

Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi

Şenol KORKUT*

Öz Bu makale Fârâbî'nin felsefî sisteminde kelâm ve fıkıh ilmini incelemektedir. Bu iki ilim İslâm düşüncesinin geleneksel ilimler sınıflandırmasında büyük oranda dinî-İslâmî ilimler başlığı altında sıralanmış ve tahlil edilmiştir. Fârâbî ise ilimleri öncelikle nazarî akıl ve amelî akıl zemininde nazarî felsefe ve amelî felsefe olarak genel bir bölümlemeye tabi tutmuş; dil bilimi, mantık, matematik, fizik ve ilahiyatı nazarî ilimler, ev ekonomisi, ahlak ve siyaseti ise amelî ilimler şeklinde kümelendirmiştir. Amelî felsefe kapsamındaki anılan ilimler ise ilm-i medenî üst başlığı altında tetkik etmiştir. Fârâbî, ilkeleri, metotları ve konuları bakımından ilm-i medenî kapsamındaki ilimleri evrensel ve tümel ilimler olarak telakki etmiş, kelâm ve fıkıhı ise bunlara yardımcı ilimler olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda bu makale, öncelikle Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh ilmine dair yaptığı tanımları, kelamcı ve fıkıhçı için belirlenmiş şart ve nitelikleri ve bu iki ilmin yöntemlerini irdelemiştir.

Anahtar Kelimeler Fârâbî, İlm-i Medenî, Siyaset, Dinî-İslâmî İlimler, Kelâm, Fıkıh

The Relationship between Science of Society and Religious Sciences (Fıqh and Kalam) in al-Fârâbî's Philosophical System

Abstract This article examines al-kalam (Islamic theology) and fıqh (Islamic law; jurisprudence) in al-Fârâbî's philosophical system. The two science are investigated initially as religious sciences in traditional classification of sciences in Islamic thought. But, Al-Fârâbî firstly classified sciences as theoretical philosophy and practical philosophy on the ground of traditional philosophical division of theoretical intellect and practical intellect based on Aristotle. The practical sciences consist of politics, ethic, and management of home. In this context, Al-Fârâbî nominated the sciences under the science of society as universal in respect with their themes, methods, and principles. Because of fıqh and kalam are following conditions of a specific religion, they are not formulated as the same status in terms with their sources, methods, and themes. This article examines al-Fârâbî's descriptions of the two religious sciences, attributes of specialists of two sciences, and methods of two sciences.

Keywords al-Fârâbî, Science of Society, Politics, Religious-Islamic Sciences, Islamic Theology, Jurisprudence.

* Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

İlm-i Medenî'nin Bölümleri ve Konuları

Fârâbî, (ö.950) kelâm ve fıkıh ilmini, ilm-i medenî, dolayısıyla amelî felsefe kapsamında incelemiştir. Filozofun farklı eserlerinde şehirle ilgili felsefe, şehre ait ilim, insanî ilim olarak adlandırılan bu ilim ise siyaset, ahlak ve ev ekonomisinden oluşmaktadır. Genel olarak ahlak (insanın iradî fiillerini araştıran ilim) ve siyasetin (şehrin iradî fiillerini araştıran ilim) ilm-i medenî gibi daha üst bir başlık altında tetkik edilmesi kökenini Aristo'dan (ö. M.Ö.322) almıştır. Çünkü Aristo “politika” terimini, bugünkü anlamında politika/siyaset bilimine bir giriş olarak sunduğu ahlaki da içerecek bir genişlikte kullanmış, etiği politikadan kesin çizgilerle ancak Stoacılar ayırmıştır. Bu yaklaşım Aristo'nun ilgili külliyyâtı ile de örtüşmektedir; zira Aristo ahlak üzerine yapılan bir araştırmayı siyasetin başlangıç noktası olarak tanımlamış, *Magna Moralia* adlı eserinde ise, yasa koyucu kişi için ahlak eğitimini zorunlu bir giriş olarak belirlemiştir.¹ Fârâbî aynı zamanda siyaset felsefesi (*el-felsefetü's-siyâsiyye*) olarak adlandırdığı bu üçlünün birincisini, daha ileri bir aşamada siyaset felsefesi ve siyaset bilimi arasındaki ayrımlaşmaya dair modern farkındalığı çağrıştıracak şekilde teorik siyaset ve pratik siyaset olmak üzere iki kola ayırmaktadır. Filozof, nazarî siyaset ilkelerinin amelî siyasetteki uygulanma yöntemlerine dair genel ilkeler belirlemiş olmakla beraber, takdir, tecrübe ve pratik kıyasla çalışan pratik bölümün içeriği hakkında tarihsel bir olgu ve dönemine dair bir örnek vermekten kaçınmıştır. Fârâbî'nin bu bağlamda yaptığı bir diğer ayırım ise bir sanat ve yönetim tarzı olarak erdemli siyaset (*es-siyâsetü'l-fazıla*) ve cahil siyasettir (*es-siyâsetü'l-câbilîyye*) ki, ikincisi birincinin bir cinsi değildir. İlm-i medenî'nin Fârâbî külliyyatında sıralanmış konularına baktığımızda, filozofun felsefî sisteminin koordinatlarının bütünselliği gereği, kesin çizgilerle alt bir ilim olarak ahlak ve siyasete konu dağıtmaktan çekindiği, bilhassa şehir ve milletleri gerçek mutluluğa götürecektir erdemler açısından ikisini de söz konusu üst başlıkta tahlil ettiği gözlemlenmektedir. Ayrıca, nazarî ve amelî felsefenin bütünselliği dolayısıyla Allah'ın âlemi tedbirinin insan ve şehir için örnekliliği açısından, ilm-i medenî'ye felsefî geleceğin klasik tasavvurunun ötesinde bir dizi yeni alanlar açmıştır. Bu bakışta, antik Grek siyasetinin oldukça yabancı olan bir yaklaşım olarak siyaset metafizikten bağımsız bir bilim dalı değildir. *Metafizik* ve *Fizik* kitaplarındaki içeriğin, ideal bir yönetim tarzı olarak Aristokrasi için bir inanç/görüş/ârâ haline getirilmesi Aristo sisteminde düşünülmesi mümkün olmayan bir hikmettir.

Buna göre ilm-i medenî'nin siyaset öncelikli konularını şu şekilde sıralayabilmek mümkündür: a) İradî fiil ve yasaların (*sünen*) çeşitleri. b) Bu fiil ve yasalarla ulaşılabilecek mutluluk çeşitleri. c) İyi-kötü, güzel-çirkin boyutlarıyla fiil ve yasalar ve bunların şehir ve milletlerde uygulanma şekli. d) Erdemli ve erdemsiz boyutları ile ilk başkanlık mesleği (*riyâset*). e) Nazarî/teorik ve pratik

siyaset sanatı. f) Nazarî siyasetin bilgilerinin epistemolojik statüsü. f) Nazarî siyasetin tümel ilkelerinin farklı zaman ve mekânlardaki irâdî ve tikel olaylara uygulanma şekli ve usûlü. g) İlk başkanlık mesleğinin farklı zaman ve mekânlarda sürekliliğinin nasıl temin edilebileceğine dair ilkeler.² h) Yerleşim yerlerini imar eden toplumları bu hayatta iyiliklere, öteki hayatta ise en yüksek mutluluğa ulaştıran melekeler, ahlakî ve ahlakî olmayan davranışlar ı) Erdemli şehrin muhabbet ve adaletini güven altına alan fiil ve inançların yapısı. i) Âlemdaki varlıklar, onların hiyerarşik sıralanması, âlemin ve insanın Allah tarafından tedbiri. Bu bağlamda Allah, soyut akıllar, göksel cisimler, vahiy ve nübüvvete dair konular. l) Tarihteki ve günceldeki erdemli ve erdemsiz şehirlerin inanç, fiil, imar ve ahlakî koşulları.³

Fârâbî, bir sonraki aşamada ise kelâm ve fıkıh ilmini ilm-i medenî'nin alt kolları olarak sıralamaktadır. Bu minval üzere o, Aydınî'nin ifadesi ile bu ilimleri felsefî ilimlere entegre etmiştir.⁴ Mehdi'ye göre ise bu tasnif hem İslâm düşüncesi hem de felsefî gelenek açısından yeni bir yaklaşımdır.⁵ Zira bu sınıflandırma doğrudan filozofun hakikî felsefe-erdemli mille-erdemli şehir, bozuk felsefe-erdemsiz milleler-erdemsiz şehirler arasında kurduğu felsefî sisteminin bütünselliği ile ilişkilidir. Kısaca özetlemek gerekirse nazarî akli ve muhayyile yetisi mükemmelleşmiş bir peygamber-filozof Faal Akıl'dan aldığı küllî/burhanî hakikatlerin ışığında erdemli bir din vazetmiş ve buna dayanarak erdemli bir şehir veya millet/ümme inşa etmiştir. Söz konusu küllî/burhânî hakikatlerin dolayısıyla erdemli din ve şehrin devamlılığının garantisi ise felsefî tedrisatla bu düzeye ulaşan filozof-krallar eliyle olacaktır. Dinin inançlar ve fiiller olmak üzere iki kısmı vardır. İnsanı gerçek mutluluğa ulaştıracak (*es-seâdetü'l-kusvâ; cennet*) nazarî ve amelî felsefenin, temsil, tahyil ve taklitlerle açılımından oluşan ve geniş halk kitlelerinin iknasına sunulan dinin, inançlar kısmı hem nazarî hem de amelî felsefenin, fiiller kısmı ise amelî felsefenin burhânî/küllî hakikatlerinden ihdas edilecektir.

Fârâbî'nin erdemli şehrin hiyerarşik düzeni içinde ikinci sıraya yerleştirdiği din hizmetkârlarının, yönetimin bir parçası haline gelmesi filozof-peygamberin ve filozof-kralın kendilerinin veya niteliklerini taşıyan iki, dört ve altı kişilik karma komisyonların olmadığı sonraki dönemlerle daha fazla örtüşmektedir. Kanaatimize göre bu dönem “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*rüesâu's-sünne*) yönetim zamanlarıdır.⁶ Kelâmcı ve fıkıhçının siyasî yönetimin, ayrıca kelâm ve fıkıhın da ilm-i medenînin özsel bir parçası olacağı aşamanın bu dönem olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat Fârâbî “peygamber-filozof” veya “filozof-kral” sonrası dönemler için önerdiği ardıl alternatif yönetim tarzlarının mutlaka burada sıraladığımız şekilde bir zorunluluğu takip etmesi gerektiği konusunda fazla açık değildir. Yani iki zorunlu otoriteden sonra doğrudan “geleneği sürdüren

hükümdar” (*melikü’s-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*ri’esâu’s-sünne*) zamanının şartları da ortaya çıkabilir.

