nasıl alevlendirileceğini veya felsefe yoldan çıkmışsa onun nasıl düzeltilileceğini de açıklamışlardır.⁴

Meseleye hukuk açısından yaklaşacak olduğumuzda hem Platon'un hem de Aristoteles'in zengin bir miras bıraktığı görülmektedir. Devlet Adamı, Devlet ve Yasalar başlıklı eserleriyle Platon, daha çok ütopya içerikli bir siyaset felsefesi kurgulamıştır. Üstadı Platon'un etkisinden bütünüyle sıyrılamamış olsa da Aristoteles, tecrübeye daha çok yer açan bir siyaset kuramı geliştirmiş gözükmektedir. Nitekim o, siyaset felsefesini kurgulamak için öncelikle Yunanlıların uyguladıkları ya da tasarladıkları yüz elli sekiz anayasayı derlemiş ve bunları Atinalıların Devleti başlıklı kitapta toplamış; ardından Politika başlıklı eserini kaleme almıştır. Öte yandan Aristoteles'in Nikomakhos'a Ahlâk ve Platon'un diğer eserlerinde yer yer siyaset felsefesine değinilmiştir. Platon'un Felsefesi ve Aristo'nun Felsefesi olmak üzere iki ayrı eser yazan Fârâbî'nin bu literatürden -en azından isim olarak- haberdar olduğu açıktır.

Bununla birlikte Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in sözü edilen eserlerini yeterince bilmediği söylenebilir. Zira Platon'un Devlet Adamı, Aristoteles'in Atinalıların Devleti ve Politika'sının Arapçaya çevrilmemiş olduğu bilinmektedir.⁵ Öte yandan Platon'un Yasalar'ının bazı bölümleri de Arapçaya tercüme edilmemiştir. Nitekim Fârâbî, elindeki Yasalar nüshasının tam olmadığını farkındadır.⁶ Olguner'in karşılaştırmasına göre Özet'in yedinci bölümü orijinal Yasalar'da kesinlikle bulunmamaktadır, böylece

³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 91.

⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 100.

⁵ Mahmut Kaya, "Aristo", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c. III, s. 378; Fahrettin Olguner, "Platon", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c. X, s. 474.

⁶ Fârâbî, *Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 82.

Fârâbî, on iki bölümden oluşan Yasalar'ın yalnızca sekiz bölümünü görüp tahlil etmiştir.⁷ Fârâbî'nin bu son iki esere yani Platon'un Yasalar'ına ve Aristoteles'in Nikomakhos'a Ahlâk'ına birer telhis yazdığı bilinmektedir. Ne yazık ki bu ikinci telhisin el yazmalarından günümüze ulaşanı olmamıştır.⁸ Bu durumda Fârâbî'nin Yunan siyaset, dolayısıyla hukuk felsefesiyle ilgili olarak sınırlı bir birikimi devşirmiş olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Fârâbî'nin hukuk felsefesini aydınlatmak için başvurulması gereken eserin Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn) olduğu söylenebilir/sanılabilir. Ancak, eserlerin başlıkları üzerinden yapılan bu tahlil yanıltıcı ya da eksik olacaktır. Bu bağlamda Platon ile Aristoteles'in felsefe eserlerini kaleme alma tarzlarına dikkat çekmek gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre Platon ile Aristoteles, bir ve aynı felsefeyi benimsemişlerdir.⁹ Ne var ki bu iki düşünürün görüşleri arasında birtakım farklılıkların olduğu eserlerini okuyanların gözünden kaçmamıştır. Bu bağlamda Fârâbî, Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (el-Cem beyne- re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis) başlıklı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde o, Platon ile Aristoteles arasında görülen farklılıkların 'özde' değil, 'görünürde' olduğunu göstermeyi amaçlamakta ve böylece Platon ile Aristoteles'in felsefeleri arasında gerçekte bir örtüşmenin olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰

Sözü edilen eserde incelenen meselelerden biri, Platon ile Aristoteles'in farklı yazı yazma tekniklerini kullanmalarıdır. Buna göre Platon, talebesi Aristoteles'i felsefeyi açık bir dille yazması sebebiyle kınamaktadır. Çünkü açık dille yazıldığında felsefenin sunduğu üst düzey bilgiler, bu bilgileri hazmedemeyecek olanların eline geçecek ve böylelikle felsefeden umulan yarar sağlanamayacaktır. Çağımız okurunun beklentisinin tersine Aristoteles, felsefenin açık bir dille yazılması gerektiğine ilişkin bir savunma sunmaz; tam tersine üstadı Platon'la felsefenin kapalı bir dil kullanmak suretiyle anlatılması gerektiği hususunda hemfikirdir. Ancak o, Platon gibi diyalog tarzında yazmak yerine düz metin olarak yazarak da bunu başarabileceğini düşünmektedir. Nitekim o, kaleme aldığı metinleri ancak felsefede belli bir seviyeye ulaşmış olanların dışındakilerin anlamayacağı

⁷ Fahrettin Olguner, "Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları", *Eflâtun Kanunlarının Özeti* içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985, s. 16-18; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 357-358.

⁸ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 235-236; Mahmut Kaya "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, c. XII, s. 157-160.

⁹ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, s. 100.

¹⁰ Fârâbî, "*Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis, Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 151, 153.

hususunda Platon'a güvence vermektedir.¹¹ Bir başka deyişle Aristoteles görünürde açık, aslında ise kapalı bir dille felsefesini yazıya dökmüştür. Platon ile Aristoteles'in yazı yazma teknikleri arasındaki görünürde farklı ama aslında hemfikir olmaları, Fârâbî'nin hukuk anlayışını incelemede önem arz etmektedir.

Çağımızın yaklaşımının habercisi olarak Aristoteles, eserlerinin başlığı ile içeriği arasında uyum olmasına özen göstermiştir. Bir başka deyişle hangi konuyu inceleyecekse bir tek kitapta bunları toplamış ve başlıkta açıkça da bunu dile getirmiştir. Söz gelimi o, Nikomakhos'a Ahlâk'ta ahlâk, Politika'da siyaset, İkinci Analitikler'de bilgi anlayışını açıklamıştır. Aristoteles'ten farklı olarak Platon'un eserleri ile incelediği konular arasında sıkı bir bağ bulunmaz. Her ne kadar Platon'un söz gelimi Yasalar'da olduğu gibi kitap adı ile konusu arasında yakın bir ilişki bulunsa bile, diyalogların pek çoğunda ve şaheseri olan Devlet'te böyle bir ilişki kurulmamıştır. Devlet, Platon'un bütünüyle felsefenin alanlarını sergileyen bir tablo gibidir. Mesele Fârâbî açısından ele alındığında onun yazım tarzının hem Aristoteles'ten hem de Platon'dan etkilenmiş olduğu, ama daha çok ikincisine yakın durduğu söylenebilir.

Fârâbî söz gelimi; Kitâbü'l-burhân'da mantık ve bilgi, İhsâu'l-ulûm'da ilimlerin sınıflandırılması, Risâle fi'l-halâ'da boşluk (fizik), Risâle fi's-siyâse'de siyaset meselelerini incelemiştir. Bununla birlikte Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset konularını ele aldığı eserlerde ve özellikle başeserleri olan el-Medînetü'l-fâzıla ve es-Siyâsetü'l-medeniyye'de yalnızca ahlâk ve siyaseti değil, felsefesinin bütün alanlarını incelediği görülmektedir. Bu durum, Fârâbî'nin hukuk anlayışını ortaya koymak için eserlerinin satır aralarının okunması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan bu çıkarıma filozofumuzun Eflâtun Kanunlarının Özeti başlıklı eserini örnek göstermek suretiyle karşı çıkılabilir. Oysa kanımızca bu eser, başlıkta ima edilenin aksine Fârâbî'nin hukuk anlayışını aydınlatmaktan çok, sanki örten bir eserdir.¹²

2. Fârâbî'nin Hukuk Felsefesine Girişi: Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn

Ömrünün önemli kısmını hilafetin başkenti Bağdat'ta geçiren Fârâbî'nin "Öğrenilmesi gereken şeyler akılla kavranılıp kesin ispatlar sayesinde tasdik edilirse buna felsefe, ancak bunlar hayal gücüyle kavranılıp ikna yöntemleri sayesinde tasdik edilirse buna din denir."¹³ diyebilecek kadar akla

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, s. 155-156. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Fârâbî, *Risâle fî mâ yenbağî en yukaddeme kable teallümü'l-felsefe*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 114.

¹² Bu konu hakkında başka bir açıklama için bkz. Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Ettit Yayınları, Samsun 2009, s. 94-103.

¹³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 93. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Fârâbî, "Kitâbü'l-mille (Din

ve kesin ispat yöntemlerine özen gösterdiği açıktır. Bununla birlikte onun, Eflâton Kanunlarının Özeti'nin ön sözünde başka hiçbir eserinde görülmediği tarzda bir hikâyeye yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Hikâyenin temelinde, ahlâkî davranışlar ve kişilik arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

Fârâbî'ye göre bir insan ne kadar sık ve çok iyi (veya kötü) davranış sergilerse, diğer insanlar bu kişiyi iyi biri olarak tanımakta ve gelecekte onun bu iyi (veya kötü) davranışlarını sürdüreceklerine inanmaktadır. Bu gerçeğin bilincinde olan bilgiler, Fârâbî'ye göre, kimi zaman kendilerinin karakterine ters düşen davranışlar sergilemek suretiyle farklı kimliklere bürünerek başlarına gelen tehlikelerden sıyrılabilmektedir. Nitekim Fârâbî der ki; günlerden bir gün dindar bir sofunun başı hükümdarla derde düşmüştür. Hükümdar sofunun her yerde aranmasını adamlarına emretmiş, onun yakalanıp huzura getirilmesini buyurmuştur. Bu buyruk üzerine şehir kapıları kapatılır ve sofu her yerde aranmaya başlanır. Yakalanacağından endişe duyan sofu gece oluncaya kadar saklanır; bu arada kıyafetini değiştirir, gece olunca da eline bir zil alıp sarhoşmuş gibi hareket ederek kale kapısı nöbetçisinin önüne gelir. Bir yandan zil çalıp sarhoşça hareket edince nöbetçi, kendisine kim olduğunu sorar. Bu soru üzerine sofu 'doğru' söyleyerek adını söyler ve nöbetçiden, kapıyı açmasını ister. Kapıcı, zil çalan bir sarhoşa inanacak değildir ya! Bu sarhoş, tabii ki o sofu olamayacaktır. Kapıcı, kalenin kapısını açar ve şehri bu şarkıcı sarhoştan kurtarır. Kurtulan ise gerçekte bizim sofumuzdur, üstelik yalan da söylememiştir.¹⁴ Bir toplumda uygulanacak olan yasalardan söz eden bir eserin ön sözünde geçen bu hikâyenin nasıl anlaşılması gerektiğini Fârâbî okurlarına bırakmamakta, kendisi bir açıklama sunmaktadır.

Fârâbî'ye göre Platon'un, uygun olmayan birinin eline geçmemesi için sembolik ve çetrefilli bir üslup kullanarak eserlerini kaleme aldığı 'şöhret' olan bir bilgidir. Dolayısıyla Platon, bir şeyi açık olarak anlattığında bile okurları bu açık bilgiye dikkat etmeyip onun altında yatan sembolü aramaya koyulmaktadır. Böylece Fârâbî, Platon'un yazdıklarının açıkça kastedilenin mi yoksa bu açık deyişlerin altında yatan anlamın mı anlaşılması gerektiğini yalnızca konunun uzmanları tarafından keşfedebileceğini belirtir. Nitekim Fârâbî, Özeti kaleme almaktaki amacının, Platon'un Yasalar'da ima etmiş anlamları yani sembolik anlatımı aydınlığa kavuşturmak olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Fârâbî, bu vaadini yerine getirmiş midir? Yoksa hikâye içinde başka bir hikâye mi sunmaktadır?

Olguner, Fârâbî'nin kendince bir özet oluşturmasından dolayı bir bölü-

Kitabı)", *Divân İlmî Araştırmalar*, çev. Fatih Toktaş, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, sy. 12, s. 259.

¹⁴ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 26.

¹⁵ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 26-27.

mün bazen başını, bazen orta kısımlarını ve bazen de son tarafını atladığını söyler. Ona göre bu durum, ya Fârâbî'nin elindeki metnin eksik olmasından kaynaklanmıştır ve bundan dolayı bize atlanmış gözükmektedir ya da o metinde bu konular bulunmaktadır fakat Fârâbî tarafından önemli bulunmamış ve Özet'te işlenmemiştir.¹⁶ Bunlardan hangisi olursa olsun Olguner'e göre Fârâbî, ön sözde vadetmiş olduğu amacını yani Platon'un hangi deyişlerinin açık, hangilerinin sembolik olarak anlaşılması gerektiğini yeterince açıklığa kavuşturamamış gözükmektedir.¹⁷ Bu noktada Strauss'un daha farklı düşündüğünü belirtmekte yarar vardır. Ona göre Özet'in başında dile getirilen sofunun öyküsü ile Platon'un yazı yazma tekniği hakkındaki açıklama, tehlikeli bir hakikatin uygun bir ortamda söylenmesinin mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁸ Nitekim Fârâbî, Özet'in bir yerinde Platon'un kendi görüşlerini kısa ve kesik ifadelerle pek çok kez dile getirdiğinden söz etmektedir.¹⁹ Böylece Strauss'a göre Fârâbî, Yasalar'da dolaylı olarak ve kısaca atıfta bulunulan kimi düşünceleri başarılı bir biçimde ortaya koymuştur. Bununla birlikte Strauss, Fârâbî'nin Özet'te tıpkı Platon gibi kendi yaklaşımını kısaca ve dolaylı olarak gösterdiğini belirtmekten de geri kalmaz. Ona göre Özet'in, biri hassas ve yavaş olan sürücü, diğeri hızlı ve daha az hassas olan at olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bu bakımdan Özet, bu ikisi arasındaki uyum ve bütünlük gözetilerek anlaşılmalıdır. Bunun bir başka sonucu ise Özet'in anlaşılmasında yazar kadar okuyucunun da yoğun bir çaba göstermesinin gerekli olmasıdır.²⁰

Fârâbî, Özet'in birinci bölümünde, Platon'un selvi ağaçlarından söz ettiğini, bazı yorumcuların 'ağaç' kavramı altında birtakım gizli anlamlar aramaya kalkıştıklarını, bu yaklaşımın doğru olmadığını ileri sürer. Ona göre burada Platon, ele aldığı konuda sözün hem çok uzadığını hem de konuyu amacının dışına doğru taşıdığını söylemek istemiştir.²¹ Başka bazı yerlerde ise Fârâbî, Platon'un açıklamalarını uzatmış olduğundan -sanki- şikâyet etmektedir.²² Özet'te dikkat çeken hususlardan biri de Fârâbî'nin, Platon'un ilgili konuyu pekiştirmek adına verdiği örneklerin bir kısmını 'anlamca' anlattığını,²³ bir kısmını da atladığını açıkça belirtmiş olmasıdır.²⁴ Fârâbî, felsefe ve dolayısıyla bilimin öğrenilmesi sürecinde "örnekler" meselesine

¹⁶ Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 18.

¹⁷ Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 15, 18; Olguner, *Platon*, s. 357.

¹⁸ Leo Strauss, "Fârâbî'nin Eflaton'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik* içinde, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 141, 144-145.

¹⁹ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 81.

²⁰ Strauss, "Okuyuş Tarzı", s. 142, 143, 149, 153-154.

²¹ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 28-29.

²² Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 42, 53, 64, 72, 73, 76.

²³ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 33, 39-40, 43, 47, 51.

²⁴ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 60, 61, 80.

özel bir ilgi göstermiştir.

Fârâbî, Aristoteles'in bir sanata ilişkin kesin ilkeleri öğretmeyi kolaylaştırmak adına bazı örneklerle yer verdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Aristoteles'in verdiği örnekleri tekrarlaması durumunda, bu örnekleri vermekle onun ulaşmak istediği amaca kendisinin ulaşamayacağını, tam aksine bu amaçtan sapmış olacağını söylemektedir. Bunun nedeni, Fârâbî'ye göre Aristoteles'in zamanında ve o toplumda kolayca anlaşılan ve kabul edilen örneklerin kendi zamanında ve toplumunda anlaşılmasız durumda olmasıdır. Fârâbî, Aristoteles'in bu yöntemi kullanırken verdiği örneklerin, yönetimler (siyâsât) değişince anlamsız kalacağını fark etmemiş olmakla eleştirmektedir. Böylece o, Aristoteles'in kitaplarını izlemek suretiyle ilgili sanatların ilkelerini öğretmek isteyen birinin, onun vermiş olduğu örnekleri atıp onların yerine kendi zamanına ve toplumuna uygun örnekleri kullanması gerektiğini ifade etmektedir.²⁵

Fârâbî'nin, kendisinden yaklaşık on dört yüzyıl önce, Bağdat'tan birkaç bin kilometre Batı'da üretilen ve dahası pagan bir toplumda geçerli olan Platon'un tikel yasalarını 'örnekler' olarak görüp bunlara Özet'inde yer vermemesi anlaşılır bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Kendi örneklerine yer vermemiş olması da mâkul karşılanabilir. Çünkü Fârâbî'nin bu eseri kaleme almasındaki amacı, kendi anlayışını temellendirmek değil, Platon'un Yasalar'ını anlaşılır kılacak şekilde özetlemektir. Bununla birlikte bu çabanın, Fârâbî'nin kendisine hiçbir şey kazandırmamış olduğu da söylenemez.

Özet, çok açık bir biçimde Fârâbî'ye bir toplumda yasaların yani hukukun bulunması, bunlara uyulmasının neden gerekli olduğu ve bunların hangi biçimde belirleneceği, ayrıca yasaların mutlak olmayıp değişmeye açık oldukları ve siyaset türleri ile yasalar arasındaki koşutluk bilincini kazandırmıştır.²⁶ Bu bağlamda Fârâbî yasa (nâmûs / nevâmîs), ilâhî yasa (en-nâmûsu'l-ilâhî), yasaların hakikatlerinin bilgisi (mârifetü hakâ'iki'n-nevâmîs) genel yasa yapma (vâdu'n-nâmûsi'l-âmmî), yasanın eskimesi (fesâdü'n-nâmûs), yasa koyucu (vâdu'n-nevâmîs), yasa sahibi (sâhibu'n-nâmûs), kişinin yasaya uygun ahlâkı (ahlâkuhu nâmûsiyye) gibi teknik terimlere²⁷ aşına olmuştur. Ayrıca o, savaşlar, bayramlar, tanrılara saygı, mabetler, imar planı, adaletli mülk dağıtımı, suyun ve gıda dağıtımının düzenlenmesi, bürokratlar, askerler, yargıçlar, sanatkârlar, hırsızlar, casuslar, halktan alınacak vergiler, çarşılar ve mirasın paylaşımı gibi tikel

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 59, 60.

²⁶ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 28, 30, 32, 38-39, 40-41, 45-46, 53, 63-64, 72, 73.

²⁷ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 30, 31, 33, 34, 44, 45, 46, 51.

yasa meselelerinden söz etmiştir.²⁸ Diğer kaynaklarının yanı sıra Platon'un Yasalar'ı sayesinde Fârâbî'nin, siyasete ilgi duyan bir filozofun hukuka ilgisiz kalamayacağı şeklinde bir bilinç kazandığı söylenebilir. Bu durumda, felsefe ile hukukun nerede kesiştiğinin açıklanması gerekmektedir.

3. Toplum, Felsefe ve Hukuk

İnsanı konu edinen her felsefe akımının bir insan tanımına ihtiyaç duyacağı açıktır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Fârâbî'nin birbiriyle bağlantılı olmak üzere iki farklı insan tanımını yaptığı görülmektedir. Daha çok varlık anlayışına dayanan ve insanı dikey boyut açısından ele alan yaklaşımda Fârâbî insanı; 'akıllı canlı' olarak tanımlar.²⁹ Yatay düzlem açısından ise Fârâbî, insanı; 'medeni/uygar canlı' olarak tanımlar.³⁰

Varlık açısından bakıldığında Fârâbî'nin sudûr kuramına bağlı olarak var olanları hiyerarşik/sıra dizimli bir biçimde sıralandığı açıkça görülmür. Buna göre âlem, ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere ay üstü âlemin var olanları; göksel cisimler, ayırık akıllar ve Tanrı'dır. Bunlar, ay altı âlemin var olanları ile karşılaştırılmayacak kadar kendilerini gerçekleştirmiş mükemmel varlıklardır. Buna karşın bunlar arasında da bir mükemmellik sıra dizimi bulunmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere bu âlemdekilerin mükemmellik düzeyleri artmakta ve nihayetinde Tanrı, hiçbir noksanlık ve kusuru olmaksızın olabilecek her açıdan en mükemmel var olan olmaktadır.³¹

Ay altı âlemin var olanları da hem varlık hem de mükemmellik düzeyleri bakımından aşağıdan yukarıya olmak üzere hiyerarşik olarak dizilmişlerdir. Bu âlemin var olanları, aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere heyûlâ, dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan şeklindedir.³² Bu noktada Fârâbî'nin ay altı âlemdeki varlıkları, canlılık niteliği açısından iki alt bölüme ayırdığına dikkat çekmek gerekmektedir. Ona göre bitkilere gelinceye kadar bu âlemdeki var olanlar cansız olup Aristoteles'in açıkladığı gibi madde ve sûret birleşiminden meydana gelmektedirler. Buna karşın bitki, hayvan ve insanlar madde ve sûret değil, madde/beden ve nefisten meydana gelmişlerdir. Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi filozofumuza göre nefis, maddeye canlılık kazandıran bir yetkinlik daha doğrusu varlıktır.³³

²⁸ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 29, 32, 54, 58-59, 67, 68, 69, 74-76, 77, 78, 80.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 27, 34; *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013, s. 55.

³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 97; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 69.

³¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 33, 45-49, 51-52, 55-57; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 1-2, 4-5, 11, 19-21.

³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 53-55; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 28-35.

³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 54-55, 63-66; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7-8, 22-25, 33-35.

Her varlık türü arasında sıra dizimli bir yapıyı gözeten Fârâbî'nin bunu nefis anlayışında da sürdürdüğü görülmektedir.

Fârâbî'ye göre ay altı âlemdaki her canlı türünün kendine özgü olan bir nefsi vardır. Buna göre bitkisel nefis; bir canlıya beslenme ve üreme yetilerini kazandırır. Bu iki etkinlikten ilki yani beslenme, bireyin hayatıyetini, ikincisi yani üreme ise türün sürekliliğini sürdürmeyi sağlamaktadır. Sıra dizimli anlayışa bağlı olarak Fârâbî, hayvansal nefsin, bitkisel nefsi hem içermekte hem de onu aşmakta olduğunu belirtmektedir. Buna göre hayvansal nefiste beslenme ve üreme gibi yetkinliklerin yanı sıra arzu etme gibi bir yetkinlik bulunmaktadır. Bu arzu yetisi sayesinde hayvanlar, besin ve üreme ihtiyaçlarını hareket etmek suretiyle karşıladıkları gibi düşmanlarından kaçma gibi kendi düzeylerinde olmak üzere bazı düşüncelere sahip olabilmektedirler. İnsana gelince insanî nefis, hem bitkisel hem de hayvanî nefsin yetilerine sahip olmakla birlikte bunları aşmaktadır. Buna göre insan; beslenmek ve üremek gibi bitkisel nefse, arzu duymak ve tahayyül etmek gibi hayvanî nefse sahip olmakla birlikte akletmek suretiyle kendine özgü yetkinliğe sahip olmakla insanî nefis taşımaktadır.³⁴ Böylece Fârâbî, nefis anlayışından kalkarak medeni/uygar ve akıllı bir canlı olarak insanı, bir topluma daha doğrusu erdemli şehre yerleştirmek istemektedir.

Fârâbî'nin insan nefsi anlayışı göz önüne alındığında, insanın bitkisel nefis içermesi yanı sıra toplum içinde yaşamasının gerekliliği gayet açıktır. Toplum içinde yaşamadıkça hiçbir insan, beslenme ve üreme gibi en düşük yetkinliklerini bile gerçekleştirememektedir. Bu nedenle insanlar, fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için bile bir arada yani toplum olarak yaşamak zorundadırlar. Bir başka deyişle, akıllarını ya hiç ya da gereğince kullanmadıklarında bile insan, toplumsal bir canlı olmakta ve böylece toplum, iradî olan bir varlık alanı olarak ortaya çıkmaktadır.³⁵ Yukarıda da değinildiği gibi Fârâbî, varlık alanını sıra dizimli bir biçimde görmektedir. Toplumsal düzenin kurulması için her toplumun, kendi içinde yönetenler ve yönetilenler olarak sınıflandırılmasının gerekliliğini Fârâbî, âlemin gözlemlenmesine dayandırmaktadır.

Fârâbî'ye göre mükemmellikleri bakımından âlemden bulunan varlıklar; biri, en tam; diğeri, en eksik ve sonuncusu bir açıdan tam başka bir açıdan eksik olan varlıklar olmak üzere üç gruba ayrılmakta, ancak âlemin işleyişinde bir düzenlilik ve uyum bulunmaktadır. Bunun nedeni, en mükemmel varlıktan en az mükemmel olanına doğru gidecek biçimde âlemin yönetilmesidir. Buna göre bu üç tabakadan ilki; mutlak yöneten, ikincisi;

³⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 73-76; "Fusûlü'l-medîni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)", *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 48-52. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 97-103.

³⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 97; "Fusûlü'l-medîni", s. 48; "Kitâbü'l-mille", s. 265.

mutlak yönetilen ve sonuncusu bir bakımdan yöneten başka bir bakımdan yönetilendir.³⁶

Konuyu pekiştirmek adına olsa gerek Fârâbî, sıradan insanlarca bile konunun anlaşılmasını sağlamak üzere bizzat insanın bedenini başka bir örnek olarak sunar. Buna göre insanın sağlıklı bir hayat sürdürmesinin sebebi, birbirinden farklı yapı ve işlevleri bulunan organların iş birliği ve uyum içinde bulunmasının bir sonucudur. Bu düzen ise kendiliğinden değil, ancak bir yönetim sayesinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, kalbin; mutlak yöneten, beynin; hem yöneten hem de yönetilen ve diğer organların mutlak yönetilen organlar olduğunu ifade eder.³⁷ Böylece filozofumuz, ister erdemli isterse erdemsiz olsun her toplumu yönetim bakımından, biri; mutlak yöneten, diğeri; mutlak yönetilen ve sonuncusu bir açıdan yöneten ve bir açıdan yönetilen olmak üzere üçe ayırmaktadır.³⁸ Fârâbî'nin sözü edilen yaklaşımını, insan nefsinin insanî olmayan yetileri yani beslenme, barınma, korunma ve nesli sürdürme ihtiyaçları göz önüne alarak düzenlemiş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Oysa insanı insan yapan, aklıdır. Akıl yetisi göz önüne alındığında ise Fârâbî'nin farklı bir toplum sınıflandırması yaptığı görülmektedir.

Akıl Risâlesi'nde Fârâbî, aklın çok anlamlı bir terim olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre aklın, böyle ya da şöyle tanımlanmasına bağlı olarak kimin akıllı yani aklını kullanan kişi olarak kabul edileceğinin değişeceğini belirtir. Bu çokanlamlılık içinde Fârâbî, akılı Aristoteles'in Ruh Üzerine başlıklı kitaptaki akıl tanımını, insanın gelişiminde merkezî konuma yerleştirir.³⁹ Fârâbî üzerine yapılan bazı akademik çalışmalarda incelendiği⁴⁰ gibi Fârâbî'nin felsefesinde bir insan, felsefe denilen bilimleri öğrenmek ve de uygulamak suretiyle filozof, daha doğrusu akıllı olmaktadır. Bu nedenle Fârâbî, insan nefsinin akıl yetisini yerince kullanıp kullanmamasına göre felsefeyi; yönetici olarak başlarına filozofları geçirip geçirmediklerine göre de toplumları sınıflandırmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin, bazen filozof bazen de felsefe bakımından bir sınıflandırma yaptığı görülmektedir.

Fârâbî'ye göre gerçek felsefe (el-felsefe bi'l-hakîkiye); bir insana nazârî ve amelî bilgileri kazandıran ilimlerdir. Gerçek filozof (el-fîlesûf bi'l-hakîkiye) ise gerçek felsefenin bilgi birikimini gereğince öğrenen, ahlâkî erdemleri en mükemmel şekilde kendinde taşıyandır ve dahası tüm bu erdemler gereğince toplumu yönetendir. Sakatlanmış felsefe (el-felsefe-

³⁶ Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 270-271, *Tahsîlü's-saâde*, s. 67-68.

³⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 77; "Kitâbü'l-mille", s. 271.

³⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 98-100; "Kitâbü'l-mille", s. 272.

³⁹ Fârâbî, "Risâle fî meâni'l-akl, Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 127, 130-133.

⁴⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık; İstanbul 2000, s. 88-99.

tü'l-betrâ) ise diğer yetenekler kazanılmaksızın yalnızca nazârî felsefenin öğrenilmesinden ibarettir. Fârâbî, sakatlanmış felsefenin kişilerin durumlarına göre değişen alt gruplarından söz eder. Buna göre yalancı filozof (el-fîlesûfu'l-bâtıl); başkalarına öğretme yeterliliği olmaksızın nazârî felsefeyi öğrenendir. Boş filozof (el-fîlesûfu'l-behrec); içinde yaşadığı toplumun dinî-ahlâkî erdemlerine göre davranma alışkanlığı kazanmayarak kendi arzu ve şehvetine göre yaşayan, fakat nazârî felsefeyi öğrenendir. Sahte filozof (el-fîlesûfu'z-zûr/el-fîlesûfu'l-müzevvir) ise doğuştan yeterliliği olmadığı hâlde nazârî felsefeyi öğrenendir. Fârâbî'ye göre sahte filozof, doğasının yetersizliği ve boş filozof, alışkanlıklarının sonucu olarak nazârî bilgileri bir süre sonra kaybedeceklerdir. Yalancı filozof ise ya zamanın ilerlemesiyle öğrendiği nazârî bilimlerin anlamsız olduğunu düşünmesi ya da halkın sanılarına uyması suretiyle gerçek felsefenin mutluluk anlayışından saparak sahte mutlulukların peşinden koşmaya başlar.⁴¹ Fârâbî'nin felsefe-filozof türüne göre yaptığı bu sınıflandırma, yönetim biçimlerine dair yaptığı sınıflandırmaya da uygun düşmektedir.

Fârâbî'ye göre toplumlar, öncelikle erdemli olan ve olmayanlar biçiminde ikiye ayrılmaktadır. Mantıkta ve bilimde tek bir doğru bulunmasından ve insanın sağlıklı olmasının tek bir biçimi bulunmasından dolayı erdemli devletin de dünyanın her yerinde ve zamanında tek bir biçimi vardır. Buna göre erdemli devlet, gerçek filozof tarafından gerçek felsefenin nazârî ve amelî bilgi ve sanatlarına göre yönetilen devlettir. Oysa mantıkta, bilimde yanlışlar; insana ilişen hastalıklar da çoğuldur. Bundan dolayı hepsi de yanlış olmak üzere çok sayıda erdemsiz toplum devletler bulunmaktadır. Kimi zaman bu devleti yöneten liderin kimi zaman da toplumun gerçek felsefeye karşı takındığı tavır, erdemsiz devletleri birbirinden ayıran hususlar olmaktadır.⁴²

Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla'da erdemli devletin karştı olan devletleri; bozuk (el-fâsık), değişmiş (el-mütebeddile), doğrudan sapmış (ed-dâlle) ve bilgisiz (el-câhiliyye) devletler olarak sıralamaktadır. Bozuk devlet; hem yöneticileri hem de yurttaşlarının teorik felsefenin öğrettiği hakikatleri bilmelerine rağmen, bu bilgiye göre değil, bilgisiz devletlerin hayat anlayışlarına göre yaşayan devlettir. Bu devleti yöneten fâsık liderin, Tahsilü's-saâde'de açıklanan 'boş' filozofa karşılık geldiği söylenebilir. Değişmiş devlet; bir zamanlar erdemli devletteki yönetici ve yurttaşların inandığı görüşlere inanan, onlar gibi hayatını düzenleyen bir toplumken bu inanış ve hayat tarzını, belki de birkaç nesildir artık terk etmiş olup

⁴¹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 97-99; "Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde, (Mutluluk Yoluna Yönelme)" *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 183-184.

⁴² Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 94-103.

-doğru olmayan- yeni inanış ve hayat tarzlarına yelken açmış toplumdur. Bu devleti erdemli inanış ve hayattan ilk uzaklaştırmanın Tahsîlü's-saâde'de dile getirilen 'yalancı' filozof olduğu anlaşılmaktadır. Doğrudan sapmış devlet; gerçek felsefenin nazarî bilgilerini aklî değil de misaller düzeyinde bilen, bu bilgi düzeyinin düşüklüğünden dolayı da yanlış inanışlara da sahip olan yurttaşlardan oluşmaktadır. Fârâbî, devlet türleri içinde sadece bu devlette, yönetici ile yönetilenler arasındaki uyumsuzluk bulunduğu dikkat çekmektedir. Zira bu devletin halkı, gerçek bir filozof tarafından yönetildiklerini sanmaktadır. Oysa bu devlet, kendini halka gerçek filozof olduğuna ikna eden bir sahtekâr tarafından yönetilmektedir. Bu kişinin, Tahsîlü's-saâde'de açıklanan 'sahte' filozofa karşılık geldiği söylenebilir.⁴³

Diğer erdemsiz devletlerin aksine bilgisiz devletlerin farklı türleri bulunmaktadır. Bu durumu Fârâbî, bir insanın çok sayıda hastalığa yakalanmasına benzeterek açıklar. Buna göre bilgisiz devletlerin hem yöneticileri hem de halkı gerçek felsefeyi yani nazarî bilgileri elde edememiştir. Bir başka deyişle, bilgisiz devletlerde gerçek, yalancı, sahte ve boş filozof bulunmamakta kısaca bu devletlerde felsefenin bir etkisinden söz edilememektedir.⁴⁴ Bu nedenle onlar, doğru ve iyi sandıkları ama gerçekte öyle olmayan, aksine yanlış nazarî görüşleri taşımakta ve buna uygun düşen erdemsiz bir hayatı sürdürmektedirler. Fârâbî, bu toplumların ideallerindeki doğruluk ve iyilik kavrayışlarına göre farklılaştığını söyler. Bilgisiz devletlerden biri olan zorunlu devlet (ez-zarûriyye); toplumdaki yurttaşların beslenme, barınma, korunma ve neslini sürdürme gibi insanın yalnızca bedensel güvenliğini sağlamayı en yüksek iyi olarak gören devlettir. Zenginlik (el-beddâle veya en-nezzâle) devletinde yöneticiler ve halk, para kazanmayı ve mülk edinmeyi; bayağılık (el-hıssa) devletinde her türlü bedensel hazzı, eğlence zevkini almayı, şeref (el-kerâme) devletinde; şeref, ün ve saygınlık kazanmayı, güç (et-teğallüb) devletinde ise başka toplumları ele geçirip onları yönetmeyi amaçlar.⁴⁵

Demokratik (el-cemâiyye) devleti ise geri kalan bütün devletlerden farklı bir işleyiş ve bütünlüğe sahip olan bilgisiz devlettir. Erdemli olan ve olmayan her devlette, yöneticinin amaçları ile halkın yönetilmesi arasında bir amaç birliği ve bütünlüğü bulunmaktadır. Buna karşın demokratik devletin yurttaşları arasında böylesi bir bütünlükten söz edilemez. Çünkü bu devlet, diğer devletlerin halkı olan insanların gruplar olarak bir araya gelmesinden meydana gelmektedir. Bu nedenle Fârâbî, demokratik devleti süslü elbiseye benzetmektedir. Yöneticisi, farklı bir hayat sürmeyi amaç-

⁴³ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, s. 97-99; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 108-109; "Kitâbü'l-mille", s. 258-259.

⁴⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 4. baskı, Ankara 2014, s. 105.

⁴⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107-108; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 53-63; "Fusûlü'l-medenî", s. 121.

layan grupları bir arada tutma becerisine sahip olduğu sürece demokratik devlet varlığını sürdürecektir. Eğer yönetici bu beceriyi gösteremezse demokratik devlet, yıkılacak ve toplumdaki gruplardan hangisi üstün gelirse o devlete doğru dönüşecektir. Bu nedenle Fârâbî, demokratik devletin erdemli devlete dönüşebileceğine dair bir kanaat taşımaktadır.⁴⁶ Platon'da ve Aristoteles'te incelenen devletlerin dönüşümü anlayışı, Fârâbî tarafından da paylaşılmaktadır.⁴⁷ Bir devlet, başka bir devlete dönüşebiliyorsa, dönüşmeden önce bu devlet nasıl yönetilmektedir? Bu soru, Fârâbî tarafından çok da öne çıkarılmamış olan bir alanı yani hukuku işaret etmektedir.

4. Sanat ve İlim Olarak Hukuk

Fârâbî'ye göre ister erdemli isterse erdemsiz olsun bütün devletler, toplumun; yöneten ile yönetilenler şeklinde ayrımın yapılması sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Nitekim Fârâbî; ilk yöneticisinin, toplumu kendisinin belirlediği biçimde yönetebilmesi sayesinde bir devletin siyaset sahnesinde bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Söz gelimi ilk yönetici erdemliyse, yurttaşlarını gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa ulaştıran erdemli devlet; bu yönetici zorunlu iyilikler, zenginlik, haz, cömertlik veya üstünlük gibi sanı iyiliklerden birini amaçlamışsa bu amacına göre yönettiği toplum, bilgisiz devletlerden biri olarak siyaset arenasında varlığını sürdürecektir.⁴⁸ Kısacası, yukarıda belirtildiği gibi demokratik hariç geri kalan tüm devletlerde ilk yönetici hangi görüşleri benimsemişse devlet, bu görüş ve hayat tarzına göre varlığını sürdürecektir. Fârâbî'nin benimsediği bu yaklaşım, Aristoteles'in Yunanlılar arasında uygulanmış/uygulanmakta olan veya düşünürlerce tasarlanan anayasaları incelemek suretiyle siyaset felsefesini kurgulamaya girişmesinden⁴⁹ bir hayli farklıysa da temelde ortak bir noktada buluşmaktadır. Adına ister anayasa isterse liderin emirleri densin, toplumca kabul edilen ve uygulanan bir kurallar bütünü olmaksızın bir topluluk, devlet olamazdır. Ne var ki Fârâbî'nin eserlerinde hukuk veya hukuka ilişkin terimler yeterince derinlikte ele alınmamıştır.

Günümüzde 'hukuk' kavramı ile anlaşılan manalara ilişkin olarak Fârâbî'nin nâmûs/nevâmîs, kânun/kavânîn, şeriat, sünnet/sünen terimlerini kullandığı görülmektedir. Ne var ki Fârâbî, bu kavramları her zaman siyaset felsefesi anlayışı bağlamında ele almış gözükmemektedir. Bundan dolayı, erdemli olsun veya olmasın bütün devlet türlerini içeren bir terim olarak

⁴⁶ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 108; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 64-65.

⁴⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Remzi Kitabevi, 7. baskı, İstanbul 1992, 544 c-e, 545d, s. 228, 229; Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 13. baskı, İstanbul 2010, s. 150-157; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 58. Bir değerlendirme için bkz. Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 100, 109.

⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 65; "Kitâbü'l-mille", s. 258.

⁴⁹ Aristoteles, *Politika*, s. 31, 64-65, 109-110.

kullandığı ‘siyaset(ler)’ (siyâse / siyâsât) kavramı,⁵⁰ Fârâbî’nin hukuk anlayışını açıklamada merkezî bir role sahip gözükmektedir.⁵¹

Siyaset(ler) terimiyle Fârâbî monarşi, oligarşi, demokrasi gibi yönetim tarzlarından herhangi birini özellikle kastetmiş gözükmemektedir. Bununla birlikte onun, monarşi/sultanlık yönetimini göz önünde bulundurduğu anlaşılabilir. Çünkü kendi dönemine gelinceye kadar İslam siyaset tarihinde demokrasi yönetimi zaten hiç gerçekleşmemiş, dahası bu yönetim biçimi -yukarıda değinildiği gibi- bilgisiz devletlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan Fârâbî, bir grubun yönetimi olarak oligarşiye bir ölçüde pirim verse de bu pirim sadece bir temenniden ibaret kalmaktadır. Filozofumuz, -gelecekte kurulacak- erdemli yönetim türleri arasında ‘erdemli yöneticiler grubu yönetimi’⁵² olarak adlandırdığı bir yönetim biçimine yer vermek suretiyle felsefenin/filozofun, yönetim organizasyonunda hiç olmazsa bir şekilde yer alabilmesinin önünü açmak istemektedir. Böylece Fârâbî’nin, hem bilfiil siyasette varlığını sürdüren devletler hem de -kendi ideali olan- erdemli devlet için aynı yönetim tarzını yani monarşiyi önerdiği söylenebilir. Zira monarşi, tıpkı âlemin var olanlarında olduğu gibi, sıra dizimli bir yapıyı topluma başarıyla uygulamakta ve böylece toplumun da devletin de devamlılığını sağlamaktadır. Bu durumda Fârâbî’nin siyasetler teriminin, günümüzde anayasası ve yasalarıyla hukuk sistemini içerecek biçimde kullandığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Fârâbî’nin kullanmış olduğu bazı kavramlar ve yaklaşımlar, sözü edilen yorumu haklı çıkaracak niteliktedir.

Fârâbî, erdemli toplumu diri tutmak adına bu toplumda inanılan erdemli dinin bazı niteliklerine dikkat çekmektedir. Meseleye filozofumuzun hukuk anlayışı bağlamında göz atıldığında bu nitelikler arasında, erdemli dine gönülden bağlı erdemli yurttaşların; geçmişte yaşayan peygamberlerin, hem geçmişte hem de çağında yaşayan erdemli sultanların, iyi başkanların, doğruyu gösterici gerçek önderlerin birbirleriyle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, kendilerine özgü iyi eylemlerin anlatılarak öğretilmesi bulunmaktadır. Bu, erdemli insanların kimleri hangi özelliklerinden dolayı ‘örnek’ olarak almaları gerektiğinin ‘tergîb’ yöntemiyle öğretilmesi demektir. Fârâbî siyasetinde ayrıca, geçmişte ve çağında yaşayan ve erdemsiz toplumları yöneten erdemsiz sultanların, fâcir başkanların, sapık önderlerin birbirleriyle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, kendilerine özgü kötü

⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbü’l-burhân*, s. 60; Fârâbî, *Risâle fi’s-siyâse*, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, thk. Fatih Toktaş, İzmir 2009, sy. 29, s. 105, 106.

⁵¹ Fatih Toktaş, “Risâle fi’s-siyâse’nin tahkiki”, *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2011, sy. 33, s. 196-198, 208-209.

⁵² Fârâbî, *el-Medinetü’l-fâzıla*, s. 105-107; “Fusûlü’l-medeni”, s. 86-89.

eylemlerin anlatılarak öğretilmesi bulunmaktadır.⁵³ Bu, erdemli insanların kimlerden ve hangi özelliklerinden dolayı sakınmaları gerektiğinin ‘terhîb’ yöntemiyle öğretilmesi demektir. Bu noktada, geçmişte veya çağında yaşayan bu yöneticilere ilişkin bilginin nasıl bilineceği sorusu akla gelmektedir. Bu soruyu cevaplamadan önce bir başka örnek de göz önüne alınmalıdır.

Fârâbî’ye göre erdemli toplumu yöneten bir ilk başkanın ölümünden sonra yerine geçen ilk başkanın, önceki başkanın belirlediği bazı yasaları değiştirebilir.⁵⁴ Ancak, ilk başkanın ölümünden sonra bu düzeyde olan bir insan bulunmadığında toplumun hukuk ihtiyacı, fakihler tarafından karşılanacaktır. Kendi döneminde çözüme kavuşturulması gereken bir durumla karşılaştığında fakih, yasa koyucu olan ilk başkanın sözle veya eylemle belirlemiş olduğu yasalardan dilbilgisinin, dilbiliminin ve çevresel faktörlerin yardımıyla ikincil düzeyde geçerli olan yasalar yapmakla yükümlüdür.⁵⁵ Hem sonraki ilk başkan hem de fakih, daha önce yaşayan ilk başkanın belirlediği yasaları ve bu yasaları ortaya çıkaran ortamı nasıl öğreneceklerdir? Bu noktada Fârâbî’nin hukuk birikimine veya hukuk tarihine bir vurgu yaptığı görülmektedir.

Fârâbî’ye göre erdemli ya da erdemsiz bir devletin yöneticisi, kendine benzer nitelikli bir başka devletin yöneticisiyle çağdaşsa, aralarında gözlem veya haber yöntemiyle gerekli bilgi alışverişi yapılabilir. Bu haberler, Fârâbî’ye göre değer bakımından ya ikna edici ya da meşhur, kaynak bakımından ise ya yazılı ya da yazılı olmayan biçiminde ikiye ayrılmaktadır.⁵⁶ Ancak, erdemsiz devletlerin yöneticileri veya erdemli devletin yöneticileri olarak ilk başkan/fakih, kendilerine örnek aldıkları yöneticilerin ölümlerinden sonra yönetmeye başlamışlarsa bu durumda, muhataplar arasındaki bilgi akışının yazılı belgelere dayanması gerektiği açıktır. Nitekim Fârâbî, erdemli devletin yöneticilerinin, halkı kendilerinin yanında tutmak ve onları şaşırtarak toplumu ve nihayetinde devleti erdemli yoldan çıkarmak isteyenlere karşı birtakım deliller kurgulamaları gerektiğini belirtir. Ona göre bu deliller; biri gelip geçici yani günlük gibi dönemsel deliller ve diğeri geçerliliğini uzun sürece koruyacak olan delillerdir. Fârâbî, ilk tür delillerin yazılıp kaydedilmesini gerekli görmezken ikinci tür delillerin sözlü ve yazılı olarak kaydedilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁷ Fârâbî’nin yasaların kayıt altına alınmasına ilişkin gösterdiği özen Özet’e de damga-

⁵³ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 260.

⁵⁴ Fârâbî, *Tahsîlü’s-saâde*, s. 69-74; Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 262.

⁵⁵ Fârâbî, “Fusûlü’l-medenî”, s. 89-91; Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 263-264; Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm*, s. 106. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, “Fârâbî’nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, *Eski Yeni*, s. 28, Ankara 2014, s. 100-102, 120-121.

⁵⁶ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 264.

⁵⁷ Fârâbî, *Tahsîlü’s-saâde*, s. 86; Fârâbî, “Fusûlü’l-medenî”, s. 90.

sını vurmuş gözükmektedir.

Özet'in yedinci bölümünde, özellikle erdemli yasaların tezkireler/notlar olarak kayıt altına alınmasından, başta ilk başkan veya sünnet/ikincil yöneticiler için bu notların, bir başvuru kaynağı olmasından ayrıntılı biçimde söz edilmektedir.⁵⁸ İşin dikkat çeken yönü, bu bölümün Özet'in kaynağı olan Platon'un Yasalar'ı ile olan ilişkisidir. Strauss'a göre Özet'te yer alan bazı konuları, Yasalar'ın metninde aramak boşuna bir çaba olacaktır. Bu durum özellikle yedinci bölüm için geçerlidir.⁵⁹ Strauss'un yaklaşımını Olguner'in de paylaştığı görülmektedir. Ona göre bu bölüme kaynaklık eden metin, Fârâbî'nin elindeki Yasalar'ın içine bir şekilde daha önce eklenmiş, Fârâbî de bu sahte bölümü özetlemiştir. Böylece Olguner'e göre ne ana metindeki yedinci bölümün ne de Fârâbî'nin bu bölüme ilişkin özetinin, Yasalar'da bir karşılığı bulunmaz.⁶⁰ İster Olguner'in dediği gibi yedinci bölüm sahte olsun isterse Strauss'un belirttiği gibi Fârâbî'nin özetlemesi kendine özgü olsun, her iki durumda da bir filozof olarak Fârâbî, yasaların yazılarak kayıt almasına dikkat çekmektedir. Bu noktada filozofumuzun yasaların kayıt altına alınmasına neden bu denli önem gösterdiği sorusu kendini göstermektedir.

Fârâbî'ye göre erdemli devletin 'sınırlı' bir hayat sürdüren ilk başkanının, 'sonsuz kadar varlığını koruyacak' erdemli devletin yasalarını belirlemesi mümkün değildir. Hayatı kısa sürebileceğinden ya da savaş gibi acil durumlar onun bu işlere yönelmesine engelleyebileceğinden dolayı ilk başkanın yasama görevini istenen ölçüde yerine getirememesi mümkündür. Bu durumlar ortaya çıkmamış olsa bile, ilk başkan yalnızca kendi döneminde ortaya çıkan olaylara yönelik olarak yasama yapmaktadır. Varlık anlayışından da bilindiği gibi Fârâbî'ye göre ay altı âlemi sürekli olarak değişmektedir. Bu değişimin yalnızca ay altı âlemin tabii varlıklarıyla sınırlı kalmayacağı, toplum ve devlet gibi iradî var olanları da kapsayacağı açıktır. Bundan dolayı bir başka dönemde veya bir başka yerde farklı sorunlar ortaya çıkacak, bir sonraki başkanlar tarafından bu yeni şartlara uygun olarak yeni yasalar yapılacaktır.⁶¹ İşte tam da bu durumda sonrakilere, öncekilerin bıraktığı yazılı kaynaklar sayesinde onların tecrübesinden yararlanabileceklerdir. Bir başka deyişle Fârâbî, toplumsal sorunlar karşısında en mükemmel insan olsa bile filozofu, bir birey olarak 'yalnız' başına bırakmamış, 'biriktirilmiş' tecrübe ile bu yöneticiyi zenginleştirmek istemiştir. Bu bağlamda Fârâbî'nin özellikle yasama dâhil olmak üzere sanat ile birikim arasında kurmuş olduğu ilişkiye göz atmak gerekmektedir.

⁵⁸ Fârâbî, *Telhîs*, s. 70-73.

⁵⁹ Strauss, "Okuyuş Tarzı", s. 144, 147.

⁶⁰ Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 17-18.

⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 65; Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 262.

Fârâbî ister erdemli isterse erdemsiz olsun bütün siyaset mesleklerinin, öncelikle siyaset sanatıyla kendini gerçekleştirebileceklerini belirtmektedir. Bir sanat ise ancak bu sanatın ilkelerinin tecrübe ile birleştirilmesi sayesinde mükemmellik kazanabilecektir. ‘Sanatın ilkeleri’ hususu göz ardı edildiğinde sanat ile tecrübe arasındaki zorunlu ilişki kendini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Fârâbî, doktorluk mesleği ile tecrübe arasındaki bağı dikkat çekmektedir. Bir doktor, farklı bireyleri -tıp ilkelerine göre- tedavi ederken hastalığa dair bilgisi ile bireylerin bedenleri arasındaki farkı bilmesi gerektiğini, bu bilinç sayesinde tedaviyi doğru biçimde gerçekleştirebileceğini söyler. Bu bilinç ise Fârâbî’ye göre ancak birey olarak hastanın durumlarını uzun süre gözlemleme ve çok sayıda gözlem sonucu ortaya çıkan tecrübe sayesinde elde edilebilir. Fârâbî, doktorlukla ilgili olarak verdiği açıklamanın sultanlık mesleği için de aynen geçerli olduğunu vurgular.⁶² Ancak Fârâbî’nin tecrübe kavramının kapsamı hakkındaki açıklaması dikkat çekicidir. Tecrübe, yalnızca bir kişinin kendi hayatında edindiği birikimle sınırlandırılmaz; bu tecrübe söz gelimi siyasette, bir yöneticinin kendisiyle aynı amacı paylaşan ve tarihte daha önce yaşamış olan yöneticilerin birikimlerini de kapsar.⁶³ Öte yandan Fârâbî, bilgi teorisinde de tecrübeye yer vermektedir.

Fârâbî’ye göre bilgi; kavram (tasavvur) ve yargı (tasdik) olarak ikiye ayrılmaktadır. Hukuk da içinde olmak üzere siyasetin karar alma ve uygulamaya dayandığı göz önüne alındığında, filozofumuzun ‘doğru olan yargı’ anlayışı üzerine yoğunlaşmak mâkul gözükmektedir. Doğru yargılar içinde bilgi bakımından en değerlisi kesin (yakîn) doğru yargıdır. Bu yargı; bir şey hakkındaki zihinde olan yargının, dış dünyadaki durumundan farklı olmasının asla mümkün olmamasıdır. Ayrıca Fârâbî, kesin doğru yargıyı, zorunlu olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zorunlu olmayan kesin yargı; ‘X, evdedir.’ örneğinde olduğu gibi ‘zamansal’ olarak gerçek olan yargılardır. Buna karşın zorunlu kesin yargı; ‘bütünün, parçadan büyük olması’ örneğinde olduğu gibi varlığı ancak sürekli olan şeylere ilişkin yargılardır. Bu tür yargılar ya doğrudan kendilerinden ya da bir kıyas kurma yöntemiyle elde edilirler. Fârâbî, doğrudan kazanılan zorunlu kesin yargıları sağlayan öncülleri, doğal olarak veya tecrübeye elde edilen öncüller olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tikellerin uzunca bir süre gözlemlenmesine dayanarak ortaya çıkan tümel önermeler olan tecrübe, ‘yöntem’ bakımından tümevarıma benzemekteyse de ‘bilgi değeri’ açısından ondan farklıdır. Fârâbî’ye göre tümevarım; tümel bir yargıya zorunlu olmayacak biçimde ulaştırırken tümevarımın aksine tecrübe, tümel bir yargıyı zorunlu

⁶² Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 266, 267-268; Fârâbî, *Kitâbü’l-burhân*, s. 36, 40, 47.

⁶³ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 270.

kesin bilgi düzeyinde sağlamaktadır.⁶⁴

Bir yöneticinin tecrübesini, kendi hayatıyla sınırlandırarak daraltma tehlikesinden yani yetersizliğinden kaçınmak için, Fârâbî'nin yasaların yazılarak korunmasını önerdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî, devletin veya sanatın niteliğini göz ardı ederek, tecrübenin zorunlu kesin bir bilgi oluşturduğunu dile getirmektedir. Böylece Fârâbî, ister erdemli isterse erdemsiz olsun her türlü yönetimin -dolayısıyla hukukun- geçmişte başarıyla uygulanmış olan yasalarını, kendi tecrübesiyle harmanlayabilen bir yöneticinin siyaset arenasında başarılı olacağını varsaymaktadır.⁶⁵ Nitekim nazârî bilgiler olmaksızın bir devletin kurulamayacağını veya yaşamayacağını ileri sürmek, olsa olsa bir ham hayal olurdu. Ne var ki, Fârâbî'nin ideali sıradan değil, erdemli bir devletin nasıl kurulup sürdürüleceğini ortaya koymaktır. Bunun yöntemi ise tecrübenin yani yönetme sanatının, nazârî bilimlerin ışığında uygulanmasından geçmektedir.

Fârâbî, hem bütün erdemsiz devletlerin hem de fakîhlerce yönetiminin devam ettirilebildiği ikincil düzeydeki erdemli devletin varlığını koruması için felsefenin gerekli olmadığını açıkça ifade etmektedir.⁶⁶ Bu durumda siyaset mesleği ile felsefe arasında bir bağ kurabilme yetkinliği veya sorumluluğu, filozoflarca yönetilecek olan gerçek erdemli devletin alâmetifarikası olmaktadır. Bir başka deyişle, yalnızca filozoflar, felsefeyi öğrenmek ve uygulamak suretiyle erdemli devleti gereği gibi kuracak ve mümkünse sonsuza kadar sürdürecektir olan gerçek başkanlar ve yöneticilerdir. Bu bağlamda Fârâbî'nin, bir filozof tarafından yeniden devralınmadıkça fakîhler tarafından yönetilen ikincil düzeydeki erdemli devletin eninde sonunda yıkılacağını düşündüğü sonucu çıkartılabilir.⁶⁷ Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi Fârâbî, erdemli devlet ile felsefeyi, erdemli devletin ilk başkanı ile filozofu birbirine eşitlemiştir. Nitekim o, filozof (el-fîlesûf), en yüksek yönetici yani ilk başkan (er-reîsü'l-evvel), yasa koyucu (vâdiu'n-nevâmîs), önder yani imam (el-imâm) sıfatlarının aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir.⁶⁸ Fârâbî, 'nesnenin öznesi' bakımından yaptığı bu sınıflandırmayı, 'öznenin nesnesi' açısından yaptığı sınıflandırmayla pekiştirir. Buna göre 'şeriat' ile 'sünnet' kavramları birbiriyle, 'din' ve 'millet' kavramları da birbiriyle neredeyse eş anlamlı kavramlardır.⁶⁹ Filozof bile olsa yalnızca

⁶⁴ Fârâbî, "Füsûlü'l-medeni", s. 76-77; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 103; Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 1-6; Fârâbî *Şerâitu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990, s. 57-58; 62.

⁶⁵ Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Fatih Toktaş, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 169-172.

⁶⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 105; Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 263.

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107.

⁶⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 96; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 104.

⁶⁹ Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 260-261.

bir kişi, sözü edilen sıfatları kendisinde nasıl buluşturabilecek ve bunları hayata nasıl geçirebilecektir? Fârâbî, bu sorunu Allah ile filozof arasında kurmuş olduğu analogi sayesinde çözümlenmek ister.

Fârâbî'nin sıra dizimli bir âlem ve toplum tasavvuruna sahip olduğunu, farklı düzeyler arasında kurulan düzen ve uyum sayesinde âlemin de toplumun da bir bütünlük gösterdiği şeklindeki görüşü benimsediğine daha önce değinilmişti. İster tabîi isterse iradî olsun tüm varolanların yani âlemin gerçek yöneticisi olmak demek, Allah'ın toplumların da gerçek yöneticisi olması demektir.⁷⁰ Bu bağlamda Fârâbî'nin erdemsiz devletleri, Allah'ın otoritesine karşı çıkan devletler ve erdemli devleti ise Allah'a -ve dolayısıyla O'nun yasalarına- itaat eden bir devlet olarak gördüğü açıktır. Nitekim Fârâbî, erdemli devletin yöneticisi olan filozofu, Allah'tan vahiy alan bir insan olarak tanıtmaktadır. Fârâbî'ye göre bu vahiy; ya erdemli devleti yönetmesi için gerekli olan bilgilerin filozofa doğrudan aktarılması ya da bu bilgileri edinmesini sağlayacak bir yeteneğin kendisine bahşedilmesi şeklinde olmaktadır.⁷¹

Aristotelesçi felsefenin bilkuvve olanın bilfilliğini elde etmesini erdem ya da mükemmellik olarak görme ilkesini benimseyen⁷² Fârâbî, hem insan aklını hem de felsefeyi birbirine paralellik oluşturacak biçimde nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Yalnızca bilmekten ibaret olan nazarî felsefe ve nazarî akıldan farklı olarak amelî felsefe ve amelî akıl, ahlâk ve siyasette -dolayısıyla hukukta- bilmenin yanı sıra eylemde bulunmakla kendini tamamlamaktadır.⁷³ Daha yaratılışından kendisine bilkuvve yetkinlikler verilen bir insanın, hangi eğitim süreçlerinden geçerek erdemli toplumun yasama, yürütme ve yargılamaya ilişkin kararlarını verebilecek bir yetkinliğe ulaşacağı meselesi,⁷⁴ bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu noktada Fârâbî'nin, Platon'un Yasalar'ına benzer biçimde erdemli bir toplumun hangi yasalarla yönetileceği, sınırları aşan yurttaşların hangi yasalarla cezalandırılacağı meselelerini ele alan bir eser kaleme almadığı belirtilmelidir.

⁷⁰ Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 272-273.

⁷¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103-104; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 45; "Kitâbü'l-mille", s. 259, 272.

⁷² Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, 2. baskı, Isparta 2009, s. 104-105, 228-229.

⁷³ Fârâbî, "Füsûlü'l-medeni", s. 72-80; Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh*, s. 183-184.

⁷⁴ Bu mesele hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Toktaş, "İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği", *1. Uluslararası Felsefe Sempozyumu Kongresi*, Asa Yayınları, Bursa 2010, s. 629-632, 636-638.

Sonuç

Fârâbî'ye göre gerçek filozof; gerçek felsefeden temellendirilen nazarî ve amelî bilgileri gereğince öğrenen, bu öğretilere göre toplumu yöneten ve tüm bunları yaparken de ahlâkî erdemleri en mükemmel şekilde yaşayan en erdemli insandır. Ne var ki Fârâbî, toplumun kendisini önder yapmadığı durumda bile bu kişinin, gerçek filozof olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmekle -kanımca- okuyucusunu şaşırtmaktadır. Zira o, hastanın tedavi için kendisine gelmemesi durumunda doktorun, doktorluk yapma yeterliliğinden dolayısıyla doktor olma yetkinliğinden hiçbir şey kaybetmeyeceğini dile getirmek suretiyle bir topluma liderlik yapmayan hükümdarın veya filozofun da, gerçek hükümdar veya filozof olarak görülmesini talep etmektedir.⁷⁵ Bir başka deyişle okuyucusunun, toplumu yönetme erkini taşımayan 'devrik' ya da 'hakkı yenmiş' birini, sultan olarak görmesini istemektedir. Oysa bu istek, ne geçmişte ne de günümüzde pek de kabul görececek bir öneri gibi durmamaktadır. Fârâbî'nin böylesine beklenmedik önerisi, kanımızca, toplumu yönetme/yönlendirme erki içinde bulunmadığında dahi filozofun, gerçek filozof olarak anılmasını istemek gibi psikolojik/kişisel bir kaygının yansımalarından kaynaklanmaktadır.

Filozofumuz, *Tahsilü's-saâde* başlıklı eserinde, başkalarına öğretme (dolayısıyla uygulatma) yeterliliği olmaksızın sadece nazarî felsefeyi öğrenmekle yetinen kişiyi 'yalancı filozof' olarak nitelendirmiş; bu tür felsefeyi, gerçek felsefenin karşıtı olan 'sakatlanmış felsefe' olarak değerlendirmiştir.⁷⁶ Bu durumda Fârâbî'nin toplum içinde yer edinemeyen filozofu, kendi tanımlamasıyla çelişkili olma pahasına, gerçek filozof olarak görmek/göstermek istediği söylenebilir. Bu hikâye, hayatı boyunca siyasî erkin içinde yer almayan Fârâbî için olduğu kadar, filozof olarak da Fârâbî'nin hikâyesi gibi gözükmektedir. Bu hikâyenin içinde Fârâbî'nin kaleme almadığı bir esere yaptığı atıf oldukça dikkat çekmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî, erdemli toplumun varlığını sürdürmek ve onun erdemsiz devletlerden birine dönüşmesinin önünü kesmek adına erdemli yöneticilerin, bu devlette uzun süreli olarak kullanılacak tarzda olan meseleleri sözlü-yazılı olarak kayıt altına almaları gerektiğini belirtir. Hatta o, bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamayı da ihmal etmez. Erdemli toplumun benimsemesi gereken 'doğru' görüşler ile yapması gereken 'doğru' ahlâkî davranışlar ve işler olduğuna göre kayıt altına alınması gereken iki ayrı alan bulunmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî, bu iki alan için iki ayrı kitap önermekte; bunlardan ilkinin 'Görüşler Kitabı', ikincisini 'Fiiller Kitabı' olarak isimlendirmektedir. Filozofumuz ayrıca bir üçüncü kitaptan daha söz etmektedir. Bu kitapta da yazılı olmayan ilimlere ilişkin

⁷⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 99-100.

⁷⁶ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 97, 98, 99.

bilgiler derlenecektir. Her üç kitap, Fârâbî'ye göre, ayrı bir grubun elinde bulunacaktır. Bu grupta görevlendirilecek olanlar, daha önce değil ama kendi dönemlerinde ortaya çıkan meseleleri ellerindeki 'kılavuz' bilgilere bakarak çözüme kavuşturabilecek yetenekte olan kişiler olacaktır.⁷⁷

Sözü edilen üç kitaptan Fârâbî, yalnızca ilkini kaleme almış gözükmektedir. Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla, erdemli devletin yurttaşlarının benimsmeleri gerektiği nazarî bilgilerin derli toplu anlatıldığı bir eser olup bildiğimiz kadarıyla Fârâbî'nin en son eseridir.⁷⁸ Bu durumda filozofumuzun, erdemli devletin yurttaşlarının yaşam tarzları gibi yapmaları gerektiği ahlâkî, hukukî ve toplumsal davranışları yani amelî bilgileri içeren bir eser kaleme almadan bu dünyadan göçtüğü anlaşılmaktadır. Bu sonucun, mâkul bir açıklaması olabilir mi?

Fârâbî'nin 870 senesinde doğup 950 yılında vefat ettiği yani seksen yıl yaşadığı kabul edilmektedir. Orta Çağ'da çoğu âlimin ya da filozofun doğum yılı tam olarak bilinmese de ölüm tarihleri daha kesin olarak bilinir. Bu nedenle filozofumuzun doğum tarihinin belirtilen tarihten birkaç yıl önce veya sonra olması, onun çağına göre uzun bir ömür sürmüş olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Bir başka deyişle Fârâbî'nin Fiiller Kitabı'nı yazmamış olmasını, kaderin cilvesi olarak genç yaşta ölmesine dayandırmak gibi bir seçenek bulunmamaktadır. Bu durumda Fârâbî'nin, bilinçli bir şekilde böyle bir eseri yazmaktan kaçınmış olduğu seçeneği geride kalmaktadır. Nitekim Fârâbî, bu seçeneğin kabul edilmesini mâkul kılacak birtakım açıklamaları sunmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin, siyaset ilmi ile siyaset sanatı arasında keskin bir ayırım yaptığı göz önüne alınmalıdır. Siyaset ilmi, felsefenin bir bölümüdür. Bundan dolayı bu ilim; iradî melekeleri ve davranışları tümel düzeyde araştırmakta; tikel olaylarla ilgili olarak ise hangisi, nasıl ve ne kadar sorularına cevap olabilecek düzeyde açıklamakta, ancak fiilen bir belirlemede söz gelimi yaşamada bulunmamaktadır. Çünkü bu son durum yani tikel bir problemi çözme, felsefenin sınırlarının dışında olan bir yetinin, siyaset sanatının alanına girmektedir.⁷⁹ Böylece bir siyaset filozofu olan ama eli ayağı hiç siyaset sahnesinde bulunmayan Fârâbî'nin pozitif hukuk alanına giren yasa örnekleri sunmayışı, anlaşılabilir olmaktadır.

Fârâbî, öyle gözüküyor ki tikel yasalar üzerine zihin yormamıştır, çünkü bu sanata, tecrübeye tamamen yabancı kalmıştır. Bununla birlikte o, Platon ile Aristoteles'in sunduğu imkânı okuyucusunun önüne sermiştir. Bu iki

⁷⁷ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, s. 86; Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 72-73. Bu mesele hakkında bir değerlendirme için bkz. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", s. 113-114.

⁷⁸ Mahmut Kaya, "Fârâbî", c. XII, s. 157; Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi", *el-Medînetü'l-fâzıla* içinde, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013, s. 23.

⁷⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 103; Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 268.

filozof, sonra gelen nesillere yalnızca felsefeyi vermekle kalmamışlar, aynı zamanda felsefe, bozulduğunda veya ışığı söndüğünde onun yeni baştan kurulmasının yöntemini de göstermişlerdir. Yasaların neden ve nasıl yapılması gerektiği ile bu yasaların neden ve nasıl değiştiğini ayrıntılarıyla açıklayan Fârâbî, siyaset sanatıyla birlikte, nazarî bilimleri ve ahlâkî erdemleri öğrenen ilgili okuyucusuna nasıl yasa yapılacağını öğretmiş olduğunu ve böylelikle kendi toplumsal ödevini gerçekleştirdiğini ima etmektedir. Sözü edilen niteliklerle donanmış Fârâbî okurları henüz ortaya çıkmamış gözükmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 13. baskı, İstanbul 2010.
- Arslan Ahmet, “Çevirenin Önsözü”, *Tahsîlü’s-saâde* içinde, Divan Kitap Yayınları, 3. baskı, Ankara 2013
- _____, “Çevirenin Takdimi”, *el-Medînetü’l-fâzıla* içinde, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık; İstanbul 2000.
- Çilingir, Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun’da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Durak, Nejd, *Aristoteles ve Fârâbî’de Etik*, Fakülte Kitabevi, 2. baskı, Isparta 2009.
- Fârâbî, *Fusûlü’l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *İhsâu’l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 4. baskı, Ankara 2104.
- _____, *Kitâbü’l-burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, “Kitâbü’l-cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *el-Medînetü’l-fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013.
- _____, “Kitâbü’l-mille”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, çev. Fatih Toktaş, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, sy. 12, İstanbul 2002.
- _____, “Risâle fi meânî’l-akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable teallümü’l-felsefe”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “Risâle fi’s-siyâse”, *Fârâbî ve Risâle fi’s-siyâse* içinde, DEÜ

- İlahiyat Fakültesi Dergisi*, thk. Fatih Toktaş, İzmir 2009, sy. 29, s. 175-216.
- _____, *Risâletü 'l-tenbîh alâ sebîli 's-saâde*, çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *es-Siyâsetü 'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- _____, *Şerâitu 'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990.
- _____, *Tahsîlü 's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 3. baskı, Ankara 2013.
- _____, *Telhîsü nevâmisi Eflâtûn*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- _____, "Aristo", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c. III, İstanbul 1991.
- _____, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c. XII, İstanbul 1995.
- Korkut, Şenol, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eski Yeni*, Ankara 2014, sy. 28, s. 97-136.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- _____, "Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları", *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- _____, "Platon", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c. X, s. 469-476.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Remzi Kitabevi, 7. baskı, İstanbul 1992.
- Strauss, Leo, "Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Toktaş, Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun 2009.
- _____, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 165-177.
- _____, İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği", *1. Uluslararası Felsefe Sempozyumu Kongresi*, Asa Yayınları, Bursa 2010.
- _____, Risâle fi 's-siyâse'nin Tahkiki", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2011, sy. 33, s. 93-151.

DİN, FELSEFE ve MİLLE AD-DİN, PHILOSOPHY AND AL-MILLE

2016 • SAYI: 1 • SAYFA 65-80

GÜRBÜZ DENİZ
PROF. DR.
ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The purposes of this article are to deal with the concepts of "ad-Din", "al-Milla" and "philosophy" as viewed by al-Fârâbî and to find possible answers to the question of what religion is. What is religious interpretation in al-Fârâbî's philosophical system? Furthermore, similarities and differences between the concepts of "ad-din" and "al-Milla" are thoroughly examined.

The direct relationship of "ad-din" (religion) with the revelation and the possible connection of al-Milla with philosophy are discussed in detail in this article.

Keywords: al Fârâbî, ad-din, al-Milla, Philosophy, Revelation.

ÖZ

Bu makalede; Fârâbî'ye göre, din nedir? Dinî yorum nedir? şeklindeki sorulara cevap bulmak üzere Fârâbî'nin "ed-din", "el-mille" ve "filozof" gibi kavramlara verdiği anlamlar dikkate alınarak, filozofun felsefî sistemi yorumlanmaya çalışıldı. Ayrıca "ed-din" ile "el-mille"nin benzeştikleri ve ayrıştıkları noktalar üzerinde duruldu. Bu bağlamda "ed-din"'in vahiyle doğrudan ilişkisi ve "el-mille"nin de felsefe ile olan muhtemel ilişkileri üzerinde duruldu.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, ed-Din, el-Mille, Felsefe, Vahiy.

Giriş

Din; Allah'tan gelen ilâhî manaların formunun Cebrail tarafından düzenlenen lafızlarla, yine Cebrail aracılığı ile peygambere ulaştırılan ve peygamberin de tebliğ ettiği ve sünnetiyle açıklayıp yaşadığı anlamlı inanç ve değerler bütünüdür. Dinin kaynağı ilâhî olduğu gibi, manaları taşıyan formu da Cebrail tarafından düzenlenmesi dolayısı ile ilâhîdir. Bu form, tahrif edildiğinde din ilâhî olmaktan çıkar.

Dinî bilginin kaynağı, felsefede olduğu gibi beşerî değil ilâhîdir. Bu sebeple de bu iki bilgiyi mukayese etmek doğru bir tutum değildir. Dinin sınırı ilâhî vahyin lafzî formatıyla ve peygamberin sahih yorumu ile sınırlıdır. Lafzî format ve peygamberî yorum hakkındaki her türlü te'vil, anlayış, tefsir ise beşeridir. Bu sebeple beşerî yoruma sınır koymak mümkün değildir. Beşerî yorumların en mâkulü sırasıyla; peygamberin, filozofların, ulemanın ve diğer insanların ortaya koydukları gayretlerin sonucundaki hâsıladır.

İslam metafizik anlayışında hiçbir kişinin yorumu din olarak kabul edilmiş değildir. Din, Kur'an'da açık hükmü olan hususlar ile Hz. Peygamber'in sahih sünnetine istinat eden esaslardan teşekkül eder. Bunlar üzerine yapılan yorum ve te'viller ise din değildir. Ancak yorumların kaynağı dindir. Bu sebeple din ile dinî yorum arasında her zaman bir ünsiyet vardır. Her yorum veya te'vil muhterem olmakla beraber, te'vil ve yorumlardan herkesi bağlayıcı din çıkmaz.

“Bütün peygamberler birbirlerini doğrulamış/tasdik etmiş ve bütün filozoflar da birbirlerini yalanlamış/tezkîp etmiştir. O zaman felsefe işe yaramaz, onunla meşgul olmak gereksizdir.” şeklindeki iddialar, mantık kurallarına uymayan uygunsuz sözlerdir.

Böyle bir kıyas; illetlerin uygunsuzluğu nedeniyle kıyas maal farıktır. Çünkü:

Peygamberin dinî bilgisinin kaynağı, peygamberin şahsına münhasır değildir. O bilginin kaynağı, doğrudan Cebrail vasıtasıyla Allah olduğun-

dan, ilâhî bilginin yanlışlanması bir Müslüman için mümkün değildir.

Filozofun kanaatlerinin kaynağı beşerîdir. Beşer ise, bir varlığı, bir hakikati ancak bazı cepheleriyle görebilme imkânına sahiptir. Din adına ulaşılabildiği hakikat, o kimsenin dinidir. Ancak ulaştığı hakikat dinin kendisi değildir. Eğer dinin kendisi olsa veya böyle kabul edersek din hakkında yeni yorum ve söz söyleme hakkımız ortadan kalkar.

Bir filozof veya bir düşünce adamının bilgisi, yine kendisi gibi olan bir insanın bilgisi ile mukayese edilebilir. Fakat bir filozofun bilgisinin Allah'ın bilgisi ile mukayesesi yukarıda da ifade edildiği gibi yanlış ve tutarsız bir kıyastır.

Buradan hareketle; peygamberin elde ettiği vahiy bilgisinin doğruluğu veya hakikatının kriteri o bilginin ilâhî kaynaklı olmasıdır. peygamberin şahsına ait bilgi ise Cebrail tarafından kontrol altında tutulmadığı zamanlarda doğrudan ilâhî olmaz. Diğer insanların yorumları, te'villeri ne doğrudan ilâhî ne de Cebrail tarafından kontrolü yapılabilmıştır. Bu sebeple:

Bir şeyi bir şey ile kıyas ederken, mutlaka illet ve gaye birliğini, en azından benzerliğini göz önünden uzak tutmamak gerekir.

İşte felsefe öğrenmek ve yapmak bu türden karıştırmaların önünü almak için gerekli ve zorunlu görülmektedir. Aynı zamanda dinin muhtelif anlam katmanlarının yani dikey anlayışlarının da ortaya çıkması için felsefî zihniyet ve felsefî metot gereklidir.

Dinin kaynağı ilâhî, sınırı kutsal kitaplarla (vahiyle) belirlenmiş, değeri ise ona inananlar tarafından tartışma ve kuşku kabul etmez bağlayıcılığa sahiptir. Felsefenin kaynağı insan düşüncesi olup beşerîdir. Sınırı var olan her şeydir. Değeri; mâkûliyeti nispetinde geçerli, mâkûliyetini kaybettiği zaman ise hiçbir değeri olmayan düşünce ve fikirlerdir.

İslam düşünce tarihinde din ile felsefenin ilişkisi, konumu, kaynağı ve değeri, bilebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Fârâbî tarafından tartışmaya açılmış ve İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd ile de yeni yorumlarla yoluna devam etmiştir.

Fârâbî'nin din ve mille görüşleri üzerinde birçok tartışma yapılmış ve kanaatimizce henüz net bir sonuca varılabilmemiş değildir. Bunun nedeni; Fârâbî'nin kullanmış olduğu felsefî dildeki kavramların neye tekabül ettiğinin tam ve açıkseçik bir şekilde tanımlanmamış ve ortaya konmamış olmasıdır. Bu kısmi belirsizliğe rağmen; Fârâbî'nin Müslüman olması, İslamî bir eğitim almış olması ve bu konu ile ilgili metinlerinde takip etmiş olduğu sırayı ve kavramlara yüklemiş olduğu fiilî anlamları irdelemek bu hususlarda neyi kastetmiş olabileceğine büyük oranda ulaşma imkânımızı ortaya çıkarabilir. Bu makalede bu veriler üzerinden Fârâbî'nin din-mille anlayışını ve dinin felsefe ile olan ilişkisine onun metinleri üzerinden yaklaşıma çalışacağız.

a. Temellendirmeler

Fârâbî'ye göre; “Her tümel mâkul, diğer mâkula ait fertlerden başka fertlere sahiptir. Bu sebeple çok sayıda muhtelif seslenmeler meydana gelmiştir.”¹ Fârâbî; “Millenin Harfleri ve Lafızların Meydana Gelişi” başlığı altında tümel mâkul hakkında görüşlerini bu şekilde beyan etmektedir. Kanaatimizce buradan anlamamız gereken şey, tümel mâkulün insanın ortak insanlığından (tümelinden) bahsetmiş olmasıdır. İnsan ise kendi bireysel gayretiyle (yani felsefe yaparak) kendisinin bir diğerinden farklı olan tikellerini/fertlerini keşfetmektedir. Din de bu anlayış doğrultusunda her bir bireyin ortak paydasına ilişkin olan tekliflerini (tümel mâkul) sunar. Felsefe ise bu ortak payda temelinde, bireysel özgünlük ve özelliğine kişiyi ulaştırır.

“Yaratılışları sağlam olan insanlar için ortak bir yaratılış vardır. Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak olan düşünülürleri kabul etmeye yakındırlar/yatkındırlar. Kendileri için ortak olan fiil ve işlere yine bununla yönelirler. Bundan sonra, artık, insanlar birbirlerinden farklı ve değişik durumlara sahip olurlar. Böylece, her birey ve her küme (taife) için kendine özgü yaratılış söz konusu olur.”²

Din; öncelikle tümel olan insanî özelliklere, yani ortak yaratılışa sahip varlıkları muhatap almakta ve temel inanç ilkelerini bu fitrat üzerinden inşa etmektedir. Ancak tümel mâkul özellikler üzerine insan birey olarak bizatihi herhangi bir gayrette (filde, amelde) bulunmazsa bu mâkullerin o insan için bir değeri kalmamaktadır. Din ayrıca felsefî nosyon ile yorumlandığında, çeşitliliğe zemin hazırlamakta ve her bir insanın kendi yetenekleri bağlamında kendisini ifade etmesine imkân tanımış olmaktadır. Çeşitlilik, fanatizmi dışarıda bırakmakta, bireysel tercihleri ve her bir varlığın niteliklerini yaşanır kılınabilme imkânlarını ortaya çıkarmaktadır.

Fârâbî'ye göre; “Erdemli yasaların hepsi amelî felsefede yer alan külli şeylerin içinde yer alır. Millenin nazariyesinin kesin kanıtları da nazari felsefede yer alır ve bu görüşler kesin kanıtlar bulunmadan milleda bulunabilir. Öyleyse milleyi oluşturan iki parçanın (nazari ve amelî mille) her ikisi de felsefeye dâhildir.”³ Anlaşılacağı üzere mille, felsefeye uyduğunda felsefe, milleye burhanî kanıtlar bulmaktadır. Yine nazariyatın kanıtlanması/anlaşılır kılınabilmesi için de felsefe önemli işlevler yüklenmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere din, nassın formunun korunduğu lafızlardır. Bu formdan veya formlardan neşet eden her yorum ise kaynağı din olmakla beraber yorumun bizâtihi kendisi beşerîdir ve bu sebeple de “ed-din” değildir. İslam düşünce geleneğinde bazı dinî yorumcular kendilerinin yaptıkları yorumları din yerine koymuşlardır. Bunların en belirgin olanları

¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 75.

² Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul 2012, s. 81.

³ Fârâbî, “Kitâbü'l-mille”, *Divan Dergisi*, çev. Fatih Toktaş, İstanbul, s. 261.

kelâmcılardır. Kelâm, din adına hüküm vermekte ve metafiziğe veya gayba ilişkin kesin yargılarda bulunmaktadır. Bu yargılar esasta “dinin tümel mâkulü” üzerinde olup, birçok bireysel farklılığı yok saymak şeklinde tezahür edebilmektedir. Çünkü herhangi birisi kendi yorumunu din sayınca, dinin yoruma açık olan lafızlarına rağmen başka yorumlar yapan insanlar dikkate alınmamış olunmaktadır. Bu anlayış ya da dine yaklaşım, Tanrı nazarı ile insana bakmaktır. Tanrı nazarı ile bir insanın âleme bakması usul itibarıyla insana ait bir yetki değildir. Ancak insan gözü ile Tanrı'nın ne dediğine bakmak, insan olarak bizim kendi bireysel yetkinlik ve kapasitemize bağlı olduğundan, ortaya konan yorumlar daha insanî, daha mâkul ve fakat asla Tanrı adına insanı belirli sınırlar içerisinde hapsedici değildir.

