

FÂRÂBÎ'NİN SİSTEMİNDE NÜBÜVVET VE FİLOZOFİ

Salih AYDIN*

ÖZET

Bu makale, Türk-İslâm filozofu Ebû Nasr Muhammed al-Fârâbî'nin (870-950) peygamberliğe yaklaşımını ve nübüvvet anlayışını değerlendirmek suretiyle, onun nübüvvet anlayışının, peygamberliği tahfif mi, filozoftan daha aşağı bir statü vermek mi, yoksa onun aklî izahını yapmak ve yüceltmek mi, olduğunu ele almayı hedeflemektedir. *Er-reis el-evvel* filozofa mı peygambere mi işaret etmektedir?

Anahtar Kelimeler: *Fârâbî, nübüvvet, felsefe, el-'akl el-fa'âl, el-'akl el-müstefâd, el-kuvve el-mütahayyile.*

PROPHETHOOD AND PHILOSOPHY IN FÂRÂBÎ'S SYSTEM

ABSTRACT

This article discusses the view of the Turkish-Islamic philosopher Abû Naşr Muḥammed al-Fârâbî (870-950) to prophethood and his explanation to the effectintended, whether it be easier to prophethood, give this a low position as a philosopher or the spread and tries appreciation of logical definition. Does ar-ra'îs al-auwal the philosopher or the prophets gone?

Key Words: *Fârâbî, prophethood, Philosophy, active intellect, acquired intellect, power of imagination.*

* Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi Oryantalistik-Arabistik Enstitüsü Felsefe Programında Doktora Öğrencisi.

GİRİŞ

Bu makâle, Türk-İslâm filozofu Ebû Nasr Muhammed al-Fârâbî'nin (870-950) peygamberliğe yaklaşımını ve nübüvvet¹ anlayışını değerlendirmeyi hedeflemektedir. Tarih boyunca özelde Fârâbî'nin genelinde İslâm filozoflarının nübüvvet anlayışının peygamberliği tahfif mi yoksa yüceltme mi olduğu hep tartışılmıştır.² Bize göre Fârâbî peygamberliği ispat etmeye çalışmaktan da öte yüceltmek gayesiyle kalem oynatmıştır ve bir filozof ancak bu kadar peygamberliğin makamını yüceltebilir. Gerçi Fârâbî nübüvvet nazariyesini, Aristo ve onun talebelerinin Ruhbiliminin verileriyle ve O'nun rüyalar ve kehanet konusunda ortaya koyduğu helenistik malzemeyi kullanarak ele aldığı söylenir.³ Fakat ya-

¹Filozoflara göre peygamberlik, her hangi bir eğitim ve öğretim aracılığı olmaksızın bilgilerin idrak edilmesini sağlayan bir kapasiteden (*kuvve*) ibarettir. *Akl-ı kutsî* olarak da tabir olunur. Kelâmcılara göre ise, Allah Tealarun „sen benim elçimsin“ sözünden ibarettir. Bkz. Abdülemir Asem, *el-Feylesuf el-Amidi*, Dirase ve Tahkik, Daru'l-Menahil, I. baskı, Beyrut 1987, s. 129,139.

²Cemâleddîn Afgânî 1870 te İstanbul Darulfunûn konferansı bunun tipik bir örneğidir. O şöyle diyor: “Hikmet düşünme, araştırma ve bilgileri tahsil ile elde edilmektedir. Nebî hatadan masumdur, hikmet sahibi ise hata edebilir ve yanılabilir. Peygamberlik hükümleri Allah'ın ilminden kaynaklanmaktadır. *Ona, batıl ne önünden ne ardından erişebilir.* Onu kabullenmek ve uygulamak imanın gereğidir. Fakat alimlerin görüşlerine uyumak hiçbir kimseye farz değildir. Bu görüşler, daha güzel ve daha üstün olması itibarıyla benimsenir ve alınır. Ancak hiç bir şekilde Şeria'ta aykırı olmamaları gerekir.” Afgânî konuşmasında meseleyi bu kadar açık bir şekilde ortaya koymuştur. Muhalifler konferansta söylenenlerden yalnızca “nübüvvet sanattır” kısmını almışlar, (ki filozoflara göre de nübüvvet mükemmel evrensel siyaset sanatıdır.) Hasan Fehmi bu yüzden Afgânî'yi tekfir etmiş, ders vekili Halil Fevzi Efendi de şeyhülislamı teyid maksadıyla bir risale kaleme almıştır. Şeyhülislam vaiz ve hatiplerle camilerdeki halkı tahrik ediyor, buna karşı Afgânî'nin savunması yetersiz kalıyordu. Bu durumda Ali Paşa da Afgânî'nin ülkeden çıkarılmasına karar veriyor. O tarihte Adliye nâzırı olup Saffet Paşa ve Afgânî ile bizzat görüşen, konferans metnini de okuyan Cevdet Paşa, daha sonra Abdülhamid Han'a bir rapor sunmuş ve Afgânî olayının bir yanlış anlamadan kaynaklandığını ifade etmiştir. Bkz. Şimşek, Taceddin, (Haz.) *Cemaleddin Afgânî ve Mücadelesi*, s.8, (www.ulumulhikmekoeln.de/medenidusuncetarihi/efgani.pdf)