Filozofa göre, dindeki inançların bazıları nazari, bazıları ise iradî alanla ilgilidir. Allah, O’nun sıfatları, ruhanî varlıkların özellikleri ve fiilleri, nübüvvet ve vahiy, ölüm ve ahiret hayatı, nefis ve akıl, hakikî mutluluk hakkındaki inanç ve görüşler nazari alanla ilgili olanlardır. Geçmiş zamandaki peygamberler, erdemli başkan ve reislerin özellikleri, erdemli milletlerin halleri, yine geçmiş zamandaki cahil toplumların başındaki erdemsiz ve despot idarecilerin halleri, keza bu iki tarafın günceldeki aynı durumları hakkındaki inanç ve görüşler ise bu inançların/görüşlerin iradî alanla ilgili olan kısımlarıdır.⁷ Fârâbî’nin nazarında ya söz konusu görüş ve fiillerin hepsi erdemli ilk başkana vahiy yoluyla belirlenmiş olarak verilir ya da vahiyden ve vahyin ilk kaynağı olan Zorunlu Varlık’ın kendi tabiatına verdiği istidatla bunları kendisi belirler.⁸ Erdemli ilk başkan, küllî bilgiler ve ilkelerin yetersiz kaldığı cüz’î bir olayla karşılaştığında bu olayı küllî bilgilere uygun olarak taakkul, tecrübe, fikrî erdem veya pratik bilgeliğe yetisiyle çözümlenerek cüz’î ilkeleri de belirlemiş olabilecektir. Dolayısıyla kelâm ve fıkıh ilminin ortaya çıkması peygamber sonrası ve filozofun olmadığı bir dönemde gerçekleşecektir. Böylesine bir aşamada fıkıhçı ve kelâmcı erdemli felsefenin, erdemli dinin ve erdemli şehrin inanç ve fiiller bakımından düzenleyici ve koruyucu iki muhafızı durumundadır; dolayısıyla siyasete ve yönetime yardımcı konumdadırlar.

İlm-i Medenî’ye Yardımcı Bir İlim Olarak Fıkıh

İkinci Muallim’e göre, fıkıh sanatı insana şeriat sahibinin sınırlarını ihdas ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun olabilecek şekilde istinbat etme ve o şeyi düzeltme olup,⁹ kelâm sanatı ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Her iki ilmin de dinin inanç ve fiilleri ile ilgili olmak üzere iki kolu vardır.¹⁰ Yönelindikleri alan kısmen kesişmiş olsa bile, anılan dönemde erdemli dinin söz konusu fiillerle ilgili kısmını genel olarak fıkıh, görüş veya inançlarla ilgili kısmını da kelâm, kaynak ve konu olarak belirlemektedir. Fakat bu ayrım Fârâbî’nin inançları/görüşleri konu alan fikhî kıyas da bir alan açmasından dolayı Aydınlanma’nın da işaret ettiği gibi tamamen problemsiz değildir.¹¹ Çünkü bu iki ilmin yöntemi ve işlevselliği birbirinden farklıdır.

Buna göre, kelâmcı, fıkıhçının kaynağı olan alandan tamamen farklı şeyler istidlal edip çıkarmaz fakat onun temel amacı fıkıhçının yaptığı gibi ilgili alana nesnel bir yaklaşımdan ziyade erdemli dinin inanç ve fiillerini desteklemek ve muzaffer kılmaya yöneliktir. Fıkıhçı sadece ilgili dinin, filozof-peygamberin

şahsında erdemli ilk başkan tarafından belirlenmiş inanç ve fiillerine bakarak istidlal yeteneğini bu işleve hasrederken, kelâmcı bunun yanında söz konusu inanç ve fiiller dizisine yönelik geliştirilen karşı argümanları da gözetip, hesap ederek bu fonksiyonu icra etmek durumundadır. Yani kelâm bu açıdan bakıldığında savunmacı, polemikçi, üstün kılmacı ve karşı tarafın muhtemel delillerini çürütmeci bir sanat olarak yapılandırılmalıdır. Böylelikle tamamen kendisini dinin yöntemine odaklayarak, dinin nazari felsefe açısından icra ettiği hayal ettirme, temsillerle anlatma ve ikna etme pratiğini aynı minval üzere o da dinin inanç ve fiilleri için gerçekleştirmelidir.¹² Şu halde Fârâbî'ye göre, filozof-peygamber sonrası erdemli dinin sürekliliğinin sağlanması için bu iki sınıf insanın veya bu yeteneklere aynı anda sahip kelâmcı-fakihlerin bulunması zorunludur ve doğal olarak din, fıkıh ve kelâm ilminden önce gelir. Dolayısıyla, filozof-peygamber sonrası erdemli şehrin mensuplarının nihai amacı olan en yüksek mutluluğa ulaşması veya ona yakın bir mutluluk edinmesi kelâmcı ve fıkıhçının katkılarıyla olabilecektir.¹³ Fıkıh ve kelâm ilmi, erdemli ilk başkanın koyacağı erdemli dine göre şekilleneceği için ve tek bir erdemli şehir olmayacağından dolayı, içerikleri sabit bir şekilde belirlenmiş tek bir fıkıh ve tek bir kelâm ilminden bahsetmekte mümkün değildir. Bir bakıma sabit hakikatlerin bir açılımı olarak millenin (bu anlamıyla bir bakıma şeriat) zaman ve mekâna göre dinamik ve değişkenlik unsurları aynı şekilde onu bir şekilde muhafaza eden ilimlere de yansıtacaktır. Bu nedenle Fârâbî, diğer ilimleri ele aldığı gibi kelâm ve fıkıh ilmini evrensel ilimler olarak telakki edip onların konularını, metotlarını ve diğer ilimlerle olan ilişkilerini, onlara yönelik sabit ilkeler ve içerikler belirleyerek açıklamaz, fakat metotlarına dair önemli işaretlerde bulunur.¹⁴ Peki fıkıhçı ve kelâmcının bu süreçte takip edeceği metot nasıl olmalıdır?

Fârâbî'nin nazarında fıkıh, erdemli ilk başkanın ve ona benzer olan birisinin artık olmadığı oluşum ve gelişim süreci içerisinde erdemli toplumda ortaya çıkabilecek bir ilimdir.¹⁵ Bu durumda, eğer, erdemli ilk başkandan kalan küllî ilkeler doğrultusunda çözülemeyecek cüz'î bir sorunla karşılaşırsa, bu sorunu fıkıh ilmi vasıtasıyla fıkıhçı çözüme kavuşturur.¹⁶ Hatırlanacağı gibi, filozofun olduğu bir zamanda da, bu mahiyette bir sorunu pratik siyaset ilmi yani taakkul, fikrî erdem, tecrübe, pratik kıyas veya pratik bilgelik yetisiyle filozof çözecektir. Keza geleneğe bağlı başkanlık döneminde siyasal otoritenin merkezinde bulunan başkan veya başkanlar heyetinin pratik bilgeliğine aynı şekilde fıkıhçının sanatından daha üstün bir konum verilmektedir. Bu durumda, Fârâbî'nin nazarında, fıkıh sanatı, kanun koyucunun açık olarak hüküm vermediği konularda, hakkında açık olarak belirlemelerde bulunduğu konulara bakarak belirlemeye yarayan filozof veya peygamber sonrası şartlar için tasavvur edilmiştir.¹⁷ Fârâbî, bu noktada, erdemli dinin fiilleri ile ilgili belirlemelerde bulunacak bir otorite olarak fıkıhçıda bulunması gereken özellikler ile ilgili olarak bazı ilkeler ve görüşler serdedir. Filozofa göre, fiiller

hakkında uzman olan fıkıhçı, yasa koyucunun tanımlayıp belirttiği bütün görüşler hakkında bilgi sahibi olmalı, aynı zamanda yasa koyucunun koyduğu yasaları belirli bir zaman için mi yoksa daimi olarak mı koyduğu durumları ayırt edebilecek donanımda olmalıdır. Kanunları eksiksiz bir şekilde anlayabilmek için ilk başkanın kanunları koyduğu dili, o dilin kullanımıyla ilgili olarak zamanının adet ve örflerini, ilk başkanın kullandığı istiare ve anlam kaymalarını önleyecek unsurları idrak edebilmelidir. Keza o, varlıklardaki benzerliği ve zıtlığı, aynı şekilde onların özlerini çok iyi bilmesi gerekir. Bu durumda fıkıhçı erdemli ilk başkanın hem kendisine yazılı olarak gelen ihdas edilmiş kanunları çok iyi bilecek, hem de hakkında yazılı belgeler bulunmayan ve fakat şifahî olarak ulaşan, hakkında herhangi bir beyanda bulunmadan oluşturduğu yasalardaki amaçları çok iyi tespit edebilecek bir basirette olacaktır. Söz konusu bilgilere eğer bu olaylara şahit olmuş ilk başkanlık döneminden arkadaşları varsa onlara sorarak ulaşacak, ayrıca yazılı veya sözlü rivayetleri tetkik ederek hükme ulaşacaktır.¹⁸ Fârâbîye göre, dinde belirlenmiş görüşler üzerine de fıkıhçı olan birisinin yukarıda aktarıldığı şekliyle fiillerde fıkıhçı olan birisinin bilmesi gereken şeyleri biliyor olması gerekir. Fârâbî'nin aktarıldığı şekildeki fıkıh tanımı “dinin amelî hükümlerini muayyen delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgidir”¹⁹ şeklinde yaygınlık kazanmış klasik fıkıh tanımıyla uyumludur. Ayrıca filozofun istinbata dair zikrettiği hususlar, içtihadın şartlarına dair felsefî bir açıklama vermektedir. Bu aşamada fıkıhçı ve kelâmcıya yönelik olarak belirlenen hususları öncelikle *İhsâ*'da ele alındığı şekliyle özet olarak aktarıp, bilahare kelâm ilmiyle ilişkilendirilen cedel ve hitabet sanatının filozofun indindeki konumuna değinip, daha sonraki aşamada ise tekrar bu ilimlerin ve onların temsilcilerinin filozofun sisteminde teşkil ettikleri konumun teferruatına dönelim.