“Felsefeye karşı olan her millette kelim sanatı, felsefeye karşı olacak ve kelamcılar millenin (özellikle de kendilerinin oluşturdukları millenin) felsefeye karşı olduğu ölçüde filozoflara karşı olacaklardır.”⁴ İşte Fârâbî'nin biraz önce zikrettiğimiz metninde demek istediği budur.

b. Mille-Felsefe İlişkisi

Fârâbî din ile felsefe arasındaki ilişkiyi dikkate alarak şöyle temellendirmeler yapmaktadır:

“Mille; kıyas sanatlarının tamamını anlattığımız tarz ve terkibe göre birbirinden ayrıştıktan sonra, olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda son derece iyi, doğru bir mille (milletu sahîha) olur. Ancak felsefe henüz; iyi bir şekilde kesin-burhanî hâle gelmemiş aksine görüşleri henüz hatabî, cedelî veya sofistik yollarla doğrulanmamış ise onun bütününde, büyük bir kısmında veya çoğunda tamamı yanlış olup farkına varılmamış görüşlerin bulunması imkânsız değildir ve o, zannî veya çarpıtılmış bir felsefe olur. Bir mille, o felsefeye tabi olur ise onda pek çok yanlış görüş bulunur.”⁵

Felsefe her ne kadar milleyi varlık olarak öncelemiş olsa da, mille, sahih kıyasa ve burhana dayanmadığı zaman, sahih mille olma özelliğini kaybetmektedir. Özellikle de cedel (yani kelâm) ve burhanî olmayan vaaz (hitabet), millenin temel gayesini kaybettirecek yollardır. Diğer taraftan mille burhanî felsefeye uyduğunda; kapsayıcılığı, kuşatıcılığı ve uzun ömürlü işlevselliği ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebi de kıyas sanatının olgun seviyede bulunması dolayısıyladır. Kıyas; mantığın esası olduğu gibi bilinenen bilinmeyene gidişin de temel yoludur. Eğer kıyas, burhanî yollarla milleyi açıklarsa işte o zaman mille; sahih mille olur. Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre; mille, ancak sahih felsefe dolayısıyla bir anlama kavuşabilmektedir. Tek başına varlığı anlamsız veya varlığı olmayan bir alan hâlinindedir. Varoluşunun değer kazanması ancak bir başkasına uyararak ortaya çıkan anlamlar dünyasına din demek doğru değildir. Çünkü millenin anlamlı

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 91.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 88.

oluşu ancak felsefeye uyduğunda ortaya çıkmaktadır. Felsefeye uymadığı zaman ise mille denen bir varlıktan ya da şeyden bahsedebilme imkânımız bile yoktur. Demek ki mille yalnızca bir yorumdur ya da arazdır. Bununla beraber sahih olmayan felsefeye uyan mille ise sapkın milledir.

“Mille; insanî kılındığında (yani insan ürünü hâline getirildiğinde) (ve'l-milletu iza cuilet insaniyyeten) zamanca felsefeden sonradır.”⁶ Buradaki öncelik felsefenin mille yorumuna olan katkısı dolayısı ile bir önceliktir. Yoksa ontolojik statü üstünlüğü dolayısı ile değildir. Eğer birinden önce gelen, bir diğerrinin üstünde bir değere sahip olsaydı o zaman Fârâbî, “cedelî ve sofistik güçler felsefeden öncedir.”⁷ demezdi. Daha sonra da üzerinde duracağımız gibi mille eğer ed-din'in yorumu ise bu yorumu da bazen filozof yapacaksa felsefenin milleden önce olmasında elbette bir sakınca yoktur. Bununla beraber Fârâbî düşüncesinde bazen mille kavramı bütün dinî ve felsefî yorumları kuşatacak genişlikte de anlamlar kazanmaktadır.

Yine Fârâbî'nin, “avamın da zaman bakımından seçkinlerden önce olduğunu”⁸ ifade etmesi kayda değerdir. Çünkü filozoflar genel halkın bireyleridirler. Genel kitle olmadan yani insanlar olmadan bir insanın filozof olması doğal olarak elbette mümkün değildir. Aynen bunun gibi de yorum yapacak kimse olmadan bir kimsenin yorumundan bahsetmek mantık ve zamansal mutakabat açısından çelişkilidir. Demek ki buradaki öncelik veya sonralıktan şerefçe bir öncelik ve sonralık kastedilmemektedir.

Bahsi geçtiği üzere din; insanın ortak insanî değerlerinden bahseder. İnsan ise kendi gayreti ile (felsefe yaparak) kendisinin diğer hemcinslerinden farklı olan tikellerini keşfeder. Din her bir bireyin ortak fitratına hitap eder. Felsefe ise bu ortak payda temelinden hareketle bireysel yeteneklerin keşfini faal akıldan aldığı “felsefî akılla” yorumlar. Böylece “mille olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda son derece iyi, doğru bir mille olur. Ancak “felsefe henüz olgun bir şekilde kesin burhanî felsefe hâline gelmemişse, aksine görüşleri henüz hatabî, cedelî veya sofistik yollarla doğrulanmış (hâlde) ise onun bütününde veya çoğunda yanlış olup farkına varılmamış görüşler bulunmaktadır.”⁹

Bu metin üzerinde tekrar durmakta yarar vardır. Çünkü “Mille, felsefeye tabi olsun.” dendiğinde sanki dinin varlık değeri kayba uğruyormuş gibi bir algı akademik camiada dillendirilmektedir. Bilindiği üzere Fârâbî, diğer eserlerinde de ifade ettiği gibi, herhangi bir görüşün burhanî temelde fel-

⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 69.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s.70. Bu hususta benzer açıklamalar için bkz. İlhan Kutluer, “Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2005, s.290-291; Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara 2012, s.159.

⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s.72.

⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s.88.

sefe tarafından yorumlamasından ötürü felsefeye sahih felsefe demektedir. Buradan hareketle eğer “din veya ed-din” in ortaya koyduğu değerleri felsefî burhanî yani mantıksal veya aklî zeminde yorum(mille)larsa bu yorum (mille) uzun ömürlü olur. Eğer akıl, mantık ve burhanî kıyas doğrultusunda dinî öngörüler doğrultusunda temellendirilmezse o dinin varoluş alanındaki zuhuratı olan millesi; ya hatabî, ya cedelî ya da sofistik düzlemde olacağından dinin etki alanı olan zuhuratı yani millesi yanlış ve yanıltıcı olacaktır. Fârâbî'nin bu yorumu yanında bir de şöyle bir yorum ve tavsiyesi bulunmaktadır ki bizce bu hususa dikkatlice eğilmemiz gerekmektedir.

“Felsefe mensupları, milledeki şeylerin felsefedekilerin misalleri olduğunu bildikleri zaman milleye karşı çıkmazlar.”¹⁰ Burada kayda değer bir husus ifade edilmektedir ki o da, mille ve felsefenin esasta aynı düzlem üzerinde olduklarıdır. Dinin kaynağı Allah olduğundan Allah'ın ifade ettiği bir şey ilk başta Allah'a mutlak iman ve güven nedeniyle hitabî¹¹ bir tarzda görülebilir. Bunun sebebi de dinin bütün insan ve toplum katmanlarına hitap ediyor olmasıdır. Ancak filozoflar ve özellikle de hakiki filozoflar bu hitabî formda aklî ve burhanî olan esasları temellendirerek ortaya çıkarıp yorumlamaları gerekmektedir. Kur'an'da bu hususta önemli açıklamalarda bulunmaktadır ki o da “*bilenlerle bilmeyenlerin eşit olmadığını*”¹² ve “*Rasih ülemanın ed-din'in derinliklerine (millelerine) nüfuz edebileceklerini*”¹³ ifade etmesidir. Bu sebeple Fârâbî'nin filozofların mille mensuplarına karşı çıkmaya haklarının olduğunu, ancak bizâtihi milleye karşı çıkmalarının mümkün olmadığını¹⁴ ifade etmesi, dinî yorumun değişkenliğinin imkânının gerekliliğine ve dine karşı çıkmamanın ise mümkün olmadığını ifade etmesi, dini metnin formülasyonunun değişmezliğine dair olan inancı sebebiyle olabilir.

Sonuç olarak “Teorik ve tümel ilmi, felsefe olgunlaştırır.” ifadesi felsefenin teorik ve tümel olan hakkındaki çabasının yönemsel olmasından dolayıdır. Yani din; felsefî yöneme veya usule tabi bir şekilde yorumlandığında daha kuşatıcı ve daha evrensel özünü ifşa edebilmektedir. “Felsefe, bütün olarak, aletleri kullananın, zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi, milleden de önce gelir.”¹⁵ Evet din Allah tarafından bize sunulan metinlerdir. Bu metinleri insanlar kullanacaktır. İnsanlar içinde de en akıllı ve yetenekli olanların kullanması dinin işlevselliği dolayısı ile önem

¹⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 90.

¹¹ Hitabet tercih edilmesi veya kaçınılması gereken mümkün şeylerin her birisinde, (başkalarını) en mükemmel olarak ikna edebilecek şekilde konuşma gücüdür.” Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul 2005, s. 83.

¹² Zümer, 39/19.

¹³ Âl-i imrân, 3/17.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 90.

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 70.

arz etmektedir. Dinin işlevselliğinin (özellikle de Fârâbî'nin bu işlevselliği siyaset yapmak olarak vurgulaması) ortaya çıkması bu işlevselliği icra edecek şahsa bağlıdır. Eğer dinî metni yorumlayacak bir kimse bulunmazsa o dinin işlevsel hâle gelmesi mümkün olmamaktadır. Fârâbî'nin felsefesinin milleden önce geldiği hususunda ifade ettiği şey, felsefenin dinin işlevselliğini işlenir hâle getirmesindeki önceliği olarak anlaşılmalıdır.

c. Peygamber Mille İlişkisi

Fârâbî'ye göre; “(Kanun koyucu veya peygamber, ilk filozof) hayalleri ve inandırıcı delilleri icat edendir. Ancak bunları kendi nefsinde, kendisinin bir millesi olarak yerleştirmek için değildir. Hayaller ve inandırıcı deliller başkaları için kastedilmiştir. Kendisi için (bu deliller yani ed-din) kesindir. Bunlar başkaları için milledir. Ama kendisine göre onlar felsefedir. İşte bu (kesin deliller) gerçek felsefe ve o (kimse de) gerçek filozoftur.”¹⁶

Bu metin ilginç olduğu kadar çözümünü ya da analizi de kritik bir zemin dedir. Bizim anladığımız; peygamberin iki veçheli bir hakikate muhatap olduğudur. Bunlardan birincisi peygamberin aldığı vahyin peygamber için delilli bir hakikatinin olduğudur ve bunun adı felsefedir ya da ed-din'dir. İkincisi ise peygamberin misallerle anlattığı veya yorumladığı hakikatlerdir ki bu da mille ya da meleke adını almaktadır. Özellikle “Kendisinin millesi değildir.” nitelemesi bizce çok kıymetli bir yargıdır. Eğer mille peygamber için değilse ve bazı yorumcuların iddia ettikleri gibi din mille ise o zaman Fârâbî'nin peygamberinin bir dini yoktur. Bu sebepten dolayı açığa çıkmaktadır ki mille; peygamber tarafından başkalarının anlaması için ortaya konan dinin yorumlarıdır, demektedir. Fârâbî çoğunlukla mille terimini kullanmakta, bazen de din kavramına atıf yapmaktadır. Bunların birbirlerine yakın/müteradif anlamlar taşıdığını söylese de bu kavramların kullanımında farkların olduğunu Kitabü'l-mille'de ortaya koymaktadır. Mille, daha çok nazarî ilimlerin uygulanış tarzının yorumuna tekabül etmektedir. Din ise nazariyatın bizâtihi kendisine denmektedir. Bununla beraber nazariyatın başkaları (avam/halk) tarafından anlaşılabilir yorumuna ise mille denmektedir.

Fârâbî, felsefe ile millenin konularının aynılığını her zaman ifade eder. Ancak felsefenin hakikati özellikle de nazarî ilimlerde ortaya koyuşunu övgüye değer bulur. Millenin de yine felsefe ile temellendirilişini felsefe ile aynı konumda görerek aynı şekilde övgüye değer bulur. Fakat dinin bir de başkalarına veya burhanî olarak anlayamayacak olanlarına sunumu vardır ki bu misallerle yapılan anlatımlardır. Çoğunlukla bunu mille şek-

¹⁶ Fârâbî, “Tahsilü's-saâde”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1974, s. 59. Bu metinde “mille” olarak geçen kavram, *Tahsilü's-saâde*, Haydarâbâd/Dekkan, 1345 hicri tarihli baskısında “meleke” olarak yazılmıştır. Hakikaten eğer mille yerine melekeyi koyarsak, bu kavramın bir kimsenin yorum yeteneği olarak anlaşılmasının uygun olduğu daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

linde kendisi fark ettirmektedir. Şöyle ki; “Bu şeyler iki surette bilinir: ya (halkın/avamın) ruhu üzerinde, oldukları ve buldukları gibi irtisam etmeleriyle veya münasebet ve temsil yoluyla, yani benzer misalleriyle Fâzıl şehrin hâkimleri bu şehri, ruhlarının buhranları ve basiretleriyle bilirler. ... Belirtici misallerle anlayanların bir kısmı bu şeyleri yakın misalleriyle, bir kısmı uzak misallerle, bazıları daha uzak misallerle, bazıları da pek uzak misallerle bilirler. Her milletin kabul ettiği misallerin ifade ettikleri anlam, diğer milletler nezdinde aynı anlamı ifade etmez. Fakat bu fark hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine mani değildir.”¹⁷ Anlaşıyor ki bir hakikati, kapasitesi farklı olan insan ve toplumlara, o hakikati onların anlayacağı misallerle anlatmak gerekmektedir. İşte bu durum bize göre dinî yorumun çeşitliliği ve insan yapısı ve ihtiyaçlarına göre olan değişiklik tutumlarıdır. Aynı hakikati ya da dini tebliğ ederken kullanacağımız misallerin farklı olması dinin aslî hakikatini değiştirmiyor. Peygamber de bu hususta insanların kapasitelerine göre farklı misaller kullanmıştır. Hatta “İnsanlara akıllarının yettiği kadar konuşun.” ifadesi kayda değerdir. Peygamberin vahyi tebliğ tarzı Fârâbî tarafından halka misallerle anlatma olarak takdim edilmektedir.

Fârâbî’ye göre; “el-mille, koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cevaplarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.

Başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçekte mutluluk olan en yüksek mutluluğa (es-sââdetü’l-kusva) ulaştırmaya çalışır, böylece o mille erdemli bir mille (tilke’l-milletü-milletün faziletün) olur.”¹⁸ Bu metinde dikkati çeken husus, mille tanımı ve millenin işlevidir. Burada mille ilk önce başkanın görüş ve amelleri olarak toplumda bir amacı gerçekleştirmek olarak tanımlanmaktadır. İkinci olarak ise yine erdemli millenin başkan (reis) tarafından tasarlanan/yorumlanan hususlar dolayısı ile insanları mutluluğa ulaştırma aracı olarak dile getirilmektedir. Özellikle vurgulamak gerekir ki, bu metinde en önemli husus, millenin ilk başkanın görüş ve yorumları olmasıdır. Başkanın görüş ve yorumları da hem başkanın ve hem de diğer insanların millesi olmaktadır. Bu açıdan din ve mille birbirine benzemektedir. Çünkü millenin kaynağı dindir ya da vahiydir. Ancak ortaya çıkan ürün beşerîdir, yani başkanın dindeki yorumlarıdır. Bu tarzdaki benzetme aynı zamanda olgun felsefe diye de ifadelendirilmiştir.

¹⁷ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s.101-102.

¹⁸ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 258. Fârâbî, *Kitâbü’l-mille*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut trs, s. 43.

d. Vahiy Mille İlişkisi

Biraz önce zikri geçen kanaatimizi Fârâbî'nin şu görüşleri daha da teyit etmektedir. “İlk başkanın sultanlık mesleği (el-mihnetü'l-melikiyye) Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O, erdemli milleden geçerli olan fiil ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da iki şekilden ya birisiyle veya her ikisiyle birden gerçekleşir. a) Söz konusu görüş ve eylemlerin hepsi ilk başkana belirlenmiş olarak vahyedilir. b) Vahyiden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti (kuvve) ile ilk başkan bunları kendisi belirler (yorumlar) ve bu durum, erdemli eylem ve görüşlerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazınıncaya kadar devam eder.”¹⁹

Vahyedilenler iki şekilde varoluşa çıkmaktadır. Değişmeyen ve olduğu gibi başkana bildirilenler ki bunlar dinin nazariyat bölümünü teşkil eden vahiydir. Bu değişmeyenleri, elde edilen yeti ile açıklamak ve yorumlamak ilk başkanın görevidir. Erdemli fiiller ve eylemler vahiyle belirleniyor ve bu belirlenenler ise ilk başkan tarafından yorumlanarak saâdetü'l-kusvanın aracı kılınmaktadırlar. Bizce değişmeyen nazariyat ed-din yani vahiy bu nazariyattan hareketle yaşanır din hâline gelen fiil ve eylemler ise mille adını almaktadır. Bu metinde vahiy ile mille arasındaki ayrım dikkat çekicidir. Vahiy Allah'tan gelen şey iken, sultanın ya da reisin vahye göre eylem ve görüşler belirlemesi ise mille diye adlandırılmıştır. Bu durumda vahiy, doğrudan mille olmamaktadır. Vahiy Allah'a ait metinsel form iken, mille ise bu ilâhî formdan çıkarılan yorumlardır. Bu bağlamda milleye din demek doğru bir istimal olmamalıdır. Ancak millenin kaynağı, beşerî bir zihnin vahyiden anladığı veya devşirdikleridir. Bu itibarla benzerlik, ancak metnin formu itibarıyla olmalıdır, böyle bir form benzerliği yoksa ikisi arasında kesinlikle farklılık var demektir. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki, dine vahiy ya da vahye din demek, büyük çoğunlukla Müslümanların ortak görüşüdür.

“Şeriat ve sünnet kelimelerinde olduğu gibi din (ed-din) ve mille (el-mille) kelimeleri de eş anlamlı (müteradif) sözcüklerdir.”²⁰ “Belirlenmiş görüşlere şeriat adını vermek mümkündür.”²¹

¹⁹ Fârâbî, “Kitâbü'l-mille”, s. 259.

²⁰ Fârâbî, “Kitâbü'l-mille”, s. 260.

²¹ Fârâbî, “Kitâbü'l-mille” s. 261. “ Mille sözcüğü “din” sözcüğü gibidir. Mille tek tek şeraitleri değil sadece şeraitlerin genelini ifade için kullanılır. Millet kavramı Allah'a ve diğer insanlara değil, sadece onu tebliğ eden peygambere nispet edilmiştir. Bu sebeple Allah'ın dini, Zeyd'in dini denildiği hâlde, Allah'ın milleti, benim milletim, Zeyd'in milleti denilmez.” Ragıp el-İsfahanî, *Müfredât elfâzi 'l-Kur'an*, çev. Yusuf Türker, İstanbul 2007, s.1388. Mille, dinde yetkin olanın din hakkında yaptığı yorumdur. Allah'a nispet edilemez, çünkü mille bizâtihi Allah'ın vahyettiği din değildir. Herhangi bir kimseye de din nispet edilemez, çünkü herhangi bir kimse ulu orta dini yorumlayamaz. Kanaatimize göre Ragıp el-İsfahanî de milleyi Fârâbî gibi anlamıştır. Mille dinin peygamber veya yetkin bir imam ya da filozof tarafından

Şeriat ve sünnetin benzerliği nedir? sorusu bizce önemlidir. Şeriat, Şâri tarafından belirlenen dinî itikat ve ameller bütünüdür.²² Sünnet ise bu yasaların peygamber tarafından yorumlanması ve uygulanmasıdır. Şeriat; çoğunlukla sünnetin açıklamaları doğrultusunda şeriat diye uygulanabilmektedir. İkisi birbirini gerektiren hususlardır. ed-din ve el-mille'nin de bu çerçevede teşbihe konu olması kayda değerdir. Aynen şeriat gibi ed-din kendi görüşlerini vahiy yoluyla ortaya koymaktadır. Bu ortaya konmuş olan vahiy kaynaklı görüşler ise hayatiyet kazanabilmeleri için bir yorumcuya ihtiyaç duymaktadır ki Fârâbî'ye göre bu yorumu en iyi yapacak olan ilk başkan yani peygamberdir. Peygamberin yorumları ed-din'in pratize edilmesidir ve bunun adı el-mille olarak tezahür etmektedir.²³ Bu yorumu peygamberden sonra en iyi yapacak/yapabilecek kimse ise erdemli filozoftur. Bu anlamıyla ed-din'in millesi felsefeye tabi olduğunda yani felsefenin ilkeleri doğrultusunda temellendirildiği zaman mille, erdemli mille adını almaktadır. Aynı zamanda dinin pratiği mille olduğundan neredeyse (yekadü)²⁴ müteradif oldukları da bu şekilde anlam kazanmış olmaktadır. “el-mille; biri görüşlerin tanımlanması ve diğeri de eylemlerin belirlenmesi olmak üzere iki parçadan oluşur.”²⁵

“Erdemli mille, felsefeye benzer... Felsefenin nazariyatı, milledeki nazariyatın kanıtlarını verir. Öyleyse erdemli milleyi oluşturan sultanlık mesleği de felsefenin çerçevesi içindedir.”²⁶ Birinci olarak milleyi sultanlık mesleğinin oluşturduğu vurgusunun yapılmış olması millenin beşerî bir yorum olmasına bizi sevk eder. İkinci olarak, eğer mille felsefeye uyarsa, felsefe millenin nazariyatı için burhanî kanıtlar bulur. Millenin felsefeye tabi olması da bu demektir. Ancak sonuç itibarıyla millenin kaynağı ve ortaya koyduğu yorumun kaynağı ed-din, sünnetin kaynağının şeriat olması gibi bu kavramların birbirleriyle müteradif oldukları anlayışını doğurmak-

yorumlanıp toplum hâlinde yaşanma imkânıdır.

²² Şeriatın kelime manası; “suya giden yol” demek olup, umumiyetle din manasında kullanılır ve tarif edilir. “Tanrı'nın bir peygamber aracılığıyla kulları için çizdiği yol” Bu da iki şeyden meydana gelir: 1. İnanılması emredilen inançlar (itikadlar), 2. Yapılması emredilen işler, ameller. Ahmet Ateş, “Notlar”, *İhsâu'l-ülûm* içinde, İstanbul 1989, s.156. “Şeriat; kendisine uyulması açısından din, üzerinde birleşip bir araya gelmesi bakımından millet adını alır.” Seyyid Şerif Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*; c.I, s.14; et-*Tarifât*, “din”, (Nakleden *DİA*, c. XXX, s. 66. millet maddesi).

²³ “Din bakımından en sağlamı ve mille bakımından en adili, din ve mille zât bakımından bir ama itibar bakımından farklıdır. Çünkü şeriat, kendisine itaat edilmesi bakımından din adını alırken, etrafında toplanılması bakımından mille adını alır.” Seyyid Şerif Cürcanî; *Şerhu'l-mevâkıf şerhi*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2015, s.106.

²⁴ Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut trs, s. 46.

²⁵ Fârâbî, “Kitâbü'l-mille”, s. 261.

²⁶ Fârâbî, “Kitâbü'l-mille”, s. 261.

tadır. Bunların müteradif oluşlarına Fârâbî bazı açıklamalar yaptıktan sonra dikkat çekmektedir. Yani doğrudan ve hiçbir açıklama yapılmadan mille ile dinin müteradif olduklarını söylemiyor.

Fârâbî, mille ve felsefe birbirlerine benzer dedikten sonra benzetmenin, dinin yorumlanması sonucunda mille hâline geldiğini ifade etmesi kayda değerdir. Burada şu sorular sorulmalıdır: Fârâbî'nin bu metninde milleyi yorumlayan felsefe, bir değerler bütünü yani verili bir alan mıdır? Yoksa felsefe, bir yöntem ve bir düşünme tarzı mıdır? Kanaatimizce Fârâbî'nin bu metninde ortaya çıkan şey; felsefenin kendisinden bağımsız olarak var olan bir şeye kanıt bulmasıdır, onun anlaşılması için onu yorumlamasıdır. Yani felsefe milleyi yorumlarken milleden bağımsız yeni bir şey var etmiyor. Var olanı kendi yöntemine uygun bir şekilde mantikî kanıtlar bularak temellendirmeler yapmasıdır. Böylece felsefe, Fârâbî'nin de zımnen ifade ettiği gibi ilâhî-aklî bir yetenek olarak ilâhî olanı en iyi ifade edebilecek yöntem olarak zuhur etmektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, Fârâbî felsefeye başka bağlamlarda başka misyonlar ve anlamlar da yüklemektedir.

“Ulu ve Aziz Allah ona, (peygambere ve filozofa) akıl vasıtasıyla vahiy verir. Bu suretle Allah -Tebareke ve Teâlâ'dan- taşan vahiy; faal akla gelir ve faal akıldan, müstefâd akıl vasıtasıyla taşan vahiy, münfail akla ve mütehayyile kuvvetine gelir.

Vahiy bir kimsenin faal aklından münfail aklına taşınca o kimse tam manasıyla hakim, filozof ve akıl erbabından olur. Vahiy, bir kimsenin faal aklından mütehayyile kuvvetine taşınca, o kimse peygamber olur. Gelecekte haber verir ve İlâhın aklettiği bir varlık ile hazırdaki cüz'iyat hakkında haber verir. Bu mertebeye erişen bir insan, insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine (es-sââdetü'l-kusva) varmış olur. Nefsi de mükemmelleşip, evvelce söylediğimiz gibi, faal akıl ile birleşmiş bir hâlde bulunur ve saadete ulaştırıcı her fiile vâkıf olur.

...Sonra onun dilinde öyle bir kudret olmalı ki her bildiğini iyi tahayyül edip güzel sözle ifade etsin, saadeti ve saadete ulaştırıcı şeyleri öğretsin ve bu meyanda cüz'iyatla ilgili işleri görebilmek için vücutça sağlam ve dayanıklı olsun.”²⁷

Bu metin birinci aşama olarak vahyin, Allah'tan anlam olarak faal akla gelişini, ikinci aşama olarak ise yine vahyin faal akıl yani Vâhibu's-Süver (Cebrail) vasıtasıyla filozofa, münfail akıl vasıtasıyla ilâhî anlayışa göre akledebilir bir tarzda kendisine yeteneğin verilmesi diye tanımlanır.²⁸ Peygambere ise mütehayyile kuvvetine taşmasıyla vahiy verilmektedir. Peygambere gelen vahiy, filozofta olduğu gibi yalnızca bir anlam ya da

²⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990, s. 86-87.

²⁸ Filozofun vahyinin mahiyeti Fazlur Rahman ve Yaşar Aydın tarafından; felsefî hakikati de içerisine alan “entelektüel vahiy” diye tesmiye edilmektedir. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2008, s.138.

Fârâbî'nin ifadesi ile bir akıl değil, aynı zamanda ilâhî anlam olarak faal akla gelen manaların form olarak mütehayyile kuvvetiyle, bir form olarak da peygamberde varlık alanına çıkmasıdır.²⁹ Peygamber, vahyi faal akıldan almakla, ilâhın (Allah'ın) aklettiği bir varlık verme vasıtasıyla peygamberde veya bir insanda asla bulunmayacak bilgiler olan gelecekte haber verme bilgisine ve hâlihazırdaki cüz'iyat hakkında haberler verme aşamasına ulaşmaktadır. Peygamberin mütehayyile kuvvetine taşınan vahiy sebebiyle Peygamber insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine ulaşabiliyor. Peygamberin ulaştığı bu insanlık mertebesi filozof için söz konusu edilmemektedir.

Burada üzerinde durmamız gereken başka bir husus ise faal aklın form verici olmasıdır. Eğer faal akıl form verici ise demek ki, peygambere verilen şeyler de bir form (resim) dâhilinde ifade edilmiştir. İşte bu form; ed-din'in aslı olan ilâhî metinlerdir. Yine metinde geçtiği üzere peygamberin gelecekte haber vermesi ancak ihbarî bir durumdur. Peygamber kendi kendine gelecekte nasıl haber verebilir? Demek ki, bu bilgilenmede peygamberin herhangi bir katkısı yani yorumu bulunmamaktadır. Özellikle kıyametin kopuşu hakkındaki bilgiler, ahiretin ahvalinin nasıl olacağı üzerine ifade edilen benzeri şeyler bu meyandadır.

Zikri geçen metnin son bölümünü ise Fârâbî yalnızca peygambere özgü olan bir yetkinliği ifade etmek için yazmıştır. Şöyle ki; peygamberin dilinde öyle bir kudreti olmalı ki her bildiğini en güzel şekilde tahayyül etmeli ve güzel sözle ifade edip insanları yüce saadete ulaştıracak şeyleri öğretebilsin. Ayrıca cüz'iyatla ilgili işleri de icra için sağlam vücuda sahip olmalıdır. Bu ifadeler İslam akaidindeki peygamberin sıfatlarının anlamlarını çağrıştırmaları bakımından manidardır.

Kanaatimizce Allah'tan faal akla taşınan, faal aklın Peygamber ile iletişimi; vahyin formel oluşum süreci ve yapısıdır.³⁰ Filozofun faal akılla ittisali

²⁹ el-Mütehayyile; duyularla algılanabilen nesnelere (mahsûsât) izlerini (rûsûm) duyuların işleminden geçtikten sonra koruyan melekedir." Fârâbî; *Fusûl*, s. 50-51 Mütehayyile; soyut alan ile mahsûsat arasında bulunmaktadır. Faal akıl bu somut alana ilâhî formu vermektedir.

³⁰ Fârâbî'ye göre; vahiy nasıl oluşmaktadır? Dinin esası ve hatta kendisi dediğimiz hususun Fârâbî felsefesindeki akli açıklaması nasıldır ve vahiy peygamberin şahsında form şekline nasıl gelmektedir? İşte Fârâbî'nin açıklamaları: "Mütehayyile; faal aklın verdiği şeyleri (yu'tiha) gözle görünen mahsuslarla taklit (tuhaki) ve ifade ederse, o zaman mütehayyilenin tahayyül ettiği bu şeyler döner ve duyma kuvvetine resim olurlar. Mütehayyilenin bu resimleri, müşterek duygu kuvvetinde varlığa çıkınca (hâsıl olunca), onlardan etkilenen görme kuvveti üzerine bu şeyler yansır (inekese). Görme kuvveti de bu resimleri, görüş ışığı ile aydınlık havaya aksettirir. Havaya yansıyan bu resimler, bu sefer tersinden, gözde bulunan görme kuvveti üzerine yeni baştan resmederler. Bu suretle faal aklın verdiği şeyler o insan tarafından görülmüş olur (meriyyen)." Fârâbî, *Kitâbu ârâi Medînetü'l-fâzıla*, tkd. Albir Nasrî Nadir, Beyrut 2002, s.114-115. Bu metin vahyin oluşum ve insanda bir varlık hâline geliş durumu

ise filozofun filozofik yeteneklerinin aklî olgunluğa ulaşma yetkinliğidir. Çünkü filozofun konumu, bir anlayışa (akla) ulaşma olarak metinde ifade edilirken peygambere ilişkin ise daha detaylı ve özellikle de peygamberin faal akıldan aldıkları dolayısıyla bir zuhuratı diye ifade edilmektedir. Gelecekte haber vermeyi peygamberî bir özellik olarak zikretmesi peygamberin peygamberlik olgusunda doğrudan beşerî bir katkısının olmadığını ifade etmek içindir. Peygamber burada filozof gibi bir yeteneğe sahip olduğu gibi ayrıca filozofla ortak olmadığı bir bilgiye de sahiptir. İşte bizce bu fark vahyin formel yapısıdır. Bu yapı ekser kanaatimize göre Fârâbî'nin ifade ettiği ed-din olabilir.

Zikri geçen metnin son bölümü ise hem filozofun ve hem de peygamberin (er-reis) faal akıl dolayısıyla kazanmış oldukları şeyler nispetinde ortaya koydukları yorumlardır. Filozofta bu yorumlar iyi felsefe yapmak, peygamberde ise mille yapabilme imkânına sahip olabilme yeteneğidir. Bununla beraber peygamberin olmadığı bir zamandaki insanlığın zamanlarının çoğu böyledir, böyle zamanlarda ed-din'in millesi yani yorumu, filozofik anlayışa ve yoruma verilmesi Fârâbî sisteminde önemli bir yer işgal etmektedir.

e. Dinî Yorum ya da İctihat

Fârâbî'ye göre; “Filozofun nefsi-nâtıkası faal akli bilir, bilkuvve düşünülür olan şeyler bilfiil düşünülür olur. İnsan bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur, faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma devam eder. Böylece daha önce kendi başına akıl değil iken akıl, daha önce düşünülür (makul) değil iken düşünülür ve daha önce maddî düzeyde iken ilâhî bir varlık olur.”³¹

İşte filozof, faal akılla ittisale girdiğinde ilâhî bir varlık statüsü kazanmakta ve o zaman da ed-din'i en iyi yorumlayacak kişi konumuna gelmektedir. Çünkü biraz sonra da ifade edeceğimiz üzere ed-din ihtiyaçlara göre her çağda yeni yorumlara imkân tanıyacak yapıdadır. Din dilinde de ifade edildiği üzere, “Her yüzyılda bir müçtehide ihtiyaç vardır.” özdeyişine uy-

aklî olarak anlaşılması için anlatılmaktadır. İlk önce şunun altını çizmek gerekir. Faal akıldan peygamberin mutahayyile yetisine bir şey verilmektedir. Yani peygamber faal akıl'dan bir şeyler alıyor. Bu alınan şeyler de peygamber tarafından görme ve duyma aracılığı ile işitilip görülebiliyor. Yani manayı ses olarak veya kelime olarak duyan peygamber, o şeyleri yazı ile de görülebilecek konumda görebilmektedir. Bilindiği üzere insanın ilâhî vahiy ile olan iletişimi ancak bir anlam olarak sesle ve bir form olarak da gözle görülebilmektedir. Vahyin peygamberi aşan bir alandan yani Allah'tan faal akla mana olarak gelmesi ve bu anlamın da ses ve görüntü olarak peygambere bildirilmesi vahyin kaynağının peygamber değil Cebrail veya Fârâbî'nin ifadesi ile faal akıl aracılığı ile Allah olduğu aşikârdır. Bu İslam metafizik anlayışında inanılan vahyin, aklî/felsefî olarak Fârâbî tarafındaki açıklanmasıdır.

³¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 40.

gun olarak Fârâbî bu görevi filozofa vermektedir. Ve bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Filozoflar zaman bakımından ardi ardına yaşarlarsa, nefisleri bir nefis gibi olur. İkincisi birincisinin yaşam biçimini izler, bugünkü geçmişin yolunda yürür. Onlardan biri, bir zaman için kendi koyduğu yasayı değiştirmeye yararlı gördüğünde bir başka vakit nasıl değiştirebilirse, yasayı değiştirebilir; çünkü önceki, şimdiki şartları görseydi, onu, kendisi de değiştirirdi. Fakat bu niteliklerde olan bir kimsenin bulunmaması durumunda, öncekilerin koymuş oldukları yasalar yazılır, korunur ve şehir onlarla yönetilir. Böylece, geçmiş yöneticilerden (imam) alınan bu yazılı yasalara göre yöneten başkan, önceki uygulamaları sürdüren bir yönetici (melikü’s-sünne) olur.”³²

Bu metinde toplumun yönetilmesinde devlet başkanının yapması gereken en önemli görevi dile getirilmiştir. Başkanın en önemli görevi; toplumsal değişikliklere göre ilâhî kanunu yeniden yorumlamasıdır. Eğer şartlara göre din yorumlanmazsa yaşanan din, ed-din değil çağlar öncesinde yaşamış herhangi bir filozofun ya da müçtehidin yorumu (millesi) din diye yaşanmaya devam eder. Modern zamanlarda dine yapılan eleştirilerin hemen tamamı bu bağlamda geçmişte yapılmış olan dinî içtihatlar/yorumlar ve fetvalardır. Filozofun bu yorumu, metninden de anlaşılacağı üzere yeni bir din inşa etmek değil, toplumun ihtiyaçlarına göre dini yeniden yorumlamasıdır. Çünkü din; vahiyle belirlenendir.

Dinin pratiğini ortaya koymak için onu iyi anlayan akıl sahiplerine ihtiyaç vardır. Bu akıl sahipleri genel manada filozoflardır. Çünkü “Felsefenin yöntemi; kuşku duymak, sorgulamak, alternatif oluşturmaktır. Bu özellikleriyle felsefe, akli temsil eder. Akıl bir araç olduğu gibi denetleme, yol gösterme ve hedef koyma gibi görevler üstlenir. İnsan akıl sahibidir, ama özellikle de inanan bir varlıktır. İnançlarını akıl ile temellendirmek, akıl aracılığı ile kavramak ister. Eğer bu temellendirmeyi gerçekleştirmezse akla kapılarını kapatır, akli dışlama yoluna gider. Bunun sonucu fanatizimdir.”³³ “Akıl ile ilişkilendirilmemiş inanç, bireyin çevre ile ilişkisinin kapsamını, içine kapanmasını, eleştiriye sırtını dönmesini gerektirecek ve sonuçta onun kolayca, uyumsuz ve uzlaşmaz hâle gelmesine sebep olacaktır.”³⁴ Her çağda insanlar, inançlarını akıl ile temellendirmek istemişlerdir. Ancak akıl ile temellendirilmemiş inancın hayatîyeti, varlığını ya tahakkümle tahakküm süresince devam ettirmiş ya da tarihten silinip yok olmuştur.

³² Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 86-87.

³³ Şafak Ural, “Akıl ve İnanç”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Zonguldak 2014, s. 21,25.

³⁴ Şafak Ural, a.g.m., s. 24.

Sonuç

Fârâbî felsefî düşüncesini ortaya koyarken üç kaynaktan güç almaktadır. Bunlar; din ya da vahiy, felsefî düşünce ve terminolojisi; üçüncü olarak da kendisinin yorum ve sentezleridir. Bu çerçevede meseleleri ele alıp açılmaktadır.

Özellikle din, vahiy ve mille her ne kadar felsefeyle ilişkileri olsa da asıl konu din olduğunda bu meseleyi ele alış tarzı İslam'ın kendi hüviyeti dolayısıyla İslam'la özelleşmiş bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fârâbî din hakkında konuşurken genel dinin ne olduğunu da dikkate alarak konuşmakta, ancak dine vahiy cephesiyle baktığında, doğrudan İslamî vahyin nasıl meydana geldiğinin aklı açıklamalarını yapmaktadır. Fârâbî; dinin tebliği, dine inananların bir millet hâline gelmeleri noktasında hem peygamber anlayışını ortaya koymakta ve hem de bir filozofun dini bilmede ve anlamada konumunun ne olduğuna dair açıklamalar getirmektedir.

Fârâbî dini anlamada seçkincidir. Yani dini öncelikle peygamber ve filozofun en iyi şekilde anladıklarını düşünür. Onlar da bu anladıklarını aklı delillerle ve ikna edici örneklerle topluma sunarlar ve toplum dinî anlayış noktasında bir bütün hâline gelir ki, buna; mille demektir.

Kaynakça

Aydımlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul 2008.

Cürcani, Seyyid Şerif, Şerhu'l-mevâkîf şerhi, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı, İstanbul 2015.

Fârâbî, “Fusûlü'l- medenî”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV, İstanbul 2005.

_____, *Kitâbu ârâi Medinetü'l-fâzıla*, thk. Albir Nasrî Nadir, Beyrut 2002.

_____, *Kitâbü'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yayınları, İstanbul 2008.

_____, *Kitabü'l-mille*, thk. Muhsin Mehdi, Dârü'l-Maşrık, Beyrut trs.

_____, “Kitabü'l-mille”, *Divan Dergisi*, çev. Fatih Toktaş, sy.12, İstanbul 2015.

_____, *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın ve Arkadaşları, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2012.

_____, “Tahsîlü's-saâde”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.

el-İsfehanî, Ragıp, *Müfredât elfâzi'l-Kur'an*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul 2007.

Korkut, Şenol, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara 2012.

Kutluer, İlhan, “Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2005.

Ural, Şafak, “Akıl ve İnanç”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Zonguldak 2014.

FÂRÂBÎ DÜŞÜNÇESİNDE İLÂHÎ CÖMERTLİK (CÛD) VE ADALET (ADL) DIVINE PROVIDENCE AND JUSTICE IN THE THOUGHT OF AL-FÂRÂBÎ

2016 • SAYI: 1 • SANFA 81-100

HATİCE TOKSÖZ
YRD. DOÇ. DR.
SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The foundation of al-Fârâbî's metaphysical system is comprised of two concepts; divine providence (inayah/al-cûd) and justice (adl). The concepts of providence and justice are closely related to metaphysics, ethics and political philosophy in the thought of al-Fârâbî. These two concepts are also attributes of Allah. al-Fârâbî explains his ideas on the perfection of the universe by expanding on these two concepts.

According to the philosopher, the universe has a perfect order which is a result of God's attributes of al-cûd and justice. He also considers the universe like a human being and compares it to human organism.

Keywords: al-Fârâbî, God, Universe, providence, Justice (adl), order

ÖZ

Fârâbî'nin metafizik sisteminin temelinde ilâhî cömertlik ve ilâhî adalet kavramları vardır. Onun felsefesinde cömertlik ve adalet; metafizik, ahlâk ve siyaset felsefesi ile ilgili kavramlardır. Mezkûr kavramlar aynı zamanda Allah'ın sıfatlarıdır. Filozof, ilâhî cömertlik ve ilâhî adalet kavramlarından hareketle âlemin mükemmelliği hakkındaki görüşlerini ortaya koyar.

Fârâbî'ye göre âlemde mükemmel bir düzen vardır. Bu mükemmel düzenin sebebi de Allah'ın cömertliği ve adaletidir. Filozof, âlemi tek bir şahıs gibi değerlendirerek insan organizması ile mukayese etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Allah, Âlem, Cömertlik, Adalet, Düzen.

Giriş

İslam entelektüel geleneğinin ilk dönemlerinden itibaren telif edilen, büyük kısmında metafizik ilminin konusu ve problemlerinin yer aldığı metinlerde varlık, Allah'ın varlığı, sıfatları ve âlemlerle ilişkisi gibi problemler hep tartışılmıştır. İslam metafizik düşüncesinde tartışılan önemli bir problem de “evreni amaçlarla araçlar arasında bir ilişkiler dizgesi”¹ olarak gören ve literatürde ‘ilmü’l-gâye’² şeklinde adlandırılan erekbilim veya teleolojidir. Teleoloji kavramının nizam, gaye ve inayet/cömertlik fikriyle bağlantılı olarak İslam filozoflarının, dolayısıyla da Fârâbî’nin (ö. 339/950) felsefî sisteminin özünde yer aldığı görülmektedir.

İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemleri açısından temellendiren filozof olarak tanınan ve muallim-i sâni unvanına sahip olan Fârâbî de telif ettiği eserlerinde metafizik ilminin konusu ve problemlerine önemli ölçüde yer vermiştir. Nitekim filozof, yazıldığı dönemden itibaren İslam bilim çevrelerinde büyük ilgi gören İhsâu’l-ulûm³ adlı eserinde metafizik ilminin varlığını araştırdığını belirtmekte, bu ilmin varlığın var olduğunu ispat ettikten sonra mümkün varlıklardan hareketle bir, var ve gerçek olmaya diğer bütün varlıklardan daha layık olan İlk Var Olan’ı (el-Mevcûdu’l-Evvel) ve O’nun sıfatlarını, varlıkların O’ndan nasıl meydana geldiğini ve varlıkların noksanlık-mükemmellik bakımından nasıl bir hiyerarşi oluşturduğunu incelediğini ifade etmektedir. Fârâbî, Kitâbu ârâi ehli’l-medî-

¹ A. Bâki Güçlü ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 482-483; A. Lalande, *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Arapçaya trc. Halil Ahmed Halil, Menşuatu Uveydât, Beyrut 1996, c. II, s. 1430.

² İbn Sinâ, *Metafizik*, c. II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 47.

³ Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931, s. 60-61.

neti'l-fâzıla⁴ ve Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye⁵ gibi eserlerinde metafizik ilminin problemlerine yer vermektedir. Söz konusu metinlerde ele alınan problemlerden biri de ilâhî cömertlik (cûd/cevâd) ve ilâhî adalet (adl) prensibidir.

Bu çalışmada, varlık vermeyi ilâhî cömertlik, varlıktaki düzen ve hiyerarşiyi de ilâhî adalet ile açıklayan Fârâbî'nin metafizik sisteminde Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde Allah'ın isimlerinden cömertlik ve adalet kavramlarının incelenmesi hedeflenmektedir. Mezkûr hedef doğrultusunda metafizikte olduğu kadar ahlâk felsefesinin de temel faziletlerinden kabul edilen cömertlik ve adalet kavramlarının anlamları üzerinde durulması ve ardından ilâhî cömertlik ve ilâhî adaletin varlıklara yansımalarının nasıl vuku bulduğunun belirlenmesi amaçlanmaktadır.

1. Fârâbî Felsefesinde Cömertlik (Cûd/Cevâd) ve Adalet (Adl)

Cömertlik (cûd-cevâd) ve adalet (adl), İslam düşüncesinde hem metafizik hem de ahlâk felsefesinin önemli kavramlarındanıdır. Mezkûr kavramlar Fârâbî felsefesinde de hem Allah'ın bir sıfatı hem de ahlâk ve siyaset felsefesinin önemli bir kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim adalet, İslam ahlâk düşüncesinde dört temel faziletten (hikmet, şecaat, iffet, adalet) biri olarak kabul edilmektedir. Cömertliğin de bu dört temel fazilete ilave olarak değerlendirildiği görülmektedir.⁶

İslam ahlâk felsefesinin en önemli kavramlarından olan cömertlik ve adalet, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) metafizik sisteminde temel olarak başvurdukları kavramlardır. Şöyle ki, Fârâbî varlıkta üstünlük (fazilet) ve yetkinliğe (kemal) işaret eden birtakım isimlerden söz etmektedir. Temel olarak iki kısma ayırdığı bu isimlerden bazıları, bir tek var olan (el-mevcûdü'l-vâhid) ve diri (hayy) olan gibi, başka bir şeye ilişkin olarak değil, gösterdikleri şeylerin zâtındadır. İsimlerden bir kısmı da zâtının dışında başka bir şeye izafetle kendisine ait bir niteliğe delalet eder. Fârâbî,

⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986, çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet*, Divan Kitap, Ankara 2013.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd: 1346 (h), çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Ramî Ayas, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009, s. 29; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, s. 108, 113; Yahya İbn Adî, *Tehzîbü'l-ahlâk (Ahlâk Eğitimi)*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 14-25; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beyrut, Beyrut 1967, s. 112; İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi*, çev. Abdulkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihat Tunç, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, s. 35, 38, 39; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 204.

bu ikinci kısma cömertlik (el-cevvâd) ve adalet (el-adl) kavramlarını örnek vermektedir. Ona göre cömertlik ve adalet gibi isimler, zâtta bulunan fazilet ve yetkinliği, o şeyin başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatır. Zira varlığın zâtında bulunan cömertlik ve adalet gibi yetkinlik ve fazilet, ancak başkasına yansıma ile ortaya çıkar ve varlığını sürdürür. Başka bir ifadeyle, cömertlik ve adalet gibi yetkinlik ve fazilet, başka bir varlık ile ilişkili olarak vardır. Bu düşünce elbette insan söz konusu olduğunda böyledir. Fakat el-Evvel'in ise başkasına bağlı olarak bir yetkinliğinin olması mümkün değildir. Zira bu isimler İlk'in cevherini ve yetkinliğini göstermektedir. Esas itibarıyla Fârâbî, söz konusu isimlerin el-Evvel için kullanıldığında varlığın kendisinden feyzetmesi bakımından O'nun kendisi dışındakilerle olan ilişkisine işaret etmeyi amaçladığını açıkça belirtmektedir. Fârâbî'ye göre mezkûr kavramlar, Allah'ın âlem ile ilişkisini anlatan isimler olup, el-Evvel'in adlandırıldığı bu isimler, aynı zamanda bizim çevremizde gördüğümüz ve mükemmelliğini idrak ettiğimiz varlıklarda, onların üstünlük ve mükemmelliğine işaret eden isimlerdir. Fakat bu isimler el-Evvel'den başka her ne kadar mükemmellik bakımından üstün olan varlıklar için de kullanılsa o isimlerden hiçbiri el-Evvel'in kendisine özgü mükemmelliğine işaret ettiği gibi bir mükemmelliğe işaret edemez. Zira O'nun varlık yetkinliği derecesinde hiçbir varlık bulunmaz. Dolayısıyla filozofun sisteminde mutlak anlamda cömert ve adil olan yalnızca Allah'tır. O'nun diğer varlıklarla bağ (izafet) kurması ve bu bağı sürdürmesi ise yetkinliğinin bir neticesidir.⁷

Fârâbî'ye göre cömertlik ve adalet Allah'ın zâtına özgü yetkinliğini gösteren isimlerdir. Filozof, Allah'ın zâtına ilişkin bir yetkinlik olarak tasavvur ettiği cömertlik kavramına dair eserlerinde açık bir tanım yapmamakla birlikte, cömertliği Allah'ın bir sıfatı olarak değerlendirmekte ve gerçek cömertin de sadece varlık veren Yaratıcı olduğuna işaret etmektedir. Cömertlik (cûd) kavramının ayrıntılarını ve açılımlarını en güzel bir şekilde İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât adlı eserinde görmekteyiz. Mezkûr eserinde İbn Sînâ, cömertliği "gerekeni karşılıksız olarak vermek"⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre gerçek cömert, herhangi bir iyilik, yarar beklemeksizin karşılıksız olarak veren kişidir. Bir iş karşılığında veya övülmek gibi birtakım beklentilerle yapılan iyilik ise cömertlik değildir. Filozof, mezkûr eserinde hakiki/gerçek cömert ile mecazi cömert arasında bir ayrıma gitmekte ve hakiki cömerti, kendisine geri dönecek bir şeyi kasıtlı şekilde herhangi bir istek ve arzusu olmaksızın faydaların bol bol

⁷ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medîniyye*, s. 49-50; Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 59-60.

⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 144; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 45.

taştığı kişi olarak nitelendirmektedir. Bu manada gerçek cömert, herhangi bir gayesi olmayan, Mahzâ İyi olan Allah'tır.⁹

Cömertlik, ahlâk felsefesinde dört temel faziletin yanı sıra önemli bir fazilet olarak kabul edilmekte ve ayrı başlıkta açıklamalarına yer verilmektedir. Fârâbî'nin cömertlik kavramını Allah'ın bir sıfatı olarak kullanırken “cevâd”ı, ahlâk terimi olarak ise “sehâ” kelimesini kullandığı görülmektedir.¹⁰ Buna göre iffet, şecaat ve adalet gibi ahlâkî faziletlerden biri olan cömertlik (sehâ), cimrilik ile müsrifliğin itidalidir.¹¹ Fârâbî'nin öğrencisi Yahya İbn Adî (öl. 364/974) de cömertliği (sehâ), “Herhangi bir şey istemeden ve hak iddiasında bulunmadan malı bahşetmek.”¹² şeklinde tanımlamaktadır. Daha sonra İbn Miskeveyh (öl. 421/1030) ise cömertliğe ahlâk felsefesinin temel erdemlerinden biri olan iffetin tali kısmında değinmektedir. İbn Miskeveyh, burada cömertliği, “vermede orta yoldan ayrılmamak, yani malları gerektiği yerde gereken ölçüde ve gerektiği gibi harcama” şeklinde tanımlamaktadır.¹³

Fârâbî felsefesinde metafizik, fizikî, ahlâkî ve siyasî boyutları olan adalet kavramı ise “davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak”, “orta yol, istikamet, eş, benzer, misil, bir şeyin karşılığı” gibi manalara gelmektedir. Ayrıca adalet (adl) kelimesi, sıfat olarak kullanıldığında adil kelimesi ile eş anlamlıdır ve bu anlamda Allah'ın isimlerinden biridir.¹⁴

⁹ İbn Sinâ, *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, s. 144-145.

¹⁰ Cömertlik kelimesi dilimize Farsça cevân-merd kelimesinden geçmiştir. Kavram, İslam ahlâk literatüründe sehâ, sehâved ve cüd terimleri ile kullanılmaktadır. Nitekim Fârâbî de Allah'ın bir sıfatı olarak “cvd” kökünden türetilen cevâd kelimesini, ahlâk terimi olarak sehâ'yı kullanır. Mustafa Çağrıçı, sehâ ve cevâd kelimelerinin manalarının farklılığına işaret ederek, sehâ veya sehâvetin sözlükteki, “ocağın, içinde kolayca ateş yakılacak şekilde geniş tutulması ve yanmakta olan ateşin alev ve dumanının dolayca yükselmesine imkân hazırlanması” manasından hareketle “gönül zenginliği” anlamına, cevâd'ın ise “bir şeyin yeni, iyi ve sağlam olması” manasına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca bazı ahlâk filozoflarının cömertliği, sehâvet, cüd ve îsâr kelimelerinin kullanım farklılığından hareketle üç dereceye ayırdıklarını ifade etmektedir. Buna göre, kişinin, imkânlarının çoğunu kendisine ayırıp, azını hayır olarak kullanması sehâvet; azını kendisine ayırıp çoğunu başkalarına ikram etmesi cüd; gerekli olduğu durumlarda kendisini mahrum bırakarak tamamını diğer insanlara ikram etmesi ise îsârdır. Mustafa Çağrıçı, “Cömertlik”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII, s. 72-73.

¹¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, s. 113; bkz. Aristoteles, *a.g.e.*, s. 39.

¹² Yahya İbn Adî, *a.g.e.*, s. 34.

¹³ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 20.

¹⁴ Mustafa Çağrıçı, “Adâlet”, *DİA*, c. I, s. 341.

Adalet kavramı, Fârâbî'nin felsefî sisteminde ontolojik bir mahiyete sahiptir. Zira filozof, mezkûr kavramı, sudûr öğretilerinde her varlığın kendi ontolojik fonksiyonuna uygun bir şekilde İlk Varlık'tan (el-Mevcûdü'l-Evvel) bir varlık payı alması şeklinde açıklamaktadır. Bu anlamda Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılan adalet, var olan her şeyin varlık hiyerarşisinde tamlık ve mükemmellik kazanması manasındadır.¹⁵ Hatta Fârâbî, ilâhî adaletin bir yansıması olarak, hem metafizik hem de fizik âlem arasında irtibat kuran yegâne varlık olan insanın organizmasında organlarının sağlıklı bir şekilde işleyişinde dahi adalet kavramına vurgu yapmaktadır.¹⁶

Genel olarak ahlâk felsefesinin ve Fârâbî'nin ahlâk anlayışının temel kavramlarından biri olan adalet, toplumla ilişkili boyutları ve ideal bir yöneticinin vasfı olarak görülmesi açısından siyaset felsefesinde de ön plana çıkan bir kavramdır. Ahlâk felsefesinde insan nefsi, akli güç (el-kuvvetü'n-nâtika/el-âlime), öfke gücü (el-kuvvetü'l-gadabiyye) ve arzu gücü (el-kuvvetü's-seheviyye) şeklinde üç güce sahiptir. Bu güçlerden akli gücün itidali hikmet, öfke gücünün itidali şecaat ve arzu gücünün itidali ise iffettir. Söz konusu bu üç gücün itidal noktaları fazilet, ifrat ve tefriti ise rezilet olarak kabul edilmektedir. Bu ahlâkî faziletler, kendiliğinden iyi değil, en yüce mutluluğa (es-saâdetü'l-kusvâ) ulaştırması bakımından iyidir. Adalet ise mezkûr üç faziletin gerçekleşmesiyle, yani sözü edilen üç gücün dengeli hâle gelmesi neticesinde elde edilen ve hepsini içine alan dördüncü temel fazilettir. Diğer faziletler gibi adalet de iki aşırı uçtaki reziletlerin tam ortası, yani itidal hâlidir.¹⁷ Başka bir ifadeyle adalet, "Eşitliği tesis edecek şekilde bölüşmektir." şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre adalet, işlerin yerinde ve zamanında, uygun tarz ve miktarda, aşırılık ve eksiklik olmaksızın, öncelmeden ve geciktirmeden yapılması anlamına gelmektedir.¹⁸

Fârâbî, insanın fıtrati itibarıyla medeni bir varlık olduğunu ve zorunlu olarak hemcinsleriyle yardımlaşarak toplum hâlinde yaşaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre insan ahlâkî yetkinliğine de ancak toplum içinde ulaşabilir. Bu düşünceden hareketle de Fârâbî, adaleti genel ve özel olarak iki kısma ayırır. Genel adalet, insanın diğer insanlarla olan ilişkisinde erdemli fiiller işlemesidir. Özel adalet ise toplumu oluşturan bireylerin ortak ve müşterek olduğu maddi ve manevi servetin paylaşılması ve paylaşılan şeylerin korunmasıdır. Özel anlamıyla adalet, eşitlik (müsâvât) manası-

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57.

¹⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 105-107; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 204; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, s. 15-16.

¹⁸ Yahya İbn Adî, *a.g.e.*, s. 38-39.

na da gelmektedir.¹⁹ Esas itibarıyla Fârâbî, siyaset felsefesinde adaleti tabîî ve iradî olarak da iki kısma ayırmaktadır ki, tabîî adalet, sevgidir (muhabbet). Fârâbî'nin sevgiyi, insanları bir arada tutan doğal adalet anlamında kullanması, sonraki ahlâk literatürünün siyaset ahlâkî bölümlerinde sevgi ve adalet kavramlarının ilişkisi ve açılımlarına yer verilmesine neden olmuştur.²⁰

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin felsefesinde adalet, geniş açılımları olan bir kavramdır. Varlık alanının temel niteliği olarak ifade edebileceğimiz adalet, Allah ve müfârık varlıklardan cismanî varlıklara kadar her bir varlık için söz konusudur. Fârâbî her ne kadar İbn Miskeveyh gibi²¹ adaleti, ilâhî, tabîî ve örfî olarak sınıflandırmaya gitmemiş olsa da onun adalet hakkındaki söylemlerinden mezkûr sınıflandırmayı çıkarmak mümkündür. Buna göre ilâhî âlemden ve müfârık akıllar âleminde adalet, ezeli-ebedi olarak var olurken, tabîî varlıklarda eşitlik, ahlâkî alanda itidal şeklinde belirginleşmekte, toplumsal boyutta da eşitlik ve denklik şeklinde cereyan etmektedir. Ancak filozofun ortaya koyduğu metafizik sistemin her kademesinde söz konusu olan adaletin nasıl tesis ettiğinin belirlenebilmesi için öncelikle ilâhî adaletin varlıklara etkisinin analiz edilmesi gerekmektedir.

2. İLÂHÎ CÖMERTLİK VE İLÂHÎ ADALETİN YANSIMASI

Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi sudûr teorisi²² ile açıklayan Fârâbî, vacip varlık olan Allah ile mümkün varlık olan âlem arasında ontik statü farklılığını vurgulayan bir metafizik sistem ortaya koymuştur. Onun me-

¹⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 144.

²⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk*, s. 135; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsiri*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 247 vd.

²¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibü'l-ahlâk* adlı eserinin yanı sıra adalet kavramına hasrettiği eserinde adalet kavramının geniş açılımlarına değinmekte ve metafizikten cismanî âleme, ahlâk ve siyaset boyutu olmak üzere adalet kavramını detaylı bir şekilde incelemektedir. İbn Miskeveyh, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risale fi mahiyat Al-adl li Miskawaih, edit M. S. Khan, E.J. Brill, Leiden 1964 içinde, s. 12-20; Hümeýra Karagözoğlu, "Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te "Adalet" Kavramının Siyasi Yansımaları", *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27 (2009/2), s. 93-118.

²² Sudûr, bir şeyden doğmak, akmak, çıkmak, zuhur etmek gibi manalara gelmektedir. Başka bir ifadeyle her şeyin "Bir" olandan, yani âlemin Allah'tan çıktığını ifade etmek üzere kullanılan felsefî bir kavramdır. Sudûr yerine "akmak, taşmak, fişkırmak" manasındaki feyz kelimesi de kullanılmaktadır. İslam felsefesinde âlemin meydana gelişini açıklamak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koydukları sudûr teorisinde ikisi manevî (ma'kûl), biri maddî (mahsus) olmak üzere üç varlık alanı vardır. Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, c. XXXVII, s. 467.

tafizik sisteminin en başında el-Mevcûdu'l-Evvel²³ olan Allah vardır. Diğer varlıklar Allah'tan O'nun cömertliği ve inayeti sayesinde sudûr etmiş ve Allah'ın adaleti ile mükemmel bir düzen ve hiyerarşi oluşturmuşlardır. Varlıklar fonksiyonlarına göre, en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan “İlk Sebep”ten (Allah) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar kendi fonksiyonlarına göre ontolojik bir hiyerarşi içinde sıralanmaktadır.

Filozof, bütün mevcûdatın zirvesinde bulunan İlk Sebep'e “el-Mevcûdu'l-Evvel” (İlk Varolan) ismini vererek O'na “el-Evvel” demektedir. el-Evvel, var olanların varlığının ilk sebebidir. O, her türlü noksanlıktan münezzehtir. O'nun dışında kalan varlıklar ise varlığında imkân içermektedir. Ancak Bir olan Allah, her türlü eksiklikten münezzehtir olduğundan dolayı O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer varlıkların hepsinden öncedir (akdem). el-Evvel'in varlığının mertebesinde kendisinden daha üstün olan ve daha önce gelen (akdem) bir varlığın olması mümkün değildir.²⁴ Fârâbî'nin İlk Neden olarak nitelendirdiği Allah'ın varlığında herhangi bir maksat ve gaye yoktur. Zira böyle bir maksat veya gaye olmuş olsaydı söz konusu bu maksat ve gaye O'nun var olma nedeni olurdu ki, el-Evvel için böyle bir şey mümkün değildir.²⁵ Varlığında herhangi bir maksat veya gaye olmayan İlk'in diğer varlıklar gibi bir mahiyeti, cinsi, faslı ve tarifi de yoktur. Ayrıca O'nun varlığı güç (kuvve) hâlinde de değildir. O'nun var olmaması söz konusu olmadığı gibi, kendi varlığını devam ettirmekte herhangi bir şeye de muhtaç değildir. Zira İlk'in varlığından daha yetkin (ekmel) ve erdemli (efdal) bir varlık yoktur. O'nun varlığında herhangi bir değişme yoktur ve hem varlık hem de sayı bakımından birdir. Dolayısıyla O'nun sahip olduğu varlık mertebesinde Fârâbî'ye göre, hiçbir varlık yoktur. O

²³ Fârâbî'nin metafizik düşüncesinin yer aldığı *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *Kitâbü's-siyâseti'l-medîniyye*'de Allah hakkında genel olarak İlk Sebep, İlk (el-Evvel) gibi ifadeler kullandığı, vâcibu'l-vücûd kavramına yer vermediği göze çarpmaktadır. Ancak onun, İlk Sebep'in niteliklerini anlatırken “İlk Sebep'in hiçbir şekilde kuvve hâlinde olamayacağı”, hiçbir şekilde var olmaması mümkün olmayan, cevheri ve özülüyle varlığının ezeli ve devamlı olduğu” şeklindeki ifadelerinden anlam itibarıyla vâcibu'l-vücûd'u kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 37-38; vâcibu'l-vücûd bizâtihi, vâcibu'l-vücûd bigayrihi, mümkinü'l-vücûd bi-zâtihi şeklinde kavramları en sistemli bir şekilde İbn Sinâ'nın metinlerinde bulmaktayız. Bununla birlikte her ne kadar Fârâbî mezkûr kavramları kullanmamış olsa da vacip ve mümkün kavramlarını İlk Sebep olan Allah'ın ve âlemin niteliklerine ilişkin vurgularından anlamak mümkün olmaktadır. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 93-94.

²⁴ Fârâbî, a.g.e., s. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medîniyye*, s. 43.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 38.

hâlde el-Evvel, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır.²⁶ Bu anlamıyla el-Evvel, tamamen kendine özgü bir varoluşa ve yetkinliğe sahiptir, sahip olduğu bu varlık mertebesi ise sadece kendine özgü olarak tektir.

Var olanların hepsinden bağımsız olarak bütünüyle kendine has bir varlık mertebesinde bulunan Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd), her türlü güzellik, iyilik ve yetkinliğin kaynağıdır. Zira filozofun düşünce dünyasında ilâh olmak mutlak olarak yetkin olma durumunu da içeriyor gibi görünmektedir. Söz konusu bu yetkinlik ise Allah ile diğer varlıklar arasındaki en temel fark olarak ortaya çıkmaktadır.²⁷ O, yetkinliğinden dolayı varlığında hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi varlığını sürdürmede ve fiillerinde de herhangi bir şeye muhtaç değildir. Buna karşılık diğer bütün varlıklar var olmak ve varlığını sürdürebilmek için İlk'e muhtaç durumdadırlar. Şu hâlde İlk'in hiçbir fiilinde acziyet, kusur, noksanlık ve zulüm de söz konusu değildir.²⁸ Hatta el-Evvel'in fiillerinde bir amaç/gayeden söz edilemez. Aynı zamanda her şeyin varlığı kendisinde son bulduğundan dolayı, O, bütün varlığın gerçek gayesidir.

Fârâbî'nin Allah'tan söz ederken hem bütün var olanların mebdei ve ilk sebebi olduğunu hem de O'nun yetkinliğini vurgulayan isimler kullanmaya özen gösterdiği görülmektedir. Nitekim o, İlk Varlık'ı anlamak ve açıklayabilmek için birtakım isimlerin kullanılmasını zorunlu görmektedir. Ancak İlk'in adlandırılması gereken isimler aynı zamanda çevremizde gördüğümüz varlıkların yetkinlik ve faziletini de gösteren isimlerdir. Bu yüzden de Fârâbî'ye göre söz konusu isimler, Allah hakkından kullanıldığında O'nun cevherine özgü yetkinliğini ifade edecek biçimde kullanılması gerekir.²⁹ Şu hâlde cömertlik ve adalet isimleri el-Evvel için kullanıldığında anlam bakımından O'nun kendine özgü yetkinliğini ifade ettiği göz önünde bulundurulmalıdır.

Metafizik sisteminde Allah'ı varlık veren, yaratıcı ilke olarak nitelendiren Fârâbî, O'nun varlık vermesini cömertlik sıfatı ile açıklarken, ayrıca Allah'ın Sırf İyilik (hayrun mahz) olduğunu da söylemektedir. Benzer şekilde Allah Sırf Akıl, Sırf Ma'kûl ve Sırf Âkil'dir. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. Şöyle ki, el-Evvel maddede değildir ve herhangi bir şekilde maddede olmadığından dolayı özü bakımından bilfiil Akıl'dır. Aynı zamanda maddeyle herhangi bir ilişkisi olmadığından özü bakımından

²⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 39; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 42.

²⁷ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 29.

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşriq, Beyrut 1968, s. 45.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 49-50.

Ma'kûl'dür. Dolayısıyla O'nun hüviyeti Akıl'dır ve bilinmek için (ma'kûl) başka bir şeye muhtaç değildir. Aksine bizzat kendisi kendi özünü bilir/akleder. Böylece kendi özünü bildiği/aklettiği için bilfiil Âkil'dir. O'nun Akıl, Ma'kûl ve Âkil olması zâtında çokluğu gerektirmez. Aksine onlar tek bir özdür. Zira el-Evvel, insanın bilgiyi elde etmesi gibi, bilmek ve bilinmek için ve bilgisi sayesinde yetkinlik kazanacağı başka bir öze muhtaç değildir. Çünkü O mutlak anlamda yetkin olduğundan bilmesinde ve bilinmesinde kendine özgü yetkinliği yeterlidir.³⁰ Dolayısıyla el-Evvel'in zâtı ile sıfatlarını aynı kabul eden Fârâbî, O'nu hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten (kâdir) ve dileyen (mürîd) şeklinde nitelendirmektedir.³¹

Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye adlı eserinde Fârâbî, Allah'ın kendisini bildiğinde bütün var olanları bildiğini iddia etmektedir. Ona göre el-Evvel'in özü bir bakıma bütün var olanlardır. Bu yüzden de özünü bildiği zaman bir bakıma bütün var olanları bilmiş olur. Çünkü bütün varlıklar varlığını O'ndan almıştır.³² Esasen Fârâbî'nin bu düşüncesi Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) eleştirisi yönelttiği bir husustur. Çünkü Fârâbî, mezkûr düşüncesiyle varlığa gelişi ve varlığın düzeninin sebebinin ev-Evvel'in zâtına ve bilgisine bağlamaktadır. Bu noktada Allah'ın iradesini bilgisinin bir fonksiyonu olarak kabul etmekte ve ilâhî kudreti de ilâhî bilgiye indirgemektedir. Allah'ın bilgisi de zâtının dışında olmadığına göre, ilâhî adaletin bir yansıması olarak gördüğü varlıktaki mükemmel hiyerarşinin ilkesi de el-Evvel'in zâtı ve zâtı hakkındaki bilgisi olmaktadır.³³

Fârâbî, bir taraftan Allah'ın bir gayesi olmadığı fikrini vurgularken, diğer yandan da O'nun âleme bir düzen ve gaye verdiğini söylemektedir. Ona göre, Allah'ın hiçbir fiili bir amaçla nitelendirilemez. Zira O'nun fiillerinde bir amaç aranması zâtında eksikliği gerektirir. Filozof, Allah'ın fiillerinin bir gayesi olmadığını ve O'nun varlık vermesinin cömertliğinden kaynaklandığını vurgularken, âlemdeki mükemmel düzenin ilkesini de ilâhî adalet olarak ifade etmektedir.³⁴

Filozofun metafizik sistemine göre el-Evvel'in cevheri ister mükemmel (kemal) isterse noksan (nakıs) olsun, var olan bütün varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür.³⁵ Bu taşma da el-Evvel'in ezeli olarak kendi zâtını dü-

³⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 46-47; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 34-36.

³¹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 46; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 45.

³² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 34.

³³ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 154.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 60; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971, s. 87, 105.

³⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.

şünmesiyle eş zamanlı olan kozmik çıkış süreci, bir varlık verme etkinliği olmaktadır. el-Evvel'in varlık vermesi, ilâhî cömertlik gereği en mükemmel varlıktan en noksan varlığa kadar, bütün mevcudatın varlığının zaman dışı, ezeli ve ebedi kaynağıdır.³⁶ Filozof, İlk Varolan'ın varlık vermesinde herhangi bir gaye olmadığını ısrarla vurgulamaktadır. O'ndan varlığa gelen şeyin varlığı, varlığını bir başka şeyin varlığına borçlu olan bir taşıma sonucudur. O hâlde el-Evvel'in dışındaki bütün varlıklar varlığını O'ndan almaktadır. Bu yüzden de O'ndan varlığa gelen hiçbir şey O'nun var olma nedeni değildir. Benzer şekilde mevcudatın O'ndan varlık kazanması, O'na herhangi bir yetkinlik de kazandırmamaktadır. Örneğin, insan başkasına herhangi bir iyilik yaptığı zaman yapmış olduğu davranıştan bir şeref veya haz elde eder. Hatta insanın iyilik olarak yaptığı davranış kendisine belli bir yetkinlik kazandırır. Hâlbuki el-Evvel'in varlığının amacı başka bir şeyin kendisinden varlık kazanması değildir. Aynı şekilde Allah, başkalarına varlık vermek suretiyle, sahip olduğu malını cömertçe bağışlayan ve bu bağışlaması neticesinde de haz, şeref ya da önemli bir mevki elde eden insanın sahip olduğu mükemmellik gibi, daha önce kazanmadığı bir yetkinlik elde ediyor değildir. Bu gibi şeyler Allah hakkında düşünülemez. Diğer taraftan, el-Evvel'in varlık vermek suretiyle bir yetkinlik kazandığının düşünülmesi, O'nun İlk'liğini ve önceliğini ortadan kaldırır ve O'ndan önce var olan başka bir şeyi O'nun nedeni yapar. Oysa el-Evvel'in varlığı sadece kendisi içindir ve başka bir şeyin O'ndan varlık kazanması da O'nun zâtının ve varlığının, yani cömertliğinin bir neticesidir.³⁷

Fârâbî'nin sisteminde el-Evvel'den varlığa gelen mevcudat varlığını kendisi dışında başka bir nedene borçludur. Mevcudat varlık hiyerarşisinde bulunduğu mertebesi bakımından el-Evvel'den varlık kazanmaktadır. Filozof, varlık vermeyi ilâhî inayet ve cömertlik olarak ifade ederken, varlıkların kendi fonksiyonlarına göre varlık kazanması ve bir mertebede bulunmasını da ilâhî adalet olarak değerlendirmektedir. İlâhî adaletin bir gereği olarak mevcudat, varlık bakımından en mükemmel olandan başlayarak en az mükemmel olan varlığa kadar tedricî olarak devam eder. Bu süreci Fârâbî şu şekilde de ifade eder:

“Varlık bakımından en mükemmel olandan başlar, onun arkasından kendisinden biraz daha az mükemmel olan şey gelir. Onu gittikçe daha kusurlu

³⁶ Yaşar Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 159.

³⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 55-56. Benzer düşünceleri İbn Sînâ'da da görmekteyiz. İbn Sînâ'ya göre cömertlik (cüd), yetkinlik (kemat) verme bakımından bütün yönlerden zenginlik ifadesidir. Bu anlam kabul ediciye kıyasla iyiliktir, faile kıyasla ise cömertliktir. Ancak faile kıyasla cömertlik olabilmesinin şartı ise karşılıksız verilmesidir. Bu yüzden hakiki cömert sadece Allah'tır. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 45.

(noksan) var olanlar takip eder. Nihayet varlık bakımından öyle bir aşamaya ulaşılır ki onun ötesine geçilmek istendiğinde var olması asla mümkün olmayan bir şeye geçilmiş olacaktır.³⁸

Sudûr teorisiyle, ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek suretiyle bütün âlemi hiyerarşik bir düzen içinde yorumlayan Fârâbî, Aristoteles'te olduğu gibi,³⁹ âlemi ay üstü ve ay altı âlem şeklinde tasavvur eder. Allah'ın varlığından belli bir tertip ile ay üstü âlemin soyut varlıkları, her biri varlığını üstünde olandan almak ve alttakine de varlık vermek suretiyle varlık kazanırlar. Mezkûr teoride el-Evvel'in kendi zâtını akletmek gibi tek bir fiili olmasına karşın, soyut akılların hem Zorunlu Varlık'ı hem de kendi mümkün varlığını akletmek şeklinde iki fiili bulunmaktadır. Soyut akılların her biri Zorunlu Varlık'a ilişkin bilgileri neticesinde kendisi gibi gayri maddi olan bir sonraki aklın varlık kazanmasının nedeni olurken, kendi mümkün varlığını akletmesi neticesinde de bir gök küresinin varlık kazanmasına sebep olmaktadır. Bu şekilde varlık kazanan ay üstü âlemdeki varlık hiyerarşisinde Vâcibü'l-Vücûd'dan feyzeden semavî (göksel) akıllar zincirinin başında İlk Akıl bulunur. İlk Akıl'ın, kendi zâtını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (Vâcibü'l-vücûd) akletmesi sonucunda, çokluk meydana gelir. İlk Akıl'daki bu itibarî çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk sudûr eder. Bu İlk Akıl'ın kendi zâtını akletmesi sonucunda ondan bir semavî küre (felek), cirm (cisim, madde) ve nefis bir defada; nefsin feleğinin cirminin ilkesi, yani hareket ettiricisi olmasıyla feyzederler. Diğer taraftan bu akıl kendi ilkesini yani İlk Neden'i düşünmesi neticesinde ondan ikinci bir akıl feyzeder, bu ikinci akıl kendi özünü düşünmesinden bir semavî küre, bir cirm ve bir nefis feyezân eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudûr zinciri birbiri ardınca onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema (en uzak gök), sabit yıldızlar küresi (göğü), Zuhâl (Satürn), Müşterî (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarî (Merkür) ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârik varlıkların sudûru" sona erer.⁴⁰ Fârâbî'nin ay üstü âlem olarak isimlendirdiği bu âlemde bulunan varlıklar, İlk Neden tarafından değişmez bir adalet düzenine göre düzenlenmişlerdir. Bu hiyerarşik düzende en yüce varlıktan aşağıya

³⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 507-518, 1072^b-1074^b.

⁴⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 61-62; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 31-32; Fârâbî, *Risâle fi'isbâti'l-müfârakât*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345 (h), s. 2-8.

doğru tedricî bir iniş söz konusudur. Sudûr nazariyesinde görüldüğü üzere Fârâbî, Allah'tan ilk sudûr eden akıldan onuncu akla kadar semavî varlıkların meydana gelmesinin ve ardından ay altı varlıkların var olmasının, tamamen bir insicam ve düzen dâhilinde cereyan ettiği düşüncesindedir.⁴¹

Fârâbî'nin faal akıl olarak isimlendirdiği bu onuncu akılda mufârik varlıkların sudûru son bulur. faal akıldan itibaren artık Fârâbî'nin ay altı olarak isimlendirdiği âlem başlamaktadır. Evreni bu şekilde ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayıran Fârâbî'ye göre, ay üstü âlemde bulunan akılların her birinin, kâinatta bulunan ve olması gereken düzeni bilmeleri zorunludur. Bundan dolayı da onlar, semavî cirimler ve dört unsurdan başka varlıklar da kendilerinden meydana gelecek şeylere illet olabilirler. Ayrıca semavî cirimlerdeki tahayyülî olarak gelişen birtakım değişmeler, cismanî değişmelerin meydana gelmesine neden olur. Bu değişimler, harekettir. Semavî cirimlerdeki bu tür hareketlerin devamı, cismanî hareketin sürekliliğine sebep olur. Aynı zamanda bu değişmeler, unsurların değişmesine ve âlemde oluş (kevn) ve bozuluşun (fesad) meydana gelmesine neden olur. Bununla birlikte, ay üstü âlemdeki akıllar içinde teleolojik işleyiş bakımından onuncu aklın farklı bir konumu vardır. Söz konusu bu teleolojik işleyişin analizi içinde faal aklın hiyerarşideki yerinin ve foksiyonunun çok iyi belirlenmesi gerekir. Onuncu akıl olan faal akıl, Mebde-i Evvel'ini taakkül eder ve onun bu akletmesi dünyadaki nefislerin varlığına sebep olur. faal aklın kendi zâtını akletmesi de semavî nefislerin tavassutu ile üstukussata (unsurlar) sebep olur. Semavî varlıklar ve semavî olan varlıklardan meydana gelen işlerle nispetlerine göre üstukussatta birçok mizaç meydana gelir. Üstukuslar, o mizaçlar sayesinde, sonuncu aklın cevherinden nebatî, hayvanî ve insanî nefisleri kabul etmeye uygun olur.⁴²

Fârâbî'ye göre ay üstü varlıklar, tözlerinde en üstün mükemmelliğe baştan sahip olan varlıklardır. On akıldan her biri, kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını (nizâmu'l-hayr) bilir. Onların bu bilmelerinden dolayı da her akıl, kendisinden zuhur etmesi gereken iyilik nizamının varlığı için sebep teşkil eder. Buna karşılık ay altı varlıkları ise, mükemmelliğe baştan sahip olmayanlardır. Ay altı varlıkları, tabiatları gereği en kusurlu tarzdadırlar. Onlar en kusurlu varlıktan başlayarak, her bir türü, özü ve diğer arazları bakımından en üstün mükemmelliğe erişinceye kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Bu şekilde bir hiyerarşi onların tabiatlarından kaynaklanmaktadır. Ay altı âlemdeki varlıkların düzenini detaylı olarak ele alan Fârâbî'ye göre, bu varlıkların düzeni şu şekildedir:

⁴¹ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 144.

⁴² Fârâbî, *ed-De'ava'l-kalbiyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1349 (h), s. 5.

“Önce onların en az değerlisi gelir. Sonra kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmadığı en mükemmel varlığa ulaşınca kadar daha az mükemmelden daha mükemmele doğru gidilir. Onlardan en az değerlisi, ortak ilk maddedir. Unsurlar bu ilk maddeden daha değerlidir. Onları sırasıyla, madenî cisimler, bitkiler, dil ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar ve nihayet dil ve düşünceye sahip hayvanlar takip eder. Dil ve düşünceye sahip varlıkların üstünde daha mükemmel bir varlık yoktur.”⁴³

Filozof, ay altı âlemine ait varlıkların, varlığa geldikten sonraki temel özelliğinin varlıklarını korumak ve devam ettirmek olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Ay altı âlemdeki varlıkların düzeni ay üstü âlemin tam tersine aşağıdan yukarı doğru olan hiyerarşi şeklindedir. Ay altı âlemi oluş ve bozuluşun cereyan ettiği cisimler âlemidir. Burada adalet, cisimlerdeki düzenli değişme ile ilgilidir. Fârâbî, tabîî cisimlerin varlığa gelip, ardından yokluğa gitmelerinin belirli bir düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun gerçekleştiğini ve bu cisimlerde herhangi bir ihmal, eksiklik ve haksızlığın bulunmadığını ifade etmektedir.⁴⁵ Tabîî cisimlerde ilâhî adaletin tam bir şekilde gerçekleşmesi için bir ve aynı varlığın sayı bakımından bir olarak devam etmesi değil, aksine tür bakımından bir olarak devam etmesi gereklidir. Tür bakımından varlıklarının devam edebilmesi de o türün bireylerinin bir süre var olmaları ve varlıkta devam etmeleri, ardından yok olup, yerini aynı türden başka bireylere bırakmaları ile mümkün olmaktadır. Böylece tabîî cisimler, tür olarak daimi bir şekilde varlığını sürdürürler.⁴⁶

Fârâbî'nin sisteminde tabîî varlıkların varlığını devam ettirmesi ilâhî adalete bağlıdır. Yukarıda Allah'ın mutlak anlamda cömert ve adil olduğu söylendi. Çünkü bir varlığa cömertlik ve adalet isimlerinin verilmesi başkaları ile olan ilişkileri çerçevesinde mümkün olmaktadır. Ancak Allah hakkında başkası ile ilişkisi neticesinde yetkinlik kazandığı söylenemez. O hâlde el-Evvel'in dışındaki varlıkların cömert veya adil olması, onun kendi dışındaki varlıklara göredir. Dolayısıyla mümkün varlıklarda cömertlik ve adalet gibi yetkinliğe işaret eden isimler ancak başkalarıyla olan ilişkileri bağlamında ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki de ortaya çıkan yetkinlik ile doğrudan ilgilidir ve varlıklar arasında ilişki devam ettiği sürece yetkinlik de devam edecektir. Ayrıca mümkün varlıklardaki yetkinliğin başkalarına bağlı olmaksızın kendi özlerinde var olmadığı belirtilmelidir.⁴⁷ Bu yüzden Fârâbî, insanın tabiatı itibarıyla medeni bir varlık olduğunu ve gerçek amacı olan en yüce mutluluğa ulaştıracak olan yetkinliğine de ancak toplum

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 63,66.