³Fazlurrahman, *İslâmî, çev. Mehmet Dağ Mehmet Aydın, Selçuk, 4. bsk. s. 168; Emiroğlu, İbrahim, İslâmî Felsefesi Tarihi Ders Notları, s. 51; Aydın, Yaşar, Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi, İz, İstanbul 2008, s. 82,90. Fârâbî'nin Şerhu Risalet-i Zînûn el-Kebîr el-Yûnânî adlı eserinde, Aristonun talebesi Büyük Zenon'un, Hıristiyan şarihler tarafından es geçilen peygamberlikle ilgili düşüncelerini dikkate alacak olursak zaten peygamber karşıtlığı da söz konusu edilemez. Bu ve benzeri risalelerin Hıristiyanlar tarafından şerh edildi-*

bancı malumat ve malzemeyi kullanmak sıkıntılı bir teşebbüs olsa da bir kişinin inanç haritasını belirleyen yegane faktör olmadığını bilmek gerekir. O, Nübüvvet kaynağından doğan bilgiyi akıl ve felsefeye karşıt görmek veya felsefî bilgiden aşağıda görmek şöyle dursun tam tersi o nübüvveti, akılla nakli, felsefeye dini ortak bir paydada toplamaya en elverişli vasıta olarak görmüştür.⁴ Belki de o ilham prensibi ile felsefeyi uzlaştırmaya girişen ilk filozoftur.⁵

Önce filozofların, Allah'ın konuşmasını ve *kelâmını* nasıl anladıklarını kısaca özetleyelim: Allah'ın konuşması, kendisinden taşan bilgilerin *Akl-ı fa'âl* ve (Allah'a) *Mukarreb Melek* diye ifade edilen *Kalem* vasıtasıyla Peygamber'in (as) kalbine inmesinden ve onun zihninde bu bilginin oluşmasından ibarettir. Yani Peygamber gayba dair bilgiyi melek vasıtasıyla alır, hayal gücü onları semboller halinde tasarlar, zihin levhasının boşluğuna nakşolunur, böylece Peygamber, onlardan düzenli, anlamlı sözler işitir ve insan şeklinde vs. bir şahıs bile göre bilir. İşte vahiy budur ve oda neticede bilgiden ibarettir. O'nun bilgisi tûmeldir, *emri bir anlıktır*.⁶ Fârâbî'de *Kitâbu'l-Fusûs*'unda şöyle diyor: *Kalemî camit bir alet, levhayı yüzeysel basit bir şey, kitabı yazı işaretleri sanma. Kalem ruhanî bir melek, kitabet ise hakikatlerin tasviri ve şekillendirilmesidir. Bu durumda kalem gerekli manaları telakki edip, ruhanî bir kitabetle levhaya emanet eden⁷ bir melek olarak telakki edilmektedir.*

ğini fakat bazı bölümleri terkettiklerini bazı şeyler ilave ettiklerini, kendisinin bir şârihe vacibe olarak öz bir serh yapacağını ifade eder. Yunanlı büyük Zenon şöyle diyor: "*Nebevî kutsî nefis, gayenin ve onun kaynağının daha ilk başlangıcında, her hangi bir analogi kurmaya ihtiyaç duymadan, bir anda feyzi kabul edebilmektedir. Kutsî olmayan nefis ise bedihî ilimleri vasıtaıyla, diğer ilimleri ise kıyas yoluyla kabul etmektedir. Peygamber, "sünen" ve "şerâi" (kanunlar ve kurallar) koyar, terğîb ve terhîb (sevdirmeye ve korkutma) yöntemi ile, hayır ve şer bütünü fiillerinin karşılığını verecek olan bir tanrıların olduğunu ümmetlerine öğretir. Ve onların tahammül edip taşıyamayacakları ilimler ile onları sorumlu tutmaz. İşte bu ilim rütbesi her hangi bir kimsenin ulaşabileceği rütbelerin en yücesidir.*" Bkz. Fârâbî, „Şerhu Risalet-i Zînûn el-Kebîr el-Yûnânî“, *Resâil-i Fârâbî* içerisinde, Neşriyyât Kadîme min Silsilet Matbûât Dâiret el-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd Dekkan el-Hind 1345/1926, s. 8.

⁴ Jebrînî, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 155.

⁵ "Fârâbî", *İA.*, s. 467.

⁶ İbn Sînâ, "er-Risâletü'l-Arşîyye", *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2004, s. 56. İtalik kısım Kamer suresinin 50. ayetine işaret etmektedir.

⁷ Bkz. Fârâbî, „Kitâbu'l-Fusûs“, *Resâil-i Fârâbî* içerisinde, s. 16.

Vahiy ve peygamberlik konusuna filozofların genel yaklaşımını özetlemesi açısından büyük mantıkçı filozof Kâtibî Kazvînî *Hikmetu'l-Ayn* adlı eserinden *Vahiy ve Nübüvvetin İmkâmı* ile ilgili bölümü almayı uygun buluyoruz. Filozoflara göre “İnsanın hayal gücü ve ortak his (sağduyu) kuvveti olunca, diyor Kâtibî, akıllarla ve göksel nefislerle bağlanıp (ittisal) onlardaki gayba ait şeyleri tümel bir tarzda algılayıp, mütehayyile gücüne, ona uygun bir şekilde tikel bir formda anlatan ve andıran güçlü bir takım nefislerin varlığı uzak bir ihtimal değildir. Sonra oradan müşterek hisse iner ve müşterek hissin arılığında duyulan görülen bir hal alır. Çünkü nefis, uykuda gerçekleştirdiği gibi, dış duyuların ilişkilerinden arınmaya güç yetirir ki o vahiydir ve vahiy ancak sadık olabilir.”⁸