İlm-i Medenî'ye Yardımcı Bir İlim Olarak Kelâm

Fârâbî'ye göre, genel anlamında kelâm, felsefede kanıtlamalarla ihdas edilen şeyleri, toplumun basit kavrayışında yaygın (meşhur) olarak bilinen önerme ve bilgi öbekleri ile tashih eden ilimdir.²⁰ Kelâmcının istidlal metoduna gelince İkinci Muallim *İhsâ*'da konuyla ilgili bazı mümkün örneklerden ve yaklaşım numunelerinden bahsetmektedir. Kelâmcının bu fonksiyonu icra ederken kullanacağı araçsal usuller ise cedel ve hitabet sanatıdır. Buna göre, kelâmcı avamın arasında görüşlerin ortasını bulmak ve avamın zihnini dindeki inançlar hakkında ortak bir paydada tutmak, “herkes için müşterek bir referans alanı oluşturmak” üzere cedel ve hitabet metodunu disiplinli bir şekilde kullanmalı ve kendini bununla sınırlamalıdır. Din nazarı şeyleri sadece zihinde canlandırma (tahyil) ve inandırma (ikna) yöntemiyle bildirir. İkna ise, ister sözlü, ister başka şekillerde olsun, sıradan anlayışta yaygın olan önermeler, göndermeler ve genel olarak hatabî yöntemlerle gerçekleşir. Bu bağlamda kelâmcı kullandığı kaynaklar bakımından halkın içinde ve onlarla beraber, söz

konusu kaynakları cedelî yöntemle kullanma şekli, böylelikle de dine bağlı bir ilim aracılığıyla felsefenin hizmetkârı olmasıyla da halktan ayrılır.²¹ Kelamcının temellendirdiği teorik şeylerde ilk bakışta veya sıradan anlayışta ortak olanlarda yetinmesi gerektiğini söyleyen Fârâbî'nin “burhân”ı bir bağlamda “bir şeyin o şey olduğuna inanmaktır” şeklinde tanımladığını düşünürsek, nihâî olarak hatabî ve cedelî metotlarla da kelâmcı kesine yakın tasdikler ve burhâna yakın görüş veya inançlara odaklandığı için bağlı bulunduğu dinin mensuplarına hizmetkâr olması açısından filozofun altında bir seçkinlik payesine sahip olacaktır.²²

Fârâbî *İhsâ*'da dindeki inanç ve fiillerle ilgili olarak söz konusu savunmayı ve belirlemeyi yapabilmek için geliştirdikleri metot açısından beş gurup kelâm ekolünden bahsetmekte, bunların dinin inançlarını karşı argümanlara, eleştirilere ve halk arasındaki basit spekülasyonlara karşı nasıl savduklarına dair mümkün ve teorik örneklemeler serdetmektedir. Bu örneklemelerin geçtiği pasajlar, bize hem dönemindeki kelâm ekollerinin Fârâbî'nin zihin dünyasındaki yansımaları hem de onun mümkün kelâmcı tasavvurları açısından önemli bir kaynaklık sunduğu için daha ayrıntılı bir şekilde okunmayı hak etmektedir.

a. Fârâbî'nin birinci gurup kelâmcılar adına zikrettiği içerik akıl-vahiy ilişkisini bir kelâmcının nasıl kullanabileceğine dair ayrıntılı ve dinî bilginin insan aklından soyutlanmasına dair, aslında felsefî sisteminin genel yapısının da oldukça yabancı diyebileceğimiz bir envanter sunar. Buna göre, kelamcı, tâbi olduğu dindeki inançların ve diğer şeylerin, taşıdıkları ilahî sırlar nedeniyle doğası gereği insan aklının epistemolojik yetilerinin idrak edemeyeceği bir içerik arz ettiğini, insan aklının idrak etmekte aciz olduğu bilgilerin ise ancak vahiy yoluyla bildirildiğini, insanın bu bilgileri rasyonelleştirmesi veya insanî bilgi mekanizmalarının kapsamında açıklaması durumunda vahyî bilgilerin asıl anlamlarını ve değerlerini kaybedeceğini, böyle olması durumunda vahye dair bilgilere de insanın akli ile ulaşabileceğini, böylelikle insanlığın vahye ve nübüvete muhtaç olmayacağını, hatta insan aklının en çok reddedip ve inkâr edebileceği bu tür bilgilerin insanlığa en faydalı bilgiler olmasının mümkün olduğunu, vahyî bilgide doğruluk ölçütünün insan akli değil ilahî akıllar olduğunu, oysa ilahî bilginin en alt derecesinin insanî bilginin en üst derecesinden daha üstün olduğunu, bu durumun çocuk, genç ve tecrübesiz insanın akli ile olgun insanın aklındaki doğru ve yanlışla dair örneklemelerdeki zıtlıklar gibi olduğunu, ileri sürerek görevini icra edecektir. Fârâbî, bu delilleri öne sürerek hareket eden bir kelamcının, vahiy alan peygamberin gösterdiği mucizeleri ve vahiy sürecine şahit olmuş insanlardan kendi dönemine değin gelen haber ve bilgilerin yalan söylemesi mümkün olmayan nesillerin şahadetleriyle ulaştığı şeklinde daha ileri gerekçeler göstereceğini ifade etmiştir. Bu yöntemle kelamcı savunduğu dindeki inançları ve diğer unsurları, muhatapla-

rına karşı savunmuş olacak ve avamda ikna oluşturacaktır.²³ Bu seçenekte vurgulamamız ve unutmamız gereken önemli bir nokta vardır: Daha ziyade bir tasvir üslubuyla işlenen Fârâbî'nin bu bağlamdaki kelâmcı örneğinin hedef kitlesi hakikî felsefeye sahip olan filozoflar değil, avam veya savunduğu dine eleştiri getiren mümkün muhataplardır.

b. İkinci gurup kelâmcılara gelince, bunların icra ettikleri görev dinin belirlenmiş inanç, gaye ve konularını, çeşitli şekillerde temayüz etmiş mahsusat, meşhurat ve makulatlarla desteklemek veya bunlar arasında dine muhalif ve zıt olabilecek unsurları çürütmek ve reddetmektir. Bu kelâmcı sınıfı, bir taraftan din koyucunun açıkça gösterdiği bütün yazılı kaynakları ve onların gayeleri için söyledikleri sözleri, yani dinî nasları bir küllîyât halinde toplarken diğer yandan yine bunlara yönelik olarak duyulan (mahsusat), yayılan (meşhur) ve akıl yürütülen (makul) şeyleri bir araya getirirler. Bu aşamada kelâmcının görevi derlenen bu iki alanı, her ikisini de göz önünde bulundurabilecek şekilde çift boyutlu tevil yetileriyle karşılaştırma ve yüzleştirmeye tabi tutmaktır. Kelâmcı eğer ikinci alanda dini destekleyecek bir argüman, delil ve unsur görürse, bunlarla dini destekler. İkinci alandaki mahsusat ve meşhuratın birbiriyle çelişmesi durumunda bunlardan hangisi daha fazla dini desteklese onu tercih eder, diğerini zayıf düşürür, çürütür ve ayıklar. Fârâbî'nin burada üçüncü seçenekte makulat tabirini kullanmasından cesaret alarak şöyle bir örnek düzenleyebiliriz: Bu seçenekte makulat derecesindeki bilimsel bir keşif, kanun veya ilkenin, dinin inanç, fiil ve konuları karşısındaki durumu kastedilmektedir. Filozofa göre, kelâmcı öncelikle makul derecesinde ilmî olan bu veriyi ayrıntılı bir şekilde tetkik ederek söz konusu iki yönlü tevil metoduyla inceleyip, bu olgunun dinin mahiyetinde olan bir şeyi destekleyip desteklemediğine bakmalıdır. Eğer bir destekleme ögesi varsa bu durumda söz konusu makulü, dini destekler mahiyette kullanılabilir. Bunun aksine mahsusat, meşhurat ve makullerde eğer dinin muhalifi ve zıddı bir unsur keşfederse, bunları önyargılı bir şekilde peşinen reddetmekten ziyade yine din koyucunun amacını ve gayesini göz ederek tevil imkanını kapsamlı bir şekilde devrede tutar. Fakat bütün bunlara rağmen dinin inanç ve konularına muhalif veya onun zıddı olan meşhur şeylerden veya makulattan bir şeyin zayıf düşürülmesi, çürütülmesi ve ayıklanması mümkün olmazsa, bu olası durumda kelâmcı, dinin inanç ve konularının gerçek olduğunu çünkü yalan söylemesi ve yanlış yapması mümkün olmayan bir kimse tarafından bildirildiğini vurgulamakla, görevini icra edecek ve dinî olanı bu şekilde muzaffer kılmayı tercih edecektir.²⁴

c. Üçüncü kelâmcı zümresi ise kendilerine düşen anılan görevi başka dinleri inceleyerek, dinler tarihinde uzmanlaşarak yerine getirmektedirler. Bu kelâmcı sınıfı öncelikle başka dinlerdeki çelişkiler, olumsuz örnekler ve kötü unsurlar konusunda belirli bir donanıma ulaşır. Söz konusu dinlerin mensupla-

rından kendi dinlerine her hangi bir konuda eleştiri ve kötüleme geldiğinde ise, o kişilere karşı onların dinlerindeki olumsuz, çelişkili ve kötü yönleri göstererek, kendi dinlerini muzaffer kılmış ve korumuş olurlar.²⁵ Fârâbî açık bir şekilde bu seçenekte bir tür polemik literatürüne işaret etmektedir. Zira Fârâbî dönemine değin bilhassa Müslüman alimler ve Hıristiyan teologlarca üretilmiş polemik edebiyatı ilk örneklerini sergilemiş durumdadır.²⁶

d. Fârâbî bu örneklemelerde görüldüğü şekilde kelâmcıların dini korumak için getirdiği sözlerin yine de yeterli olmadığını gördüklerini, bu durumda ise bir diğer (dördüncü) kelâmcı zümresinin muhataplarını, bazen onları sordukları sorunun doğruluğunu ispat etmeye davet ederek, bazen bazı tavırlarla utanıp-sıkılmalarına yönelik tavırlara hasrederek veya başlarına gelecek bir felaketin korkusuna sevk ederek susmaya mecbur bıraktıklarını dile getirmektedir.²⁷

e. Bu bölümde anılan son ve beşinci kelâmcı sınıfı ise, dinlerinin doğrulğundan katiyetle şüphe duymadıkları için dinlerine yönelik şüpheleri dağıtmak ve muhalifleri zayıf düşürebilmek için, yalana, mugalâtaya, şaşırtmaya veya zorla kandırma gibi metotlara başvurmakta bir sakınca görmemektedirler. Çünkü onların nazarında dine muhalif olanlar ya onun düşmanı veya zihnî olarak dinden anlayacağı nasibi bilmeyecek derecede düşkün insanlardır. Hasımlarını yenmek için de aynen cihad ve harp ortamında olduğu gibi yalan ve aldatma uygundur. Muhatap guruba yönelik bazı şartlarda aynen kadın ve çocuklara yapılacağı gibi yalan ve aldatmaya yönelik tavırları caiz görmüşlerdir.²⁸

Fârâbî *İhsâ*'da bu şekilde andığı kelâmcı zümrelerinden herhangi birisini kullandığı metot ve işledikleri içerik nedeniyle övmez veya yermez, daha ziyade tasvire dayalı nesnel bir tutum sergiler. Bu nedenle bahsedilen bu zümreleri tarihsel kelâm ekolleri ile özdeşleştirmekten ziyade filozofun tasavvur ettiği mümkün kelâmcı numuneleri olarak yorumlamak daha makuldür. Zira filozofun burada bahsettiği kelâm ekollerinin görüşleri, kendi dönemindeki bazı mezheplerin metot ve teorileriyle örtüşmekle beraber bu alanla ilgili özgün çıkarımlar olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca, söz konusu bölümün anlam dağılımına filozofun felsefî sisteminin içeriğinde de eşleşen fikirler bulabilmek mümkündür. Örneğin filozofun *Arâ* adlı eserinde, cahil ve dalâlette olan şehirlerin mensuplarının erdemli dine ve dindarlığa karşı geliştirebilecekleri bir dizi itham ve yorumlama şekli vardır.²⁹ Keza Fârâbî *es-Siyâse* adlı eserinde büyük oranda erdemli dindeki inanç ve fiilleri cahili amaçlarla yorumlayan erdemli şehirlerde ortaya çıkabilecek muhalif ve türedi guruplardan bahsetmektedir.³⁰ Buna göre erdemli şehirlerde, erdemsiz şehirlerin amaçları çerçevesinde fiiller icra eden, yasaları kasıtlı veya kasıtsız yanlış yorumlayan, hakikatin temsillerini anlayamayan, dindeki tahyîllerin hakikatlerle örtüşmediğini iddia eden, hakikatleri hayal ettiği halde tasavvur edemeyen, arzularına

göre sahte-hakikatler üretip bunları egemenlik için kullanmaya çalışan ve erdemsiz fiilleri güzel gösterme gayretinde olan gurupların ortaya çıkması muhtemeldir.