⁴⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 80.

⁴⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 84-85.

⁴⁷ Yaşar Aydın, *a.g.e.*, s. 35-36.

içinde ulaşabileceğini vurgulamaktadır.⁴⁸

Görüldüğü üzere, Fârâbî, âlemde ilkesi ilâhî adalet olan mükemmel bir düzenin varlığından söz etmektedir. Bu mükemmel hiyerarşide de yukarıdan aşağıya ilâhî cömertlik ve inayet söz konusu iken bütün varlıklarda, daha sonra İbn Sînâ'nın "gizli bir aşk"⁴⁹ şeklinde ifade edeceği bir aşk yönelişi vardır. Esasında bu yöneliş, varlıkların yetkinliğe ulaşma çabasının adıdır. Sözü edilen aşk yönelişi ise ay üstü ve ay altı varlıklarda farklı şekillerde cereyan etmektedir. Semavî cirimlerin her birinin kendine özgü mücerred akli ve kendine özel arzusu (şevki) vardır. Bu varlıkların her birinin arzusu (şevk) da aynı şey olamaz. Fakat her birinin kendine özgü arzusu bulunsa ve bu da diğerlerine zıt olsa da, hepsi bir maşukta, yani Maşûku'l-Evvel'de birleşirler.⁵⁰

Bir bütün olarak âlemdeki el-Evvel'e doğru yönelişi gâiyyet kavramıyla açıklayan Fârâbî, fizik âlemdeki sebeplilik konusu üzerinde durarak gâî nedene ayrı bir önem vermektedir. Fârâbî'ye göre, bu tabiatın yaratılmasında, yani tabiattaki en küçük bir zerrenin oluşumunda dahi bir gaye vardır. Filozof, tabiî âlemdeki gayeyi şöyle açıklar:

"Nesneler, bir gaye ve maksadı elde etmek için faydalı olabileceği ölçüde düşünme kuvvesi tarafından keşfedilirler. Keşfeden kimse, önce gayeyi değerlendirir. Sonra bu gayeye ulaşabileceği vasıtaları değerlendirir. Düşünme kuvvesi, bu gayeye ulaşabileceği vasıtaları bulduğunda mutlu olur. Gayeler iyi olabildiği gibi kötü de olabilirler."⁵¹

Fârâbî, başka bir eserinde ise gayeyi şöyle de tanımlar:

"Gaye, tabiî âlemin oluşmasında gerekli olan dört sebepten sonuncusudur. Mesela, insanın azalarının mükemmel bir organizma oluşturularak kendisine verilmesinin bir gayesi vardır. Bu gaye o uzuvların verilme nedenidir."⁵²

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 118; Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 69.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk* adlı eserinde aşkı, varlık ve var oluşun temeli kabul etmekte, âlemdeki bütün varlıkların yetkinliğe yönelişini, Allah'ın mutlak iyi olmasına bağlamakta ve yetkinliğe doğru bir gayelilik olan bu yönelişi de aşk kavramıyla karşılamaktadır. Buna göre cansız varlıklar da dâhil olmak üzere bitki, hayvan, beşer, melek, kısaca âlemdeki bütün varlıklar, Mutlak İyi olan Allah'ın zâtına benzemeye çalışmakla yetkinlik arayışını sürdürmekte ve İlk Neden olan Allah, bütün varlığın gayesi olmaktadır. İbn Sînâ, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953, s. 4-8.

⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 68.

⁵¹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983, s. 68.

⁵² Fârâbî, *li'l-Fârâbî fi'r-red alâ Calinûs fî mâ nâkidu fihî Aristûtâlîs li-azâi'l-insân*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1983, s. 48. Fârâbî, toplum ile ilgili görüşlerini de insan organizmasındaki mükemmellikten hareketle açıklar ve erdemli, mükemmel

Dolayısıyla gaye, sahip olunmayan bir şeye ulaşmak, elde etmek arzudur. Ayrıca her varlığın var olmasında bir gaye vardır. Gaye, yapanın yapan olmasının nedenidir, varlıkları varlığa çıkaran yegâne sebeptir. Gaye neden, mahiyet olarak fail sebebin sebebidir. Gaye ulaşılmak istenen bir hedeftir. Faili fiile sevk eden güç budur.⁵³

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin felsefî sisteminde yaratma Allah'ın cömertliği, yaratılan eşyanın düzeni de O'nun adaletinin bir yansımasıdır. Filozofun bu düşüncesi, Allah'ın bilgi sıfatı hususunda kendisine eleştiriler yönelten Gazzâlî'nin de hemfikir olduğu bir noktadır. Nitekim Gazzâlî, el-Maksâdü'l-esnâ adlı eserinde;

“Allah cismanî ve ruhanî, kâmil ve noksan olarak mevcûdatın kısımlarını yarattı. Yaratmada cömert (cevâd) olarak her şeyi verdi. Her şeyi kendileri için uygun olan konumlarda tertib etti. O Âdil'dir.”⁵⁴ ifadelerine yer verir.

Gazzâlî, her ne kadar bazı metafizik konularda birtakım eleştiriler yöneltmiş olsa da Fârâbî gibi, yaratma eylemini Allah'ın cömertliğine, yaratılan eşyadaki düzeni de O'nun adaletine bağlamaktadır. Hatta bazı çağdaş yorumcular, Gazzâlî'nin mevcudun eksiksiz olarak varoluşuna dair inancını “eşyanın doğru yerleştirilmesi” şeklinde ifade edilen ilâhî adalet anlayışından kaynaklandığını dile getirmektedir.⁵⁵

Gazzâlî, Allah'ın cömertlik (cûd) sıfatını var olan her şeye hayrı vermesi şeklinde yorumlamaktadır. O, Allah'ın zâtının mükemmelliğine vurgu yaparak, mükemmelliğinden dolayı hiçbir kastının olmadığını, âlemdeki varlıkların ihtiyacı olan iyiliği de sadece cömertliğinden dolayı verdiğini dile getirmektedir.⁵⁶ Hatta Gazzâlî, Fârâbî'nin Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla adlı eserinde ilâhî adaletin yansıması olarak gördüğü âlemdeki mükemmel hiyerarşiyi,

“İmkân dâhilinde var olandan daha mükemmeli yoktur.”, “Daha iyisi, daha kusursuzu ve daha mükemmeli mümkün değildir. (leyse fi'l-İmkân asla ahsenu minhu ve lâ etemm velâ ekmel)”⁵⁷ şeklinde formüle etmektedir.

Mezkûr düşüncesinde Gazzâlî, âlemin Allah'ın hikmet ve inayetiyle en mükemmel şekilde yaratıldığını, bu mükemmelliğin ilkesinin ilâhî adalet

toplumu insan organizmasına benzetir. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 118.

⁵³ Fârâbî, *li'l-Fârâbî fi'r-red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fihî Aristûtâlis li-azâi'l-insân*, s. 48.

⁵⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 105.

⁵⁵ Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001, s. 226.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ*, s. 118, 132; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, Dâru'l-Marife, Beyrut 1983, s. 259.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 258.

ve âlemin de ilâhî adaletin gereği alternatifsiz mümkün en iyi âlem olduğunu belirtmektedir.⁵⁸

Fârâbî'nin ilâhî adalet olarak ifade ettiği Gazzâlî'nin bu düşüncesine göre eğer Allah'ın yarattığının daha mükemmeli mümkün olsaydı, bu takdirde yaratmaya kudreti olduğu hâlde yaratmamış olurdu ki, bu da Allah'ın cömertliğine ve adaletine aykırı bir durum olurdu. Nitekim Allah'ın adaletinin olmadığı düşüncesi O'na zulüm isnat etmek manasına geldiği gibi, daha mükemmellini yaratmaya gücünün olmadığını söylemek de O'nun ulûhiyetine hâlel getirmek anlamına gelir. Fârâbî ise Allah'ın hiçbir fiilinde acziyet, kusur, noksanlık ve zulmün söz konusu olamayacağını açıkça dile getirmektedir.⁵⁹

İlâhî adalet çerçevesinde Fârâbî'nin değindiği bir başka konu da âlemde mükemmel ve kusurlu (noksan) varlıkların birlikteliğidir. Filozof, var olanların tıpkı canlı varlığın hayatını tam kılmak ve bu tamlığı koruyabilmek için birbirleriyle yardımlaşan insan organizması gibi bir bütün olduğunu söylemektedir. Bu organizma içinde de her varlığın kendi hak ve liyakatine uygun bir mertebede bulunduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, elbette ki insan organizmasının mükemmel işleyebilmesi için bazı organlar amir, bazıları amir organa daha yakın, bazıları da uzak şekilde birbirinden farklı derece ve yetkinlikte yaratıldığı gibi, âlemdeki her varlık da birbirinden farklı mükemmellik ve yetkinliğe sahiptir.⁶⁰ Fârâbî, insan organizmasında Allah'ın adaletinin yansımaları şu şekilde anlatır: Kalbin hizmetinde olan beyin, onun ısınısını dengede (itidal) tutar. Bu denge (itidal) sayesinde insan, bir şeyi öğrenme ve hatırlama (hıfz), tahayyül (fıkr) ve düşünme (reviyye) gibi aktiviteleri sağlıklı bir şekilde gerçekleştirir.⁶¹ Dolayısıyla âlemdeki bütün varlıklar farklı yetkinliklere sahip olduklarından dolayı ilâhî adaletin bir gereği olarak zorunlu olarak birbirleriyle birleşip, bağdaşabilecekler ve bir bütün olup tek bir şey gibi meydana geleceklerdir.⁶²

Âlemin tek bir vücut gibi var olmasını iyilik (hayr) olarak değerlendiren Fârâbî, genel olarak âlemde iyiliğin (hayr) asıl, kötülüğün ise ârizî olmasını ilâhî cömertliğin bir yansıması olarak görmektedir. Bu yüzden de filozof, kozmik bir şey olarak kötülüğün mevcut olmadığı düşüncesindedir. Ona göre âlemde var olan ve insan iradesinden bağımsız bulunan her şey

⁵⁸ Eric Lee Ormsby, *a.g.e.*, s. 46-47; İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 155; Hatice Toksöz, "Gazzâlî'nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru", *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014, s. 426.

⁵⁹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* s. 37-38; Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, s. 45; bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. IV, s. 258-259.

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 57, 118.

⁶¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.

⁶² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 57.

tabiatı itibarıyla iyidir. Ancak âlemde ârızî birtakım kötülükler vardır. Bunlar ise ilâhî adaletin gereği iyunin değerinin anlaşılması içindir.⁶³

Sonuç

Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ve Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye gibi eserlerinde metafizik ilminin problemlerine yer veren Fârâbî'nin bu metinlerdeki en önemli vurgusu, ilâhî cömertlik (cûd-cevâd) ve ilâhî adalet (adl) prensibidir. Filozof, cömertlik ve adaleti hem Allah'ın bir sıfatı hem de ahlâk ve siyaset felsefesinin en önemli kavramları olarak değerlendirmektedir. Ayrıca cömertlik ve adalet, varlıklarda fazilet ve yetkinlik ifade eden isimlerdendir ve zâtta bulunan fazilet ve yetkinliği, o şeyin başka bir şeye bağlı oluşuna göre anlatırlar. Başka bir ifadeyle, varlığın zâtında bulunan cömertlik ve adalet, ancak başkasına yansıma ile ortaya çıkmakta ve varlığını sürdürmektedir. Ancak Fârâbî, el-Evvel'in mutlak anlamda yetkin olduğunu ve O'nun mükemmelliği mertebesinde de hiçbir varlığın olmadığını söylemektedir. Bu bakımdan da onun metafizik sisteminde mutlak anlamda cömert ve adil olan sadece Allah'tır.

Hakiki cömert (cevâd) ve adil olan el-Evvel, mutlak yetkin olduğundan dolayı da hiçbir şeye muhtaç değildir ve fiillerinde de hiçbir amaç gütmaz. Allah, sırf iyiliktir. Fârâbî'ye göre Allah'ın kendi zâtı hakkındaki bilgisinin yanı sıra, varlıktaki iyilik nizamının (nizâmu'l-hayr) ilkesi olduğuna dair bilgisi de âlemin O'ndan olması gereken en mükemmel şekilde varlığa gelmesine neden olmuştur. Filozof, ortaya koyduğu sudûr teorisiyle, ezeli olanla hâdis olan, değişenle değişmeyen, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirlemek suretiyle bütün âlemi hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamıştır. Âlem, ilâhî adaletin bir gereği olarak olabilecek en mükemmel bir şekilde var olmuş, her bir unsuru en uygun bir şekilde tasarlanmış bütün bir organizmadır. Varlık vermeyi ilâhî cömertlik, varlıktaki mükemmel hiyerarşiyi de ilâhî adalet olarak açıklayan Fârâbî'ye göre varlık hiyerarşisi, en salt ve en mükemmel olan ilk Sebep'ten başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye kadar inmektedir.

Sonuç olarak, âlemde en ulvisinden en süflisine kadar organik-inorganik her varlığın yeri ve işlevinin belli olduğu bir teleolojik düzen hâkimdir. Âlemdeki nizâmu'l-hayrın sebebi de cömert (cûd) ve adil olan Allah'tır.

⁶³ Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 150.

Kaynakça

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- _____, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara 2009.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.
- _____, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Çağrıçı, Mustafa, “Adâlet”, *DİA*, İstanbul 1998, c. I.
- Çağrıçı, Mustafa, “Cömertlik”, *DİA*, İstanbul 1993, c. VIII.
- Fârâbî, *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1349 (h).
- _____, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire 1931.
- _____, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1346 (h).
- _____, *Kitâbu'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1968; Türkçe trc. Yaşar Aydın, *Din Üstüne* içinde, Arasta Yayınları, Bursa 2002.
- _____, “İ'l-Fârâbî fi'r-Red alâ Calinûs fi mâ nâkidu fihi Aristûtâlîs li azai'l-insân,” nşr. Abdurrahman Bedevî, *Resâilu Felsefiyye* içinde, Beyrut 1983.
- _____, *Risâle fi'isbâti'l-müfârakât*, Meclisü Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarâbâd 1345 (h).
- _____, *Tahsilü's-saâde*, nşr. Cafer Al-i Yasin, Beyrut 1983.
- Gazzâlî, *el-Maksâdü'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, nşr. Fadlou A. Shehadi, Beyrut 1971.
- _____, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut 1983, c. IV.
- Güçlü, A.Bâki ve diğerleri, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beyrut, Beyrut 1967.
- _____, *Risâle fi mâhiyeti'l-adl*, An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risale fi mahiyat Al-adl li Miskawaih, edit. M. S. Khan, E.J. Brill, Leiden 1964 içinde.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.

- _____, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Risâle fî mâhiyeti'l-ışk*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1953.
- Karagözoğlu, Hümeýra, “Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Mis-keveyh'te “Adalet” Kavramının Siyasi Yansımaları”, *Divân Disiplin-lerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XIV, sy. 27 (2009/2), s. 93-118.
- Kaya, M. Cüneyt, *Varlık ve İmkân Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Ta-rihi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut, “Sudûr”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII.
- Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.
- Lalande, A., *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, Arapçaya çev. Halil Ahmed Halil, Menşuatu Uveydat, Beyrut 1996, c. II.
- Ormsby, Eric Lee, *İslam Düşüncesinde 'İlâhî Adalet' Sorunu (Teodise)*, çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara 2001.
- Toksöz, Hatice, “Gazzâlî'nin Felsefî Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru”, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, Isparta 2014.
- _____, *İbn Sînâ Felsefesinin Teleolojik Boyutları*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.
- Tûsî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Yahya İbn Adî, *Tezhîbü'l-ahlâk*, çev. Harun Kuşlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.

GÜNÜMÜZE ÖRNEKLİĞİ AÇISINDAN FÂRÂBÎ'NİN VİZYONU FROM THE POINT OF EXEMPLARINESS FOR TODAY AL-FÂRÂBÎ'S VISION

ÖMER BOZKURT

DOÇ. DR.

MARDİN ARTUKLU Ü. İLAH. BİL. FAK.



ABSTRACT

Philosophy wasn't made in the way of that disconnected from the past. On the other hand, philosophizing does not only consist of transmitting the past. One way of philosophizing is possible by taking the example of people who preceded us and their methods of philosophizing, their views and visions; and carrying out these all to our time. In this study, first of all, the vision of al-Fârâbî (870-950) will be presented by some examples of his ideas. Then the contribution of this vision to contemporary Islamic thought, its significance, exemplariness and guidance for today's Muslim world, particularly its reflections for improvement and transformation of Islamic Civilization will be discussed and presented with some suggestions on issues such as philosophy, science, politics, and belief. Also, the article will try to present how aspects, methods, and visions derived from al-Fârâbî's ideas could contribute to contemporary efforts of philosophical research and philosophizing in general.

Keywords: al-Fârâbî, vision, Islamic philosophy, Islamic civilization, Philosophy.

ÖZ

Felsefe geçmişten kopuk bir şekilde yapılmamıştır. Ancak felsefe yapmak geçmişin aktarılmasından ibaret de değildir. Felsefe yapmanın bir biçimi de bizden öncekilerin felsefe yapma tarzlarını, bakışlarını, vizyonlarını örnek almak ve günümüze taşımakla mümkün birtakım görüşlerinden örnekler seçilerek vizyonu ortaya konacaktır. Sonra bu vizyonun günümüz İslam düşüncesine katkısı, çağımız İslam dünyası için anlamı, örnekliliği ve rehberliği, özellikle de günümüz İslam medeniyetinin gelişim ve dönüşümüne yansımaları, felsefe, bilim, siyaset ve inanç gibi konularda bazı önerilerle birlikte tartışılıp sunulacaktır. Bunlara ilave olarak Fârâbî özelinde elde edilen bakış açısı, yöntem ve vizyonun günümüz felsefe araştırmalarına ve felsefe yapma çabalarına nasıl yardımcı olabileceği ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Vizyon, İslam felsefesi, İslam medeniyeti, Felsefe.

Giriş

Felsefi alanda, felsefe tarihi yazmak ve filozofların görüşlerini açıklayıp irdelemek önemli bir yere sahip olsa da esas olanın felsefe yapmak, felsefi teoriler üretmek, yeni bakış açıları ve açılımlar getirmek olduğu unutulmamalıdır. Felsefe tarihi alanında yapılan çalışmaların, nihayetinde felsefe yapmak için bir araç olduğu göz ardı edilmemelidir. Felsefede asıl gaye hakikat arayışıdır. Bu da yeni sorunlar, yeni yollar, yeni çözümler ve son tahlilde felsefe yapmak veya bilgelik sevdasına düşmekle gerçekleşebilir. Geçmişin sözlerini ve söylencelerini kendi sorunları için bir “ipucu” olarak görüp bunların ucundan tutarak karmaşık sorun yumaklarını çözmek amacıyla kullanmayı beceren kişiler felsefe tarihinde filozof olarak nitelendirilmişlerdir. Geçmişçi çağına taşımak, çağını yeniden okumak, bu okuyuşta yeni sorunlar bulmak, bu sorunlar için yeni fikirler/çözümler üretmek, bunları test etmek ve işlemek, refleksiyonlar yapmak felsefeye bakışın üst düzeyidir. Ancak geçmişte kalıp geçmişin sorunlarıyla hesaplaşmaya çalışmak geçmişin felsefesini yapmaktır. Felsefenin bizden asıl istediği zamansal, mekânsal ve insanî boyutlu evrenselliği yakalamak için geçmişten de yararlanarak, şimdinin felsefesini yapıp felsefe yapılacak alanlara yeni soru ve konular kazandırmak, eş deyişle bir nevi geleceğin felsefesini veya gelecek için felsefe yapmaktır. Felsefenin üç boyutlu evrenselliği ilginç biçimde bazen başka mekâna ait bir meselenin yeni bir mekâna uyarlanmasıyla; bazen başka zamana ait bir meselenin yeni bir zamanda işlenmesiyle; bazen de başka insan ve kültüre ait bir sorunun başka bir insan ve kültüre uyarlanmasıyla pekâlâ mümkün olabilmektedir. Büsbütün gökten zembille inen bir insan fikriyatı, otantik bir düşünce dizgesi, tamamıyla ve kelimenin tam anlamıyla yepyeni bir düşünce söz konusu değildir. Dinsel anlamdaki vahyin ya da “ilham”ın bile

-yüce bir makamdan nüzul etmiş olsa da- mekânı, zamanı ve insanı büsbütün göz ardı ettiği düşünülemez.

Genelde düşünce tarihine, özelde ise İslam düşünce dünyasına baktığımızda problemlerin büyük oranda benzer olduğunu ancak bunlara yönelik çözümlerin farklılık arz ettiğini görebilmekteyiz. Zira kadim düşünce mirasına yönelik tutum; bilim, felsefe, din ilişkileri; dil, metafizik, Tanrı tasavvuru, psikoloji ve bilgi anlayışı; ahlâk ve etik sorunlar; siyaset ve devlet gibi konular geçmişte olduğu gibi günümüzde de ehemmiyetini sürdürmektedir. Fakat bu konularda ileri sürülmüş çözüm önerileriyle yetinmek yeterli olmadığı gibi yeni çözüm önerilerine de oldukça ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da başka bir ifadeyle geçmişten yararlanarak şimdinin ve geleceğin felsefesini (veya gelecek için felsefe) yapmaktır. Bazı düşünürlerimiz, filozoflarımız veya âlimlerimiz bu ihtiyacı geçmişte karşılamaya çalışmış; ancak doğal olarak sundukları çözümler kendi döneminin bağlamını taşımıştır; daha açık bir ifadeyle kendilerine ait bir felsefe yapmışlardır. Elbette onların çağları aşan fikirleri vardır, ancak bu fikirlerinin tümünü bugün -olduğu gibi- kullanmamız söz konusu olamaz. Şu var ki, çözümlerindeki bakış açıları, metotları, yaklaşım tarzları, mantaliteleri/zihniyetleri kısaca vizyonları göz ardı edilemez. Çünkü bu vizyon, İslam ve Batı dünyasında birçok filozof, felsefi akım ve hareketin ortaya çıkmasına ön ayak olmuştur. Ancak maalesef felsefi araştırma ve üretimlerin, filozofların görüşlerinin aktarımı ve sunumu hâline dönüşmeye başladığı günümüz İslam dünyasında, esas yapılması gerekenin yeni çözümler ve iddialarla ortaya çıkmak olduğu unutulmuş gibidir. Daha da kötüsü, bırakın yeni teorilere, en basit bir tespiti bile “iddialı” “yaftası”yla engel olunmaktadır. Eleştiri ise çeşitli nedenlerle “eleştiri” adı altındaki tepkilere maruz kalmaktadır.

İşte bu noktada, en azından veya belki, yeni çözümler veya teoriler için büyük düşünürlerin bakış açılarına ve vizyonlarına bakmak bir yol olarak önerilebilir. Elbette çözümler tarihsel olabilir, fakat vizyonlar, bakış açıları, metotlar vs. çoğunlukla bu tarihselliği aşar. Kanaatimizce Fârâbî de çağlar ötesi bir vizyona sahiptir ve eserleriyle karşımızda okunmak ve aşılmak için durmaktadır.

Burada Fârâbî'yle ilgili çalışmaların yetersiz olduğunu söyleyecek değiliz. Elbette ona dair çok sayıda çalışma vardır. Farklı konulardaki görüşleri çeşitli tarzlarda karşımıza konmuştur. Ancak buradaki asıl sorun, işte bu çabaların ötesine geçememektir. Bu nedenle, temel tezimizle uyumlu olarak, biz bu çalışmamızda Fârâbî'nin bütün görüşlerini ele almayacağız. Fakat burada Fârâbî'nin bilimler arası entegrasyon, bilimler tasnifi, dil ve kavram üretme çabası, Tanrı tasavvuru ve kozmoloji anlayışı, bilgi teorisi, ahlâk ve siyaset gibi konulardaki temel fikirlerini, orijinal katkılarını ve bunlarda gizli olan bakış açısı ve vizyonunu vurgulayarak bu vizyo-

nun günümüz İslam düşüncesine yapacağı katkıya, çağımız İslam dünyası için anlamına, örnekliğine ve ayrıca günümüz hikmet arayışı için yerine ve önemine değinmeye çalışacağız. Bunlara ilave olarak Fârâbî'den edinelecek bu birikimin günümüz İslam medeniyetinin gelişim ve dönüşümüne nasıl katkı yapabileceğine dönük önerilerde de bulunmaya ve bu konuda tartışmalar açmaya çalışacağız.

1. Bilim, Felsefe ve Bilimler Arası Entegrasyon

Bugünkü Kırgızistan, Tacikistan ve Özbekistan'a oldukça yakın fakat Kazakistan sınırları içerisinde bulunan Farab/Otrar bölgesinde doğmuş olan Fârâbî (öl. 950); matematik, astronomi, müzik, fizik, biyoloji, psikoloji, tıp, firaset, mizaç, simya ve astroloji gibi birçok bilimle uğraşmıştır. İlimler tasnifi de yapan Fârâbî; hareket, kuvvet, ağırlık, zaman, miktar, boşluk, uzam, nicelik, sınırsız, sonlu, ışık, ses, ısı, hava katmanı olayları, gök nesnelere gibi fizik ve doğa konularını, ya tek başına ya da Aristoteles (öl. MÖ 322) yapıtlarını açıklayarak ele almıştır. Astronomide Batlamyus (öl. 168), matematik ve geometride Öklid (öl. MÖ 275) görüşlerini açmış, tıpta Hipokrat (öl. MÖ 370) ve Galen (öl. 201), psikolojide Aristoteles üzerine çalışmıştır. Müzikte, giriş kitapları yanında, uzmanlık gerektiren konuları ayrıntılandırmıştır. Felsefede, felsefe kavramı, tanımı, ortaya çıkışı, gerekliliği, filozofların adları gibi giriş niteliğindeki eserlerin yanı sıra zât, töz, mahiyet, hüviyet, tabiat, bir, birlik, atom, kuvvet, sonlu, sonsuz, maddeden ayrı tözler gibi özel konularda da yazmıştır. Felsefenin bilgi, varlık ve değer gibi üç temel alanında monografiler, özetler, Aristoteles'le ilgili küçük, orta ya da büyük boyda telhisler (özetler) ve tefsirler yapmıştır. Bilgi teorisi ve mantık, bilgi psikolojisi dallarında, her konuyu ya parça parça ya da tümce, ayrıntılı monografiler hâlinde irdelemiştir. Organon'un yedisi Aristoteles'in, biri de Porphyrios (öl. 305) olan sekiz mantık kitabını giriş, ilave, küçük, orta ve büyük boyda telhis ve tefsirlerle işlemiştir. Varlık ve değer alanlarında ise, örgülü ve temelli ana yapıtlar vermiştir. Ayrıca, Aristoteles ve Platon (öl. MÖ 347) görüşlerini ve yapıtlarını tanıtmış, görüşlerini uzlaştırma girişiminde bulunmuş, Afrodisiyalı İskender (öl. 200), Yuhannâ Filoponos (öl. 570), İbn Râvendî (öl. 910) ve Zekeriyya er-Râzî (öl. 925) gibi düşünürlerin düşüncelerini tartışmıştır. Fârâbî, tüm yazdıklarıyla doğrudan ya da dolaylı olarak İbn Sînâ (öl. 1037), İbn Tufeyl (öl. 1186), İbn Bâcce (öl. 1138), İbn Rüşd (öl. 1198) gibi Müslüman; Yahya İbn Adî (öl. 974), Albertus Magnus (öl. 1280), Roger Bacon (öl. 1294), Gundissalinus (öl. 1181), Aquinalı Thomas (öl. 1274) gibi Hristiyan; İbn Meymûn (öl. 1204) gibi Yahudi olan farklı dinlerden birçok filozofa etkilerde bulunmuştur.¹

¹ Bu özet değerlendirme için bkz. Mübahat Türker Küyel, "Değer ve Fârâbî", *AÜDTCF*

Fârâbî'nin ilgilendiği bu alanlara bakıldığında onun kendisini tek bir disipline hapsedmediği görülmektedir. Bu yanıyla o, âdeta bize disiplinler arası kopuşun yanlışlığını ve beraberinde getirdiği tek yönlü bakış açısının doğuracağı sorunları haber vermiştir.² Bundan dolayı onun felsefeye bakışı da farklılık kazanmıştır. Ona göre felsefe/hikmet, bütün alt disiplinleriyle birlikte bilimlerden kopuk salt bir spekülasyon olmadığı gibi, bütün ilimlerin üst ismi olup varlığı çeşitli açılardan inceleyerek hakikati aramaktır. Hatta felsefenin ilgilenmediği, üzerinde görüş beyan etmediği ve bilgi sahibi olmadığı hiçbir varlık yoktur.³ Bu da göstermektedir ki, sosyal bilimler ve özellikle de felsefeyle uğraşan birinin farklı bilim alanlarına vâkıf olması, o kişinin bakış açısı, ufuk ve vizyonunun genişlemesine katkı sağlayacağı gibi bilimler arası entegrasyon da tek bir bilimde yapılacak çalışmalara önemli derinlikler kazandıracaktır. Aksi takdirde aşırı derece uzmanlaşma, günümüz İslam ve Batı dünyasında sistemli ve kapsamlı bakış açılarına sahip düşünürlerin ortaya çıkmasına engel olmaya devam edecektir.

2. Bilimler Tasnifi: Dinî - Dinî Olmayan Ayrımından Uzak İçeriğe Dayalı Tasnif

Fârâbî birçok ilimle uğraştığı için ilimler tasnifinin gerekliliğini oldukça önemsemiş bir filozoftur. Onun ilimler tasnifindeki amacı insan bilgisinin sınırlarını belirleme, konularını tarif etme ve aralarındaki bağlantıyı göstermektir. O, İhsâu'l-ulûm adlı eseriyle ilk defa çağdaşlarına Yunan felsefesinin müfredat programını ve zamanındaki bilimlerin tasnifini tanıtmıştır.⁴ İslam dünyasında Fârâbî'nin dışında Harezmi (öl. 850), Kindî (öl. 870), İhvân-ı Safa, Ebû Hayyân et-Tevhîdî (öl. 1023), İbn Sînâ, İbn Hazm (öl. 1064), Gazzâlî (öl. 1111), Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (öl. 1166), Fahrüeddin Râzî (öl. 1210), İbn Haldun (öl. 1406), Taşköprülüzâde (öl. 1561) ve Kâtip Çelebi (öl. 1658) gibi isimler de ilimler tasnifi yapmıştır; fakat Fârâbî, bunlar arasında en

Dergisi, Ankara 1975, c. XX, s. 76-77.

² Atilla Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdari Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, Sakarya 2005, s. 395.

³ Fârâbî'nin felsefe/hikmet tanımları için bkz. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-saâde)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 51-52; Fârâbî "Aristo Felsefesi", *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 107-108; Fârâbî, "Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 113-114; Fârâbî, "Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hâkimeyn Eflâtünel-İlâhî ve Aristûtâlis", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 152.

⁴ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 68.

etkili ve özgün bir tasnife yer vermekle öne çıkmıştır denilebilir.⁵

Fârâbî'nin ilimler tasnifi, felsefî mirasa dayanmakla beraber birtakım orijinalliklere de sahiptir. Örneğin o, ilimler tasnifinde beşinci sıranın “medeni ilim, fıkıh ilmi ve kelâm hakkında” olduğunu belirtmiştir. Fârâbî'nin bu kısımda ele aldığı ilimler Aristoteles'in “amelî ilimler” dediği ahlâk, iktisat ve siyasete karşılık olmakla beraber, onu aşmaktadır. Çünkü Fârâbî bu suretle “medine”nin siyasetinden ümmetin siyasetine, hatta insanlığın kanunlarına ve milletler arası hukuka intikal etmektedir. Onu ayıran başka bir nokta da fıkıh ve kelâm gibi tamamen İslamî mahiyette olan ilimlerle Yunan menşeyinden gelen ilimleri aynı kategori içine koyması ve birincileri ikincilere mahiyet bakımından bağlamasıdır.⁶ Yine Fârâbî dil ve mantığı bilim kabul ederek Aristoteles'ten ayrılmıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin İhsâ'da Aristoteles'ten daha kapsamlı ve yeni bir bilim sınıflandırması yaptığı söylenebilir.⁷

Fârâbî'nin ilimler tasnifinde kendi medeniyetinde ortaya çıkmış ilimlere yer vermesi ve yeni bir bilim tasnifi yapması, kültürüyle barışıklığı ve geniş ve ileri vizyonuna güzel bir örnektir. Fârâbî'nin ilimler tasnifinin başka bir önemi yukarıda geçtiği üzere disiplinler arası ilişkilere yaptığı vurgu ve bununla ilgili tespitleridir. Bu çabasıyla Fârâbî tüm ilimler ile felsefe arasında güçlü ve derinlemesine bir entegrasyon sağlamaya çalışmıştır.⁸ Fârâbî'nin ilimler tasnifinin diğer bir önemi de ilimler tasnifinde Harezmi, İhvân-ı Safa, Gazzâlî, İbn Hazm ve başkaca Müslüman düşünürlerin yaptığı gibi aklî ilimler ve naklî ilimler (naklî ilimler içerisinde dinî ilimlerin yer aldığı bilinmektedir), din ilimleri ve diğer ilimler, İslamî ilimler ve gayri İslamî ilimler vb. gibi⁹ dinî ve dinî olmayan ilimler şeklinde bir tasniften kaçınmış olmasıdır. O, ilimleri sırasıyla 1. Dil ilmi, 2. Mantık ilmi, 3. Matematik ilimleri, 4. Tabiat ve ilâhîyat ilimleri, 5. Siyaset, fıkıh ve

⁵ Cevher Şulul, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *DEÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sy. 16, s. 223. Ayrıca bkz. Süleyman Gökbulut, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VIII, sy. 19, s. 245-264; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997, s. 117-127.

⁶ H. Ziya Ülken'den nakleden Şulul, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, s. 234.

⁷ Alparslan Açıkgenç, “İslamî Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *Journal of Islamic Research*, July 1990, c. IV, sy. 3, s. 177, 178.

⁸ Fârâbî'de bilimler arası ilişki konusunda bkz. Majid Fakhry, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Platonism: His Life Works and Influence*, Oneworld Pub., Oxford 2002, s. 40-49.

⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yay., Ankara 1985, s. 21-27; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117-127; Murteza Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, sy. 15, s. 5-31.

kelâm ilmi şeklinde tasnif etmiştir.¹⁰ Bu tasnife bakıldığında dört ve beşinci sıradaki ilimlerin içerisinde, diğer düşünürlerin ifade ettiği manada dinî ilimler yer alsada, Fârâbî'nin tasnifinde ayrıca bir dinî ilimler grubuna rastlanmamaktadır.¹¹ Bu da Fârâbî'de ilimler tasnifinin esas itibarıyla araştırma alanına veya içeriğe göre yapıldığını göstermektedir. Ayrıca bu tasnif, ilimlerin üstünlük, hiyerarşik vb. tarzdaki tasnifi olmayıp sadece içerik açısından ve bilimin kendisinin öncelendiği bir tasniftir. Bu tasnifte bilginin veya bilimin dinî olanı veya olmayanı, dine uygun olanı veya olmayanı, dinîleştirilene veya dinîleştirilmeyeni gibi kaygıların bir kriter olarak yer almadığı görülmektedir.

İşte bu noktada İslam dünyası Fârâbî'nin bu vizyonuna yaklaşmak bir kenara, adına “Bilginin İslamlaştırılması” denen bir teoriyle “İslamî bilimler” ile pozitif bilimler arasında sözde var olan uçurumu ortadan kal-

¹⁰ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 44-45. Fârâbî'nin başka eserlerinde bazı ilim tasnifleri yaptığını görsek de bunların onun nihaî ilimler tasnifi olduğunu söylemekten ziyade felsefenin alt dallarının belirlenmesine yönelik tasnifler olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Aristoteles'e dayanan bu tasniflerden birine göre felsefe sanatı önce nazarî ve amelî, sonra nazarî felsefe matematik, fizik ve metafizik; amelî felsefe de siyaset ve ahlâk olmak üzere alt dallara ayrılmaktadır. Fârâbî bu tasnife mantık ve gramer ilimlerini de eklemiştir. Bkz. Fârâbî, “et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005, s. 183-184; 184-190.

¹¹ Benzer durumun İbn Sînâ için de geçerli olduğunu ileri sürenler vardır. Bkz. Bedir, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, s. 6-7. Ancak İbn Sînâ'nın *Aksâmu'l-ulûmi'l-akliyye* adlı eserinde Fârâbî'nin felsefe için yaptığı tasnife benzer bir tasnif yaptığı, diğer bazı eserlerinde (*Uyûnü'l-hikme*, *Dânişnâme-i alâi*, *mantuku'l-meşrikiyyîn* gibi) bu tasnife ufak ilavelerde bulunduğu, sadece *Mantuku'l-meşrikiyyîn* adlı eserinde amelî ilimlerin siyaset bölümü içerisinde İslam hukukuna yer verdiği (Bazı araştırmacılar teorik felsefenin üç kısmına teolojiyi dâhil ettiğini de söylemektedir. Bkz. M. Nesim Doru, “Meşrikî Düşünceden İsrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?”, *Sühreverdi ve İsrâk Felsefesi* içinde, edit. M. N. Doru, K. Gökdağ, Y. Kaplan, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 88.) ifade edilmiştir. Bkz. Ayşe Sıdika Oktay, “İbn Sînâ'nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012/1, sy. 15, s. 290-292; Hasan Akkanat, “İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos 2008, c. XI, sy. 31, s. 195-204, 230-234; Hidayet Peker, “İbn Sînâ'nın Bilimler Sınıflaması”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, sy. 9, 2000, s. 447-452. Fakat biz de İbn Sînâ için çizilen ilimler tasnifinin onun nihaî tasnifi olmadığını düşünüyoruz. Bkz. Ahmet Kamil Cihan, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 447. Bu kanaate ilave olarak İbn Sînâ'nın, bu konuda da Fârâbî'yi takip ettiği gerçeğinden hareketle bu meselede orijinal ve ilk olma niteliğinden uzak kaldığını söyleyebiliriz. Bunların dışında geriye bir de İbn Sînâ'nın dinî ilimleri ilim olarak görmediği şeklinde bir iddia kalmaktadır. Son tahlilde Fârâbî'nin ilimler tasnifindeki bakış açısının İslam dünyasında ilk ve özgün olmakla farklılık kazandığını gayet tabii bir şekilde ileri sürebiliriz.

dırma girişimlerine sahne olmuştur. Bilinmektedir ki, “Bilginin İslamileştirilmesi” metodolojisini geliştirmeye yönelik en bariz çalışmalar “Dünya İslam Düşüncesi Enstitüsü” tarafından yapılmıştır. Bu enstitü “Bilginin İslamileştirilmesi”ne teorik bir çerçeve oluşturmak için 1980’li yıllarda “Bilginin İslamileştirilmesi: Prensipler ve Uygulanacak Metot” isimli bir risale yayımlamıştır. İsmail Raci el-Farukî’nin İngilizce olarak, Abdulhamid Ebu Süleyman ve Taha Cabir el-Ulvanî’nin Arapça olarak neşrettikleri bu risalede iki hususa dikkat çekilmiştir. Bu; bir tarafta İslamî ve seküler yönleri bulunan iki başlı bir eğitim, diğer tarafta İslamî yönün sınırının belli olmadığı bir yöneliş olarak ifade edilmiştir. Bu metinde, iki başlı eğitimi sona erdirmek ve ümmeti içinde bulunduğu krizden kurtarmak için dinî ve dünyevi branşlar arasında sağlam bir birlikteliğin gereğine önemle vurgu yapılmıştır. Enstitü bu nedenle öğretim bütünlüğünü gerçekleştirme işini, yeni ihtisas alanlarını ve kültürel ilimleri eşit seviyede üniversite hocalarına devretmiş ve bütünlüğü sağlamaya yönelik olarak “Bilginin İslamileştirilmesi” konusunda akademik kitaplar yayımlamayı taahhüt etmiştir. Ayrıca bu işi, “Bilginin İslamileştirilmesi” faaliyetinin en önemli yönü saymıştır. “Bilginin İslamileştirilmesi” faaliyeti, muhtelif çalışmaların İslamileştirilmesini gerçekleştirme noktasında uygulamaya da geçmiş ve o dönemin güvenilir ve yirmiye aşkın ihtisas alanlarında İslamî bakış açısına uygun akademik kitaplar yayımlanmıştır.¹²

Ancak yirminci yüzyılda ortaya çıkan “Bilginin İslamileştirilmesi” çabasının hem kendisi hem de bunun ortaya çıkmasına yol açan etkenler, yaklaşık bin yıl önce Fârâbî tarafından ortaya konan bakış açısı ve öngörünün seviyesine ulaşmak bir yana gerisinde kalmıştır. Evet, bilginin İslamileştirilmesi ortaya atıldığı andan itibaren eleştirilmiştir. Ama kimileri, bilginin İslamileştirilmesini İslamî ve gayri İslamî bilimler ayrımını kabul ederek reddederken kimileri de her ne kadar dinî ve din dışı ayrımını yanlış bulsa da eleştirilerinin arka planında bu ayrımın izlerini taşımıştır. Bu eleştiriye göre bilim alanı aklın, deneyin ve gözlemin konusu olup bunlarla incelenir, irdelenir, kanıtlanabilir ya da yanlışlanabilir bir niteliktedir. İnanç alanı ise esas itibarıyla bilim alanının özelliklerine sahip değildir. Fakat yine de inanç alanına ait bilgilerin akla aykırı olmaması gerekir. Bununla beraber akli aşabilen inanç bilgilerinin bulunduğunu da unutmamak gerekir. Bu eleştiri bu nedenlerden dolayı bilginin İslamileştirilmesi çabasını yanlış ve

¹² Luey Sâfî, “Bilginin İslamileştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ömer Pakiç, 2006, c. VI, sy. 3, s. 275-276; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2014, s. 156-159. Bilginin İslamileştirilmesi ile ilgili daha fazla bilgi ve tartışma için bkz. İsmail Raci Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru, Risale Yay., İstanbul 2004.

saçma bulmaktadır.¹³

Öyleyse bilginin İslamileştirilmesi tezi, bu tezin ortaya çıkmasına yol açan bakış açıları ve bu çabaya yönelik eleştiriler, Fârâbî'nin bakışıyla kıyaslanamaz. Fârâbî için bilginin İslamileştirilmesi ve bilimlerin birleştirilmesi gibi bir sorun yoktur. Şayet onun din-felsefe uzlaştırması yaptığı, bunun da bilimler arasında dinî ve gayri dinî olanını uzlaştırmak olduğu söylenirse, şunu unutmamak gerekir ki, o dönemde yapılan bu uzlaştırmaların büyük oranda 1. Felsefeyle uğraşanların felsefeye muhalif olanlar karşısında kendilerini savunmak, 2. İslam dünyasında entelektüel ve aklî düşüncüyü canlandırmak ve bunun dine aykırı olmadığını göstermek, 3. Din ilkelerinin, inanmayanlara ve eleştirenlere karşı akıl alır şeyler olduğunu göstermek için olduğudur.¹⁴ O dönemde herkes bu kaygılarla felsefe-din uzlaştırması yapmamış bile olsa en azından Fârâbî'de bu kaygıların olduğunu söyleyebiliriz. Şayet Fârâbî için böyle bir sorun olsaydı felsefeyle uğraşmaz, çalışmalarının her noktasına felsefi bakışını yansıtmazdı. Dolayısıyla dinî ve gayri dinî ilimler tasnifi yapmamış olan Fârâbî için esas itibarıyla din-felsefe ayrımı ve çatışması diye bir sorun yoktur. Hatta ilimleri Fârâbî gibi taksim etmeyen ve din-felsefe uzlaştırmasına yönelen diğer klasik dönem İslam filozofları için de din ile felsefenin uzlaşıp uzlaşmayacağı tam anlamıyla bir sorun değildir. Bu sorun başkalarından dolayı, dışarıdan gelebilecek tepkiler vs. gibi nedenlerle filozoflarca ele alınmış bir meseledir. Eğer onlar için böyle bir sorun olsaydı, felsefeyle uğraşmamaları ve felsefe yapmamaları gerekirdi.¹⁵

3. Dil Algısı ve Kavram Üretme Çabası

Fârâbî'nin dile verdiği önem onun dil ilimlerini ilimler tasnifinin başına koymasından ve Kitâbü'l-elfâz ile Kitâbü'l-hurûf gibi eserlerini çoğunlukla dil ve dil ile ilgili ilimlere hasretmesinden anlaşılabilir. Fârâbî Kitâbü'l-hurûf'ta dilin doğuşu ve kökenini tarihsel ve antropolojik açıklamalar eşliğinde incelemiş, felsefi kavramların oluşum, dönüşüm ve Arapçaya geçiş sürecini örneklerle tahlil etmiştir. Fârâbî, felsefe ve bilim yaptığı Arapça dilinde karşılaştığı sorunları tespit etmiş, bu sorunlar üzerine düşünmüş ve herhangi bir ön yargı ve savunma psikolojisine girmeden bu sorunlara

¹³ Sâfi, "Bilginin İslamileştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)", s. 282-283; İ. Erol Kozak, "Bilginin İslamileştirilmesi mi, 'İslam'ın Bilgileştirilmesi mi?", *Bilgi*, 1999/1, s. 106-107. Diğer eleştiriler ve değerlendirmeler için bkz. Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 185.

¹⁴ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 158.

¹⁵ Fârâbî'de felsefe din ilişkileri ve uzlaştırması hakkında bkz. Fârâbî, *Mutluluğu Kazanma*, s. 51-62; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 69-72, 88-91; Hüseyin Atay, "Önsöz", *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. V-VIII.

çözümler üretmeye çalışmıştır.¹⁶

Fârâbî'ye göre dil, belli evrelerden geçerek olgunlaşmaktadır. Bu olgunlaşma sürecinde dil içerisinde oluşan ilk metot hitabet metodu, sonrasında ise sırasıyla cedelî, sofistik ve burhan metodudur. Dil, burhanî metoda ulaştıncaya olgunlaşır. Fârâbî, Arapçanın baştan beri hitabet metodunu kullandığını ve kendi dönemindeki hâliyle henüz burhanî metoda kavuşmadığını ileri sürmüştür. Hitabet metodunu kullanan bir dilin teorik meseleleri hayal ve ikna yolu ile ele aldığını ifade eden Fârâbî, burhanî metodun zorunlu-doğru-kesin bilgiye ulaştıran metot olması nedeniyle Arapçanın burhanî düzeye ulaşması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷

Fârâbî Arapçada yaşanan bu sorunu giderme amacıyla birtakım araştırma ve çabalara girişmiştir. Malumdur ki, Fârâbî'nin Yunan felsefesi üzerine yaptığı şerhlerin çoğu mantık üzerinedir. O, Aristoteles'in Organon serisi üzerine çalışmalar yapmış (çeviri ve şerhler), bunu yaparken mantık kavramlarının Arapça karşılıklarını bulmaya çalışmıştır. Ayrıca Kitâbu'l-elfâz ve Kitâbü'l-hurûf gibi telif eserlerinde, Aristoteles düşüncesinin taşıyıcısı olan kavramların Arapça terimlerle nasıl ifade edilebileceğini tartışmış, böylece dilin burhan düzeyine ulaşması ile ilgili girişimlerde bulunmuştur. Bunun için o, önce Arapçanın dil durumunu tahlil ederek bu dilin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan hitabet metodu ile Yunan dilinin anlam dünyasının yapıcı ögesi olan burhan metodunu karşılaştırmıştır. Daha sonra, Arapça kelimelerin kavramsal boyutunu tahlil edip onların delalet çerçevelerini mantık ilmine göre ortaya koymuş; Yunanca mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını bularak, Arapça kelimelerin ve edatların mantık ilmine göre sınıflamasını yapmıştır. Denilebilir ki Fârâbî, Yunan Felsefesinin anlam dünyasına mantık kapısından girmiştir. Çünkü mantık ilmi, saf teorik ilim olarak sadece akli düşüncüyü ihtiva etmekte ve sadece anlamı ele almaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, metinlerle değil anlamlarla ilgilenmiş, yani o bir metin şârihi değil anlam aktarıcısı olmuştur.¹⁸

Fârâbî'nin Yunan Felsefesini ve onun temelini oluşturan burhan ilmini çeviri aşamasından anlama ve özümseme aşamasına taşıırken izlediği yöntem şu şekilde belirtilmiştir: 1. Etkileyen kültürden nakledilen anlamın, dilden bağımsız hâle getirilmesi yani anlamın asli ortamı olan Yunan dilinin anlam dünyasından ayrılması ve dilden bağımsız bir şekilde değerlendirilmesi. 2. Anlamın herkes için yorumlanması ve akılda salt nazariye hâline gelmesi, yani anlamın akılda düzenlenmesi. Başka bir ifadeyle “Yunan dilinin anlam dünyasından aldığı felsefî anlamları Arapçanın dil kalıp-

¹⁶ Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 69-95.

¹⁷ Hasan Ayık, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, c. IV, sy. 7-8, s. 87-88, 78.

¹⁸ Ayık, a.g.m., s. 83.

larına dökmek”e çalışmak. 3. Bu anlamın, etkilenen kültürün diliyle ifade edilmesi ya da bu dille formüle edilmesi. Yani Yunan dilinden bağımsız bir hâlde düşünülen anlamları, Arapça ile formüle etmek.¹⁹

Fârâbî'nin misyonu, Arapçanın anlam dünyası içerisinde başka bir kültürden nakledilen felsefî düşünce için rasyonel bir zemin oluşturmaktır. Bunun için o, mantık aletiyle Arapçanın anlam dünyasına müdahale etmiş ve düşüncenin tüm kadrolarını aklın ilkelerine uygun olarak düzenlemiştir. Adına kavramlaştırma dediğimiz bu düzenleme, dilin temel unsurları olan isim, fiil ve edatların mantık ilmine göre tasnifinden ibarettir. Bu anlamda Fârâbî'nin yaptığı iş, Arapçanın uzlaşımalsal yapısına rasyonel-aklı bir müdahaledir. Bu müdahale ile dili rasyonel olarak yeniden kurmakta ve felsefî düşünceleri formüle edebilecek kıvama getirmektedir.²⁰

Fârâbî bu bakış açısıyla felsefe ve bilim yaparken o alanın kavramlarını kendi dilimize çevirdiğimizde literal bir çeviriyle sınırlı kalınmaması, dilimizde türeteceğimiz kavramları ise anlam yüküyle yüklememiz gerektiğini vurgulamış olmaktadır. Bununla birlikte başka dillerin kavramlarının doğrudan alınması hatasına da dikkat çekmiştir. Ancak günümüz İslam dünyasında kullanılan dillerde, özeldede Türkçede, araştırmacıların bu hususa dikkat etmediklerini görmekteyiz. Örneğin Türkçede yıllardır İngilizce, Almanca, Fransızca, Latince veya Arapça söylenişleriyle felsefî ve bilimsel kavramlar, olduğu gibi kullanılmaya devam etmektedir. Hatta bunları kullanmak bir ayrıcalık olarak görülmektedir. Oysa Fârâbî'nin bakış açısına sahip olunsaydı, bu tür kavramların birçok karşılığı çoktan bulunur ve böylece kendimize özgü bir felsefe ve bilim diline sahip olma imkânımız olurdu. Diğer yandan bazı kavram üretme çabalarına şahit olsak da bu çabaların birtakım ideolojik saiklerle yapılması başarısızlıklara yol açmıştır. Bazı çabalar ise içerik/anlam yönü düşünülmeden tamamen bir kavram türetme kaygısıyla yapıldığından kavramlar içi boş birer kabuktan öteye geçememiş ve bu çaba da başarısız olmuştur.

4. Tanrı Tasavvuru ve Kozmoloji

Orta Çağ felsefesinde hâkim olan Tanrı merkezli ve bundan yola çıkarak aşağı doğru inen varlık hiyerarşisi anlayışı, Fârâbî'nin felsefesinde de kendisini gösterir. Fârâbî'nin, Tanrı anlayışı ve yaratılış/varoluş izahı sudûr teorisine dayanır. Ayrıca hareket, değişim, birlik, çokluk gibi birçok prob-

¹⁹ Hasan Hanefî'den (*İslamî Araştırmalar*) aktaran Ayık, a.g.m., s. 83-84, izahlar için ise s. 84-87. Ayrıca Fârâbî'nin dil ile ilgili görüşleri hakkında derli toplu bilgiler için bkz. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜİF SBE, Isparta 2003; Sadık Türker, “Fârâbî'de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2002, sy.1, s. 137-175; Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil- Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.

²⁰ Ayık, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü”, s. 94.

lem de bu teoriyle izah bulur. Fantastik bir kurgu olan bu teoriye göre Tanrı “akıl”, “âkil” ve “ma’kûl” olup kendi kendisini düşünmesi sonucunda birliğine zarar gelmeden kendisinden ilk akıl taşar. Bu akıl ve kendisinden sonra gelen diğer akıllar -yaygın kabule göre- iki düşünüş biçimiyle²¹ (kendisini düşünmesi ve İlk Varlığı düşünmesi) kendilerinden sırasıyla felek ve bir alttaki akıl ortaya çıkar. Ay üstü âlem denen bu akıllar âlemi, ay altı veya madde âlemine süret vermekle birlikte başkaca işlevlere sahip olan “faal akıl”da son bulur.²²

Fârâbî’nin sudûr teorisi, kadim felsefi miras ile kendi inanç ve kültürünün bir sentezidir. Bu sentez onun sahip olduğu zihinsel dehasıyla yoğunlaşmış, orijinallikler ve farklı fikirlerle son hâlini almıştır. Bu durumu göstermek üzere Fârâbî’nin metafiziğinden bazı hususlara dikkat çekmemizde yarar vardır.

Söz gelimi, Fârâbî ile Platon arasında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin Fârâbî âlemin ontolojik ve metafizik açıklamasını yapma gayretine girerken, Platon âlemle ilgili birtakım bilimsel soruların cevaplarını “mit”lere bırakabilmiş ve metafizik ilkelere derinleşmeksizin, astronomik bir görüş açısından, semanın düzenini matematiksel bir şekilde kurabilmiştir.²³

Diğer yandan Fârâbî’deki onuncu akıl Aristoteles’in De Anima’sının faal akılı olsa da Fârâbî’ye göre buradaki faal akıl evrenin ilk nedeni değildir. Çünkü faal akıl, fonksiyonunu icra etmek için ay altı dünyanın maddesine ihtiyaç duymakla kendi kendisine yeten bir varlık olamamaktadır. Kendisine yetmeyen bir varlık da Fârâbî’ye göre evrenin nihaî nedeni olamaz. Bu yorumuyla Fârâbî, Afrodisiaslı İskender’in yorumuna muhalefet etmiş olmaktadır.²⁴ Diğer yandan Fârâbî’ye göre madde, on akıl kadar eski olsa da nihayetinde yaratılmıştır. Çünkü madde, faal akıldan sudûr etmiştir.²⁵

Fârâbî’nin sudûr sistemi bir yönüyle Yunan astronomlarının özellikle

²¹ Hüseyin Atay burada üç düşünüş biçiminin söz konusu olduğunu söylemektedir. Bunlar Tanrı’yı düşünmesi, Tanrı’dan dolayı zorunlu oluşunu düşünmesi, kendi özüne göre mümkün oluşunu düşünmesi şeklindedir. Buna göre de sırasıyla bir alttaki akıl, felek’in (gök) nefsi ve felek’in cismi/maddesi ortaya çıkar. Atay’ın bu konudaki kanıtları ve değerlendirmeleri oldukça önemlidir. Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sina’ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 174.

²² Fârâbî, *el-Medînetü’l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997, s. 46-53; M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî’nin Sudûr Doktrininde Temel Prensipler”, *Felsefe Dünyası*, çev. Gürbüz Deniz, 2001/1, sy.33, s. 91-99.

²³ Roger Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hayrani Altıntaş, *AÜİF Dergisi*, Ankara, 1978, c. XXIII, s. 349.

²⁴ Herbert A. Davidson, “Risâle fi’l-akl”, *AÜİF Dergisi*, çev. Eyüp Şahin, c. XIV, (2004), sy. 2, s. 271-271.

²⁵ Mustafa Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası*, Mart 1994, sy. 11, s. 50.

Batlamyus'un evrenin yer etrafında ezeli olarak dairevî hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden oluştuğu şeklindeki teorisinden, diğer yönüyle Aristoteles'in feleklerin hareketi hakkındaki yorumundan, başka bir yönüyle de Plotinus ve İskenderiye ekolünden mühlhemdir. Fakat şurası unutulmamalıdır ki; örneğin Fârâbî'nin "el-evvel" ifadesini Tanrı için kullanması, Plotinus'a dayandığı kadar Kur'an'daki "O, evveldir, ahirdir."²⁶ ayetine de dayanmaktadır.²⁷

Fârâbî'nin "Tanrı"sının Plotinus'un "Bir"iyle benzeştiği kadar ayrıştığı yönleri de vardır. Örneğin Fârâbî Tanrı'yı çeşitli niteliklerle anlatırken Plotinus "Bir"i her şeyin üzerinde, her türlü belirlemenin -iyilik niteliği hariç- ötesinde görür. Bu nedenle Fârâbî'nin Tanrı'sı irade, ilim, kudret gibi sıfatlara sahip Yaratıcı bir Tanrı görüntüsü verirken, Plotinus'un "Bir"i bu özellikten yoksun görünmektedir. Tabii Plotinus'un "Bir"inin bizim bilmediğimiz birtakım güçlerinin olduğu muhakkaktır. Çünkü onun "Bir"ini, her şeyden yoksun, hayalî bir varlık olarak kabul edersek taşma/türüm olayını açıklayamayız. Zira taşma olayının varlığı, taşılan şeyin varlığını gerektirir.²⁸

Fârâbî'nin Tanrı anlayışıyla ilgili anlatılacak çok şey olsa da bunların hepsini ele almamız mümkün değildir. Fakat şu kadarını belirtelim ki, onun Tanrı tasavvuru ve beraberinde kozmolojisinin felsefe tarihinin en iyi sentezlerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu sistemde Fârâbî, bir Müslüman olarak Kur'an'daki Allah ve yaratılış bilgileriyle Aristoteles, Platon, Plotinus ve Batlamyus'un görüşlerinden oluşan bir terkibi kendi yorumlarıyla sentezlemiştir. Bu sentezde o, teolojisini negatif ve pozitif yönleriyle önümüze koymuştur. Negatif teolojisiyle Tanrı'yı nedensiz, tek ve bir (çokluluğu barındırmama) olarak; pozitif teolojisiyle ise zorunlu, var edici, müdahale edici olarak anlatmıştır.²⁹ Bir taraftan Tanrı'nın varlığına zarar getirecek bir hususu diğer tarafla gidermeye çalışan Fârâbî, bu yaklaşımıyla, Tanrı hakkında nasıl konuşulması gerektiğinin güzel bir örneğini de bize göstermektedir. Bu durum bize Tanrı'ya bir nitelik atfederken başkaca ne tür sorunların çıkabileceğini düşünmemiz gerektiğini öğretmektedir. İslam

²⁶ Hadîd, 57/3.

²⁷ Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s. 351-352 vd.

²⁸ Yıldırım, "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", s. 50.

²⁹ Fârâbî, "Müfârikât", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 101; Fârâbî, "Deavii kalbiyye", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 115-117; Fârâbî, "Zenon Risalesi", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 109-111; Fârâbî, "Ta'likât", *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvamettin Burslan, Kanaat Ktb. trs., s. 84, 93; Fârâbî, *Kitâbu'l-fusûs*, Dâru'l-Meârif, Haydarâbâd 1345, s. 4-5; Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 119; Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 33-46.

dünyasında yaygınlaşan birtakım bâtil inançlar ve kader, kaza, yaratılış, ölüm, ruh, ahiret hayatı, şefaât, rabîta vb. Tanrı-insan-evren ilişkilerine dair birtakım konulardaki yetersiz ve zayıf çözümlerin, sorunlu bakışların ve tutarsız yaklaşımların temelinde sistemsiz bir Tanrı tasavvurunun ve kozmoloji anlayışının yattığını, Fârâbî'nin sistemli ve iç tutarlılığı sağlamaya dönük çabasındaki bakış açısından yararlanarak fark edebilmekteyiz.

Fârâbî'nin varoluşu izah çabası veya sudûr teorisi eleştirilebilir. Bazı sorunlara getirdiği çözümler de yetersiz görülebilir. Ancak onun bakış açısı esas alınmalıdır. Bu bakış da onun kozmolojisi, kozmogonisi veya sistemindeki sentezciliği, metodolojisi ve kendi içerisinde tutarlı çözümler getirmesinde aranmalıdır. Ayrıca Fârâbî tüm bu konulara merak duyabilmiş ve bunları çözmek için irade gösterebilmiştir. Bunun karşısında ise şu soruları ibretle kendimize sormamız gerekir: “Günümüz İslam dünyasında kozmolojik ve kozmogonik merak ne düzeydedir?” “Günümüzde İslam dünyasında kozmogoni ve kozmoloji ile ilgili kaç teori ileri sürülmüştür?” “Böyle teoriler varsa ne denli sistemattir?”

5. Sezgiyle Tamamlanan Hakikat Bilgisi

Fârâbî'de bilgi probleminin, metafizik, psikoloji ve mantıkla ilgili olmak üzere üç temel boyutu vardır: Bilgi, insan zihninde ve çeşitli psikolojik-fizyolojik süreçler içerisinde gerçekleştiğinden dolayı psikolojik bir boyuta sahiptir. Bu açıdan bilgi problemi, diğer İslam filozoflarında olduğu gibi Fârâbî'de de nefis ve akıl teorisi bağlamında tartışılmıştır. Bilginin mantıksal bir boyutu da vardır. Çünkü mantık, insan zihnini yanlışla düşmekten koruyan ve ona doğruya ulaşmayı mümkün kılan yöntemleri sağlayan bir ilimdir.³⁰ Fârâbî'de bilginin bir de metafiziksel boyutu vardır. Çünkü insan akli içerisinde gerçekleşen bilgi, “müstefâd” düzeye ulaşmış olan aklın en sonunda bilgilerini test etmek ve başkaca bilgileri elde etmek için ontik bir akıl olan faal akılla “ittisal”e geçmeyle hakikat düzeyine varır. Fârâbî'de bilgi, mantıksal, duyuşal idrak, akıl ve nazar, son olarak da sezgisel bir sırayla gerçekleşmektedir.³¹

Fârâbî'nin bilgi anlayışı, özellikle metafizik boyutu bakımından, Platon ve Plotinus'a; psikolojik ve mantıksal boyutu bakımından ise Aristoteles'e dayanmaktadır. Ancak Fârâbî'nin ilaveleri de yok değildir. Örneğin Fârâbî'nin bilgiye ulaşmada “müstefâd akıl”ı ortaya atması ve “faal akıl”a yüklediği görevler onu Aristoteles'ten farklılaştırmıştır.³²

Fârâbî'de insan akli ay altı âlem ile ay üstü âlem arasını bağlama gücüne

³⁰ Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, 2004/1, c. IV, s. 6-7.

³¹ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 176-184.

³² Mehmet Ali Sarı, “Fârâbî Epistemolojisinde Akıl”, *SBARd*, Mart 2006, sy. 7, s. 117-118.

sahiptir. İki âlem arasındaki bu gücün bağlanma noktası ise faal akıldır. Ancak başka bir açıdan bakılınca da akıl, “nâtık nefs”in bir gücüdür. Öyleyse denebilir ki akıl, ay altı dünyasından ay üstü dünyasına doğru ilerleyişini nefs sayesinde yapar. Çünkü nefs(ler), akılların düşey hiyerarşileri arasındaki tecellinin her derecesinde, daha üst basamaklara yükselmek için gereken bağlantı ilkesidir. Bu bakımdan nefisler sayesinde, semada İlk İlke’ye doğru bir yeniden dönüş düzeni olduğu söylenebilir. Fakat bu durum ay altı âlemde daha açıktır. Bu âlemde bitkilerdeki tamamen bitkisel güçten insanlardaki aklî yeteneklere kadar yükselen nefis, bizim Allah’a geri dönmemize imkân verir. Bu dönüş kendisiyle uğraşanlara kişisel bir hikmet veren felsefe faaliyetiyle gerçekleşebileceği gibi, kendilerine vahyedilmiş peygamberlerin öğrettiği ilâhî yasaların altında fevkalade uygarlaştırılmış bir şehirdeki siyasî ve toplumsal hayatın aracılığıyla da gerçekleşebilir. Bununla birlikte, diğer şeyler arasında insan nefsi ay altı âleminde cereyan eden her şeye nezaret eden faal aklın ihtimamına olan ihtiyacı nedeniyle semavî cisimlerin nefisinden farklılık gösterir.³³

Fârâbî’nin bilgi anlayışının ayrıntılarına girmeyerek onun bakış açısına yönelik birkaç noktaya dikkat çekelim: Diğer konularda olduğu gibi bilgi ve akıl konusunda da Fârâbî’nin felsefî birikime hâkimiyeti, onu kullanması ve sentezciliğiyle karşılaşmaktayız. Onun bilgiyi mantıksal, duyuşsal idrak, akıl ve nazar biçiminde rasyonel ve duyuşsal bir boyutla sınırlandırmayıp faal akılla ittisal ile sezgisel bir boyuta taşınması, sırf entelektüel bir kurgu ortaya koymak için değildir. O bu sayede, vahiy ve ilham gibi rasyonel ve duyuşsal olarak izahı güç olan ve dinde de yeri bulunan bilgi kaynaklarına bir temel sağlamış olmaktadır. Ayrıca nübüvvet konusuna felsefî bir açıklama getirmiştir. Fârâbî, bir filozofun sahip olduğu ama herkesçe anlaşılması güç olan hikmetin gizemli yönüne de açılım sağlamış olmaktadır. Buna ilaveten o, bilgi anlayışıyla, kozmoloji ve varlık anlayışının anlam kazanmasını sağlamış ya da tam tersine bilgi kuramının temelini oluşturmak için böyle bir kozmoloji anlayışı geliştirmiştir. Tüm bunları yaparken felsefesinde açıklara ve gediklere yer bırakmamaya çalışmıştır. Ancak günümüz İslam dünyasında Batı’nın geliştirmiş olduğu pozitif nitelikli bilgi anlayışlarının alternatifi ya da İslamî perspektiften farklı bir sentezi ortaya konamamıştır. Özellikle rasyonel, duyuşsal, psikolojik, mantıksal ve sezgisel yönleri sahip olan, hele hele metafiziksel bir altyapısı bulunan bir bilgi teorisinden söz etmek imkânsız gibidir.

6. Ahlâk ve Siyaset: Ahiret ve Dünya Mutluluğu

Fârâbî felsefesinin, “Her insan doğal olarak mutlu olmak ister.” önermesine dayandığı ve felsefesinin amacının mutluluğu gerçekleştirmek, sisteminin her bir parçasının bu kavramla ilişkili olduğunu söylemek mümkün-

³³ Arnaldez, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, s. 356.

dür. Mutluluk, Fârâbî'ye göre, insanın kendisi için var olduğu en son yetkinliği, mutlak iyiliği ifade eder. Bu yetkinlik elde edildiğinde, istenecek başka bir şey kalmaz. Mutluluk, bütün iyiliklerin ve amaçların arasında sadece kendisi için istenen yegâne iyilik ve amaçtır. Fârâbî, gerçek mutluluğu, insanın maddi boyutunun belli bir disiplin içerisinde yok edilmesi veya daha doğrusu aşılması ve ruhun maddi olan her şeye karşı tam bir bağımsızlık kazanması olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla insan, Fârâbî'ye göre, bir akıl varlığıdır ve onun kendine has yetkinliği, yani mutluluğu da akla dayalı bir yetkinleşme süreci içerisinde gerçekleşmektedir. Fârâbî'ye göre, her bir varlığın yetkinliği onun türsel ayrımı ile ilgili bir yetkinliktir ve insanın türsel ayrımını da akıl oluşturmaktadır. Bu durumda, aklın işlevi olan düşünme ile insanın en son gayesi olan mutluluk arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın kendisini ve içerisinde yaşadığı evreni nedenleri ile bilmeyi, yani felsefe yapmayı gerekli kılmaktadır.³⁴ Bu da onun felsefi sisteminde aklın tekâmülüyle gerçekleşir: Akıl, sırasıyla “heyûlânî”, “bilfil” ve son olarak “müstefâd” düzeye ulaşınca bir şekilde faal akılla ittisal eder ve ittisale kadar elde edilen bilgileri ittisal ile test eder; hatta bazı yeni bilgiler de kazanır. İşte ittisal düzeyine ulaşan kişi hakikate ermiş ve mutlu olmuştur. Ancak mutluluğun gerçekleşmesi teorik akılla ilgili olduğu kadar pratik akılla da ilgilidir. Pratik akıl düzeyinde mutluluğun muhtevaya ilişkin bir yönü vardır. Bu düzeyde teorik bilginin uygulamaya geçmesi ve kişinin “iyi insan” ya da “erdemli insan” olması gerekir.³⁵

Fârâbî'de mutluluğun pratik akılla ilişkisi siyaset söz konusu olduğunda ciddi bir önem kazanır. Fârâbî'nin siyaset felsefesi hem Hz. Muhammed (s.a.s.)'in yaşamından hem de Platon'un düşüncelerinden özellikle Cumhuriyet ve Kanunlar'ından izler taşır. Onun felsefe ile vahyi bir tek kişinin şahsında bir araya getirmesinde bu kaynakların izleri vardır. Fârâbî, mutluluğun yalnız başına elde edilemeyeceğini söyleyerek Stoalılardan; siyâsî hayatı ihmal etmeyip bu dünyayı önemseyerek Porphyrios ve diğer birçok Yeni Eflatuncu filozofun ahiret hayatına yoğunlaşması düşüncesinden farklılaşmıştır. Fârâbî diğer yandan ise insanın isteklerini tek başına elde edemeyeceğine inanarak Platon'la ortaklaşmıştır. Fârâbî'de toplumsal açıdan mutluluğun temini için iki şey esastır: Mutluluğun nasıl bilinip elde edileceğini gösteren bir sanat yani siyaset ve bu sanatın uygulanabileceği bir yer yani “erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla).”³⁶ Bunlara ilave olarak,

³⁴ Aydın, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, s. 5; Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, sy. 21, s. 303-304.

³⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı – İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 101-106, 120-127; Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 181-182.

³⁶ Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, s. 304-305.

şehrin veya devletin yöneticisi üçüncü bir esas olarak ileri sürülebilir.

Fârâbî'ye göre, mutluluğun elde edileceği yer konusunda “eskiler” bir ittifak içerisindeyler. “Erdemli şehir”de bireyin mutluluğu ile toplumun mutluluğu birleşir. Dünya mutluluğu (birinci kemal) ve ahiret mutluluğu (nihaî kemal) ancak bu şehirde elde edilir. Faziletli siyaset ancak “erdemli şehir”de uygulanabilir. Bu yerde yönetici de önemlidir. Fârâbî'ye göre yöneticinin nazârî mutluluğu bilmek kadar uygulaması ve ilaveten başkalarının mutluluğuyla da ilgilenmesi gerekir. Onun yöneticisi filozof-imam veya filozof-kraldır. Yani yöneticinin ilâhî ve dünyevî boyutu vardır. Bu, Fârâbî kozmolojisinde ittisal teorisiyle temellendirilmiş ve ay altı ile ay üstü âlem arasındaki bütünlük ve bağ sağlanmışır. Böylece onun ideal devletinde gerçek mutluluk idare edeni de edilenleri de içine alan sosyal bir başarıdır.³⁷

Görülmektedir ki, Fârâbî'de siyaset ve ahlâk bir bütünlük gösterir. Nitekim Fârâbî'nin el-Medînetü'l-fâzıla, Tahsîlü's-saâde, Fusûlü'l-medeni ve et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde adlı eserlerini başından sonuna kadar bir bütün olarak incelediğimizde onun, devleti özellikle ahlâkî bir kavram olan erdemle ilişkilendirdiğini görürüz. Ayrıca bu eserlerinde siyasetin metafizik ve psikolojik altyapısını oluşturup bir vesileyle erdemler, mutluluk, din, nübüvvet ve ahiret gibi konularla ilişkilendirdiğini açık bir şekilde fark ederiz.³⁸

Benzer şekilde Fârâbî'nin erdemli şehrinin yöneticisine bakıldığında da yöneticinin sahip olduğu on iki özelliğin, ahlâk ve siyaset bütünlüğüne güzel bir örnek olduğunu görebiliriz. Fârâbî'ye göre erdemli şehrin yöneticisinin organlarının tam olması, iyi bir kavrama ve anlama yetisinin olması, hafızasının güçlü olması, uyanık ve zeki olması, güzel konuşabilmesi, öğrenmeyi, öğretmeyi sevmesi ve öğretimin getirdiği zorluklara katlanabilmesi, şehvetine ve midesine düşkün olmaması, doğruluğu ve doğruları sevmesi, onurlu ve cömert olması, dünyevî şeyleri basit görmesi, adil olup adaleti ve adil kimseleri sevmesi, azimli ve kararlı olması gereklidir.³⁹ Bu özelliklerin ilkinin fizyolojik, diğer on birinin ise doğrudan zihni ve ahlâkî özellikler olduğu dikkati çekmektedir. Ayrıca Fârâbî'de yönetici siyasî görevinin yanı sıra bir ahlâk önderi, erdemlerin kendisinde gerçekleştiği model ve iyi davranışları insanlara öğreten bir eğitimci olmalıdır.⁴⁰

³⁷ Aydın, a.g.m., s. 306.

³⁸ Fârâbî'nin, *İdeal Devlet, Mutluluğu Kazanma, Mutluluk Yoluna Yönelme* eserlerine ilave olarak ayrıca bkz. Fârâbî, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.

³⁹ Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 145-146. Erdemli şehrin yöneticisinin diğer özellikleri için ise bkz. s. 141-144.

⁴⁰ Arkan, “Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, s. 391-392.

Fârâbî’deki bu ahlâk siyaset bütünlüğünden örnek alınacak çok şey vardır. Âdeta Fârâbî’nin dünya ve ahiret yaşamına vurgusu olan bu bütünlük, günümüzde ahiretin ihmalıyla oluşan aşırı dünyevîleşmeye yönelik bir eleştiriyi barındırmaktadır. Dolayısıyla mutluluğun aşkın boyutunun ihmal edilmesiyle, yaşadığımız dünyayı anlamlandırabilmemiz zor gözükmemektedir.⁴¹ Ayrıca Fârâbî’nin ahlâklı ve mutlu olma çabasının insanın özgür bir varlık olduğu kabulüyle yakından ilişkili olduğu söylenebilir.⁴² Zira kaderci bir anlayışta ahlâklı olmanın imkânı yok gibidir.

Fârâbî’nin ahlâk ve siyaset felsefesinin amacı mutluluk, esası ise erdem (lilik)tir. Makyevelli (öl. 1527)’nin de temsil ettiği üzere, modern dönemde ahlâk ve siyaset disiplinleri görece birbirlerinden bağımsız otonom alanlar olarak tasvir olunmaktadır. Siyaset alanı değerden bağımsızlaşmıştır. Siyaset, erdem ve mutluluk kavramlarından ziyade güç kavramı üzerinden analiz edilmektedir. Günümüzde ise bu teorik yaklaşımın olumsuz sonuçları gözlemlenip, postmodern diye nitelendirilebileceğimiz literatür tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmektedir.⁴³ Dolayısıyla merkezinde ahlâkın bulunduğu Fârâbî’nin siyaset felsefesini, değer ve ahlâk bakımından siyaset kurumunu kaplayan karamsarlık ve tıkanmışlığa bir çözüm olarak gösterebiliriz.

Bu noktada Fârâbî’nin yöneticiyle ilgili şartları/özellikleri ütopyik görülüp eleştirilebilse de bu haklı bir eleştiri değildir. Zira Fârâbî, bu ütopyik durumun farkına varmış olacak ki, bu özelliklerin tümünü taşıyan birinin bulunmaması durumunda, bir kısmını taşıyan kişinin, bu da bulunmazsa altı özelliğinden oluşan ikinci bir şartlar dizisini taşıyan kişinin, o da bulunmazsa bu altı özelliğinin bir kısmını taşıyan kişilerin bir araya gelerek bir tür koalisyon yöntemiyle yönetimi oluşturmaları gerektiğini belirtmiştir. Ancak Fârâbî, tüm durumlarda yöneticide hikmet/bilgelik özelliğinin mutlaka bulunması gerektiğini, aksi takdirde o yönetimin, yönetimsizlik olduğunu vurgulamıştır.⁴⁴ Fârâbî böylece günümüz siyaseti için ahlâk yanında gerçeklik, bilgelik ve uzlaşıcılığın da önermiş olmaktadır.

Fârâbî, siyaset felsefesinde muhalefet konusuna da dikkat çekmiştir. Siyaset felsefesinde açıkça etkisi altında olduğu Platon’un ele almadığı bir konuya daha vurgu yapan Fârâbî, bu bağlamda erdemli şehirde muhalif grupların ortaya çıkabileceğini ve bunların söz konusu görüşlerinden dolayı, ne bir şehir ne de bir topluluk oluşturmadan erdemli şehrin mensuplarının içinde eriyip gideceklerini belirtmiştir. Fârâbî, “ayrık otu” (nevâbit) kavramıyla isimlendirdiği muhalifleri; fırsatçılar (mutakannisûn), yasaları keyfi yorumlayanlar (muharrife), dinden çıkanlar (marika), kötü niyetli olmayıp yönlendirilmeye ihtiyaç duyanlar (müsterşidûn) vb. şekilde grup-

⁴¹ Arkan, a.g.m., s. 395.

⁴² Aydın, *Fârâbî’de Tanrı – İnsan İlişkisi*, s. 123.

⁴³ Arkan, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, s. 395.

⁴⁴ Fârâbî, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, s. 146-147.

landırmıştır.⁴⁵

Fârâbî'de erdemli devletin karşısında ve dışında, cehalet şehri (el-medînetü'l-câhiliyye), fâsık şehir (el-medînetü'l-fâsıka), değişikliğe uğramış şehir (el-medînetü'l-mütebeddile) ve sapkın şehir (el-medînetü'd-dâlle) bulunmaktadır. Fârâbî cehalet şehrinin türlerini ise zaruret şehri (el-medînetü'z-zarûriyye), zenginlik şehri (el-medînetü'l-beddâle), bayağılık ve düşkünlük şehri (medînetü'l-hisse ve's-sukût), şeref şehri (medînetü'l-kerâme), üstünlük şehri (medînetü't-tagallüb), demokratik şehir (el-medînetü'l-cemâiyye) şeklinde belirtir.⁴⁶ Bu şehirlerin isimlendirilişinde ana kriterin şehirlerin mutluluk konusundaki bilgileri veya mutluluğa uygun davranıp davranmamaları oldukları dikkat çekicidir.⁴⁷ Ayrıca Fârâbî'nin erdemli şehrin karşıtı olarak ele aldığı ve cehalet şehrinde farklı bir adla sınıflandırdığı fâsık şehir, değişikliğe uğramış şehir ve sapkın şehrin Platon'da kökenleri yoktur. Bu durum tamamen Fârâbî'ye özgüdür. Yine onun bu şehirler için kullandığı kavramların hepsi İslamî terimler olup cahil, fâsık ve dâlle kavramları Kur'an'dan alınmadır. Fârâbî'nin erdemsiz şehirler hakkındaki fikirleri, Kur'an'ın Hz. Muhammed (s.a.s.)'den önceki peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumlar hakkında yaptığı tasvirlerle de paralellik arz etmekte, aynı zamanda bu toplumların fiil ve görüşleriyle de örtüşmektedir.⁴⁸

Bir bütün olarak baktığımızda Fârâbî'nin kendisine özgü bir siyaset modeli geliştirerek çağının yönetim sorununa çözüm getirdiğini görmekteyiz. Farklı yaklaşımları orijinal bir teori üretecek şekilde kullanan Fârâbî, ahlâk siyaset bütünlüğüne yaptığı vurgusunda, farklı devlet tiplerini tespit ederken ahlâk ve bilgiyi kriter kabul etmesinde ve muhalif yapılara karşı baskıcı yöntemlerden kaçınmasında bizim için önemli mesajlar barındırmaktadır. Ancak günümüzde İslam dünyasında farklı ve özgün bir model üretilmesi bir yana, yanlış olduğu bilindiği hâlde ya da kritiğe tabi tutulmadan birtakım modeller taklit edilmektedir. Ne tuhaftır ki bu modellerin mucitleri yine Müslümanlar değillerdir.

Sonuç

Batı dünyası için Aristoteles ne ifade ediyorsa İslam dünyası için de Fârâbî onu ifade eder. Bu nedenle onun hayatı, eserleri ve felsefesi kadar bunlarda saklı olan vizyonu ve bakış açısı da araştırılmalı ve bulunmalıdır. Ülkemizde Fârâbî'nin hayatı, eserleri ve felsefesiyle ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Hatta bu çalışmamızda yararlanmış olduğumuz bazı kaynaklar onun vizyonuna da dikkat çekmektedir. Ancak ulaşılan bu nokta, Türkiye

⁴⁵ Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005, s. 178-183.