FÂRÂBÎ'DE VAHYÎ ve FELSEFÎ BİLGİ

Vahiy bir peygamberlik bilgisidir ve ana hatlarıyla insanın bilme olayından öze farklılığı yoktur. Zira tasavvura da tahayyüle de bilgi (*marifet*) denir.⁹ İnsanın bilme olayı tahlil edilerek peygamberî bilginin bu gerçekliğin neresine tekabül ettiğinin ortaya koyulabileceği düşünülmüştür. Eğer bu insanî gerçekliğin bir noktasına dayandırılabilirse o taktirde makuliyeti ortaya koyulabilecek ve evrensel anlamda kabul edilebilirliği gösterilmiş olacaktır. Aksi taktirde pekte makul ve tutarlı bir tarafı olmayan, insanî gerçeklikten uzak aklın erişemediği bir inanç gibi olması söz konusu edilecektir ki Fârâbî nübüvvet esasının böyle algılanmasını ve lanse edilmesini, Müslüman bir filozof olarak istememektedir. Bizler o dönemlerde ki nübüvveti lüzumsuz bulan veya tam tersine onu sömürmeye çalışan, başka bir tabirle nübüvveti inkar eden veya yalancı peygamberlik iddialarında bulunan kişilerin varlığını, örneğin kendinden on küsur yıl önce vefat eden nübüvvet inkarcısı İbnü'r-Râvendî (ö. 250?/864) ve Muhammed Zekeriyya er-Râzî (ö. 373/925) gibileri de göz önünde bulunduracak olursak¹⁰ onun davasını daha iyi anlayabiliriz.¹¹

⁸ Kâtibî Kazvînî, *Hikmetu'l-Ayn*, ed. Salih Aydın, Kahire 2001, s. 47.

⁹ Aydın, “Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk kitapları, 2. baskı, İstanbul 2000, s. 15. Bu konu için bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı yay., Ankara 1990, s. 122; İbn Sînâ, “er-Risâletu'l-Arşıyye”, *Risaleler*, s. 56.

¹⁰ Din ve peygamberlik hakkındaki görüşlerini „*Hıyelü'l-Mütenebiîn*“, “*Mehâriku'l-Enbiyâ*,” ve “*Nakzu'l-Edyân*” adlı eserlerinde ifade etmiştir. Bkz. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 83. Ayrıca bkz. Jebriñî, Alâeddin, “Fârâbî”, *DİA.*, c. 12, s. 156.

Fârâbî'ye göre insana ait zihnî yeteneklerin en üstünü akıl, yeni doğmuş bir çocukta tamamıyla potansiyel akledici bir enerji (*bi'l-kuvve akıl*) iken yavaş yavaş aktüel anlamda akletmeye başlayarak *bi'l-fiil akıl* haline gelir. Fizik dünyadaki şeyleri idrak edebilme kabiliyetini elde eden bilfiil akıl soyut formları da idrak etmeye başlar. Bu kıvâma gelmeye başlayan akıl, Fa'âl Aklın kendisine verdiği bağışları da alarak insan aklının ulaşacağı en üst seviyeye çıkmış olur. Artık o kutsî ve ilahî füyûzattan istifade eden *müstefâd akıl* makamına ulaşmıştır. Bu makam Faal Akılla *ittisal* (contact) makamıdır. Faal Aklın durumu ışığın durumu gibidir. Onunla *ittisal*, akla idrak gücünü, eşyaya da idrak edilme imkânını bahşeder.¹² Yani dış dünyadaki hissi varlıkları kendilerine ihtiyaç duymadan, aynı tür varlıkları hemen bilmesi ve şeylerin makul içeriğini özünde taşır hale gelmesidir. Akl-ı müstefâdın bu makul içeriklerinin eşyanın gerçekliğiyle upuygunluğunun testi bu aklın Faâl-akılla *ittisali* ile mümkündür.¹³ İbn Sina der ki, *nefs-i nâtıka Akl-ı faâlden istifade melekesini kazanınca aletlerini kaybetmesi kendisibe zarar vermez, çünkü o artık özû gereği aklediyor ve biliyordur*.¹⁴ Bu dünyada duyu organlarının hakimiyetinden kurtulmuş olduğu gibi ahirettede bedenini kökten kaybetmesinden dolayı *saâdet-i kusvâsına* bir hâlel gelmez.

İşte bu düşüncenin aynısı tabiki Fârâbî'de de bulunmaktadır. Ona göre peygamber, „kendi hayatını toplum bağlamında tanzim eden teorik ve pratik erdemlere sahip biridir.“ Buna ilaveten kendisine peygamberlik gelmiştir. İşte o „beşeri makamların en yükseğine ve saadet makamları-

¹¹ Fârâbî'nin bu konuda „*Kitabu'r-Redd alâ'r-Râzî*“ adlı eseri meşhurdur fakat malesef günümüze gelmemiştir. Bkz. Bayrakdar, age., s. 84. Râzî peygamberlerin ve peygamberliğin -bu arada imametinin de- huzur ve saadete giden yol olmadığı tam tersine insanlar arası düşmanlığın, kavganın ve savaşın nedeni olduğunu düşünmüştür. Kendisine cevap verenlerden birisi, hemşehrisi Ebû Hâtim er-Râzî olup *Âlamu'n-Nübüvve* adlı bir kitap yazmıştır. Bkz. „Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma“ *Felsefe Metinleri* Mahmut Kaya, Klasik, İstanbul 2007, s. 83.