Söz konusu eleştiri ve reddiyelerin içeriği ile onlara yönelik olarak verilebilecek muhtemel cevaplar açısından sayılan kelamcı guruplarına dair bazı tasvirler, filozofun öğretisinin bir parçası olarak da kabul görecektir. Keza anılan türedi gurupları ikna etmek ve yaptırım uygulamak ilgili bağlamda filozofa verilmiş bir görev olsa bile, türedi guruplara dair görüş ve eylemlere dair yapılan bazı tasvirlerin içeriği bizzat kelamcının ikna ve bertaraf etmesi gereken konularla da örtüşmektedir. Keza bizzat cedeli, hatabî ve sofistik düşünme şeklinin bir ürünü olarak fâsid felsefelerin bazı öğretilerinin erdemli şehirlerde yaygınlaşmaması için kelamcıya düşen bazı görevler olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin Fârâbî'nin indinde cahilî fikirler olarak telakki edebileceğimiz, insanın özüne kavuşabilmesi için bedenini ortadan kaldırması gerektiğine dair Helenistik döneme ait radikal bir mistik görüş, aynı şekilde intiharı olumlayan Stoacı içerikli bir etik öğretisi veya metafizik, vahiy ve nübüvveti inkâr eden materyalist içerikli ideler, erdemli şehrin mensupları ve genç kuşakları arasında yaygınlık kazanmadan anılan kelâmcıların yöntemleri veya filozofun tanımladığı ideal kelamcıların yöntemleri ile çürütülüp reddedilebilecektir. Aynı şekilde kelamcı, avamın erdemli dinin inanç, fiil ve yasalarının tahayyülün sahte mekanizmaları doğrultusunda bâtıllaştırılmasına, fâsıklaştırılmasına ve değiştirilmesine engel teşkil edecektir. Buna göre eğer inançta orta olanı terk etmiş söz konusu türedi guruplar erdemli şehirlerde ve ümmette neşvü nema bulmuşsa, bu olgu erdemli dine hizmet etmesi gereken kelamcıların aslî görevlerini yapmadığının bir göstergesi sayılabilir.

Fârâbî'nin bu bölümde beş grup olarak ele aldığı kelâmcıları, Ess, serdedilen görüşlerin içeriğinden hareketle ve muhtemelen bu görüşlerin lehte ve aleyhte hangi kelâm ekolüne atf yaptığını nazarı dikkate alarak iki grup daha ekleyerek yediye çıkarır. Buna göre, Fârâbî, birinci örneklemede gördüğümüz üzere bazı kelâmcıların, bizzat vahiy ürünü olması ve içeriklerinde ilahî sırlar bulunmalarından dolayı dindeki inançları insanların akıl ve zekâları ile idrak edemeyeceklerini söyleyerek, vahyin ve nübüvvetin hakikatini ispatlamakla meşgul olmuş tarihsel gerçekliğini de bulabileceğimiz bir kelâm ekolünden bahsetmektedir. Ess, filozofun mümkün kelâmcı duruşlarına yönelik bu pasajlarda tasvir ettiği fikirler ve onların karşıtları olması muhtemel temaları, Fârâbî dönemindeki kelâm ekollerinin (Hanbelî, Eşarî, Mutezilî) ve onların muhalifleri olarak addedilen düşünürlerin görüşleri ile karşılaştırarak bazı çözümlenmelerde bulunur. Örneğin Ess buradaki karşıt görüşlerin muhtemelen İbn Ravendî'ye atfedilen görüşlere ait olabileceğini, tasvir edilen içeriğin ise İbn Ravendî'ye reddiye yazan Eşarî'lere ait olabileceğini ifade eder.³¹ Fakat hem İbn Ravendî'nin hem de Zekerriya er-Râzî'nin, dehrilik ve mülhid ol-

duklarına dair; birincinin dönemindeki Şia ve Mutezile ithamlarının sebebiyet verdiği bir heresiograf kurbanı,³² ikincinin ise bir mühlid olduğuna dair aktarılan rivayetlerin filozofun eserleriyle doğrudan örtüşmediğini³³ nazarı dikkate alındığımızda Fârâbî'nin burada serdettiği kelamcılara dair fikirlerden ve bu fikirlerin tarihsel muhatabı olabilecek seçeneklerden belirli bir şahsı ve mezhebi kastettiğini kesin olarak söyleyemeyiz. Ess'in de aktardığı şekliyle İbn Ebî Useybia Fârâbî'nin eserleri arasında İbn Ravendî'nin *Kitabü'l Edebü'l Cedel* adlı eserine bir reddiye yazdığını aktarmış, el-Kıftî ise ilgili esere atıf yapmaksızın yine filozofun İbn Ravendî'ye bir reddiye telif ettiğini rivayet etmiştir.³⁴ Fakat hem İbn Ravendî'nin bu eserinden hem de Fârâbî'ye atfedilen ilgili eserlerden günümüze herhangi bir pasaj kalmamıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelamcılara dair anılan tasvirlerinin İbn Ravendî merkezli reddiye, düzeltme ve savunma literatürüne atıfla açıklanması muğlaklığını koruyacak, ancak farklı perspektiften bir yorum olarak kalacaktır. Bir filozof olarak Fârâbî'nin, hem özel bir dine bağlı kelâm ekollerinin muhtemel yöntemlerini bu şekilde yani nesnel bir gözlemlerle tasvir etmesinden, hem yaşadığı zaman ve mekânın Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kelamcılarının öğretileri açısından oldukça canlı olduğu gerçeğinden, hem de filozofun kelamcı tasvirlerine giriş pasajında ve devamında din (*mille*) kavramını çoğul *milel* (dinler) bir şekilde kullanmasından yola çıkarak; bu sınıflar adına zikredilen temaları tamamen İslâm dininin kelâm ekolleriyle bağlantılı bir şekilde yorumlamak, onun konuya dair evrensel bakışını görmemize engel teşkil edebilir. Özellikle filozofun birinci sınıf kelamcılar adına zikrettiği fikirlerin kanaatimize göre Hıristiyan kelâmı ve teolojisiyle de bir ilgisi kurulabilir. Şüphesiz söz konusu yöntemden yararlanarak, bir kelamcı sıradan insanın akıl yetisi ile vahiy bilgilerinin hepsine ulaşması durumunda insanlığın vahye ve nübüvvete muhtaç olmayacağı şeklindeki Eşarici yöntemi kullanabilir. Fakat vahyî bilgilerin ilâhî sırlar taşıdığını ileri sürerek, dinî bilgiyi insan aklının sınırlarına tamamen kapatarak dogmacı bir bakış sergileyen; bunu da insan aklının en çok reddedip ve inkâr edebileceği bu tür bilgilerin insanlığa en faydalı bilgiler olmasının mümkün olduğu gerekçesi ile açıklayan bir yöntemin Hıristiyan teolojisi ile de bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz böyle bir olasılıkta filozofun kaynağının bizzat hocası Yuhanna b. Haylan (ö.941) olabileceğini, dolayısıyla akıl-vahiy ilişkisi açısından felsefî öğretilerine oldukça yabancı olan ve doğrudan aktarma üslubuyla verilen bilgi öbeklerini kelamcılar kategorisine dahil etmekle Fârâbî'nin, hocasına zımnî bir eleştiri yöneltmiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Bu pasajlardaki tasvirler bu tür okumalara açık olduğu için söz konusu pasajda anılan kelâmcı zümrelerinin hepsinin Fârâbî'nin tasavvur ettiği şekliyle ideal kelâmcı prototipleri olmadığını işaret etmek gerekir. Çünkü o, kelâm ilminin içeriğine ve konularına yönelik herhangi bir küllî ilkeler dizisi belirlememekle beraber belki de bu ilme ana rengini verecek ve büyük oranda

içeriğinin mantıksal örgüsünü de düzenleyecek şekilde takip edeceği meto-
dun cedel ve hitabet olmasının zorunlu olduğunu bildirmektedir. Filozofun
mantıksal açıdan cedel ve hitabete yönelik teorilerini irdelediğimizde anılan
kelâm ekollerine dair bazı temaların bu sistemin dışında kaldığı tespit edilebi-
lecektir.

İlm-i Kelâm'ın Yöntemleri Olarak Cedel ve Hitabet

Bu bağlamda kelâmcının dinin inanç ve fillerini savunurken kullanacağı en
temel metotlar olarak zikredilmesi hasebiyle filozofun cedel ve hitabete yö-
nelik geliştirdiği teorilere daha yakından bakmak elzemdir. Büyük oranda
muhatapı sofistler olmak üzere, hocası Sokrat'ın şahsında hakikate ulaşma ve
doğru bilgiyi soru-cevap kalıbında doğurtma sanatı olarak felsefe tarihinde
Eflatûn'la (ö. M. Ö. 347) bir yöntem olarak temayüz eden diyalektik/cedel-
cilik, Aristo ile beraber mantığın bir konusu ve parçası haline gelmiş bir kıyas
çeşididir. Fârâbî de bütün mantık sahasında olduğu gibi bu konuda da önce-
likle Aristo'yu takip etmekte, cedeli amaçlanan bütün problemler hakkında
öncülleri meşhurattan oluşan, muhatapın muhtemel sorularına karşı konu-
sunun muhafazasını garanti altına alan bir kıyas şekli olarak tanımlamakta-
dır.³⁵ Fârâbî soran-cevaplayan ilişkisinin muhtemel olasılıkları/kanunları te-
melinde cedeli, mahiyeti, öncülleri, niteliği, niceliği, koşulları ve diğer ilimlerle
ilişkisi açısından ayrıntılı bir şekilde tetkik etmekte, keza cedelin yararları
ve önemini ayrı bir başlıkta irdelemektedir.³⁶ Buna göre halkın çoğunluğunun
kabul ettiği bilgiler (meşhur) ve bir topluluğun tanıklığının kabul ettiği
bilgilerden (makbul) öncüllerini alarak kıyas oluşturan cedel sanatının yarar-
ları şunlardır: a) delillendirme konusunda talim ve alıştırmalar yaptırarak zih-
ni hazırlar, b) yakînî ilimlerin kaynaklarına bir başlangıç sağlar, c) özellikle fi-
ziki ilimlerdeki kurallar hakkında bilinci uyandırarak ayırma yetisi ka-
zandırır, ç) avamla iletişimde faydalı becerileri geliştirir, d) sofistlik delilleri
çürütür.³⁷ Başka bir bağlamda ise Fârâbî, cedelin gayesini ya şeyin ispat ve
iptalinde alıştırmayı yapmak ya da inatça daha zor olanına veya daha az olanı-
na inanılmasının önüne geçmek için, şey hakkında derinlemesine değil de
genel yani avamî olarak araştırma yapan iki kişinin güçleri bakımından sözün
temellendirilmesi olarak belirlemiştir.³⁸