⁴⁶ Fârâbî, *Erdemli Şehir Halkının Görüşleri*, s. 147-149.

⁴⁷ Arkan, "Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi", s. 392

⁴⁸ Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, s. 184-186.

için yine de yeterli değildir. Fârâbî'nin memleketi olan Orta Asya ülkelerinde ise onunla ilgili çalışmaların başlangıç aşamasında olduğu söylenebilir. İslam dünyasında Harezmi, Fergâni (öl. 865), Bîrûni (öl. 1048), İbn Sînâ, Uluğ Bey (öl. 1449) gibi felsefe ve bilimle ilgilenen düşünürlerin yanı sıra Mukâtil b. Sülâyman (öl. 767 veya 774), İbrahim b. Ethem (öl. 779), Yakub el-Kerhî (ö. 779), Şakik el-Belhî (ö. 809), Hatem el-Asam (öl. 857) gibi suffilerin ortaya çıktığı bu verimli coğrafyanın yeni filozof ve düşünürlere gebe olduğu unutulmamalıdır. Ancak bu yeni filozof ve düşünürlerin “eskilerin” bakışına ve vizyonuna ihtiyacı vardır. Bu vizyonlar içerisinde ilk ve en etkili olmakla temayüz eden Fârâbî'nin vizyonu dikkatle takip edilmelidir.

Fârâbî'nin vizyonu bütüncül ve entegrasyonel bir vizyondur. Onun vizyonu felsefi ve bilimsel mirası dışlamayan, ondan yararlanmayı bilen, sentezci, birtakım ilavelerle birlikte yeni eleştiriler getirebilen, kültür ve medeniyetini küçük görmeyen, onu koruyan bir vizyondur. Tüm bu özellikleriyle de Fârâbî'nin vizyonu orijinal bir vizyondur.

Fârâbî'nin bu vizyonu onun farklı konulardaki yaklaşımlarına çok güzel bir şekilde yansımıştır. Bu nedenle onun “felsefesinde sosyopolitik, entelektüel ve dinî hayatın bütünlüğü” açıkça göze çarpar. Bundan olsa gerektir ki, Fârâbî'nin bilim ve bilgi anlayışında dinî-din dışı, İslamî-gayri İslamî ayrımlar esas ölçüt değildir. Bu ifadeyi onun tamamen seküler bir çizgide olduğunu belirtmek için değil, hakikatin esas alınarak iki alanın birliktelik ve uzlaşımını göstermek için söylüyoruz. Bu nedenle günümüz İslam dünyasının bilim ve bilgide artık dinî-din dışı, İslamî-gayri İslamî ayrımından kurtulması, hakikati esas kabul etmesi gerekir. Zira “dinî” ve “İslamî” denen şey, bir şekilde insan denen varlığın zihin faaliyetinden geçmiştir ve bir yorum olmuştur.

Diğer açıdan bakılınca ise Fârâbî'nin din ve bilim veya felsefe arasındaki uzlaşmacı tavrını ahlâktan siyasete kadar birçok alana uygulamış olması, günümüzde bu alanlardaki aşırı sekülerleşmeyi yeniden düşünmemize yardımcı olmalıdır. Fârâbî'nin siyasetinde hem din hem de felsefe aşkın değer koyucu kaynaklar olarak var olabilmekteydiler. Bugün ise aşırı sekülerleşme ve laikleşmeyle dinin alanı son derece sınırlanmış olup toplumsal yaşamımızı düzenleyecek değerler üretilememektedir. Dolayısıyla İslam dünyasının hem bilim ve bilgiye bakışında hem de siyasî, iktisadî ve ahlâkî sorunlarını çözmeye “Batı”, “Doğu” ve “Atalar Yolu” olmak üzere üç alternatiften birini seçmek zorunda olmaması ve bunun yerine Fârâbî'ninki gibi sentezci-özgün bir yaklaşımı benimsemesi daha doğru olur. Dil konusunda sentezci bakıştan kısmen uzaklaşmaya çalışan Fârâbî, kullanılan dili güçlendirme ve başka dillerden alınan kavramlar yerine kullanılan dilde bunlara karşılık gelen yeni kavramlar türetme noktasında ısrarlı tavsiyelerde bulunmuş, bunu uygulamış ve bu noktada yerelliğe dikkat çekmiştir. Ancak burada, mantık ilmini bir araç olarak kullanan Fârâbî, Yunanca

mantık terimlerinin Arapçadaki karşılıklarını bulup Arapça kelimelerin ve edatların mantık ilmine göre sınıflamasını yapmış, bu yolla Antik Yunan felsefesinin anlam dünyasına nüfuz etmeye çalışmıştır. Bu biçimiyle Fârâbî'nin, dil konusunda özellikle anlamı belirleme noktasında sentezci bir yaklaşıma yöneldiğini söyleyebiliriz.

Günümüz İslam dünyasının en büyük sorunlarından birinin Tanrı tasavvuru olduğunu söyleyebiliriz. Zira Tanrı'nın rolü insanın rolünü belirler. İnanmış birinin kaderci, özgürlükçü, tembel, çalışkan, merhametli, gaddar, akılcı, hurafeci vs. olması büyük oranda Tanrı'ya biçilen rol ile ilgilidir. Bu nedenle Tanrı tasavvurunun gözden geçirilmesinde Fârâbî'nin görüşlerinden ve bakış açısından yararlanmak gerekir. Tanrı tasavvurunun evren anlayışımızla da ilgili olduğu unutulmamalıdır. Evren üzerinde düşünmek, bu konuda meraklı olmak ve yeni teoriler oluşturmak noktasında en azından Fârâbî'nin meraklı bakışından alınacak çok şey vardır.

Fârâbî'de ahlâk, hem dünya hem de ahiret için olduğundan tek yönlü değil, çift yönlüdür. Çift yönlü olması nedeniyle de Fârâbî, siyaset felsefesine büyük önem vermiştir. Zira siyaset onun düşüncesinde bu dünyanın mutluluğu için esastır. Fârâbî'nin siyaset anlayışının temelindeki zengin birikim, günümüz İslam dünyasının siyaset, devlet veya yönetim alanlarındaki zafiyetini gidermede önemli bir örneklik sağlayabilir. Dinî ve seküler devlet sistemlerinin yeniden düşünülmesi ve irdelenmesi gerekir. Ancak burada Fârâbî'nin ontolojik, epistemolojik ve etik açıdan temeli iyi örülmüş siyasî bakış açısı gözden kaçırılmamalıdır. Bununla birlikte bizden öncekilerin söylediklerini taklit etmeye yönelmeden, coğrafyamıza, kurduğumuz medeniyetlerimize, inancımıza, kültürümüze, insanımıza, yapımıza, huyumuza ve alışkanlıklarımıza göre yeni, akılcı ve gerçekçi teoriler üretmeliyiz. Sanıyoruz ki bu bakış açısı, radikal siyasî yorumlardan, tıkanmış yönetim anlayışlarından, baskıcı, kapalı, bilim ve ahlâktan uzak yönetici/yönetim biçimlerinden ve bunların sonucu olan geri kalmışlıktan uzak kalmanın önemli bir anahtarı olacaktır.

Kaynakça

- Açıkgenç, Alparslan, “İslamî Bilim ve Felsefe Anlayışı”, *Journal of Islamic Research*, July 1990, c. IV, sy. 3, s. 175-189.
- Akkanat, Hasan, “İbn Sînâ'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelenmesi”, *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Agustos 2008, c. XI, sy. 31, s. 195-234.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, SDÜİF SBE, Isparta 2003.
- Arkan, Atilla, “Fârâbî'nin Gözüyle Ahlâk-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, *Sakarya Üniversitesi İktisat ve İdarî Bilimler Fakültesi 2. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, Sakarya 2005.
- Arnaldes, Roger, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem”, çev. Hay-

- rani Altıntaş, *AÜİF Dergisi*, c. XXIII, Ankara 1978.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
- _____, “Önsöz”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974.
- Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı – İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2000.
- _____, “Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, *Bilimname*, 2004/1, c. IV, s. 5-16.
- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİF Dergisi*, sy. 21, s. 303-315.
- Ayık, Hasan, “Felsefî Kavramların Oluşmasında Fârâbî'nin Rolü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, c. IV, sy. 7-8, s. 77-94.
- _____, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi*, Karadeniz Basın Yayın, Rize 2007.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 1997.
- _____, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, TDV Yay., Ankara 1985.
- Bedir, Murteza, “İslam Düşünce Geleneğinde Naklî İlim Kavramı ve İbn Haldun”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2006, sy. 15, s. 5-31.
- Cihan, Ahmet Kamil, “Bilimler Tasnifi ve İbn Sînâ”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2000, sy. 9, s. 433-451.
- Davidson, Herbert A., “Risâle fi'l-akl”, çev. Eyüp Şahin, *AÜİF Dergisi*, 2004, c. XIV, sy. II, s. 271-277.
- Doru, M. Nesim, “Meşrikî Düşünceden İshrâkî Felsefeye Bir Yol Var mı?”, *Sühreverdî ve İshrâk Felsefesi* içinde, edit. M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Fakhry, Majid, *Al-Fârâbî, Founder of Islamic Platonism: His Life Works and Influence*, Oneworld Pub., Oxford 2002.
- Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1997.
- _____, “Mutluluğu Kazanma (Tahsilü's-saâde)”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974.
- _____, “Aristo Felsefesi”, *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, 1974.
- _____, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler (Fusûlü'l-medenî)”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.
- _____, “Mutluluk Yoluna Yönelme (et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde)”, *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.
- _____, *Harfler Kitabı (Kitâbü'l-hurûf)*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

- _____, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, “Müfârikât”, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb. trs.
- _____, “Deavii kalbiyye”, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb. trs.
- _____, “Zenon Risalesi”, *Fârâbî* içinde, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, Kanaat Ktb. trs.
- _____, “Ta'likât”, çev. H. Z. Ülken - Kıvımettin Burslan, *Fârâbî* içinde, Kanaat Ktb. trs.
- _____, *Kitâbü'l-fusûs*, Dâru'l Meârif, Haydarâbâd 1345.
- _____, “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular (Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, (Kitâbü'l-cem' beyne re'yeyni'l-hâkîmeyn Eflatûnel-İlâhî ve Aristûtâlis)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri (Kitâbu ârâi ehli'l-medinetü'l-fâzıla)”, çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- Farukî, İsmail Raci, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Koru, Risale Yay., İstanbul 2004.
- Gökbulut, Süleyman, “İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri”, *Tasavvuf İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, c. VIII, sy. 19, s. 245-264.
- Hüseyin, M. Yusuf, “Varlıkların Prensipleri: Fârâbî'nin Sudûr Doktrininde Temel Prensip”, çev. Gürbüz Deniz, *Felsefe Dünyası*, 2001/1, sy. 33, s. 91-99.
- Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2005.
- Kozak, İ. Erol, “‘Bilginin İslamileştirilmesi’ mi, ‘İslam’ın Bilgileştirilmesi’ mi?”, *Bilgi*, 1999/1, s. 103-109.
- Kutluer, İlhan, “Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyopolitik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, edit. F. Terkan, Ş. Korkut, Elis Yay., Ankara 2001.
- Küyel, Mübahat Türker, “Değer ve Fârâbî”, *AÜ DTCF Dergisi*, c. XX, Ankara 1975, s. 71-84.
- Nazarov, Alisher, *Kırgızistan'daki Tengiricilik Anlayışının Felsefi Temelleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜ SBE, Ankara, 2006.

- Oktay, Ayşe Sıdka, “İbn Sînâ’nın İlim, Felsefe Anlayışı ve Din Felsefe İlişkilerine Yaklaşımı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012/1, sy. 15, s. 287-316.
- Peker, Hidayet, “İbn Sînâ’nın Bilimler Sınıflaması” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. IX, sy. 9, s. 447-452.
- Radtke, Bernd, “Horasan ve Mâverâünnehir’de Din Âlimleri ve Mutasavvıflar”, çev. Ergin Ayan, *The Journal of International Social Research*, v. 2/9 Fall 2009, pp. 258-376.
- Sâfî, Luey, “Bilginin İslamîleştirilmesi Bilgisel Yöntemlerden İcra Metotlarına (Geçiş)”, çev. Ömer Pakış, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2006, c. VI, sy. 3, s. 275-306.
- Sarı, Mehmet Ali, “Fârâbî Epistemolojisinde Akıl”, *SBArD*, Mart 2006, sy. 7, s. 101-118.
- Şulul, Cevher, “İslâm Felsefesinde İlimlerin Sınıflandırılması Geleneği”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sy. 16, s. 217-233.
- Tülücü, Süleyman, “Fârâbî Bibliyografyası”na Bazı İlâveler-IV”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2009, sy. 31, s. 1-42.
- Türker, Sadık, “Fârâbî’de Dil ve Mantık İlişkisi”, *Kutadgu Bilig*, İstanbul 2002, sy. 1, s. 137-175.
- Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamîleştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2014.
- Yıldırım, Mustafa, “Plotinus ve Fârâbî’de Sudûr”, *Felsefe Dünyası*, Mart 1994, sy. 11, s. 43-51. www.kaznu.kz/en/12712, (Erişim Tarihi: 26.08.2012)

GEÇMİŞTEKİ FÂRÂBÎ'Yİ ANLAMA ÜSULÜ ÇAĞDAŞ FÂRÂBÎ'Yİ YORUMLAMA SORUNU THE METHOD OF UNDERSTANDING FÂRÂBÎ IN THE PAST AND THE PROBLEM OF INTERPRETING CONTEMPORARY FÂRÂBÎ

MEHMET ULUKÜTÜK

YRD. DOÇ. DR.

GAZİANTEP Ü. FEN EDEBİYAT FAK.



ÖZ

Bu makalede genel olarak İslam düşüncesinin özel olarak da İslam felsefe mirasının nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiğine dair bazı tespitler dile getirilmiş ve özellikle İslam felsefesi tarih yazımının günümüzde karşılaştığı bazı sorunlardan bahsedilmiştir. Bu sorunlar çerçevesinde özellikle İslam felsefesinin mümtaz filozoflarından Fârâbî ikili bir okumaya tabi tutulmuştur. Öncelikle geçmişte yaşamış, entelektüel geleneğimize çığır açıcı katkılarda bulunmuş Fârâbî'yi anlama usulümüz dile getirilmiş, ikinci olarak da çağdaş dönemde, Fârâbî'nin yorumlarının bazı sorunlarına işaret edilmiştir. Bu anlamda temel sorumuz “bugün”, “şimdi”, ve “burada” Fârâbî'yi nasıl anlayabiliriz ve yorumlayabiliriz etrafında şekillenecektir. Bu makalede ortaya koyduğumuz üzeri geçmişteki Fârâbî'yi bugün okumamız ağırlıklı olarak bugünün problemleri, algı ve değer yargıları üzerinden olduğu için önemli sorunlarla maluldür. Bu sorunlardan kurtulmak yerine nasıl bir sorunla karşı karşıya kaldığımızın fark edilmesi amacıyla konuyla ilgili değişik yaklaşım biçimleri karşılaştırılmalı bir biçimde ele alınmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Fârâbî, Tarih yazımı, Modern algılar, Yeniden okuma.

ABSTRACT

In this article, we try to express some findings on understanding and interpreting the Islamic thought in general and, in particular, the heritage of Islamic philosophy. Also, some of the problems encountered in writing the history of Islamic philosophy are mentioned. By these problems, Al-Fârâbî, who is one of the outstanding Islamic philosophers is put into a reading of two layers. First, our method of understanding al-Fârâbî, who lived in the past and contributed to our intellectual tradition significantly, and second, some of the problems of our interpreting Al-Fârâbî in the face of important modern problems are pointed out. In this regard, our main question is how we can understand and interpret al-Fârâbî “today,” “now” and “here.” As we try to express here in this article, our reading of al-Fârâbî in the past contains many problems since it depends on contemporary perceptions, problems, and values. Finally instead of getting rid of these problems, the different approaches are evaluated comparatively to realize the kind of problem that we face today.

Keywords: Islamic philosophy, Fârâbî, Historiography, Perception of modern, Re-reading.

Giriş

Genel anlamda geçmişteki İslam düşüncesi (kelâm-felsefe-tasavvuf)¹ özel olarak ise İslam felsefesi alanında bir kavramı, ekol veya bir kişiyi bugün, şimdi ve burada, tanımaya, anlamaya çalışmak ve üzerinde akademik veya entelektüel düzlemde araştırmalar yapmak nihaî anlamda bir düşünce işçiliği veya tarihsel bir arkeoloji olarak kalacaksa, mezkûr alanda çaba sarfetmenin bir anlamından bahsetmek mümkün olsa da böylesi bir çabanın ‘önemi’ konusunda aynı şeyleri söylemek herhalde mümkün değildir. Zira söz konusu olan ‘İslam düşüncesi’ ve özel olarak da “İslam felsefesi” ise bu alanlar salt ve naif anlamda akademik veya entelektüel araştırma nesneleri değil, bu alanlara hususi mahiyetini veren ‘İslam’ kavramının etrafında teşekkül eden Müslümanları ve dahi onlarla yakından ilişkili olan veya onlar üzerinde öyle ya da böyle hesapları olan insanları yakından ve derinden ilgilendiren hayatî bir mesele olarak karşımıza çıkarlar. Bunun için herhangi bir düşünce ile düşüncemiz arasında azim bir fark vardır. Kendi düşünce geleneğimizi özünde bir geçmiş ve dolayısıyla da bitmiş bir vakıa olarak değil, kendisinde geleceğimizi gördüğümüz, onunla sahih ve otantik bir gelecek tasavvuruna sahip olacağımızı düşündüğümüz geleceğe yönelik bir süreç olarak görürüz. İslam düşüncesi ve özel olarak da İslam felsefesinde geçmişin arkeolojik kalıntılarını değil, geleceğimizin işaretlerini görmek istiyorsak, evveleminde geçmişteki düşünce mirasımızı anlamamızın bir usulünden ve akabinde ise aynı düşünce mirasımızın çağımızda nasıl yorumlanması gerektiğinin bir problematik olarak vazetmek durumundayız.

¹ İslam düşüncesinin kelâm-tasavvuf ve felsefe ile tasvir etmek İslam felsefesini ise özel olarak Grek felsefesinin devamı, yorumu ve İslamî dünya görüşü çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi, yorumlanması ve eleştirisi olarak ele almak kesin ve tartışmasız bir tespite değil, şu an için yaygın kullanıma sahip bir varsayım olarak ifade ettiğimizi belirtmeliyiz.

Bu makalede sözünü ettiğimiz durumu, İslam felsefe geleneğinin kendisine muallim-i sâni (ikinci üstad)² namını verdiği, İslam felsefesinin ilk sistematik ve özgünlük çabasının mümtaz simalarından birisi olan Fârâbî üzerinden ele almak istiyoruz. Makalemizde Fârâbî'yi iki düzlemde, iki farklı bağlamda ve ikili bir düşünce çerçevesinde ele alacağız. Bu yaklaşım aynı zamanda genel olarak İslam düşünce mirasımıza ve özel olarak da İslam felsefesinin entelektüel damarlarını besleyen bütün filozof simalarına yönelik bir anlama ve yorumlama stratejisi içeriyor. Bu anlamda bir düşünürün, geçmişteki mirasını anlama usulü ise günümüzde yorumlama problemi karşılıklı olarak ele alınmalı, düşünürlerimiz gelecek bir geçmiş olarak değerlendirilmelidir. Bir yönüyle geçmiştir, zira tarihsel varlıklar olarak geçmişin belli bir zaman ve mekân formunda yaşadılar; bir yönüyle de gelecektedir, zira bıraktıkları miras bugün için de bir yorumlama ve yeniden yorumlama problemi olarak karşımızda duruyorlar.

Bu ikili anlama ve yorumlama tarzı söz konusu olduğunda bugün İslam felsefesi araştırmalarında karşımıza çıkan “tarihte bilfiil varolmuş gerçeklik” ile “o” gerçekliğin bugün nasıl yazılacağı, ifade edileceği ve anlaşılacağı” problemidir. Elbette İslam felsefesini araştırmakla ilgili olan metodolojik mesele, sadece söz konusu ettiğimiz problemle sınırlı değildir. “İslam düşüncesi tarihi” terimiyle kastolunan araştırma sahasının günümüz açısından mümkün bir verimliliğe mesnet teşkil etmesi, tabiatıyla İslam ve düşünce kavramlarının tarih kavramıyla zaptolunamayacak dinamik manaları ifade etmesinin yanı sıra, tarih kavramına dinamik bir mana atfetmekle de ilgilidir. Eğer tarihten gerek oluşu gerekse gelişmesi bakımından biricik, tamamen kendine özgü, hiçbir yönüyle tekrarlanamayacak ve muayyen etkileri itibarıyla yeniden fikrî alana taşınamayacak ölçüde tarihe gömülmüş, yalnızca geçmişin ürünü sayılabilecek vakaların tespitini anlıyorsak İslam felsefesi tarihinin günümüz entelektüel muhitine sağlayacağı bir zihnî imkânı yahut verebileceği bir fikrî ilhamı yok demektir. Fakat tarihe yalnızca vakaların değil de vakıaların tarihi olarak yaklaşırsa, yeni tabirle söylersek “olay”ın süreksizliği fikri, “olgu”nun sürekliliği fikriyle dengelenmiş olacak; tarihî olayların süreklilik arz eden ve asıl araştırmayı hak eden veçheleri, altını çizdiğimiz “bütüncüllük” endişesi tatmin edildiğinde günümüz ve hatta gelecek açısından da fikir ve ilham verici olabilecektir.”³ Ancak İslam düşüncesini bugün de süren bir olgu olarak görmek onun daha sahih bir zeminde anlaşılması ve yorumlanması noktasında gerekli ama yeterli değildir. Zira söz konusu geçmişin, bugünde anlaşılması,

² Seyyid Hüseyin Nasr, “Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?”, *Islamic Culture*, vol. LIX, no. 4, October, Haydarâbâd 1985, pp. 357-364.

³ İlhan Kutluer, “Yitirilmiş Hikmeti Ararken: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı”, *Divan İlmî Araştırmalar Dergisi*, 2001/1, s. 90.

yorumlanması ve yazılması da problemlerden azade değildir. Zira; “Bütün tarihsel araştırmalarda olduğu gibi, İslam felsefesi tarihi çalışmalarında da “gerçek” olanın, yani “tarihte bilfiil vücut bulmuş” olanın kendisi kadar, o gerçekliği ortaya koymaya çalışan tarihçinin (araştırdığı konuya ilişkin) tavrı, anlayışı, yöntemi ve tarihsel araştırma ve yazım şekilleri de incelenen sahanın “açıklığa kavuşturulması”, “kavranması” ve “bilinmesi”nde oldukça önemli ve belirleyici olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında tarih ve en özelde İslam felsefesi tarihi, “olmuş-bitmiş” bir statik gerçeklik olmak değil, tarihçilerin anlayışları, bakışları ve tarih yazımları yoluyla hâlen olmakta ve oluşmakta olan, her daim üretilen dinamik bir gerçeklik olarak kendisini göstermektedir. Nitekim gerek Batı’da gerekse İslam dünyasında yaklaşık son iki yüzyıldır İslam felsefesi tarihine ilişkin yazımların çeşitliliği, farklılığı ve hatta birbirine karşıtlığı buna tanıklık etmektedir.”⁴ Bu bağlamda ikili bir okuma yapmamız gerekmektedir. Hem kendi geleneğimizi kendi otantik geçmişi içinde anlama hem de bugünün bireyleri olarak sorunlarımız ve ilgilerimiz kapsamında düşünce geleneğimizi ve onun kurucu düşünürlerini yorumlamak.

1. Geçmişteki Fârâbî’yi Anlama Usulü

İslam felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk-İslam filozofu Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî’nin (öl. 950) Türkistan’ın Fârâb şehri (bugünkü Kazakistan sınırları içinde eski bir şehir olan Otrar) yakınlarındaki Vesiç’te yaklaşık 258 (871-872) yılında doğduğu sanılmaktadır. Filozof, Latin Orta Çağı’nda Alfarabius ve Abunaser diye anılır. Sâ mânîler Devleti’nin hâkimiyetinde önemli bir eğitim ve kültür merkezi konumunda bulunan Fârâb’da eğitim programının dinî, eğitim dilinin ise Arapça olduğu, Farsçanın da kısmen edebiyat dili olarak okutulduğu bilinmekte ve bu ortamda Fârâbî’nin iyi bir tahsil gördüğü anlaşılmaktadır. Bu eğitimin ardından Fârâbî, önce Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kendi bölgesinin veya İran’ın önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ederek daha sonra Bağdat’a varacağı akademik bir seyahate çıkmıştır. Bağdat’a gittiğinde kırk yaşını geçmiştir. Fârâbî, burada dönemin en büyük dil bilgini İbnü’s-Serrâc’dan Arapça okumuş, kendisi de ona mantık okutmuştur.⁵

Fârâbî’nin bir bütün olarak anlaşılabilmesi için eserleri anlama ve sınıflandırma noktasında bir farkındalık kazanmak önemlidir. Konuyla ilgili yakından ve eserleri üzerinden yapılan çalışmalara göre Fârâbî’nin felsefî mirası üç ana başlık altında incelenebilir.

⁴ Ömer Mahir Alper, “İsmail Hakkı İzmirli’nin İslam Felsefesi Yorumu: İslam Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 8, s. 116.

⁵ Bkz. Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 145-162.

Felsefeye giriş kitapları: Bu gruba “felsefe-öncesi ahlâk” yanında Eflatun ve Aristoteles’in eserleri ile mantık tahsili için temel giriş kitapları da girmektedir. Bu kısım tarihsel ve pedagojik ahlâk üçlüsü yani ‘Mutluluğu Elde Etmek’⁶, ‘Eflatun’un Felsefesi’,⁷ ‘Aristoteles’in Felsefesi’ni⁸ (tabii ki bunlara ilave olarak Eflatun ve Aristoteles’in Uzlaştırılması⁹) ve mantık ”üçlüsü”nü yani ‘Mutluluk Yoluna Dikkati Çekmek’¹⁰, ‘Mantıkta Kullanılan Lafızlar’,¹¹ Kategorilerin Yeniden İfadelenirilmesi’ni¹² ihtiva etmektedir. Aristoteles’in Felsefesini Tahsile Giriş’te dâhil olmak üzere diğer pek çok eser, bu başlangıç düzeyindeki ders kitaplarının içinde yer almaktadır. Bu türün kökleri de yine İskenderiye’deki felsefe öğretim geleneğinden gelmektedir. Mesela Giriş’te;¹³ söz konusu gelenekte ciddi olarak felsefe tahsil etmeye başlamadan önce ele alınması gereken temel eğitime dair geleneksel on noktanın dokuzunu bulmaktayız. Bu bağlamda ek olarak Fârâbî’nin, kendisinden sonra İslam dünyası yanında Latin dünyasında da büyük bir beğeni kazanan ‘Bilimlerin Sayımı’na¹⁴ da işaret etmek gerekmektedir.

Nikomakhos’a Etik ve Aristoteles’in Organon’unun tamamına yazdığı serh ve yeniden ifadelendirmeler; ayrıca Porphyry’in İsağoci’sinin Fârâbî tarafından çeşitli şekillerde yeniden ifade edilmiştir. Bu eser grubunun en önemli özelliği, Fârâbî’nin mantık müfredatını, sonraki dönem İskenderiye okulunda okutulduğu ve Hristiyan mantıkçıların Süryanice kaleme aldıkları eserlerde devam ettiği şekliyle Birinci Analitikler’in ortalarında

⁶ Fârâbî, *Tahsilü’s-saâde*, nşr. Matbaatu Meclisi Dâireti’l-Maârifil-Osmâniyye, Haydarâbâd 1345; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay, Ankara 1999.

⁷ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985.

⁸ Fârâbî, *Felsefetu Aristotâlis*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1961.

⁹ Fârâbî, *Kitâbü’l-cem beyne re’yeyi’l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 2001; Fârâbî, “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

¹⁰ Fârâbî, “Kitâbü’t-tenbîh alâ sebîli’s-saâde”, *Resâil’i Fârâbî* içinde, Matbaatu Meclisi Dâireti’l- Maârifil Osmâniyye, 1346; Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev. Hanifi Özcan, Anadolu Matbaacılık, İzmir 1993.

¹¹ Fârâbî, *el-Elfâzu’l-musta’mele fi’l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi, El-Mektebetu’z-Zehrâ, Beyrut 1404; Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, çev. Sadık Türker, 2002, sy. 2, s. 93-178.

¹² Fârâbî, “Kitâbu kâtâgûriyâs ey el-mekûlât”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, Dâru’l-Maşrık, Beyrut trs.

¹³ Fârâbî, “Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

¹⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

nihayete erdirmeyip söz konusu müfredatı daha da genişletmesidir.¹⁵ Bu genişletmenin İslam entelektüel geleneği açısından önemi dikkat çekicidir. Zira Fârâbî’den önceki entelektüel mahfillerde yaygın olan iki eser Topika/Cedel ve İsağoci’dır. Fârâbî ile birlikte burhan Müslümanların gündemine girmiştir.

Fârâbî’nin felsefeye yönelik senkretik yaklaşımının, felsefe tahsiline dair idealize edilmiş bir tutum eşliğinde felsefenin bütün boyutlarına dair bütüncül bir görünüm arz ettiği orijinal eserler. Bu eserler arasında en iyi bilineni Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla ve mutedâddâtihâ, ile es-Siyâsetü’l-medeniyye veya Mebâdiu’l-mevcûdât¹⁶ olarak bilinenlerdir.¹⁷

Fârâbî’nin eserleri ile ilgili yapılan bu sınıflandırma, onu kendi bağlamı ve sorunları içinde anlamaya bilmemiz için elzemdir. Düşünce dünyasına baktığımızda ise; “Fârâbî, bir ‘philosophos’ur ve ‘sophia’ın Grek filozofları tarafından dile getirildiğine gerçekten inanmaktadır. Öte yandan o, bir Müslüman aydındır ve mensubu bulunduğu dinin, din olgusu bazında, son derece tutarlı, gerçeğe uygun bir yapıda olduğunu düşünmektedir. İşte böyle bir durum, felsefî hakikatle dinî itikat arasında, birbirlerinden ayrılmaya çabalarından doğan güçlü bir gerilim meydana gelmektedir ki, bu gerilimde uçları birbirinden kopartmamak için alabildiğince uğraşan Fârâbî’yi görüyoruz. Fârâbî’nin, metafiziği, hemen hemen tamamen böyle bir gerilimi yansıtmaktadır. İlk-neden/Allah, faal akıl/Cebrail, melekler/göksel akıllar, yaratma/sudûr gibi ikili metafizik kavramları bu bağlamda hatırlayabiliriz. Bütün bu konularda, Fârâbî’nin bir filozof olarak dikkat ettiği şey, öyle anlaşılıyor ki, evrensel olan çözümlere ulaşmaktır. Onun evrenseli arayışı, sadece sosyopolitik alanda değil, ele aldığı bütün metafizik problemlerde kendini göstermektedir. Bu, halis bir felsefî tavidir ve bu tavrı biz, çok olanı, bir olana irca etme şeklinde formüle edebiliriz. Yeni Platoncu felsefenin bir öğrencisi olarak Fârâbî, sadece bu çokluk evrenini değil, hakikatler alanını da bir olana geri götürme şeklindeki düşüncesi, temel bir ilke

¹⁵ Fârâbî, *Şerâitü’l-yakîn*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1987; Fârâbî, *Şerâitü’l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990; Fârâbî, *Şerhu kitâbi’l-ibâre*, thk. Stanley Marrow, Wilhelm Kutsch, Dâru’l-Maşrık, Beyrut 1971; Fârâbî, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990; Fârâbî, “Kitâbü’l-kıyâsi’s-sağîr”, çev. Mübahat Türker Küyel, *DTCF*, Ankara 1958, c. XVI, sy. 3-4; Fârâbî, “et-Tavtie fi’l-mantık”, *el-Mektebetü’l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1986, çev. Mübahat Türker, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*, Ankara 1958, c. XVI, sy. 3-4, s. 165-243.

¹⁶ *Kitâbü’s-siyâseti’l-medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1996. *es-Siyâsetü’l-medeniyye veya Mebâdiu’l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.

¹⁷ David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, edit. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 61-62.

olarak benimsemiş görünmektedir.”¹⁸

Fârâbî'nin yaşadığı dönem yukarıda anlatılan bağlamda cereyan ederken asıl meselenin yani felsefî hakikat ile dinî itikat arasındaki gerilimin doğrudan değil dolaylı bir arka plana sahip olduğu görülecektir. Bu ise mantığın İslam kültür evrenine dâhil olmasıyla ortaya çıkan bazı sorunlar ve bu sorunlar etrafında gelişen etki tepki diyalektiğidir. Özellikle de Arap dili (nahvi) ile mantığın anlam sorunu etrafında karşı karşıya gelmesidir. Aslında mantıkta dil sorunu, özellikle İslam düşünce geleneğinde ortaya çıkmıştır. Eski Çağ Yunan düşüncesinde böyle bir güçlüğü rastlanılmaz, çünkü mantık, zaten Yunan dilinin özellikleriyle örülü olup, mantık ile dil arasında bir çatışma değil, bir mutabakat yahut ilişki söz konusudur. Dil sorunu, Fârâbî mantığında yerel bir konu olarak işlenmemiş, aksine bütün mantık çalışmalarına yayılmıştır. Ancak Fârâbî, dil ile lisan arasında köklü bir ayrım bulunduğunu düşünmektedir.¹⁹ Zira birincisi, düşünmeyle bir manada özdeşken, ikincisi düşüncenin tezahür ediş yollarından biridir. Başka bir deyişle anlam, zorunlu ve doğal olarak bütün insanların zihninde bulunur, bunları ifade eden lafızlarsa uzlaşmalı ve değişkendir. Filozofun bir başka deliliyse, lafız ile anlam arasında doğal bir ilişkinin bulunmadığıdır; çünkü işaretler, yazı, ve birtakım el hareketleri de anlamlara delalet etmek için kullanılabilir.²⁰ Esasen sözü (kavl), lafızların değil

¹⁸ Yaşar Aydın, “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, 1995, sy. 16, s. 86; konuyla ilgili farklı bir vurgu için bkz. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yay., İstanbul 2009, s. 172-194.

¹⁹ Bu ayrımın en açık bir biçimde görülebileceği ifade Fârâbî'nin şu cümlesinde ortaya çıkar: “Kesin anlamda yetkin insan toplulukları uluslara ayrılmıştır. Bir şehir diğer bir şehirden iki tabii özelliklerle ayrılır. Tabii yapısı ve tabii karakteri. Üçüncü olarak da, tabii şeylerde temeli bulunmakla birlikte, insanlarca oluşturulan dil (اللسان) ile, yani, (اللغة) insanların kendi kendilerini ifade ettikleri araçla da ayrılırlar.” Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980, s. 40. Fârâbî, ilimleri sınıflandırırken dil ilmine (ilmü'l-lisân) ilk sırayı verir. Onun dilbilgisinden anladığı şey; tüm dillerdeki lafızları yapı, sembol olma, delalet, anlam, terkip, taklit ve söz gibi hususlarda inceleyen genel dilbilimdir. Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, çev. Sadık Türker, İstanbul 2002, sy. 2, s. 106. Belirli bir lisanın dilbilgisini kastettiği zaman ise “Arap dilbilgisi” (nahvu'l-Arab) şeklinde belirtir. Örneğin, Arap ve Yunan nahivcilerinin görüş ayrılıklarından bahsederek “Her dilin nahiv ilmi yalnızca bu dile ait olan şeyleri araştırır. Bu dilin başka bir dille ortak olarak paylaştığı şeyi ise ortak olması bakımından değil, bu özel dilde mevcut olması bakımından inceler.” der. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 60. Böylece genel dilbilimle, her dilin dilbilgisi arasındaki farklılığı göstermeye çalışır. Bkz. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003, s. 37.

²⁰ Fârâbî, “Mantıkta Kullanılan Lafızlar”, s. 165-166.

anlamların terkihi oluşturur. Çünkü lafızların terkihi, anlamların zihinde terkip edilmiş olmasına bağlıdır.²¹ Dolayısıyla, Fârâbî'nin mantık çalışmalarında irâb, asla bir sorun olarak görünmez. Çünkü onun hocası Mettâ'dan tevarüs ettiği şekilde mantık, evrensel bir hünerdir, akılla özdeştir. Belki de Fârâbî'nin mantık ile lisanı hassasiyetle birbirinden ayırmaya gayret etmesinin altında, onuncu yüzyıl başlarında Sirâfî'nin Mettâ ile tartışmasında ileri sürdüğü mantık ile lisanı özdeşleştirme yatmaktadır.²² Bu, tek bir mantık değil, lisanlar kadar çeşitli mantıklar olduğunu öngörmekteydi. Fârâbî'nin dil anlayışının temelindeyse, anlam vasıtasıyla meydana gelen dâhili konuşma yatar. Kavranılan anlamsa, mantığın en önemli esasıdır, çünkü o, doğrudan doğruya akılla ilişkilidir. Anlam ile kavram arasındaki fark şudur ki, anlam, duyu algısının zihinde meydana getirdiği biçimin nesneyi göstermesidir, kavramsa dimağın duyu algısına kattığı anlamdır, buysa gösterilemez. Bu ikinci anlam, akıldan kaynaklandığından ve aklınsa ontolojik mertebeleri bulunduğundan, kavram, dilbilimin konusundan farklı bir hünerin konusudur. Bu nedenlerden dolayı, mantıktaki terminoloji ile lisanın kelime dağarı birbirinden farklıdır. Fârâbî mantığı aslen kavranılan anlama yahut kavramlı anlama dayanır; filozof mantıkta anlam ve lafızın, dolayısıyla mantık ile lisanın farkını şöyle açıklar: "Bütün mukayeseler, zihinde belirli bir şekilde dizilen şeyler (el-esyâ) olup, bu şekilde dizilen şeylerden zihin, başka bir şey hakkında, daha önce bilmeyip hâlihazırda bildiği bir çıkarımda mutlaka bulunur (el-işrâf). ... Açıktır ki, zihnin, dizilmeleri suretiyle bir şey hakkında daha önce bilmeyip hâlihazırda bildiği bir çıkarımda bulunmasını –sağlayan- şeyler, -söz içerisinde- dizilen lafızlar değildir. Zira, zihnin, kendileri vasıtasıyla çıkarımda bulunduğu bu şeyler, zihinde bulunan anlamların dizilişidir; lafızlarsa, yalnızca belirli bir lisanda dizilirler. Mamafih, lafızların nefiste (zihin) bu şekilde dizilmesi mümkün olsaydı, bu şekilde dizilen lafızlardan zihnin çıkarımlayacağı (tahattû) ve bileceği, kavranılan bir anlam (manen mâkûl) değil yine bir lafız olurdu."²³ Aristoteles'in kavram olarak belirlediği mantığın temelini, "kavranılan anlam" diye düzenleyerek, Onuncu yüzyıl nahvinin teorik zeminine köprü kuran ve anlamı, nahivcilerin yaptığı gibi akla bağlayan filozof, Arapçadaki isim cümlesini, Eski Çağ mantığındaki içirme-dışlama temelini dayanan önerme biçiminde formülleştirerek, Arap nahvini man-

²¹ Fârâbî, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, s. 24, 102, 189-190; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf* s. 130-140; Fârâbî, *Kitâbü'l-elfâz*, s. 88, 93.

²² Bkz. Mehmet Ulukütük, "Dinin Grameri versus Felsefesinin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî *Epistemeler* Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, c. III, sy. 2, s. 135-162.

²³ Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", s. 164-165.

tıksallaştırmıştır.²⁴ Arap nahvinin mantıksallaştırılması ifadesi ilk planda mantıksal kavramlarla nahvin ifade edilmesinin yollarının açılması şeklinde anlaşılabilir. Fârâbî'nin İslam mantığındaki ayrıcalıklı yeri de, buradan kaynaklanmaktadır. Bu ayrıcalığı diyalektiğe aşına olan Müslüman entelektüellerine analitik yaklaşımı da öğretmesi olarak yorumlayabiliriz. Öte taraftan, nahivcilerin, özellikle kelâmın etkisiyle, mantığın ontolojik ilkelerini nahve tatbik etmeleri, Fârâbî'de yankılanmamıştır. Bu ise, filozofun, Arap nahviyle, yalnızca dil kavramıyla sınırlı olarak ilgilenmesinden dolaydır.²⁵

Nihaî anlamda meseleye bakacak olursak, dil-düşünce ve kültür ilişkisi konusunda Fârâbî, mantığı düşüncenin grameri, grameri ise dilin mantığı olarak tanımlarken aslında bir yandan akla dayalı düşüncenin evrenselliğine vurgu yapmak öte yandan da dilin kültürel özgünlüğüne dikkat çekmek istemişti. Düşünce bir iç konuşma olarak insan türünün asgari ya da azami müştereki sayılabılırdi; ancak dış konuşma olarak dil her ulusta farklı bir gramere dayalı yapılar olarak kavranmalıydı. Dolayısıyla evrensel kavramlara ulaşma konusunda sezgilerimiz ne kadar atak sıçramalar yapıyor olursa olsun sonuçta bu kavramlar belli bir kültürün dilindeki kelimelerle ifade edilecek, birbirine belli bir dilin sentaksı içinde bağlanacak, kavramlar anlamını o dile özgü çağrışım imkânları ve semantik yapılar içinde kazanmış olacaktı. Buna göre en basit duygusal tepkilerimizden en soyut kavramlarımıza kadar her şey inanç ve zihniyet dünyamızda şekillenen kültüre özgü dil formları içinde sese, söze ve ifadeye bürünmektedir. Dolayısıyla varlık ve oluş karşısında yaşadığımız duyu, duygu, sezgi, inanç veya akıl planındaki tüm algılama deneyimlerimiz bu dile özgü formlar içinde aktarılabilir olmaktadır. Netice itibarıyla inanç-kültür, söz-düşünce ve dil-kültür bağlamında yaşanabilecek herhangi bir doğruluk ve anlam yahut iletişim ve aktarım sorunu olarak karşımıza çıkacaktır.²⁶ Fârâbî kendi özgül bağlamı içinde bize bu durumu titiz bir biçimde gösterir. Fârâbî'den sonra dil ve düşünce arasındaki ilişkiler mantık ve gramer arasındaki ilişkileri de hesaba katmak ve dilin çok boyutlu dünyasında mantığın oynadığı rol daha iyi fark edilmiştir.

²⁴ A. Elamrani-Jamal, *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe: Etude et Documents*, Etudes Musulmanes 26, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1983, s. 120-121.

²⁵ Sadık Türker, "Fârâbî'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, edit. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Ankara, Elis Yay., Ankara 2005. s. 77-100.

²⁶ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 244. Ayrıca bkz. Fârâbî, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", çev. Sadık Türker, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, İstanbul 2002, sy. 2, s. 93-178; Ruhattin Yazoğlu, "Dil-Kültür İlişkisi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2002, c. VI, sy. 11, s. 21-44.

Geçmişteki Fârâbî'yi anlama usulü filozofumuzu kendi bağlamı ve dönemi içinde yaptıkları veya yapamadıklarıyla bir bütün olarak değerlendirmek ve anlamak demektir. Söylemek istediklerimizi İhsan Fazlıoğlu'nun deyişiyle şöyle ifade edebiliriz. "Her tür beşerî idrak, tarihîdir; dolayısıyla mekân-zaman kayıtlıdır; mukayyettir; mutlak değildir; bu nedenle, tarihte üretilen nazariyelerin mutabık olduğu gerçeklik [hissî, vehmî, aklî, vb...] küresi bilinmez ise, ne dedikleri idrak edilmez; yalnızca tekrar edilir; ezberlenir ve kavgası yapılır. Ayrıca, geçmiş gerçekliğe ilişkin bu nazariyelerin sonuçlarının şimdiki gerçeklik idraki karşısında –elbette istisnalar dışında- bir doğruluğu bulunamaz; ancak kendi tarihî gerçeklikleri içinde anlamlıdır. Bu gerekçelerle, tarihî olan hiçbir beşerî idrak, ale'l-ıtlâk değerlendirilemez... Tersi durumda, yapılanlar, tarihî bir dizgenin ilkelelerinden hareket ederek, gerçekliği yeniden fotoğraflayacaklarına, yeniden resim çizeceklerine, çekili ve çizili fotoğraflar ve resimler ile yorumlarını savunmak anlamına gelir... Tarihsel bağlam içinde, olup bitenlerin, kendi gerçeklik zeminleri bakımından bir anlamları vardır hiç şüphesiz. Bu çerçevede, değişik yöntemlerle farklı gerçeklik alanları inşa eden bilgilerin, birbirlerine yönelik eleştirileri de, yine, söz konusu tarihî bağlamda, bir değere sahiptir. Burada sorunlu olan, bu bağlamı dikkate almadan, 1. İnşa edilen gerçeklik resimlerinin, tarihselliklerinin unutulup şimdide savunulması; daha da ilginç ve trajikomik olanı ise, 2. Geçmişteki gerçeklik resmini/resimlerini terk etmekle birlikte, onun/onların üzerinde üretilmiş yorumu/yorumları, "–miş gibi", sürdürmek... ve buradan hareket ederek, başkalarını yargılamaktır."²⁷ Bu ifadeler bize bir filozofun kendi özgül ve özel bağlamı içinde gerçekte hangi özgün çalışmalar ortaya koyduğunu ve düşünce tarihinde süreklilik ve yenilik denkleminde nereye konumlanacağını belirlememiz noktasında önemli uyarılarda bulunmaktadır.

2. Çağdaş Fârâbî'yi Yorumlama Sorunu

Modern dönemlerde düşünce mirasımızı ve düşünce mirasımızın iz bırakmış, önemli şahsiyetlerini bugün nasıl anlayabiliriz? Kendileriyle aramıza ciddi zaman dilimleri girmiş düşünürleri 'şimdi', 'burada' anlayabilmemizin nesnel imkânlarından söz edebilir miyiz? Eğer nesnel ve mutlak anlamadan söz etmemiz mümkün değilse o hâlde, öznelliğimizin sınırsızlığından bahsedebilir miyiz? Geçmişteki/gelenekteki bir düşünürü bugün anlamamız, saf özne bilincimizin de ötesinde içinde yaşadığımız çağın bazı anlama/yorumlama kategorileri etrafında mı gerçekleşmektedir? Bu sorular listesini daha da uzatabiliriz, ancak modern zamanlarla birlikte ortada geçmişimizi, geleneğimizi anlama ve anlamlandırma sorununun varlığını göstermesi açısından bu sorular önem arz etmektedir.

²⁷ İhsan Fazlıoğlu, "İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)", *Kendini Bulmak*, Papersense Yay., İstanbul 2015, s.160-161.

Çağdaş dönemde Fârâbî'yi nasıl yorumlayabiliriz sorusu yukarıda belirttiğimiz sorulara vereceğimiz cevaplar ışığında mümkün olabilecektir. Bu anlamda çağımız İslam felsefesi araştırmacılarından öne çıkan bazı isimler üzerinden Fârâbî'nin nasıl yorumlandığını ele almaya çalışacağız.

Çağımız İslam felsefesi araştırmalarında önemli bir yeri olan Dimitri Gutas İslam düşüncesine çağdaş dönemde bazı anlama ve yorumlama problemlerinden bahsederken bunların arasında önemli bir noktaya dikkatimizi çeker: “İslam düşüncesinin salt din-felsefe ilişkisi hatta çatışması bağlamında ele alınması. Bu yanlış kanaate göre İslam düşüncesinin dünya düşüncesine en büyük katkısı felsefenin din ile olan ilişkisine dair yaptığı çözümlemeldir.²⁸ Leo Strauss'a göre²⁹, Fârâbî felsefenin doğası gereği toplumla karşıtlık içerisinde olduğunu ve bu yüzden de onun toplum üzerinde yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu düşünmüştür. Başka bir deyişle, en genel şekliyle kanıların ya da dogmaların yerine bilginin/epistemenin ikame edilmesi anlamına gelen felsefe, kanı ya da dogma denilen şeyin tam da toplumun belirleyici bir unsuru olması sebebiyle toplumda yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bu yüzden felsefe ile toplum temelde bir çatışma içerisinde dir.”³⁰ Strauss iddiasını biraz daha ileriye götürerek Fârâbî'nin iki ayrı yazım tarzına sahip olduğunu iddia eder. Konuyla ilgili değerlendirmeyi ise Erwin Rosenthal şöyle yapar: “Fârâbî'nin savaşın karşılığı olarak Medînetü'l-fâzıla'da harp, Fusûl'de ise cihat kelimesini kullanması, bu iki eserin farklı maksat ve muhataplar için yazılmasıyla açıklanabilir. Her ne kadar Müslümanlar Fârâbî'nin zihninde ilk planda olsalar da Medînetü'l-fâzıla felsefeyle ilgilenen daha geniş bir çevreyi muhatap alır ve Müslümanlarla sınırlı kalmaz. Fusûl ise Müslüman kitle için hatta Fârâbî'nin hamisi Halep emiri Seyfûddeve için kaleme alınmış olabilir. Çünkü Fusûl'de tanımlanan devlet başkanı, Eflatun'un modelinden çok İslam modeline uygun anlatılmış görünüyor; zira Medînetü'l-fâzıla'da ikinci devlet başkanına karşılık gelen bu kişi Fusûl'de felsefî niteliğinden arındırılmıştır. Fusûl'de iki kişinin yönetimi hakkında sessiz kalan Fârâbî, Medinetü'l-fâzıla'da; eğer biri felsefiyse ve diğeri de geri kalan hukukî ve askerî nitelikleri taşırsa, bu iki

²⁸ Dimitri Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, edit. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 162.

²⁹ “Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, çev. Burhanettin Tatar *Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları*, Etüt Yayınları, Samsun 1999, s.139-158.

³⁰ Leo Strauss, “On A Forgotten Kind of Writing”, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, 1988, s. 221; bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. Leo Strauss, “Unutulan Bir Yazma Tarzı Üzerine”, *Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun 1999, s.135-138.

kişinin otoriteyi paylaşabileceğinden söz eder. Fusûl'de devlet başkanında aranan felsefi niteliğin yokluğu da oldukça ilginçtir; çünkü yazar Medinetü'l-fâzıla'da, diğer bütün şartlar yerine getirilse bile eğer hükümette hikmet (yani felsefe) yoksa devletin meliksiz olduğunu açıkça belirtir. Eğer otorite sahibi kimseye bir felsefeci bulunmazsa devlet yavaş yavaş çökecektir. Bu demektir ki, bir felsefeci yönetimi paylaşmaz ya da en azından ona danışmanlık yapmazsa, ideal devlet hayatını sürdüremez. Fârâbî'nin Fusûl'de böyle bir talepte bulunmaması, bu eserin Müslümanlar için yazıldığı ihtimalini güçlendirir; ayrıca ideal devlete karşılık mevcut devlete daha gerçekçi bir yaklaşımı da temsil edebilir. Yazarın devlet başkanındaki cihat yapma yeteneğinde ısrarı da aynı yöne işaret eder. Seyfûddevlé'nin cihatla iştigali iyi bilinmekteydi.³¹ Strauss, Fârâbî'nin Medinetü'l-fâzıla'sını, Tahsîlü's-saâde'sini ve Telhîs'ini mutluluğa götürecekt en önemli unsurun "ilâhî kanunlar" olduğunu belirterek avam veya Müslüman topluma yönelik yazdığını; diğer taraftan, es-Siyâsetü'l-medeniyye'yi ve Eflatun'un Felsefesi'ni mutluluğa götürecekt en temel ilkeyi felsefe olarak kaydederek, filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik yazdığını belirtir. Fârâbî'nin eserlerini farklı kitlelere yönelik yazdığı, dolayısıyla halka yönelik olanların daha sade ve anlaşılır, seçkin azınlığa yönelik olanların daha felsefi olduğu yönündeki anlayış, Muhsin Mehdi'de de vardır. Mehdi'ye göre, Fârâbî halka yönelik kitaplarında kendi görüşlerini gizleyerek, sudûr teorisine ağırlık verdiği görüşlerinin halkın genelinin rızasına uygun olarak yazıldığını iddia eder.³²

Leo Strauss'un ve Muhsin Mehdi'nin bu yaklaşımları İslam felsefesinin istisnasız bir şekilde din ve felsefe arasındaki ihtilafı ilgilendiği yönündeki eski oryantalist telakkinin bir devamı niteliğindedir.³³ Straus'un İslam felsefesine dair kanaatleri temelde iki varsayıma dayanmaktadır. Birincisi, Arapça yazar filozofların düşmanca bir çevrede çalıştıkları ve düşüncelerini İslam diniyle uyumlu bir şekilde ortaya koymaya mecbur oldukları varsayımı; İkincisi ise, kendi gerçek felsefi düşüncelerini gizlice ifade etmek zorunda kaldıkları varsayımı. Straus'un hermeneutiği özetleyen Oliver Leaman'ın şu sözleri durumu açıkça ifade eder. "Onların metinlerini anlayabilmek için önerilecek şey, söz konusu metnin yazıldığı özel ortamı anlamamızı sağlayacak olan anahtardır. Bu anahtar, din ve felsefe arasındaki çatışmayı dikkatli bir şekilde tahlil etmek suretiyle elde edilebilir."³⁴

Felsefenin "İslam dünyasındaki serüveninin, İslam kültür dünyası açı-

³¹ Erwin Rosenthal, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996, s.193-196.

³² Muhsin Mahdi, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York 1969, s. 4-6.

³³ Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları", 172.

³⁴ Oliver Leaman, "Does the Interpretation of Islamic Philosophy Rest on a Mistake?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1980, sy. 12, s. 525.

sından travmatik olduğu³⁵ iddiası zorlama bir iddia olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle de bu ‘algılanan travma’ için “dinin dünyevî alanlardaki hâkimiyeti”³⁶ diye bir gerekçe sunmanın, bu yaklaşıma destek olarak sunulan görüşlerin sahibi olan Fârâbî açısından kabul edilebilirliği kökünden kuşkuludur. Bütün problem Fârâbî’nin din derken neyi kastettiğinin yeterince anlaşılabilmesi ve bazı temel prensiplerin gözden kaçırılmasından kaynaklanmaktadır. Fârâbî’nin dini felsefeye madun³⁷ kılmasını, onun “insanî bilgelikle” ile geleneksel dini çatışmaya soktuğuna yormak Fârâbî’ye haksızlık olacaktır. Bu yaklaşımın yanlış olduğu Fârâbî’nin Mille’inde insanlara öğretilmesi gereken öğretilere bakınca anlaşılacaktır. Dahası onun, erdemli mille’nin içermesi gereken öğretilerden sapmanın, erdemsizleşmeyle sonuçlanacağına dair söylemi, söz konusu yaklaşımın temelden yanlış olduğunu gösterecektir.³⁸ Aklın kullanımını gerekli gören ve filozofların da kabul ettiği bazı nebevî haberlerin akılla kavranamayacağı için varlık düzleminde o haberlerin hiç olmazsa varlık imkânına sahip olduğunu ve bu imkânın da din ile desteklenerek zorunlu bir itikat hâline geldiğini savunan Gazzâlî özelinde düşünecek olursak, bu tür mâkul bir yaklaşımı tamamen ret cephesine dönüştürerek ulaşılan “Felsefe yapmak ... insan aklının hakikati kavramada yetersiz olduğuna kani olan bir toplumda tehlikeli bir girişimdir.”³⁹ yargısı, hem teorik olarak desteksizdir hem de tarihsel olarak böyle bir yargıya dayanak oluşturacak cinsten “tehlükeli” örneklerinden yoksundur.⁴⁰

Ayrıca felsefenin kendi meşruiyetini sağlamak için dinin icazetini almak zorunda kaldığı yönündeki ifade, iki temel ön yargıya dayanmaktadır. İlk ön yargı bu filozofların tamamen İslam dini dışında oldukları ve dinî hiçbir hassasiyetlerinin olmadığıdır. Yani bu insanlar tamamen dine karşılar, ama felsefe yapmak için toplumda hâkim olan dine referansta bulunarak hayatta kalmak istedikleri şeklinde tamamen modern bir bakış açısıyla klasik dönemi yargılayan yönetsel doğruluktan yoksun bir yaklaşım ürünüdür. Bu temelde Leo Straussçu bir okumadan kaynaklanıyor.⁴¹ İkinci varsayım ise, Fârâbî gibi bir filozofun dini tanımlarken dinin icazetini almak

³⁵ Zerrin Kurtoğlu, “Fârâbî’nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yay., Ankara 2005, s. 95.

³⁶ Kurtoğlu, “Fârâbî’nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 295.

³⁷ Aşağı, alt derecede.

³⁸ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007, s. 231.

³⁹ Kurtoğlu, “Fârâbî’nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 95.

⁴⁰ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 231.

⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Esrannur Oral, *Leo Strauss’un Fârâbî Yorumu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2015, s. 79-87.

zorunda kaldığı yönündeki ifadesine gelince, aslında durum Fârâbî'nin dini tanımlarken, sadece din tanımıyla ilgili bazı ifadelere yer vermiştir. Onun bir icazet alma ihtiyacı olsaydı, çok daha fazla gayret sarf etmesi gerekecekti. Hâlbuki filozoflar arasında geleneksel dine en az referansta bulunan Fârâbî'nin kendisidir. Kaldı ki bu referanslar, icazet almak için değil, yaşadığı toplumun dilini ve kültürünü kullanması gerektiği içindir. Diğer taraftan Fârâbî dini felsefenin bir parçası olarak yorumlarken onu bulunduğu ortamda sahip olduğu “Ya (Hristiyan dünyasında olduğu gibi) felsefenin tanımını tashih ederek onu dinin bir kısmı hâline getirmekten, ya da (İslam dünyasında olduğu gibi) dinin tanımını tashih ederek onu felsefenin bir kısmı hâline getirmekten başka bir seçeneği yoktur.” şeklinde iki seçenekle bağlamak ve Fârâbî'nin ikinci seçeneği, bulunduğu ortamdaki dinî hâkimiyetin baskısıyla seçtiğini söylemek aşırı zorlama bir yorumdur. Bu mantıkla hareket edilirse, birinci seçeneğin “baskıcı din ortamı”nda daha makbul olması gerekirdi, zira Fârâbî'yi din-felsefe ilişkilerinde bu seçeneklerden birini seçmeye zorladığı ima edilen dinin ve bu dine mensup toplumun, o dinin felsefeye madun kılınmasına razı gelmesini beklemek anlamsızdır. Fârâbî önünde iki seçenekten birisini seçmek zorunda kaldığı için değil, bir filozof olarak dine bakışının bunu gerektirdiğinin farkında olduğu için yapmıştır.⁴²

Diğer taraftan Fârâbî'nin dinî sembollerin yorumlanması konusunda, kanun koyucunun nitelikleri hakkında söylediklerini göz ardı edip modern bir yaklaşımla bütün vurguyu aklî verilerin sahibi filozof üzerine koyarak “hakikati çoğunluğun ruhunda canlandırmak için din tarafından kullanılacak imajlar, taklitler, semboller, görüşler ve eylemler de kanun koyucu yani filozof tarafından üretilecektir.”⁴³ sonucuna varmak, yanlış değilse de eksik bir bilgiye dayanmaktadır. Bu aynı zamanda Fârâbî'yi yanlış yorumlayarak günümüzdeki olumsuz din algısının üzerine bina edilmiş, Fârâbî'nin teorisinin eksik bir tasviri yoluyla dini tashih etme amacıyla kullanmaktır. Fârâbî'nin bu sembollerden oluşan din tanımına dayanarak “din tahayyülümüzü ve tasavvurumuzu yeniden gözden geçirme” teklifi⁴⁴ modern dönemlerde din algısını tamamen ilâhî kaynağından kopararak değiştirme, dinleri eşitleyerek tartışmaya açma gayesine matuftur.⁴⁵

Yukarıdaki konuya ek olarak “Fârâbî'nin dini insanî bilgeliğin kılavuzluğunda yeniden tanımlayarak ve felsefeye tabi kılarak siyasal yaşamın din tarafından belirlenmesinin önüne geçer.”⁴⁶ şeklindeki maksadı önceden

⁴² Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴³ Kurtoğlu, “Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 299.

⁴⁴ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴⁵ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴⁶ Kurtoğlu, “Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, s. 301.

belli bir düşünceyi, bütün bir din olgusunu neredeyse toplumsal yönetim ve siyaset üzerine kuran Fârâbî'nin din tanımından yola çıkılarak nasıl varılabileceğini anlamak için gerçekten zordur. Hâlbuki Fârâbî'nin kanun koyucusu, “insan-bilgesi” her şeyden önce ilâhî âlemlerle bağlantı kuran bir şahsiyettir. Bu yetki modern anlamıyla dini tamamen dışlayan bir tavırla ben filozofum diyen herkese açık değildir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, günümüzdeki akıl ve vahiy karşıtlığı bağlamında kullanılan akıl ve aklın verileri arasında belirgin bir fark vardır. İlk olarak bunlar Fârâbî'ye ve diğer klasik dönem İslam filozoflarına göre Allah'tan alınır. Peygamberin ve filozofun aldığı makûlât, modern anlamıyla aklın vardığı ilkeler ve öğretiler olduğu için makûlât değil, ilâhî âlemde sadece akılla tasavvur edilebilecek şeyler bulunduğu ve bunlarla o âlem arasında ilişki kuran kişinin ruhunun aklî kuvvesiyle alınabildiği için makûlâttır. Dolayısıyla filozofların akledilirleri (makûlât), modern dönemdeki anlamıyla vahiy karşıtı olarak kullanılan, ilâhî boyuttan yoksun salt rasyonel veriler değildirler; onlar maddeden tamamen bağımsız oldukları için “aklî” olan ilâhî âlemin hakikatini yansıtır.⁴⁷

Bu bize hem Strauss hermeneutiğinin köklerini hem de İslam felsefesine din-felsefe karşıtlığı penceresinden bakan oryantalistlerin bakış açısını özetlemektedir. Hakikatte aslına sadık kalarak İslam felsefesini tarafsız ve objektif bir şekilde ele alan kimse, din-felsefe karşıtlığının sadece belli bir zaman ve yerlerde gündeme gelen son derece tali bir konu olduğunun hemen farkına varacaktır.⁴⁸ İslam düşüncesini din-felsefe veya akıl-vahiy problemine indirgeyen ve İslam düşüncesini salt bir teoloji olarak gören yaklaşımların arka planında on dokuzuncu asrın ikinci yarısında belirgin ve hâkim hâle gelmeye başlayan oryantalist yaklaşımın İslam düşüncesini özü itibarıyla kilise babaları tarafından Hristiyan dogmalarını aklî olarak izah etmek üzere gerçekleştirilen Orta Çağ Latin dünyasındaki felsefi faaliyete eş değer görme eğilimindedirler. İslam düşüncesine dair bu türden değerlendirmelerin en azından iki temel noktada yanılgıya düştükleri söylenebilir. İlk olarak İslam'ın tarihsel süreçteki tezahür ve tecessüs etme biçimi olarak İslam medeniyetinde felsefenin din adamları tarafından dinin hizmetinde kullanıldığına yönelik telakkidir. Hâlbuki İslam dini “din adamı” sınıfı öngörmediği gibi İslam medeniyetinde de her zaman için felâsife ile mütetekellimün iki ayrı sınıfı oluşturmuşlardır. Diğer taraftan ise, aynı zamanda Mâlikî fakihî olan İbn Rüşd dışında İslam filozoflarının neredeyse hiçbirinin dinî/İslamî ilimlerle profesyonel olarak uğraşan ulema zümresine dâhil olmadığı da unutulmamalıdır.⁴⁹

⁴⁷ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 232.

⁴⁸ Gutas, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları”, 163.

⁴⁹ M. Cüneyt Kaya, “Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi*:

İslam düşüncesini beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç gruba ayırarak diğer ikisini burhan temelinde değerlendiren çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed Âbid Câbirî (1936-2010) ise, İslam düşüncesinin özünde duygusal, irrasyonel olduğunu Batı düşüncesinin ise özünde akılcı olduğu varsayımından hareketle İslam filozoflarını temelde Doğulular (Meşrikî) ve Batılılar (Mağribî) olmak üzere ikiye ayırmaktadır: “Mağrip ve Endülüs filozofları, Doğu’daki dostlarının problematliğini harekete geçiren kültürel, siyasî ve toplumsal etkenlerden azat olmuşlardır. Onları Fârâbî ve İbn Sînâ tarzında dinin felsefeye sokulmasına yönlendirecek hiçbir sebep ve gerekçe yoktur. Mağrip filozoflarının kafalarındaki temel problem, Doğu’dakinden tam zıt karakterinde olan bir şeydi. “Meşrik filozofları toplum ve devletin birliği için düşünce birliğinin gerektiğine inanarak dini felsefeye, felsefeyi dine sokmaya uğraştılar. Oysa Mağrip ve Endülüs’te söz konusu sorun; aynı kesinlik ve üslupla ortaya çıkmadığı için İbn Rüşd gibi filozoflar dini felsefeden ayırmaya, her birini de eşit şekilde kurtarmaya diğerinin tesirinden azat etmeye çalışacaklardı.”⁵⁰

Onun nazarında akılcılığı benimseyen filozoflar Mağribî, mistik, duygusal ve irrasyonel karakterli filozoflar ise Meşrikî sınıfa ayrılırlar. Bu sınıflandırma coğrafi anlamda iki ayrı mekânı değil, zihniyet anlamında iki ayrı düşünce yapısını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ eş-Şifa ve en-Necât gibi eserlerinde Yunan filozoflarına ait görüşleri, kayıp olan Meşrikî Hikmet adlı eseriyle ise Meşrikî felsefesini ortaya koymaktadır. Bu felsefenin nihayetinde vardığı nokta ise, mevhum bir rasyonalizm örtüsü altında İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmi temellendirmesidir. Câbirî’ye göre sanki İslam düşüncesinde bütün olumlu özellikler Mağribî’de, tüm olumsuz özellikler de Meşrik’te toplanmıştır ve Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında mutlak bir epistemolojik kopuş yaşanmalıdır.⁵¹

İslam dünyasının doğusunda burhanî bilgi sistemini hakkıyla anlayan ilk ismin Fârâbî olduğuna dikkat çeken Câbirî, onun bu konudaki çalışmalarını son derece önemser. Câbirî, onu derin görüş sahibi, problemlere cüretle karşı koyan büyük bir filozof olarak niteler ve onun, “Hem kendi mevzu olan Arap-İslam kültür mirasını tam anlamıyla kavramış, hem de çağının gereği olarak araştırma ve gözlemeye imkân bulduğu eski uygar-

Tarih ve Problemler; edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013, s. 26.

⁵⁰ Muhammed Abid Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Sait Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2003, s. 272. Buna benzer bir ideolojik kategorileştirmeyi de Mısırlı düşünür Hasan Hanefî, Câbirî’nin Meşrikî-Mağribî ayrımına karşı sağ ve sol şeklinde yapar. Ona göre felsefede İbn Rüşd’ün akılcılığı ve tabiatçılığı sol, İbn Sînâ ve Fârâbî’nin İsrakiliği ve Fezeyancılığı sağdır. Bkz. Hasan Hanefî, *Mine’l-akide ile’s-sevrâ*, Kahire 1988, c. I, s. 46; Hasan Hanefî, *el-yesaru’l-İslamî*, Kahire 1981, s. 3.

⁵¹ Abdullah Belkaziz, *el-İslam ve’l-hâdaseve’l-ictimau’l-siyâsi hivarât fikriyye*. Kahire 1988, s.17-19.

lıkların kültürüne; daha doğrusu insanlık kültürüne geniş bir ufuk ve derin bir bakışla yaklaştığını ifade eder.⁵²

Fârâbî'nin yaşadığı sosyal bağlam, Me'mun ve Mu'tasım zamanının güçlü merkezî otoritesinden yoksun olduğundan dolayı, o, devletin ideolojik düşmanlarına karşı savunusunu yapma mecburiyetinde kalmamıştır. Güçlü bir merkezî otoritenin ortadan kalktığı ve bundan dolayı düşünsel ve toplumsal birliğin neredeyse tamamen kaybolduğu bir dönemde Fârâbî, düşünsel birliğin sağlanmasını kendine amaç edinmiştir. Câbirî'ye göre Fârâbî, bu düşünsel birliğin sağlanmasını ötekini reddetme refleksine dayalı cedelci ve sofistیک kelâmî söylemin terk edilerek evrensel aklın, yani burhanî söylemin esas alınmasında görmüş ve kendi zamanında yaşanan düşünsel kaosa Aristoteles mantığıyla son vermeye çalışmıştır. Zira Câbirî'ye göre Fârâbî, mantığı akılı düzelterek, insanı aklını düşünebileceği hatalardan koruyacak ve doğruya ve hakikate yönlendirecek kanunları sağlayacak esas olarak görür.⁵³ Yaşadığı zamandaki toplumsal ve düşünsel kaosun ardında atıl akıl ile irfanî öğretinin yattığını ve atıl akıl ile ancak evrensel aklın mücadele edebilecek güçte olduğunu düşünen Fârâbî, evrensel aklın söylemine ulaşıldığında, ilmi ulaşılmak istenen konuyla sınırlayacak ve hakkında kuşkuya düşülmeyen, töhmet altında bırakılamayan ve kendisinden başkasına tevessül edilemeyen, bilimsel bilgiye ulaşılmış olacağı kanaatini taşır. Evrensel aklın böylesine güçlü olması ve mutlak bilgiler ifade etmesi bunların doğru, zarûrî, küllî ve en öncelikli önermelere dayanmalarındandır. Bunlar aynı zamanda ilimlerin de ilkeleridirler. Bu temel ilkelere vâkıf olmayan insan akılı potansiyel akıldır ve bu akıl ancak bu ilkeler sayesinde fiilî akla dönüşebilir. Bu ilkelerden yoksun olan atıl akıl, akıl olarak nitelenmesine rağmen, söz konusu ilkelerin olmayışından ve bu ilkeler yerine bilgide farklı esasları -keşf ve ilham- benimsediğinden dolayı atıldır. Akıl, ulaşılan bu temel ilkelerle işlediğinde hata etmesi mümkün değildir ve ulaştığı tüm bilgiler doğru ve mutlak bilgilerdir. Yine akıl kendi kendine yeterlidir; dışarıdan bir şeyin kazandıracağı asl'a (fer'in asla kıyasına) ve bilgi getirecek ilhama ihtiyacı yoktur. Böyle bir bilgiyi getireceği düşünülen bir muallime de ihtiyacı yoktur. İnsan akılı ilk önermelere sahiptir ve mutlak bilgiyi inşa etmede dayanılan burhanî kıyasları kurarken yapılan fikir yürütme işlemlerinde bunlar yeterlidir. Burhanî fikir yürütme işlemlerinin hepsini genel bir ilke belirler. Buna bağlı olarak mutlak bilgi de sebeplerin bilgisi olmaktadır.⁵⁴

Kindî, Yunan felsefesinin önemini anlatmak için yazdığı Felsefe-i ûlâ adlı eserinde, felsefenin dine karşı olmadığını dönemindeki dönemin bazı

⁵² Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, s. 51.

⁵³ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 276-278.

⁵⁴ Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 280-281.

fıkıhçı ve kelâmcılara izaha çalışmıştır. “Nereden gelirse gelsin, gerçekleri benimsemek ve onlara sahip çıkmaktan utanmamalıyız.” ifadesiyle Yunan düşüncesinde de hakikatin bulunduğu işaret etmiştir.⁵⁵ Fârâbî ise din ve felsefe arasında çatışma yaşanmadığını güçlü bir şekilde ortaya koyarak, Kindî’nin yolunu takip etmiştir.⁵⁶

Fârâbî’nin konuyla ilgili görüşlerinin genel seyrini ortaya koyduktan sonra Câbirî, onun din ile felsefenin çatışmadığı; felsefenin zaman açısından dinden (mille) önce olduğu ve dinin felsefeye tabi olduğu kanaatini sunar. Fârâbî, felsefeyle din arasındaki zıtlaşmanın kaldırılması ve çatışmaya bir sınır konulması yolunun, filozofların dinin bağlularına, inandıkları şeylerin felsefî fikirlerin örneklerle ifade edilmiş şekilleri olduğunu yani hakikatlerin halkın anlaması için dinde uygun hatabî, şiirsel ve cedelî (diyaletik) yollarla ifade edildiği gerçeğini anlatmaya çalışmaları gerektiğini belirtir. Bu hakikatlerin havassa yani filozoflara burhanî yollarla ifadesi ise felsefe aracılığıyla olur.⁵⁷

Fârâbî’yi burhanî bilgi sistemi için önemli kılan ise mantık alanında yaptıklarıdır. Câbirî, Kindî’nin Aristo’yu bir tabiat âlimi olarak İslam kültürüne kazandırırken⁵⁸, Fârâbî’nin de filozofun burhanî düşüncesini İslam kültürüne kazandırdığına dikkat çeker. Fârâbî, mantığı bir bütün olarak ele almış, mantığın kapalı yönlerini ortaya çıkarmış ve kullanımını kolaylaştırmıştır. Câbirî, Fârâbî için mantığın; “Akı düzelecek, insanı akılla kavranan objeler (makûlât) noktasında düşebileceği hatalardan uzak tutarak onu doğru yola ve hakka yönlendirecek kanunları sağlarken, bu kanunların etkinlik alanları sadece ‘kendimizdeki hataları düzeltilmesini değil’ aynı zamanda ‘başkalarındaki hataları tashih etmeyi’ ve ‘başkalarının da bizdeki hataları düzeltmesini kapsadığını’” belirtir.⁵⁹

Fârâbî, önceden zorunlu olarak bizde var olan bilgiler ve duyular tecrübe yoluyla elde edilen bilgiler dışında zorunlu olarak kesin olan bilgilere

⁵⁵ Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Klasik Yay., İstanbul 2007, s. 8.

⁵⁶ Şu özellikle belirtmek gerekir ki, Kindî’nin döneminde yaşamış olan kelamcılar topyekûn felsefe karşıtı olarak nitelemek mümkün değildir. Zira Kindî’nin akranları olan Câhiz, Nazzâm, Muammer, Muhammed b. Cehm birbirlerini (felâsifetu’l-mütেকellimin) olarak ifade ediyor ve bunu bir övgü olarak ifade ediyorlardı.

⁵⁷ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 530.

⁵⁸ Şunu da belirtmek gerekir ki, bu misyonu sadece Kindî’ye vermek ya da Kindî’yi bu misyonun başat aktörü kabul etmek tarihi verilerle uyumsuzdur. Nitekim Aristoteles’in *Fizik*, *Eczâu’l-hayevân* ve *Tibau’l-hayevân* eserleri Kindî’den çok önceleri tercüme edilmişti. Ve o dönemdeki eserlerde yaygınlıkla işlenmeye başlamıştı. Cahız’ın el-Hayevân’ında 150 kusur yerde Aristoteles’in canlılar ile ilgili görüşlerine atfın yapılması Kindî’nin en azında tek başına bu misyona sahip olmadığını göstermektedir.

⁵⁹ Câbirî, *Tekvînu’l-akli’l Arabî*, s. 241.

ulaşım yollarını ortaya koyar. Ona göre kesin bilgiler üç kısımdır: Bunlardan birincisi, bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir; bu varlık bilgisidir. İkincisi bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinliktir. Üçüncüsü ise, her ikisine (yani bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine) ilişkin kesinliktir. Zorunlu kesinlik ile kesinlenen öncüllerden kurulan kıyaslar üç kısma ayrılır. Bunlardan biri, bizâtihi sadece bir şeyin varlığının bilgisini verir. İkincisi, bizâtihi sadece sebebin bilgisini verir. Üçüncüsü ise bizâtihi hem varlığın hem de sebebin bilgisini verir. Yalnızca şeyin varlık sebebine vâkıf olmak için kurulan kıyas, ancak ya ilklerin bilindiği yolla ya da sadece varlık bilgisini veren bir kıyasla daha önce varlığı bilinen bir şey hakkında olabilir. Zorunlu kesinlikle kesinlik kazanmış öncüllerden kurulan ve bu üç kısımdan birini veren kıyas, burhan diye adlandırılır. O hâlde burhan üç çeşittir. Bunlardan biri varlık burhanıdır ki, bir şeyin varlığının burhanı diye adlandırılır. İkincisi bir şeyin niçin var olduğunun burhanıdır. Üçüncüsü ise, her ikisini de birleştiren burhandır ki buna mutlak olarak burhan adı verilir. Hem varlığa hem de sebebe ilişkin kesinlik, mutlak olarak burhanî bilgi diye adlandırılır.⁶⁰

Câbirî, Fârâbî'nin, hocası Mettâ'nın Sirâfî ile yaptığı münazarada yapmadığını telafi etmek; lafızla mana arasındaki ilişkiyi burhanî esasa göre düzenlemek istediğini belirtir. Buna dair Fârâbî'nin, lafızların doğuşunun manadan sonra olduğu; zira zihinde önce manaların bulunduğu; insan zihninin önce etrafındaki nesnelere, durumları, fiilleri gördüğü; bunları zihinde bir lafızla olmasa da algıladığı ardından anlamlandırıldığı bilgisine yer verir.⁶¹ Mananın lafza olan üstünlüğü, Fârâbî'de mantık ve nahiv arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesi isteğini doğurmuştur. Câbirî, bu noktada Fârâbî'nin “Mantık ilmi genel olarak akılı düzeltmeye ve insanı her türlü hatadan koruyup doğru yola sevk etmeye yarar; nasıl ki nahiv ilmi lafızların kurallarını sunar, mantık da aklın kurallarını sunar.” görüşlerine yer verir. Bunu da Fârâbî'nin mantıkla nahiv arasında bir karşıtlık ilişkisi değil, bir ahenk ve insicam bulunduğu görüşüne sahip olduğu şeklinde okur.⁶²

Konuyla ilgili bir değerlendirme yapacak olursak, Câbirî'nin İslam dünyasında ortaya çıkmış Mağribî ve Meşrikî felsefeler arasında yaptığı ayırım hem kültürel özcü hem de ideolojik bir ayırımdır. İslam dünyasında akılcılık ve akıldışılığın Câbirî'nin kurguladığı anlamda sabit coğrafi özellikleri ve sınırlamaları yoktur. Aslında adlandırmalar haddizatında masum ve nesnel bir durumu değil, ideolojik mekanizmaların merkezde olduğu bir temayüle işaret eder. İdeolojik asli mekanizmalardan biri olgusal olarak pragmatik olduklarını öne süren somut imgeler yaratmaktır. Ancak tarihsel

⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, Klasik Yay. İstanbul 2008, s. 7.

⁶¹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 526-527.

⁶² Câbirî, *a.g.e.* s. 532.

öznenin gerçekliği zihinde değil, tarihsel gerçekliğin içindedir. Bu gerçekliğe götüren anahtar, kendine yeten bir öze ya da var olmayan değişmez bir akılcılığa, benimsemiş bir İslam'a uygunlukta değil, bu adı kendi özgül formuna uygulayarak kendine mal eden grupta ve bu adın canlandığı tarihsel paradigmanın anlaşılmasında yatmaktadır. Ad ile tarihsel gerçeklik arasındaki bağ, geçerliliğini ve güvenilirliğini dışsal kriterlerden alır. Adı benimseyen grubun kendi yorumunu dayatma ve sağlamaştırma, epistemik ve toplumsal gruplar içerisine yerleştirme zorunluluğundan.⁶³

Bu bağlamda son olarak Türkiye'deki Fârâbî çalışmalarıyla ilgili bir örnek üzerinden konuyu ele alabiliriz. İslam felsefesiyle ilgili Türkiye'de ilk çalışanlardan birisi olan Hilmi Ziya Ülken, Ömer Mahir Alper'e göre İslam filozoflarının kendi eserlerine doğrudan müracaat etmekten ziyade genel itibarıyla tipik oryantalistler tarafından kaleme alınan çalışmalara⁶⁴ dayanarak eserlerini "telif" etmiştir. Bunun en önemli göstergesi olarak ise Fârâbî gibi özgün ve yaratıcı bir filozofun "Türk tefekkürüne ilk ve en büyük hizmeti[ni] muhtelif felsefe ve ilim cereyanlarını tanıtmak hususundaki muvaffakiyeti" olarak görebilmekte; onun sistemini Saint Thomas'ın yaptığı felsefedeki hakiki terkibi gerçekleştirememekle eleştirebilmekte; mantık çalışmaları için ise, "Orijinal değildi. Tamamıyla Aristo'yu takip ve şerhetmekle iktifa etmişti." şeklindeki yüzeyselliğe düşebilmektedir.⁶⁵

Ayrıca Ülken'in tasavvufa özel bir önem atfetmesi ve ona diğer felsefe akımları içerisinde ayrı bir konum vermesi sadece tasavvuf felsefesi bağlamında kalmamaktadır. O, A. P. Mehren, L. Gadret ve H. Corbin gibi oryantalistlerin bakış açılarının da etkisiyle Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından temsil edilen ve esasen bu iki filozofun başını çektiği "asıl felsefe"yi de mistik bir karakterde görmekte ve yorumlamaktadır. Nitekim ona göre "İslam filozofları arasında tasavvufa yer veren ilk mütefekkir" olma özelliği gösteren Fârâbî, "Metafizik yoluyla ulaşamadığı tasavvufa rûhiyat yolundan varmıştır.", "Fârâbî'ye göre ahadiyet'i (birlik) idrake imkân yoktur. Ahadiyet deyince o henüz daha sıfatları ile meydana çıkmamış olan Allah'ı anlıyor ki, bu, mutasavvıfların 'gayb âlemi' dedikleri şeydir. Fakat Allah

⁶³ Aziz Al-Azmeh, *İslam ve Moderniteler*; İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 159-160.

⁶⁴ Oryantalizmin İslam felsefesi ile ilgili yukarıda anlatılan türden zaaflarına yönelik eleştirel değerlendirmeler için bkz. Salman Bashier, "The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam", *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, no. 1, pp. 129-151; Muhsin Mahdi, "Orientalism and the Study of Islamic Philosophy", *Journal of Islamic Studies*, 1990, no. 1 pp. 93; Nooruddin Ubai, "Orientalism and Islamic Philosophy", in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998.