¹² Fârâbî, „*Risâle fi Meâni'l-Akl, Aklın Anlamları*“, *İFFM* içerisinde, s. 133,134; Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ötüken, 3. baskı, İstanbul 1999, s. 106-111.

¹³ Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV yay., Ankara 1998, s. 181.

¹⁴ İbn Sînâ, *İşârât ve Tenbîhât*, s. 244.

nun en erişilmezine ermiştir".¹⁵ O diyor ki, insan akl-ı müstefâdı tahsil ettiği vakit, insanın cevheri Akl-ı faâlin cevherine son derece yaklaşır. İşte *saadet-i kusvâ* ve *hayat-ı ahiret* budur. Bu da insana cevherinin en zirvesinin hasıl olması ve en son kemali tahsil etmesi ve özünün gereğini yapmasıdır.¹⁶ Ahiret hayatının manası budur. Fiili zatının dışında bir şey olmayınca ve yalnızca zatında bulunduğunu yapar olunca o taktirde zati ve fiili bir olmuş olur. Bu durum da kıvâmı yani varlığının devamı ve kemali için bedeninin onun maddesi olmasına ve cismanî aletleri kullanmasına ihtiyaç duymâz.¹⁷

Müstefad akılla son yetkinliğine ulaşan ve hakikati bir çırpıda kavrayan insan akli ancak o zaman metafizik bilgiye (*vahiy, ilham*) açık hale gelmektedir.¹⁸ Yani akılsal hiçbir yetkinliği olmayan fetânet yoksulu bir şahıs Cebrâil'in kendisine getirdiği mesajı insanlara taşıyan fakat içeriğini dahi kavramayan bir postacı gibi değildir. Müstefad akılda etkisini gösteren faal aklın epistemik katkısı, muhayyile gücü sayesinde nazarî ve amelî alanlarda gözle görülür, elle tutulur ve işitilir bir canlılığa erer. Böyle bir kişi Peygamberdir ve artık o *doğudan ve batıdan faydalanmadan da ışığını alabilecek ve verebilecek hale* gelir.¹⁹ Bu hal muhayyile kuvvetinin erişebildiği en yüksek merteye olduğu gibi insanın muhayyile vasıtasıyla erişeceği en yüksek mertebedir.²⁰

Fârâbî diyor ki doğal heyet, bilfiil akıl haline gelmiş olan münfail aklın maddesi, münfail akılda müstefad aklın maddesi olunca ve bütün bunlar tek şey halinde kabul edilince o zaman insana faâl akıl hulûl etmiş olur. İşte bu hal insanın natik kuvvetinin her iki cüzünde yani amelî ve nazarî cüzlerinde ve artı muhayyile kuvvesinde hasıl olduğu takdirde o

¹⁵ Galston, Miriam, „Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," (*İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, Charles E. Butterworth, içerisinde) Pınar yay., İstanbul 1999, s. 95. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâzıla*, 244, 7.

¹⁶ İbn Sînâ'da nübüvveti insanî kemalin zirvesi olarak kabul etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, "Peygamberliğin İspatı ve Kullandıkları Sembol ve Örneklerin Yorumu Hakkında Risâle", *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Ankara 2004, s. 38.

¹⁷ Fârâbî, Ebû Nasr, *Risâletü'n-fi'l-Akl*, ed. Maurice Bouyges S.J., Daru'l-Maşnq, 2° ed. Beyrout 1983, s. 31.

¹⁸ Jebrîni, Alâeddin, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 155.

¹⁹ Nur, 35.

²⁰ Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, s. 67.

insana vahiy nazil olmaya başlar.²¹ Muhayyile gücü duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında orta bir kuvvettir,²² ki Aristo'nun "ortak duyusu-hissî müşterek" filozofumuza göre tahayyül kuvvetidir.²³ Bu nedenle muhayyile gücü akılsal hakikatleri duyuşal görünürölükte ortaya koymayı mümkün kılmaktadır. Bu ifadeye göre peygamberlik "gerçek filozofluk" üzerine ilave muhayyile gücündeki bir kemâlden yani *pratik dehâdan* ibaret algılanmaktadır.²⁴ Gerçek hakîm, filozof ve akıl erbabı, vahyin faal akıldan kişinin münfâil aklına taşmasından ibarettir. Vahiy bir kimsenin faâl akıldan muhayyile gücüne taşmış ise o kimse peygamber olur.²⁵ Yani altyapı olarak gerçek filozof olan bir insanda akım (feyz) faâl akıldan muhayyile gücüne de taşmış ise bu insan peygamber olmaktadır. Bu ifadelerden peygamberde fantastik kuvvetin zirvede olduğu ve entellektüel hiç bir alt yapının olmadığı iddia edilemez. Tam tersi peygamberlik entellektüel bu altyapı ve bu gerçek filozofluk üzerine artı bir şeydir. Peygamberde hem tasavvur hemde tahayyül gücü zirvededir. Ve bu yüzden o en mükemmel varlıktır *reis-i evveldir*.²⁶ Bunun nedeni, peygamberlere peygamberlik gelmeden öncede toplumsal problemlerle en yüksek seviyeden ilgileniyor ve onlara kafa yoruyor olmalarıdır. Hz. Muhammed özelinde, onun "intihar"a kalkışması²⁷ -tartışmalar bir kenara bırakmak kaydıyla- böyle anlaşılmalı, toplumun problemleriyle

²¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 86.

²² Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 61.

²³ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 186.

²⁴ Galston, "Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan," age., s. 95.

²⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 86,87.

²⁶ Aydın, *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 17.

²⁷ *Ficâr* savaşlarına katılan, *Hilfu'l-Fudûl*'e üye olmaktan, peygamberlikten sonra bile şeref duyan, her yıl Ramazan ayında Mekke yakınında ki Hirâ mağarasında kendini ibadete ve tefkküre hapseden, yine benzeri bir yalnızlığa gömüldüğünde vizyon görüp ilk vahiy tecrübesini yaşayan, vahyin iki üç yıllık "fetret"i esnasında içini yakan sorunlar karşısında, canına kıymaya teşebbüs eden bir gençten bahsediyoruz. Bkz. Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, c. I, s. 51-53,73,74,83,84. İşte akli altyapı olarak hazır hale gelmiş olan gencin konsentrasyonu ve kontemplasyonu zirvede iken vahiy meleği (Faâl akıl-Cebrâil) kendisine sarkmış, yaklaşmış ve kâb-ı kavşın makamı ortaya çıkmıştır. İbrahim de, Musa da, İsa da ve bütün peygamberlerde de durum aynıdır ve bütün bunlar onların peygamberlikten önce mükemmel seviyede akli olgunluğa erdiklerini göstermektedir.

egzistansiyel bir şekilde en yüksek seviyede ilgilenen bir filozoftan bahsediyor olduğumuzu bilmeliyiz.

Fârâbî, en son aşamada bile insanî aklın mertebe bakımından Faâil-akıl'dan daha aşağıda (*dûn*) bulunduğuna inanmaktadır.²⁸ Fakat ona göre bu, Aristo'nun bir çok yorumcusunun tercih ettiği gibi Tanrı demek te değildir.²⁹ Akıl, akl-ı fa'âl rütbesine ancak sürekli yaklaşır, hiç bir zaman tam o olamaz. Akl-ı fa'âl rütbesinin gerisinde kalması kaçınılmazdır.³⁰ Bu insanî aklın ürününün ne kadar kalite kazanırsa kazansın vahye denk olmayacağını ifade etmektedir. Yani Fârâbî'nin sisteminde insanî akıl bütün makûl suretleri veya bu suretlerin çoğunu kavrayıp tamamen bilfiil akıl olunca yeni bir kavrayış aşamasına yani müstefâd akıl seviyesine yükselmiş olur. Bu aşamada düşünme fiili, bütün makûl suretleri kendi özünde bilfiil akıl ve bilfiil makûl olarak kavrar. Bu anlayış seviyesinde idrak mücerret suretleri his mutalarıyla münasebeti olmayan bir *hads* ile idrak eder.³¹ Daha önce maddelerinden soyutlanarak kavranan makûl suretler bu mertebede, maddelerinden ayrı bilfiil makûller olarak aklın objesi haline gelirler. Böylece bilfiil akıl, bilfiil makûller olma bakımından kendisi için sûret teşkil eden makûlleri düşündüğünde ancak bilfiil akıl iken, şimdi kazanılmış akıl olur.³² Yani bu mertebeye ulaşan insan artık, ilimler ve onların temel ilkeleri vs. düşünmeye ihtiyaç hissetmez bir seviyeye ulaşır ki bu aşamada varlığın ve hayatın her noktasında ve anında problemlerin en doğru (makûl) çözümünü özünde bulur. İlimlerde kitaplarda raflarda uğraşarak çıkarabildiği şeyler artık onda özsel bir kazanımdır. Bu seviyeye ve kazanıma erenler Akl-ı Faâil ile irtibata geçebilirler. Bu nedenle Fârâbî'de filozof peygamberden üstündür yargısını bulanlar onu yanlış okumaktadırlar. Peygamberler varlığın ve hayatın her

²⁸ Aydın, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 135; Aydın, Salih, "İttisal ve İttihat Nazariyesi", Bkz. www.islamfelsefesi.net/page.php?id=15 30.03.2009.

²⁹ Aristo'daki "*nous poietikos*-aktif zihin" sistemin mantığı gereği bizzat Tanrı olması gerekiyor. Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, Sosyal yay., 5. baskı, İstanbul 1993, s. 84. Fârâbî bunu Tanrı ile insan arasındaki bilgi akışında aracılık yapan meleke Cebrâil olarak alır. Bkz. Bayrakdar, age, s. 186.

³⁰ Galston, „Fârâbî'nin Önerisi Varoluş Siyaseti: Gaye ve İnsan,“ age, s. 101. (*yesîru fi kurbin min rutbeti akl-ı bi'l-fi'l*.)

³¹ "Fârâbî", *İA.*, s. 466.

³² Fârâbî, *Risale fi'l-Akl*, s. 20-21; Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 97.

alanına dair en makul çözümü özünde bulabilen aklî kıvâma ermiş insanlardır. Bu kıvâma müstefâd akıl diyelim. Bu kıvâma ermek peygamberlik için askari şarttır fakat yeterli değildir. O kıvâmda ve kalitede en yüksek ve en geniş anlaşılabilirlik düzeyinde ifadelendirebilmesi de gerekir ki bu "mütehâyile" gücüyle mümkün olmaktadır ve bu filozofun asla ulaşamayacağı bir şeydir. Nice filozoflar vardır ortaya koydukları akli gerçekliği sadece kendi seviyesine eren veya yaklaşan bir kaç kişi tarafından anlaşılabilmişlerdir. Peygamber saadetin ne olduğunu rasyonel ve sembolik olarak anlatmaya muktedirdir ve mutluluğun sebebidir.³³ Aynı aklî gerçekliği peygamber avama ve geniş halk kitlelerine çok rahatlıkla anlatabilirler. Şayet aynı hakikat, *ahlakî erdemler insan ruhunu sonsuz mutluluğa erdirir, felsefi ifadesi, eğer yoksula yardımcı olur, yetimin başını okşar, başkasının malına göz dikmezsen... atlarından ırmaklar akan; yeşil çayyrların, soğuk suların, serin gölgelerin ve içinde her türlü meyvenin, sebzenin, içeceklerin bulunduğu... cennetlere girersin*, şeklinde ifade edilecek olursa daha çok kişi anlayacak ve daha çok olumlu etki bırakacaktır.