Buna göre, cedel sanatı bir yandan burhânî ilimlere insan zihnini hazırlamak-
ta ve onu bu amaçla ehliştirmekte,³⁹ böylelikle mahsusat (genellikle doğru
olarak yayılmış görüşler) ve meşhurat (halkın çoğunluğu, ilim adamları ve
akıl sahipleri tarafından doğru kabul edilen görüşler) arasındaki doğru bilgiyi
yanlıştan/yalandan ayırarak yakînî/bûrhanî ilimlere (fizik, metafizik, siyaset)
bir giriş imkânı sağlamakta, öte yandan ise büyük oranda bu ilimlerce ortaya
konan ve kesinlik ifade eden bilgilerden çıkarılan görüşlerin, kendilerine yar-
arlı olacak şekilde halka öğretilmesini kolaylaştıracak sözler/önergeler hali-
ne getirilmesinde yardımcı olmaktadır.⁴⁰ Cedel'in özellikle ikinci işlevini ger-

çekleştiren yöneleceği ana alan büyük oranda meşhurat gibi halk arasında doğrudan neş'et eden görüşler ile tek tek kişilerin bireysel hislerinin karışımının önplanda olduğu müteşekkil mahsusattır. Meşhurat ve mahsusat bu halleriyle işlenmeye ve doğru bir alana yönlendirilmeye muhtaçtır çünkü bu alanlar büyük oranda ya cedelcilik ve hitabet sanatı vasıtasıyla burhânî alana, nihayetinde ise en yüce mutluluk (es-Seadetü'l-Kusva) yoluna kanalize edilebilecek ya da sofistlik tacizlere maruz kalarak cahili/erdemsiz düşünce şekillerine yol açabilecek bir imkâna sahiptir. Dolayısıyla kısmen şaşırma (mugallata) ve sofistlik delillerin çürütülmesine yoğunlaşmış bir yöntem olduğu için cedelin aynı zamanda savunmacı bir yönü de bulunmaktadır ve bu nedenle cedel sofistlere, onların takipçilerine ve onların cinsinden her türlü zümreye karşı felsefenin bir koruyucusudur.⁴¹ Tamamen bireysel duyular üzerine kurulması, yani salt tekillik söz konusu olduğu için mahsusat, cedel kıyasının öncülleri olması için müsait değildir. Cedel, öncüllerini mahsusattan değil de yine parçaları mahsusat olan meşhurat dediğimiz alandan belirlemek zorundadır çünkü eğer mahsusat dediğimiz alan cedelin öncülleri olabilecek şekilde yaygınlaşmışsa bu durumda zaten meşhurat haline dönüşmüş olacaktır.⁴² Ayrıca, cedele dair bu bağlamda zikredilen “daha zor olanına veya daha az olanına inanılmasının önüne geçmek” tabirinin, kelâm ilmi açısından değeri, dindeki inançlar konusunda dindarların “itikadda/inançta orta yol”da tutulmasına işaret etmektedir.

Fârâbî aynen cedel de olduğu gibi hitabeti de öncelikle mantık külliyatı dahilinde tetkik etmekte ve onu toplumsal hayatın bütününde ikna etmeyi amaçlayan bir kıyas türü olarak tanımlamaktadır.⁴³ Filozof, ikisinin de öncüllerinin mahsusat ve meşhurattan, amaçlarını da ikna olarak belirlemekle beraber, burhânî alana yöneldiğinde insanın hitabet yoluyla iknasının cedel yoluyla idrakinden önce geleceğini vurgulamaktadır.⁴⁴ Hitabet zamir/gönderme (öncüllerinden birisi söylenip de diğeri açıklanmadan oluşturulan tasım) ve temsil yoluyla ikna etmekte, böylelikle inanç değeri olan bir öğeyi kendisine ilişebilecek muhtemel olumsuz görüşleri eleyerek saflaştırmaktadır.⁴⁵ Eğer bütün toplumsal işler hakkında müşterek bir ikna yolu yakalanmışsa bu durumda ayrı ayrı ikna yöntemleri uygulamaya da gerek yoktur.⁴⁶ Birçok hatip sadece insanın aklına hitap etmemekte, merhamet, kızgınlık, sempati, sertlik gibi tavırlarıyla muhataplarının/dinleyicilerinin duygularını harekete geçirecek onların fikirlerini ikna etmekte, bu süreçte doğruyu yüceltip, yanlış küçük düşürmektedir. Fakat Fârâbî'ye göre hatip istenilen anlamda bir ikna oluşturabilmek için zamir ve temsil yolunu tercih etmelidir.⁴⁷ Çünkü örneğin benzetme yoluyla iki farklı nesnenin ortak yönleri tespit edilebilecek⁴⁸ böylelikle müşterek ikna noktaları kolayca yakalanabilecektir.

İkinci Muallim cedel ve hitabet'e böylesine bakış geliştirmekle bu iki sanatı Eflâtun ve Aristo geleneğinden farklı bir şekilde yapılandırmıştır. Felsefî dü-

şünceyi doğurtmakta en uygun yöntem olarak cedel/diyalektik/diyalog sanatını kullanan Eflatûn, her ne kadar hitabeti (retorik) ilk önce gerçek ve sahte olarak ikiye ayırmış olsa da,⁴⁹ onun nazarında, sofistlik ve hitabet tamamen bölümlenemeyecek bir bütündür ya da en azından birbirine çok benzerdir.⁵⁰ Cedeli, burhânî felsefeye erişme sürecinde mantıksal bir geçiş noktası olarak kabul eden Aristo ise, hitabeti tamamen mantık ilminden ayrı otonom bir alan olarak analiz etmekte, dolayısıyla külliyatında hatabî kıyasa herhangi bir konum vermemektedir. Yeni Eflatuncu uzmanların da işaret ettiği üzere hitabet bu haliyle mantık ilminin kapsamına Helenistik dönemde girmiştir. Aristo hitabeti şöenlerde yapılan konuşmalarda, mahkemelerde ve siyasî konuşmalarda kullanılan olmak üzere üçe ayırmıştı.⁵¹ Fârâbî ise yukarıda da değindiğimiz gibi hitabeti öncelikle bir kıyas türü olarak tanımlamış, kıyaslar hiyerarşisinde dördüncü mevkiye yerleştirmiştir. Bu haliyle hitabet çiftçilik, ticaret ve tıp gibi pratik ilimler olmak üzere, avamın sosyal hayatında müşterek bir yol üzerinde müdavim olması için ortak ikna yöntemini gerçekleştirecek en uygun sanattır.

Fârâbî ise bu sanatlara epistemolojik işlevlerinin yanında bir de burhânî felsefeye dayanan erdemli dinin inanç ve fiillerinin sosyal alana yaygınlaştırılması, korunması ve bilfiil müdavim kalması için güncel-siyasal bir içerik yüklemiştir. Filozofun sisteminde öncelik-sonralık açısından sofistlik ve cedeli düşünce tarzını burhânî felsefe, burhânî felsefeyi erdemli din, erdemli dini ise kelâm ve fıkıh ilmi takip eder. Fârâbî, kelâmcı ve fıkıhçıya, burhânî felsefeden erdemli dinin inanç ve fiillerinin intaç edilmesi aşamasındaki alanı, keza erdemli dinin sabiteler diyarını, daha ileri bir aşamada ise erdemli ilk başkanlık makamını kapalı tutmuştur. Bu iki zümrenin kendilerine belirlenen görevi yerine getirebilecekleri araçsal yöntem/sanat olarak cedel ve hitabet kalmakta, mücadele edebilecekleri alan ise yine cedeli, hatabî ve sofistlik delillerle iş gören muhataplarla sınırlı tutulmaktadır. Dolayısıyla sofistlik ve cedeli düşünme şekli bir yandan burhânî felsefeye giden yolda felsefe tedrisâtı açısından epistemolojik bir işleve sahip olmakta, öbür yandan burhânî felsefe ve erdemli din sonrası aşamada ise erdemli dinin inanç ve fiillerini koruyucu bir mahiyette işlevsel olmaktadır. Fârâbî'nin cedeli ve hitabeti bu şekilde yani hem epistemolojik hem de sosyal ve siyasal işlevleriyle sunması felsefe ve mantık tarihinde özgün bir yaklaşımdır. Fârâbî'nin metni şu şekildedir:

“Cedel, burhânların kesin bilgi verdiği konularda veya onların çoğunda güçlü zan oluşturur. Hitabet de, ispatlanma özelliğine sahip olmayan şeylerle cedelin alanına girmeyen konuların çoğunda bir tatmin (ikna) oluşturur. Öte yandan erdemli din, sadece filozoflar veya kendilerine söyleneni sadece felsefenin yöntemiyle kavrama konumunda bulunanlar için değildir; aksine, kendilerine dinin görüşleri öğretilip kabul ettirilen ve onun fiillerini yapmaya sevk edilenlerin çoğu, ya yaradılış gereği veya başka şeylerle meşgul oluştuktan

dolayı, bu konumda değildir. Fakat bunlar, yaygın olarak bilinen şeyleri (meşhurat) ve ikna edici şeyleri (mukniatı) anlayamayan kişilerden de olmadığı için, cedel ve hitabet, şehir halkı nezdinde dinin görüşlerinin tashihinde; üstün kılınmasında; dinin savunulmasında ve halkın nefislerine yerleştirilmesinde; ve bu görüşleri benimseyenlerle tartışmaya girip saptırmak isteyen ve onlarla inatlaşan birisi ortaya çıktığında, bu görüşleri onlar karşısında üstün kılmada çok büyük öneme sahiptir”⁵².

Görüldüğü gibi felsefî gelenekte cedelinin muhatabı olarak yalnızca sofistler ve onların taraftarları olarak belirlenmişken, Fârâbî bu kapsama büyük oranda bu sanatla iş görenek erdemli dinin inanç ve fiillerini tartışmaya açan, saptırmak isteyen ve onlarla inatlaşan muhtemel zümreleri de katmıştır. ⁵³ Böylelikle Fârâbî sadece bir mantık konusu olan bu kıyas türlerini kelâmcının şahsında felsefede kesin kanıtlarla ortaya konan metafizik art alanın din formunda geniş halk kitlelerinin anlayıp/özümseyebileceği bir duruma getirileceği toplumsal ve siyasal işlevi olan bir kimliğe dönüştürmüştür. Bu süreçte dinin konumu ve yöntemi ile kelâmcının şahsında cedelin konumu ve yöntemi örtüşmekte, dinin felsefe için yaptığını cedel de din için dolayısıyla felsefe için yürürlüğe sokmakta ve güncel kılmaktadır.⁵⁴ Fakat burada din koyucunun yaptığı işlem ile kelâmcının yaptığı şey içerik olarak değil sadece yöntem ve öğretim metodu olarak ortaktır. Din koyucu nazari alandan belirli inançlar ve fiiller intaç ederek bir *mille* ihdas etmekte ve bu dinin unsurlarını da hayal ettirme, temsillerle anlatma ve ikna yöntemiyle insanlara sunmaktadır. Dolayısıyla din koyucu kendisinin olmadığı bir zamanda kelâmcının yapacağı işi bizzat kendisi icra etmektedir. Kelâmcı da din koyucunun olmadığı bir dönemde cedelin temel işlevi vasıtasıyla yani temsillerle anlatma ve ikna etme yöntemiyle din koyucunun kendi döneminde gerçekleştirdiği bu türden rolleri otoriterliği daha sönükleştirilmiş bir şekilde üzerine almaktadır. İkisinin de bu görevdeki ortak vasfı ikna etmektir. Burada bahsettiğimiz *din koyucu* aynı zamanda imam, erdemli ilk başkan, filozof ve peygamber gibi anlam dağarcığına referans verdiği için O, hem burhâni, hem cedeli hem de hatabî bir şekilde düşünme ve karşılaştığı sorunları bu yöntemlerle çözmeye yetenekleri ile teşhiz edilmiştir.