⁶⁵ Ömer Mahir Alper, "Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarih yazımına Bir Örnek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy. 14, s. 134.

gizli değildir: ‘Zuhurunun şiddetinden dolayı bâtıdır. Yani O her yerde mevcuttur; tecelli hâlinindedir. Ancak güneşin ışığı gözlerimizi kamaştırdığı zaman onu nasıl göremezsek, Allah da zuhurunun şiddetinden dolayı mahsus idraklerimiz için görülemez olur.’⁶⁶ Görüleceği üzere doğrudan metinler üzerinde tarihsel ve filolojik bir tahlil olmaksızın hazır kalıp yargılarla bir filozofun bugün için değerlendirilmesi ve yargılanması önümüze ciddi sorunlar ve çelişkiler çıkarmaktadır.

Sonuç

Çalışmamızda ortaya koyduğumuz üzere İslam felsefesi araştırmaları salt akademik bir konunun ötesinde yani sadece epistemolojik bir meseleden daha fazla ontolojik bir mesele olarak anlaşılmalıdır. Bizler geçmişte bir şeyi bugün için yeniden anlamaya ve yorumlamaya çalışırken nasıl bir tarihsellik dolayısıyla da görecelik ve sınırlılık içinde olduğumuzu unutmamız gerekmektedir. Bunun için de geleneğimizde veya bugün ortaya çıkmış bir düşünceyi, kendi hareket seyrini ve geleceğini tamamen kontrol altına alamayan bir çaba (serüven) olarak kabul etmek her şeyden önce onun kendi içinde hâlihazırda “kavramlar” a sahip olmadığını kabullenmek anlamına geldiğini unutmamak gerekir. Bir başka deyişle, düşünce, kendi faaliyet alanı içinde “nesne” olarak konumlandığı şeye hâlihazırda var olan bir kavramı ilişitirmez. Kavramlar, düşüncenin kendi yedeğinde tuttuğu stok malzeme olarak “orada duran” şeyler değildirler. Tam tersine varlık ve yokluk; hazır olma ve hazır olmama arasında kendi patikasını çizmeye çalışan düşünce bir şeye yöneldiğinde ona uygun düşecek kavramı da yeniden keşfetme veya kazanma çabası içine girer. Bu yüzden düşünce, yöneldiği bir şeyi, daha önce sahip olduğu kavramların garantörlüğünde kendi ‘emniyeti altına’ almaz. Bir başka deyişle, düşünce, varlığın emniyetli bir sığınağı değildir. Belki daha doğru bir deyişle, düşünce kendi dışına yönelirken yöneldiği şeye uygun düşecek kavramları da sürekli oluşturma çabası (concept formation) içinde kendisini emniyet içinde tutmak ister. Düşüncenin kendi kaderini belirlerken sürekli olarak bir şeyleri kavramlaştırma çabası içinde bulunması ve belki çoğu zaman bu çabanın ‘yanlış anlama’, ‘yanılma’, ‘yanıltılma’ (ideoloji), ‘belli başlı kavramlara ya da otoriteye duyulan kesin inanç’ (dogmatik kesinlik) veya ‘hiç anlamama’ gibi durumlarla sonuçlanması, onun her an varlık kadar yokluk; hazır olma kadar hazır olmama hadisesi ile yüzleşmesidir. Bu durum düşünce tarihinin yazılması ve anlaşılmasının saf ve nesnel süreçler bağlamında mümkün olmayacağını onun bugün için sürekli olarak yeniden anlaşılacağını ve yeniden yorumlanacağını göstermektedir. Fârâbî’nin geçmişteki düşünsel ve tarihsel mirası bugünün çağdaş algı ve değer düzleminde okunurken

⁶⁶ Ömer Mahir Alper, “Hilmi Ziya Ülken’in İslam Felsefesini Yorumu”, s. 136.

belli derecede yanıltmalar (ideolojiler) ve yanlışlar (insanî zaafılar) barındırdığı, barındıracağı açıktır. Bunun üstesinden gelmenin evvelemerde ilk yolu Fârâbî'nin sadece yazdığı metinlerden ibaret olmadığı belki bundan daha fazla etrafındaki yorumlar halesi olduğu dikkate alınmalı ve yorumların dayandığı temeller ile yorumların çatışma noktaları sahih bilgi ile otantik kaynaklar ışığında yeniden değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Al-Azmeh, Aziz, *İslam ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003.
- Alper, Ömer Mahir, “Dinî İlimlerin Meşruiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yay., Zonguldak 2014.
- _____, “Fârâbî'nin Felsefe Tasavvuru: Tümünden-Kabulcü Tavra Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sy. 5, s. 97-111.
- _____, “Hilmi Ziya Ülken'in İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, sy.14, s. 123-146.
- _____, “İsmail Hakkı İzmirli'nin İslam Felsefesini Yorumu: İslam Felsefesi Tarihyazımına Bir Örnek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sy. 8, s. 115-158.
- Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta 2003.
- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, c. XXI, s. 303-315.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”, *İslamî Araştırmalar*, 1988, c. II, sy. 8, s. 35-49.
- _____, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, edit. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013.
- _____, “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Felsefe Dünyası*, 1995, sy. 16, s. 84-91.
- Bashier, Salman, “The Long Shadow of Max Weber: The Notion of Transcendence and the Spirit of Mystical Islam”, *Journal of Levantine Studies Summer*, 2011, no. 1, pp. 129-151;
- Beşer, Ali Sertan, “Leo Strauss'un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri”, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi*, Bursa 2013.
- Câbiri, Muhammed Abid, *Arap/İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacaklı, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

- _____, Felsefî Mirasımız ve Biz, çev. A. Sait Aykut, Kitabevi Yay., İstanbul 2003.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2003.
- Fârâbî, Ebu Nasr, “et-Tavtie fi'l-mantık”, *el-Mektebetü'l-Felsefiyye* içinde, Beyrut 1986.
- _____, “et-Tavtie fi'l-mantık”, çev. Mübahat Türker, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*, Ankara 1958, c. XVI, sy. 3-4, s. 165-243.
- _____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* veya *Mebâdiü'l-mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın-Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı, İstanbul 1980.
- _____, “Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, *el-Elfâzu'l-mustamele fi'l-mantık*, thk. Muhsin Mehdi, el-Mektebetü'z-Zehrâ, Beyrut 1404.
- _____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye* veya *Mebâdi'ül-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdulkadir Şener ve M.Rami Ayas, Büyüyenay Yay, İstanbul 2012.
- _____, “Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2014.
- _____, “Mutluluğu Kazanma Eflâtun Felsefesi Aristo Felsefesi”, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay. Ankara 1974.
- _____, “Felsefe Öğrenilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Felsefetu Aristotâlis*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1961; “Mutluluğu Kazanma, Eflâtun Felsefesi, Aristo Felsefesi”, *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Yay., Ankara 1974.
- _____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, “Kitâbu kâtâgûriyâs ey el-mekûlât”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. Refik el-Acem, Dâru'l-Maşrık, Beyrut trs.
- _____, *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Maşrık, Beyrut 2001.
- _____, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1990.
- _____, “Kitâbü'l-kıyasi's-sağîr”, *Dil Tarih Coğrafya Fakültesi*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara 1958, c. XVI.
- _____, *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, thk. Ali Bu Mulhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.

- _____, “*Mantıkta Kullanılan Lafızlar*”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, çev. Sadık Türker, 2002, sy. 2.
- _____, *Peri Hermeneias Muhtasarı*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- _____, *Şerâitü'l-yakîn*, thk. Macid Fahri, Beyrut 1987.
- _____, *Şerâitü'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- _____, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, thk. Stanley Marrow, Wilhelm Kutsch, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1971.
- _____, *Şerhu kitâbi'l-ibâre*, thk. Wilhelm Kutsch, Stanley Marrow, Recherches de l'Institute de Lettres Orientales de Beyrouth XII, el-Mektebetu l-Kalusiyye, Beyrut 1960.
- _____, *Tahsîlü's-saâde*, nşr. Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1345; Mutluluğun Kazanılması, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, *Eflâton Kanunlarının Özeti*, çev. Fahreddin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985.
- _____, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nazif Danışman, MEB Yay., İstanbul 1990.
- _____, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 2004.
- Fazlıoğlu, İhsan, “İslam Felsefe-Bilim Tarihi Okumaları Yasaklanmalı (mı?)”, *Kendini Bulmak*, Papersense Yay., İstanbul 2015.
- Gutas, Dimitri, “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, edit. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Hammond, Robert, *The Philosophy of AlFârâbî and Its Influence On Medieval Thought*, The Hobson Book Press, New York, 1947.
- Kaya, M. Cüneyt, “Giriş: İslam Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013.
- Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. XII, İstanbul 1995.
- Klialifat, Salıban, “Fârâbî'nin Risala Al-Tanbib ‘ala Sabil Al-Sa’ada’sı üzerine Yeni Işıklar”, çev. Mübahat Türker-Küyel, *Uluslararası İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sînâ Sempozyumu*, Ankara 1990.
- Kurtoglu, Zerrin, “Fârâbî'nin Din Tanımının İnsanî Bilgelikle İlişkisi”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Kutluer, İlhan, “Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve

- Dinî Hayatın Bütünlüğü”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2004.
- _____, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İz Yay., İstanbul 2011.
- Leaman, Oliver, “Şarkiyatçılık ve İslam Felsefesi”, edit. Seyyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman *İslam Felsefesi Tarihi* içinde, Açılım Kitap, İstanbul 2001.
- _____, “Does The Interpretation of The Islamic Philosophy Rest On A Mistake?”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. XII, no. 4, Dec. 1980.
- _____, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992.
- Mahdi, Muhsin, “Orientalism and the Study of Islamic Philosophy”, *Journal of Islamic Studies*, 1990, sy.1.
- Mahdi, Muhsin, *Al Fârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York 1969.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, “Why Was al-Fârâbî Called the Second Teacher?”, *İslâmî Culture*, vol. LIX, no. 4, Haydarâbâd 1985.
- Reisman, David C. “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyt Kaya, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Küre Yay., İstanbul 2007.
- Rosenthal, Erwin, *Orta Çağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İz Yay., İstanbul 1996.
- Strauss, Leo “On A Forgotten Kind of Writing”, *What is Political Philosophy and Other Studies*, The University of Chicago Press, 1988.
- _____, “Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlarını Okuyuş Tarzı”, *Siyasi Hermenötik Siyaset Felsefesinin Temel Soruları*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yay., Samsun 1999.
- Tatar, Burhanettin, “Nostalji ve Ütopya Arasında Gelenek Sorunu”, *Bilimname Düşünce Platformu*, 2003/4, sy.6.
- Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Araştırma Yay., İstanbul 2009.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2007.
- Türker, Sadık, “Fârâbî'nin Tamantuk (Mantıksallaştırma) Programı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, edit. Fehrullah Terkan, Şenol Korkut, Elis Yay., Ankara 2005.
- Ubai, Nooruddin, “Orientalism and Islamic Philosophy”, in E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London 1998.
- Ulukütük, Mehmet, “Dinin Grameri Versus Felsefesinin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,

2012, c. III, sy. 2, s. 135-162.

Yazoğlu, Ruhattin, “Dil-Kültür İlişkisi”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2002, c. VI, sy. 11, s. 21-44.

FÂRÂBÎ'NİN İLİMLER TASNİFİNİN LATİN DÜNYASINA GEÇİŞİ VE KABULÜ THE INTRODUCTION OF FÂRÂBÎ'S THE CLASSIFICATION OF SCIENCES TO LATIN WORLD AND THEIR ACCEPTANCE

EYÜP ŞAHİN

YRD. DOÇ. DR.

ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Bilindiği gibi Fârâbî, ilimler tasnifine devraldığı felsefi mirasın etkisiyle olduğu kadar İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerinin de etkisiyle ayrı bir önem vermiş ve ilimler tasnifi için müstakil ve oldukça değerli bir eser yazmıştır: İhşâu'l-ulûm. Grek felsefesinin bir devamı olarak, ilimler tasnifinin Aristo ve Porphyrius'tan intikal eden mirası Fârâbî'de dikkate değer bir değişime uğramıştır. İslam düşüncesinde ardılları tarafından önemli ölçüde benimsenen Fârâbî ilimler tasnifi, XII. yüzyılda İbranice ve Latince olmak üzere Batı dünyasına üç ayrı çeviri ile intikal etmiştir. Dominic Gundissalinus 1140'larda eserin önemli bir kısmını De Scientiis adı altında felsefenin kısımları (De Divisione philosophiae) olarak, Gerard of Cremona ise De Divisione Scientiarum adıyla 1175'lerde çevirmiştir. Üçüncü çeviri ise Avendauth (Ebu Davud)'a atfedilmiştir.

Bu makalede Fârâbî'den Latın dünyasına intikal eden eserin yukarıda zikredilen ilk iki çeviri yoluyla etkileri üzerinde durulmaktadır. Elverdiği ölçüde Gundissalvi'nin ilimler tasnifi ile de bir karşılaştırma yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İlimler tasnifi, Latın, Gundissalvi

ABSTRACT

Influenced by both the ancient philosophical heritage he inherited and the internal dynamics of the Islamic thought, al-Fârâbî attached particular importance to the classification of sciences and wrote an independent and invaluable work on it: *İhşâ' al-'Ulûm* (The Enumeration of the Sciences). The Greek tradition of classification of sciences coming down from Aristotle and Porphyry underwent a remarkable change at the hands of al-Fârâbî. Al-Fârâbî's classification, which was appropriated to a great extent by his successors in the Islamic thought, was made available to the West in the 12th century in three translations, two in Latin and one in Hebrew. Dominic Gundissalinus, who translated an important portion of the work under the title *De scientific divisions of philosophy* (De divisione philosophiae) in the 1140s, was followed by Gerard of Cremona, who translated it under the title *De divisione scientiarum* around 1175. Their contemporary translation is ascribed to Avendauth.

This paper focuses on the influence of al-Fârâbî's work in the Latin world through the first two translations mentioned above. It also attempts to make a comparison between al-Fârâbî's classification of sciences and Gundissalinus' classification.

Keywords: Al-Fârâbî, The Classification of Sciences, Latın, Gundissalinus

Giriş

İlimler tasnifinin kökleri çok eskilere dayanır. Antik Yunan filozofu Aristoteles gerek konu, metot ve gaye bakımından gerekse ilimlerin tahsili ve öğretimindeki sıralama bakımından tasnifi en etkili ve sistemli olan en eski filozof olarak kabul edilir. Onun tasnifi Helenistik devir ve Yeni Eflatunculuk üzerinden Abbasiler Bağdat'ına uzanan bir rotada oldukça etkili olmuş ve kabul görmüştür. On beş asra yakın bir süreçte ilimler tasnifi Fârâbî'de belirgin bir şekilde değişime uğrayarak müstakil bir eserin konusu olmuştur. Esasen, Aristocu geleneğin bir devamı olarak ilimler, Porphyrius'un İśâgûcî (el-Medhal)'sinde tanımladığı biçimiyle yöneldikleri alanın yapıları ve gayelerine göre tasnif edilir. Bu tasnif, nazarî, amelî ve üretime dayalı bir tasnif olup zamanla geliştirilecektir. Tasnife göre; 'matematik', 'fizik', 'metafizik' ve bu alana dair ilimler nazarî felsefenin, 'ahlâk' ve 'siyaset ilmi' ise siyasetî ya da amelî felsefenin alanıdır.

Fârâbî, ilimler tasnifine hem devraldığı felsefî mirasın etkisiyle hem de İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerinin etkisiyle ayrı bir önem vermiş ve ilimler tasnifi için müstakil ve etkileri göz önünde bulundurulduğunda oldukça değerli bir eser olan İhşâu'l-ulûm'u yazmıştır. Eserden anlaşıldığına göre Grek felsefesinin bir devamı olarak ilimler tasnifinin Aristo ve Porphyrius'tan intikal eden ve yukarıda sözü edilen mirası Fârâbî'de önemli bir değişime uğramıştır. İslam düşüncesinde ardılları tarafından da önemli ölçüde izlenen Fârâbî'nin bu eseri, XII. yüzyılda İbrance ve Latince olmak üzere Batı dünyasına üç ayrı çeviri ile intikal etmiştir. Bu makalede eserin kısmen ardılları üzerinde büyük oranda da Latin dünyasındaki etkileri üzerinde durulacak ve elverdiği ölçüde ise Dominic Gundisalinius'un ilimler tasnifi ile bir mukayese yapılacaktır.

Bilindiği gibi ilimler tasnifi temelde iki amacı gerçekleştirmek için yapılır. Bunlardan ilki Aristoteles'ten mülhem bir anlayışa bağlı olmak üzere

konu, metot ve gaye bakımından ilimler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak, ikincisi ise, ilimlerin tahsil ve öğretimindeki sırayı göstermek içindir.¹ Bu bağlamda Fârâbî'nin eserlerinde ilimlere dair iki sınıflandırma yer alır. İlki Aristocu geleneğin etkisindedir ki buna göre ilimler yöneldikleri alanın yapısı ve hedefledikleri gayelere göre tasnif edilir. Farklı bir tasnife yer verdiği ikincisinde ise o dönemde bilinen ilimleri, bölümlerini ve muhtevalarını göstermek ve bu şekilde bir fayda sağlamak amacını taşır.² Her iki tasnif Aristocu ilimler tasnifi geleneğinin ortak bazı yönlerini barındırır da bazı yönleriyle ondan belirgin olarak ayrışır ki buna aşağıda değinmeye çalışacağız.

Fârâbî'nin ilimler tasnifinin karakteri ve Aristo'dan ayrıştığı noktalar üzerinde bir karşılaştırma yapmadan önce Aristocu bilimler tasnifi hakkında kısaca şunları söyleyebiliriz: Bilindiği gibi Aristoteles, bilimler sınıflamasını Metafizik'te ele alır.³ Burada konu edilen bilimler ana başlıklarıyla, 'pratik ilimler', 'teorik bilimler' ve 'produktif bilimler'dir. Pratik bilimler kendi içerisinde 'ahlâk' ve 'siyaset' gibi disiplinlere ayrılır. Bunlardan 'siyaset', 'iktisat', 'retorik' ve 'strateji' gibi alanları kapsar. Produktif bilimler 'mühendislikler' ve çeşitli 'zanaatlar' olmak üzere iki alt bölüme ayrılır. Teorik bilimler ise kendi içerisinde 'fizik', 'matematik' ve 'metafizik' gibi üç ana dala ayrılır. Bu disiplinlerin nihaî olarak gayelerinin ne olduğu bu makalenin varmak istediği sonuçlar arasında olmadığından bu konuya girmeyeceğiz. Ancak Aristo'da özellikle 'mantık'ın 'teorik bilimler' arasında yer alması gerekirken sınıflamaya dâhil edilmemiş olması ilerde işaret edeceğimiz gibi, önemli bir ayrıntıdır. Ross'un da belirttiği gibi 'mantık',

¹ Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 48. Ayrıca bkz. Osman Bakar, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay., İstanbul 2012.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı, *Fârâbî*, s. 47-68. İlimler arasındaki hiyerarşik yapısı ve buna bağlı olarak ilimler tasnifi hem Fârâbî için hem de ardılları için önemli bir konudur. İlimler tasnifinin yukarıda sözü edilen gayeye matuf sıralamasının dışında sözü edilen tasnifinin hangi hiyerarşik yapıya göre ve ne amaçla yapıldığı konusunda yazarın *Risâle fi fazileti'l-ulûm ve's- sınaât* adlı eserine ayrıca bakılabilir. Bu eserde ilimler ve sanatların üstünlüğü esasına göre bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre ilimler ve sanatların üstünlüğü üç şeyden biri ile yapılır. Bunlar, ele alınan konunun önemi, delillerin içeriği ve ilim ve sanattaki yararının genişliğidir. İlim ve sanatların içerik ve yarar bakımından diğerlerinden üstün oluşuna 'dini ilimler' ve her çağda ve her millette ihtiyaç duyulan zanaatlar girer. Delillerinin sağlamlılığı bakımından diğerlerinden üstün olana örnek ise 'geometri'dir. Konusunun önemi bakımından diğerlerinden üstün olan ilme örnek ise 'astronomi'dir. Bu üçü ya da bunlardan herhangi ikisi bir araya gelerek 'metafizik' gibi tek bir ilimde oldukça yerinde ve değerinde olarak toplanabilirler. Bu konuda bkz. Fârâbî, "Risâle fi fazileti'l ulûm ve's- sınaât", *Resâil*, nşr. Dietrici, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmaniye Haydarâbâd 1345, s. 105.

³ Aristoteles, "Metaphysics", *The Complete Works Of Aristotle*, vol. II, edit. Jonathan Barnes, Princeton University, 1995, pp. 1619-1620(1025b).

Aristo'ya göre bağımsız bir bilim değildir.⁴

Fârâbî ise, İhşâu'l-ulûm'da ilimleri beş ana grupta toplar. Bunlar sırasıyla 'dil ilmi', 'mantık ilmi', 'matematik ilimleri', 'tabiat ve ilahiyat ilmi' ve nihayet 'siyaset, fıkıh ve kelâm ilimleri'dir. Muhtemeldir ki kültür farklılığı bu tasnifte belirgin bir rol oynamış ve böylece 'dil ilmi' ile 'fıkıh ve kelâm ilimleri' alışık olduğumuz tasniflerden farklı olarak ilimler tasnifine dâhil edilmiştir. Aristo sınıflandırmasında iki ayrı ilim olarak yer alan 'fizik' ve 'metafizik', Fârâbî'de matematikten sonra ve iki temel teorik ilim olarak aynı sınıfta yer alır. Bu durum alelâde bir Aristo sınıflaması tekrarının ötesinde, onu dikkate alan bir uyarılma, fakat çoğunlukla ondan ayrılan bir tutumu gösterir. Bu bağlamda Aristo'nun ilimler tasnifi üçlü, Fârâbî'nin ilimler tasnifi ise beşli bir temele dayanır. Aristo'da bir alet, giriş ya da metodoloji olarak yer alan 'mantık', Fârâbî'de bir ilim olarak yer alır. 'fıkıh' ve 'kelâm' gibi ilimler, Aristo'dan farklı olarak Fârâbî'de 'siyaset ve ahlâk' ilimleri ile aynı grup içinde sayılır. 'Dil ilimleri' denilen bir ilimler grubu, Aristo ilimler tasnifinde yer almamasına karşın Fârâbî'de ilk sırada yer alır. Konuları bakımından Aristo'da birbirinden ayrı olarak yer alan 'tabiat ilmi' ve 'metafizik', Fârâbî'de birleştirilerek aynı grup içinde sıralanır. Aristo'da 'pratik bilimler' arasında yer verilen 'ahlâk' ve 'ev yönetimi bilimleri', Fârâbî sınıflamasında yer almazlar.

Fârâbî'nin Aristocu ilimler tasnifine daha uygun ve daha yakın bir tasnifini son dönem eserlerinden biri olarak kabul edilen et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde'de bulmak mümkündür.⁵ Bu tasnif Aristo şârihlerinin tasnifleriyle de benzerlikler taşır. Ayrıca belirtmeliyiz ki Fârâbî, Tahsîlü's-saâde adlı eserinin hemen girişinde ilimlerin tasnifi konusunda İhşâu'l-ulûm'a oldukça yakın bir tasnife yer verir. Burada ilimleri 'nazarî', 'amelî' ve 'felsefî

⁴ Herhangi bir bilimle uğraşmadan önce edinilmesi gereken genel kültürün bir parçasıdır ve yalnızca mantık insana, hakkında kanıt istemesi gereken önermelerin hangileri olduğunu ve bunlarla ilgili olarak hangi tür kanıtlar istemesi gerektiğini öğretebilir. Bu konuda bkz. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kalcı Yayınevi, İstanbul 2002, s. 36.

⁵ Fârâbî'nin *İhşâu'l-ulûm*'da Aristocu ilimler tasnifinden farklı bir ilimler tasnifi ortaya koyması onun Aristocu ilimler tasnifinden haberdar olup olmadığı tartışmasını yaratır. Bu tartışma Arslan'ın hak verdiği gibi Fârâbî'nin henüz *İhşâu'l-ulûm*'u yazma aşamasında Aristocu ilimler tasnifinden haberdar olmadığı, dolayısıyla farklı bir tasnifin bunda en önemli etken olduğu gibi bir düşünceye ulaşmamızı kolaylıkla destekleyecek bir durum olmasa gerek. Son dönem eserlerinden biri olan (ki son eseri olarak da kabul edilir) *Tenbîh*'de Aristocu ilimler tasnifine uygun bir tasnife yer vermesi bu algıyı tek başına desteklemeye yetmez. (Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, thk. Cafer Âli Yâsin, Hikmet, İran (h.)1371, s. 47-84). Aksine, Arslan'ın da yer verdiği biçimde, *İhşâu'l-ulûm*, onun en önemli eserleri arasında yer alır ve burada da o, Aristo'nun çeşitli kitaplarından ve burada öne sürdüğü düşüncelerden haberdardır (Arslan, *İlimlerin Sayımı*, s. 14).

ilimler' olarak tasnif eder. Buna göre nazarî ilimler, 'talimî' (riyaziye), 'tabî' ve 'ilâhiyat' (metafizik) ilimlerinden oluşur. Amelî ve felsefî ilimler ise 'ahlâk' ve 'siyaset' ilmidir. Bu tasnif İhşâu'l-ulûm'la, 'dil ve mantık' ilimleri dışarıda bırakılacak olursa ana başlık ve ayrımlar bakımından benzerlik gösterir. Bu iki eser arasındaki farklılaşma belki ayrı bir çalışmanın konusu olabilir. Burada asıl üzerinde durulacak eser, genel olarak Batı ve özel olarak Latin dünyasında bir referans değeri taşıyan ve etkileri açısından bakıldığında oldukça değerli ve incelemeye konu olan İhşâu'l-ulûm'dur. Daha belirgin bir ifadeyle söyleyecek olursak bu makalenin amacı, İhşâu'l-ulûm'un zikredilen döneme ait çeviriler aracılığıyla Latin dünyasındaki etkilerine önemli oranda Gundissalinus örneği üzerinden bakmak ve böylece iki tasnifin benzerliklerine/ayrımlarına işaret etmektir.

İhşâu'l-ulûm başta olmak üzere diğer eserlerini de dikkate alarak Fârâbî'nin ilimler tasnifinin ardılları üzerindeki etkileri gerçekten özel bir araştırmanın konusu olup en genel çerçevesiyle şu şekilde nitelenebilir; Fârâbî ilimler tasnifi kendisinden sonra gelen İslam düşünürleri tarafından bazı yönleriyle izlenerek ve bazı yönleriyle eleştirilmek suretiyle etkisini göstermiştir. İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Haldun ve İbn Hazm gibi düşünürler bu geleneğin izinde zaman zaman farklılaşan bir ilimler tasnifi benimserler. Örneğin İbn Haldun'un sınıflamasında yer alan 'hadis' ve 'tefsir' gibi ilimler İhşâu'l-ulûm'da yer almaz. Hatta İbn Haldun, Fârâbî'nin ilimler tasnifini ciddi bir biçimde kritiğe de tabi tutar. Gerek İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozofların ilimler tasnifine verdiği önem, gerek İbn Hazm'ın, 'vahyî bilgi' ve 'şer'î ilimler'i önceleyen tasnifi ve bu konuda Gazzâlî ile birleşen/örtüşen yönleri, gerekse de İbn Haldun gibi oldukça eleştirel bir yaklaşıma sahip düşünürlerin varlığı, ilimler tasnifinin İslam düşünürleri tarafından oldukça değerli görüldüğünün bir kanıtı sayılmalıdır. Bu hâl aynı zamanda oldukça ciddi bir tartışma geleneğinin varlığına da işaret eder. İhşâu'l-ulûm, bu tartışmalara ve bu alanda zengin bir literatür oluşmasına her bakımdan ciddi katkılar sunmuştur. Sâid el-Endelüsî, Kıftî, İbn Ebî Useybia, İbn Rüşd'ün öğrencisi İbn Tumlûs gibi düşünürler İhşâu'l-ulûm'dan övgü ile söz ederler.⁶ Ahmet Ateş'in naklettiğine göre İbn Tumlûs, el-Medhal li-sinâati'l-mantık adlı eserinde, Fârâbî'nin bu konuda verdiği bilgilerden daha mükemmel ve iyi tertip edilmiş bir eser görmediğini ve bu konuda ondan daha iyi bir değerlendirme yapamayacağını belirterek İhşâu'l-ulûm'da yer alan 'mantık'a dair bölümü aynen iktibas eder.⁷ Öyle anlaşılıyor ki eser, İbn Sînâ'dan başlamak üzere ansiklopedik tarzda yazılmış neredeyse bütün

⁶ *İhsâu'l-ulûm*'un İslam dünyasındaki etkileri için özellikle bkz. *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Zeki, Kahire 1949, s. 12.

⁷ Bkz. *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul 1989, s. 50.

eserlerde etkisini ciddi bir biçimde göstermiş bu alanda oluşan literatürün en önemli halkalarından birisini oluşturmuştur.

1. Eserin Latin Dünyasına Etkileri; Geçişi ve Kabulü

Latin dünyasının İslam bilim ve düşüncesi ile doğrudan ve dolaylı olarak iki biçimde bir tanışmasından söz etmek olanaklı görünmektedir. İlki doğrudan Endülüs tecrübesinde ortaya çıkan Arapça yazan Müslüman düşünürler aracılığı ile olmuştur. Bu süreç Arapçanın geniş bir alanda ilim dili hâline gelmesine yol açmış ve Müslüman olmayan düşünürlerin de eserlerini Arapça olarak kaleme almalarına doğrudan etki etmiştir. İkincisi ise Doğu'dan getirilen İslam eserlerinin başta Toledo olmak üzere Avrupa'nın başka merkezlerinde Latince ve diğer dillere çevirisi ile olmuştur. Aktarımın ilk evresini belli astronomi ve matematik ilimleri oluştururken ikinci evresini kimya dâhil olmak üzere on ikinci yüzyılın tamamını kapsayan bir dönemde Arapça bilimsel eserlerin neredeyse tümünün çevirimi oluşturacaktır. Bu süreç İslam bilim ve düşüncesinin etkisini tüm Batı'da göstermesine yol açan oldukça etkili ve üç aşamalı bir sürecin başlangıcıdır.⁸ Bu bağlamda Avrupa'nın pek çok noktasına İslam eserlerinin aktarımı İspanya üzerinden olmuştur. Nitekim J. W. Thomson araştırmaları neticesinde, Almanya'daki Lorraine okullarının onuncu yüzyılın son yarısı içinde Arap biliminin, Latin Avrupa'da yeşeren bir tarla olduğu ve bu tarladan Avrupa'nın diğer bölgelerine, Fransa'ya ve özellikle İngiltere'ye yayıldığına ikna olmuştur.⁹ Dönemin tercüme okullarında Latinceye çevrilen pek çok Arapça eserin mütercimleri arasında Plato of Tivoli, Gerard of Cremona, Adelard of Bath, Robert of Chester, Hermann of Carinthia, Dominicus Gundissalinus, Peter Alfonso, Savasorda ve John of Seville sayılabilir. Bu grubu XIII. yüzyılda ise Alfred Sareshele, Michael Scot ve Hermann the German gibi önemli mütercimler izler.¹⁰ Bu mütercimler Müslüman dü-

⁸ Osman Bakar, *Gelenek ve Bilim* adlı eserinde İslam biliminin Batı'ya aktarılmasında üç aşamalı bir sürece işaret eder. İlk, orta ve son devir olarak bu aşamaları belirleyen Bakar'a göre süreç onuncu yüzyılda Almanya'daki Lorraine okullarının doğrudan rolü ile başlamıştı. On ikinci yüzyılın tamamını kapsayan evre her türlü Arapça bilimsel çalışmanın yaygın şekilde basılması ve yayılmasına tanıklık etmiştir. Bu dönem ayrıca Müslümanların felsefi eserlerinin tercüme edilmeye başlanmasına da şahit olmuştur. Dönemin tercüme merkezleri ise İspanya ve İtalya'dır. Batı'nın değer verdiği her eser Latinceye tercüme edilinceye kadar Müslümanların neredeyse her daldaki çalışmalarının sürekli olarak yeniden üretildiği devir ise üç aşamalı sürecin son devresi olarak nitelenir. Bu dönemde Toledo çeviri okulu daha faal hâle gelmiş ve bu konuda öncü olmuştur. Üç aşamalı sürecin ayrıntıları için bkz. *Gelenek ve Bilim*, çev. Ercüment Asil, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, s. 110-111.

⁹ J.W. Thompson, "The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the 10th Century", *ISIS* içinde, c. XII (1929), s. 184-193.

¹⁰ Arapça ve Yunancadan Latinceye çeviriler için bkz. Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1996, s. 22-26.

şünürlerin hemen her alanda var olan eserlerini başta Latince olmak üzere diğer dillere çevirdiler. Batı bilim ve düşüncesinin oluşmasında devrim sadedinde bir başlangıç olarak değerlendirilebilecek aktarımın bir sonucu olarak Müslüman düşünürlerin etkisini uzun yıllar gösterecek eserlerinin en önemlilerinden biri şüphesiz İhşâu'l-ulûm'dur. Tabakâtü'l-ümem'in yazarı Sâid el-Endelüsî bu eser ile ilgili şu kaydı düşer: "Fârâbî'nin ilimlerin sayımı ve onların gayelerinin ne olduğu hakkında çok değerli bir kitabı vardır. Hiç kimse ondan önce böyle bir eser yazmamıştır. Kendinden sonra da kimse onu izlememiştir. Bütün ilimleri ve gayelerini öğrenmek isteyenler bu kitabın önderliğinden müstağni kalmazlar ve her şeyden önce bu kitabı gözden geçirmelidirler."

Eserin Latin dünyasında tanınmasından önce yaşamış olan Sâid el-Endelüsî (1070) (Batı'da bazı kaynaklarda bu isim Sâid Ahmet el-Kurtubî olarak da geçmektedir.¹¹)'nin bu tespiti dikkat çekicidir. Çünkü Sâid el-Endelüsî açık bir biçimde Fârâbî'den önce böyle bir eserin yazılmadığını kendisinden sonra ise eserin kıymetinin anlaşılmadığını düşünür.¹² İlimler ve gayeleri hakkında bilgi edinmek isteyen her kişinin bu eserin rehberliğine muhtaç olduğunu belirtmesi bir yana kendisinden önce böyle bir eserin yazılmamış olması vurgusu benzer eserler arasında bu esere verdiği kıymetle alakalı bir tespit olsa gerekir. Nitekim İhşâu'l-ulûm'un değeri Latin dünyasına birkaç kez çevirisinin yapılmış olması ve ilgili kaynaklarda esere sıklıkla başvuru yapılmasından da anlaşılır.

İhşâu'l-ulûm'un gerek Latince ve gerekse İbraniceye olmak üzere farklı çevirilerinin olduğu bilinmektedir. Latinceye ilk çeviri Dominicus Gundissalinus (Domingo Gundisalvo, 1115-1190) tarafından De Scientiis (on the Sciences) adıyla yapılmış olup çevirinin ardından önemli sayılabilecek bir etki uyandırır.¹³ Toledo çeviri okulunun mütercimlerinden biri olarak maruf Gundissalinus'un bilinen en meşhur eseri de Divisione Philosophiae (of Divisions of Philosophy)'dir.¹⁴ Bu eser aynı zamanda bir müellif olarak bilinen Gundissalinus'un, ilimler tasnifine yer verdiği bir eser olup, sonradan neşredilmiş, Almancaya ve kısmen bazı bölümleri de İngilizceye tercüme edilmiştir. Gundissalinus çevirisi ve ilimler tasnifi ile Fârâbî arasında yapılan karşılaştırma önemli ölçüde Marshall Clagett ve Edward Grant'ın İngilizce çevirilerine dayanmaktadır.¹⁵ Gundissalinus'un İhşâu'l-ulûm çevirisi-

¹¹ Henry G. Farmer, "The Influence of Al-Farabi's "Ihsa' al-'ulum" (De scientiis) on the writers on Music in Western Europe", *The Arabian Influence on Musical Theory*, 1925, s. 36.

¹² Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, Beyrut 1912, s. 53.

¹³ Bu konuda bkz. Alexander Fidora, "Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West", *The Review of Metaphysics*, 66 (2013), s. 695.

¹⁴ Schneider J.H. Josef, "Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Fârâbî's *De scientiis*, *Philosophy study*, June, 2011, c. I, sy.1, s. 41-42.

¹⁵ Bu konuda ayrıntılı bilgi ve ilgili kısmın İngilizce çevirisi için bkz. *A Source Book in*

ni Arapça konuşan yardımcıları ile yaptığı anlaşılmaktadır. Bu yardımcılarından biri de Yahudi bir filozof olarak da bilinen Avendeuth¹⁶ (İspanyalı John veya meşhur diğer bir adıyla İbn Davud)'dur. Dolayısıyla XII. yüzyılın ikinci yarısında eserin en erken Latin dünyasına aktarılmasında bu iki filozof/mütercim önemli bir rol oynamıştır. Bu çeviri Camerarius tarafından 1638 yılında Paris Milli Kütüphanesi'nde neşredilmiştir. 1903'te ise bu kez Ludwig Baur, Gundissalinus'un de Divisione Philosophiae adlı eseri ile birlikte De Scientiis'i yeniden neşretmiştir.¹⁷ Bu çevirinin tam ve aslına uygun bir çeviri olup olmadığı tartışması bir yana bırakılacak olursa Latin dünyasında ve sonrasında Batı'da büyük etki uyandıracak eserin çevirisi başlı başına önemli bir başlangıç sayılmalıdır. Çevirinin tarihi için her ne kadar farklı rivayetler verilmiş olsa da umumiyetle yaygın olan tarih 1140'lar civarındır.¹⁸ Gundissalinus'un bu çevirisini Gerhard of Cremona'nın çevirisi izlemiştir. Bu çevirinin tarihleri bazı kaynaklarda 1175 bazılarında ise 1230 civarı olarak verilmektedir. İlk çeviri Guilielmi Camerarius tarafından 1638 yılında Partis'te Alfarabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia... studio et opera adıyla neşredilmiştir.¹⁹ Her iki Latince çeviri, Angel G. Palencia tarafından 1932 yılında İhşâu'l-ulûm'un orijinal metni ve onun İspanyolca çevirisi ile birlikte Madrid'de yayınlanmıştır.

İhşâu'l-ulûm'un aynı dönemler içerisinde Yahudi bilginler tarafından da bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin 1140 civarlarında ölmüş olan Musa b. Azrâ bu eserden yararlanmıştı. XIII. Yüzyılda İspanya'da yaşamış olan Shemtob Bin Falaquera'nın, İhşâu'l-ulûm'un bazı kısımlarını İbraniceye çevirdiği bilinmektedir. Benzer şekilde Kalonymos bin Kalonymos tarafından 1314 yılında bir özet çeviri daha yapıldığı anlaşılmaktadır.²⁰ Eserin gerek tam metin olarak gerekse özetler hâlinde farklı zamanlarda farklı dillere çevrilmesinin hikmetini kıymetinde aramak gerekir.

İhşâu'l-ulûm'un etkisinin burada sözü edilen çevirilerle sınırlı kalmadığı

Medieval Science, edit. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1974, s. 53-76.

¹⁶ Avendeuth ya da İslam dünyasında İbn Davud olarak maruf bu kişi aynı zamanda kendisine nispet edilen İbranice çevirinin de mütercimi olarak anılmaktadır.

¹⁷ Bu bilgi için bkz. Maurice Bouyges, (Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen age. VII: Sur le De Scientiis d'Alfarabi récément édité en arabe à Saïda et sur le de Divisione Philosophiae de Gundissalinus. Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beirut) 9.1923-24. pp. 49-70). *Islamic Philosophy* içinde, edit. Fuat Sezgin, vol. IX, Frankfurt 1999, pp. 2.

¹⁸ Bu konuda bkz. Dominique Salman, "The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi's Works", *Islamic Philosophy* c. IX, s. 321-322. Fakat de divisione philosophiae Edward Grant'e göre yaklaşık 1150'li yıllarda yazılmıştır. Bu konuda bkz. Edward Grant, "Classification of the Sciences", *A Source Book in Medieval Science* içinde, s. 53.

¹⁹ Eserin Camerarius tarafından neşredilen 1638 baskısı Fuat Sezgin tarafından edisyon edilen *Islamic Philosophy*, c. VII, s. 1-73.

²⁰ Bkz. *İhşâu'l-ulûm*, nşr. Osman Zeki, s. 27.

sonraki yıllar içerisinde esere referanslardan kolaylıkla anlaşılır. Gerhard of Cremona'nın öğrencisi olan Daniel of Morlay, Vincent de Beauvais, Roger Bacon (1215-1280) Raymond Lull (1235-1310), Johannes Egidus Zamorensis gibi düşünürler Fârâbî'nin söz konusu eserinden bahsederler.²¹ Bilindiği üzere Fârâbî, ilimler tasnifini gayelerine ve konularının basitlikleriyle bizi ulaştırdıkları sonuçlara göre yapar ve bunda kendine özgü bir tutum gösterir. Bu tutum, eğer, Fârâbî'nin Latince tercümelerinden haberdar olup olmadığı tam olarak bilinmemekle birlikte, güç meselelerin çözümünde, onları parçalara bölüp, küçük ve basit olandan başlayarak, karışık ve zor olanlara doğru gitmek suretiyle ilerlemeyi bir metot olarak benimseyen Descartes'ı hatırlatır. Kanaatimizce Descartes'ın yaklaşımı, ondan yaklaşık yedi asır önce yaşayan Fârâbî ile aynıdır.

İhşâu'l-ulûm'un bazen tamamı bazen de belli bölümlerinin (parçalar hâlinde) Latin dünyası ve oradan da Avrupa'nın geri kalan kısmında doğrudan ve dolaylı tesirlerinden ayrıca söz etmek gerekir. Bu bağlamda 'matematik ilimleri' (el-ilmü't-teâlîm) içerisinde yer alan 'mûsikî'ye dair kısmın başlı başına uzun yıllarca bir referans değeri taşıdığı görülür. Nitekim H. G. Farmer, *Journal of the Royal Asiatic Society*'de yer alan "The Influence of Alfarabi's İhsâ' al-'Ulum (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe" adlı makalesinde bu etkiler üzerinde durur.²² Farmer'ın söz konusu makalesinde belirttiğine göre Gundissalinus ve onu takip eden Gerhard çevirilerinin sonrasında Orta Çağ'da müzik üzerine ders veren bazı yazarlar Kitâbu'l-mûsikî el-kebîr'le birlikte bu kısımdan iktibas yaptılar. Buna Raymond Lull ve Johannes Egidus Zamorensis gibi düşünürle de dâhildir.²³

2. Fârâbî ile Gundissalinus'un İlimler Tasnifi Arasında Bir Karşılaştırma

Burada cevap bulması gereken ilk soru Dominic Gundissalinus ile Fârâbî arasındaki karşılaştırmanın keyfiyeti hangi temeller üzerinden yapılmalıdır? sorusudur. Toledo okulunun bilinen en meşhur simalarından biri olan Dominic Gundissalinus kentin başpiskoposu sponsorluğunda yardımcıları

²¹ Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Zeki, "İhşâu'l-ulûm'un Batı Dünyası Üzerindeki Etkisi", s. 18-23.

²² Henry George Farmer, "The Influence of Alfarabi's İhsâ' al-'Ulum (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Cambridge University Press, 1932, s. 561-592) Farmer söz konusu makalesine yukarıda sözü edilen Said Ahmed İbn el-Qurtubî'nin *İhşâu'l-ulûm* hakkındaki övgü dolu sözünü alıntılanarak başlar. Farmer, 'lute' ('ūd), 'rebec' (rabâb) ve 'quitar' (kaithar) gibi enstrümanların Araplardan Latinlere ve oradan da Avrupa'ya geçtiği konusundaki kanaatlere de katılır.

²³ Henry G. Farmer, *Al-Fârâbî's Arabic-Latin Writings on Music in the İhsâ' al-'ulûm*, Glasgow: The Civic Press, 1934. Ayrıca bakınız Constant J. Mews "Questioning the Music of the Spheres in Thirteenth-Century", *Studies Und Texte Zur Geistesgeschichte*, edisyon Joseph Canning, Edmund King ve Martial Staub, Brill 2011, s. 112.

(Bunların en bilinenleri arasında Avendauth (İbn Davud) ve Jhon of Seville (Johannes Hispanus) sayılabilir.) ile birlikte dönemin bilinen önemli Müslüman filozoflarının bilim ve felsefeye dair pek çok eserin Latinceye çevrilmesinde öncü oldular.²⁴ Çeviriler, Latin dünyasının hem Müslüman bilim ve felsefesini tanınmasına hem de onların etkisinde bir bilim ve felsefe geliştirmelerine katkı sağladı. Bu bağlamıyla Gundissalinus ile Fârâbî arasında karşılaştırmanın iki türlü keyfiyetinden söz edilebilir. İlki İhşâu'l-ulûm'un Latinceye çevirisi ile ikincisi ise ilimler tasnifiyledir. Karşılaştırmadaki ana hedeflerden biri de Gundissalinus'un, Fârâbî ilimler tasnifinden ilham alarak yaptığı ilimler tasnifi sonrasında İhşâu'l-ulûm'un Latin dünyasında uyandırdığı ilginin açığa çıkmasına katkı sağlamaktır.

3. İhşâu'l-Ulûm ve De Scientiis Karşılaştırması

İlk olarak Gundissalinus'un İhşâu'l-ulûm çevirisinde Arapça metinde yer alan terimlerin Latince karşılıklarına bakalım.²⁵ Çeviri metinde yer alan ilimler eserde olduğu şekliyle beş grupta toplanmaktadır. Buna göre 'dil ilmi' altında yedi başlık sıralanır.²⁶ Bunlar; 'müfred sözler ilmi' (ilmü'l-elfâzi'l-müfred), 'mürekkep sözler ilmi' (ilmü'l-elfâzi'l-mürekkebe), 'sözlerin müfred oldukları durumdaki kanunların ilmi' (ilmu kavânîni'l-elfâzi indemâ tekûnu müfred), 'sözlerin mürekkep oldukları durumdaki kanunların ilmi' (kavânîni'l-elfâzi indemâ turekkeb), 'doğru yazma kanunları ile ilgili ilim' (kavânîni tashîhi'l-kitâbe), 'doğru okuma kanunları ile ilgili ilim' (kavânîni tashîhi'l-kırâa) ve 'şiir kanunları' (kavânîni tashîhi'l-eş'âr)'dir. Bu kısma Gundissalinus 'grammatica' başlığı altında yer verir.²⁷ İhşâu'l-ulûm'da yer alan bu ilimlerin Latince karşılığı olarak ilimler 'scientia dictionum simplicium', 'et scientia oracionum', 'et scientia regularum de dictionibus quando sunt simplices', 'et scientia regularum de dictionibus quando componuntur in oracione', 'et scientia regularum ad recte scribendum', et scientia regularum ad recte loquendum' ve 'et scientia regularum

²⁴ Williams J. Steven, *The Secrets of Secrets: Scholarly Career of A Pseudo-Aristotelian Text in The Middle Ages*, The University of Michigan Press, 2003, s. 45-6.

²⁵ Bilindiği gibi eserde yer alan ilimler tasnifi ve onların Gundissalinus nüshasında verilen karşılıkları Fuat Sezgin tarafından edisyon edilen *Islamic Philosophy IX*. cilt içerisinde 1-22 sayfalar arasında yer almaktadır. Karşılaştırmaya esas bölüm için bakınız Maurice: (Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen age.) VII: Sur le De Scientiis d'Alfarabi récemment édité en arabe à Saïda et sur le de Divisione Philosophiae de Gundissalinus. Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beirut) 9.1923-24. pp. 49-70). Bu karşılaştırma Bouyges'in, *Islamic Philosophy* 9.cilt içinde 17-19. sayfalar arasında yer alan Arapça-Latince metnine göre yapılmıştır.

²⁶ Krş. Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, nşr. Ali b. Mulhim, Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1996, s. 20-25.

²⁷ Bouyges, s. 17.

ad uersificandum' şeklinde yer alır.²⁸

İhşâu'l-ulûm'daki tasnife bağlı kalan Gundissalinus 'dil ilmi'nden sonra 'mantık ilmi'ne yer verir. Bu kısım sekiz bölümden oluşur. Bunlar; 'el-makûlat' (kâtîgûriyâs), 'el-ibâre' (bârî ermîniyâs), 'el-kıyâs' (anûlûtîkâ el-ûlâ), 'el-burhân' (anûlûtîkâ es-sânî), 'el-cedel' (tûbîkâ), 'sofistîka', 'retorika' (el-hitâbe) ve 'şiiir'den oluşmaktadır.²⁹ Fârâbî'nin bu sıralaması 'logica' başlığı altında çevrilmiş olup bunlara karşılık gelen Latince terimler ise sırasıyla verilmiştir. Bunlar; 'cathogorie', 'perhiermenias', 'analetica priora', 'analetica posteriora', 'thopica', 'sophistica', 'rethorica' ve 'poetica' şeklindedir.³⁰

İhşâu'l-ulûm'daki sıralamaya uygun olan Gundissalinus metninde üçüncü sırada 'matematik ilmi' (ilmü't-teâlfîm) yer alır.³¹ Bilindiği gibi bu kısım yedi alt bilimden oluşur. Bunlar; 'sayılar' (ilmü'l-aded), 'geometri' (ilmü'l-hendese), 'optik ilmi' (ilmü'l-menâzır), 'astronomi ilmi' (ilmü'n-nucûm et-te'âlfîmî), 'müzik ilmi' (ilmü'l-mûsikî), 'ağırlıklar ilmi' (ilmü'l-eskâl) ve 'tedbirler ilmi' (ilmü'l-hıyel)dir.³² Bu kısım Gundissalinus tarafından 'mathematika' altında sıralanmış olup Latince karşılıkları şöyle verilmiştir: 'arimetica', 'geometria', 'sciencia de aspectibus', 'astrologia', 'musica', 'sciencia de ponderibus' ve 'sciencia de ingeniis'. Bu çeviride dikkat çeken nokta İhşâu'l-ulûm'da geçen 'ilmü'n-nucûm' tabirinin Gundissalinus tarafından 'astroloji' olarak verilmesidir.³³ 'İlmü'n-nucûm' her ne kadar yıldızlar ilmi olarak çevrilsede İhşâu'l-ulûm'da bu başlık altında Fârâbî bu ilmi iki kısma ayırır.³⁴ Bunlar 'ilmü'n-nucûm' ve 'ilmü'n-nucûm et-teâlfîmî'dir. Fârâbî'ye göre ikincisi yani 'matematikseld yıldızlar ilmi' asıl ilimdir.³⁵ Oysa bu kısım çeviri metinde 'ilmü'n-nucûm et-teâlfîmî' şeklinde alınmasına karşın Latince karşılığı 'astroloji' (astrologia) olarak verilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki mütercim Fârâbî'deki bu ayırmadan haberdar değildir. Nitekim bu kısma ileride ayrıca değinilecektir.

İlimler tasnifinin dördüncü sırasında yer alan kısım 'tabîî ilim' (ilmü't-tabîî) ve 'ilâhî ilim' (ilmü'l-ilâhî)dir.³⁶ İhşâu'l-ulûm'da bu ilimlerden ilki sekiz ikincisi üç kısımdan oluşur. Çeviri metne esas bu kısımlar sırasıyla 'tabîî cisimler' (el-ecsâmü't-tabîî), 'basit cisimler' (el-ecsâmü'l-basîd), 'basit cisimlerin oluş ve bozuluşu' (kevni'l-ecsâmî'l-basîd ve fesâdihâ), 'unsurlara has olan arazlar' (mebâdî'l-arâz), 'bileşik cisimler' (fi'l-e-

²⁸ Bouyges, s. 17.

²⁹ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 38-43.

³⁰ Bouyges, s. 18.

³¹ Bouyges, s.18. Krş. *İhşâu'l-ulûm*, s. 49.

³² Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 51-64.

³³ Bouyges, s. 18.

³⁴ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 57.

³⁵ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 58.

³⁶ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 67.

csâ'i'l-mürekkeb), 'madenî cisimler' (ecsâmi'l-madenî), 'bitkisel cisimler' (en-nebât), 'hayvanî cisimler' (el-hayevân)'dır. İkinci kısımda yer alanlar ise 'varlıklar ve onlara arız olanlar' (el-mevcûdât), 'burhanların ilkeleri' (ani'l-mebâdî'l-burhâniyye), 'cisim olmayan ve cisimde bulunmayan' (leyset bi cismi ve lâ fi ecsâm)'dır. Gundissalinus metninde bu kısımlar aslına uygun olarak 'sciencia naturalis' ve 'sciencia divina' adı altında iki bölüm şeklinde, ilki sekiz ikincisi ise üç kısım olarak belirtilmiştir.³⁷ Latince karşılıkları sırasıyla 'in quo communicant omnia corpora naturalia', 'de corporibus simplicibus', 'de permixtione et corruptione', 'de principiis et passionum que propria sunt elementis', 'de corporibus compositis ab elementis', 'corpora mineralia', 'species uegetabilium', 'species animalium'dur. İkinci kısımda yer alanlar ise 'de essentiis', 'principiis demonstrationum in scienciis', 'de essentiis que nec sunt corpora'dır.

İhşâu'l-ulûm'un son kısmında ise 'siyaset ilmi' (ilmü'l-medenî) ve 'fıkıh ve kelam ilimleri' (ilmü'l-fıkh ve'l-keâm) yer alır.³⁸ İlki iki kısım olup 'mutluluğun tanımı' (alâ târîfi's-saâde) ve 'huy ve hayatın tertibi' (alâ vecchi tertîbi's-şeym)'dir. İkincisi 'fıkıh ilmi' olup bu da iki kısımdan oluşur.³⁹ Bunlar, 'görüşler' (fi'l-ârâ) ve 'fiiller' (fi'l-efâl)'dir. Üçüncüsü 'kelâm ilmi olup bu da iki kısımdan oluşur.⁴⁰ Bunlar, 'görüşler' (fi'l-ârâ) ve 'fiiller' (fi'l-efâl)'dir. Gundissalinus metninde bu bölümlerin ilki 'civilis sciencia', ikincisi 'sciencia legis' olarak yer alır.⁴¹ İhşâu'l-ulûm'da yer alan ve iki kısım olarak zikredilen 'kelâm ilmi' ve kısımları Latince çeviride yer almaz.

4. İlimler Tasnifi: Benzerlikler ve Ayrımlar

De Divisione Philosophiae adlı eserin ilgili kısmı felsefenin ne olduğu, tanımı ve problemiği hakkında verilen açıklamalarla başlar. 'Philos' ve 'sophia' terimlerinin Antik Grek kökenleri üzerinde yorumlarla devam eder. Ve bu kısım 'de trinitate' (on the trinity) üzerinde açıklamalarla ilerler. Nihayet burada felsefe, teorik ve pratik felsefe olmak üzere iki kısımda mütalaa edilir. Bu kısımda tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi 'mantık'ın bir ilim olduğundan söz edilir.⁴²

Bilindiği gibi Fârâbî ilimler tasnifinde ilk sırada yer alan ilim 'dil ilmi'dir. Bu ilim Fârâbî'ye göre, bir toplulukta kullanılan anlamlı sözler ve bu sözlerin anlamlarının bilgisinden meydana gelir. İhşâu'l-ulûm'da 'dil ilmi'nin tanımı, gayesi, bu ilim dalı altında yer alan ilimler ve bunların

³⁷ Bouyges, s.18.

³⁸ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 79.

³⁹ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 85-86.

⁴⁰ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 86.

⁴¹ Bouyges, s.19.

⁴² Domingo Gundisalvo, "Classification of The Sciences", İngilizceye çeviri Marshall Clagett ve Edward Grant, nşr. Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science* içinde, s. 67-68.

gayeleri açık bir şekilde ifade edilir.⁴³ Fârâbî dil ilmini yedi alt dala ayırır. Bunlar; ‘müfred (tekil) sözler’, ‘mürekkebe (bileşik) sözler’, ‘sözlerin müfred olma durumundaki kanunlarının ilmi’, ‘mürekkebe oldukları durumundaki kanunlarının ilmi’, ‘doğru yazma’, ‘doğru okuma’ ve nihayet ‘şiir kanunları ilmi’dir. ‘Dil ilmi’ne dair bu bölüm ve onun alt dalları Gundissalinus’un ilimler tasnifinde yer almaz. İhşâu’l-ulûm’da, ilimler tasnifinin en başında ‘dil ilimleri’nin yer alması Fârâbî’yi kültürel mirasın hem Aristocu ilimler tasnifinden hem de Gundissalinus ilimler tasnifinden ayırır.

İlimler tasnifinde Fârâbî’nin ‘mantık’ alanına ayırdığı yer diğer bölümlere nazaran daha hacimlidir.⁴⁴ Buradaki açıklamaları aynı zamanda içerik bakımından da oldukça zengindir. Fârâbî bu kısımda mantığın faydası, konusu, anlamı, kısımları ve bu kısımlara dâhil olan her şey hakkında bilgiler verir. Mantık, akla, makûlata sahip olan, akıl yürüten, çıkarsama yapan insan zihni için evrensel olan kural ve yasaları veren bir disiplin olarak nitelenir. Mantığın parçaları ‘kategoriler’, ‘önergeler’, ‘birinci analitikler’, ‘ikinci analitikler’, ‘topikler’, ‘sofistik kıyaslar’, ‘retorik’ ve ‘poetik’ olmak üzere sekiz kısım olarak ele alınır. ‘İkinci analitikler’ bu kısımların en önemlisidir. Fârâbî, Aristo’ya uygun olarak ‘mantık’ın asıl değerinin onun meyvası olarak nitelediği ‘ikinci analitikler’de olduğunu özellikle belirtir.⁴⁵ Aristo mantığı bir ilim olarak görmediği hâlde, mantığın kısımlarına dâhil edilmeyen ‘retorik’ ve ‘poetika’ bilindiği gibi Fârâbî’de mantığın kısımları olarak karşımıza çıkar. Bu tasnif aynı şekilde Gundissalinus’un ilimler tasnifinde yer alır.⁴⁶

Fârâbî’nin ilimler tasnifinde ‘mantık ilmi’ne ayrılan yerden sonra en hacimli kısım ‘matematik ilmi’dir. Matematik ilimlerinin içine ‘aritmetik’ ve ‘geometri’ ile birlikte ki bu ikisi bugün de matematiğin iki önemli dalı olarak kabul edilir, ‘optik’, ‘astronomi’, ‘müzik’, ‘ağırlıklar’ (ilmü’l-askâl) ve ‘tedbirler ilmi’ (ilmü’l-hıyel) girer. Bu bölümde Fârâbî, ‘optik’, ‘astronomi’ ve ‘müzik’ gibi ilimleri matematiğin uygulamalı kısmı ya da uygulamalı matematiğin dalları olarak görür. Buna ilaveten ‘aritmetik’ ve ‘geometri’ gibi matematik ilimler içerisinde nazârî ve uygulamalı kısım olarak ikili bir ayırım yapar. Astronomi ilmi ile yıldızların konumu ve hareketlerinden yola çıkarak insanın geleceğine dair tahminlerde bulunan ‘astroloji’ arasındaki ayırma işaret eder. Fârâbî’ye göre ‘astroloji’, ilimler içerisinde sayılan ve matematiğin bir dalı olarak görülen ‘astronomi’den farklıdır. Asıl ilim olan ‘astronomi’dir. Astronomi yer merkezci Aristocu-Batlamyusçu sistemin temel varsayımlarının üzerine kurulduğu bir ilimdir.⁴⁷

⁴³ Bkz. Fârâbî, *İhşâu’l-ulûm*, s. 17-25.

⁴⁴ Bkz. Fârâbî, *İhşâu’l-ulûm* s. 27-48.

⁴⁵ Fârâbî, *İhşâu’l-ulûm*, s.39.

⁴⁶ Bkz. Gundissalvo; *a.g.e.*, s. 67.

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *İhşâu’l-ulûm*, s. 57-59.

Gundissalinus ise geleneksel Orta Çağ'ın dörtlü sistemi olarak bilinen⁴⁸ 'aritmetik', 'geometri', 'müzik' ve 'astronomi'ye dayalı tasniften farklı bir ilimler tasnifine yer verir. Bu tasnife göre 'matematik' evrensel bir ilimdir ve içerisinde yedi sanat barındırır. Bunlar, 'aritmetik', 'geometri', 'müzik', 'astroloji', 'optik' (the science of aspects), 'ağırlıklar ilmi' (the science of weights) ve 'aletler ilmi' (the science of devices)'dir. Bilindiği gibi bu sınıflama Fârâbî'nin 'matematik ilimleri' ve bu başlık altında zikrettiği ilimlerle aynıdır. Bu bölümle ilgili iki farklılık göze çarpar. İlki, Fârâbî'nin ilimler tasnifinde matematik ilimlere dâhil edilmeyen astrolojiden ayrıca söz edilmesidir. Bilindiği üzere Fârâbî 'astroloji' ile ilgili ayrıca müstakil bir eser yazmış olmasına rağmen onu matematik ilimler içerisinde yer alan asıl ilimlerden saymaz. İkinci farklılık ise Gundissalinus'un matematik ilimler içerisinde yer alan 'mûsiki ilmi'nden söz etmemesidir.⁴⁹ Bir başka ifadeyle İhşâu'l-ulûm'da 'mûsiki'ye dair hacimce kısa ama etkileri bakımından önemli olan kısım Gundissalinus'un tasnifinde yer almaz.

'Tabiat ilmi' ve 'ilahiyat ilmi' Fârâbî ilimler tasnifinin dördüncü grubunu oluşturur. Bu grup hacim olarak ilimler tasnifinde en az yer işgal eder. Bu kısımda Aristocu dört neden kısa bir şekilde tekrarlanır. Fârâbî, 'tabiat ilmi'ni Aristo'un 'tabiat ilmi'ne ilişkin eserlerine dayanarak sekiz ana bölüme ayırır ve bu bölümlerle ilgili kısa bilgiler verir.⁵⁰ Gundissalinus'un ilimler tasnifinde Fârâbî'de olduğu gibi 'tabiat ilmi'nin sekiz kısmından söz edilir ve bunlar sırayla Aristo'daki referanslarıyla birlikte ele alınır.⁵¹ Fârâbî ilimler tasnifinde 'tabiat ilmi' 'ilahiyat ilmi' ile aynı grup içinde yer alırken Gundissalinus'ta 'ilahiyat ilmi' yer almaz. İkinci ayırım ise ilimler arasındaki sıralamada görülür. 'Tabiat ilmi' Fârâbî'de matematikten sonra gelir. Gundissalinus'ta 'tabiat ilmi' 'mantık'tan sonradır ve nitekim ona göre 'tabiat ilmi' sıralamada mantıktan sonra gelmelidir.⁵² Bu kısımda üçüncü bir ayırımdan daha söz edilebilir. Bu ayırım 'tıp ilmi' ile ilgilidir. Gundissalinus'un 'tabiat ilmi'nin ilk türleri arasında saydığı 'tıp ilmi', Fârâbî'nin ilimler tasnifinde yer almaz.

İki düşünür arasındaki ayırimlardan biri de İhşâu'l-ulûm'un son bölümünde yer alan kısım ile ilgilidir. Fârâbî ilimler tasnifinin son halkasını 'siyaset', 'fıkıh' ve 'kelâm' ilmi oluşturur. Bu bölümün ilki, Fârâbî'nin pratik felsefesinin, yani ahlâk ve siyaset felsefesinin temel konu, amaç ve tezlerini en olgun ve anlaşılır bir biçimde ortaya koyan kısımdır.⁵³ İkinci kısım ise

⁴⁸ Ortaçağda 'quadrivium' denilen bu tasnifle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Edward Grant, *The Foundations*, s. 44-47.

⁴⁹ Gundissalvo, *a.g.e.*, s. 66-68.

⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 72-74.

⁵¹ Gundissalvo, *a.g.e.*, s. 63-64.

⁵² Gundissalvo, *a.g.e.*, s. 65.

⁵³ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 79-85.

'fıkıh' ve 'kelâm'a ayrılmıştır.⁵⁴ Gundissalinus ilimler tasnifinde bu kısım ile ilgili bir kayda rastlanmamıştır.

Sonuç

Fârâbî'den Latin dünyasına ilimler tasnifinin serüveni birçok açıdan dikkat çekici ve önemlidir. Aristoteles'in üçlü ilimler tasnifi, Fârâbî'de beşli bir tasnife dönüştüğü gibi, ilimlerin sırası ve ilim sayılmak bakımından ilimler de değişime uğramıştır. Fârâbî'nin tasnifinde gerek Antik Grek mirası ve gerekse İslam düşüncesi geleneği olarak iki dinamiğin etkili olduğu söylenebilir. Bu iki dinamiğin etkisiyle Fârâbî'nin nevi şahsına münhasır açıklama, açıklık ve yorumlarıyla etkili bir eser olarak ortaya çıkan İhşâu'l-ulûm'un hem kendisinden sonra İslam düşünürleri üzerinde hem de çeviriler yoluyla Latin dünyası ve Avrupa'nın önemli bir kısmında etkili olduğu açıktır. Bu etki büyük oranda XII. yüzyılın ilk yarısından itibaren izleyen ilk yüzyıl içerisinde birden fazla çeviriyle karşılık bulmuştur. Latin dünyanın İhşâu'l-ulûm'dan ilk olarak haberdar oluşu Gundissalinus ve yardımcıları aracılığı ilelerdir. Nitekim bu ilgi Cremonalı Gerhard çevirisini doğurmuş ve bunu kısmi çeviriler izlemiştir. Gundissalinus'un ilgisi sadece çeviri ile sınırlı değildir. O aynı zamanda bir ilimler tasnifi yapmış ve bu tasnifte Fârâbî'den faydalanmıştır. Gundissalinus tasnifi Orta Çağ'ın yaygın ilimler tasnifinden daha ziyade Fârâbî ilimler tasnifine yakındır.

Latin dünyasının İhşâu'l-ulûm'a olan ilgisi izleyen yıllarda da kendisini gösterir. Bu ilgi bazen eserin bütününe iken bazen de kısmi bölümlerine referanslarla kendini göstermiştir.

Kaynakça

- Aristoteles, "Metaphysics", *The Complete Works Of Aristotle*, vol. II, edit. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1995.
- Drant, Edward, *A source Book in Medieval Science*, edit. Edward Drant, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1974.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul 2008.
- Bakar, Osman, *Gelenek ve Bilim*, çev. Ercüment Asil, Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *İslam Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*, çev. Ahmet Çapku, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Bouyges, Maurice: (Notes sur les philosophes arabes connus des Latins au moyen age.) VII: Sur le De Scientiis d'Alfarabi récemment édité en arabe à Saïda et sur le de Divisione Philosophiae de Gundissalinus. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beirut)* 9.1923-24, *Islamic Philosophy*, vol. IX, pp.1-23.
- Camerarius, Guilelmus (Ed.): *Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia, guae, latina linguâ conscripta reperiri potuerunt.* Paris 1638. Bkz. *Islamic Philosophy*, vol. VII.

⁵⁴ Fârâbî, *İhşâu'l-ulûm*, s. 85-91.

- Constant J. Mews “Questioning the Music of the Spheres in Thirteenth-Century”, *Studies Und Texte Zur Geistesgeschichte*, edisyon Joseph Canning, Edmund King ve Martial Staub, Brill 2011.
- Gundisalvo, Domingo, “Classification of The Sciences”, İngilizceye çeviri Marshall Clagett ve Edward Grant, Notlarla Neşreden Edward Grant, *A Source Book in Medieval Science* edit. Edward Drant, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts 1974.
- el-Endelüsî, Sâid, *Tabakâtu'l-ümem*, el-Matbaatu'l-Kâtûlikiyye, Beyrut 1912.
- Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, thk. Cafer Âli Yâsin, Hikmet, İnan 1371.
- _____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, notlarla neşreden Osman Zeki, Kahire 1949.
- _____, *İhsâu'l-ulûm* (İlimlerin Sayımı), çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul 1989.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, notlarla nşr. Ali b. Mulhim, Dâru'l-Mektebeti'l-Hilâl, 1996.
- _____, “Risâle fi fazîleti'l-ulûm ve's-sinaât”, *Resâil*, nşr. Dietrici, Dâiretu'l-Maârifî'l-Osmaniye Haydarâbâd 1345
- Farmer, Henry G., *Al-Fârâbî's Arabic-Latin Writings on Music in the Ihsâ'al-'ulûm*, Glasgow: The Civic Press, 1934.
- _____, “The Influence of Al-Farabi’s “Ihsa’ al-‘ulum” (De scientiis) on the writers on Music in Western Europe”, *The Arabian Influence on Musical Theory*, Cambridge 1932.
- Fidora, Alexander, “Dominicus Gundissalinus and the Introduction of Metaphysics into the Latin West”, *The Review of Metaphysics*, 66 (2013).
- Grant, Edward, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge University Press 1996.
- _____, “Classification of the Sciences”, *A Source Book in Medieval Science*, edit. Edward Grant, Harward University Press, Cambridge, Massachusetts 1974.
- Sezgin, Fuat, *Islamic Philosophy*, vol. IX, Frankfurt 1999.
- Ross, David, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2002.
- Salman, Dominique, “The Mediaeval Latin Translations of Alfarabi’s Works”, *Islamic Philosophy*, vol. IX, edit. Fuat Sezgin, Frankfurt 1999.
- Schneider J.H. Josef, “Philosophy and Theology in the Islamic Culture: Al-Fârâbî’s De scientiis”, *Philosophy Study*, June, 2011.
- Thompson, J.W., “The Introduction of Arabic Science into Lorraine in the 10th Century”, *ISIS* içinde, vol. XII, 1929.
- Williams J. Steven, *The Secrets of Secrets: Scholarly Career of A Pseudo-Aristotelian Text in The Middle Ages*, The University of Michigan Press, 2003.

FÂRÂBÎ'NİN SAVAŞ TEORİSİ FÂRÂBÎ ON WAR

AHMET KAMİL CİHAN
PROF. DR.
ERCİYES Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Fârâbî makes a distinction between just and unjust wars. In addition to defensive war, he accepts a legitimate war of aggression. Just war principles are considered for the virtuous city. A war is legitimate and justified if it will be to defense against an external enemy; to acquire goodness that the city deserves but that is in the possession of others; to force people to accept the best for them, when they do not recognize it by themselves; to enslave people who are naturally fit to serve, but who refuse the yoke of slavery; to seek restitution from those who withhold something that rightly belongs to the citizens of the city; to punish evildoers so that they do not repeat their crimes against the city and as a means of intimidating others who might think of emulating them; and total extermination of those whose mere survival might hand the inhabitants of the city. Principles of unjust wars are as follows: humiliating people and making them submissive; having them honor him; imposing on them his own passion; tyrannizing them; satisfying his fury or seeking the sheer pleasure of victory, or unduly punishing them for an injustice committed on their part that clearly deserves less than warfare and killing. Also, if a war based on the wealth, honor, or politics it will be unjust. Farabi's reminiscent statements on jihad are subject to review in different ways.

ÖZ

Fârâbî, haklı ve haksız savaş ayrımı yapmış; savunma amaçlı savaşın yanı sıra saldırı amaçlı savaşı da meşru görmüştür. Haklı savaş gerekçeleri, fâzıl medine için düşünülmüştür. Düşmana karşı kendini savunmak, medine dışında olup da medinenin hak ettiği bir iyiliği elde etmek, kendilerine uygun düşen iyiliğe sözlü olarak çağrıldığı hâlde icabet etmeyi zorlamak, tabii konumuna uygun işi icra etmeyenleri itaat ettirmek, medineye ait bir iyiliği medineden mahrum bırakanlardan geri almak, medine dışında medineye karşı işlenen suçun faillerini cezalandırmak ve olası teşebbüslerin önünü almak, varlıkları medine için zararlı olanları ortadan kaldırmak için yapılan savaş, meşru ve haklıdır. Haksız savaş gerekçeleri ise reisin bir toplumu itaati altına almak istemesi, emrinin tutulması, istediği şekilde orada hükümet etmesi, galip gelme maksadı, öfkelenmesi ve zaferden alacağı haz, cezası ölümü hak etmeyenlere karşı reisin öfkeye kapılıp, onları öldürmek istemesi sebebiyle olur. Ayrıca servet, onur, siyaset gibi gerekçelerle açılan savaş da haksızdır. Fârâbî'nin cihadı hatırlatan ifadeleri çeşitli şekilde yorumu tabi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Haklı savaş, Haksız savaş, Cihat.

Keywords: Farabi, Just war, Unjust war, Jihad.

Giriş

Siyaset, Fârâbî'nin yoğunlaştığı alanlar içinde belki de en çok ilgi çekenidir. Zira bu alana dair *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla*, *Fusûlün müntezea*, *Tah-sîlü's-saâde*, *Telhîsu nevâmisi eflatun* vb. eserleri hatırlanacak olursa bunu hak ettiği rahatlıkla söylenebilir. Sadece bu alana dair eserler yazması değil aynı zamanda siyaseti yeniden felsefenin faal bir alanı hâline getirmesi de önemlidir. Fârâbî siyaseti, insani iyilik ve mutluluğun gerçekte ne olduğu, hangi koşullara bağlı olduğu, bunun toplumsal alanda nasıl gerçekleşebileceği ve sürdürülebileceği yönlerinden hareketle incelediği gibi, bunlara karşıt olanları da ihmal etmemiştir. Hatta din konusunu bile siyasal alanla ilgili görüşleriyle irtibatlı olarak incelemiş ve iki alanı da ilgilendiren çeşitli kavramlar geliştirmiştir. “*el-medînetü'l-fâzıla*”, “*es-saâdetu bi'l-hakika*”, “*es-saâdetü'l-maznune*”, “*es-siyâsetü'l-fâzıla*”, *es-siyâsetü'l-câhile*”, “*el-milletu'l-fâzıla*”, “*el-milletü'l-câhile*”, “*er-reisü'l-evvel*”, “*reisu's-sünne*” ilk anda hatıra gelen temel kavramlardan birkaçıdır.

Fârâbî'ye göre her medine, fâzıl değildir. Ona göre fâzıl medine, gerçek mutluluğu kazanmaya yarayan şeylerde birbirine yardımlaşma amacı taşır. Bu amaçla bir araya gelen insanlar da fâzıl bir ümmettir.¹ Gerçek mutluluk ise insanî nefsin, maddeye muhtaç olmaması itibarıyla varlıkta kemal üzere olması ve sürekli olarak bu kemal üzere kalmasıdır. Bu itibarla, insan nefsinin ulaşacağı nihaî mertebe, faal akıl mertebesi² yahut onun altında bir mertebedir.³ Bu kemal veya mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir vakit başka bir şey için istenmeyen, hem dünya hem de ahiret için talep

¹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Muhsin Mehdi, 5. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1985, s. 118.

² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. F. Mitri Neccar, 2. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 32.

³ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 105.

edilen en üstün iyilik⁴ olup, nazarî, fikrî, hulkî ve amelî faziletlerin insanda hâsıl olmasıyla meydana gelir.⁵ Bu yüzden servet, lezzet, siyaset vb. asla gerçek mutluluk değil mutluluk zannedilen şeydir.⁶ Mutluluk, kendine yeter olmaktır.⁷ Gerçekten mutluluk olanı elde etmeye yarayan ve irade ile yapılan işleri ve melekeleri kontrol altına alıp sağlamlaştıran riyaset, fâzıl riyasettir. Saadet zannedilen şeylerin elde edilmesine yarayan işleri ve melekeleri kontrol altına alan riyaset de cahil riyasettir.⁸ Toplumunu gerçek mutluluğa ulaştırmak için birtakım görüş ve davranışlar belirleyen reis de bu şekliyle fâzıl milleyi belirlemiş olur. Fâzıl milleyi belirleyen başkan da ilk reis adını alır. Reisin belirlediği mille ile servet, lezzet, üstünlük vb. bir amaca ulaşmak hedefleniyorsa o takdirde cahil mille belirlenmiş olur.⁹ Mutlak anlamda ilk reis, başkasının yönettiği değil, aksine ilim ve marifeti bilfiil tahsil eden, kendisini irşat edecek kimse olmayan, işlemesi gereken şeyleri iyice idrak etme kabiliyeti olan, başkalarını bildiği şeylere yöneltme istidadı olan ve eylemleri gerçek mutluluk doğrultusunda takdir etme ve yönlendirme kudreti olan kimsedir. Bu reisin, faal akıl ile arasında vasiye kalmaması itibarıyla vahiy aldığı söylemek gerekir.¹⁰ Şayet bu özellikte reis mevcut değilse onun çizmiş olduğu kanunlar muhafaza edilir ve medine onlarla yönetilir. İşte, önceki reislerden alınan kanunlarla medineyi idare eden reise gelenek başkanı (meliku's-sünne) adı verilir.¹¹

Fârâbî'nin medinesinde fâzıl reis o derece önemlidir ki, sahip olduğu faziletlerin yanı sıra onun idaresiyle halk arasında kaynaşma ve düzen sağlanır. Bu yüzden, kaynaşması itibarıyla fâzıl medineyi, tabî varlık alanına benzetmek kabul olduğu gibi fâzıl reisi de ilk sebebe benzetmek (şebihe) mümkündür.¹² Fâzıl medine halkı, varlık ve değer hakkında ortak tasavvura sahiptir. Fakat tasavvurları, zihnî durumlarına göre değişik nitelik arz eder. Zira insanların tabiatı, ilimleri ve sanatları kabul etmede farklı farklıdır.¹³ Akıl yetisi güçlü insanlar varlıkları oldukları şekliyle ve burhanla,

⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. baskı, Daru'l-Maşrik, Beyrut 1991, 52.

⁵ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, nşr. C. A. Yasin, Daru'l-Menâhil, Beyrut 1992, s. 119. Ârâu'da mutluluğun oluşumu, önce nefsin son kemaline ilişkin mâkulleri elde etmesiyle, ardından iradî fiillerle oluşacağını belirtir. Kapsayıcı olması itibarıyla Tahsil'de sırayı tercih ettik. Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 105-106.

⁶ Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. C. A. Yasin, Daru'l-Menâhil, Beyrut 1992, s. 229-230.

⁷ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. Cüneyt Kaya, 2. baskı, İstanbul 2014, s.153.

⁸ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Nafiz Danişmen, MEB Yay., İstanbul 1985, s. 119-20.

⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, s. 43.

¹⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79-81.

¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 79-81.

¹² Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 84.

¹³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 77.

diğer insanlar da gerçekliği yansıtan misaller ve temsillerle tasavvur eder.¹⁴ Bu ifadeler, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temelini oluşturan temel düşünceler olup, savaş kararı alacak ve uygulayacak reisi ve arkasındaki siyasi yapıyı özetler niteliktedir.

Fârâbî, fâzıl medine içinde beş sınıftan söz eder. Bunlar arasında, fâzıllar (filozoflar, uzmanlar, mille koruyucuları), dil sahipleri (hatipler, güzel konuşanlar, şairler vb.), takdir edenler (hesap uzmanı, tabip, mühendis, astronom vb.), mücahitler ve malcılar (çiftçi, çoban, tüccar gibi, medinede mal kazanan) adı verilen sınıflar vardır. Mücahitler, savaşçı (mukatil), koruyucu (hafaza) veya onların yerine kaim olan kimselerdir.¹⁵ Fakat Fârâbî, Eflatun'da detaylı olarak görülen savaşçı ve bekçilerin karakteri ve eğitimi¹⁶ üzerine fazlaca bir şey söylemezken onları idare edecek komutanın taşınması gereken savaşçılıkla (mücahede) ilgili fikrî erdeminin yanı sıra ahlâkî erdemine çok büyük önem verir.¹⁷ Komutanın yanı sıra, fâzıl mücahitler de kendilerini tehlikeye attıklarında ölebileceği veya kurtulacağı ihtimallerini dikkate alarak eylemde orta olanı gerçekleştirir.¹⁸ Böylelikle Fârâbî, gerek komutan gerekse mücahitler için, savaş sanatının ahlâk sanatıyla birlikte olması gerektiğine dikkat çeker. Fârâbî için mücahitler sınıfı, gerek kendi içinde gerekse dışarıya karşı medinenin devamı ve bekası için gerekli bir cüz konumundadır. Cüz olmadığı takdirde bütün, yani medine eksik kalacaktır.

Fârâbî insani iyiliğe ve mutluluğa ulaşmada reisin nihaî derecede belirleyici rolü olduğunu düşündüğü için, fâzıl reislik için birtakım şartlar ve özellikler sıralar. Bunların bir insanda bulunmasının çok zor ve nadir olmasından bahisle onları daha da azaltır. Bunlar içinde vazgeçmediği özelliklerden biri, savaş eylemlerini gerçekleştirmede bedenen iyi bir dirence sahip olmak niteliğidir.¹⁹ Aynı niteliği Fârâbî Fusûl'de bu sefer şart olarak zikreder: "İlk reis olan gerçek melik, bedeniyle cihat etme kudretine sahiptir."²⁰ Öyle anlaşılıyor ki, fâzıl reis(ler) savaş durumuyla karşılaşma

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 147-148; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medîniyye*, s. 85.

¹⁵ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, nşr. M. F. Neccar, 2. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1993, s. 65. Çok daha sonraları Tûsî, toplumu kalem ehli, kılıç ehli, muamele ehli ve ziraat ehli şeklinde muhtevasıyla birlikte farklı bir sınıflamadan söz eder. Nasreddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Rahim Sultanov, sadeleştiren. A. Taştan-H. Nazlıgül, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 296-297.

¹⁶ Eflatun, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, Remzi Yayınevi, 6. baskı, İstanbul 1988, 376d, 388e, 390e, 394e, 415d, 430a.

¹⁷ Fârâbî, *Kitâbu tahsîlü's-saâde*, s. 157.

¹⁸ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, s. 84.

¹⁹ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 130.