İşte bu nedenle peygamberlik tam da buradan sonra başlar. Bu elde edilen bilgi formlarının, genelin menfaatine sunulabilecek formata sokulması icabeder ki bu meleke *tahayyül* melekesidir. Peygamberde bilmek bir kabiliyet haline geldiği gibi o bildiklerini genelin anlayabileceği formata sokarak ortaya koyma ve tebliğ etme dehâsına ve becerisine de sahiptir. Fârâbî'ye göre vahyin ve peygamberliğin söz konusu edilebilmesi için mutlaka *upuygun entellektüel bir alt-yapı* gerektirir. Buda teorik yetkinliğin insan için mümkün olan en son noktası yani kazanılmış akıl ile temsil edilmektedir.³⁴ Fârâbî, "Akl-ı fa'âldan akli münfaile, insanın kendisiyle eşyayı ve fiilleri tanımlayacağı ve onları saadete doğru yönlendireceği bir kuvvet akar. İşte akl-ı fa'âldan akli münfaile akan bu müstefâd akıl aracılığıyla olabilmektedir ki o da vahiydir", der.³⁵ Vahiy ve peygamberlik için kazanılmış akla (*akl-ı müstefâd*) sahip olmak gerekiyorsa, peygamber müstefad akla eren kişidir ve bu Fârâbî'nin, her peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu söylediği anlamına gelir. Eğer

³³ Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felsefesi Yazıları*, s. 15. Bu konu için bkz. Fârâbî, *Fusûl*, bl. 27; *Tahsîl*, s. 42; *Medîne*, s. 104; *Siyâse*, s. 80.

³⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 137.

³⁵ Bkz. Fârâbî, „es-Siyâsetu'l-Medeniyye," *Resâil-i Fârâbî*, s. 49,50.

bir akıl bütün varlıkların suretlerini depolayan ve onları upuygun zihinlere hibe eden (*vâhibu's-suver*) bir akılla irtibat kurabiliyorsa bu zihin ve bu bilgi en yüksek olmalıdır.

O şöyle der: Tasarlama (*tahayyül*) gücü bir insanda tam anlamıyla güçlenip kemal noktasına erişince o artık uyanık olduğu zamanlarda bile Faâl-akıldan (*onuncu akıl, vahiy meleği*) şu ana ve geleceğe dair tikelleri alabilme yeteneğine sahip olur veya bu tikellerden somut olanları hikaye etme anlatabilme kabiliyetine sahip olur. Ayrıca mufârik/ayrık makûlatı ve diğer yüce varlıkları da kabul edebilir hale gelir. Sonuçta onun akledilebilenleri algılar hale gelişi, ilahî şeyleri haber verici (*nebî*) olmasına yol açar. İşte mütehayyile gücünün ulaşabileceği ve insanı götürebileceği en yüce mertebe budur.³⁶

Nübüvvet, akıl ile mütehayyile (*phantasia*) kuvvetinin taklitçi (*muhakilmimetic*) kabiliyetleri arasındaki etkileşimin bir neticesidir.³⁷ Nebvî bilgiyi benzersiz kılan şey, onun bizzât akî muhtevası değildir, çünkü bu, gerçek filozof ile nebî arasında müşterektir. Hak nübüvvet ve ona bina edilen hak din gibi felsefede burhanî ve akî olarak bilinen hakikatlerin bir taklidi ve remzedilmesi (sembolleştirilmesi) dir. Bütün nebiler akî kabiliyetlerine ilaveten özellikle mükemmel bir vehbî mütehayyile kuvvesine sahiptirler. Bu mevhibe-i ilâhiyye onların hayal güçlerinin aklı fa'âldan ma'kûlat feyzini ve sudurunu almalarına imkan verir. Bu sudur normalde sadece akî kuvvetle sınırlıdır. Bununla birlikte tahayyül kendi tabiatı itibariyle soyut akdedilirleri mücerret olarak alamayacağı için nebi bu makûlatı müşahhas ve remzi suretlerde tasavvur etmek üzere tahayyülün taklitçi kabiliyetlerinden faydalanır. Normalde sadece müstefâd akıl seviyesine ulaşabilmiş bir kaç havâs/seçkin için ulaşılabilir olan şey, bu yolla hissî suretler (sensory images-duyuyla algılanan suretler) kisvesiyle nebî tarafından çok daha geniş filozoflar çevresi dışındaki avama iletilebilir.³⁸

Hakikati sezgi yoluyla bir çırpıda kavrayan akıl, sonra içten gelen itici bir güçle onu temsîli sembollere döküyor ve bu yolla kitlelerin anla-

³⁶Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazila*, s. 67. Ayrıca bkz. Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 224.

³⁷Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazila*, s. 67.