Kelâmcı-Fakih'in Mümkünlüğü

Kelâmcı ise bu vasıfların en üstünü olan burhâni düşünce şekline ve niteliğine sahip bir kişi olmadığı için kendisine belirlenen görevi ancak ikna etme vasıtalarından olan cedelin ve hitabetin alanına denk düşen önermeler ve sözlerle gerçekleştirebilecektir. Şu halde kelâmcı inandırma işlevini ister sözlü isterse başka şekillerde olsun yaygın olan önermeler, göndermeler (zamirler), örneklemeler vasıtasıyla gerçekleştirecek, böylelikle doğruladığı nazari şeyler hususunda kendisini sıradan anlayışta ortak olanla sınırlandıracaktır.⁵⁵ “Sıradan anlayışta ortak olan”la ise akla ilk gelen, test edilmeden, denenme-

den kabul edilen görüşler kastedilmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla Aydınli'nın da vurguladığı gibi kelâmcının bu görüşleri, hem epistemolojik hem de mantikî açıdan daha yüksek düşünme teknikleriyle yani burhânî yollarla ele alıp temellendirmesi, onun çalışma alanının, ikna kabiliyetinin ve zihinsel donanımının sınırlarını aşmaktadır.⁵⁷ Kelamcılığın büyük oranda iki yaygın görüş arasında birisini tercih edip diğerini yanlışlamaya hasredilmiş bir sanat olduğunu hatırladığımızda⁵⁸ Fârâbî'nin nazarında kelâmcının gezip dolaştığı alan felsefe ve dinin yüksek makamları değildir. O bu iki alanın koruyucu şemsiyesi altında onların amaçlarına sürekli hizmet eden, dinin ve felsefenin yüksek nazari ilkelerinin aynasına bakarak ilgisini sosyal hayatın meşhur önerme ve sözlerine odaklamış birisidir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefî sistemi, "kelâmcı-filozof" tanımına kapılarını kapamıştır.

Cedel, hitabet ve sofistğin filozofun dünyasındaki bu özgün yorumlanma biçimine açtığımız parantezi kapatarak tekrar kelâmcı ve fıkıhçının konularına dönebiliriz.

Fârâbî *İhsâ*'da din koyucunun açıkça belirtmiş olduğu husus ve ilkelerden gerekli olan şeyleri çıkarma görevinin kelâmcıya değil fıkıhçıya ait olduğunu,⁵⁹ ve kelâmcının "istinbatta bulunmadığı"nın altını çizmiştir.⁶⁰ Hemen belirtelim ki bu tasvirde bir kişinin iki sanata birden sahip olarak kelâmcı-fakih olması mümkündür.⁶¹ Böyle bir durumda bu kişi hem kelâmcı niteliği sebebiyle dinlerdeki inanç ve fiilleri üstün kılabilecek hem de fıkıhçı niteliği ile onlardan belirli ilkeler çıkarabilecektir.⁶² Böylece fıkıh sanatı, din koyucusunun vazetmiş olduğu "cüz'î amelî şeyler"den hareketle aynı nitelikte sonuçlar istinbat edebilirken, kelâm sanatı ise, küllîler düzeyinde hem nazari hem de amelî konularda istinbatta bulunacaktır.⁶³ Şu halde kelâmcı bir yandan dini vazedenin açıkça belirtmiş olduğu görüşleri ve fiilleri savunacak, üstün kılabilecek ve muhalif görüşleri çürütecek, diğer yandan ise hem teorik hem de pratik konularla alakalı küllî meselelerde, kanun koyucunun açıkça belirttiği şeylerden hareketle, açıkça belirtmediği şeyleri istinbat edebilecektir.⁶⁴ Örneğin dinin inanç dizisi alanına giren konular hakkında verili olanın içeriğine ve dini vazedenin amacına uygun bir şekilde yeni ve genel hükümler çıkarabilecektir. Fakat Fârâbî bu süreçte ne kullandıkları metot (iknaya dayalı yöntemler) ne de seçkinlik bakımından kelâmcı ve fıkıhçıya felsefî bir statü vermez. Çünkü hem bu iki ilim dinden dolayısıyla felsefeden sonra ortaya çıkmakta, hem de bunlar kendilerine bahşedilmiş dinin çerçevesi içinde bu görevi icra etmektedirler. Zira filozofun seçkinliği bütün insanlara ve dinlere göre bir seçkinlikken, kelâmcının seçkinliği yalnızca ait olduğu dinin mensuplarına göredir.⁶⁵ Yani filozofun siyaset sanatı adına keşfettiği yasa evrensel, kelâmcının bunun bir din içinde uygulanma biçimine dair keşfettiği numune yereldir. Dolayısıyla kelâmcının burada çıkaracağı genel hüküm, hiçbir zaman mümkün ardıl filozoflarca konulacak küllî hükümler konumunda değildir.

Bu bağlamda Fârâbî, hangi dönemde ortaya çıkarsa çıksın yasa koyuculuk bakımından filozof prototipinde bir çelişki ve zıtlığın ortaya çıkmayacağını, çelişkili gibi görülecek uygulamaların ise tümel ilkenin tikele tatbikinde zaman ve mekan ilintisinden kaynaklanacağını, dolayısıyla hakiki filozofların ruhları bir olduğu için aynı şartlar altında aynı yasaları koyup aynı şekilde tikele tatbik edeceğini vurgulamıştır. Kelâmcıya verdiği bu konum nedeniyle Fârâbî'nin siyasal düşünceler literatüründe önemli bir konsept olarak siyasal-teolojiye işte bu aşamada önemli bir alan açtığını söyleyebiliriz. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta kelâma belirlenen mevkinin felsefenin bir açılımı olarak dinin, dolayısıyla siyaset felsefesinin altında yer almasıdır.

Buna göre kelâmın görevi erdemli dinin inanç ve fül haline getirilmiş haliyle siyaset felsefesinin sabiteler alanından kendisine bahşedilen küllî ilkelerinden yeni istinbatlar çıkarmak, bunları avam nezdinde tashih etmek, bunların karşıtı olabilecek meşhur önermeleri zayıf düşürmek, erdemli dinin inanç ve fiillerini toplumsal düzlemde muzaffer kılmaktır. Fârâbî şehir ve milletleri bu dünyada mutluluğa, öbür dünyada ise gerçek mutluluğa ulaştıracak nazârî, fikrî, ahlakî erdemler ve amelî sanatları tetkik ettiği *Tabsil* adlı eserinde, bu erdemlere bağlı ilimler açısından zımnen kelâm ve fıkıh ilminin de statüsüne değinmiştir. Buna göre, mille vazeden erdemli şehrin ilk başkanı görev süresi boyunca gündelik ve gelip-geçici deliller kadar ardıl nesiller için korunması, devam ettirilmesi, yazılı veya sözlü olarak kaydedilmesi gereken delilleri de kullanır. Söz konusu ikinci delillerin “inançlar/görüşler kitabı” ve “fiiller kitabı”nda muhafaza edilmesi zorunludur. Bu iki kitap milletlerin ve şehirlerin benimsenmeye davet edildikleri görüş ve fiillerden, bu şeylerin unutulmamasını sağlayacak tarzda onların ruhlarında yerleşmesi ve korunmasını mümkün kılacak delillerden ve bu görüş ve fiillere karşı çıkacak kişileri reddedecek delillerden müteşekkil olmalıdır. Bir sonraki aşamada Fârâbî, milletlerin ve şehirlerin eğitimini sağlayacak ilimlerin birincisinin “inançlar/görüşler kitabı”nda, ikincisinin “fiiller kitabı”nda, üçüncüsünün ise yazılı olmayan ilimlere mahsus olmak üzere üç derecesinin olacağını, bunlardan her birisinin muhafazasının ise kendilerini bu ilimleri korumaya adanmış guruplar vasıtasıyla olacağını beyan etmektedir. Her gurubun üyeleri ise, muhafaza ettiği ilimle ilgili olarak kendilerine açık olarak ifade edilmemiş olan şeyleri keşfetme, onları muzaffer kılmak, onlara karşı çıkanları reddetme ve bütün bunları başkasına öğretme kuvvetine sahip olan kişiler arasından seçilecektir. Bu gurupların en temel amacı en yüksek yöneticinin milletler ve şehirlerde gerçekleştirmek istediği gayenin peşinde koşarak, bu göreve kendilerini adanmalarıdır.⁶⁶ Fârâbî'nin şehir ve milletlerde sürekliliğinin korunması gerektiğine dair bahsettiği ilimler bir taraftan felsefenin sürekliliğini teminat altında alan nazârî ve amelî felsefe kapsamındaki ilimlerle ilgili olduğu kadar, öbür taraftan büyük oranda dindeki inanç ve fiillerin dinamikliğini canlı tutacak din bilimleri yani kelâm ve fıkıha da bir gönderme yapmaktadır ve bu bağlamda atıf yapı-

lan guruplar ise kelamcılar ve fıkıhçılardır. Öyle ki kelam ve fıkıhın ilimlere dair bu hiyerarşik değer skalasındaki yeri, zaman ve mekâna göre oldukça yerleşmiş ve izafileştirilmiş bir karakterdedir. Zira onlar nazarî erdemle ilgili ilimlerin yakinî ispatlarla varlıklara dair tasdik ettikleri makulatların, misallerini, zaman ve mekâna göre değişiklik gösteren her bir şehir ve ümmetin/milletin mutluluğuna hizmet edebilecek şekilde en mükemmel hallerinde kullanması gereken ilimler kategorisindedir.⁶⁷ Dolayısıyla kelâmcının buradaki görevi en yüksek mutluluk ülküsüne yönelik erdemli millenin amaçları doğrultusunda bir nevi siyasal ideoloji yapmak, fıkıhçının ise kendi şartlarının imkânlarında ortaya çıkan tikel olasılıkları dinin inanç ve fiilleri açısından çözüme kavuşturmasıdır. Din bilimlerinin ortaya çıkışı ve sürekliliği açısından oldukça önemli bir vurgu taşıyan bu bağlam her ne kadar filozofun felsefedin ve toplum ilişkisine dair felsefî sisteminin bütünlüğünden kotarılmış olsa da kelam ve fıkıh gibi ilimlerin kaynakları, ortaya çıkış aşamaları ve ümmete hizmet görünüşleri açısından da bir değer taşımaktadır.