²⁰ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, s. 66.

ihtimaline binaen bedenlen hazırlıklı olmalı ve savaşabilmelidir. Fakat erdemli reisin savaş durumuyla karşılaşması hangi nedenlerden dolayı ortaya çıkmaktadır? Her savaş durumu haklı ve geçerli midir? Hangi durumlarda savaş, haksız ve geçersiz olur? Savaşta güç kimlere ve ne ölçüde kullanılabilir? Güç kullanmanın ve savaşılacak kimseleri (asker-sivil ayrımı) belirlemenin ölçütü var mıdır? Savaş sonrası neler, nasıl yapılacaktır? Nitekim savaş teorileri söz konusu olduğunda “Jus ad bellum” ve “Jus in bello” ifadeleri hemen karşımıza çıkmaktadır. “Jus ad bellum” savaşın haklı olmasını sağlayan ölçüt ve gerekçeleri oluştururken “jus in bello” savaşta kullanılan gücün ve orantısının kimlerle ve nasıl uygulanacağına ilişkin muhtevaya sahiptir. İlki haklı savaş gerekçeleri, diğeri de asker-sivil ayrımı ve uygulanacak gücün orantısı ve sonrası üzerinde durmaktadır.²¹ Husby, bu ayrımı ilkin St. Augustine’in yaptığı fakat Eflatun’a kadar geri götürülebileceğini ileri sürer. Ancak Eflatun bu ayrımı ayrı başlıklar hâlinde değil bütünsel olarak bir arada incelemiştir.²² Savaşın temeli ve farklı gerekçeleri söz konusu olsa da Eflatun olsun Aristo olsun, adalete hizmet edecek, insanı erdemli kılacak adil devletin oluşumunda, bu devletin kendi kendine yeterliliğinde ve muhafazasında ortaya çıkacak bir savaşın haklı olduğu noktasında aynı çizgide oldukları görülmektedir.²³

A. Fârâbî’de Haklı Savaş Gerekçeleri

Fârâbî için mutluluk, toplumsal yaşamda iyiliğin elde edilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılmasıyla mümkün olacağından, fâzıl reisin bir görevi de mutluluğun elde edilmesinde yararı olan iyilikleri korumak, onları artırmak; zararlı olanları faydalı duruma getirmeye çalışmak, olmuyorsa onları gidermeye çalışmaktır.²⁴ Reis, toplumun iyilik ve mutluluğundan sorumlu olduğu için, savaşın hangi gerekçeyle ve nasıl yapacağına ilişkin bilgiye, yani nazarî ve fikrî erdeme sahip olması gerekir. Şöyle ki, fâzıl reis, birçok şeyin yanı sıra varoluşun gayesini, mahiyetini ve kurucu unsurlarını bilmesi itibarıyla nazarî erdeme, bu gayeye hangi vasıtalarla, nasıl, ne tarz ve sıra üzere olacağını bilmesi itibarıyla de fikrî erdeme sahiptir. Bu yüzden gerçek mutluluğa ulaşmada veya korumada savaş gibi bir durumla karşı karşıya kaldığında içinde bulunduğu durumu çok iyi takdir edip hareket etmesi gerekir. Esasen fâzıl medine ve fâzıl reis anlayışında, yanlış ve haksız

²¹ Fulya A. Ereker, “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler*, c. 1, sy. 3, s. 2.

²² Tristan K. Husby “Justice and the Justification of War in Ancient Greece: Four Authors”, *Classics Honors Papers*. pp. 1. 63, <http://digitalcommons.conncoll.edu/classicshp/1>

²³ Husby, a.g.m., s. 60, 61, 63, 80, 83.

²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 84.

bir eylemin ortaya çıkmayacağı tahmin edilebilir.²⁵

Fârâbî Fusûlün müntezea’da savaş (harp) üzerine bir fasıl (67. Fasıl) açar. Orada fâzıl medinenin yapacağı savaş gerekçelerini sıralar. Onun sıralamasına bağlı olarak, bunlar şöyledir:

1. İlk gerekçeye göre savaş, medineye dışarıdan gelen düşmanı def etmek için olur. Bunun, savunma amaçlı yapılan bir savaş olduğu aşikârdır. Fakat “Düşman kimdir? Silahlı taarruz olmuş mudur?” vb. sorular cevapsızdır. Burada meşru müdafaa hakkı gerekçe olarak ileri sürülmüştür.

2. İkinci gerekçeye göre savaş, medinenin dışarıdan hak ettiği bir iyiliği (hayr) elinde bulunduranlardan almak (iktisab) için olur. Burada savunma amaçlı değil, medinenin dışında kalan bir iyiliği onu hak etmeyen elinden almak üzere saldırı amaçlı bir savaştan söz edilmektedir. Bu gerekçenin haklı ve geçerli oluşu, fâzıl medineye layık olan bir iyiliğin, onu haksız yere elinde tutandan hak sahibine “iadesi” olarak düşünülebilir. Bu şekilde medine hak ettiği bir iyilikle tamamlanmış olmaktadır. Şayet fâzıl medine hariçteki iyilik için savaş açmazsa ne olur? Kendisiyle çelişik duruma düşmüş olmaz mı? Zira fâzıl medinenin ortaya çıkış ilkesi toplumun dünya ve ahiret iyiliğini hedef almaktadır. Bu hedefte işe yarayan cüzlerden biri dışarıda kalmakta ve hak ettiği bir şeyden mahrum olmaktadır. Medinenin mutluluğa ulaşmasında tabî ve iradî iyiliklerin meydana gelmesi, tabî ve iradî kötülüklerinden izalesiyle olduğundan,²⁶ reisin hariçteki bir iyiliği elde etmeye yönelmesi fâzıl medine anlayışının doğal bir sonucu gibidir. Muhtemelen fâzıl reis hariçteki iyiliğin, mutluluğa ulaştırmada bir rolü/araç olduğunu, onu elinde tutanların haksız bir şekilde ona sahip olduklarını ve onsuz mutluluk unsurlarının eksik kalacağını düşündüğü için savaş açmaktadır. Kanaatimizce Fârâbî, bu gerekçeyi “medineye ait bir iyiliğin kazanımı” ve “adalet” ilkeleriyle ileri sürmüş olmalıdır. Ayrıca bu gerekçe Platon tarafından ileri sürülen medinenin kendi kendine yeterliliği gayesiyle de örtüşmektedir.

3. Üçüncü gerekçeye göre savaş, bir kavmi kendileri için en iyi (ecved) ve en uygun (ahzâ) bir şeye zorlamak amacıyla olur. Bu şöyle bir şarta bağlıdır: Bu kavim, iyi ve değerli olan şeyin farkında değildir, ayrıca onu bilip de ona sözlü olarak davet eden kimseye de itaat etmemektedir. İşte bu durumda o kavme, söz konusu iyiliğe yönelmeleri için savaş açılır. Bu gerekçenin “başkalarının iyiliğinden de sorumlu olmak” ile ilgisi kurulabilir. Leibniz’in ifadesiyle “Genelin iyiliğine elimiz erdiğince katkıda bulunmaya çalışmalıyız, özellikle bizimle ilgili olanın, bize yakın olanın, az ötemizde olanın güzelliğe ve yetkinliğe ermesi için elimiz erdiğince katkıda bulun-

²⁵ Fr. Diego Sarrio Cucarella, “Jihad and the Islamic Philosophers: Alfarabi as a case study”, *Encounter*, May 2010, sy. 354, s. 7.

²⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 84.

maya çalışmalıyız.²⁷ Bir başka ifadeyle, ulaşılmaması mümkün bir olgunluğu istememek, gerek kendisi gerekse başkası için daha aşağısına tercih etmek rasyonel olmadığı²⁸ için etik de değildir. Diğer taraftan, bir insan, kendisi için en iyi ve değerli bir şeyin farkında olmazsa onu ve kendini heba eder, dolayısıyla hem kendine hem de ulaşacağı olgunluğa karşı haksızlık etmiş olur. Üstelik o konuda onun bilgilendirildiği ve iyiliğe karşı çıktığı sabit olduğunda bilginin gereğini yapmamış olmakla, üçüncü bir haksızlık yapılmış olur. Muhtemelen bu ve benzeri düşüncelerle Fârâbî, o kavmi kendi başına bırakmayıp onu söz konusu iyiliğe zor kullanarak teşvik etmeyi haklı bir gerekçe olarak ileri sürmüştür gibidir. Burada sorun bir kavmi herhangi bir iyiliğe zor yoluyla yöneltmede ortaya çıkmaktadır. Fârâbî, iyiye ulaşma konusunda ikna ile sorun çözülmediği vakit zor kullanmayı (ikrah) bir yöntem olarak kabul eder. Mesela, medine halkı gönüllü olarak veya iknaî sözlerle doğru (sevap) olana yönelmiyorsa zorla fazileti kabul ettirme yoluna gidilir. Bu durum, babaların evde çocuklarıyla karşılaştığı duruma yahut çocuk ve gençlerin terbiyesiyle meşgul olanların karşılaştıkları hâle benzer. İnsanlar sınıf sınıf olduğundan, içlerinde yumuşaklıkla eğitimi kabul edenler olduğu gibi zorla kabul edenler de vardır. Devlet başkanı (melik) ümmetin eğitimcisi ve öğretmeni olduğu için, gerektiğinde zora başvurabilir.²⁹ Bu nedenle Fârâbî'nin, medine içinde geçerli gördüğü bir yöntemi medine dışında da geçerli görmesinde kendi adına bir tutarsızlığı yoktur.

Strauss, Fârâbî'nin bu gerekçedeki düşüncesini “medenileştirici savaş”³⁰ olarak yorumlar. Bu konuda Kraemer de aynı fikirdedir.³¹ Mehmet Aydın, Fârâbî'nin “cihat” fikrine yakın durduğunu ve cihadın doğru yolda olmayanların kurtuluşu ve mutluluğu için meşru bir çare olarak gördüğünü söyler. Hatta Aydın bunu fazilet savaşı olarak değerlendirir ve Hz. Muhammed'in savaşlarına benzetir.³² Kanaatimizce Aydın, aşırı yoruma gitmiş gibidir. Zira Fârâbî burada “herhangi bir kavmi kendileri için en iyi ve en uygun şey için” kaydıyla konuşmaktadır. Bunu, fâzıl medinenin bir benzerini inşa etmek olarak değerlendirmek, dahası dinî anlamda cihat olarak değerlendirmek isabetli olmaz. Diğer taraftan, Butterworth, Fârâbî'nin bu gerekçesinin fıkıh geleneğine bir atfı olabileceği ve cihat fikriyle³³ irtibatlı

²⁷ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri Dizisi, İstanbul 1999, 4. Tez.

²⁸ Alexis Bertrand, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, 1. baskı, Ankara 1999, s. 104.

²⁹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 167-169.

³⁰ Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİFD*, c. XXI, s. 311.

³¹ Fr. Diego Sarrío Cucarella, a.g.m., s. 13.

³² Aydın, a.g.m., s. 311.

³³ Fukahanın savaş teorisi genel olarak İslam ülkesinin ve Müslümanların güvenliğini tehdit eden ve tüm insanlığın mutlaka yararını gerçekleştirmek üzere Allah'ın son

olacağını ileri sürer.³⁴ Fakat bu görüşü değerlendiren Johnson, Fârâbî'nin savaşa ilgili açıklamalarının, fıkıh literatüründen daha kapsamlı olduğunu ileri sürer. Ona göre Fârâbî'nin burada amacı, din için değil devlet yönetimiyle ilgili bir konuya matuftur. Fâzıl reis iyi bir Müslüman olsa da burada söz konusu olan, eylemlerinde fıkıhın hududu içinde kalan değil felsefenin rehberliğinde hareket eden bir reistir.³⁵ Kanaatimizce Johnson haklı görünmektedir. Zira fâzıl reisin özellikleri ve şartları hatırlanırsa fıkıha bağlı değil felsefenin gereklerine göre siyaset yapan bir reis vardır.

Görüldüğü üzere en çok bu madde tartışmaya konu olmuştur. Bunun da sebebi Fârâbî'nin söz konusu metnin nasıl okunacağına dair görüşlerdir. Ann K. L. Lambton'a göre bu, felsefi ve İslamî görüşlerin bir uyumu iken Kraemer için bu, yanlış bir şekilde İslamî görünümlü olsa da felsefi görüşlerinin ifadesidir. Butterworth için bu, pagan filozofların araştırmaları ile Hz. Muhammed'e inzal olan vahiy arasındaki benzerliktir. Bununla birlikte Fârâbî, felsefi araştırmanın imkânını önceler.³⁶ Söz konusu tartışmada "cihat" ile "harp" sözcükleri de etkili olmuştur. Kimileri cihadı Müslümanlar için dinî bir görev, harp sözcüğünü de nötr bir sözcük olarak yorumlarken kimileri de ikisini birbiri yerine kullanılan sözcükler olarak görmüştür.³⁷

4. Dördüncü gerekçeye göre savaş (muharebe) bu âlemdeki mertebesi, kendilerine en uygun iş, hizmet (el-hıdme) ve kölelik etmek (el-ubûdiyye) olan kimseleri, kendileri için en uygun olan mertebeye, yani hizmet ve köleliğe itaat etmemeleri üzerine yapılır. Burada medine içi bir durumla karşı karşıyayız. Toplumsal rolünü icra etmeyen bir sınıfı, görevlerini yerine getirmede zor kullanma yoluna gidildiği görülmektedir. Fârâbî'ye göre bu gerekçeyle yapılan savaş, iki yönlüdür. İlki "medinenin iyiliğini kazanma" ya dönük bir gaye iken, diğeri savaşa muhatap olanları adaletin ve insafın

din olarak gönderdiği İslam'ın, insanlara ulaşmasını engelleyen güçlerle mücadele etmesinin nihai çaresi olarak tasvir edilebilir. Ahmet Yaman, "Savaş", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 189-191. Ayrıca bkz. Ahmet Özel, "Cihad", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, c. V, s.527.

³⁴ Butterworth, yazdığı bir makalede Fârâbî'nin kelamcı değil bir filozof olduğunu, siyaset düşüncesinin de siyaset teolojisi değil siyaset felsefesi olduğuna vurgu yapar. C. E. Butterworth, "Alfarabi's Goal: Political Philosophy, not Political Theology", *Islam, The State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, edit. Asma Afsaraddin, 2011, s. 68. Fakat cihat fikrine yakın olduğunu önceki bir yazısında atıfta bulunur.

³⁵ James Turner Johnson, *Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Penn State Press, 3rd printing, 2002, s. 74.

³⁶ Jashua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*, State University of New York 2006, s. 61; Michael J. Sweeney, "Philosophy and Jihad: alFarabi on Compulsion to Happiness, *Review of of Metaphysics*, Mar. 2007, c. LX, sy. 3, s. 543-544.

³⁷ Cucarella, a.g.m., s. 3, 7, 9.

hakkını vermeye zorlamak içindir. Aynı durum, aşağıda zikredilen gerekçe için de geçerlidir. Buradaki gerekçenin de medinenin kendi kendine yeterli olması gerektiği düşüncesine matuf olduğu söylenebilir. Diğer taraftan, bu maddede savaşa muhatap olanların açık bir şekilde tespit edildiğini görmek mümkün olmakla birlikte uygulanacak gücün orantısı hakkında bir açıklık yoktur.

5. Beşinci gerekçeye göre savaş (muharebe), medine halkından olmayıp³⁸ da onlarda medineye ait bir hakkın bulunması ve medineyi bu haktan mahrum bırakması durumunda yapılır. Bu gerekçeden anlaşılan, savaşın gasp edilen bir iyiliğin geri alınması için yapılan bir mücadele olmasıdır. Bu gerekçede işlenmiş olan bir kötülüğü karşılıksız bırakmama ve cezalandırma yoluyla adalet ilkesi ileri sürüldüğü ve medineye ait bir iyiliğin iadesi yoluna gidildiği görülmektedir. Burada savaşa muhatap olan hedefin çok açık olarak belirlendiği fakat kullanılacak gücün oranının belirtilmediği de anlaşılmaktadır.

6. Altıncı gerekçeye göre savaş (muharebe), medine dışından bir kavmin işledikleri cinayetten dolayı, onları cezalandırmak amacıyla olur. Onlara savaş açılmalıdır ki, tekrar benzeri bir fiili işlemesinler; başkaları da medineye karşı böyle bir fiil işlemeye cüret ve tamah etmesin! Fârâbî'ye göre bu, hem medineye ait bir iyiliği kazanma cinsinden bir gayedir hem de o kavmi kendilerine uygun düşen çizgiye döndürmek ve potansiyel düşmanı def etmek gibi üçlü bir gerekçeye dayanmaktadır. Bu gerekçede hedefin tam olarak belirlenmiş olduğu fakat kullanılacak gücün ölçüsünün belirsiz kaldığı görünmektedir.

7. Yedinci gerekçeye göre savaş (muharebe) medine halkının dışından olan bir kavmin bekası, medine halkına zararlı hâle geldiği için, onların kökünü kazımak, onları toptan ortadan kaldırmak amacıyla olur. Fârâbî'ye göre bu da medineye ait bir iyiliğin kazanılması türündeki gayeye dönüktür.³⁹ Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî fâzıl medine için bilfiil veya bilkuvve zarar veren her duruma savaş açmaktadır. Burada da bilkuvve bir zarar veya kötülüğün daha önceden ortadan kaldırılması söz konusudur ki, bu düşünce günümüzde “önleyici meşru savunma” adı verilen savaş gerekçe-

³⁸ Başka bir nüshaya göre bu gerekçe şöyle ifade edilmektedir: Medine halkından olan bir grup nezdinde, medine halkına ait bir hakkın, şehirden men edilmesi durumunda savaş yapılır. (Fârâbî, *Fusûlün müntezeza*, s. 77, 5 nolu dipnot.) Buna göre medinenin herhangi bir sınıfı, medineye ait bir iyiliği hapsedtiği, onu medineden mahrum bıraktığı için savaşı hak etmektedir.

³⁹ Tüm haklı savaş gerekçeleri için bkz. Fârâbî, *Fusûlün müntezeza*, s. 76-77. Savaş konusuna atıfta bulunan kimi araştırmacılar kimi gerekçeleri belirtmişler, tahliline de fazla girmemişlerdir. Bkz. Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökeni*, yayımlanmamış doktora tezi, AÜ SBE, Ankara 2005, s. 168-169.

sini hatırlatmaktadır. Bu düşünceye göre düşman daha henüz zarar vermeden, kendini koruma amacıyla düşmana karşı önceden saldırıya geçmeyi içermektedir. Fakat önleyici meşru müdafaa hakkının uluslararası sistemin istikrarını temelden sarsacak, tehlikeli sonuçlar doğurabilecek bir hak olduğu ve askerî çatışmaları daha da arttıracak ileri sürülmektedir.⁴⁰

B. Fârâbî’de Haksız Savaş Gereççeleri

Fârâbî, fâzıl medinenin haklı savaş gereççelerini sıraladıktan sonra haksız (zulüm) açılan savaş gereççelerini de sıralar. Ona göre aşağıdaki gereççelerle yapılan savaşlar zulüm ve haksızlıktır. Böyle gereççelerle fâzıl medine reisinin, savaş açması düşünülmeceği için, bunların fâzıl medineye karşı olan medine reisleri tarafından ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır.

1. Reis herhangi bir kavme sırf kendisine itaat etmeleri, emrinin tutulması ve onların itaat etmeleri için savaş açmışsa yahut onların reisi olması ve kendi görüşüne göre işlerini yönetmesi ve hüküm vermesi için savaş açmışsa bu haksız bir savaştır.

2. Sırf galip gelmek amacıyla savaş (muharebe) açılmışsa bu da haksız bir savaştır.

3. Bir öfkeyi dindirmek veya zafere ulaştığında bir lezzete nail olmak maksadıyla yapılan savaş da aynı şekilde haksız bir savaştır.

4. Birileri, herhangi bir haksızlık sebebiyle reisi öfkelenirmiş fakat bu haksızlık ölümü ve savaşı hak etmediği hâlde reis savaş açmışsa bu da haksız bir savaştır. Böyle bir durumda savaş da ölüm de kuşkusuz, bir haksızlıktır. Zira öfkesini sakınleştirme maksadını taşıyanların çoğu, öfkeyi doğuranların yanı sıra masumları da öldürmüş olmaktadır. Bu reislerin dikkate aldığı şey, öfkenin doğurduğu sıkıntıyı gidermektir.⁴¹ Fârâbî’nin burada suçlu-suçsuz ayrımı yaptığı anlaşılmaktadır. Zira savaşta, şavaşanlar kadar belki de daha fazla olarak masumların da bedel ödediği görülmektedir.

Fârâbî buradaki gereççelerinden başka olarak, cahil medinelere savaş algısı üzerine kimi değerlendirmede bulunur. Onların insan ve tabiat hakkındaki görüşleri, toplumsal yaşamın kavga ve savaş üzerine temellendiği fikrine sevk etmiştir. Şöyle ki, cahil medinenin bir türü, tabii varlıkların birbirine zıt olduğunu ve her birinin diğerini yok etmeye çalıştığını, hayvanların kendilerine yararlı olanı elde edecek, zararlı olanı uzaklaştıracak kuvvetlerle donatıldığını ileri sürer. Onlara göre bu durum sanki sadece birisinin varlıkta kalmasını gerektirecek şekildedir. İnsanın da türdeşine karşı durumu böyle olup, üstün olan diğerini yok eder ya da onu köleleştirir. Dolayısıyla medinenin durumu da diğer medineye karşı bundan başka de-

⁴⁰ Fatma Taşdemir, “Uluslararası Anarşiye Giden Yol: Uluslararası Hukuk Açısından Önleyici Meşru Müdafaa Hakkı”, *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi*, c. II, sy. 5, s. 89.

⁴¹ Fârâbî, *Fusûlün müntezea*, s. 77-78.

ğildir.⁴² Medineler ayrı ayrı temayüz edince birbirlerini yenmesi ve ortadan kaldırması gerekir. Bunu yaparken ulaşmak istedikleri amaç ise güvenlik, şeref, zenginlik, haz ve buna ulaştırılan şeylerden başkası değildir. Sayılan bu hususlarda üstün gelen mutlu olur. Doğada ve insan tabiatında mevcut olan şey de budur. Dahası adalet bundan ibarettir. Şayet medineler arasında kuvvetçe eşitlik varsa veya onları eşit şekilde tehdit eden bir şey mevcutsa yahut ortak amaçları varsa anlaşarak çatışmayı terk eder ve anlaşacakları kanunlar koyar. Biri güçlendiğinde anlaşmayı bozması ve ötekini ezmesi gerekir.⁴³ Fârâbî'ye göre bunlar cahil medinenin toplumsal yaşamın temeli ve gayesi hakkındaki fikirlerinin birer sonucudur.

Sonuç

Fârâbî'nin savaş teorisini değerlendirmek için, bir bütün hâlinde siyaset felsefesini göz önünde bulundurmak uygun olur. Zira fâzıl medinenin başındaki reis, özellikleriyle, sahip olduğu nazarî ve fikrî faziletlerle, işlemesi gereken fiilleri iyice idrak edebilmesi itibarıyla haksız bir fiili asla takdir etmeyeceği gibi onu işlemez de.

Burada sunulduğu şekliyle belirtmek gerekirse Fârâbî haklı savaş ve haksız savaş ayrımı yapmış ve bunları tek tek sıralamıştır. Haklı savaş, “meşru müdafaa” istisna edilirse, saldırı amaçlı da olabilmektedir. Şöyle ki, medinenin hak ettiği harıçteki iyiliğin elde edilmesi, sözlü olarak iyiliğe yönelmeyen harıçtekileri kendi iyiliklerine zorlama, tabiî mertebesine uygun iş işlemeyenleri tabiî hâllerine döndürme, medinenin iyiliğini gasp edenleri cezalandırma, işledikleri bir kötülüğün bedelini verme ve başkalarını caydırma, son olarak varlıkları medine için zararlı olanları ortadan kaldırma maksadıyla saldırı amaçlı savaş söz konusu olur. Bununla birlikte kimlerin savaşa muhatap olduğu, yani sivil-asker ayrımı veya yaşlı, çocuk, kadın vb. ayrımlar ile uygulanacak şiddetin orantısı ve savaş sonrası esirlere nasıl muamele edileceği hakkında Fârâbî fazla bir şey söylememiştir.

Fârâbî, modern anlamda pasifizmi savunmadığı gibi savaşı amaç olarak da görmemiş bilakis mutluluğa ulaşmada reisin başvuracağı yollardan biri olarak görmüştür. Savaşa yol açan durumlarda birkaç ilkeye dayanmıştır. Bunlardan ilki “meşru savunma” hakkı olup, çoğu kimsenin ittifakla kabul ettiği bir ilkedir. Diğer bir ilke de “adalet”tir. Adaletle hiçbir fiil karşılıksız kalmamakta, kötüler hak ettikleri cezayı almakta; kimsenin yaptığı yanına kâr kalmamaktadır. Bir diğer ilke de “iyiliğin medineye kazandırılması”dır. Bu iyilik bilfiil olabileceği gibi bilkuvve de olabilir. Esasen fâzıl reis medinenin mutluluğu için tabiî ve iradî iyilikleri tahsil yoluna gideceğinden, zımnen reisin görev alanına giren bu husus, serahaten belirtilmiş ol-

⁴² Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 151-152.

⁴³ Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medineti'l-fâzıla*, s. 157-159.

maktadır. Dikkat çeken bir başka husus da zor kullanarak iyiliğe ulaşmanın, Fârâbî tarafından meşru görülmesidir. İnsanın ya da kavmin özgürlüğü kısıtlanarak veya ortadan kaldırılarak zor kullanma yoluyla onu bir iyiliğe sevk etmek ne derece etik olabilir? Başkalarının iyiliğini isteme ve bunun için meşru yollarla çaba sarfetme etik iken bunu zor kullanarak gerçekleştirme bizce sorunlu gözükmemektedir.

Dikkat çeken hususlardan biri olarak Fârâbî, din veya Tanrı amaçlı bir savaştan söz etmemesidir. Nitekim doğrudan cihat konusuna odaklanan Cucarella da Fârâbî'nin İslam'ı yayma hedefi olan emperyalistik bir cihat görüşünü onaylamadığı belirtir. Bizce de Fârâbî'nin 3. maddede başkalarını iyiliğe sevk etme maksadıyla yapılan gerekçesi, Tanrı veya din amaçlı değil, savaşılan kavme uygun düşen şeye zorlamak içindir.

Bir başka husus da şudur: Rosenthal, Fârâbî'nin Fusûl'de cihat kelimesini kullanmasını, bu eserin Müslüman çevre için yazılmasıyla açıklanabileceğini ileri sürmüştür. Oysa Fusûl'de mücahit ve cihat gibi sözcükler kullanılmış olsa da savaşla ilgili açılan fasıl, harp kelimesi ile başlamakta, ilerleyen sayfalarda muharebe şekliyle tekraren devam etmektedir. Cucarella da bu hususa dikkat çekmiş ve cihadın belirsiz olarak ve harp sözcüğü ile birbiri yerine kullanıldığını belirtmiştir. Bu itibarla Rosenthal'in bu iddiası haklı görünmemektedir.

Fârâbî ile yakın dönemde yaşayan Âmirî (öl. 381/992), psikolojik temelli savaş gerekçelerinden ve türlerinden bahseder. Ona göre cihat, haklı savaş gerekçesi olup, medeni insanlar ve liderler tarafından dini savunmak ve kurulu düzeni korumak amacıyla yapılır. Bu savaş, temyiz kuvvesinin sonucudur. Haksız savaşlar ise soy ve kavmiyet taassubuyla yapılan savaşlar olup, fitne olarak adlandırılır ve gazap kuvvesinin sonucudur. Başkasının mülküne el koyma, yağma ve soygun maksadıyla yapılan savaş da tassa'luk olarak adlandırılır ve şehvet kuvvesinin sonucudur. Bu sınıflamada, özellikle de saldırı amaçlı yapılan savaşlarla ilgili olarak Fârâbî'de gördüğümüz detayı bulmak zordur. Bununla birlikte temellendirmesi ve savaşın kimler tarafında ilan edileceği bakımından Âmirî'nin, Fârâbî'den farklılık arz ettiği de söylenebilir. Fârâbî'den yaklaşık üç asır sonra onun izinden giden Nasreddin Tûsî (öl. 1274) de haklı savaş gerekçesi olarak müdafanın yanı sıra, mutlak adalet ve cihadi görür. Gerekçe olarak Fârâbî'den daha az madde sıralamakla birlikte, reisin savaştan önce, savaş esnasında ve sonrasında nelere dikkat etmesi gerektiği üzerinde ayrıntılı bilgiler vermek suretiyle ondan ayrılır.

Genel olarak söylenirse, Fârâbî ahlâk ile siyaseti, tek bir ilmin, yani medeni ilmin ya da insani ilmin muhtevası olarak gördüğünden, savaşta da ahlâkî ilkeleri dayanmayan bir savaşı haksız; kendini savunma, fâzıl medinenin iyiliği ve adalet ilkelerine dayanan bir savaş haklı görmüştür.

Kaynakça

- Aydın, Mehmet, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *AÜİFD*, 1976, c. XXI.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler*, edit. Cüneyt Kaya, 2. baskı, İstanbul 2014.
- Bertrand, Alexis, *Ahlâk Felsefesi*, çev. Salih Zeki, sad. Hayrani Altıntaş, 1. baskı, Ankara 1999.
- Butterworth, C. E., “Alfrabi's Goal: Political Philosophy, not Political Theology”, *Islam: The State, and Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, edit. Asma Afsaraddin, 2011.
- Cucarella, Fr. Diego Sarrio, “Jihad and the Islamic philosophers: AlFârâbî as a case study”, *Encounter*, May 2010, sy. 354.
- Ereker, Fulya A., “İlkçağlardan Günümüze Haklı Savaş Kavramı”, *Uluslararası İlişkiler*, c. I, sy. 3.
- Eflatun, *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, 6. baskı, Remzi Yayınevi, İstanbul 1988.
- Fârâbî, *Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Muhsin Mehdi, 5. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1985.
- _____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. F. Mitri Neccar, 2. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1993.
- _____, *Kitâbü'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, 2. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1991.
- _____, *Tahsilüs'-saâde*, nşr. C. A. Yasin, Daru'l-Menâhil, Beyrut 1992.
- _____, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, nşr. C. Al-i Yasin, Daru'l-Menâhil, Beyrut 1992.
- _____, *İlimlerin Sayımı*, çev. Nafiz Danişmen, MEB Yayınları, İstanbul 1985.
- _____, *Fusûlün müntezea*, nşr. M. F. Neccar, 2. baskı, Daru'l-Maşrık, Beyrut 1993.
- Husby, Tristan K, “Justice and the Justification of War in Ancient Greece: Four Authors”, *Classics Honors Papers*, <http://digitalcommons.conncoll.edu/classicshp/1> .
- Johnson, James Turner, *Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Penn State Press, 3rd printing, 2002.
- Korkut, Şenol, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökeni*, yayımlanmamış doktora tezi, AÜSBE, Ankara 2005.
- Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, çev. Afşar Timuçin, Dünya Klasikleri Dizisi, İstanbul 1999.
- Özel, Ahmet, “Cihad”, *DİA*, İstanbul 1993, c.V.
- Parens, Jashua, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing Alfarabi*, State University of New York, 2006.

- Rosenthal, Erwin, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996.
- Sweeney, Michael J., “Philosophy and Jihad: alFarabi on Compulsion to Happiness, *Review of of Metaphysics*, Mar.2007, c. LX, sy. 3.
- Taşdemir, Fatma, “Uluslararası Anarşiye Giden Yol: Uluslararası Hukuk Açısından Önleyici Meşru Müdafaa Hakkı”, *Uluslararası Hukuk ve Politika Dergisi*, c. II, sy. 5.
- Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1992.
- Tusi, Nasreddin, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Rahim Sultanov, sad. A.Taştan-H. Nazlıgöl, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- Yaman, Ahmet, “Savaş”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI.

FÂRÂBÎ'NİN EL- HALÂ' YAZISI ÜZERİNE BİR DENEME AN ESSAY ON FÂRÂBÎ'S WRITING OF AL-HALÂ'

2016 • SAYI: 1 • SAYFA 181-186

HATİCE KIRMACI
ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ
ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

This essay is dealing with al-Fârâbî's writing on al-Ḥalâ. According to al-Fârâbî, «empty space containing absolutely nothing is al-ḥalâ». In this essay, we use the word “vacuum” with a sense close to al-ḥalâ. In this context, what al-Fârâbî means by “thing” is a central question because different meanings are likely to lead us to different results. For example, is the “measurement of the space” a thing? Or may the reducing of a space to a point be accepted as al-ḥalâ? The absolute vacuum has never been apparently observed. Nevertheless during the entire known history of thinking, we can say that absolute vacuum has played a catalytic role in movements of mind and the outside world. If vacuum has an ontological state, it is because vacuum is a sign of being.

Keywords: al-Fârâbî, al-Ḥalâ, Vacuum, Being, Thing, Space, Matter

ÖZ

Çalışmamız Fârâbî'nin el-Ḥalâ' adlı yazısı üzerine bir denemedir. Fârâbî, el-ḥalâ' kelimesini içinde katıyken hiçbir şey bulunmayan boş mekân anlamında kullanır. Bu yazıda “boşluk” kelimesini Fârâbî'nin el-ḥalâ' kelimesiyle yakın anlamda kullanmaktayız.

Bu çerçevede Fârâbî'nin “şey”den ne kastettiği merkezi bir soru olarak karşımızda duruyor zira “şey”in farklı anlamları meseleyi farklı sonuçlara götürebilmektedir. Söz gelimi mekânın ölçüsü bir şey midir? Ya da bir noktaya indirgenen bir mekân ḥalâ' olarak kabul edilebilir mi? Mutlak boşluk, zahiren hiç müşahede edilmemiştir ama neredeyse bilinen tüm düşünce tarihindeki dış dünya ile zihinsel dünyadaki hareketliliklerde, deyim yerindeyse, katalizör rolü oynamıştır. Şayet boşluk ontolojik bir statüye sahipse, bu statüyü varlığa işaret etmesi sayesinde kazandığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: el-Fârâbî, el-Ḥalâ', Boşluk, Varlık, Şey, Mekân, Madde

Giriş

Nesneleri bir arada tutan nedir? Nesne kümesinin öğelerini gözden geçirirsek elbette bu sorunun çeşitli cevaplarının olduğunu fark edeceğiz. Söz gelimi insan bedenini yeryüzünde tutanın -indirgeyici bir cevap olsa da- yer çekimi olduğu söylenebilir. Su molekülündeki oksijen ve iki hidrojen atomlarını birbirlerine bağlayan, onların aralarındaki kimyasal bağlardır. Nesnelere arasındaki bağların farklı ve çeşitli olabileceği gibi, söz konusu bağların olmaması da çeşitlilik arz edebileceği düşünülebilir. Bu denemede Fârâbî'nin el-halâ' eserinden ne anladığımızı ve bu eserin bizde hangi fikirleri uyandırdığını sunmaya çalışacağız. Bu denemede kullanacağımız temel kaynak Fârâbî'nin el-halâ' üzerine olan yazısıdır. Anlatımızda yer yer kullanacağımız "boşluk" kelimesini Fârâbî'nin el-halâ' kelimesiyle yakın anlamda kullanmakla sınırlandıracağız. Fârâbî el-halâ' adlı yazısında, mezkûr kelimeyi şöyle tanımlamaktadır:

"İçinde katıyyen hiçbir şey bulunmayan boş mekân halâ'dır."¹

Boşluk fikri, her ne kadar insanlık tarihinde daha öncelardan düşünülmüş olsa da meselenin Antik Yunan'da vuku bulan tartışmaların merkezinde olduğu tespit edilmiştir. Parmenides, âlemin (monde) dolu ve durağan olduğunu, dışının ise var olmayanlardan ibaret olduğunu savunur. Nitekim onun tek Varlık'ı kabul etmesi, boşluk fikrini reddetmesiyle tutarlı görünmektedir. Atomistler atomların sonsuz bir boşlukta yüzdüklerini savunmuşlar. Platon için ise boşluğun olması ya da olmamasından bahsetmek dahi anlamsızdır.² Platon ve özellikle de Aristoteles, devininim/hareketin gerçekliği adına, boşluk fikrini reddetmişlerdir. Aristoteles'in, hem boşluğun reddi hem

¹ Ebû Nasr el-Fârâbî , *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ' Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951, s. 4.

² Armand Le Noxaïc, *Les métamorphoses du vide*, Édition Belin Pour la Science, Paris 2004, s. 17.

de devinim gerçeğini bir arada izah etmesi, onun dairesel dolayısıyla sınırsız bir dünya tasavvuruyla³ yakından alakalıdır. Orta Çağ'daki genel tavır ise, teolojik kaygılardan dolayı boşluk fikrini kabul etmemeye yöneliktir.

Fârâbî'nin el-Halâ' Adlı Yazısı

Filozof ilk olarak el-*halâ'*nın mevcudiyetini kabul edenleri eleştirenlerin deney, gözlem ve çıkarımlarını betimlemekle makalesine başlar: Gül şişesine benzer bir şişenin içindeki havanın üçte biri emilse, sonra o şişe suya daldırılırsa su, şişenin üçte bir kısmına girer. Bazılarının yaptığı istidlâlin tersine Fârâbî'ye göre şişenin üçte bir kısmında *halâ'*nın olduğu sonucuna varmak isabetli değildir.⁴ Daha doğrusu, bu kişilerin yaptıkları bu çıkarım zorunlu bir çıkarım değildir. Fârâbî'ye göre bu kişiler, gerçekten "Bir şeyden zarûrî olarak çıkan sonuç ile çıkması sadece zâhirî olarak zarûrî olanı birbirinden ayırt edemezler."⁵ Ona göre bu kişilerin gözlemleri doğru, fakat çıkarımları yanlıştır. Fârâbî'ye göre onlar, müşahade edilenden çıkarılacak zarûrî ve zarûrî olmayan sonuçları ayırt edemez; zarûrî olanların, hangi bakım, hangi suret ve hangi sebepten dolayı zarûrî olduğunu bilmezler.⁶

Fârâbî'nin şişenin üçte bir kısmında *halâ'* (boşluk)'nın olduğunu reddetmesi bize isabetli görünmektedir. Nitekim daha önce, bir maddeyi kabul eden bir ortamda *halâ'*nın olması bize de yersiz görünmektedir. Zira o ortam zamanın bir diliminde maddeyi barındırmış bulunmaktadır. Hiçbir zaman diliminde maddeyi barındırmamış bir mekân belki *halâ'* olmaya aday olabilirdi.

Fârâbî, aynı deneyden hareket eder ve havayla dolu şişenin havasının üçte birinin emilerek çıkarıldığını ve havadan boşalmış olan bu kısmın şişenin dip kısmında olduğunu farz eder. Filozofa göre, havası boşalmış kısmın bir uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olduğu açıktır. Bunu şöyle izah eder: Üçte birinin havasının boşalmış olduğu ve bütünüyle dış kısmı suya batırılmış olan şişenin ağzı açılırsa, su cüzleri o şişeye girmeye başlar ve su denge pozisyonunu bulana dek şişenin içerisinde bir mesafe kat eder. Üç boyutlu bir akışkan olan su, bazıları tarafından boş olduğu iddia edilen yerlerden geçerek çıkan havanın yerini işgal eder. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, çıkan havanın yerine geçen ve süratle yerini suya veren bilinmez cisim de üç boyutlu bir cisimdir.⁷ Fârâbî bu cismin, bir uzunluğu, eni ve derinliği olan üç boyutlu bir hacim olduğunu bildirir. Bu cisim en azından

³ Le Noxaïc, *a.g.e.*, s. 19.

⁴ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 3-4.

⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 5.

⁶ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 5.

⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 6.

üç boyutlu bir mekândır.⁸ Bununla birlikte şişe, tutulursa güneş ışınları üç boyutlu mekâna nüfuz edip düşebilmektedir.⁹ Bu durumu bir lazer ışığının şişeden geçerken kırılmalarını ölçerek de fark edebiliriz.

Böylece Fârâbî meseleyi bir adım daha ileri götürmüş olur. Ona göre boş mekân bile hâlâ değildir. Bu çerçevede Fârâbî'ye şu soruyu yöneltebiliriz: Aynı deneyi zihnimizde tasavvur etsek ve içinde hava dahi bulunmayan şişeye ne su ne güneş ışını bile sızmadığını bir mekânı tasavvur etsek, bu mekânın yukarıdaki gözlemlenen diğer mekâna göre durumu ne olurdu? Elbette bu alan da hâlâ' olmaz diyebilirdi zira zihnimdeki mekânda bile bir uzunluk, bir genişlik ve bir derinlikle temsil edilen bir ölçü fikri mevcuttur.¹⁰

Öte yandan Fârâbî, cismin büyüme ve küçülmesi ile sıcaklığı ve soğuklu arasında şöyle bir analogi kurar:

“Bir cismin büyüme veya küçülmesi, başka cisimlerle karışma neticesi olarak, sıcak veya soğuk cisimlerin sıcaklıklarının soğumasına veya soğukluklarının ısınmasına, yani bu suretle, sıcaklık veya soğukluk sahibi bir cismin ayrılması ile sıcaklık veya soğukluk sahibi bir cismin ayrılması ile sıcaklık veya soğukluğun azalmasına benzer.”¹¹

Bir başka ifadeyle, şişedeki havanın üçte birinin boşaltılmasıyla, şişedeki basınç azalır ve dolayısıyla cismin hacmi artar. Fârâbî'ye göre, hava öyle bir cisimdir ki, kendisine bir cisim ilave edilmeden hacmi artabileceği gibi birleştiği bir cisim kendisinden çıkarılmadan da hacmi küçülebilir.¹² Dolayısıyla havanın hacmi değişkendir. Söz gelimi sabit bir ısıda basınç azalırsa cismin hacmi artmakta, basınç arttıkça cismin hacmi küçülmektedir. Zira basınç, sıcaklık ve hacim belirli koşullarda birbirlerine bağlı olan bir üçlüdür.¹³ Şişenin boşaltılan kısmında şu gerçekleşmiş olabilir: Fârâbî'nin betimlediği deney ortamında sıcaklık sabit olduğundan dolayı, emilen havadan dolayı, şişenin üçte bir kısmındaki hava, şişeden dolayı sınırlandırıldığı için bir basınç düşüklüğüne uğramış ve bu sebepten dolayı hacmi büyümüş ve yine şişenin tüm hacmini düşük basınçta olan hava kaplamıştır.¹⁴ Bir başka ifadeyle, havayı oluşturan moleküllerin arasındaki mesafeler büyümüştür. Böylece şişe içindeki emilen hava tabii durumundan çıkmış ve

⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 6.

⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 6-7.

¹⁰ Fârâbî içinde katıyyen bir “şey” bulunmayan bir mekâna hâlâ' demişti. “ölçü” ya da mekânı oluşturan mesafe dahi bir “şey” olarak yorumlanabileceğini göz önünde bulundurarak ölçülü ya da bir noktaya indirgenemeyen bir mekânın hâlâ' olmaması kanaatimizce ihtimal dâhilindedir.

¹¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 12.

¹² Fârâbî, *a.g.e.*, s. 12-13.

¹³ Burada mükemmel gazlar durumundaki Boyle-Mariotte kanunundan esinleniyoruz.

¹⁴ Fârâbî'ye göre havanın hacmi artınca her yönden artar.

daha düşük bir basınca cebredilmiştir/zorlanmıştır.

“Boşaltılan” havanın yanında hangi cisim varsa, o cisim boşaltılan yeri işgal eder; -bu durumda- hava veya su. Şişe emilmeden önce, tüm hava tabii hacminde olduğundan suya yer vermiyordu. Oysa şişedeki havanın bir kısmı emilince hava cebrî hâle gelmiş ve suyu görünce tabii hacmine dönmüş ve yerini suya bırakmıştır. Ayrıca Fârâbî, havanın ne kadar küçük bir hacimde olup ne kadar büyük bir hacme cebredilirse, ilk hacmine dönüşünün o kadar hızlı olduğunu belirterek¹⁵ cismin çekilme gücü ile hacim değişimi arasındaki bağıntıya işaret etmektedir. Burada şu hususun altını çizmek isteriz: Su, havanın tabii hacmine dönmesini sağlamak için yer değiştirerek havanın tabii durumuna dönmesine âdeta rıza göstermiştir.

Sonuç

Fârâbî bu deneyden yola çıkarak, deneyde hâlâ'nın mevcut olduğu fikrini böylece reddetmiş olur. Kanımızca Fârâbî bu konuda haklıdır. Fârâbî'yi bu eleştirisinde haklı buluyoruz, çünkü boşluğun, daha doğrusu basınç düşüklüğünün aşamaları vardır. Örneğin yeryüzündeki basınç bir atmosfer olarak kabul edilirse bu basınçta olan sabit bir hacimden hava boşaltılırsa, o hacmin basıncı nispeten düştüğü gözlemlenebilir. Buna ilişkin olarak, fizik deneylerinde kullanılan boşluk tekniklerinde de “ilerlemiş boşluk” tarzında nispî boşluklardan bahsedilmiş mutlak boşluk elde edilmemiştir. Nispî boşluk, bir basınç düşüklüğüne tekabül eder ve basınç biriminden biriyle ifade edilir. Basınç ne kadar küçülürse, o derecede boşluğa yaklaşılr. Dolayısıyla duyulur dünyada mutlak boşluk elde edilmez ama ona yaklaşılr. Nitekim mutlak boşluğu ölçmekle, kendisini ortaya çıkaracağımızı sanmak beyhude bir çaba olarak görünmektedir. Zira mutlak boşluğu ölçmek dahi gerçekliğin tüm karmaşıklığını anlamak gibi çetin bir mesele olarak görülür.

Çağımızın bir bilimi olan kuantum fiziğinde dahi boşluk, sistemin en düşük enerji durumu olarak tanımlanması, her ne kadar kuantum biliminin sonuçları maddenin ontolojisi olarak kabul edilmeyip epistemik olsa da, Fârâbî'nin görüşünü desteklemektedir.

Fârâbî bu eserinde hâlâ'nın mevcut olmadığına dair okuyucuyu ikna etmeye çalışmıştır. Bizim bu konu hakkındaki kanaatimiz şudur: Fârâbî el-hâlâ' tanımında “şey”i mekândan ayırsa da, betimlediği deneyde mekânı dahi bir “şey” olarak görebilmekte ve böylece el-hâlâ'yı reddetmektedir. Bu çerçevede el-hâlâ'nın bir anlamı da iki madde/fikir ya da en genel olarak iki varolan arasındaki mesafesizliktir. el-Halâ'nın sırf bu anlamıyla bile varolanları birleştirmiş oluyoruz. Şayet boşluk en az iki varolan arasındaki sonsuz kopukluk olsaydı bu durumda dünya birbirinden ayrıklıktır.

¹⁵ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 15.

unsur ve fikirlerden oluşan yaşanmaz bir dünya olurdu. Ama hiçbir nesneye bağlı olmayan bir nesne, ya da hiçbir fikre bağlı olmayan bir fikir tahayyül edebiliriz. Lakin böyle bir nesne ya da fikri düşünmemiz bile, onları kendi düşüncemize bağlamak için yeterli olmakta ve boşluğa imkân sağlamamaktadır.

O hâlde maddesel ve maddesel olmayan boşluk fark edildiği an kaybolan, ama -her ne kadar bir referansına şahitlik edilmemiş ise de- Bir'i çoktan ayırmadan ayırır gösteren, temaşa edilen âlemdeki çeşitliliğin arka planındaki teklîğe işaret eden ve en önemlisi, Varlık'ı fark etmemizi sağlayan bir " "dir/değildir.

Kaynakça

el-Fârâbî, *Ebû Nasr il-Fârâbî'nin Halâ' Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal ve Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1951.

Le Noxaïc, Armand, *Les métamorphoses du vide*, Édition Belin Pour la Science, Paris 2004.

EBÛ NASR EL-FÂRÂBÎ'DE FELSEFÎ ANTROPOLOJİNİN PSİKO-METAFİZİK TEMELLERİ THE PSYCHO- METAPHYSICAL BASES OF THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN EBÛ NASR AL-FÂRÂBÎ

İSMAİL HANOĞLU
DOÇ. DR.

ÇANKIRI KARATEKİN Ü. EDEBİYAT FAK.



ABSTRACT

Al-Fârâbî, our philosopher, puts to analyze the nature of human in the context of intellect. While he (al-Fârâbî) puts his system into practice, he utmost utilizes the meta-cosmological possibilities of emanation theory of Neoplatonism. Al-Fârâbî that surpasses the intellectual and academic level of his period endeavors this, using the facilities of philosophy; and he is also successful in remarkable proportion in this context. Al-Fârâbî that appreciates the human as the human expresses the ranks of the evolution of the natural intellect by the academic language of the classical psychology, and utilizes utmost from the philosophical terminology of the peripatetic paradigm. Al-Fârâbî, appreciating the human being and his intelligence as metaphysical value, gives great importance to take the philosophical integrality as the systematical philosopher and to demonstrate this integrality on his system. In order to realize this program, it must be known that the Active Intellect (al-Akl al-Faal) has central importance in the philosophical thought of Ebû Nasr el-Fârâbî. Al-Fârâbî, interpreting the human nature in a dualistic way, endeavors to reestablish the integrality of human nature by joining/uniting with the Active Intellect. In al-Fârâbî, this approach to human nature displays itself as the anthropological dualism.

Keywords: The Philosophical anthropology, The Natural intellect, The Active intellect, The Imagination, The Prophet, The Philosopher and the inneism.

ÖZ

Fârâbî, insan doğasını akıl konsepti etrafında analize tabi tutar. Bunu yaparken Yeni Platoncu Sudûr nazariyesinin meta-kozmozolojik imkânlarından azami derecede istifade eder. Döneminin entelektüel ve akademik seviyesinin üzerine çıkmış bir düşünür olan Fârâbî, bunu felsefenin imkânları ile yapmaya çalışır ve önemli oranda da başarılı olmuştur. İnsanı insan olarak değerlendiren Fârâbî, insanda doğal aklın gelişim aşamalarını klasik psikolojinin diliyle ifade ederken, Meşşâî paradigmanın felsefî terminolojisinden oldukça istifade eder. İnsana ve sahip olduğu akla metafiziksel bir değer veren Fârâbî, bir sistem filozofu olarak bütünselliği elde etmeye ve onu sisteminde uygulamaya büyük önem verir. Bu programı gerçekleştirmek için, Fârâbî'nin felsefî düşüncesinde faal aklın, merkezi öneme sahip olduğu bilinmelidir. İnsan tabiatını düalist biçimde yorumlayan Fârâbî, insanın bütünselliğini faal akla ittisal ile yeniden kurmaya çalışır. İnsana bu tarz yaklaşım Fârâbî'de antropolojik düalizm olarak kendini gösterir. Fârâbîci düşünce perspektivinden hareketle doğal aklın insana ontolojik bir otonomi verip vermediği metin içerisinde ayrıca tartışılmaktadır. Kanaatimizce, yarı otonomi bir varlık olarak insan, doğal aklın epistemolojik gelişim süreci içerisinde ilâhî varlık olmak için ilerler.

Anahtar Kelimeler: Felsefî antropoloji, Doğal akıl, Faal akıl, Tahayyül, Peygamber, Filozof ve inneizm.

Giriş

Fârâbî kuşkusuz, bir düşünce geleneği içerisinde yetişti ve bu düşünce geleneğinin temel paradigmaları onun düşünce yapısına da şekil verdi. Fârâbî'nin, Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş olmasının rastlantı olmaması bazı bilgilerin doğruluğunu ortaya koymada bize yardımcı olacağı gibi, bazı iddiaların ortaya atılmasında kurucu bir etki yapabileceği söylenebilir. Bölgesel olarak oldukça hareketli bir kültürel akışın yaşandığı bu coğrafyada yetişen genel halk kitlesinden tutunuz da entelektüel kesime varıncaya kadar oldukça renkli demografik bir yapının oluştuğuna tanık oluyoruz.¹ Farklı inanç grupları kadar, farklı etnisiteye ait olan kesimlerin bir arada yaşadığı Mâverâünnehir bölgesi, tarihî süreç içerisinde çokça çatışmalara sahne olmuştur. Ceyhun nehri civarı Arap istilalarına tanık olup bölgenin İslamlaşma süreci daha çok savaşın gölgesinde kendini gerçekleştirirken, Seyhun nehri civarı bundan biraz da olsa uzak kalabilmeyi coğrafi avantajı gereği başarabilmişti. Ama tarihsel olarak ilginç olan şey, Ceyhun nehri yakınlarında kurulu olan Buhara ve Tirmizî iki büyük hadis âliminin [İmam Buhârî (öl. 869) ve İmam Tirmizî (öl. 892)] yetişmesine tanıklık ederken geleneksel İslam'ın da büyük oranda taşıyıcısı olmuştur. Zira hadis edebiyatı tabiatı gereği kendi içerisinde rivayetin ve onun beraberinde de literalizmin ana etmenleri olarak karşımıza çıkmıştır. Gerek Fârâbî'nin doğduğu kent Fârâb/Otrar-Turar-Tarban, gerek Mâtürîdî (öl. 944)'nin Semerkant'ı geleneksel etkiden kısmen uzak kalarak ve özellikle tarihî süreç içerisinde bu mekânlar farklı inanç gruplarına ev sahipliği yapmış, sosyal yapının da bir arada yaşama kültürünün inanç bağlamında değil de, daha çok rasyonel ortak payda etrafında şekillenmesine hizmet etmiştir.

¹ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *İA*, c. 28, 2003, s.178.

Sosyalitenin ve kültürel iklimin zenginleşmesi ve derinleşmesinde yukarıda ifade edilen değerler yanında bir de farklı coğrafyalarla kurulan ticarî ilişkiler de bunda önemli ve başat etkiye sahip olmaktadır. Mâverâünnehir'in Sâmânîler devrindeki en yüksek bilimsel faaliyetlerin doruk noktasına da ulaşmış olduğu bir zaman dilimine tekabül eder. Rusya, Polonya ve İskandinavya ile kurmuş olduğu ticarî faaliyetler bunun açık bir göstergesidir.² Fârâbî'nin hocalarına baktığımız zaman, Yuhannâ b. Haylan'dan Bağdat'ta mantık okuması ve yine en önemli talebelerinden birinin Yahyâ b. Adî olması ve kendini daha çok dinî değil-ki yukarıda ifade edilen iki isim de Hristiyan orijinlidir-, felsefî muhit içerisinde görüyor olması onun hayatının akışına dair önemli ipuçları olarak değerlendirilmelidir.

Gerek yetiştiği bölgenin ve gerekse Bağdat'a gelip eğitim-öğretim icra ettiği şehrin kozmopolit ruhu, Fârâbî'nin düşünce haritasına da önemli ve hatta belirleyici oranda etkide bulunduğu çok rahatlıkla söylenebilir. Fârâbî'nin kendi memleketini terk edip Bağdat'a gelmesi kuşkusuz sadece Fârâbî'nin sefere çıkmayı arzu ediyor olmasıyla izah edilemez. Yaşadığı coğrafyanın savaşın gölgesinde olması ve özellikle dönemin coğrafyacıları İbn Havkal ve İstahrî Mâverâünnehir'in daru'l-harb sayılan topraklara yakınlığı hasebiyle çatışmanın eksik olmadığını belirtmesi ve o dönemde Soğdular ve Türkler'in uzun süre direnmeleri sonucunda İslamiyet'i benimsemeleriyle Müslümanlığın bütün Orta Asya'ya yayılma imkânı bulunduğunu ifade etmeleri oldukça manidardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin yetiştiği ortamın siyasî olarak rahat olmadığı gibi, yukarıda ifade edildiği şekliyle de kozmopolit bir düşünce dünyasına ait olması Fârâbî'nin münzevi bir yaşam içerisinde hakikat arayıcılığına yönelmesinde önemli oranda etkisi olduğunu akla getirmektedir.

Fârâbîci Rasyonalist Evrenselliğin Felsefî Antropolojinin İnşasında Kurucu Rolü

Fârâbî'nin epistemolojisi, Aristocu madde-form ilişkisi üzerine kuruludur. Forma ulaşmak aynı zamanda madde ile hiçbir ilintisi olmayan faal akıl ile ittisal kurmanın da diğer bir adı olmaktadır. Nitekim faal akıl, vâhibu's-suver olarak suretleri veren, bahşeden bir akıl düzeyidir, ki bu akıl düzeyi mutluluğun da habercisi ve aynı zamanda inşa edicisidir. Mutluluğun ve bilgeliğin forma/sûrete ulaşmada kazandığı bu ortak paydahlık insan tabiatı bağlamında elde edilebilir ortak bir hedefin gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği noktasında da bizleri epeyce düşündürmektedir. Fârâbî'nin yaşamış olduğu sosyopolitik evre ve bu evrenin kendi içerisinde sükün ettiği kozmopolitik ortam dikkate alındığında ortaya çıkan savaşın inanç grupları ve geleneksel aidiyetler üzerinde işlemesi her insanı değil

² Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *İA*, c. 28, s. 178.

ama bazı filozofik eğilime ya da yaratılışa yatkın insanları, hikemî olgular üzerinde düşünmeye ya da düşündürmeye sevk etmektedir. Nitekim her insan gibi her araştırmacının da kendi yaratılışına göre eylemde bulunduğu ve hikmetten nasibi olanın da kendisine çokça hayırların verildiği paradigması etrafında, Fârâbî'nin entellektüel yürüyüşü her kerte kendi güncelliğini korumaya ve zamanımız açısından da oldukça verimli çıkarsamalar yapmamıza imkân tanıyacak bir bilgi mirası sunmaktadır.

Felsefe, tabiatı gereği varlığın tümel açıklaması olarak karşımıza çıkar ve bu açıklamayı da yaparken de insanın sahip olduğu yetenekler ve yetkinlikler etrafında bu fonksiyonunu icra eder. Fârâbî'de akıl vazgeçilmez otonom bir güç olarak belirir. Aklın otonom güç olması onun bağımsızlığının en açık işaretidir. Peki akıl, bu bağımsızlığını neye ve kime karşı kazanmakta ve bunu nasıl gerçekleştirmektedir? Açık olan şu ki, akıl Fârâbîci sistemde de mantık disiplini esas alındığında mekanik bir işlemin ya da faaliyetin adı olarak kendini gösterir. Gerek kavramlar ve gerekse önermeler mantığı ve bunun yanında mantık yanlışları incelendiğinde, aklın mekaniksel tarafı ve işlevi olduğu kendini açık biçimde ortaya koyar. Ancak mantıksal aklın yerini felsefî meselelerde felsefî aklın almasıyla birlikte, ortaya koyulan rasyonel çabanın çok da mekanik işlemediği –ki işlediği durumlar vardır ve mantıksal akıl tamamen askıya alınmış değildir ve alınamaz da – açık biçimde görülür. Aklın tümevarım, tümdengelim ve analogi/temsil metotları, neden sonuç ilişkisi bağlamında kendi işlevselliklerini gerçekleştirir.

Ama tabiatı neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alan ya da böylesi bir paradigmayla yaklaşan rasyonelitenin özcü/cevherci bir yaklaşımı kendi karakteristiği olarak ortaya koyması³ oldukça manidardır. Söz konusu öz de aklîdir-akılsaldır; eş değerde ve rasyoneldir. Bu manada, tabiat, rasyonel olarak izah edilebilir tabii fenomenlerden oluşmuş bir varlık alanı olarak karşımıza çıkar. Tabiat akılsal ise ve felsefe de – ki ilk felsefe/el-felsefetü'l-ûlâ/el-ilmü'l-ilâhî- bu akılsallığın ilk ilkelerinin ve nedenlerinin teorik bilgisi ise bu durumda felsefe her bilimin teorik altyapısı olarak karşımıza çıkar.⁴ Felsefî rasyonalite kendi evrenselliğini buradan alır. Böylelikle filozof olan da kendi seçkinliğini tüm insanlara ve inanç gruplarına eşit mesafede olmasıyla elde eder.⁵ Kelâmcının ve hukukçunun filozof kadar seçkin olamamasının sebebi, ikisinin de bir inanca tabi olmasından gelmektedir. Buradan çok rahatlıkla anlıyoruz ki felsefe, milleye/din merkezli dünya görüşüne, tabii değildir. Tam tersi, böyle bir mille, kesin bilgiye dayalı fel-

³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, çev. N. Danişman, MEB Yay., Ankara 2001, s. 35; Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut-Lübnan, s. 115, 118.

⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949, s. 99.

⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133.

sefeye tabi olması beklenmektedir.⁶ Fârâbî'nin seçkinliği, önceliği ve kendisine tabi olunmayı kesin olmayan bilgiler, bir inanç akidesi etrafında gelişmiş sosyokültürel ve sosyopolitik dünya görüşleri (el-mille) ve bu dünya görüşünün akademik savunucusu kelamcılar ve uygulayıcıları hukukçular karşısında, felsefeye vermesi Fârâbî'nin kesin bilgiye dayalı felsefenin rasyonalist evrenselliğini göstermesi bakımından oldukça manidardır.

Fârâbî'nin insan tabiatına dair sorgulamayı işte söz konusu bu rasyonalist ve seçkinci felsefenin evrensel bağlamında inşa eder. Hatırlayacağımız üzere felsefeye ve filozoflara, والفيلسوف خاصيته بالإضافة إلى جميع الناس و إلى الأمم /diğer inanç ve dünya görüşlerine sahip insanlar ve toplumlara karşı ve onlar üzerinde/üstünde seçkin/özel yer vermesi bu evrenselliğin açık bir göstergesi olarak anlaşılmalıdır.⁷ Fârâbî'de felsefenin yeri buysa ve bu felsefeden hareketle insanı anlamaya çalışan felsefî antropolojinin hangi bağlam içerisinde kendini inşa edeceği de açık biçimde ortadadır. Bu durumda felsefî antropoloji insan tabiatını anlamaya dair evrensellik iddiasında olan bir disiplin olarak kendini gösterir. Bu evrenselliğini kurarken felsefe nasıl ki metafiziğin epistemolojik zemininden istifade ederek diğer felsefî disiplinler içerisinde ilk felsefe olma imtiyazını elde etmeyi başarmışsa, felsefî antropolojinin bu evrenselliği yakalaması yine metafiziğin kurucu ve inşa edici gücü ve rolü sayesinde olabileceği açıktır. Burada felsefî antropolojinin metafizik temele eklememesinde Meşşâî klasik psikolojisinin akıl kavramının kurucu gücü ve rolü net biçimde yardımcı olmaktadır. İlerleyen bölümlerde ifade edileceği gibi Fârâbî'de aklın ontik doğası, modern psikolojinin ya da zihin felsefesinin ortaya koyduğu gibi, biyo-psikolojik yapının epistemolojik enstrümanı olarak kesinlikle görülemez. Fârâbîci manada akıl, Yeni Platoncu felsefî kozmolojinin metafizik enstrümanı ve merkezî kavramı olarak görülmelidir. Böylelikle Fârâbîci Meşşâî paradigmanın felsefî antropolojisine dair bir temel aranıp ve bu temelden hareketle ilerleyiş sağlanacaksa, bunun metafizik ve klasik psikolojinin imkânları sayesinde gerçekleştirileceği; her iki disiplinin bir araya gelmesiyle elde edilecek psiko-metafizik gövdenin de felsefî antropolojinin doğasına dair analizlerimizde kurucu ve inşa edici katkı sağlayacağı bilinmelidir.

1- Doğal Aklın Onto-Epistemik Tabiatı: Antropolojik Düalizm

Doğal aklın Fârâbîci epistemolojideki karşılığı insanî akıldır.⁸ Aristoteles, bilkuvve zekâyı entelekheia hâlinde yazılı hiçbir şeyin bulunmadığı bir tablet şeklinde ifade etmesi Locke ile Aristo arasındaki benzerliği görmek açısından oldukça önemlidir.⁹ Fârâbî nezdinde bu akıl tabiatında ilk mâkul-

⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 132, 153.

⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 133.

⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66.

⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001, s. 173-174.

leri bulundurur. Fârâbî, ilk mâkulleri, geometriye, ahlâka ve aksiyolojiye ve son olarak da metafiziğe ait ilk bilgiler olmak üzere üç ana gövdeye ayırır.¹⁰ Bu ilk bilgiler insan aklının diğer insan tekleriyle birlikte sahip olduğu müşterek tarafını gösterir.¹¹ Fârâbî epistemolojisinde söz konusu bu ilk bilgiler aracılığıyla diğer ikincil bilgilerin elde edildiği bilinmektedir. Ancak faal aklın, insanî akıl olan bu heyûlânî/münfail akla etki etmezse, münfail aklın, herhangi bir epistemik içeriğe sahip olamayacağı açık biçimde bilinmelidir. Güneş ışığı olmaksızın nasıl ki göz göremiyorsa, faal akıl olmaksızın da heyûlânî, yani insanî akıl akledemez.¹² Güneş ışığı ve göz arasında kurulan metaforik bağlantı, Aristocu bir benzetmeyi aynen takip etmektedir.¹³

Fârâbî'nin insan tabiatı konusunda nasıl bir düşünceye sahip olduğunu insan aklının ontik doğasına ilişkin betimlemelerinden ve analizlerinden hareketle bilinebileceğini söylememiz herhalde abartılı bir iddia olarak görülemez.¹⁴ İnsanı, bilgi ve bilgiyi de akıl bağlamında ele alan Fârâbî, kişinin mutluluğa ermesini de sahip olacağı bilgi düzeyi ve bunun eyleme nasıl geçireceği ile alakalı olarak görür.¹⁵ Dikkat edilirse, Fârâbî'nin sosyopolitik düzenlere dair tasnifi bu algı parametresi etrafında işlenir.¹⁶ Bilmek, eylemek ve kendi duygularına yenik düşmemek insanın yapması ya da ulaşması gereken hedefler arasındadır. Bu hedefler bireyin, hem epistemolojik ve hem de etik dünyasının nihaî hedefleridir. İnsanın epistemolojik yetkinsizlik durumundan yetkin duruma geçişini ifade eden, heyûlânî akıl ve faal akıl ilişkisi¹⁷ Fârâbî bağlamında insanı tanımamızın en ayırıcı vasfını oluşturur. Faal aklın, ontolojik hiyerarşide insanın doğal dünyasının dışında bir alanda varlık göstermesi,¹⁸ Aristocu etkin aklın doğal düzende sahip olduğu varlık statüsünden farklıdır.¹⁹ Faal akli böyle bir statüde görmek Fârâbî'nin Yeni Platoncu tarafını oluşturduğunu açık biçimde ifade etmekte yarar vardır.²⁰ Nitekim faal akıl, sudûr nazariyesinde sonuncu ve

¹⁰ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68-69.

¹¹ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68.

¹² Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 67; Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1346 h., s. 7; Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 133-134.

¹³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 175-176.

¹⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66-68.

¹⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 69.

¹⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 89-92.

¹⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66-68.

¹⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 2.

¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 174-176.

²⁰ David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş*, edit. P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. C. Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 59.

-ilk sebep sayılmazsa- onuncu akıldır;²¹ ve faal aklın ilk akılı akletmesiyle diğer düşünür nefislerin (النفوس الناطقة) faal akıldan sudür etmiş olduğu bilinmelidir.²²

Fârâbîci sistemde akıl yetkinsizlik durumunun bir temsilci olarak işlev görür. Yetkinsiz ve yetersiz olduğu içindir ki, insanın doğal akılı münfail yani edilgen bir akla sahiptir.²³ Söz konusu bu edilgenliğin müstefâd akıl seviyesine yükselmesi, faal aklın feyziyle olduğu ve bunun da bir kemal durumu ifade ettiği söylenir.²⁴ Buraya kadar Fârâbî epistemolojisinde insanın doğal akılı bağlamında ifade etmeye çalıştığımız analizlerden hareketle şu çıkarsamalara varılabilir: İnsan, ancak rasyonel düşünceye -ki bu ancak ilk mâkulleri elde etmekle mümkündür- sahip olmakla kendi insani özünü elde edebilir. Bu öz, egzistansiyel olarak kendini bilgide bulur. Noksanlık ve tamlık arasındaki mesafeyi epistemolojik ilerleyişle kapatmaya ya da gidermeye çalışan bilen özne, kendinde idealiteyi yakalamaya matuf bir varlıktır. Çünkü tekâmül, kendinden yine kendine doğrudur. Faal akıl bu ilerleyişte yol göstericidir; ferdin kendi insanî özünü bulmada metafiziksel ilkedir ve destektir. Bu bağlamda, faal akıl insanî değildir; insanî olsaydı, ona kavram veremezdi. Bu sebeple de faal akıl, ne cismanîdir ve ne de cisimde bulunur.²⁵ Aristo'da faal aklın insanî olup insanın zihnine/ruhuna ait olmasına yapılan vurgu dikkatleri çekmelidir. Bu sebeple, insanın doğal aklının bir zekâ türü olup maddesel zekânın dışında ışığa benzeyen ve bütün düşünülürlerin nedeni bir zekâ olduğu ve bu zekânın bilfiil olup bedenden ayrı olduğu görülür. Bu zekâ, saf, etkilenmez ve tamdır. Gerek maddesel ve gerekse etkin zekâ, ruhta bulunur.²⁶ Ruh da beden değil ama bedenin herhangi bir şeyidir.²⁷ Aristo ruhun bedenin bir şeyi olma özelliğini, ruhun bedenin entelekheiası/yetkinliği ve biçimi/formu olma ile açıklar.²⁸

Böylesi bir doğal akıl tanımlaması ve bu akıl içerisinde maddesel olanla etkin olan arasındaki işlevsel farklılığın Fârâbî'de ancak faal akılı, insan dışında metafiziksel bir alana yerleştirerek anlamayla noktalanır. Fârâbî'nin burada faal akla biçtiği rol, Aristo ve Fârâbî arasındaki en keskin ontolojik, epistemolojik ve pek tabii olarak aksiyolojik çıktıları olabilecek ayrımlara teşnedir. Faal akla biçilen böyle bir rol, kozmoloji ve meta-kozmojinin de inşasında kurucu ve ayırıcı bir vasıf olacağı kuvvetle muhtemeldir. Böy-

²¹ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68.

²² Fârâbî, *Şerhu risâle Zenon el-Kebîr el-Yunânî*, Dâîretü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1349h., s. 7.

²³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 68, 85, 86; Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7.

²⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 85.

²⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 2.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 175-176.

²⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 77.

²⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 78.

lelikle doğal aklın, onto-epistemik gövdesine dair yapılmaya çalışılan bu analizler, Fârâbî'nin en derin kozmoloji öğretileri ile yakından ilişkili olduğu neticesini doğurmaktadır. Nitekim Yeni Platoncu sudûr nazariyesinde faal aklın nihaî son akıl olarak varlık gösterip insanın dışında insana dışardan epistemik müdahalelerde bulunan ama bu müdahale düşünen nefslerin epistemik kaynağı olacak *بَعْقَلَهُ الْأَوَّلُ فَتَصْدُرُ عَنْهُ النَّافِثَةُ* şeklinde kendini göstermesi oldukça manidardır.²⁹ Bu da tekrar Fârâbî'yi derin biçimde Aristo'dan uzaklaştırır. Fârâbîci doğal aklın ontolojik tabiatı kendi içerisinde faal akılla ittisal eden müstefad aklın³⁰ insana ve Tanrısal âleme dönük çift kutuplu bir varlık yapısına sahip olduğunu ortaya koyar. İnsanın kognitif doğasında ruh beden ayrımı biçiminde yaşanan metafiziksel düalizm, beraberinde antropolojik düalizmi de üretmiştir. Bu nokta da Aristo'nun doğal akıl telakkisi kendi içinde daha homojen ve ruh-beden anlayışı da madde form bağlamında kendini ikame eder. Buna göre ruh ve beden tanımsal olarak bir bütünün birbirinden bağımsız olarak değerlendirilemeyecek parçalarıdır. Nitekim tanımda, sadece bir şeyin maddesel içerikleri hakkında bilgi vermek Aristocu tanım geleneği açısından yetersizdir; bunun yanında bu tanımın kurucu ve tamamlayıcı unsuru olarak formel yönü de içeren tanımlamalara gitmek gerekir. Kuşkusuz formel yön, nesnenin/varlığın neye ilişkin ve hangi yöne/amaca evrildiğini gösterir. Bu açıdan Aristo'nun fenomenal dünyasında madde ve form ya da ruh ve beden biridir.³¹ Ama aynı şey değildir. Bu sebeple Aristo, ruhun bedensiz, bedeninin de ruhsuz olamayacağını söyleyen kimselere haklılık verir.³² Bu tarz bir ruh beden birlikteliği hylomorfizm/madde ve formun bir araya gelip oluşturduğu bütüncülük öğretisi olarak ifade edilir.³³

2- Doğal Aklın Finalitesi: Yarı-Otonomi Varlık Olarak İnsan ve Tanrısallaşma

Doğal akıl, bağlı olduğu ontolojik ve kozmolojik gövdeye tekrar eklemleme arzusu ve gayreti içerisinde. Fârâbîci epistemoloji bunu açık biçimde ortaya koyar; filozofumuz Fârâbî, analizini ve betimlemesini bu paradigma üzerine işler. Tabiatı nihaî kertede aritmetik düzenin kozmolojiye ve beraberinde onto-epistemolojiye yansımaları olarak gören Fârâbî, tam anlamıyla bir sistem filozofu olarak, insanın kozmolojik türeyişini, epistemolojik olarak yeniden kurup, organize eden bir kozmo-epistemolojiye

²⁹ Fârâbî, *Şerhu risâle Zenon el-Kebîr el-Yunânî*, s. 7.

³⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 49.

³¹ Charlotte Witt, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy*, Eighty-Fourth Annual Meeting American Philosophical Association, 1987, vol. LXXXIV, no. 11, pp. 679.

³² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 77.

³³ Charlotte Witt, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy*, pp. 679.

sahiptir. Kozmo-epistemoloji, insanı evren ve onun işleyişindeki düzen ve ahenk ile anlamaya çalışan kadim bir anlama modelidir. Tarih öncesi ve sonrası -tarih sonrası dönem, moderniteye kadar uzatılabilir- dönemlerde insanlar algı dünyalarını doğal varlık olma statüsünden hareketle işleme ihtiyacındaydılar. İlk bilimlerin gelişim aşamaları ve içeriklerine bakıldığında bu bilimlerin matematik, tıp, geometri vs. gibi, onların tabii ihtiyaçları doğrultusunda geliştiği kadar, merak duygularını tatmin eden astronomi, astroloji ve mitoloji gibi bilimlerden de oldukça istifade etmişlerdi.

Kozmik unsurların, felekiyyat/astronomi, epistemoloji ve tabiat bilimleri ile eklemlenmesi bu noktada Fârâbî'de eklektik bir epistemoloji vücuda getirmiştir. Kendi epistemolojisini kurarken oldukça seçici ve sentezci davranan Fârâbî, doğal akı, yetkinleşme kabiliyeti olan ve dış müdahaleye ontolojik şartları gereği açık kalan bir kimlik vermesi, Aristo'nun aksine hem doğal akla ve hem de bu doğal akla sahip insana yarı otonom bir varlık olma statüsü tanımaktadır. Madde ve formun kozmolojik düzende yarattığı ontolojik düalizm kendini Fârâbîci epistemolojide açık biçimde gösterir. Maddeden forma yani akla evrilme insan epistememesinin takip etmesi gereken bilgi-kuramsal yol olarak kabul görülmesi, Meşşâî paradigmanın insan bağlamında en ayırt edici yönünü oluşturur. Doğal insanın kendi finalitesini aklileşme temelinde anlamaya çalışmak, Fârâbîci sudûr nazariyesinin döngüsel tarafını göstermesi bakımından manidardır. Her şeyin aslına rücu ettiği darbimeselinin hikmet ve din geleneğinde kendini "*Başlarına bir musibet geldiğinde inanan kimseler, biz Allah'tan geldik ve yine O'na döneceğiz.*"³⁴ şeklinde gösterir. Kur'an metninde, vahyin inzal olması ve bunun geometrik düzlemde dikey-hiyerarşik bir düzene göndermede bulunması, sudûrcu nazariyenin de benzeri geometrik yapıyı koruyup kullanılarak kendi kozmolojisini inşa ederken, bu yapıya uygun sistematik bir ontoloji ve epistemoloji geliştirmesi anlamlıdır. Evrenin kaynağını tek ve bir olan Allah'a bağlayan sudûrcu kozmolojik düzen, Tanrısal yaratmanın dinî terminolojideki karşılığı olan halkı kendi metafizik dilinde feyz teorisi ve bunun temel enstrümanı akıl ile sağlaması ve aklında ilâhî doğanın en görünür niteliği olarak kendini göstermesi oldukça dikkat çekicidir. Dinî ve hikemî geleneğin, aklın ontolojik doğasına dair ortaya koymuş olduğu üniter anlayış, felsefe ve dinin anlama metotlarının akıl ortak paydasında bir araya gelmesini bir anlamda üretmiştir.

Bu bütünselliğin ve kevnî organizasyonun sağlanmasında emr kavramı Kur'anî paradigmada öne çıkar. Emr kendi semantik içeriğinde her ne kadar bir iş ve duruma karşılık gelse de, emrin en yakın kavramsal mürâdifinin akıl olduğu kuvvetle muhtemeldir. Klasik hikemî gelenekte akıl, ruh ve emr âlemin paralel ontolojik gövdeye ya da kozmolojiye referansta

³⁴ Bakara, 2/156.

bulunması herhalde sahip oldukları ya da icra ettikleri metafiziksel fonksiyonlar gereğidir. Emretmenin teolojik literatürde Tanrısal kelâmın yaratılmış bütün varlığa yönelip onlarda ilâhî düzene tabi olmalarını istemesi ile akıl arasında oldukça yakınlık olduğu görülmelidir. Çünkü emrin yap, et, yapma ya da etme formlarının zaman üstü ontolojik bir kipe göndermede bulunması, maddeden manaya/sûrete/forma giden süreçte insanın geçirdiği aklıleşme eylemi de benzer zaman üstü bir ontolojik içeriğe bürünmektedir. Bu sebeple elde edilen formların tümelliği onları herhangi bir zamanla kayıtlı kılmamakta ve emrin kendisiyle de paralel ontolojik ortak paydaya ait kılmaktadır. Kur'an başka bağlamlarda da tüm işlerin Allah'a döndüğünü haber verir: Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. Bütün işler O'na döndürülür. Öyleyse O'na kulluk et, O'na güven. Rabbin, yaptıklarınızdan habersiz değildir.³⁵ Bu ve benzeri ayetler de evrenin nihaî hâkimi olan Allah, sadece düzenin bir saat kurucusu değil, düzene her an müdahildir ve O, her an yeni bir iştedir.³⁶ Düzenin sahibi olan Allah ile teması aklın gücü ve hiyerarşik üstünlüğü ile kurmaya çalışan Fârâbî, aklıleşmek ile ilâhîleşmek arasında semantik ve pek tabii epistemik bir bağ kurar.³⁷

İnsanın doğal aklının ilâhîleşme yolunda aldığı mesafeyi madde-form diyalektiği içinde anlamaya çalışan Fârâbî, insanın heyûlânî yani maddesel durumdan formel/kavramsal düzeye yükselmesini kemale erme olarak görür.³⁸ Epistemolojinin nihaî gayesi ilâhîleşmek olduğu gibi, ahlâkîleşmenin de nihaî gayesi ilâhîleşmektir. Nitekim ahlâkın genetik doğası, iyiliğin ne olduğu ve nasıl elde edileceği üzerinde toplanır. İyilik ise güzel ve çirkin kavramlarının insanın fiil dünyasında ortaya çıkması ile kendini gösterir.³⁹ İyiliğin elde edilmesi ve iyi insan olma sadece ahlâka ve aksiyolojiye yönelik değildir. İyiliğin epistemolojiye bakan tarafı da vardır ki, bu da ancak bir şeyin ne kadar iyi ya da ne kadar kötü olduğunu bilmekle mümkündür. Bunu da sağlayacak olan temyiz gücü ve zihin kuvvetidir. Dolayısıyla iyi bilmek iyi ahlâka, iyi ahlâk da saadete götürür. Saadetin maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir mükemmellik seviyesi olarak görülmesi, heyûlânî yani maddesel oluştan kurtulup bizâtihi akıl yani otonom bir akıl olarak ilâhîleşmeye giden yolu insan doğasına açmaktadır. Tanrı'yı tam manasıyla idrak etmekten insanı engelleyen şeyin insanın zihin cevherinin maddeye bulaşmış olmasının gerekçe gösterilmesini de bu bağlamda sorguladığımızda, Fârâbîci paradigma insanın maddeden zihinsel kalite olarak uzaklaşıp oto-

³⁵ Hûd, 11/123; Âl-i İmrân, 3/109; Bakara, 2/210; Şûra, 42/53; Hacc, 22/76; Lokmân, 31/22.

³⁶ Rahmân, 55/29.

³⁷ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7.

³⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7; Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 85.

³⁹ Fârâbî, *Kitâbu't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, Dâiretü'l-Meârif, Haydarâbâd 1346, s. 6-7.

nom bir akıl varlığı oldukça ya da -diğer ifadeyle- saf ve katıksız bir form ve kavram varlığı oldukça Tanrı da o nispette mükemmel olarak kavranır. Böylelikle de insan faal aklın entelektüel vasıtasıyla kendi maddeselliğinden kurtulup ayırık akıllar seviyesine erişerek hem tekâmülünü ve hem de ontolojisini paradoksal biçimde varlık sahnesine sunmaktadır.