³⁸Black, Deborah L., "Fârâbî", (*IFT* içerisinde) c. I, s. 224.

masını sağlıyor, dedik. Dinî hakikat aklî hakikatin kendisidir fakat o, çıplak aklî formüllerle ifade edilmek yerine hayalî sembollerle ortaya çıkmaktadır. Hakikatin kitleleri etkilemesi ve onlarca kabul edilmesi onun bu sembolik tezahüründen ileri gelmektedir.³⁹ Peygamberin akıl gücüne ek olarak hayal gücü o kadar gülcüdür ki, bütün insanları irşad etmek için ikna edici ifade ve kıssalar kullanma maharetini elde eder.⁴⁰

Bir de burada önemle üzerinde durulması gereken taakkul ve tahayyül güçlerini anlatırken Fârâbî'nin kiminle kimi kıyasladığına dikket etmek gerekir. Zira bazan taakkul gücünü tahayyül gücüne yeğlediği pasajlarla karşılaşmak mümkündür. Burada hemen onun filozofu peygamberden özellikle Hz. Muhammed'den daha üstün gördüğü vehmine kapılmamalıdır. Örneğin Medînetu'l-Fâdila'da ki tahayyül ve kehânet konusunda "Bu adamın altında şu şu grup kişiler gelir" dediği yerde Fârâbî daha çok peygamberden sonra inanaları birbiriyle veya da filozofla inanaları kıyaslamaktadır.⁴¹ Hukemâ ile mü'minûn arasında yaptığı ve yerine göre hukemâyı üstün gördüğü söz konusu edilmeli ve bu kıyaslamamanın *hukema* ile *enbiyâ* arasında olmadığını bilmek gerekir.⁴² Zira onun nazarında Hz. Muhammed *reis-i evvel*dir ve kendisinde hem tasavvur hem de tahayyül kuvveleri zirvededir.

İnsan, kendisiyle akl-ı fa'âl arasında her hangi bir vasıtanın kalma-dığı Akl-ı müstefâd seviyesine ulaştığında kendisine vahiy olunabilir. Çünkü akl-ı münfail, akl-ı müstefâd'ın maddesi ve konusu gibidir; akl-ı müstefâd da akl-ı fa'âl'in maddesi ve konusu gibidir. Bu durumda akl-ı fa'âl'den o münfail akla hem *ef'alı* hem de *eşyayı* determine edebilecek ve onları saadete yöneltebilecek bir kapasite (*kutsî kuvvet*) feyezân eder. İşte ikisinin arasına akl-ı müstefâd'ın aracılık etmesiyle akl-ı fa'âlden akl-ı münfaile doğru gerçekleşen bu akım (feyezân) *vahiydir*. Akl-ı fa'âl, İlk Sebep'in varlığından feyezân etmektedir; bu nedenle insana, Akl-ı Faâl (Cebrâil) arıcılığıyla asıl vahiy edenin (*mûhîy*) İlk Sebep olduğunu söyle-

³⁹ Fazlurrahman, *İslam*, s. 167,168.

⁴⁰ Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey, Kayseri 1992, s. 126.

⁴¹ Bkz. Fârâbî, *Medînetu'l-Fâdila*, s. 67.

⁴² Aydın, "Fârâbî'nin Siyâsî Düşüncesinde Saâdet Kavramı", *İslam Felesefesi Yazıları*, s. 17. Bu konu için ayrıca bkz. R. Walzer, Richard, *Greek into Arabic essays on islamic Philosophy*, s. 22.

riz. İşte bu insanın başkanlığı en yüce başkanlıktır, diğer başkanlıklar ondan sonradır ve ondan varlık kazanır. O, *er-reisu'l-evveldir*. Bu gün gibi açık bir şeydir.⁴³ Din, bu reis-i evvelin yönlendirdiği ve belirlediği *âre* ve *efâl* ile mevcut cemaati *mille* kılar. Kutluer'in de dediği gibi mille, dinin felsefi bilgi vasıtasıyla insanî kılınmasıdır.⁴⁴ Felsefe de bu erdemli dinin ilke ve kanıtlarını ortaya koyan bilgidir. Bu bilginin o kaynaktan çıkarılması filozofu gerekli kılacaktır. Bu, dinde burhanî bir alt yapının olmadığı ve peygamberde de aklî fetanetin olmadığı anlamında değildir. Amirî'nin çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi, İslam filozoflarına göre her peygamber aynı zamanda filozoftur fakat her filozofa peygamberlik nasip olmaz ve ona erişemez.⁴⁵ Fârâbî'de durum bu kadar açıkça ifade edilmiş değildir. O peygamberin aynı zamanda filozof olduğunu ifade etme ihtiyacı duymaz –bize göre buna gerek de yoktur- fakat o Fadıl şehir (*Virtuous City*) için nübüvvetle filozofinin veya akıl ve hayal (*imaginativ*) güçlerinin kombinasyonunu gerekli görür.⁴⁶

Mısırlı Fârâbî uzmanı İbrahim Medkûr'e göre akl-ı fa'âl ile ittisal düşüncesi Gazalî'ye dolayısıyla İslam tasavvufuna etkisi de söz konusu edilebilir. Gazalî de ilham direkt Allah'tan alınırken Fârâbî'de fa'âl akıl aracılığıyla elde edilmektedir. Bu fark şekilseldir, çünkü İslam filozoflarına göre akl-ı fa'âl, kul ile Rabbi arasında yükselen bir merhale ve manevî bir araçtır. Bütün feyiz ve aydınlığın asıl çıkış yeri Allah (cc.) dır. Bu durumda Farabî'nin saadet nazariyesinin bütünüyle İslam tasavvufuna tesir ettiğini söylemek doğru olacaktır.⁴⁷ Fârâbî'de *ittisal*, kişi arzu ederse ruhî alem ile insanın alaka kurmasının imkânını hatırlatmaktadır. İttisal-de insan ruhunun akl-ı fa'âlla, birbirinde erimeden irtibat kurabileceğini söyler. Nefs-i nâtkanın Allah (cc.) ile birleşmesi değil Cebrâilleşmesi bile söz konusu değildir. Cebrâil Hakikat arayışında rehberlik eden *pîrdir*.