Bu aşamada tekrar bu iki ilmin dinin fiiller bölümündeki icraatlarına dönersek, Fârâbî'ye göre, kelâmcının amelî alanda yapacağı istinbat yetisinin işlevi ve içeriği yine aynı alanda hüküm çıkarma işlevine sahip olan fıkıhçının ile aynı statüde değildir. Kelâmcı teolojik çerçeve içinde bu işlevi teorik, ilmi ve kavram düzeyinde irdelerken, fıkıhçı ise söz konusu amelî hususları pratik ve bireysel boyutlarını göz önüne alarak araştıracaktır.⁶⁸ Bu açıdan bakıldığında kelâm nazarî siyasete fıkıh da pratik siyasete daha yakın bir konumda seyretmektedir, çünkü kelâm ilmi hem nazarî hem de amelî kaynakları ile küllî bir düzeyde ilgilenirken fıkıh büyük oranda ilgisini siyasetin pratik sahasına yöneltmiştir. Fârâbî'nin açıklaması şu şekildedir:

“Dinde yer alan amelî hususlarla ilgili olan fıkıh, ancak ilmi medenî'nin içerdiği küllîlerin cüz'ileri olan şeyleri kapsar ve bu nedenle fıkıh, ilmi medenî'nin parçalarından bir parçadır ve amelî felsefenin kapsamındadır. Dinde bulunan nazarî şeylerdeki fıkıh ise, ya nazarî felsefenin içerdiği küllîlerin cüz'ilerini içerir ya da nazarî felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içerir. Bu durumda fıkıh nazarî felsefenin bir bölümü olarak onun kapsamındadır. Nazarî ilim ise asıldır.⁶⁹

Daha önce de değindiğimiz gibi Fârâbî, başlangıçta felsefeyi nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırmıştı. Bilahare ise bu felsefenin bir açılımı olarak dinin (mille) de inanç/görüş (nazarî) ve fiillerden (amelî) oluştuğunu dercetmişti. Fârâbî'nin yukarıda alıntılıdığımız pasajı açısından bu bölümlemenin daha alt kademelerinde yer alan fıkıh, hem felsefenin hem de dinin ikiye ayrılmış kollarına da nüfuz eden, onları kaynak olarak kullanan, keza muhatap kitlesine yönelik bu alanlardan çıkarımlarda bulunan bir ilim olarak takdim edilmiştir. Şöyle ki, “dinde yer alan amelî hususlardaki fıkıh” tanımlaması ile fıkıh, dolaylı bir şekilde amelî felsefenin dolayısıyla ilm-i medenî'nin içeriğine nüfuz

etmekte, “dinde bulunan nazari şeylerdeki fıkıh” tanımını ile de, -zaten din felsefenin bir görünümü olduğu için- yerine getireceği görev bakımından yine dolaylı bir şekilde nazari felsefenin içerdiği küllîler veya nazari felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içlemine almış bulunmaktadır.⁷⁰ Şu halde, fıkıh sanatını, dine paralel olarak bu şekilde iki bölüme ayıran Fârâbî, onu her iki bölümü ile felsefeye bağlamakta ve onun çatısı altına yerleştirmektedir.⁷¹

Mehdi'ye göre, öncelikle bu haliyle kelam ve fıkıh, mantık, matematik, fizik, metafizik (dolayısıyla metafiziğin en yüce kolu olarak tanrıbilim/teoloji) ve ilm-i medenî'nin statüsünün aksine evrensel değil din koyucunun veya yasa koyucunun belirlediği inançların ve fiillerin sınırına hasredilmiş ilimlerdir. Onların bilgileri, sabit kaynaklardan çıkarılan bir bilgi türü ve özeldir. İkincil olarak, bu ilimler ilm-i medenî'nin yerine geçecek veya onlara alternatif olacak bir yapıda değildir. Onlar dünyevî siyasî bilime karşı dinî veya kutsanmış ilimler değildir. Bu ilimler bu haliyle siyasî bilimle bağlantılı herhangi bir araştırmayla ilgilenemezler. Üçüncü olarak, bu haliyle kelam ve fıkıh, konuları bakımından ilm-i medenî'nin ahlak ve siyaset gibi iki kolu ve parçası değildir. Dördüncü olarak kelam ve fıkıh belirlenmiş veya bağlı buldukları dindeki evren, Tanrı ve onun sıfatlarına dair inançların yanlışlığını veya doğruluğunu araştıramazlar. Bu görev nazari felsefenin kapsamındaki metafiziğin üçüncü kolunu teşkil eden teoloji veya Tanrıbilimin konusudur. Keza bu bilimler aşaklık ve soyluluk bakımından dindeki fiilleri, bu fiillerin performansı ile başarılı mutluluk çeşidini ve belirlenmiş bu dindeki bir görüşte yasa koyucunun amaç veya gayesini yargılayamaz ve sorgulayamazlar. Bütün bu görevler ilm-i medenî'ye aittir ve halihazırda tamamlanmış durumdadır.⁷² Bu bağlamda Nasr'ın Fârâbî'nin ilimler sınıflamasında fıkıhın Aristo'nun *Nikomakhos'a Ahlak*'ına, kelamın da *Politika* adlı eserine karşılık geldiği veya denk düştüğü şeklindeki tasnif çizelgesi ve Fârâbî'nin kelamı siyaset ilmine bir alternatif olarak, fıkıhı da ahlaka karşılık bir ilim olarak önerdiği şeklindeki yorumu, bahse konu inceliklere nüfuz edememesinden kaynaklanmıştır.⁷³ Çünkü Fârâbî'nin ahlak öğretisinde ahlakî önermeler teorik temelini doğrudan faal akıldan alınan teorik makullerden ayırlamaz ilkelerden dolayısıyla nazari akıldan, tikellere ilişkin pratik yargılarını ise pratik akılın orta olma ilkesine göre takdir, tecrübe, taakkul, dosdoğru akıl yürütme ve pratik kıyas yetilerini kullanarak elde etmekte ve her iki alanda bütünsel bir seyir izlemektedir.⁷⁴ Bu haliyle meşhur önermeleri kullanmaları bakımından ahlakın kelama kaynaklık sunduğu veya beslendikleri alan bakımından kısmen kesiştikleri, ahlakın tikellerle ilgili yargılar için pratik kıyası da kullanması hasebiyle, istinbat yöntemi olarak fikhî kıyası kullanan fıkıha rehberlik sunduğu veya kelam ve fıkıhın bu açılardan da ahlaka yardımcı ilimler olduğu söylenebilir.

Ayrıca yine bu bağlamda açıklığa kavuşturulması gereken bir olgu da ilimler sklasında ilahiyatın (metafizik) en üst dalı olarak konumlandırılmış bir bilim

dalı olarak teoloji ve ilm-i medenîye yardımcı bir ilim olarak kelam arasındaki ilişkidir. Fârâbî ilahiyat ilminin üçüncü kısmının cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştıracağını, bu araştırmanın ise kendisinden daha mükemmeli bulunmayan Allah'ın varlığını, diğer varlıklara varlıklarını veren varlık olduğunu, gerçekliğini, birliğini, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini burhanlarla ispat edeceğini ifade eder. Hatta bu bilim dalı en mükemmel varlığı araştırdığı için en mükemmel ilim olacaktır. İlahiyat ilminin teoloji kısmına denk düşen bu sahayı burhânî ispatlarla inşa eden fail ise kendisine inen vahye göre hareket eden din vazedici, yasa koyucu, erdemli ilk başkan veya filozof-peygamberdir. Buna göre, ilm-i medenîye yardımcı bir ilim olarak kelam hem bu anlamda bir teoloji statüsünden oldukça uzak bir mevkededir hem de kelamcının, Mehdî'nin de vurguladığı gibi, din vazedecinin ilahiyat ilminin burhânî bilgileri zemininde belirlediği erdemli dinin ilgili inançlarını doğruluk ve yanlışlık bakımından araştırma ve sorgulama salahiyeti yoktur. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin teoloji ile kelam arasında oldukça mesafeli bir şekilde inşa ettiği bu ayırım, hem İslâm düşüncesinde diyalektik yapısı ile görünmeye başlayan kelam litatürüne dair bir bilinci hem de kelâmın bu anlamda teolojileşmesi durumunda dinin inançlarının zaman ve mekâna göre sınırlarının ötesine taşarak izafileştirilmesine dair bir kaygıyı yansıtmaktadır. Şu halde kelam ile teolojinin birbiriyle örtüşen kavramlar olmadığı konusunda ısrarcı olan Ess'in teolojinin İslâm'da Hıristiyanlıktaki kadar temel bir olgu olmadığına dair tespitinin kökenini bu bağlamın daha anlaşılır kılacağını söyleyebiliriz.⁷⁵ Nihayetinde İslâm dini Hıristiyanlıkta olduğunun tersine inşası, varlığı ve sürekliliğini teolojiye borçlu değildir. Fakat kullandıkları yöntem ve düşünce düzeyi açısından, önde gelen Hıristiyan teologlarını kelamcılarla değil felâsife ile karşılıklı okumak, keza İslâm düşünce tarihinde teoloji nosyonunu hakikî anlamda kelamcılardan değil ilahiyat ilmini nazarî felsefenin merkezinde tutan felasifeden okumak ve inşa etmek daha makul bir yaklaşım olacaktır.

Bu aşamada tekrar kelâm ve fıkıhın konularının keştiği temalara dönecek olursak, bu iki ilmin birbirlerinin alanında gezmelerinin (fıkıhın inançlar sahasında, kelâmın da fiiller sahasında) mahiyetini irdelememiz gerekir. Kelâm bu işlevi daha önce de vurguladığımız gibi savunmacı bir metotla yaparken fıkıh ilmine ise yöntem olarak böyle bir nitelik verilmemiştir. Keza her iki alanda iknaya dayalı yöntemleri kullanmasına rağmen, birisinin ana yöntemi cedel ve hitabet, diğerinin ki ise büyük oranda fikhî kıyastır. Peki Fârâbî “dindeki inançlar/görüşlerle ilgili fıkıh ilmi” tanımından neyi kastetmiştir veya içeriği hakkında ne gibi öngörülerde bulunmuştur? Fârâbî, hem *Kitâbü'l-mille* hem de *İhsâ'*da, fıkıh ilminin dindeki inançlar/görüşlerle ilgili bölümü hakkında suskundur ki, bu suskunluk araştırmacıya yeni yorum imkânları açmaktadır. Yine Aydınlı'yla beraber söylersek Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*'de bu iki sanatı ve ilmi, kelâmıcının işlevini fıkıhçıya aktararak tek bir şahıs üzerinden

tetkik etmekte, böylelikle fıkıh ilmini nazari felsefe ile irtibatlandırmaktadır. Burada şöyle bir yorum yapılabilir: Daha öncede değindiğimiz gibi eğer kelâmcinin dindeki inançlara/görüşlere savunmacı, karşı kanıtı zayıf düşürücü veya bunları yüceltici bir amaçla değil de, kendisine belirlenen ikincil bir görev olarak dinin inanç dizisi alanına giren konular hakkında verili olanın içeriğine ve dini vazedenin amacına uygun bir şekilde yeni ve genel hükümler istinbat etme işlevini gerçekleştirmek durumunda kalırsa, kullanacağı metot cedel veya hitabet değil başka bir yöntemdir. Kelâmcinin söz konusu ikincil görevi, birinciye nazaran daha fazla ehemmiyet taşımaktadır; zira istinbat süreci belirli bir mantıksal ve ilmî tutarlılığı zorunlu kılmaktadır. Çünkü cedel ve hitabetin savunduğu konunun içeriği, bir nebze de muhatabın yanlışlanacak ve çürütülecek görüşünün içeriğine göre belirlenmektedir. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin bir şekilde değinip de ayrıntısını dile getirmede dindeki inanç ve görüşleri konu alan fikhî kıyas telakkisi işte bu noktada anlam kazanmaktadır. Şu halde kelâmcı ikincil düzeydeki görevini icra ederken cedel ve hitabetle değil, fikhî kıyasla iş gören bir kelâmcı-fakih olmuştur. Çünkü fikhî kıyasla iş görebilmek için bu sanatın kullanıldığı fıkıh ilmini de bilmek gerekmektedir. Daha öncede zikredildiği gibi dinde belirlenmiş görüşler konusunda fikhî olanın ameller konusunda fikhî olanın bildiğini bilmesi gerekir.⁷⁶ Aynı aşamadaki benzer durum fikhî için de geçerlidir fakat fikhî'nin aynı görevi icra ederken, daha ziyade kelâmcinin birincil olarak anılan sahadaki ana metotlarını yani cedel ve hitabet sanatını bilmesi şart koşulmamıştır.