3- Doğal Aklın Tahayyül Düzeninde Epistemolojik Derecelenme: Peygamberlik/ Filozofluk ve Delilik Arasındaki Keskin/İnce Sınır

Fârâbîci kozmolojik algılamanın hiyerarşik bir yapı arzettiği, daha önce vurgulanmaya çalışıldı. Fârâbîci algılamanın neden hiyerarşik bir konsept etrafında kendini ifade ettiği onun Tanrı, evren ve insan algılamasının epistemolojik arka planı irdelendiğinde açık biçimde bilinecektir. Tanrının kozmolojik, ontolojik ve epistemolojik hâkimiyeti, Tanrı'dan sudûr eden evrene de böylesi bir otoriter ve hükmedici paradigma yüklemiş, bu paradigmanın zaman içerisinde kendini kısa süreliğine de askıya kalması (mucize gibi), söz konusu otoriter ve hükümler paradigmanın kendini yeniden ifade ettiği doğal bir fonksiyon olarak yorumlanmıştır. Kozmolojinin katmansal ve sınıfsal dizilimi ve görünümü metafiziksel dünya olan ay üstü âlemde nasıl gerçekleşiyorsa, bu katmansal ve sınıfsal dizilimin ay altı âlemde de kendini açık biçimde deklare ettiğini söyleyebiliriz. Asıl konumuza geçmezden önce tabiattaki bu tarz hiyerarşik işlevin temel enstrümanın nedensellik üzerine oturmasının bizleri şaşırtmaması gerektiği bilinmelidir. Zira hiyerarşi, kendini imkân kipinde ifade edemez. Hiyerarşinin net olarak görülmesi iki varlık yapısı arasında görülecek ilişkinin neden sonuç bağlamına oturması ve bunun da imkân değil, zorunluluk kipinde kendini ortaya koyması gerektiğidir. Nitekim vahyin dilinde Tanrısal işlevin emr diline ve onun yaptırıcı gücüne referansta bulunması yukarıdaki iddialarımızın teolojik zeminini hazırladığını söyleyebiliriz.

Faal aklın onto-epistemolojik işlevi de bu hiyerarşinin bir gereği olarak İslam Meşşâîliğinde yerini alır. Varlık ve bilgi sorununu felsefi sistemi içinde bütünsel olarak ele alan İslam Meşşâîliği bu bağlamda gerek ontoloji ve gerekse epistemoloji tarihine ciddi manada katkı sağlamıştır. Bu durumun gereği olarak, Meşşâî paradigmada, faal aklın kurucu işlevi, kendisiyle kurulacak epistemik bağın nasıl olacağı ve diğer insanî yetkinliklerin gerek metodik ve gerekse epistemik işlevini de belirlemektedir. Bu yönü ile hiyerarşik düzen, kendini bir kez daha epistemik olarak yeniden kurmakta ve işlevselliğini farklı bağlamda üretmektedir. Tahayyül gücünün epistemik işlevi, düşünme gücü/nâtık gücünün kendi doğasına ya da işleyişine herhangi bir müdahale de bulunmazsa tam ve istenen düzeyde ger-

çekleşebilir.⁴⁰ Öyle ki tahayyül gücünün mükemmel işleyişi ancak, insanî tabiatın her aşamasında saf kılmasıyla mümkündür.⁴¹ Bu saflık öyle bir hâle varıyor ki, beşerî tabiatın uyku hâli ile uyanıklılığı arasında herhangi bir fark kalmamaktadır. Faal aklın feyzi, rasyonel kavramlarla ifade edilebildiği gibi, tecrübi form düzeyinde de ifade imkânına kavuşur. Böylelikle insanın gerek rasyonel ve gerekse tecrübî tüm ifade biçimleri kendi içerisinde uyumlu ve sistemli çalışır hâle gelir. Bu hâle eren insanî tabiatın birtakım görünür sonuçları da olacaktır. Fârâbî, bu noktada ‘geleceğe dair haber verme’ özelliğini baskın bir karakter olarak öne sürer.⁴² Bunun yanında böylesi bir insanın mufârık kavramlarla kutsal varlıklar hakkında birtakım bilgisel verilere ulaşması diğer bir baskın özelliği olmaktadır.⁴³ Fârâbî, faal akılla muhayyile kuvveti arasında yaşanan bu durumu, peygamberlik makamı olarak görür.⁴⁴ Peygamberlik makamının filozofluktan ayrılan yönü de faal akıldan gelen feyzin doğrudan mütehayyile kuvvetine gelmesidir.⁴⁵ Eğer faal akıldan gelen feyz, müstefâd akıl aracılığıyla münfail akla geliyorsa o kişi de filozof olmaktadır.⁴⁶ el-Medînetü'l-fâzıla mütercimi Nafiz Danışman’ın güzel tercüme ettiği bu eserin bazı spesifik noktalarda sıkıntılı olduğunu söylemek durumundayız. İlgili kitapta peygamber ile filozof karşılaştırılması yapılır. Peygamber ile filozof faal akılla ilişki noktasında ortak paydaya sahiptirler. Ama ayrıldıkları nokta, faal akılla ittisalin hangi doğal yetenek ile gerçekleştiğidir. Bunun beraberinde ilgili doğal yeteneğin niteliğinin sonraki epistemik durumları da etkileyeceği bilinmelidir. Peygamber faal akılla ittisali, mütehayyile gücü ile yaparken; filozof, münfail akılla bu ittisali müstefâd akıl vasıtasıyla gerçekleştirir. Metnin orijinalinde durum yukarıda analiz etmeye çalıştığımız gibidir.⁴⁷ Ancak N. Danışman, ilgili metnin tercümesinde müstefâd aklın aracılığıyla faal akılla yapılan ittisali hem filozof ve hem de peygamber için aynı olduğunu söyler. Oysa

⁴⁰ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76.

⁴¹ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76.

⁴² Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76.

⁴³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

⁴⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

⁴⁵ Fârâbî, “Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, nşr. Friedrich Dieterici, edit. Fuat Sezgin, *Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, Frankfurt 1999, vol. XIV, pp. 58-59.

⁴⁶ Fârâbî, “Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, pp. 58.

⁴⁷ Fârâbî, “Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, pp. 58-59. İlgili pasajın orijinali: و إذا حصل ذلك في كلا جزئى قوته الناطقة و هما النظرية و العملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه فيكون الله عز و جل يوحى إليه بتوسط العقل الفعال. فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا و متعقلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون و مخبرًا بما هو الآن الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي.

durum, metnin orijinali ile karşılaştırıldığı da farklıdır.⁴⁸

İbn Sînâ'nın peygamberlik meselesini izahı da Fârâbîci paradigma etrafında gelişir. Ona göre de peygamberî yetkinlik kutsî bir güçtür. Bu kutsî güç öyle bir güçtür ki, faal akılla ittisalini öğretimsel ve çıkarıma dayalı bir süreç sayesinde elde etmez.⁴⁹ Faal akılla nebevî ittisalini gerçekleştirir. İbn Sînâ'nın hads/sezgi dediği doğal insanî bir yetenek/istidat sayesinde olmaktadır.⁵⁰ Bu yeteneğin bir kısım insanda yüksek düzeyde olmasına dikkat çeken İbn Sînâ, bu yeteneğin faal akılla iletişimi ile gücü/istidatı iki katına çıkar ve sanki bu kabiliyete sahip insan her şeyi kendi benliğinden biliyormuş gibi, bilgisel düzeye erişir.⁵¹ Bu da yetenekler içerisinde en büyük yetenektir. İbn Sînâ heyûlânî akıldan olan bu durumu kutsî akıl olarak isimlendirmekte ve onu da bilmeleke akıl cinsinden kabul eder.⁵² Faal akıl/Kutsal Ruhtan gelen verilerin mütehayyile gücüne taşması ve mütehayyile gücünün de bu bilgileri, sözden (beşerî sözden) işitilen ve hissedilen örnekler ile taklit etmesi nebevî ittisalini içeriğini ve boyutlarını göstermesi bakımından manidardır. Bu süreç içerisinde tahayyül gücünün işlevi oldukça pasif ve doğrudan faal akıldan gelen verileri nasılsa öyle aktarmakla/taklit etmekle⁵³ yükümlüdür. Mütehayyile gücünün, düşünme gücü nefs-i nâtıkanın hizmetinde de kesinlikle olmaması gerekir.⁵⁴ Mütehayyile gücünün, düşünce gücü kuvve-i nâtıkanın iki gücü olan nazarî ve amelî aklın hizmetinde olduğu yer, filozofun bilme eyleminde kendini gösterir.⁵⁵ Bu güç insanî nefse kıyasla (akıl kullanılmasıyla) bazen de müfekkire adıyla da ifade edilir.⁵⁶ Mütehayyile gücü, elde edilen mana ve suretlerde analiz ve sentez işlevi gördüğü için hayvanî nefse kıyasla mütehayyile adını alır⁵⁷ ve bu adı almasında ilgili fonksiyonları yerine getirirken vehim gücünü kullanması da rol oynar.⁵⁸

Bu kısma kadar, ifade edilenlerden tahayyül gücünün peygamber ve filozofta nasıl bir fonksiyon üstlendiği üzerinde duruldu. Şu çok açık biçimde

⁴⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 86.

⁴⁹ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkıyye ve't-tabîyye ve'l-ilâhiyye*, tash. ve takd: Macit Fahri, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut trs., s. 205.

⁵⁰ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 205.

⁵¹ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 205.

⁵² Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 205.

⁵³ Ebû Ali İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁵⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 76; İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

⁵⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 75; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 201; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Dâru't-Tabâat el-Âmire, (Eski Baskı), trs., s. 215; Fahrudin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, Dâru't-Tabâati'l-Âmire, s. 227.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 201; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 215.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 201.

⁵⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, s. 215.

görüldü ki, gerek Fârâbî’de ve gerekse onun sistematik ve metodik halefi İbn Sînâ’da çıkarımsal ve öğretimsel bir süreç peygamberin faal akılla olan ittisalinde kesinlikle söz konusu değildir. Düşünme gücü nefis-i nâtıkanın peygamberî/nebevî sistemde vahyin inişi sırasında tahayyül gücüne hiçbir zaman eşlik etmediği ve bu özelliği sayesinde nebevî bilginin epistemik manada ilâhî doğasına herhangi bir beşeriliğin ilişmemesini, hissiyatın üzerinde hâkim olmasıyla⁵⁹ ve ittisalini yakaza/manevî uyanıklılık hâlinde gerçekleştirmesiyle başardığı⁶⁰ ve böylelikle geleceğe dair konularda uyarıcı,⁶¹ ilâhın aklettiği bir varlık ile şu an mevcut olan cüz’iyyat/görünür tikel olaylar hakkında haber verici olduğunu anlıyoruz.⁶² Burada ifade edilmesi gereken ince bir nokta daha var ki, peygamber, geleceğe ve bugüne dair tikel konularda haber verirken ya da bilgi aktarırken bu eylemi mütehayyile kuvvetinin, amelî aklın desteğiyle yapabildiğini açık biçimde görüyor olmamızdır. Peygamber vahiy alırken, sadece düşünce gücü kuvve-i nâtıkanın nazarı/teorik aklından istifade etmez; ama amelî aklından istifade etmektedir. Aksine nefis-i nâtıkanın teorik yönü işin içerisine müdahil olacak olsaydı, vahyin formel ve içeriksel olarak resmi/ilâhî aktarımı/محاکات=تحاکمی bozulacaktı. Bu sebeptendir ki, İbn Sînâ, peygamberî/nebevî durumları birer katman/طبقات olarak görmekte ve bunu da amelî aklın ve hayalî kuvvetin iş birliğiyle gerçekleştirdiğini haber vermektedir.⁶³

Tahayyül gücünün üst mertebesini yaşayan peygamberin akabinde birtakım kimseler daha var ki bu kimselerde tahayyül güçlerini kullanmaktalar ama bu güçlerini peygamberler gibi saf/arı biçimde gerçekleştiremezler. Bunun belirtisini Fârâbî, metafiziksel/manevî/kutsî ve rasyonel kavramların ve tikel meselelere dair konuların kişinin rüyasında ya da uyanırken veyahut da her iki durumda (uyanık ve uykudayken) ne kadar gördüğüyle alakalı olarak değişmektedir.⁶⁴ Böylesi bir bilgisel seviye de doğrudan ilgili kişinin tahayyül düzeyine dair dereceyi bize söylemektedir. Burada dikkatimizi çeken ya da çekmesi gereken şeyin, tikel konulara dair bilgiden kastın, hem şimdi ve hem de geleceğe dair konulardan haber vermek olduğudur. Ama bu seviyenin peygamberin seviyesinde bir tahayyül gücü olmadığını belirtmekte yarar var.

Diğer taraftan tahayyül gücünün zayıflığına paralel olarak, gerek kavramsal dünyası ve gerekse tikel konulara dair bilgisi, oldukça zayıf bir grup insanla karşılaşmış olma durumumuzun söz konusu olması var. Bu

⁵⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

⁶¹ Fârâbî, “Risâle fi ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, s. 59.

⁶² Fârâbî, “Risâle fi ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, s. 59.

⁶³ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁶⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

tür insanlar kavramsal ve tikel konulara dair bilgilerini değişik seviyelerde karışık sembol ve ifadelerle dile getirirler.⁶⁵ Yine bu tür insanlar, bu bilgileri kimi zaman kavramsal tarafı daha çok, tikel tarafı daha az veya tersi olacak şekilde ifade yoluna giderken, ilgili bilgileri uyku ve uyanıklık durumunda da görüp görmeme açısından ciddi manada farklılaşırlar.⁶⁶ Nihâî noktada orta seviye kabul edeceğimiz bu seviyede olan insanlar, çoğunlukla Fârâbî'nin açık betimlemesi ile tikel konulardan az bir bilgiye sahip olan insanlardan oluşmaktadır.⁶⁷ Tahayyül seviyesi, insanın sahip olduğu mizacının değişmesiyle birlikte değişip bozulabildiği durumlarda da kendi sentez ve analiz gücü ile eşyanın aslına/hakikatine uymayan terkiplerde bulunabilmektedir. Bu kimseler arasında, insanî dengesini kaybedenler ile deliler sayılmaktadır.⁶⁸ Bu durumu klinik psikolojisinin tabiriyle halüsinasyon ya da şizofren durumlar olarak nitelendirebiliriz.

İbn Sînâ da mütehayyile gücünün farklılaşmasına ve bu konuda üst yetenek sahibi olanlarla olmayanlar arasında bir ayrımın olduğuna dikkat çeker.⁶⁹ Devamında İbn Sînâ, mütehayyile gücünün duyulardan ârî olup olmamasına ve neticede yaşanan ilgili tikel olayla alakalı olarak mütehayyile gücünün bazen benzer, bazen zıt ve bazen de birbirine uygun sembolik durumlar içerisinde bulunabileceği ifade eder.⁷⁰ Ancak böylesi bir seviyede elde edilen sembolik ifadelerin yorumlanmaya ihtiyaç duyacak bir kapalılıkta olduğuna dikkat çekilir.⁷¹ İbn Sînâ, tahayyül seviyesinin diğer bir tabakasında elde edilen verilerde yorumlanmaya ihtiyaç duymayacak açıklıkta bilgilerin elde edildiğine dikkat çeker. Çünkü ilgili kuvvet, elde ettiğini doğrulamaya varıncaya kadar sahip olduğu nefsî yetkinlik daha kuvvetli bir hâl içerisinde.⁷² Tahayyül seviyesinin diğer bir tabakasında ise, mütehayyile gücünün, düşünce gücü nefs-i nâtikanın hizmetinden kurtularak tikel konuların kendisine vahyedildiği ilkelerle ittisal kurma işlevi gerçekleşmiş olur ki, bu durum yakaza/ruhsal uyanıklılık durumunda vuku bulur ve böylelikle sûretler/bilgisel verilen elde edilmiş olur.⁷³ Mütehayyile gücü, duyuşsal verilerin epistemik gücünün üstüne çıkarak kendisinde ortaya çıkan sûretler, aralarındaki ortaklıktan dolayı fantasiya/hissi müşte-

⁶⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77.

⁶⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 77-78.

⁶⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 78.

⁶⁸ Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 53. Özgün metin:

فيرى أشياء مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود و لا هي محالكة لموجود و هؤلاء الممرورون و المجانين و أشباههم

⁶⁹ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 117.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 117.

⁷¹ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

⁷² İbn Sîna, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

⁷³ İbn Sîna, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 118.

rek/ortak duyuda yerleşmiş olur. Böylelikle de mütehayyile gücü, gözle görülebilecek düzeyde acayip ilâhî sûretlere صوراً إلهية عجيبة مرئية ve duyulacak düzeyde de ilâhî sözlere أقاويل إلهية مسموعة tanıklık eder. Duyulan bu sözler ve görülen bu sûretler vahyedilmiş/ilham edilmiş idraklere dair modellerdir/sembollerdir مثل تلك المدركات الوحيية⁷⁴ İbn Sînâ'da mütehayyile gücünün keskinleşip peygamberliğin ortaya çıktığı bu düzey Fârâbî'nin üst düzey tahayyül derecesi ile aynı düzey olmaktadır.

İbn Sînâ buraya kadar anlatılan tahayyül derecelerini nübüvvet makamının dereceleri olarak görür ve terminolojik ifadesini de bu doğrultuda temellendirir هذا إذن درجات المعنى المسمى بالنبوة⁷⁵ Nübüvvet derecelerini bu kadarla sınırlamayan İbn Sînâ, bu makamdan daha güçlü makamın olduğunu ifade ederek elde edilen ve yaşanan durumlarının doğruluğunu ortaya koymak için, aslına uygun olmayan başka şeylerle gelen verileri taklit edip benzetip sembolleştirmeye yönelme noktasında mütehayyile gücünü engelleyici bir durumun ortaya çıktığını haber verir: وأقوى من هذا⁷⁶ أن تستثبت تلك الأحوال و الصور على هيئة مانعة للقوة المتخيلة عن الإنصراف إلى محاكاتها بأشياء أخر⁷⁶ Bir sonraki derecenin daha kuvvetli olduğunu haber veren İbn Sînâ bu tabakada mütehayyile gücünün amelî akıl ve vehim gücü ile koordineli çalıştığını, duyduğu, gördüğü verileri aslına uygun olarak sürekli aktarımda bulunduğunu belirtir. Son söz olarak mütehayyile gücü kapsamında buraya kadar ifade edilen nebevî tabakaları oldukça manidar şu ifadesi ile bitirir: (Buraya kadar anlatılan gelen) bu tabakalar, amelî akla ve hayale ait kuvvet ile alakalı nübüvvet (makamlarının) tabakalarıdır:

فهذه طبقات النبوات المتعلقة بالقوة العقلية العملية و الخيالية⁷⁷ Fârâbî'de gördüğümüz mizacın değişimiyle birlikte tahayyül gücünün bozulması durumu da İbn Sînâ tarafından onaylanır. İbn Sînâ'ya göre bu durum, tahayyül gücünün, nefsin zayıf düşüp yardımsız kalması ve buna ek olarak zan ve vehimle istila edilmesi ile birlikte ortaya çıkar ki, bu duruma muhatap olan kişi ya da kişiler ürkütücü durumlara tanıklık ederler ve bu gruptan olan deliller/المجانين ve dengesini yitiren kimseler/الممرورون gerçekte olmayan şeyleri görürler.⁷⁸

Peygamberlik meselesinde faal akıldan 'taklit ederek aktarma' durumunu İbn Sînâ muhâkât terimi yerine doğrudan taklit kelimesini öne çıkararak ifade eder.⁷⁹ Epistemolojik açıdan ve çok daha temelde din felsefesi açısından oldukça önemli ve İslam felsefesi araştırmalarında zannımızca gözden kaçan bir duruma dikkat çeker. İbn Sînâ, sebepleri ile bilinen durumlarda

⁷⁴ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 119.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 120.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 206.

taklit edilen şeylerin, akılsal olarak kesinlik ifade etmediğini belirtir.⁸⁰ İşte bu duruma İbn Sînâ, peygamberliğin ne olduğunu gösteren örnek bir durum olarak bakar. Devamında, böylesi bir durumu peygamberliğe ait kuvvetlerin en üstünü olarak niteler. Bu kuvvetin kutsî kuvvet diye isimlendirilmesinin daha uygun olacağını ifade eden İbn Sînâ, böylesi bir gücün insanî kuvvetlerin merteye bakımından en üstünü olduğunu net biçimde ortaya koyar.⁸¹ Peygamberî bilginin kullandığı taklit/benzetme/sembolleştirme olayının rasyonel kesinliği vermemesi, İbn Sînâ açısından, dinî bilginin kesin rasyonel açıklama ile izah edilemeyeceğini kabul ettiğini ortaya koymaktadır. Tahayyül gücü bağlamında peygamber ile filozofun ayrılmış olduğu yerin tam da burası olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'de öne çıkmaya da İbn Sînâ'da peygamber ile filozof bu yönleri itibarıyla birbirlerinden net olarak ayrılmaktalar. Fârâbî'de peygamber ile filozofun ayrılmış olduğu yer kadar birbiriyle neredeyse aynı iki epistemik durumu paylaştıklarını da burada ifade etmeliyiz. Çünkü mütehayyile gücünün faal akılla yaptığı ittisalde düşünce gücü nâtik kuvvetin hem teorik hem de pratik kuvvetlerini kullanarak ittisal yaptığını görmekteyiz.⁸² Mütehayyile gücü, düşünce gücü nâtik kuvvetin teorik kuvvetini kullanarak faal akılla yaptığı ittisalde mâkulleri; pratik kuvvetini kullanarak faal akılla yaptığı ittisalde tikel bilgileri elde eder. Bu tikel bilgilerin bir kısmı bugüne bir kısmı da geleceğe ait bilgilerdir. Bu tikel bilgiler sadık rüyalar vasıtasıyla da olabilmektedir.⁸³ Faal aklın mütehayyile kuvvetine sunduğu ve bu kuvvetin kabul ettiği mâkulleri rüyalarla taklit edeceği yerde, mütehayyile gücü, bu tür bilgileri ilâhî şeylerle ilgili kehanetler suretinde ifade eder. Bu hadiseler uykuda olabileceği gibi, uyanıklılık durumunda da olabilir.⁸⁴ Uyanıkken faal akıldan muhayyile kuvvetine bu tarz bilgilerin -ki bu bilgiler mâkullere ait bilgi olduğu gibi şimdiye ve geleceğe dair sadık bilgileri de içermektedir - gelmesinin çok az insana nasip olacağını ifade eden Fârâbî, uykuda gerçekleşen faal akıldan feyzin çoğunluk itibarıyla tikel bilgiler olup, mâkullerinin az olduğunu belirtir.⁸⁵ Görüldüğü gibi burada filozofun, mütehayyile kuvvetini kullanmada peygamberden ayrıldığı tek taraf düşünce gücü nâtik kuvvetin teorik tarafıyla faal akılla ittisal kurmasından başka bir farklılık yoktur. Elde edilen bilgilerin de peygamberî bilgiyle kıyaslandığında, Fârâbî, görüldüğü kadarıyla, herhangi bir ayırım yapmaz. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi, peygamber sadece mütehayyile

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 206.

⁸¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-necât*, s. 206.

⁸² Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 50.

⁸³ Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 50-51.

⁸⁴ Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 51.

⁸⁵ Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 51.

kuvvetinin faal akılla ittisalinde düşünce gücü nâtik kuvvetin pratik/amelî tarafını kullanır. Her ne kadar Fârâbî, peygamberlik konusunda mütehayyile kuvvetinin düşünce gücü nâtik kuvvetle irtibatının kesildiği ve onun aleti olmadığı noktasında uyarıcı bir not kullansa da bundan kastın düşünce gücü nâtik kuvvetin teorik tarafıdır. İleriki sayfalarda peygamberde zirveye ulaşan mütehayyile kuvvetinin mükemmeliyetinin, İlk Reis'in kendisine de verildiğini görüyoruz. Böylelikle İlk Reis tikel bilgileri ya oldukları gibi ya da taklit/sembolize ederek uyku ya da uyanıklılık durumunda elde edebilmektedir. Bunun yanında İlk Reis'e münfail akıl gücünün mükemmeliyeti de gerçekleşmiş olması lazım ki mâkulleri bihakkın tam idrak etsin ve bilfiil akla ulaşmış olsun.

4- Fârâbî'de Doğal Akılın Onto-Epistemik Tabiatı ve İnneizm

Meşşâî epistemolojisi üzerine yapılan genel akademik betimlemeler ve analizler incelendiğinde, ilk bilgilerin Meşşâî söylem içerisinde nerede bulunduğu noktasında zaman zaman bulanık ve zaman zamanda kendi iç bütünselliğine gerek kuramsal ve gerekse metodik manada zarar veren akademik bir durumla karşı karşıya kalınmakta olduğu bilinmelidir. Çağdaş/modern felsefi terminolojinin vermiş olduğu kavramsal imkânlardan hareket ederek meselenin teorik haritasını ortaya koymaya çalışırsak, genel hatları ile Fârâbîci ilk bilgiler/ilk düşünülürler kavramsallaştırmasının⁸⁶ rasyonalist bir bilgi tasavvurunu öncelediği izlenimini çok açık biçimde verdiğini söyleyebiliriz. Tanrı kavramsallaştırmasını akıl üzerine kodlayan Yeni Platoncu Meşşâî tasavvur, bilgiyi de ilgili akla eklemleme olarak düzenlemiştir ki, sudûr teorisi bunun açık bir ifadesidir. İnsanın epistemik edimini aklın teorik ve pratik gücüne endeksleyen Fârâbî, kaçınılmaz olarak rasyonalist bir perspektifi benimsemesi olağandır. Rasyonalizmin Batı felsefe literatüründe akademik terminoloji olarak 'akılcılık' şeklinde kavramsallaşması çoğu zaman yanıltıcı olmuş, teknik terimin mana konsepti kısmen de olsa iğreti hâle gelmiştir. Rasyonalizm, teknik içeriği ve taraftarı olduğu düşünürlerin açık beyanları ile doğuştan fikirlerin kabul edildiği epistemeye vurgu yapar. Doğuştan bilgiler, hâlihazırda kazanımsal olan bilgiler olarak anlaşılmalıdır.⁸⁷ Rasyonalizmin ya da ilk bilgiler bağlamında inneizmin tabiri caizse cepte hazır bilgiler olarak görülmesi gerek rasyonalizmin ve gerekse inneizmin yanlış anlaşılmasına açık biçimde sebep olmuştur. Bu bilgi tasavvuruna göre varlık, cevher, zaman ve hatta Tanrı ve sonsuzluk gibi kavramlara dair bizim epistemik ilgimiz söz konusu kavramların algılanması ve anlaşılmasına dair doğal/kalıtımsal bir yatkinlik ve kabul ede-

⁸⁶ Fârâbî, "Risâle fi ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 45.

⁸⁷ Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, "Reason and Responsibility", *Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, Thomson Wadsworth, Belmont 2008, s. 130.

bilirlik düzeyi olarak anlaşılması gerekir.⁸⁸

İslam bilgi ve bilim metodolojisinin esnekliği ve ucu açıklığına vurgu yapan Leaman,⁸⁹ ortaya koyduğu tespitin Meşşâî paradigma içinde savunulabileceği söylenebilir. Sistem filozofu olması dolayısıyla birçok bilgi katmanını kendi sistematiği içerisinde eritmeyi ve harmonize bir yapı inşa etmeyi hedef edinen Fârâbî, empirizmden rasyonalizme, mutlakçılıktan rölativizme, dinden felsefeye, siyasal düzenden toplum eleştirisine varıncaya kadar birçok akademik ve metodik farklılığa açık bir tutum içerisinde olduğunu el-Medînetü'l-fâzıla'nın ve es-Siyâsetü'l-medeniyye'nin sistematiği konu dizilimi ve içeriği gözden geçirildiğın de dahi rahatlıkla anlaşılacaktır. Gerçekliği tüm boyutları ile anlama ve kavrama endişesi taşıyan Fârâbî, skolastisizmin kuşkusuz etkilerini üzerinde taşıyordu. Skolastik düşüncenin en belirgin özelliği olan öğretim kültürü Fârâbî'nin de yakasını pek bırakmışa benzemiyor. Söz konusu kültürün, cari paradigma ya da anlayışa akademik tepki geliştirme de oldukça engelleyici olması, Aristocu paradigmanın, Yeni Platoncu kozmolojinin oldukları şekliyle kabulüne yönelmiştir. Ancak öte taraftan Fârâbî'nin akla duyduğu inanç ve insanı bu konsept etrafında değerlendirme de ısrarla izlediği yol, hâlâ güncelliğini ve modern yanını ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

Her şeyin kaynağını metafiziksel ilke ile açıklamada ortaya koyulan metodik paradigma Fârâbîci epistemolojinin de kurucu ve taşıyıcı unsuru olmuş, din dili ile er-ruhu'l-kutsî, felsefî dille faal akıl, bu faktörün vazgeçilmez metafiziksel enstrümanı hâline gelmiştir. Duyusal tecrübenin vazgeçilmez ağırlığını bilen Fârâbî hiç kuşkusuz bu kazanımı, Aristo'nun duyu tecrübesine yapmış olduğu epistemik vurguya borçludur.⁹⁰ Fârâbî, duyu verilerinden elde edilmiş tecrübi unsurların epistemik bir kimlik kazanması ancak faal akıldan gelen feyzin mütehayyile gücünde korunmuş olan söz konusu duyu verilerini /المحسوسات/ akledilir bilgi formlarına/المعقولات/ dönüştürmesiyle gerçekleştiğini, açıkça, ifade eder.⁹¹ Neticede daha önce ifade edildiği üzere faal aklın duyu veriler üzerinde yarattığı ilk etki insanlar arasında epistemik ortaklık alanı diye ifade edilebilecek 'Bütün parçasından büyüktür veya bir şeye eşit olan miktarlar birbirlerine de eşittirler.' şeklindeki ilk düşünülürler/المعقولات الأولى/ olarak karşımıza çıkar.⁹²

Bilgisel süreçte öne çıkan duyu tecrübesi, mütehayyile (duyu verilerinin arşivlenme yeri olarak) ve son olarak da faal akıldan gelen feyz, Fârâbî'de

⁸⁸ Joel Feinberg, Russ Shafer-Landau, "Reason and Responsibility", s. 130.

⁸⁹ Oliver Leaman, *İslam Felsefesi*, çev. Ş. Öçal ve M. Özdemir, Hece Yay., Ankara 2014, s. 87.

⁹⁰ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Cevizci, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 75-77.

⁹¹ Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 45.

⁹² Fârâbî, "Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla", s. 45.

epistemeyi/bilgiyi ortaya çıkarır. Faal aklın işlevselliği dışında bilgiyi ortaya çıkararak diğer iki ana kesit, Aristocu bilgi şeması ile aynıdır. Aristo da duyuyu/deneyi öne çıkarır; hafızada biriken duyu verilerinin deneyi, deneyin de bilim ve sanatı meydana getirdiğini Aristo, açık biçimde, ifade eder.⁹³ Fârâbî'nin epistemisine tecrübeci zeminin sağladığı imkânlar, kuşkusuz onu inneizmin bilgi tasavvurundan ciddi manada uzaklaştırmış; ilk düşünülürler ifadesinin hazır bilgi kabilinden bir bilgi olmadığı, bir düşünce formatı olduğu, bunun da ancak faal aklın rasyonel ışığının duyu verilerini iş görür bilgi kalıbına dönüştürmesiyle ortaya çıktığını ifade edebiliriz.

Ancak burada ilk düşünülürlerin insanlar arasında ortak olmasına Fârâbî'nin yapmış olduğu epistemik söylem neyle açıklanabilir? Öyle ya insanlar arasında müşterek olan söz konusu bu bilgi kalıplarının içten içe epistemik bir inneizmi çağırıyor olmasını kim inkâr edebilir? Şu kadarı söylenebilir ki, tecrübî veriler olmaksızın herhangi bir bilgisel kalıp elde edilemiyorsa ve diğer taraftan tecrübî verilerin de faal aklın rasyonel gücü olmaksızın ortak bilgi zeminini üretmekten yoksun ise, bu durumda geriye hem tecrübenin ve hem de rasyonelitenin eş düzeyde ve ağırlıkta bilgi kuramsal etkinliği olduğunu Fârâbî adına savunabiliriz. Fârâbîci epistemede, faal aklın kutsal bir konumda olması onun epistemik yüceliğini gösterir ama önceliğini göstermez. Öncelik, duyu verilerine aittir.

Sonuç

Felsefi Antropoloji, her ne kadar çağdaş Batı biliminin kendi sosyal bilimler sistematigi içerisinde değerlendirilen ve irdelenen ve bu bağlamda kendine terminolojik ve metodik arka plan sağlasa da, ilgili disiplinin kendi klasik düşünce geleneğimiz içerisinde hangi epistemik iz düşümler üreteceğini bu mütevazı çalışmada ele alınmıştır. Kuşkusuz, felsefi antropoloji, insanı felsefi metodolojinin ve bu metodolojinin sağladığı kavramsal imkânlar ve problematikler bağlamında inceleyen ve modern manada tarihsel geçmişi çok da gerilere gitmeyecek bir disiplinin, Fârâbî'nin insan algısını hangi bağlamlarda ve konseptler de izah etmeye yeterli olacağı kendi içinde ayrı bir tartışma konusudur. Ancak şu kadarını söylemek ilgili meseleye dair merakımızı ortaya koyma noktasında kâfi gelecektir ki, Fârâbî, klasik felsefenin ve klasik psikolojinin kendine sağladığı akademik imkânlar sayesinde ve kendi geldiği ve yetiştiği entelektüel kültürün donanımları bağlamında bir insan algısı ve kavramsallaştırması içerisinde olmuştur. Yapılan ya da ortaya koyulan bu çabanın felsefiliği Fârâbî'nin ilgili konuya dair yapmış olduğu analizler ve etütler incelendiğinde çok rahatlıkla görülecektir ki, Fârâbî, kelimenin tam anlamıyla objektif bir bilim adamı tutarlığı içerisinde insan sorununu bağlı bulunduğu yöntemsel

⁹³ Aristoteles, *Metafizik*, s. 76-77.

sistematikler içerisinde ele almış ve günümüz için hâlâ güncelliğini ve çağdaşlığını koruyan neticeler elde etmiştir. Bu neticelerin ve meseleye dair Fârâbîci yaklaşım biçimlerinin modern bağlamı itibarıyla felsefî antropoloji için ne ifade ettiği ya da ifade edebileceği, son tahlilde çok farklı sahalardan meseleyi ele alan akademisyenlerin kendi değerlendirmelerine bırakılması gerektiği açık bir gereklilik olarak ortadadır.

Ancak insan tasavvurunun Fârâbî bağlamında elde etmiş olduğu seviye ister klasik psikoloji, isterse felsefî antropoloji bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulsun, elde edilecek neticelerin her iki disiplin içinde manidar kazanımlar üreteceği noktasında kanaatimiz ilgili makalenin hazırlanma sürecinde oldukça pekişmiştir. Fârâbî'nin ve üzerinde yükseldiği felsefî birikimin insan algısının rasyonel zeminde yükselmesi, insanı duygusal varlığı ya da Freudyen deyimle id varlığı olduğu olgusunu oldukça öncelemiş ve yapılan çıkarsamaların da bu bağlamda gelişimine katkı sunmuştur. İnsanın akıl varlığı olduğu felsefenin kısa sayılmayacak tarihinde son birkaç asır dışarıda tutulacak olursa, en genel tasnif ayracı olarak kullanıldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Fârâbî'nin insan algısı da bu tasnif içerisinde yerini alır ve insanın akılsallığını da kozmik düzenin işleyişinin bir boyutu olarak anlamamız kendini bize dikte eder. Yeni Platoncu bağlam dikkate alındığında, kozmik varlığın kozmik akıl içerisinde anlam bulması, Fârâbî'de felsefî antropolojiye giden oldukça kadim ve bir o kadar bütünselci insan ve varlık anlayışının bir yansıması olarak önümüzde durduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz. İnsanı yarı-otonom bir varlık görmesi Fârâbîci sistemde gerek insanın bir tür olarak varlık sahnesine çıkışındaki manidar boyutu dikkate almamızı gerekli kıldığı gibi, insan türünün kozmik düzen içerisinde nerede ve hangi boyutuyla algılamamız gerektiğini de bir o kadar dikte eder. Duyguların dizginlenmesi ve aklın bu duyguların dizginlenmesinde hem ontolojik, hem epistemolojik ve hem de aksiyolojik bir gerçeklik olarak öne çıkması rasyonel insan tasavvurunu Fârâbîci felsefî antropolojinin en keskin ve net kavram algısı ve anlamlandırması olarak düşünebiliriz. Bu noktada Fârâbîci sistemde insanî duygular arzular/şehvetler ve öfkeler, çok genel manada insanın mücadele etmesi ve terbiye edilmesi gereken psikolojik durumları ve çıkmazları olarak telakki edilirken, insanın bu yönleriyle insan olduğu ve insanın gerek kozmik ilerleyişinde ve gerekse antropolojik yürüyüşünde yüzleşilmesi ve felsefî imkânlar el verdiğince bu durumlar üzerinde ince akademik çalışmanın vazgeçilmez önemde olduğu bilinmelidir.

Fârâbîci felsefî düzlemin ve çok daha genel manada İslam düşüncesinde Meşşâî paradigmanın en özgün taraflarından birinin de insan doğası ve ontik özü bağlamında peygamberlik meselesinin izahı ve bunun felsefî antropolojiye yapacağı akademik katkıların oldukça manidar içeriklere sa-

hip olduğunun fark edilebilmesidir. Kutsal olan peygamberlik kurumunun epistemolojik içeriğinin doğal aklın imkânları içerisinde nasıl izah edilebileceğine dair Fârâbîci katkının, din ve felsefenin ya da vahiy ve aklın felsefi antropoloji bağlamında manidar bir uzlaştırmasına tanık olmaktayız. Felsefi antropolojinin çağdaş deneyiminde kutsal olanın bilimsel inceleme dışı tutulması ve metafiziksel öğelere karşı takınılan menfi ve faşist tavır, Fârâbîci söylem içerisinde yer bulamaz. İnsanın sadece görünür pozitivist bir vizyon olarak ele alınmasına kesinlikle karşı çıkan Fârâbîci söylem, insanı görünen ve görünmeyen tüm boyutlarıyla aklın sahip olduğu kavramsal enstrümanlar sayesinde ifade etmeyi bir görev bilir. Çalışma içerisinde ortaya konulduğu gibi, filozofun kendi içerisinde iyi bir nazarî güç kadar iyi bir mütehayyile gücüne sahip olmasıyla peygamberin yapacağı şeyleri de yapıyor olmaya namzet olması, Fârâbî'nin zihninde filozofun ve özelde felsefenin, peygamberden ve özelde dinden çok daha kuşatıcı ve epistemolojik olarak çok daha fazla söylem genişliğine sahip olduğuna işaret etmiş olduğunu görüyoruz. İnsan aklına Fârâbî'nin vermiş olduğu bu mutlakçı önem, her ne kadar, insan aklının önemine dikkat çekmede naif bir tutum içerisinde görünüyor izlenimi verse de, son tahlilde epistemolojik olarak vahyin bilgisel değerini gölgede bırakacak birtakım epistemik çıktılar içerisinde barındırdığını ifade etmemiz araştırmanın tutarlılığı açısından önem kazanmaktadır. Zaten Fârâbî'nin sadece el-Medînetü'l-fâzıla adlı eserine değil, bu konuda görüşlerini oldukça tebarüz ettirdiği Kitâbü'l-hurûf adlı çalışmasına da bakıldığında felsefenin tüm insanlara hitap edici retorik üstünlüğü ve önceliği açık ve net biçimde vurgulanmaya çalışılmaktadır.

Kaynakça

- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001.
- _____, *Metafizik*, çev. A. Cevizci, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. N. Danişman, MEB Yay., Ankara 2001.
- _____, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, Dâru'l-Maşrık, Beyrut-Lübnan.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1949.
- _____, es-Siyâsetü'l-medeniyye, Dâiretü'l-Meârifü'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1346 h.
- _____, “Aklın Anlamları”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- _____, *Şerhu risâle Zenon el-Kebîr el-Yunânî*, Dâiretü'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1349h.
- _____, *Kitâbü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, Dâiretü'l-Meârif, Haydarâbâd 1346.

- _____, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Friedrich Dieterici, edit. Fuat Sezgin, *Institute for the History of Arabic-Islamic Science*, vol. XIV, Frankfurt 1999.
- Feinberg, Joel, Shafer-Landau, Russ, "Reason and Responsibility" (Readings in Some Basic Problems of Philosophy), Thomson Wadsworth, Belmont 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Ali, *Kitâbü'n-necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-Tabîiyye ve'l-Îlâhiyye*, tash. ve takd. Macit Fahri, *Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde*, Beyrut trs.
- _____, *Ahvâlü'n-nefs; Risâle fi'n-nefs ve bekâiha ve meâdiha*, thk. A. Fuad el-Ahvânî, *Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye*, 1952.
- _____, *Kitâbü'ş-şifâ- Metafizik*, çev. E. Demiri ve Ö. Türker, Litera Yay., c. II, İstanbul 2005.
- _____, *el-İşârât ve't-tenbihât*, *Dâru't-Tabâat el-Âmire*, (Eski Baskı), trs. Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi*, çev. Ş. Öçal ve M. Özdemir, Hece Yay., Ankara 2014.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *İA*, c. XXVIII, 2003.
- er-Râzî, Fahrüddin, *Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât*, *Dâru't-Tabâati'l-Âmire*, (Eski Baskı), trs.
- Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", *İslam Felsefesine Giriş*, edit. P. Adamson, R. C. Taylor, çev. M. C. Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007.
- Witt, Charlotte, "Hylomorphism in Aristotle", *The Journal of Philosophy*, Eighty-Fourth Annual Meeting American Philosophical Association, Nov., 1987, c. 84, sy. 11.

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE KÖTÜLÜK EVİLİN PHILOSOPHY OF FÂRÂBÎ

2016 • SAYI: 1 • SAYFA 211-224

MEHMET MURAT KARAKAYA
MEB UZMANI



ABSTRACT

The problem of evil is one of the most ancient problems of human history. It has always been debated whether evil has an ontological correspondent in reality. Is there an original evil along with goodness? Is evil a temporal phenomenon that arises in the absence of the goodness? Or, does the thing that is originally good seem to us as evil? All of these questions have attracted many philosophers' attention throughout the history, and each philosopher has tried to find answers to these problems within the scope of his/her philosophical view. Though Fârâbî didn't devote a particular section on evil, he touched on his matter in his Works and tried to found the matter on the Islamic philosophy axis. The purpose of this article is to deal with the matter of evil within the framework of Farabi's opinions.

Keywords: Good, Evil, Entity, Completeness, Deficit, Contrast, Heavenly bodies, Human will.

ÖZ

Kötülük meselesi, insanlık tarihinin en kadim meselelerinden birisidir. Felsefî sahada ontolojik açıdan kötülüğün hakikatte bir karşılığının olup olmadığı her zaman tartışma konusu olmuştur. İyi ile birlikte hakikatte aslı bir kötülük var mıdır? Yoksa kötülük 'iyi'nin olmadığı durumlarda ortaya çıkan ârizî bir olgu mudur? Veya özünde iyi olan şey bize kötülük olarak mı yansımaktadır? Bütün bu sorular tarih boyunca birçok filozofün ilgisini çekmiş; her bir filozof kendi felsefî görüşleri çerçevesinde bu soruna cevap bulmaya çalışmıştır. Fârâbî, kötülük meselesine yönelik hususi bir eser ortaya koymamış olsa da eserlerinde bu meseleye değinmiş, İslam felsefesi ekseninde meseleyi temellendirmeye çalışmıştır. Bu makalenin amacı Fârâbî'nin görüşleri çerçevesinde kötülük meselesini ele almaktır.

Anahtar Kavramlar: İyi, Kötülük, Varlık, Tamlık, Eksiklik, Zıtlık, Semavi cisimler, İnsan iradesi.

Giriş

Neoplatonyen düşünce geleneğinde genelde varlıkların nihaî noktasını duyulur kozmosta¹ bulunan varlıklar teşkil eder. İlk'ten² başlayan 'taşma/sudûr', 'semavî cisimlerin altında bulunan varlıklarda son bulur.³ Bu nedenle bünyesinde madde bulunduran varlıkların yer aldığı duyulur kozmos, hiyerarşik yapının en sonunda yer alan varlıklardan oluşan bir varlık katmanıdır. Bu kozmosu diğer varlık katmanlarından ayıran en önemli özellik, iyi ile kötünün birlikte yer aldığı bir kozmos olmasıdır. En azından, realitede iyi ile kötülüğün bir arada olduğu bir kozmosta bulunduğumuz aşikârdır. O hâlde duyulur kozmosta realitede var olan kötülüğün metafiziksel çerçevede -hakiki kötülük olarak- bir karşılığının olup olmadığının sorgulanması ve bu manada kötülüğün varlık katmanları içerisinde konumsal değerinin belirlenmesi büyük önem arz etmektedir.

Fârâbî, iyilik ve kötülük konusuna eserlerinde dolaylı veya dolaysız değinmiş ve konuyu kendi felsefî sisteminde temellendirmeye çalışmış olsa da hem Aristotelyen hem de Neoplatonyen ekseninde bu konuya yönelik hususi bir eser ortaya koymamıştır. Bu durum, Fârâbî'nin ilk etapta konuya kayıtsız kaldığı izlenimi uyandırsa da eserleri derinlikli bir şekilde incelendiğinde onun iyi ve kötülük konusuna büyük hassasiyet gösterdiği, kısa cümlelerle büyük sözler sarf ettiği görülecektir. Zira taşma nazariyesini savunan ve bu nazariyenin İslam felsefesi zemininde temellerini oturtan bir filozofun konuya bigâne kalması mümkün değildir.

Taşma nazariyesi açısından değerlendirildiğin-

¹ 'Duyulur kozmos' ifadesi, Fârâbî felsefesinde Kamer feleğinin altındaki varlık katmanına karşılık gelmektedir.

² 'İlk', Fârâbî felsefesinde Allah Teâlâ'nın isimlerinden 'el Evvel'in karşılığıdır.

³ Majid Fakhry, *al Farabi*, Oneworld Publications, England 2002, s. 85.

de, aklî kozmosa⁴ ait mevcudat kadar duyulur kozmosta bulunan mevcudatın da varlıksal değerleri veya değersel nitelikleri son derece önemlidir. Bu minvalde bir değerlendirme yapıldığında, öncelikle Fârâbî felsefesinde karmaşık bir yapıyla karşı karşıya olduğumuzu söylememiz gerekir. Zira Fârâbî’de kötülüğün yokluğuna dair izlere rastlamak mümkün olduğu gibi, varlığına rastlamak da mümkündür. Bu nedenle Fârâbî felsefesinde üç farklı kötülük yaklaşımından bahsedilebilir. **i.** Fârâbî felsefesinde kötülük yoktur. **ii.** Fârâbî felsefesinde kötülük vardır. **iii.** Fârâbî felsefesinde insan iradesi dışında kötülük yoktur. Şimdi bunları incelemeye çalışalım.

i. Fârâbî Felsefesinde Kötülük Yoktur

Başta söylemek gerekirse, Fârâbî felsefesinde duyulur kozmosu da kapsayacak şekilde söylendiğinde, varlıkta aslolan iyiliktir, kötülük değildir.⁵ Zira Fârâbî’ye göre, varlıkların hiçbirinde düzensizlik, intizamsızlık ve uyuşmazlık yoktur. Varsa şayet, bunlar, Tanrı’nın fiilleri ve yarattığı varlıklar hakkında olumsuz zanlardır ki, felsefenin daha doğrusu metafiziğin gayesi de bu olumsuz yargıları ortadan kaldırmaktır.⁶ Buna göre, Fârâbî felsefesinde mevcudata kötülük penceresinden bakmak mümkün değildir. Bunu taşma nazariyesi ekseninde temellendirmeye çalışırsak Fârâbî’nin maksadı daha iyi anlaşılacaktır.

Fârâbî felsefesinde –Neoplatonyen kurguda- taşmayı/sudûru ele aldığımızda iki türlü ‘taşma’ dan bahsedilebilir. Buna göre, Fârâbî’de bütün mevcudatın İlk’ten taşıdığı söylemek mümkün olduğu gibi varlıkların İlk’ten başlamak suretiyle aşamalı şekilde birbirlerine sudûr ettiğini söylemek de mümkündür. Bu durumu ‘tekli-taşma’ ve ‘aşamalı taşma’ şeklinde isimlendirirsek, Fârâbî’de her iki taşma türünde de kötülükle ilgili benzer yaklaşımlara ulaşmamız mümkündür. Örneğin, tekli taşma ekseninde düşünüldüğünde, bütün mevcudatın İlk’ten taşıdığı ve her bir varlığın, mertebesine göre varlıktan alması gereken payını aldığı görülmektedir.⁷ Bu durumda, şayet her bir varlık, varlık mertebesine göre İlk’ten taşmış ve konumuna göre varlıktan payını almış ise –İlk Adil ve Cömert olduğuna göre⁸- varlıkları mertebelerinden dolayı olumsuzlamak mümkün değildir. Zira her bir varlık elde ettiği mertebeyi kendi iradesiyle değil, İlk’in kendisine yüklediği anlam çerçevesinde elde etmiştir. Aşamalı taşma da da aynı şey geçerlidir. Buna göre, varlıklar aşamalı taşma da birbirlerine silsile hâlinde taşmış olsalar da, taşmanın kaynağı İlk olduğu için taşan varlıkları İlk’ten bağımsız düşünmek mümkün olmadığı gibi, varlıkları kendi aralarında birbirlerinden kopuk ve bağımsız düşünmek de mümkün değildir. Her bir varlık,

⁴ Burada, aklî kozmostan duyulur kozmos dışındaki varlık katmanları kastedilmektedir.

⁵ Fârâbî, *Fusûsü’l- medenî*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul 2005, s. 104.

⁶ Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul 1990, s. 124.

⁷ Fârâbî, *Kitâbu ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, thk. Elbir Nasri Nadir, 2002, Daru’l-Maşrik, s. 57.

⁸ Fârâbî, *Medînetü’l-fâdıla*, s. 57.

bir öncesiyle ilintilidir. Bu nedenle, varlıkları hem yukarıdan aşağıya hem de aşağıdan yukarıya kendi aralarında ilişkilendirmek mümkündür. Bu durumu Siyâsetü'l-medeniyye bağlamında yukarıdan aşağıya; İlk, ikinciler (akıllar), faal akıl, nefis, semavî cisimler ve duyulur kozmos şeklinde tertip etmek mümkün olduğu gibi,⁹ alttan yukarıya; duyulur kozmos, semavî cisimler, nefis, faal akıl, ikinciler (akıllar) ve İlk şeklinde sıralamak da mümkündür. Buna göre, varlıklar birbirlerinden müstakil değillerse İlk'te var olan 'iyi' diğer varlıklara silsile hâlinde 'iyi' olarak yansıyacaktır.¹⁰ İlk'te kötülük olmadığına göre, diğer varlıklarda da aslî bir kötülük olmayacaktır. Zira ortada taşan bir kötülük yoktur.

Konuya başka zaviyelerden bakıldığında da benzer sonuçlara ulaşılabılır: Örneğin, Fârâbî'ye göre âlemlerdeki 'iyilik', İlk Sebeb'in varlığına bağlıdır; başka bir şeye değil.¹¹ İyilik, İlk Sebeb'in varlığına bağlı ise bu, bütün varlıkların birbirleriyle ilişkisellik ve bağlılık içerisinde olduklarına işaret etmektedir. Buna göre, âlemlerde birbirinden kopuk bir varlık alanı yoktur. İlk'ten sonra, en mükemmel varlık olan ikinci akıl'dan son varlığa kadar bütün varlıklar arasında 'liyakat' ve 'adalet'e göre bir düzenleme yapılmış; varlıklar, birbirlerine zincirleme bağlılıklar çerçevesinde bir ahenk ve uyum içerisinde kendi konumlarını elde etmişlerdir.¹² Bu nedenle varlıklar içerisinde halkanın dışında kalan bir varlık katmanı yoktur. O zaman, bütün varlıklar, varlıktan almaları gereken payı kendi istidatlarına göre almışlarsa ve varlıktan pay alma, İlk sayesinde olmuşsa¹³ o zaman liyakat, düzen ve adaletin gereği olarak bütün varlıkları 'iyi' kapsamı içinde değerlendirmek en tutarlı yoldur. Zira Fârâbî'ye göre, "Varlık, ancak liyakatiyle birlikte olduğunda iyidir ve yokluk, liyakatten yoksun olduğunda kötüdür. Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötüdür."¹⁴

O hâlde, kötü veya kötülük liyakatin hak edilmediği durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, Fârâbî'ye göre, varlıklar liyakat yönünden en yüksek, en aşağı veya orta derecede konumlara sahiptir. Dolayısıyla, varlıklar arasında bir liyakate göre derecelendirme olduğuna göre, onların liyakatlerinin dışında başka bir özelliği veya keyfiyeti elde etmeleri mümkün değildir. Buna göre, varlıklar; yüksek, aşağı ve orta derecede olmak üzere farklı konumlara sahipse ve varlıklar arasında bu yönden bir derecelendirme varsa ve yine varlıkların, liyakatlerinin dışındakilerini elde etmeleri mümkün değilse, bu durumda bütün varlıklar iyi konumunda bulunacaktır ve iyinin zıddı bir kötülük de olmayacaktır. Zira -belirtildiği

⁹ Fârâbî, *Kitâbu's-siyâsetü'l-medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Daru'l-Maşriq, 1993, s. 31.

¹⁰ İbrahim Maraş, "Fârâbî'de Hudus Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, c. XI, s. 31, s. 136.

¹¹ Fârâbî, *Fusûsü'l-medenî*, s. 105.

¹² Fârâbî, *Fusûsü'l-medenî*, s. 105.

¹³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 57.

¹⁴ Fârâbî, *Fusûsü'l-medenî*, s. 105.

gibi- varlıklar âleminde bütün her şey, bir nizam ve adalete göre düzenlenmiştir.¹⁵ O hâlde, semavî cisimler, faal akıl ve ikincilerde yani aklî kozmosta kötülük olmadığına göre, bir bütün olarak aklî kozmosun yansıması olan veya semavî cisimlerden taşan duyulur kozmosta da aslî keyfiyet açısından kötülük olmayacaktır.

Yine Fârâbî, İlk'le ilgili bütün nitelemelerinde -doğal olarak- O'na övgü ve sena ittihaz eden isimler ve nitelemeler kullanmıştır. O hâlde İlk, güzelse, zarafet ve ziynet sahibiyse¹⁶ ve bütün olumlu nitelemeleri üzerinde barındırıyorsa, İlk'ten taşan varlıklar da -her ne kadar eksiklik ile malul olmuş olsalar da- bu nitelikleri ittihaz etmiş olacaktırlar. Bu yönüyle bütün mevcudat, varlık olması bakımından iyi'dir.¹⁷ O hâlde kötülük (şer), hakikat anlamında asla mevcut değildir ve duyulur kozmosta varlık keyfiyeti açısından bir kötülük yoktur. O zaman, kötülük ârızîdir, aslî değildir. Zaten ontik olarak da İlk'in (Allah'ın) bizâtihi kötülüğü veya çoğunlukla kötü olan şeyleri yaratması, O'nun Hayru'l-Mahzûlî'ne (Mutlak Hayr olmasına) ve hikmet sahibi olmasına aykırıdır.¹⁸ Özetle, Fârâbî'nin hiyerarşik varlık katmanları üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, iyiliğin hakikat, kötülüğün ise, hakikatte bir karşılığının olmadığı açık ve barizdir.

ii. Fârâbî Felsefesinde Kötülük Vardır

'Fârâbî'de kötülük vardır.' Ekseninde düşünüldüğünde ise, yavaş yavaş Fârâbî felsefesinde kötülüğün alanına girmiş oluyoruz ki, bu alanda **i.** Liyakatsizlik **ii.** Zıtlık **iii.** Eksiklik ve **iv.** Semavî cisimlerin katkısının etkili olduğu söylenebilir. Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*'de iyinin iki tür olduğundan bahsetmekte, birincide, iyinin kötülük olarak hiçbir zıddı bulunmadığını, diğerinde ise kötülüğün iyinin zıddı olabileceğini söylemektedir.¹⁹ Bu durumda biz, birinciden hareket eder ve bu kural muvacehesinde "Hiçbir kötülük iyinin zıddı olamaz." dersek esasında kötülüğün hakiki bir keyfiyete sahip olmadığını, liyakat ve adalet üzerine olan her şeyin iyi olduğunu söylemiş oluruz. Buna göre, örneğin aklî kozmosta liyakate zıt hiçbir şey olmadığına göre, bu kozmosta iyiliğe aykırı hiçbir durum söz konusu değildir.²⁰ Buna karşın, Fârâbî'nin "Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötüdür."²¹ sözü ise, kötülüğün potansiyel olarak var olabi-

¹⁵ Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 106.

¹⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 53.

¹⁷ Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 105. "Âlemlerdeki iyiliğe gelince o, İlk Sebeb'tir ve her şey O'na bağlıdır..." cümlesi bunu desteklemektedir.

¹⁸ Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Adem (a.s.)'in Serüveni", *Journal of Islamic Research*, 2011;22 (2), s. 104; Fehrullah Terkan, İblis'in Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin "Bilinemezçilik" Teodisesi, *Milel ve Nihal*, c. V, sy. 1, Ocak-Nisan 2008; s. 83; Gürbüz Deniz, "Fârâbî'ye Göre İnsan Hürriyeti", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2004, s. 150.

¹⁹ Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 106.

²⁰ Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 105.

²¹ Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 105; Bu pasajlarda 'varlık' liyakatiyle birlikte iyilik;

leceğine kapı aralamakta, artık duyulur kozmos varlık alanına girildiğine işaret etmektedir. Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötü ise liyakatsızlık, kötülükle eş değerdir ve buna göre, liyakat var olanın var olmayı hak etmesi durumudur. O hâlde liyakatsızlık duyulur kozmostaki varlıklarda, özellikle insanın liyakate uygun tutum ve davranışlar sergilemediğinde ortaya çıktığına göre, liyakatsızlığın olduğu yerde kötülüğün olması kaçınılmazdır.

Zıtlık zaviyesinden bakıldığında da benzer sonuçlara ulaşmak mümkündür.²² Fârâbî'ye göre zıt, bir şeye karşıt olandır. Ancak her karşıt, illaki bir şeyin zıddı olmadığı gibi, her var olan şeyin zıddı olduğunu söylemek de ontolojik anlamda mümkün değildir. Ancak zıtlık, -ilk etapta ve ilk anlamıyla- bir şeyin tersi olan, 'birlikte olduklarında birinin diğerini yok ettiği' bir duruma tekabül ettiği gibi, 'birinin bulunduğu yerde diğerinin olmamasını gerekli kılan' bir duruma da karşılık gelmektedir.²³ Dolayısıyla zıddı olan bir varlığın kemali, ancak diğer zıddın yokluğuna bağlıdır.²⁴ Bu çerçevede, şayet İlk'in zıddı olursa diğerinin O'nu ifsat ve iptal etmesi imkân dâhilinde olacağından²⁵ ve İlk'in varlığı Mutlak Varlık olduğundan böyle bir şeyi kabul etmek mümkün değildir.

Yine Fârâbî'ye göre, 'Tam' olan varlığın zıddı olamaz.²⁶ Bu durumda, "İlk 'tam' varlık olduğuna göre O'nun zıddı yoktur. Tam varlık, iki açıdan tam varlıktır: **i.** Zât'ı dışında kendisi için olan başka bir varlık yoktur. **ii.** Zât'ının bir şey için olması mümkün değildir. Buna göre bir şeyin zıddı, kendi konumunda²⁷ bir başka varlığın olmasını gerekli kıldığından, 'tamlık-zıtlık' ilişkisi açısından İlk'in konumunda başka bir varlık olmadığına göre, O'nun bir zıddı yoktur. Böyle olursa, İlk'in varlığı noksan bir varlık olmuş olur."²⁸ Bu zaviyeden bakıldığında, faal akıl da dâhil olmak üzere ikincilerin (on akıl) dolaylı da olsa zıtlık kapsamı içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Zira zıtlık, 'kendi konumunda başka bir varlıkla' ölçeklendirilmektedir.²⁹ O hâlde, on aklın her biri, kendi zâtları itibarıyla kaim varlık olmadığından bu varlıkların varlığa gelişleri başka varlık vasıtasıyla gerçekleşmektedir ki, bu varlık İlk'tir. Bu kapsamda on akıl İlk'ten taşıdığına göre, söz konusu varlıkları 'tam' varlık/varlıklar olarak değerlendirmek mümkün değildir. Yine 'Tam', kendisi dışında kendi ne-

'yokluk' liyakatten yoksunluk anlamında kötülük olarak değerlendirilmiştir.

²² Ancak burada zıtlık-kötülük ilişkisi üzerine bir sonuca varmak için bazı değerlendirmelerde bulunmamız gerekecektir.

²³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 39.

²⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 43, 44.

²⁵ İfsat ve iptal etme zıtlığının en önemli özelliklerinden bir tanesidir. Bkz. *Medînetü'l-fâzıla*, s. 39, 40.

²⁶ Buna 'tamlık-zıtlık ilişkisi' de diyebiliriz.

²⁷ 'Rütbe', 'makam' anlamları da verilebilir.

²⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 44.

²⁹ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 40.

vinden bir varlık bulunmayan olduğuna göre,³⁰ kendi konumlarında birçok akıldan oluşan bu nedenle de teklik özelliklerini kaybetmiş olan faal akıl da dâhil olmak üzere ikincileri (on akıl) ‘tam varlık’ olarak kabul etmek mümkün değildir. Bu yönüyle söz konusu varlıklar, ‘tam’lıkta İlk’in düzeyinde olmadıkları için zıtlık nitelemesiyle maluldürler. O hâlde İlk’in dışındaki varlıklar, ‘tam’ varlık olmadıklarına göre ‘eksik’ varlıklardır. Sonuçta zıddı olmayan tek bir varlık vardır; O da İlk’tir.

Ancak burada çelişki arz eden bir durum söz konusudur. Fârâbî’ye göre İlk’ten başka zıddı olmayan başka varlıklar da vardır ki, bunlar; faal akıl da dâhil olmak üzere ikincilerdir (akıllar/on akıl). Başka bir deyişle, İlk’le birlikte on akıl’da zıtlık yoktur.³¹ O hâlde bu çelişki nasıl izale edilecektir? Fârâbî’ye göre, zıddı olan varlığın en önemli özelliği, kendisiyle zıddı arasında paylaşım hâlinde olduğu bir maddenin olmasıdır. Medînetü’l-fâzıla’ya göre on akıl, herhangi bir madde içinde bulunmadığından ve Siyâsetü’l-medeniyye’ye göre de faal akıl ve ikinciler cisimsel keyfiyete sahip olmadığından onları madde ile ilişkilendirmek mümkün değildir.³² Madde yoksa zıtlık olmadığına göre –bu çerçevede– madde içermeyen on akılda bir zıtlık yoktur. O hâlde tamlık-zıtlık ilişkisinin dışında madde-zıtlık ilişkisi açısından İlk ile akılları aynı kapsamda değerlendirmek mümkündür. Bu durumda on akıl, zıtlıkların olmadığı kendi içinde ayrı/ayrık, ‘başkalık’ özelliğine sahip munfasıl varlıklardır.³³

On aklın her biri, bir akıl ve bu akılların yine her biri diğerlerinden ‘ayrı/başka’ bir varlık ise ve aralarında zıtlık ilişkisi de yoksa ‘başkalık’ özelliğine sahip munfasıl varlıkları zıtlık ilişkisi olmadan izah etmemiz nasıl mümkün olacaktır? Bu soruya Fârâbî’nin İlk’le ilgili ‘zıtlık’ bahsinde ortaya koyduğu çözüm üzerinden cevap verebiliriz. Fârâbî’nin zıtlık konusunda tesis ettiği kurallardan biri de “Her karşıtlığın zıtlık içermemesidir.”³⁴

³⁰ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 40.

³¹ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 67, 68.

³² Makalenin konusunun sınırlı olması sebebiyle cisim-madde arasındaki farklılıklara değinilmeyecektir. Zira cisim ile madde aynı kapsamda değerlendirilirse, bu kapsamda semavî cisimlerde bir zıtlıktan bahsetmek mümkün olacaktır ki, Fârâbî’ye göre semavî cisimlerde özünde bir zıtlık yoktur.

³³ *Medînetü’l-fâzıla*’ya göre, on akıl katmanından her biri, kendi içerisinde bireysel varlık alanlarına sahip oldukları gibi mertebeleri ve konumları itibarıyla de yine kendilerine özgüdürler. Onların her birinin kendisi dışında başka bir varlıktan olması mümkün değildir. Bu çerçevede on akıldan her biri kendi başına ayrılaşmış (müteferrid) varlıklardır. Dolayısıyla varlıklarının bir başkası için olması mümkün değildir. Akıllardan her birinin varlığında diğeriyle ortaklıklar veya benzerlikler bulunsa da, bu durum onların ‘ayrı’ varlık olmalarına engel teşkil etmez. Dolayısıyla, onları aralarında birbirinden farklı kılan bir ‘başkalık’ vardır. Akıllarda var olan ‘başkalık’, bir başka varlığın meydana gelmesinde bir etken değildir. O hâlde Akıllar tek bir bütün hâlinde bir varlık katmanı olmadıklarına göre, her biri kendi şahsına münhasır varlık alanına sahiptir. Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 67.

³⁴ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 41. Buna ‘başkalık-zıtlık’ ilişkisi de diyebiliriz.

Bu ifade üzerinden hareket edildiğinde, şayet her karşıtlık bir zıtlık içermiyorsa, zıtlık olmadan varlıkların bir arada olmasının tek bir izahı vardır, o da ‘başkalık’tır. Dolayısıyla ‘başkalık’, zıtlıkla meydana gelen karşıtlıklardan (mübayin) farklıdır.³⁵ O hâlde, akıllar, birbirlerinin ‘gayrı’sı olsalar da birbirlerinin zıddı değildir.

Fârâbî’ye göre semavî cisimlerde de zıtlık yoktur.³⁶ Esasında semavî cisimlerde bir zıtlık vardır. Ancak bu zıtlık, duyulur kozmostaki varlıklarda olduğu gibi onların cevherlerinden kaynaklanıyor değildir.³⁷ Semavî cisimlerdeki zıtlıklar, **i.** Onların birbirlerine ve **ii.** Duyulur kozmosa yönelik ‘nispetlerinden’ kaynaklanmaktadır.³⁸ Bu bağlamda hem Siyâsetü’l-medeniyye hem de Medînetü’l-fâzıla perspektifinden bakıldığında, semavî cisimlerde ‘nispet’ itibarıyla görünürde var olan zıtlıklar, onların cevherlerinden kaynaklanmamakta, altlarında bulunan varlıklara göre ve birbirlerine ‘nispet’le ortaya çıkmaktadır.³⁹ ‘Nispet’ burada önemli kavram olarak karşımızda durmakta, zıtlıktaki keyfiyetlerin ‘aslî’ değil, ‘itibarî’ olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda, nispet-zıtlık ilişkisi çerçevesinde⁴⁰ semavî cisimler, cevherleri yönünden zıtlık niteliğine sahip değildir. Zira ‘nispet’ ilişkiselliği kapsam dışında tutulduğunda, semavî cisimlerdeki zahirde var olan zıtlık ortadan kalkacaktır. O hâlde, semavî cisimlerin cevherlerinde bir zıtlık yoksa ve İlk, ikinciler ve faal akıldan müteşekkil bütün bir aşkın alan⁴¹ ve aklî kozmos zıtlığının olmadığı varlık alanlarıysa o zaman semavî cisimleri de zıtlığının olmadığı bu varlık katmanına yani aklî kozmos varlık alanına dâhil etmek mümkündür. Buna göre, bir kural muvacehesinde söyleyebiliriz ki, aşkın alanda ve aklî kozmosta zıtlık yoksa zıtlığının olduğu tek bir mekân vardır; o da, duyulur kozmostur.

Nitekim Fârâbî de bu kuralı, “Yokluk ve zıtlık ancak Kamer feleğinin altında geçerlidir.”⁴² sözüyle desteklemektedir. Bu kuraldan hareketle düşünülüğünde zıtlığa en uygun tanım, onların ifsat ve iptal anlamlarında ki yukarıda belirtildiği gibi, bu kapsamda zıtlığının anlamı, “İki karşıttan birinin bulunduğu yerde diğerinin olmamasıdır.”⁴³ Bu durum, hem zıtlığının hem de yokluğun maddi içeriğe sahip olan duyulur kozmosta yani maddi varlıklarda geçerli olduğuna göstermektedir. Buna yokluk-zıtlık ilişkisi de

³⁵ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 42.

³⁶ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 75.

³⁷ *Medînetü’l-fâzıla*’ya göre zıtlıklar ya varlıkların cevherinden ya da varlıkların içinde bulunduğu ‘konum’ (mevzi), ‘durum’ ve ‘nispet’in zıtlığa elverişli olmasından kaynaklanır. Bkz. Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 67.

³⁸ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 75.

³⁹ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 74, 75; Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 56.

⁴⁰ Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 56. Buna ‘nispet-zıtlık’ ilişkisi diyebiliriz.

⁴¹ Burada aşkın alandan kastımız, İlk’in bulunduğu varlık katmanıdır. Aklî kozmosta kastımız ise, on aklın bulunduğu varlık katmanıdır.

⁴² Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 37.

⁴³ Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 41, 42.

denilebilir. Yokluk-zıtlık ilişkisinde temel özellik, zıtların birbirlerini yok etmeye yönelik eylemsilik içerisinde olmalarıdır. Buna göre, her yokluğa maruz kalan varlığın bir zıddı olduğu gibi, zıddı olan her varlık da yokluğa maruz kalmaktadır. O hâlde, bir maddeye veya maddi içeriğe sahip olmayan faal akıl da dâhil olmak üzere ikinciler (akıllar), birbirlerinin zıddı olmadıklarından, onlarda birbirlerini yok etme ve ifsat etme gibi durumlar söz konusu değildir. Tersinden söylenirse, onların birbirlerini ifsat ve yok etmeye yönelik bir ameliyeleri yoksa zıtlarının olması mümkün değildir. O hâlde madde-zıtlık ve yokluk-zıtlık açılarından on akılda zıtlık söz konusu değildir.

Zıtlık duyulur kozmosta geçerli ise, ifsat ve iptal etme üzere bina edilmiş bir kozmosta, şayet iki nitelik kendi zıtları üzerine kaim olmak istiyorsa, her iki niteliğin aynı anda bir yerde bulunması mümkün olmadığından bunlardan biri ifsat veya iptal olacaktır. Bu durumda, zıt nitelikler arasında kendilerini kaim kılabilecek bir çekişme ve çatışma ortamı oluşacağından çekişme ve çatışmada zayıf olan taraf yok olacaktır. Çekişme ve çatışmada örneğin iyi, zayıf taraf olarak bulunuyor ve bundan dolayı da iyinin ayakta kalması mümkün görünmüyorsa o zaman iyinin olmadığı yerde kötülük ortaya çıkacaktır.⁴⁴ Kötülüğün ortaya çıkmasından sonra da, kötülük iyilikle zıt olduğundan duyulur varlık alanında bu sefer iyilik ile kötülük arasında bir mücadele başlayacaktır. Bütün bunlar, “Zıtlık ve yokluk Kamer feleğinin altındadır.” ifadesinin bir açıklaması olarak değerlendirilebilir. Zira Fârâbî’nin ‘İlk’in zıddı yoktur.’ bahsinde belirttiği gibi, şayet duyulur kozmosta veya maddede bulunduğu şekliyle İlk’in bir zıddı olsaydı O’nun İlk olarak kalması mümkün olmazdı.⁴⁵ Şimdi, -daha önce geçtiği üzere- şayet ifsat ve iptal anlamında, maddi içeriğe sahip olmadıklarından dolayı İlk’te, on akılda ve semavî cisimlerde zıtlık yoksa akli kozmosta çekişme ve çatışma olmayacağından, çekişme ve çatışma sonucu gerçekleşen ifsat ve iptal etme hadisesi de olmayacaktır. O hâlde, semavî cisimler de dâhil olmak üzere akli kozmosta ifsat veya iptal etme hadisesi yoksa bu açıdan da söz konusu kozmosta kötülük yoktur, dememiz mümkündür. Daha da genelleştirerek söylersek, akli kozmosta zıtlık yoksa kötülük yoktur duyulur kozmosta zıtlık varsa kötülük vardır. Ancak bu kötülük aslı bir kötülük değildir.

Duyulur kozmosta aslı kötülük olmasa da bu, kötülüğün potansiyel olarak var olmasına engel değildir. Dolayısıyla burada temel yaklaşımımız, hakikatte kötülük olmasa da kötülüğün potansiyelliğinin var olduğudur. Liyakati tekrar hatırlarsak, liyakatsızlık kötülüğün sebebi ise, ortada kötü-

⁴⁴ Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 104. Bu pasajda geçen ifadeleri yukarıda beyan ettiğimiz şekilde yorumlamak mümkün görünmektedir. Ayrıca *Fusûlü'l-medeni*’de ‘zıtlık’ konusunun işlendiği pasajla, ‘kötülük’ konusunun işlendiği pasajın peş peşe gelmesi calibi dikkattir. Bkz. Fârâbî, *Fusûsü'l-medeni*, s. 104.

⁴⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 41. Metnin bağlamından böyle bir çıkarımda bulunmamız mümkündür.

lûge meyyal şartların olduğu da göz ardı edilemez. O hâlde duyulur kozmos, hem tekli hem de aşamalı taşma açısından İlk'ten taşan son varlık alanı ise bu, duyulur kozmosun kötü olduğu anlamına asla gelmez. Ancak bu durum, duyulur kozmosun kötülüğe potansiyeli olmadığı anlamına da gelmez. Burada kötülüğün potansiyelliğini, eksiklik-kötülük ilişkisi diyebileceğimiz teoriden yola çıkarak temellendirmemiz mümkündür.

Fârâbî felsefesinde –Neoplatonyen kurguda- hiyerarşik yapılar, aynı zamanda varlıkların mükemmeliyetlerine de karşılık gelen bir özelliğe sahiptir. En üstteki varlık en mükemmel, en alttaki varlık ise en az mükemmel varlıktır.⁴⁶ Dolayısıyla varlık katmanlarından aşağı indikçe, mükemmellik azalmakta eksiklik çoğalmakta; yukarı çıktıkça da, mükemmellik çoğalmakta eksiklik azalmaktadır. Örneğin İlk, en mükemmel varlıktır.⁴⁷ İlk en mükemmel varlık ise, diğer varlıkların mükemmellikleri de, -kendilerinden üstekileri aşmayacak şekilde- kendilerinden altta bulunan varlıklara göre olacaktır. Yani varlık, üstteki varlık katmanına göre eksik, alttaki varlık katmanına göre mükemmeldir. Bu minvalden bakıldığında, İlk'in haricindeki varlıklar -bir şekilde- 'eksik' varlıklardır. Bu durumda, varlıklar hiyerarşisi içerisinde en altta yer alan varlıklar duyulur kozmostaki varlıklar olduğuna göre, eksiklik özelliğine en çok sahip olan varlıklar da bu kozmosta bulunan varlıklar olacaktır.⁴⁸ Eksiklik, kusurlu olmanın bir karşılığı ise, kusurlu olan varlık, tam yetkin ve mükemmel bir varlık olmadığından ve kendi zatı itibarıyla de bu yetkinliğe ve mükemmelliğe ulaşmadığından bu varlıklarda 'iyi'nin tam anlamıyla karşılık bulması mümkün olmayacaktır. O hâlde var olan kötülüklerin potansiyelliğinin, varlıkların eksikliklerinden kaynaklandığını söylemek imkân dâhilindedir.

Burada şöyle bir soru akla gelecektir. "İlk'in dışındaki varlıklar eksiklik ile malul olduklarına göre, bu açıdan ikinciler, faal akıl ve semavî cisimlerde de kötülük var mıdır?" Buna cevabımız, "hayır"dır. Çünkü bu varlıklar her ne kadar eksiklik ile malul olmuş olsalar da eksiklikleri, mükemmelliklerine hâlel getirecek nitelikte değildir. Başka bir deyişle, eksiklikleri kötülüğün ortaya çıkmasına sebep olacak keyfiyette değildir. Zira bu varlıklar, varlıktan almaları gereken payları 'tam' olarak aldıkları⁴⁹ gibi -zıtlık konusunda değinildiği üzere- maddi içerik taşımadıkları için de söz konusu varlıklar arasında birbirlerini ifsat ve iptal etmeye yönelik bir 'zıtlık' yoktur. 'Başkalık' da bir zıtlık içermediğinden, söz konusu varlıkların mükemmellik dereceleri duyulur kozmostaki varlıklardan ontik statü açısından çok farklıdır. O hâlde, aklî kozmostaki varlıklarda bulunan eksiklik İlk'e göredir; duyulur

Kozmostaki varlıklara göre değil. Bu varlıklar duyulur kozmostaki varlıklara göre mükemmel varlıklar olduğundan duyulur kozmosun üstünde

⁴⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 66.

⁴⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 37, 66; Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 38, 40, 41, 42.

⁴⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 56.

⁴⁹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 53.

bulunan aklî varlık katmanında kötülüğün olması mümkün değildir.

Zaten Fârâbî de kötülüğü duyulur kozmosa hasretmekte, *Siyâsetü'l-medeniyye*'de tabîî ve iradî olmak üzere iki tür kötülükten bahsetmektedir.⁵⁰ Fârâbî, her iki kötülük türünde 'saadet'i (mutluluk) merkezî bir konumda ele almaktadır.⁵¹ Buna göre, saadete vesile olan olay, tutum ve tavırlar iyi kapsamında; saadete giden yolları kapatan bütün unsurlar da kötülük kapsamında değerlendirilmektedir. Ayrıca Fârâbî'ye göre, saadete ulaştıran unsurlar özünde iyi niteliğine sahip değildir. Bunlar, mutluluğa katkı sağlaması yönünde iyi veya kötü konumundadır. Bu durumda, iyi ve kötü diye bir şey yoktur. Bir şey saadete götürüyorsa iyi, götürmüyorsa kötüdür.⁵² Ancak bu yaklaşım, iyi'nin metafiziksel konumuyla çelişki arz etmektedir. Zira Fârâbî felsefesinde "Var olan her şey iyi ise, o zaman buradaki sorun nasıl halledilecektir?" Fârâbî felsefesinde iradî kötülük, insan iradesiyle ortaya çıkan bir kötülük ise, bu durumda tabîî kötülük de insan ve duyulur kosmostaki diğer varlıkların iradesi dışında meydana gelen bir kötülük olacaktır. Buna göre tabîî kötülüğün kaynağı semavî cisimlerdir.⁵³ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*'de tabîî kötülüğü semavî cisimlerle irtibatlandırmış, ancak semavî cisimlerden kaynaklanan bu kötülüğün yapısal detaylarına girmemiştir. Yani Fârâbî'nin tabîî kötülükten kastının ne olduğunun tespit edilmesi tam manasıyla mümkün görünmemektedir.

Fârâbî'de tabîî kötülükten maksadın ne olduğu müphemliğini korusa da, eserlerinde iyi kötü ekseninde kaleme alınmış pasajların ayrıntılarından kötülüğün yapısal özellikleriyle ilgili bazı ipuçları elde etmek de mümkündür. Buna göre, tabîî kötülüğün kaynağı semavî cisimler olmasına rağmen, bu kötülük ne faal aklın amaçlarına hizmet etmekte, ne de onun amaçlarına engel teşkil etmektedir.⁵⁴ Bu, semavî cisimlerden kaynaklanan durumun, tabiri yerindeyse 'mekanik' bir durum olduğuna işaret etmektedir. Burada 'hizmet etmeyi' bir tarafa bırakırsak,⁵⁵ şayet semavî cisimlerden kaynaklanan tabîî kötülük, faal aklın amaçlarına engel teşkil etmiyorsa, bu kötülük esasında aslî bir kötülük değildir. Çünkü 'iyi'yi amaç edinmiş bir varlığın yaptıklarına kasıtlı olarak engel olmak, engel olan varlığın bünyesinde aslî bir kötülük olmadan mümkün olmaz. O hâlde, semavî cisimlerden kaynaklanan tabîî kötülük, faal aklın amaçlarına engel niteliği taşıyorsa,

⁵⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72.

⁵¹ *Medînetü'l-fâzıla* bağlamında saadet, insan nefsinin maddeye ihtiyaç olmayacak şekilde varlıktaki mükemmelliğine erişmesidir. Bu da cisimsel nitelik taşımayan varlıkların ve maddeden ayrık cevherlerin bütününe ulaşmakla ve bu hâl üzere ebedi olarak kalmakla mümkün olur. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 105.

⁵² Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 72, 73; Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 67. Benzer ifadeleri *Medînetü'l-fâzıla*'da da görmek mümkündür. Bkz. Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 106.

⁵³ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73.

⁵⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73.

⁵⁵ Bu doğrudan 'iyi'ye işaret olur.

bu kötülük ârızî bir kötülüktür; aslî değil. Bu durumda, -saadete ulaştırın unsurların, özünde iyi olmadıklarını, mutluluğa katkı sağladıkları için iyi kapsamında değerlendirildiklerini yeniden hatırladığımızda- mutluluğu sağlayan unsurlar özünde iyilik barındırmıyorsa semavî cisimlerden kaynaklanan unsurlar da özünde bir kötülük barındırmaz. Dolayısıyla semavî cisimler kendi zâtlarına, tabiatlarına ve cisimsel özelliklerine göre hareket ederken, yani bu cisimler doğaları gereği yapmaları gereken şey ne ise onları yaparken bu hadise, duyulur kozmostaki varlıklara kötülük olarak yansımakta, mutluluğa engel olduğu için de kötülük kapsamında değerlendirilmektedir. Yoksa semavî cisimlerden aslî kötülük anlamında bir kötülüğün hâsıl olması bu manada mümkün değildir.

Yine Fârâbî'ye göre, semavî cisimler, kabul edebileceği bütün her şeyi maddeye vermektedir.⁵⁶ Esasında maddeye verilen şeyler bu bağlamda iyilik veya kötülük vasfını kendi bünyesinde barındırmamaktadır. Yani semavî cisimlerden maddeye aktarılan şeylerde iyi ve kötü nitelemesi gibi bir durum söz konusu değildir. İyi ve kötü, maddeye yansımadan kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle, semavî cisimler tarafından maddeye verilen şeyler tabiatlarında bir kötülük barındırmasa da bu şeyler, duyulur kozmostaki varlıklara kötülük olarak yansıma ihtimalini her zaman bünyelerinde taşımaktadır. Burada ontolojik açıdan aslî bir kötülüğün varlığından ziyade, duyulur kozmostaki varlıklar açısından -izafî manada- ârızî bir kötülükten bahsetmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Zira varlığa kötülük olarak yansıyan şey, özünde kötülük olmasa da bu durum varlıklar açısından kötülük olarak değerlendirilmektedir. Hatta bir varlığa kötülük olarak yansıyan şeyin duyulur kozmostaki başka bir varlığa 'iyi' olarak yansımaları pekâlâ mümkündür.⁵⁷ O hâlde, bâtında var olan iyi veya iyilik, duyulur kozmostaki varlıklara -bazen- zâhirde kötülük olarak yansımaktadır. Bunu böyle temellendirmek Fârâbî felsefesi açısından daha tutarlı görünmektedir.