⁴³Bkz. Fârâbî, „es-Siyâsetu'l-Medeniyye,“ *Resâil-i Fârâbî*, s. 49,50.

⁴⁴ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, İz, 2. baskı, İstanbul 2001, s. 172.

⁴⁵ Amirî, *İslâm'ın Üstünlüğü, Kitabü'l-Flâm bi Menâkibi'l-İslâm*, (IFFM içerisinde), çev. Mahmut Kaya, İstanbul 2007, s. 197.

⁴⁶ Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, The Universty of Chicago Press, Chicago-London 2001, s. 136.

⁴⁷ Medkûr, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye Menhecun ve Tatbîguh*, baskı II, c. I, s. 63,64; Salih Aydın, *İslam Düşüncesine Giriş*, s. 319.

İttisal için *nazarî çaba* ile birlikte *buna uygun ameli uğraş* ön şarttır.⁴⁸ Demek ki Fârâbî'ye göre vahiy ve ilham için nazarî olgunluk ve ameli hayat olmazsa olmaz görülmüştür. Fârâbî'nin bilgideki aydınlanmacı yöne vurgu yapması Bayrakdar'ın dediği gibi, hem onun rasyonel tasavvufu ve onun sezgici (illuminativ) yönünü gösterir diğer taraftanda o bu vesileyle Peygamberi bilginin imkan kapısını da aralamış olmaktadır.⁴⁹

SONUÇ

Bizim bu anlattıklarımızdan Fârâbî'nin filozofu peygamberden üstün tuttuğu çıkar mı? Eğer Fârâbî iyi niyetle okunacak olursa onun haykırışının dinin ve vahyin, bilim ve felsefeyi dışlamadan onlardan daha yüce bir kurum olduğunu söylemek istediğini rahatlıkla çıkarabiliriz. Nübüvveti, kurduğu metafizik sisteminin en temel unsuru olarak en üst noktaya koyan, erdemli şehir projesinin en değerli ve vazgeçilmez unsuru olarak lanse eden⁵⁰ bir filozofun nübüvveti küçümsediğini söylemek, onu tamamen taraflı ve kötü okumak demektir.

Bu konuyu Fârâbî'nin su sözüyle bitirelim: Filozoflar arasında gerçek ispat metodunun kaynağı onların önde gelenlerinden olan bu iki filozof Eflatun ve Aritoteles'tir. Ama inandırıcı ve doğru olduğu kadar şaşılacak derecede yararlı ispat metodunun kaynağı ise şeriat sahipleridir (peygamberler) ki, bunlar "yaratma"nın yerine vahiy ve ilhamı koymuşlardır.⁵¹ Nübüvvet konusunda ortaya koyduğu bu orjinal teziyle Fârâbî, peygamberlik düşüncesine yabancı olan ve rüya vasıtasıyla da olsa metafizik alem hakkında bilgi edinmenin imkansızlığını savunan Aristo'dan ayrılmıştır.⁵² Fârâbî eğer vahiy ve şeriatla burhanî ve taakkulî hiç bir alt yapısı olmayan ve üstün bir hitabet sanatıyla hayalin kalıplarına sokularak süslenmiş yaldızlı içi boş sözler olarak algılıyorsa elbette bu şeriatı yermek olacaktır fakat bize göre bu okuma yanlış bir okumadır. Weber'in dediği gibi, Batı'nın serbest düşünenleri Musa'ya Yahudi Platon, Platona

⁴⁸ Medkûr, *age*, s. 40-41; Aydın, *age.*, s. 319.

⁴⁹ Bayrakdar, *age.*, s. 181.

⁵⁰ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 145.

⁵¹ Fârâbî, Eflatun ile Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması, (*el-Cem`beyne re'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun İlahî ve Aristutales*), (İFM içerisinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik, 4. baskı, İstanbul 2007, s. 175.

⁵² Jebrîni, "Fârâbî", *DİA.*, c. 12, s. 156.

ise Attikite Musa'sı (*Mouses attikizon*) demekten hoşlanıyorlar.⁵³ Bazı kili-se mensupları Mukaddes Kitapların Eflatun'un eline geçtiğine kani olmuşlardır.⁵⁴ Fârâbî okulunun bir üyesi sayılan İbn Miskeveyh, Peygamberin getirdiğini herkesten daha çok ve çabuk gerçek filozof olan birisi anlar, diyor.⁵⁵ Öyleyse neden büyük filozof Fârâbî Muhammed'in mesajını felsefî dille konuşuyor olmasın?

⁵³ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 108.

⁵⁴ Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metelib ve Mezahib* (Histoire de la Philosophie Les Problems et les Ecoles), çev. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser neş., İstanbul 1978, s. 245.

⁵⁵ İbn Miskeveyh, "Küçük Başarı (*el-Fevzü'l-aşgar*)", *İFFM* içerisinde, s. 259.