Başka bir zaviyeden bakıldığında da tabii kötülüğün aslî bir kötülük olmadığını tespit etmek pekâlâ mümkündür. Fârâbî'ye göre tabii kötülük, insanın karşısında aciz kaldığı bir kötülük türü değildir. Zira bu kötülük, insan tarafından izale edilebilir özelliğe sahiptir.⁵⁸ O zaman tabii kötülük, insan tarafından izale edilebilecek bir konumda ise, bu kötülüğün insanın gücünü ve istidadını aşan bir kötülük olmadığı ortadadır. Dolayısıyla kötülüğün 'tabii' olması, onun aşılamaz engellere sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Hem iradî hem de tabii kötülük, insan tarafından aşılabılır, üstesinden gelinir özellikler taşıyorsa bu durum, kötülüğün aslî, hakiki nitelik taşımadığını göstermektedir. Ancak yapılan bütün bu değerlendirmeler, duyulur kozmosta 'realite'de bir kötülüğün olmadığı anlamına da

⁵⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 73.

⁵⁷ Müfit Selim Saruhan, "Ahlâk Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri" *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2002, c. XV, sy. 4, s. 555.

⁵⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 84. Pasajda, hem iradî hem de tabii kötülüğün izale edilebileceğinden bahsedilmektedir.

gelmemektedir. Dolayısıyla Fârâbî’de ‘tabî’ kelimesi, kötülüğün tabiatına vurgudan ziyade, duyulur kozmosta bulunan varlıklar muvacehesinden bir kötülüğün olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kapsamda, “Semavî cisimler, bu kötülüğü ne faal akla destek olmak ne de ona engel olmak amacıyla yapmaz.”⁵⁹ ifadesine başka bir açıdan bakıldığında, söz konusu kötülüğü semavî cisimlerin doğal işleyiş sürecinden kaynaklanan bir zorunluluğun neticesi olarak görmek mümkündür.

iii. Fârâbî Felsefesinde İnsan İradesi Dışında Kötülük Yoktur

Fârâbî felsefesinde iradî kötülük, insanla daha doğrusu insanın iradesiyle ilgili bir alandır.⁶⁰ Özellikle ahlâkî kötülük muvacehesinden değerlendirildiğinde, ‘iyi’ye ve ‘kötü’ye eğilimli insan, kendisine verilen yetkinlik alanını ‘iyi’den yana kullanabildiği gibi ‘kötü’den yana da kullanabilir.⁶¹ Dolayısıyla insan tercihini kötüden yana kullanarak kötülük sahibi olabilir. Bu çerçevede, iradeye dayalı insan eylemleri hayr olduğu gibi şer, güzel olduğu gibi çirkin ve faydalı olduğu gibi zararlı da olabilir.⁶² Demek ki, duyulur kozmosta ‘realitede’⁶³ var olan kötülük, insan iradesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak insanın varlıklar içerisinde kötülüğe meyyal olan insan bütün bir kozmos içerisinde yalnız bırakılmamış, Siyâsetü’l-medeniyye’ye göre üçüncü, Medînetü’l-fâzıla’ya göre de on birinci mertebedeki faal akıl desteklenmiştir. Faal aklın bu desteğini, insanî varlık düzeyinde ‘iyi’nin egemen olmasına yönelik bir hamle olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla insan faal akıl sayesinde bu kötülüklerin üstesinden gelebilecek ve en yüksek mutluluğa erişebilecek iradeye ve kabiliyetlere sahiptir.⁶⁴

Bunların dışında, Fârâbî’nin insanî düzeydeki nefsin tutkuları, şehvî melekeler veya psikolojik arzu ve heyecan uyandıran şeylerle ilgili tutumu, yansız ve tarafsızdır. Fârâbî, bu tür tutum ve davranışlarla ilgili doğrudan görüş beyan etmenin yanlış olduğunu söylemiş; duyulur kozmosta hem iyiliğe hem de kötülüğe neden olabilecek bu türden hususları ne iyi ne de kötü olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu konuda Fârâbî’ye göre ölçü şu olmalıdır: İyilik ve kötülüğü bünyesinde taşıyan bir şey, iyilik amaçlı kullanılırsa iyi; kötülük amaçlı kullanılırsa kötüdür.⁶⁵

Buradan yola çıkarak Fârâbî’nin konuya genel yaklaşımı, “Kötülük, varlığı insan iradesiyle olmayan herhangi bir şey asla mevcut değildir; bi-

⁵⁹ Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 73.

⁶⁰ Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 73, 74; Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 105, 106.

⁶¹ Ayşe Sıdika Oktay, “Fârâbî’de Değer Teorisi” *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2004, s. 181.

⁶² Fârâbî, “Yıldızlar Hakkında Doğru Olan ve Olmayan Şeyler”, s. 260; Fârâbî, *Tenbih alâ sebîli’s-saâde*, thk. Cafer âl-Yasin, İntişarat Hikmet, 1371, s. 40, 41.

⁶³ ‘Realite’ kelimesi burada ‘hakikat’ ve ‘aslî’ anlamında kullanılmamıştır. Sadece kötülüğün görünürdeki varlığına işaret etmek amacıyla kullanılmıştır.

⁶⁴ Fârâbî, *Siyâsetü’l-medeniyye*, s. 35, 71, 75; Fârâbî, *Medînetü’l-fâzıla*, s. 105, 112.

⁶⁵ Fârâbî, *Fusûsü’l-medenî*, s. 106.

lakis onların hepsi iyiliktir.”⁶⁶ şeklinde izah edilebilir. Aslında bu cümle, sanki üzerine başka bir şey söylenmeyecek şekilde Fârâbî’nin iyi ve kötüye yaklaşımını bütüncül bir şekilde özetlemektedir. Tekrar etmek gerekirse, “İnsan iradesiyle olmayan hiçbir şeyde kötülük asla mevcut değildir.”

Sonuç

Fârâbî felsefesinde kötülük meselesinde üç farklı yaklaşım sergilemek mümkündür. Buna göre, Fârâbî’de -en genel anlamıyla- bütün mevcudatın İlk’ten taşması sebebiyle ontolojik açıdan aslı kötülükten bahsetmek mümkün değildir. İkinci olarak; varlıklarda eksiklik, zıtlık ve liyakatsızlık ve semavî cisimlerden kaynaklanan kötülüğe meyyal hususiyetler vardır ki bu hususiyetler, kötülüğün aslı bir niteliğe sahip olmadığını göstermektedir. Geriye sadece insan iradesinden kaynaklanan bilinçli şekilde ortaya konmuş kötülükler kalmaktadır ki Fârâbî’ye göre, aslı olmasa da realite de var olan kötülük budur. Dolayısıyla Fârâbî’de, akli alanda kötülükten bahsetmek mümkün olmadığı gibi duyulur kozmosta da insan iradesi dışında başka bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir.

Kaynakça

- Deniz, Gürbüz, “Fârâbî’ye Göre İnsan Hürriyeti”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 7-8 Ekim, 2004.
- _____, “Kur’an’a Göre Hz. Adem (a.s.)’in Serüveni”, *Journal of Islamic Research*, 22 (2), 2011.
- Fakhry, Majid, *al Fârâbî*, Oneworld Puplications, England 2002.
- Fârâbî, *Kitâbu ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, thk. Elbir Nasri Nadir, Daru’l-Maşrık, 2002.
- _____, *Kitâbü’s-siyâsetü’l-medeniyye*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Daru’l-Maşrık, 1993.
- _____, “Yıldızlar Hakkında Doğru Olan ve Olmayan Şeyler”, Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli’s-saâde*, thk. Cafer âl-Yasin, İntişarat Hikmet, 1371.
- _____, *Fusûsü’l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, İFAV Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *İhsâu’l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yay., İstanbul 1990.
- Maraş, İbrahim, “Fârâbî’de Hudus Kavramı”, *Dinî Araştırmalar*, Mayıs-Ağustos 2008, c. XI, s. 31.
- Saruhan, Müfit Selim, “Ahlak Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri” *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2002, c. XV, sy.4.
- Oktay, Ayşe Sıdika, “Fârâbî’de Değer Teorisi” *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2004.
- Terkan, Fehrullah, “İblis’in Kötülük Problemi’ne Dair Felsefî Argümanları ve Şehristânî’nin “Bilinemezlik” Teodisesi”, *Milel ve Nihal*, 2008, c. V, sy. 1.

⁶⁶ Fârâbî, *Fusûsü’l-medenî*, s. 104.

FÂRÂBÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE SIFATLAR MESELESİ FÂRÂBÎ'S UNDERSTANDING OF AMALGAMATION AND THE PROBLEM OF ADJECTIVES

ÖMER FARUK ERDOĞAN
YRD. DOÇ. DR.
DUMLUPINAR Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The central concern of al-Fârâbî's thought is to reconcile religion and philosophy. While making this effort, he tried to develop a new way of thinking by using the main principles of philosophy without any concessions to the principles of Islamic belief. He set a difficult target like expounding Aristoteles with the title of Muallim-i Sâni (Second teacher), and he became successful.

Fârâbî's way of thinking that appears within this context is to re-explain the principle of Allah's uniqueness (amalgamation), which constitutes the core of Islam's principles with a philosophical interpretation. Considering his explanation of matter of adjectives; our philosopher thought that the problem discussed by the classic Islamic thought as subjective and essential adjectives caused the acceptance of God confined to a conceptual knot and considered the adjectives that belong to Allah as traits exclusive to Allah. Accordingly, Fârâbî accepted the consideration related to the existence of adjectives as the existence-structure unity contrary to the subject-adjective separation. According to Fârâbî who saw that the matter of adjectives resulted in the semantic inadequacy of the concepts in the relative sense, Allah's uniqueness explains the existence reason for the whole universe and the superiority out of the uniqueness proves the uniqueness itself.

Keywords: Fârâbî, Amalgamation, Adjectives of Allah, Philosophy, Religion, Reconciliation, Mind, Emanation.

ÖZ

Fârâbî düşüncesinin temelinde din ile felsefenin uzlaştırılması yatmaktadır. Bu işi yaparken o, İslam'ın inanç esaslarından taviz vermeden, felsefenin temel ilkelerini kullanarak yeni bir düşünce tarzı geliştirme çabası içine girmiştir. Muallim-i sâni (İkinci öğretmen) unvanıyla Aristo'yu şerh etmek gibi zor bir işe kalkışmış ve bunda da başarılı olmuştur.

Fârâbî'nin düşünce tarzı, İslam inanç esaslarının özünü teşkil eden Allah'ın birliği (tevhid) ilkesini, felsefi bir yorum ile yeniden açıklamaktadır. Onun sıfatlar meselesine getirdiği izahata bakılacak olursa; filozofumuz, klasik İslamî düşüncenin zâtî ve subûtî sıfatlar olarak tartıştığı problemin, kavram çıkmazına hapsedilmiş bir Tanrı kabulüne sebep olduğunu düşünerek, Allah'a ait sıfatları, O'nun zâtına münhasır özellikleri olarak anlamıştır. Dolayısıyla Fârâbî sıfatların varlığına ilişkin kabulü, zât-sıfat ayrılığının aksine, varlık-mahiyet birlikliği olarak kabul etmiştir. Sıfatlar meselesinin, izafî bağlamda kavramların anlam yetersizliğiyle neticelendiğini gören Fârâbî'ye göre, Allah'ın birliği bütün âlemin varlık sebebinin açıklamakta, birlikten taştan çokluk ise birliğin kendisini ispat etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Tevhid, Allah'ın sıfatları, Felsefe, Din, Uzlaş, Akıl, Sudür.

Giriş

Fârâbî felsefesinin temelinde din ile felsefeyi uzlaştırmak vardır. Ona göre dinî hakikat ile felsefi hakikat, tarz itibarıyla birbirinden farklı olmakla birlikte asıl olarak birdir. Bu anlayış, İslam akidesi ile felsefesi arasında bir mutabakatı mümkün kılmıştır.¹ Şüphesiz Fârâbî, bu uzlaşma üzerinde yeni bir felsefe inşa eden ilk filozoflardandır. Kendisinden sonraki filozoflar onun işaret ettiği çizgiyi takip etmişlerdir. İbn Sînâ bir dereceye kadar bunun Eflatuncu yönünü izah ve tasvirle uğraşırken, İbn Rüşd, Aristo felsefesi ile din arasındaki uyuma işaret etmekle yetinmiştir.

Kısaca söylemek gerekirse Fârâbî'nin din ile felsefeyi uzlaştırmak için ortaya attığı doktrin iki esas noktaya dayanmaktadır: Birincisi Aristo felsefesini yorumlayarak onu önce Eflatuncu çizgiye yakınlaştırmak, ardından dinî bir kılıf giydirmek ve böylece onu İslam akidesiyle oldukça uyumlu hâle getirmek; ikincisi ise, dinî hakikatlere aklî yorumlar getirmek şeklindedir. Hakikaten Fârâbî, felsefeyi dinî bir yolla izah eder ve dini felsefeliştirir, birbirini anlama ve bir arada var olmaları mümkün olabilsin diye de onları birbirine yakın istikametlere çeker. Ayrıca o, Aristocu felsefeyi iki teori üzerine yeniden gözden geçirir: Bunlardan ilki “on akıl teorisi” olarak tanımlanabilecek kozmolojik kanıt, diğeri “nefs teorisi” olarak özetlenebilecek psikolojik kanıttır. Dinî hakikatlerin aklî yoldan izahı ise diğeri iki teoriye dayanır; birincisi nübüvvetle, ikincisi de Kur'an'ın yorumlanması ile ilgilidir. Bütün Fârâbî felsefesi, birbiriyle karşılıklı ilişki içinde olan ve hepsinin hedefi bir olan bu dört teori içinde özetlenmiştir.²

Felsefe ile dini uzlaştırmak için büyük gayret sarf eden Fârâbî, felsefe yapmanın amacını

¹ Fârâbî'nin din ile felsefe arasındaki ilişkiyi anlattığı ifadeler için bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, çev. Ömer Türker, Lîtera Yay., İstanbul 2008, s. 88-91.

² Bkz. M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 74-75.

şu cümleleriyle özetler: “Yüce Yaratıcıyı bilmek O’nun hareket etmeyen birliğinin, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O’nun kendi cömertliği, hikmeti ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı’ya benzemesidir.”³

Fârâbî’nin felsefe yapmanın amacını belirttiği yukarıdaki ifadeleri, felsefi olduğu kadar İslamî bir kaygı da gütmekte, insanın varlık gayesini Yaratıcı’nın mevcudiyetine bağlamaktadır. Bu bağlamda düşünülecek olursa, genel olarak İslam felsefesinin kuruluş gayesi ve diğer yönüyle de işlerliğini sürdürebilmesi, felsefe ve din olarak özelleştirilen uzlaşmayı sağlaması ve devam ettirebilmesiyle mümkün olabilmektedir.⁴ Esasen Birlik (vahdet) ilkesinin bir tezahürü olan “hakikatin tekliği” inancıyla beslenen bu yapı, İslam felsefe geleneğinde aklî düzlemi kaybetmeyen bir idealizme bağlanarak ontolojiyi önceleyen epistemolojik bir kurgudur. Bu nedenle klasik İslâm filozoflarının hemen hepsi felsefi sistemlerini inşa ederken varlıktan kopuk, görelî bir zihinsel; yani aklî bir bilişin değil, varlığı esas alan bir onto-epistemik gerçekliğin ya da hakikatin peşinde olmuşlardır.⁵

Fârâbî’nin din-felsefe uzlaşısından gayesi felsefî kavramlarla dinî hakikatleri açıklamaktır. Öncelikle bu mesele ile bağlantılı olduğunu düşündüğümüz, onun Risâle fî meâni’l-akl adlı eserindeki ifadelerinin Aristo’nun De Anima’daki akıl kategorilerinden bilfiil aklı açıklarken sarf ettiği ifadelerle benzerliğine dikkat çekmek gerekir. Buradan yola çıkarak, Fârâbî’nin metafizik anlayışında Aristo etkisinin yoğun olarak görüldüğü, bununla birlikte bu temel üzerine onun, din ve felsefe uzlaşısını ciddi bir proje olarak kabul ettiği aşağıdaki ifadelerinden rahatlıkla anlaşılmaktadır:

“Nefs akledendir sözümüz, kavramların nefisteki sûretlerinden başka bir şey olmadığı anlamına gelir, yani kavramlar o sûretlerle özdeş hâle gelmiştir. Öyleyse nefsin hem bilfiil akleden hem bilfiil akıl hem de bilfiil akledilen olması aynı anlama gelmekte ve aynı anlam için kullanılmaktadır. Kavram, diğer bütün kavramlara nispetle bilfiil akıl olarak ortaya çıkar ve bilfiil kavram olarak var olanlardan biri hâline gelirse, o bilfiil akıl olan bir varlığı aklettiği zaman kendi dışındaki bir varlığı değil, sadece kendini akletmiş olur. Açıktır ki kendi özü bilfiil akıl olması bakımından

³ Fârâbî, “Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable teallümi’l-felsefe”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 113-114.

⁴ Benzer destekleyici yorumlar için bkz. Ian Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, Elis Yay., Ankara 2005, s. 84-85; Cavit Sunar, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî 1*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004, s. 56.

⁵ Süleyman Dönmez, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2009, s. 70. Bu düşüncüyü destekleyen bir diğer yorum için bkz. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 59.

o kendini akledince, bu akletme eyleminde özünden başka kendisinde bir varlık meydana gelmiş değildir. Bu durumda kendisi bilfiil mâkul olmuş olur. Hatta o kendisinden herhangi bir varlığı akletmiş olur ki, onun varlığı kendi özüne ait varlığın kavramıyla aynı şeydir.”⁶

Fârâbî’den yapılan bu alıntının, tevhid ve Allah’ın sıfatları meselesinin, nefsin bilfiil akletmesine indirgenmesi anlamına gelebilecek sığ bir zemine hapsedilmemesi gerekir. Kanaatimizce burada anlatılmak istenen, Fârâbî’nin din ve felsefe uzlaşısını izah ettiği kavram ve fikir çerçevesinin, aynı zamanda onun genel felsefî sisteminin kavram ve fikir dinamiklerinden üretildiği vurgusudur. Yani akl, âkil ve mâkul Fârâbî tarafından hem Allah’ın birliğini açıklarken kullanılmakta, hem de bilfiil aklın işlevi anlatılırken kullanılmaktadır.⁷ Fârâbî tarafından kullanılan bu yöntem, bir anlamda, Eflatun, Aristo ve Yeni Platoncu felsefelerin kavram sistemi ile İslami öğretiyi birleştirmek ve böylece din-felsefe uzlaşısına bir zemin hazırlamak olarak kabul edilebilir.

Fârâbî’nin din ile felsefeyi uzlaştırma çabasının bir ürünü olarak tevhid ilkesini ve sıfatlar meselesini de bu boyutta açıkladığını düşünmek doğru bir çıkarım olmalıdır. Fârâbî’nin Eflatun, Aristo ve Yeni Eflatuncu anlayışlardan esinlenerek inşa ettiğini bildiğimiz felsefî sisteme, İslam’ın inanç ve ahlâk ilkelerini de ekleyerek kendine münhasır bir felsefî düşünce perspektifi oluşturduğu bilgisi, onun eserleri incelendiğinde kendisini aşikâr ettiği gibi, bu çalışmanın da en önemli dayanaklarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta Fârâbî’nin Aristo ve Eflatun’un görüşlerini uzlaştırdığı risalesi,⁸ kendi sistemini kurma konusunda zâhiren var olan bir engelin aşılması olarak da değerlendirilebilir.

⁶ Fârâbî, “Risâle fi meâni’l-akl”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 131,132.

⁷ Fârâbî yine bu yöntemi kullanarak *Fusûlü’l-medenî*’de bir insana hangi şartlarda akıllı denildiğini ve o insanın nasıl aklını kullandığını izah etmektedir. Ona göre düşünülen şeyler (makûlât) insanın zihninde etki bırakmış ve o insan aklını kullanmıştır, denilir. O insan akıllıdır, denildiği zaman da makûlâtın onun zihnine ulaştığı anlaşılır. Yani o insanın düşündüğü şeyleri bildiği kastedilmiştir. Dolayısıyla burada “O, akıllı kullanır.” sözüyle, “O bilir.” sözü; “akıllı” (el-âkil) kelimesiyle “bilen” (âlim) kelimesi ve “düşünülen şeyler” (makûlât) ile “bilinen şeyler” (mâlûmât) arasında hiçbir fark yoktur. Bkz. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri*, MÜİF Yay., İstanbul 2005, s. 116-117.

Fârâbî Mantık ilminin ilkelerini açıkladığı *Peri Hermeneias Muhtasarı*’nda fiil, hareket ve zaman arasındaki ilişkiyi de benzer şekilde İslamî felsefe öğretisini şekillendirirken mantık temelli bir yöntem belirlemiştir. İlgili içerik için bkz. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990, s. 74.

⁸ Bkz. Fârâbî, “Kitâbü’l-cem beyne re’yeyi’l hâkimeyn Eflâtun el-İlâhî ve Aristutalis”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, İstanbul 2003, s. 151-181.

Bununla beraber Fârâbî'ye göre bu meselenin izahı, ne dinî argümanlardan bağımsız, ne de felsefî temelden yoksun olacaktır. Bu durumda felsefî bazı teoremleri dinî gerçekliklerle senkronize etmek gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında Fârâbî'nin tevhid ve sıfatlar meselesine getirdiği izah şekli, onun din-felsefe uzlaşısı zemininde “on akıl teorisi”, “nefs teorisi”, “sudûr nazariyesi”, “varlık sınıflaması” gibi Eflatun, Aristo ve Yeni Eflatuncu kökenden gelen ve Fârâbî tarafından zenginleştirilerek dinî bir kimlik kazandırılan teorilerden bağımsız düşünülemez. Bu teorilerin –meseleinin sınırlılıkları içinde kalmak şartıyla- açıklığa kavuşturulması meseleyi daha anlaşılır hâle getirecektir.

1. Tevhid'in Felsefî Dayanakları

a. Varlık Tertibi

Fârâbî'nin varlık hakkında ortaya koyduğu tertip, bu meseleyi anlamak açısından izah edilmeye muhtaç bir diğer husustur.⁹

Fârâbî'nin varlık anlayışı her şeyden önce ikilik barındırmaktadır. O, varlık felsefesini, daha doğrusu varlık ve mahiyet ayrımını ilk defa ortaya atan filozof olarak bilinmektedir.¹⁰

Fârâbî'ye göre “varlık” sözü, anlatılamayacak ve tanımlanamayacak derecede zihinde açık, seçik ve en geniş anlamlı bir sözdür. Mahiyet değildir, mahiyetin cüzlerinden biri de değildir.¹¹ Mahiyetin lazımdır. Bununla beraber zihin varlıktan habersiz olabilir ve bu durumda zihin ona karşı uyarılabilir. Fârâbî'nin varlığı, bu şekilde tarifini ancak kendisinde buluyoruz

⁹ Sunar, *İslâm'da Felsefe ve Fârâbî I*, s. 57.

¹⁰ Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜF Yay., Ankara 1974, s. 7.

¹¹ ‘Mahiyet’ sözü Arapçada ‘Mâ’ ile ‘Hiye’ veya ‘Huve’ den meydana gelmiştir. ‘Mâ’nın iki türlü manasını düşünmek mümkündür. Biri soru ‘ne?’ ‘nedir?’, diğeri ki o şey, o nesne, ‘Hiye’ dişi ve ‘Huve’ erkek zamirin üçüncü tekil şahsı olup ‘O’ manasındadır. İki kelime birleşince “Nedir o? Ne o?” veya o ki, o olan nesne” manalarını alır. Mantıkta, mâ hüve = nedir o? o nedir? Sözü bir şeyin mahiyetini öğrenmek için kullanılan bir sorudur. Bu duruma göre “mahiyet” ne ise o’ manasındadır. Bu “ne ise o” bir şeyi açıklamıyor, pek müphem bırakıyor. İnsanın zihninde kavrayacağı, kavramaya çalışacağı ve hayal gücüne dayanarak tasarlayıp sezinleyeceği bir şey olmuş oluyor. Bundan ötürü mahiyet, tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertlerini göz önünde bulunduran bir söz olarak tarif edilmiştir. ‘Hüviyet’e gelince bu söz de Arapça üçüncü tekil erkek şahsı gösteren ‘Huve’ = O’ zamirinden türetilen bir isimdir. Bilindiği gibi, ‘o’ zamiri normal olarak daima bilineni, belli olanı o kadar varlığı açık olan bir şeyi gösterir ki bu açıklık, başka birisinin araya girmesini önler ve ayniyet ifade eder. Türkçede hüviyet kartı, nüfus hüviyeti sözleri bir kimsenin kim olduğunu, istenilen şahsın varlığını, ayniyetini ortaya koyan bir vesikaya delalet etmesi, kelimenin tam manasını aksettirmektedir. Kimlik, bunun tam Türkçesidir. Bunun için Fârâbî ve İbn Rüşd, bu ‘Huve’ye ‘mevcut’ = var manasını vermişlerdir. Bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 14.

ve kendisinden sonra artık az veya çok değişik ifadelerle klasikleşmiş olduğunu görüyoruz.¹²

Fârâbî'ye göre bir şeyin hüviyeti, onun ayniyeti, tekliği, şahsiyeti, özelliği ve münferit varlığı demektir. 'O' ile hüviyete, özelliğe ve ortaklık kabul etmeyen münferit varlığa işaret edilir. Bir şeyin hüviyeti demekle onun dış dünyada varlığı kastedilir. Bir şeyin mahiyeti ile de zihindeki varlığı kastedilir. Her şeyin bir mahiyeti ve hüviyeti (varlığı) vardır. Fakat biri diğerinin aynı değildir. Mahiyet, varlık (hüviyet) olmadığı için mahiyet kavrayan, tasarlayan varlığı kavrayıp tasarlayamaz. Varlık, mantık bakımından mahiyetin ne türüdür, ne cinsidir ve ne de faslıdır. Varlık sözü, mahiyetlerin lazımıdır, ayrılmaz zorunlu ilintisi demektir. Bunun için insanın mahiyetini kavrayan, insanın varlığını kavramış olmaz. Hâlbuki Aristo, tamamen bunun aksini iddia eder ve bir şeyin mahiyeti ile hüviyetini, cevherini yani varlığını birbirinden ayırmaz. Bir şeyin mahiyeti ve varlığı aynı şeydir. Fârâbî, varlığın, mahiyeti meydana getiren bir cüz olmadığını (cüz-i mukavvim), mahiyetin ayrılmaz, zorunlu bir ilintisi olduğunu söylemesi ile yalnız Aristo'dan değil, Eflatun'dan da ayrılır.¹³

Onun varlıklar için tanzim ettiği mümkün ve zorunlu sıralamasında varlıkların mahiyetleri göz önünde bulundurulur. Varlıkları, özleri itibarıyla ikiye ayırır. Birincisi, herhangi bir şeyin mahiyeti incelendiğinde, varlığını gerektirmeyen varlıktır. Buna mümkün varlık (mümkünü'l-vücûd) denir. Buradan, mahiyeti ile varlığı ayrı olanın mümkün varlık olduğu ve olumluluğu varlığını gerektirmediği anlaşılır. Diğer, özü (zâtı) düşünülüğünde varlığının zorunlu (vâcib) olduğu görülen varlıktır.¹⁴ Buna da Zorunlu Varlık (vâcibu'l-vücûd) denir. Tanımını yaptığımız bu kavramların Fârâbî sistemindeki anlamlarını kısaca açıklamak gerekirse:

1. Mümkün Varlık: Varlığını bir an için yok saydığımızda, bu durumun imkânsızlığa yol açmadığı varlıktır. Onun varlığı bir sebebe dayanır. Mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Eninde sonunda bir Zorunlu Varlık'ta son bulmaları gerekir ki, işte o İlk Varlık'tır.¹⁵

2. Zorunlu Varlık: Varlığını bir an için yok saydığımızda bu durumun mantıki imkânsızlığa yol açtığı varlıktır. Onun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. O, var olan her şeyin ilk sebebidir. Onun varlığı ilktir ve her türlü noksanlıktan uzaktır. Şu

¹² Atay, *a.g.e.*, s. 9.

¹³ Atay, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁴ Bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁵ Fârâbî, "Uyûnu'l-mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmud Kaya, Klasik Yay. İstanbul 2003, s. 118.

hâlde O'nun varlığının tam; madde, fail ve form (sûret) gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir. Onun cinsi, faslı ve tarifi yoktur. Onun varlığına delil yoktur, aksine O, her şey için delildir. Zâtî itibarıyla O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. O'nun varlığı bilkuvve olmadığı için O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir.¹⁶

Fârâbî, Zorunlu Varlık'a özel bir önem atfeder. Bu kavram onun felsefî sistemi ile itikadî inancı arasında bir köprü görevi görmektedir. O, bu kavram üzerinden tevhid ilkesini felsefî olarak ispat etmeye çalışmıştır. Onun siteminde önemli bir yer teşkil eden ve tevhidi açıklayan bu kavram şu özelliklere sahiptir:

1) İlk, Zorunlu Varlık (Vâcibü'l-Vücûd) yukarıda açıkladığımız şekilde varlığı sabit olunca, diğer varlıkların O'ndan meydana gelişi zorunlu olur.

2) Diğer varlıkların Zorunlu Varlık'tan meydana gelişi çıkış (sudûr), taşma (feyz) yoluyla olur.

3) Zorunlu Varlık'ın varlık sebebi diğer varlıklar olmadığı için, O'ndan sudûr eden varlıklar, hiçbir suretle O'nun varlığının nedeni olamazlar.

4) Zorunlu Varlık başkasına varlık vermekle de kendinde bulunmayan bir yetkinliği (kemali) elde etmeye muhtaç değildir. Burada insanın ve hatta tabiattaki olayların elde etmeye çalıştıkları bir amaç olmadan hareket etmeyecekleri ve bu hareketlerin de kendilerinde eksik olan bir niteliği kazanmak olduğu düşünülerek buna benzer herhangi bir gaye ve yetkinlik elde edilmesinin İlk, Zorunlu Varlık için düşünülmesini önlemektir. Evet, O da varlık veriyor, feyz veriyor ama bunları bizim, maksat ve amacımız gibi bir maksat için vermez. Amaç, insanı harekete geçirir ve yapmadığı bir işi yapmayı sağlar. Bu ise amaca varılınca durmayı içerdiği gibi, daha önce de yapanın yapan (fail) olmadığını içerir. Oysa bu, Zorunlu Varlık, Yetkin Tanrı için eksiklidir. Bundan dolayı onun işinde gaye aranmaz.

5) Bir varlığın Zorunlu'dan meydana gelmesinde, nesne a) ister kendinde oluşan bir olay (araz), b) ister daha önce bulunmayan bir hareket, c) ister özünden başka bir alet olsun, bu Zorunlu (vâcibu'l-vücûd), özünden başka hiçbir nesneye muhtaç değildir.

6) Varlığı, -başkası ondan meydana geldi diye- öz varlığından daha yetkin (kâmil) olmadığı gibi, öz varlığı da, başkasını meydana getiren varlığından daha yetkin değildir.

7) Başka bir varlığın kendisinden meydana gelmesinde kendi özü tarafından da, dışardan da herhangi bir engelin bulunduğu düşünülemez.¹⁷

8) Bütün varlıklar Zorunlu Varlık'ın özünden (zâtî) geldiği için özünün

¹⁶ Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", s. 118; Bkz. Mahmut Kaya, "Fârâbî", *DİA*, İstanbul 1995, c. XII, s. 149.

¹⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, nşr. F. Dieterici, s. 14-15; *Siyâsetü'l-medeniyye*, Beyrut 1964, s. 47-48; bkz. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 107-108.

gereğidir. Özünün gereği ise, özünün aynı veya benzeri, ya da cüz'ü değildir. Buna karşılık özüne aykırı da değildir. Özünün gereği olması, zorunlu olarak O'ndan meydana gelir, sözleri birbirini pekiştirir. Yalnız buradaki gereklilik ve zorunluluk mantık bakımından değildir. Bu zorunluluk, Zorunlu Varlık'ın yetkinliğinden (kemal) doğan bir zorunluluktur. Yapan (fail) yaptığı nesnenin yaparı olduğunu bildikçe -ki Tanrı bilir- kendi özüne aykırı olmayan her nesneyi arzu eder. O kendine aşık olmasından dolayı bunları kendisi ister ve öylece işinden maksat kendi özü olmuş olur.¹⁸

Varlığı zorunlu olanın, ne varlığına bir sebep olabilir, ne de o, başkasıyla var olabilir. Dolayısıyla o, eşyanın varlığının ilk sebebidir. Bu bakımdan o, ilk varlıktır ve varlığı tamdır; bu varlık hakkında hiçbir noksanlık ve eksiklik düşünülemez, diyen Fârâbî bu tertibi Allah'ın birliği ve sıfatları meselesini temellendirmede bir dayanak olarak görmüştür. Filozof, Zorunlu Varlık'ın zorunlu olarak var olmasını ve bir olmasını, tevhidin felsefi izahı olarak temellendirirken, O'ndan çıkan akılların Zorunlu Varlık'ı yansıttığını söylemekle de Allah'a atfedilen sıfatların felsefi altyapısını hazırlamıştır. Bu durum Fârâbî felsefesinin karakteristik özelliğini yansıtmakta ve dinî bir gerçekliğin felsefi bir sistemde nasıl izah edilebileceğini göstermektedir.

b. On Akıl, Nefs ve Sudûr Teorileri

Fârâbî, Aristo'nun nefis teorisinden yola çıkarak kendisine ait bir nefis anlayışı geliştirmiş, bununla beraber Aristo'nun kozmoloji anlayışını da sistemleştirerek, bu teoriye İslamî bir kimlik eklemiş ve kendince Allah-evren ilişkisini açıklayan kozmolojik bir akıllar silsilesi meydana getirmiştir. Fârâbî bu öğretiyi kendi felsefi sisteminin dört sacayağından birisi olarak tanımlanabilecek on akıl teorisi¹⁹ ile açıklamaktadır. Bu teorinin öncekilerde farkı, İslamî bir kaygıyı barındırıyor olmasıdır. Çünkü Fârâbî'nin bahsettiği akılların, nihayetinde bir noktada durması gerekir ki bu, zamandan ve mekândan hâlî nokta, İlk Sebep olarak tanımlanan Tanrı'nın kendisidir. Bu tanımlama, İslamî terminolojideki bir ve tek Allah tanımlamasının karşılığıdır. Allah-evren ilişkisini açıklayan bu teorinin bir diğer yönü ise, gök ve yer âleminin hareket ve değişim ile ilişkisini açıklıyor olmasıdır.

Fârâbî'ye göre İlk'ten başlamak üzere varlığın sıralanışı şu şekilde özetlenmektedir: İlk'ten ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; o da ilk akıl-

¹⁸ Fârâbî, *Tâlikât*, Haydarâbâd, h.1346, s. 2; bkz. Atay, *a.g.e.*, s. 107-108.

¹⁹ Fârâbî'nin on akıl teorisi ile akıl (nefs) teorisi birbirine karıştırılmamalıdır. On akıl teorisi doğrudan kozmoloji ile ilgili iken, akıl (nefs) teorisi psikoloji ile ilgilidir. On akıl teorisinin temelleri Aristo'nun *De Anima* kitabının üçüncü bölümüne dayanmaktadır. Bu konuda benzer bir izahatı Fârâbî'nin akıl risalelerinin karıştırılmaması gerektiğini vurgulayan Hüseyin Atay'da bulmak mümkündür. Bkz. Atay, *Farâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 109.

dır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü ilk akıl özü itibarıyla mümkün, ilk olması itibarıyla zorunlu bir varlıktır. İlk akıl hem zatını hem de İlk'i bilir. Ondaki çokluk İlk'ten değil, özü gereği varlığının mümkün olduğundan. Bu akıl İlk'ten kaynaklanan bir varlığa sahiptir. İlk akıl; varlığı zorunlu olduğu için ve İlk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir. Zorunluluk yönüyle bu ilk akıldan ikinci bir akıl daha çıkar; ilk aklın mümkün olması yönüyle ise (madde ve sûretiyle nefis demek olan) en yüksek gök feleği meydana gelir. Bu silsilede ikinci akıldan başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök meydana gelir. Her akıldan başka bir akıl ve bir gök meydana gelen bu sistemde sayısını bilemediğimiz bu akıllar ve gök felekleri maddeden soyutlanmış bir faal akılda son bulmaları gerekir. Akılların sonuncusu faal akıl, bir yönüyle canlıların, diğer yönüyle dört unsurun (gökler aracılığıyla) varlığına sebeptir. Her bir akıl, kendisinden çıkması gereken iyilik nizamını da bilir. İşte bu bilmeden ötürü her akıl aynı zamanda bu iyilik nizamının varlığının sebebidir.²⁰

Bu ifadelerin neticesinde Fârâbî'nin, doğrudan kozmoloji ile ilgili olan bu teoriyi yorumlarken ve şekillendirirken ulaşmak istediği esas amacının, Bir ve çokluk meselesini çözmek ve değişebilenle değişmeyi karşılaştırmak olduğu görülecektir. Fârâbî Bir'in, yani Tanrı'nın bizâtihi zorunlu olduğunu; bundan dolayı da O'nun kendi varlığı ve mevcudiyeti için başka bir şeye ihtiyacı olmadığını kabul eder. Böylece Fârâbî, buradan hareketle kozmoloji anlayışının bir sonucu olan on akıl teorisinden, nefis (psikoloji) anlayışının bir tezahürü akıl teorisine bir geçiş yapar. Bu teoriye göre o, öncelikle şunu söylemektedir: “Tanrı, kendini bilme gücüne sahip bir akıldır. O, hem akleden (akıl) ve hem de akledilendir (mâkul). Zâtı gereği başkasına benzemez, hiçbir şey de O'na benzemez. O'nun ne zıddı, ne de eşi vardır.”²¹

Fârâbî, Uyûnü'l-mesâil adlı eserinde, temellerini Aristo'dan aldığı nefis teorisini, Allah'ın sıfatlarının O'nun birliği ile ilişkisi olduğundan yola çıkarak, bu konudaki izahatını sürdürmektedir: “Yüce Yaratıcı'nın sahip olduğu hakikat kendinden olduğu için O Bir'dir ve sırf iyiliktir”²² (hayru

²⁰ Bkz. Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, s. 120,121; Fârâbî, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Leiden 1895, s. 58-59; Main Muhammed Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 75; Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 82-83. Ayrıca Aristo'daki İlk Akıl ve işleyişinin Fârâbî'nin sistemindeki benzerliği karşılaştırmak için bkz. Fârâbî, *Risâle fî meâni'l-akl*, s. 136-137.

²¹ Fârâbî, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 5-10. Bkz. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, s. 75.

²² Âlemlerdeki iyiliğe gelince, o İlk Sebep'tir ve her şey O'na bağlıdır. Bir başkasının varlığı da O'na bağlıdır. Ve her ne olursa olsun, bu bağlılıklar zinciri sonuna kadar böylece devam edip gider. Çünkü bunların hepsi liyakatte, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaleten dolayı meydana gelenin ise hepsi iyiliktir. Bkz. Özcan,

mahz), sırf akıldır, sırf mâkul ve sırf âkildir. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. O, hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir.²³ O, son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibarıyla en büyük sevinç O'nundur. O, ilk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı O'ndandır. Bütün eşya bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir. Her şeyin var oluşunun sebebi Allah, el-ibdâ²⁴ (sıfatıyla) varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktadır.²⁵

Kıscası Fârâbî; Allah, zâtını bildiği için ve bu iyilik düzeninin ilkesi olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir, demektedir. Bu zuhur filozofumuzun felsefi sisteminde daha çok sudûr (varlığa getirici teori) ile izah edilmektedir. Allah'ın zâtını bilmesi aynı zamanda eşyayı da bilmesi demektir. Onun bildiği şeylerin var olmasının sebebi yine O'nun bilgisidir. Yani Fârâbî'de bilgi, bilen ve bilenen aslında tek bir şeyi ifade eder. Bu zâhirdeki üçlü ayırım Allah için, insan zamanından ve mekânından bağımsız sadece O'na has bir bilme şeklindedir.

Ayrıca Netton'un şu yorumu Fârâbî'nin bu konudaki orijinalitesini sergilemektedir: “Fârâbî'nin kusursuz epistemolojik paradigması şu ki, bilen varlık (el-Âkil), akıl (el-Akl) ve anlaşılır olan ya da bilinen veya kavranılan (el-Mâkul) bu paradigmada çözülemez bir biçimde ve zorunlu olarak o Bir'in içine karıştırılmıştır ki bu Bir, elbette ki, Allah'ın kendisidir.”²⁶

Tanrı'nın âlem ve âlemdeki çokluk ile bağlantısını sudûr teorisi ile çözüme yoluna giden Fârâbî, bu teoriyle, ezeli olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve mutlak olanla çok ve mümkün varlıklar

Fârâbî'nin İki Eseri, s. 117.

²³ Fârâbî, Tanrı'ya nispet ettiği iradeyi açıklamamakla beraber iradenin varlıklarla ilgisine değinir ve bir şeyin var olması ve Tanrı'nın iradesi aynı andadır, biri diğerinden zaman bakımından sonra değildir, aradaki öncelik sadece zât bakımındandır. Tanrı'nın iradesi önce, sonra oluşmadır. Bir şey olduktan sonra Tanrı onu istemiş ve dilemiş değil, Tanrı onu dilemiş ve sonra o olmuştur. Bkz. Fârâbî, *Fusûlü'l-hikem*, nşr. F. Dieteriei, s. 81; bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 56.

²⁴ Fârâbî yaratma (halk) kelimesini az da olsa kullanmasına rağmen, ayrıca manasına değinmez. İbdâ kelimesini kullandığında, onun anlamını açıklar. Fârâbî'ye göre ibdâ yoktan bir nesneyi var etmektir. Bundan başka Fârâbî İbdâ kelimesine yeni bir anlam daha katmaktadır. İbdâ, varlığı kendiliğinden olmayan bir nesnenin varlığının devamlılığını sağlamaktır. Fârâbî'nin verdiği bu iki anlamı sözlükte bulamıyoruz. Sözlük anlamı, örneksiz bir iş ortaya koymak, sözünün yoktan var etmeye delalet etmesi başka delile ihtiyaç gösterir. Maddesi mevcut olur da onlardan, benzeri görülmemiş yeni modelde bir nesne ortaya koyma anlamında da eşit derecede kullanılabilir. Fârâbî, İbdâ sıfatına hem yoktan var etme ve hem de o var edilenin varlığını koruma anlamlarını katmış oluyor. Bkz. Atay, *a.g.e.*, s.120. Ayrıca “İbdâ” kavramının tanımı için bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara 2013, s. 171.

²⁵ Fârâbî, “Uyûnü'l-mesâil”, s.119.

²⁶ Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 65.

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 bayağı olan mümkün varlıkları amaç edinmez. Şu hâlde en üstün derecede cömertlik ve yetkinlikle nitelenen Allah'ın irade ve ihtiyarı olmadan kâinat, tabî 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 inayetinin 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 (akıl) 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. "Birden ancak bir çıkar." ilkesi gereğince zorunlu varlık olan Allah'ın kendi zâtını düşünmesi ve bilmesi sonucunda ondan manevi bir güç olan ilk akıl çıkmıştır. Bu akıl Allah'a nispetle 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.²⁷

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir husus, Fârâbî'nin sudûr teorisini Yeni Platoncu sudûr teorisi üzerinden temellendirerek, bu teoriye yeni ve farklı bir yorum getirdiği gerçeğidir. Plotinos'a göre sudûr her şeyin Bir'den taşması ve ondan taşan varlık hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralamada olup, varlığın zamansal ve varlıksal bir sıralamasını içermemektedir. Ayrıca Plotinos'un kabul ettiği İlk İlke, onun anlayışında Tanrı olarak kabul edilmemekte, ondan ikinci çıkan İlk Akıl etkin Tanrılığa sahip olmaktadır. Akıl, bir yandan kendi kaynağı olarak bildiği Bir'in gücünü düşünmekte, diğer yandan da kadim olarak kendisinde bulunan ve kendi varlığını oluşturan düşünceleri düşünmektedir. Bununla beraber Plotinos'un Bir'den çıkan Nous'a ve Dünya Ruhuna da Tanrılık özelliği vermesi İslam filozoflarının kabul edebileceği bir anlayışı yansıtmamaktadır.²⁸

²⁷ Bkz. Kaya, "Fârâbî", s. 150.

²⁸ Bkz. Plotinos, *Enneades*, trad. Emile Brehier, Paris 1931, s. 33; akt. Murtaza Korlaelçi, "Plotinos'un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi

Oysa Fârâbî'nin sisteminde sudûr, Tanrı'nın birliğini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu anlamda bu teori öz itibarıyla, Fârâbî'nin düşünce sisteminde İslamî kimlik kazandırılmış bir anlayışa dönüşmüştür. Yeni kimliğiyle beraber bu teori, Fârâbî felsefesinde, Plotinos'un aksine, yukarıdan aşağıya sıralanan bir varlık hiyerarşisini değil, aşağıdan yukarıya giden bir varlık hiyerarşisini kabul etmektedir.²⁹ Fârâbî'nin şu ifadesi bu durumu netleştirecektir: “Hikmet, (geri kalan) diğer bütün varlıkların varlığına ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerinin varlığına sebep olan uzak sebeplerin bilgisidir. Yani onların varlığı hakkında kesinlik vardır; biz onların ne ve nasıl olduklarını, her ne kadar çok olurlarsa olsunlar, o uzak sebeplerin ve onların altındaki yakın sebeplerin varlığının sebebi olan ‘Bir Varlık’a doğru, bir düzen içerisinde, yükseldiklerini biliyoruz.”³⁰

Bu yönüyle düşünüldüğünde filozofumuz; kökeni Aristo'ya dayanan on akıl ve nefis teorileri ile temellerini Yeni Platonculuktan alan sudûr teorisini kendine has felsefî sistemini ekleyerek İslamî bir düşünce perspektifinde sentezlemiştir. Bu sentez o kadar güçlü bir birleşimi formüle etmiştir ki, sonraki dönemlerin düşünce sistemini dahi şekillendirerek, yoktan yaratmacı anlayışa alternatif bir yaratma teorisi sunmuştur. Ayrıca bu sentezin bir diğer önemi ise, çalışmamızın da konusunu teşkil eden, Allah'ın birliği ve sıfatlar meselesinin, ancak bu sentez bağlamında değerlendirildiğinde, Fârâbî düşüncesi açısından doğru bir zemine oturacak olmasıdır.

Netice itibarıyla, benimsediği felsefî teorilere dinî kimlik kazandırarak Allah'ın Birliğini ispat etmeye çalışan Fârâbî öz olarak âlemi, İslam'ın tevhidi ışığında görmüş ve her şeyi tevhid esasına göre düşünmüş ve anlamıştır.³¹ Ona göre bütün mevcudat vahidin vahdeti içinde mündemiçtir.

Yay., İstanbul 2008, s. 231. Bkz. Mohammed Noor Nabi, “Plotinos ve İbn Sînâ'nın Felsefî Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev. Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2010, sy. 33, s. 1; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 69.

²⁹ Fârâbî tarafından ortaya atılan bu görüş, İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiş ve geliştirilmiştir. Onun bu konudaki izahı için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, c. II, s. 145; Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 142.

³⁰ Fârâbî, “Fusûlü'l-medeni”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir 1987, s. 43.

³¹ Fârâbî'nin “Duâ'un azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî” adlı risalesinde tevhidi vurgulayan ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadelerden en dikkat çekicileri şunlardır:

“Ey Zorunlu Varlık! Ey sebeplerin sebebi, ezeli ve ebedî olan Allah'ım! Beni yanılgılardan korumanı, bana senin hoşnut olacağın eylemi emel yapmanı istiyorum! Sen öyle yüce bir varlıksın ki, senden başka ilâh yoktur! Varlıkların yegâne sebebi, yerin ve göğün nuru Sensin. Allah'ım! Bana faal akıldan bir feyiz bahşet!

Ey, hâl ve söz diliyle konuşan varlıkların önünde olan Allah'ım seni tenzih ederim,

Kâinata bilinen ve bilinmeyen bütün mahlûkat, canlı ve cansız bütün eşya, Allah'ın birliğinden feyz tarikiyle taşmıştır. İslam'ın diğer bilgin ve filozofları da tevhid ilkesini benimsemiş olmalarına rağmen, onlar tevhidi bir tefekkür sistemi hâline dönüştürememişlerdir. Fârâbî ise tevhidi, kendi fikir ve düşüncelerine esas bilmiş ve ilmi çalışmalarına düstur kılmıştır.³²

2. Allah'a Atfedilen Sıfatların Felsefi Dayanağı

Fârâbî, Allah'ın varlığını ontolojik ve kozmolojik delillerle ispata çalıştıktan sonra sıfatların yorumuna geçer.³³ 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 itibarıyla 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 felsefede kullanılan terimleri tercih eder. Allah'ın kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek üzere ona isnat edilen subûfî ve zâtî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bir tek hakikate delalet etmektedir. Bu sıfatlar O'nun zâtında herhangi bir çokluğun bulunduğunu değil O'nun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir.³⁴

Tevhidi, felsefesinin kalbine yerleştiren Fârâbî, Tanrı'yı, daha doğrusu İlk'i anlamaya ve açıklamaya çalışırken, O'nun birtakım isimlerle adlandırılması gerektiğinden söz etmektedir. Bununla beraber o, özellikle dinî Te-

şüphesiz ki Sen, o varlıklardan her birine hikmetle layık olduğu şeyi verensin, o varlıklara, yokluğa nispetle varlığı bir nimet ve rahmet kılsın. Öz olsun, ilinti olsun tüm varlıklar Senin nimetlerine müstahaktırlar ve nimetlerinin güzelliklerine şükrediyorlar. Nitekim Sen; 'O'nu övgü ile teşbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların teşbihini anlamazsınız' (İsrâ, 17/ 44.) (buyurmaktasın).

Allah'ım Sen'i tenzih ederim, Sen yücesin, tek olan Allah'sın, yegânesin, Sen 'Birsin, teksin, doğurmayan, doğurulmayan ve kendine hiçbir şey denk olmayan' eşsiz ve ihtiyaçsız Allah'sın!" Bkz. Fârâbî, "Duâ'un azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî", s. 294-296.

³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 10.

³³ Bu meselenin önemli dayanaklarından birisi, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili Müslüman düşünürler içerisinde İslâm filozofları kadar meseleyi tenzih noktasından ele alan bir başka grubun olmamasıdır. Meşşâî filozoflar naslarda bulunan bütün tenzihî sıfatları kabul etmektedirler. Özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ın varlığını "vâcip" kavramıyla açıklamış ve tevhid akidesini bu vâcip esası üzerine bina etmişlerdir. Ali Kürşat Turgut, "Meşşâî Felsefesinde Allah'ın Sıfatları Meselesi", *UÜİFD*, Bursa 2012, c. XXI, sy. 2, s. 4.

³⁴ Kaya, "Fârâbî", s. 155.

izmin Tanrı ve sıfatlarıyla ilgili bildirimlerinde antropomorfist açıklamaya ne kadar yakın olduğunun farkındadır. Ve Fârâbî, Tanrı'nın "adlandırılması gereken isimler"le ilgili açıklamalarında, insanbiçimciliği çağrıştırabilecek anlatımlarda bulunmamak için alabildiğine titiz davranır.³⁵ Onun şu sözleri bu konudaki hassasiyetini yansıtmaktadır: "Bir, gerçeklikte İlk'tir ve O'nun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterlidir; O'nun başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisim de bulunması, asla mümkün değildir; O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır; anlam bakımından onlarla, O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da sadece isim bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil."³⁶

Bu sebeple filozofun benimsediği felsefî sistem, özellikle bu çalışmanın konusunu da içeren ilâhiyat ilminin kapsamındaki Allah'ın birliği ve O'na atfedilen sıfatlar bağlamında düşünüldüğünde, Yaratıcı'nın sıfatlarının, O'nun varlığının ayrılmaz kendiliği olduğunu vurgulamak üzerine şekillenmektedir.

Makalenin her iki bölümünü göz önünde bulundurarak, şu ana kadar yapılan izahlar neticesinde, Fârâbî'nin meseleye verdiği yön; öncelikle Allah'ın varlığını anlatmaya çalışmak, devamında O'nun birliğini ispat eden çeşitli akıl yürütmeler yapmak ve nihayetinde sıfatların O'nun varlığına ve birliğine nazaran nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayan süreçleri içermektedir. O hâlde mevcut sıra düzeni takip ederek Fârâbî'nin Allah'a ait zikrettiği bazı sıfatların izahları ile konu bağlamını sürdürmek yerinde olacaktır.

Fârâbî'nin tevhid ve Allah'ın sıfatları konusunda yaptığı en tatmin edici açıklamalar Medînetü'l-fâzıla adlı eserinde yer almaktadır. Bu eser, adından da anlaşılacağı gibi siyaset ve ahlâk felsefesi ile daha alakalı olmakla birlikte, özellikle eserin giriş kısmı çalışmamızın konu bağlamını ilgilendirmektedir.

a. Allah kadîmdir: Onun varlığı öyle bir mevcuttur ki O'nun varlığı için, ne 'O'nunla oldu.', ne 'O'ndan oldu.' ve ne de 'O'nun için oldu.' denecek hiçbir sebep bulunamaz. O'nun ne maddesi ne de sûreti vardır. O, İlk Sebep'tir, onun var olması için hiçbir sebep ve hiç bir gaye yoktur ki O, gaye ve maksat için var olsun.³⁷

b. Allah, Bir'dir: Varlığı bütün mevcutlardan farklı olmakla O, olduğundan başka bir şey olamaz. O'nun başkasından ayrı olması, zâtında birliğine muciptir. Bu cihetten O'nun birliği şahsına münhasırdır. O, 'bir'in

³⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2011, s. 34.

³⁶ Fârâbî, "Fusûlü'l-medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, s. 43-44.

³⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s.15-16.

adına ve manasına her birlikten daha müstehaktır.³⁸

Allah'ın birliğini felsefî sisteminde bir inanç ilkesi olarak açıklamayı başarabilen Fârâbî, bu ilkenin tutarlılığını Allah'ın ortağı, zıddı ve tarifi olmadığından yola çıkarak izah eder:

O, ortağı olmadığı için Bir'in kendisidir: Büyüklükte tamlık demek, O'nun dışında başka bir büyüklüğün bulunmayışı demektir. Güzellikte tamlık demek, nevindeki güzelliğin kendi dışında kalmayışı demektir. Cevherdeki tamlık, cevherin nevinden olan bir şeyin kendi dışında kalmayışı demektir. Eğer İlk Mevcûd, tam bir varlık sahibi ise, o varlıkta başkasının hiçbir payı bulunmaz. Dolayısıyla O, varlığında müstakildir, tektir ve bu bakımdan Bir'dir.³⁹

O, zıddı olmadığı için Bir'in kendisidir: Hiçbir varlık O'nun mertebesinde olamaz. Çünkü iki zıddın varlıkla mertebeleri birdir. Bu yüzden de O, varlığında münferittir. O'na, varlığının nevinden hiçbir varlık ortaklık edemez. Kendi makamında tam bir infirâd sahibidir. O, bu bakımdan da Bir'dir.⁴⁰

O, varlığı tarife sığmadığı için Bir'in kendisidir: Madde ve sûretten mürekkep olan şeyin varlığına madde ve sûret sebep teşkil eder. Bu, O'nun için varid değildir. Zira O, her şeyden önce vardır. Var olmasının da hiç bir sebebi yoktur. Binaenaleyh O, bu sûretle bölünmezken, sayıca veya başka bir sûretle asla bölünemez. Bu bakımdan da O, birdir. O hâlde İlk Mevcûd, cevheri itibarıyla bölünmeyen yegâne birdir.⁴¹

Fârâbî, Fusûlü'l-medenî adlı eserinde yine Allah'ın birliğine vurgu yapmakta ve O'nun sıfatlarının, zâtının birliğinin kendisi olduğunu iddia etmektedir. İlk'in hakikatinden yola çıkarak, varlığın sırf iyilik olarak yansıyan sıra düzeninde kat ettiği yolculuğu ifade eden Fârâbî'nin sözleri, onun bu konudaki görüşlerini izah eder niteliktedir:

“O, ancak Bir olabilir; hakikatte Bir'dir ve diğer varlıklara ‘birlik’ veren O'dur. Bu birlik bizi, neticede her varlığın ‘bir’ olduğu yargısına götürür; O, İlk Hakîkattir (el-Hakku'l-Evvel) ve diğer şeylere gerçeklik (el-hakîka) kazandırır. Başkasından gerçeklik almaksızın, gerçeklik bakımından kendi kendine yeterlidir. O'nunkinden daha büyük bir olgunluğun (kemal) var

³⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 20-21.

³⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 16-17, 26.

⁴⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s.18-19.

⁴¹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 19-20. Ayrıca bkz. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 45-48.

Filozofumuzun *Medînetü'l-fâzıla* ve *Fusûlü'l-medenî* gibi eserlerinde kendinden önceki filozoflarda olduğu gibi, “Bir” kavramına yüklediği mana, kendisiyle zorunlu varlığın birliği, diğer varlıkların çokluğu ve varlıkların ontolojik yapısının birliğidir. Bkz. Cevdet Kılıç, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Birlik ve Çokluk Kavramı”, *FÜFD.*, Elazığ 2008, c. XIII, sy. 2, s. 379.

olması bir yana, düşünülmesi bile mümkün değildir. Hiçbir varlık, O'nun varlığından daha tam, hiçbir hakikat O'nun gerçekliğinden daha gerçek ve hiçbir 'birlik' O'nun birliğinden daha tam olamaz. Aynı zamanda (hikmet vasıtasıyla) biz, geri kalan diğer varlıkların O'ndan nasıl varlık (el-vücut), gerçeklik (el-hakika) ve birlik (el-vahde) aldıklarını; onlardan her birisinin varlık, gerçeklik ve birlikteki paylarının ne olduğunu ve diğer şeylerin anlamlarını O'ndan nasıl kazandıklarını biliriz.⁴²

“Bir” sıfatına felsefi sisteminde özel bir önem veren Fârâbî, bu kavramı, zorunlu varlığın bir olması dışında, diğer bütün yönleriyle Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde adlı eserinde incelemektedir. Fârâbî bu eserinde Bir kavramını öncelikle mantık boyutunda ele almaktadır. Mantık boyutuyla Bir; cins yönünden, tür yönünden ve araz yönünden incelenmektedir. Ontolojik boyutuyla Bir; sayısal bir, bölünme özelliği olan bir, mahiyetiyle belirgin olan bir, çokluğun parçası olan bir ve çokluğun parçası olmayan bir şekilde bölümlendirilmiştir.⁴³

c. Allah, Bilfiil Akıldır: Madde olmadığı için ve hiç maddesi olmadığı için bil fiil akıldır. Cevheri itibarıyla ve akıl olması bakımından mâkûldur. Kendisini kendisi tarafından aklettiği için hem akıldır, hem de bilfiil ma'kuldur. O, kendi zâtını akletmekle akıl ve akîl olur. Akleden zât, akledilenin aynı olduğu için de O, mâkûl bir akıldır. Binaenaleyh O, hem akl, hem mâkul, hem akîl olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir.⁴⁴

d. Allah, Âlîmdir: Bilmek için zâtının dışındaki fazileti kendisine tanıyacak başka bir zâta muhtaç değildir. Tanınmak için de başka bir zâta ihtiyacı yoktur. Bilmek ve tanımak için O'nun kendi cevheri yeterlidir. Onun kendini bilmesi kendi cevherinden başka bir şey değildir, hem bilir, hem bilinir, hem de bilgidir.⁴⁵ Bu itibarla kendisi tek bir zât ve tek bir cevherdir.⁴⁶

⁴² Fârâbî, “Fusûlü'l-medeni”, çev. Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, s. 44. Ayrıca bu konuda ve hikmet kavramının diğer tanımları için bkz. Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, s. 75-76, 82.

⁴³ Bkz. Kılıç, “Fârâbî'nin Kitâbü'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Birlik ve Çokluk Kavramı”, s. 337-402.

⁴⁴ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 21.

⁴⁵ Âlemin varoluşunu el-Evvel'in kendini akletmesiyle açıklayan Fârâbî, Allah'ın selbî özellikleri dışarıda tutulacak olursa, O'nun âlemlerle ilişkisinin dayanağı olan bütün sübûtî sıfatları ilim sıfatıyla temellendirmiştir. Çünkü bilgi aktından doğrudan yaratmaya geçilmekte ve bu arada bir zaman farkı da kabul edilmemektedir. Bu durumda Meşşâî filozoflarının Allah-âlem ilişkisinde kabul ettikleri zorunluluğun temelinde İlâhî bilgiye vermiş oldukları özellikler bulunmaktadır. Onlara göre Allah'ın bilgisi objesini var kılan bir bilgidir. Yani Allah'ın bilmesi demek, irade ve kudret sıfatına gerek kalmayacak şekilde bir şeyi yaratmak demektir. Bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 117.

⁴⁶ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, s. 22.

e. Allah, Hakimdir: Hikmet, Âkil'in eşyayı en üstün bilgi ile ve kendini aklederek bilmesidir. Bilgi ile en üstün şey bilinir. Bilginin en üstünü zeval bulmayan sürekli bilgidir ki, işte bu da O'nun kendi zâtını bilmesidir.⁴⁷

f. Allah, Haktır: Hak var olmaya, hakikat ise bazen varlığa tetabuk eder. Bir şeyin hakikati kendine mahsus varlığıdır. Varlığın en mükemmelise haktan payını alan varlıktır. İlk Mevcûd'a iki bakımdan hak denir: O, hem varlığının en mükemmel varlık olması yüzünden haktır, hem de mevcudu mevcûd olduğu gibi bilmiş bir mâkul olması bakımından haktır. O'nun hakikati hak olmaktan başka bir şey değildir.⁴⁸

g. Allah, Diri ve Hayatın Kendisidir: Bu iki kavram ile tek bir zât kastedilir. Diri demek, O'nun üstün mâkulu üstün akıl ile akletmesi demektir. Son mükemmeliyetine erişen varlığa ve mükemmeliyette artık kendisinden gelenlerle kendi vasıtasıyla olanlar arasında fark bulunmayan her mevcûda diri denir. Bu itibarla İlk Mevcûd en üstün varlık olmakla O, bu isme her şeyden daha müstahaktır.⁴⁹

h. Allah, Cömerttir: Bütün mevcûdlar, ancak kendi vücuduna mahsus cevherden taştıkları için O, cömerttir. Bu cömertlik O'nun cevherindedir.⁵⁰

ı. Allah, Âdildir: Bütün mevcûdlar sıralarına göre O'nun cevherinden paylarını alarak hâsıl olurlar. Dolayısıyla O, adildir. Adaleti de cevherinde olup, cevherinin dışında değildir.⁵¹

Fârâbî'nin yukarıdaki naklinde Tanrı'nın sıfatlarını açıkladığı ifadeler irdelenecek olursa, onun Tanrı'ya ait olarak kullandığı kavramların bazılarının aslında izafî bir durumu açıkladığı, bazılarının ise sadece Tanrı'ya has olarak kullanıldığı görülecektir. Bu kavramlardan sadece Tanrı'ya has kullanılanları "Bir", "Kadîm", "Bilfil Akıl" gibi sıfatlardır. Fakat bu sıfatların da Tanrısal alanı tamamıyla aydınlattığı söylenemez. Tanrı'ya ait kullanılan sıfatlardan diğer bir kısmı ise dikkat edilirse yaratılanlar için de kullanılmaktadır. Biz Tanrı'ya "hakîm" dediğimiz gibi insan için de bu kavramı kullanabilmekteyiz. Tanrı cömert iken O'nun yarattığı diğer canlılar da cömertliğini O'ndan almalarıyla bu sıfatın gereğini yapabilmektedirler. Fârâbî'ye göre bu durum, Tanrı hakkında konuşurken kullanılmak zorunda kalınan bir kavram çıkmazıdır. Tanrı'yı niteleyen ve O'nun sıfatları olarak adlandırılan kavramlar, nihayetinde insanların Tanrı'yı tanımlamak için kullandıkları formlardır ve bunları Tanrı'ya yüklenmişlerdir.

Bununla beraber Fârâbî, Tanrı'nın cömert ve adil olduğu için sahip olduğu yetkinlik ile insanınki arasında radikal bir ayrılık görmektedir. İnsanın

⁴⁷ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 22.

⁴⁸ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 22-23.

⁴⁹ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 23.

⁵⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, s. 31.

⁵¹ Fârâbî *a.g.e.*, s. 31.

cömert ve adil oluşundan kaynaklanan yetkinlik, kendisinin dışındaki bir şeye göre kendisine ait olan bir şeyi gösterir ve bu yetkinlik varlığını bu ilişki ile sürdürür. Yani bu yetkinlik, bir bakıma insana eklenmiş bir yetkinliktir ve sözü edilen ilişki ile ortaya çıkmaktadır. Tanrı'nın adil ve cömert oluşundan doğan yetkinlik de bir ilişki akdîdir. Ama burada, ilişki veya nispet, Tanrı'nın o isimle anlatılmak istenen yetkinliğinin bir parçası değildir. Ne de Tanrı için söz konusu olan yetkinlik, varlığını ve devamlılığını bu ilişki temelinde bulmaktadır. Aksine Tanrı için bu ilişki çerçevesinde söz konusu edilen yetkinlik, Tanrı'nın cevherini ve yetkinliğini gösterir.⁵²

Tanrı'ya zaman ve mekân bağlamından bağımsız bir yetkinlik veren Fârâbî, bu şekliyle kullandığı kavramların sentez bir anlam belirttiğini ifade ederek, din-felsefe uzlaşısı bağlamında aslında yeni bir şey söylemektedir. Yani o, Tanrı için kullanılan kavramların aynı zamanda insanî bir ifade tarzı da olduğunu söyleyerek, bu kavramların tam anlamıyla Tanrı'yı açıklamaktan âciz olduğunu belirtmektedir. Gerçekte Tanrı'yı anlamak, anlatmak ve tanımlamak bu kavramların üstesinden gelebileceği bir durum değildir. Fakat Fârâbî'ye göre, ancak bu kavramları kullanarak transandantal alan hakkında bir şeyler konuşulabilecektir. Bu bağlamda düşünüldüğünde kanaatimizce İbn Sînâ'nın da sıklıkla ifade ettiği, “Tanrı tanımlanamaz.”⁵³ iddiası, benzer kaygılar taşınarak sarf edilmiş bir iddiadır.

Bu bağlamda Fârâbî, İlimlerin sınıflandırılmasını yaptığı meşhur eseri İhsâu'l-ulûm'da da Allah'ın birliği ve sıfatları arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmıştır: “Öteki varlıkların, var olmakta ondan daha sonra (müteahhir) bulunduğunu, kendinden başka her bir varlığa varlığını vermiş olan İlk Varlık'ın O olduğunu, kendinden başka her şeye birliği kendisi veren ilk Bir'in O olduğunu, kendinden başka hakikat sahibi her şeye gerçekliği veren Gerçek'in (Hakk) O olduğunu ve bunu hangi bakımdan verdiğini, O'nda hangi bakımdan olursa olsun kesretin bulunmasının mümkün olmadığını; belki ‘Bir’ adı ile bunun manasına, ‘Varlık’ adı ile bunun manasına, ‘Gerçek’ adı ile bunun manasına, kendinden başka olup hakkında birdir, vardır ve gerçektir denilen şeylerden daha çok layık olduğunu meydana çıkarır. Sonra işte bu sıfatları taşıyanın aziz, ulu ve adları mukaddes olan Allah olduğu inancının lüzumunu ortaya koyar. Sonra bunun ardından (ilâhiyat ilmi), Tanrı'ya verilen sıfatlardan geri kalan şeyleri, hepsini tüketinceye kadar, dikkatle tetkik eder.

Sonra, varlıkların kendinden (Allah'tan) nasıl hâsıl olduklarını (hudûs), kendinden varlıklarını nasıl aldıklarını bildirir. Sonra, varlıkların derece-

⁵² Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 38-39.

⁵³ Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, c. I, s. 4, 214-217; İbn Sînâ, *el-İşârât ve'l-tenbîhât*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 132-133; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 92, 99-100.

lerini, onların bu derecelerinin nasıl hâsıl olduğunu, onlardan her birinin içinde bulunduğu derecenin içinde bulunmaya ne ile ehliyet kazandığını araştırır. (Varlıkların) birbirine bağlanmalarının ve intizamlarının nasıl ve ne ile olduğunu meydana koyar. Sonra varlıklarda Aziz ve Ulu Allah'ın diğer işlerini tamamlanıncaya kadar dikkatle sayar. Varlıkların hiçbirinde hiçbir zulüm, hiçbir bozukluk, uyuşmazlık, kötü nizam ve kötü birleşme bulunmadığı ve bütün olarak, onlardan hiçbir şeyde noksan ve kötülüğün asla çıkmadığını meydana çıkarır.

Sonra Aziz ve Ulu Allah'ın işlerine noksanlık girmesi ile işleri hakkında ve yaratmış olduğu varlıklar hakkında beslenen bozuk zanların yanlışlığını gösterip, onları ortadan kaldırmaya girişir. Bunların hepsini, insanın içine tereddüt sokması ve şüphe karıştırması kabil olmayan ve kendilerinden dönülmesi asla mümkün olmayan kesin bilgi (yakîn) ve ilim veren burhanlar ile çürütüp ortadan kaldırır ve reddeder.⁵⁴

İlâhiyat ilminin amacından ve faydalarından yola çıkan Fârâbî, Allah'ın birliğinin ve ona atfedilen sıfatların, O'nun tekliğinin kemalini ispatlamaktan başka bir şey olmadığını, O'ndan hâdis olan her şeyin iyilik nizamının bir yansıması olduğunu ve sıfatlarıyla mutlak birliğin yegâne kaynağının Allah olduğunu, kötülüğün ârızîyetini ve bir zandan ibaret olduğunu kesin bir bilgi ve yakîn bir ilim ile izah etmiştir. Fârâbî'nin ilâhiyat alanındaki felsefesini kısaca özetleyen bu cümleler, onun din ile felsefeyi ne kadar başarılı bir şekilde sentezlediğini de göstermektedir. Bu sentezin merkezinde, dinî literatürdeki Allah'ın, onun felsefî literatüründeki İlk ile nasıl açıklanabildiği yer almaktadır.

Sonuç

Fârâbî'nin Allah'ın birliği ve sıfatları hakkındaki görüşleri onun bir filozof gözüyle dinî hakikatleri yorumlamadaki engin tecrübesini gözler önüne sermiştir. Filozof, kurmuş olduğu kendine has felsefe dili ile ve Aristo'yu yorumlamadaki üstün başarısı ile felsefenin ikinci öğretmeni unvanını hak

⁵⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 123,124.

Fârâbî'nin buradaki betimlemesi Netton tarafından Fârâbî'nin Tanrı'yı olumsuz betimlemesi olarak algılanmıştır. Netton'un ifadeleri şöyledir: "Üçüncü olarak, Fârâbî'nin Bilimlerin Sayımı'nın temel sekizli epistemolojik bölümlenmesini alt başlıklara bölme eğilimine son bir örnek olarak Metafizik'in (İhsâu'l-ulûm'un Metafizik bölümü) şu ifadelerini gösterebiliriz: Bu bilim diyor ki, her şeyden önce mevcudatı ve bu mevcudatın temel ontolojik karakteristiklerini sorar; ikinci olarak ferdi kurumsal bilimlerde ispatlamanın ya da göstermenin ilkelerine bakar ve üçüncü olarak da, ne maddi olan ne de başka cisimlerin içinde bulunan varlıkları inceler. Bu inceleme ise, Fârâbî tarafından karakteristik bir biçimde olumsuz yönde betimlenmiş olan Tanrı'nın kendisiyle ilgili çalışmada son bulur. Bkz. Netton, *Fârâbî ve Okulu*, s. 65.

etmiş, bunun yanı sıra dinden bağımsız bir felsefenin fayda getirmeyeceğini de görerek din ile felsefeyi uzlaştırmayı amaç edinmiştir.

İslam Meşşâî felsefesine genel olarak bakıldığında tevhid ilkesinin mutlak bir inanç ile kabul edildiği görülmektedir. Bu kati kabulün yanı sıra Allah'a atfedilen sıfatların da reddi diye bir şeyden söz etmenin mümkün olmadığı makalenin işlediği Fârâbî görüşleri çerçevesinde net olarak görülmüştür. Fakat bu konuda şu tespiti de yapmak yerinde olacaktır: İslam düşüncesinde sıfatlar meselesinin anlam ve içeriğinin belirlenmesi, yaygın olarak kelâm ekollerinin görüşleri doğrultusunda yapılagelmiştir. Kelâmcılar tarafından tasnifi yapılan sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği sorunsalı, maalesef farklı anlamaların ve yorumlamaların önüne set çekme arzusunu doğurmuştur. Daha ziyade ilmi çevrelerde tartışılabilme ve yorumlanabilme imkânı bulan bu mesele, özellikle avam tabakada -kelâmcı tasnifinin genel kabul gördüğü gerçeğini kabul etmek koşuluyla- tartışma götürmez bir mahiyete bürünmüştür. Bu sebeple yaygın ve bilinen sıfat tasnifinin dışındaki tasnifler, yanlış ve galat olarak anlaşıl原因miştir.

Allah'a atfedilen sıfatlar meselesi, Fârâbî'nin ortaya koyduğu düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, geniş kapsamlı işlenen bir konu olarak karşımıza çıkmamaktadır. Filozof bu meseleyi Allah'ın birliği ilkesi içerisinde işlemekte ve bu meselenin, tıpkı sıfatların Allah'ın birliğinin kendiliği olduğunu savunmasına benzer olarak, tevhidi anlamanın ayrılmaz bir parçası olduğu kanaatindedir. Fârâbî için asıl olan, bütün varlık âlemini Allah'ın birliği nazarıyla görmek ve felsefi düzeyde bunu anlayabilmektir. Bu durumda bütün mevcudat Allah'ın birliğinden sudür etmiş, vahdetten çıkan kesret, vahdetin en büyük ispatı hâline gelmiştir.

Fârâbî açısından Allah-âlem ilişkisini de ihtiva eden sıfatların izahı, zât-sıfat ayrımını ortaya koymaktan ziyade, varlık-mahiyet birlikteliğini izah etmeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte filozof, Allah'ın varlığını ve birliğini anlayabilmek için O'nun sıfatlarından da bahsetmenin gerekli olduğu kanaatindedir. Fakat Fârâbî'nin Allah'a sıfat isnat etmesi alışılmışın dışında bir izah tarzıyla olmaktadır. Ona göre sıfatların bir kısmı, varlık ve mahiyet ayrımının düşünülmemeyeceği Tanrı'nın zâtının bizâtihi kendisi olarak kabul edilmektedir. Diğer bir kısmı ise, Tanrı'yı anlayabilmek için insanların O'na yükledikleri kavramların anlam içeriğinden oluşmaktadır. Fârâbî, bu kavramaların Tanrı'yı tam olarak anlatmaktan âciz olduğu kanısındadır.

Sonuç olarak Müslüman Meşşâî filozof Fârâbî, Allah'ın varlığı ve birliği gerçekliğinden yola çıkarak, O'na atfedilen sıfatlara felsefi bir izahat getirmekte, bunu yaparken felsefesinin temelini oluşturan din-felsefe uzlaşısını, bu izahata bir dayanak yapmaktadır. Onun sıfatlara getirdiği yorum, sıfatlar meselesine, kalıplaşmış tasniflerin dışında farklı disiplinler tarafın-

dan da ne kadar doğru ve yerinde tespitler yapılabileceğini ortaya koyması açısından dikkate değerdir.

Kaynakça

Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yay., Ankara 1974.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yay., İstanbul 2011.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yay., Ankara 2013.

Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yay, İstanbul 2010.

Dönmez, Süleyman, *Aklın Birlikten Çokluğa Yolculuğu*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2009.

Gutas, Dimitri, "Fârâbî", *Encyclopedia Iranica*. Erişim tarihi: 04.04.2015.
Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Risâle fî ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, Leiden 1895.

_____, *Fusûlü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., İzmir, 1987.

_____, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1989.

_____, *Medînetü'l-fâzıla*, Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 2001.

_____, "Risale fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____, "Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflatûn el-İlâhî ve Aristotalis", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____, "Risâle fi meâni'l-akl", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

_____, "Uyûnü'l-mesâil", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.

"*Duâ'un azîmun li Ebî Nasr el-Fârâbî*", çev. İbrahim Hakkı Aydın, AÜİFD, Erzurum 2004, sy. 22.

Kitâbü'l-hurûf, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.

Kaya, Cüneyt, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, Klasik Yay., İstanbul 2011.

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", *DİA*, c. XII, sy.162, DİB. Yay., İstanbul 1995.

Kılıç, Cevdet, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Vâhid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Bir-

- lik ve Çokluk Kavramı”, *FÜİFD*, Elazığ 2008, c. XIII, sy. 2.
- Korlaelçi, Murtaza, “Plotinos’un Sudûr Anlayışı ile İbn Sînâ’nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 2008.
- Kuyel, Mübahat Türker, *Fârâbî’nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara 1990.
- Nabi, Mohammed Noor, “Plotinos ve İbn Sînâ’nın Felsefi Sistemlerinde Sudûr Nazariyesi”, çev. Osman Elmalı, H. Ömer Özden, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2010, sy. 33.
- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, Elis Yay., Ankara 2005.
- Özcan, Hanifi, *Fârâbî’nin İki Eseri*, MÜİF Yay., İstanbul 2005.
- Sunar, Cavit, *İslâm’da Felsefe ve Fârâbî I*, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yay., İstanbul 2004.
- Şerif, M. M., *İslâm Düşüncesi Tarihi*, İnsan Yay., İstanbul 1996.
- Turgut, Ali Kürşat, “Meşşâî Felsefesinde Allah’ın Sıfatları Meselesi”, *UÜİFD*, Bursa 2012. c. XXI, sy. 2.

FÂRÂBÎ'DE TÛMELLERİN VARLIKLÂ ÖNCELİK, BERABERLİK VE SONRALIK İLİŞKİSİ
UNIVERSALS' PRIORITY, TOGETHERNESS AND RECENCY RELATION TO EXISTENCE
IN FÂRÂBÎ
MEHMET BAYRAKDAR

FÂRÂBÎ'NİN "KİTÂBU İSÂĞÛCÎ EY EL-MEDHAL" ADLI ESERİ
AL-FÂRÂBÎ'S "KİTÂB İSÂGHÛJÎ AY AL-MADKHAL"
YAŞAR AYDINLI

FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ
FOUNDATIONS OF PHILOSOPHY OF LAW IN AL-FÂRÂBÎ
FATİH TOKTAŞ

DİN, FELSEFE ve MİLLE
AD-DİN, PHILOSOPY AND AL-MILLE
GÛRBÛZ DENİZ

FÂRÂBÎ DÜŞÛNCESİNDE İLÂHÎ CÛMERTLİK (CÛD) VE ADALET (ADL)
DIVINE PROVIDENCE AND JUSTICE IN THE THOUGHT OF AL-FÂRÂBÎ
HATİCE TOKSÖZ

GÛNÛMÛZE ÖRNEKLİĞİ AÇISINDAN FÂRÂBÎ'NİN VİZYONU
FROM THE POINT OF EXEMPLARINESS FOR TODAY AL-FÂRÂBÎ'S VISION
ÖMER BOZKURT

GEÇMİŞTEKİ FÂRÂBÎ'Yİ ANLAMA USULÛ ÇAĞDAŞ FÂRÂBÎ'Yİ YORUMLAMA SORUNU
THE METHOD OF UNDERSTANDING FÂRÂBÎ IN THE PAST AND THE PROBLEM OF
INTERPRETING CONTEMPORARY FÂRÂBÎ
MEHMET ULUKÛTÛK

FÂRÂBÎ'NİN İLİMLER TASNİFİNİN LÂTİN DÛNYASINA GEÇİŞİ VE KABULÛ
THE INTRODUCTION OF FÂRÂBÎ'S THE CLASSIFICATION OF SCIENCES TO LATIN
WORLD AND THEIR ACCEPTANCE
EYÛP ŞAHİN

FÂRÂBÎ'NİN SAVAŞ TEORİSİ
FÂRÂBÎ ON WAR
AHMET KAMİL CİHAN

FÂRÂBÎ'NİN EL- HALÂ' YAZISI ÜZERİNE BİR DENEME
AN ESSAY ON FÂRÂBÎ'S WRITING OF AL-HALÂ'
HATİCE KIRMACI

EBÛ NASR EL-FÂRÂBÎ'DE FELSEFİ ANTROPOLOJİNİN PSİKO-METAFİZİK TEMELLERİ
THE PSYCHO-METAPHYSICAL BASES OF THE PHILOSOPHICAL ANTROPOLOGY IN
EBÛ NASR AL-FÂRÂBÎ
İSMÂİL HANOĞLU

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE KÛTÛLÛK
EVIL IN PHILOSOPHY OF FÂRÂBÎ
MEHMET MURAT KARAKAYA

FÂRÂBÎ'NİN TEVHİD ANLAYIŞI VE SIFATLAR MESELESİ
FÂRÂBÎ'S UNDERSTANDING OF AMALGAMATION AND THE PROBLEM OF ADJECTIVES
ÖMER FARUK ERDOĞAN



Fiyatı: 10 ₺