Dolayısıyla bu manzara salt fikhî'nin dindeki inanç ve görüşlere yöneldiğinde aynı zamanda bir kelâmcı olması gerektiğini zorunlu kılmaz. Binaenaleyh kelâmcı dindeki fiilleri araştırırken savunmacı ve yüceltici bir amaçla bu işlevi icra ederken fikhî'nin böyle bir tasası yoktur. Örneğin sarhoşluk veren fakat dinin inanç ve fiillerinin belirlendiği temel kaynaklarında (Kitap, Sünnet, İcma) zahiren yer almayan bir içeceğin haram olup olmadığı konusunda bir şekilde neşvü nema bulan mahsusat ve meşhurlara kelâmcı ve fikhî'nin yaklaşım tarzlarını tartışalım: Bu manzarada fikhî'nin yapacağı görev karşı savlarla hiç uğraşmadan kurallarını sıkı bir şekilde uygulayarak fikhî kıyas vasıtasıyla bu maddenin haram olduğunu istinbat edip, küllî kurallardan cüz'ilerini çıkarmak ve tikel fenomenlere tatbik etmektir. Kelâmcinin görevi ise bu konuda toplumca malum ve meşhur olan şeyleri cedel ve hitabet sanatı vasıtasıyla küllî, fikrî ve kavram düzeyinde, bu içeceğin haram olduğu görüşünü yüceltip, yararlı olduğu yönündeki görüşleri ise zayıf düşürüp, çürütmektir. Fakat Fârâbî'ye göre yine de bu iki sanata ve ilme bir kişinin sahip olması da mümkündür.

Fıkıh ve kelâmın, erdemli dinin ve erdemli şehrin ilk döneminde değil de daha sonraki aşamalarında temayüz eden bir ilim olduğunu nazari dikkate

aldığımızda, bu süreçte siyasal ve toplumsal alan için gittikçe önem kazandığı gözlemlenmektedir. Çünkü erdemli ilk başkandan sonraki dönemlerde, hem siyaset felsefesince belirlenen küllî kanunlar gittikçe ivme kazanarak belirlenmemiş tikel olgulara yönelik yorumlanmaya ihtiyaç duymakta hem de aynı şekilde nazari felsefenin kapsamına giren küllî kanunların misalleştirilme/imgeleştirilme işlemleri önem kazanmaktadır. Fârâbî'ye göre din/mille zaten siyaset içerikli bir kavram olduğu için ona bağlı ilimlerin de bir nevi siyasal ve toplumsal görevleri vardır. Buna göre kelâm ilmi bir bakıma bağlı bulunduğu dinin doktrinal yapısına toplumsal ve siyasal açıdan hizmet edecektir.⁷⁷ Bu olgu dolayısıyla teolojik işlevli bir ideolojileştirmeye de içkindir. Fıkıh sanatının siyasetle ilişkisi ise yine bu dönemde önem kazanmaktadır. Erdemli bir siyasî geleneği devam ettiren şehirler veya milletler arasındaki uyum daha ziyade nazari siyasetin belirlediği ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır. Bu ilkelerin siyaset ve toplumsal alanda tikel olarak uygulanması ise iradî fiillerin sonsuzluğundan ve iradî alandaki arzuların çokluğu hasebiyle zaman ve mekân farkı nedeniyle farklılık göstermektedir. Şu halde erdemli siyasetin hukuk açısından dinamikliğini ise büyük oranda fıkıh temin edecektir. Bu durumu Aydınli şu şekilde açıklamaktadır:

“Erdemli bir siyasî gelenek içerisinde yer alan şehirler veya milletler arasındaki uyum ilkeler çerçevesinde sağlanmaktadır; bu ilkelerin siyasetin alanına indirilmesinde, bir siyaset halinde uygulanmasında değil. Dolayısıyla, bu siyaseti yapacak insanlar, hükümdarlar, bireysel olanın sonsuz dünyasını belirleme durumuyla karşı karşıyadır ve onların temel vazifesi de budur. Bireysel olanın bu sonsuzluğu, başka sebepler de eklenerek, hükümdarın gerekli olan bütün fiilleri belirlemesini nerede ise imkânsız hale getirir. Bu durumda toplumun ilk başkanı için, bütün fiilleri belirleyip tamamlayamama gibi bir durum her zaman söz konusu olabilir. Bunun yanında belirlediklerinin bir kısmı için gerekli olan bütün şartları da gerçekleştirilmeden bırakması da mümkündür. “Hatta belirlenebileceği halde, belirlemeden bıraktığı pek çok fiilin kalması da mümkündür.”⁷⁸

Buna göre ilk başkan ölüm veya savaş gibi nedenlerden veya kendi zamanında hiçbir şekilde sorun olarak gündeme gelmemiş olmasından dolayı birçok fiili belirlenmemiş olarak bırakmış veya bu tür problemler hakkında herhangi bir çözüm ortaya koymamış olabilir. Erdemli dinin vazedicisi ve erdemli şehrin inşacısı ilk başkandan sonra eğer bu şehri filozof-kral yönetecekse fıkıh ilmine ihtiyaç duyulmayacaktır. Fakat Fârâbî ardıl erdemli ilk başkanların sürekliliğinin bir aşamada sekteye uğrayabileceğini, bu dönemle beraber ise erdemli mille ve şehrin, zorunlu bir şekilde taklit dönemine intikal edeceğini, “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*riiesâu's-sünne*) döneminin başlayacağını ifade eder.⁷⁹ İşte siyasete yardımcı bir ilim olarak fıkıh sanatının zorunlu olacağı dönem söz konusu taklit

dönemidir. Bu aşamada söz konusu hükümdarlıklar için belirlenen şartlar ile fıkıhçı için belirlenen şartlar paralellik arz etmektedir. Bu şartların hükümdarı için belirlenen şartlar şu şekildedir:

a) Önceki imamların (erdemli ilk başkanların) kabul ettikleri ve şehirleri kendileriyle yönettikleri sünnet (gelenek) ve şeriatları (yasalar) bilmek. b) Önceki yöneticilerin bu sünnetlerdeki (adetlerdeki) amaçlarını göz önünde bulundurarak bu sünnetlerin uygulanmaları gereken yerleri ve durumları ayırt edebilme mükemmelliğine sahip olmak. c) Sözlü ve yazılı olarak kendi dönemine intikal etmiş kadim sünnetlerde kapalı bulunan kısımları, yine eski sünnetlerin (geleneklerin) uygulandığı örneğini taklid ederek açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmak. d) Şehrin imarını (yapısını) korumak için, eski sünnetlerde (gelenekler) veya sîretlerde bulunduğu gibi olmayan ve zaman zaman ortaya çıkan olaylarda mükemmel görüş ve pratik hikmet sahibi olmak e) Hitabet; yani başkalarını ikna etme ve hayal gücüne dayanan etki meydana getirebilme mükemmelliğine sahip olmak f) Cihada katılabilme gücüne sahip olmak.⁸⁰ Sayılan bu şartlar ile Fârâbî'nin aynı dönemde işlevsel olduğunu söylediği fıkıhçıya dair belirlediği şartları göz önüne aldığımızda burada “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler” (*riiesâu's-sünne*) ile fıkıhçı ve kelamcı arasında ince ayarlanmış bir işbölümünün düşünüldüğünü, “geleneği sürdüren liderler” komisyonuna kelamcı ve fıkıhçının da dahil olabileceğini, keza aynı durumun bu aşamadan önce önerilmiş yönetim tarzları olarak dört ve altı kişilik komisyonlar için de kısmen geçerli olabileceğini söyleyebiliriz. Bu noktada fıkıhçı için belirlenen şartları bağlam açısından yeniden hatırlamak elzem olmaktadır:

“Böylece fakih, sözlü olarak koymuş olduğu kanunların tamamında, kanun koyucunun sözlerine ve hakkında söz söylemeyip, yapmak suretiyle koymuş olduğu kanunlarda da fiillerine, ya, -eğer zamanında yaşamış ve onunla arkadaşlık etmişse- müşahede ve işitme yoluyla veya ondan gelen haberler vasıtasıyla ulaşılmış olur. Ondandır gelen haberler ise, ya yaygın olarak bilinenlerdir veya ikna etmeye dayalı olanlardır. Bunların her biri de, ya yazılıdır veya yazılı değildir.”⁸¹

Fakat önerilen yönetim dizgesinin daha erken aşamaları olan melik ve hakîmden oluşan iki kişilik yönetim tarzı, filozof-kralın yönetim tarzı ve erdemli şehrin kurucu ilk başkanlığına denk düşen filozof-peygamber dönemlerinde kelamcı ve fıkıhçıya bir alan açılmadığını, çünkü ikisine belirlenen görevleri bu dönemlerde bizzat onların yapabilecek bir donanımda olduğunu sistemin bir gereği olarak sunmak gerekir.

Geleneği sürdüren hükümdar ve geleneği sürdüren liderler döneminde ise hayatın değişen şartları ve iradî fiillerin tikel olarak farklı farklı temayüzlerine yönelik önceki örneklerin belirleyiciliği ve otonomluğu söz konusu olur; bu

şartlar altında “istihraç ve istinbat” hem siyasî otoritenin hem de fıkıhın temel vasıtası ve yöntemi haline gelir.⁸² İşte bu noktada dinin görüş ve fiiller alanıyla ilgili fıkıh ilminin fikhî kıyası kullanarak, yani belirlenmiş olandan belirlenmemiş olanı ortaya çıkararak yapacağı istinbatlar siyaset açısından önem kazanır. Buna göre, fıkıhçının dindeki görüş ve fiillerle ilgili tashih de bulunabilmesi ve onlardan istinbat yapabilmesi için ayrıca bu dinin erdemleriyle erdemli olması, görüşlerine sağlam bir inançla bağlı bulunması gerekir. Keza fıkıhçının ilk başkandan kendisine gelen kanunlardan, hangisini kendi dönemi hangisini de evrensel olarak ihdas ettiğini idrak edebilecek basirette olması, ilk başkanın hitap dili ile onun döneminde yaşamış halkın dillerini kullanmadaki adetlerini bilmesi dolayısıyla istiare ile gerçek anlamları ayırt edebilmesi gerekir. Öte yandan yine fıkıhçının, ortak isimlerin delalet ettiği gerçekliğe karşı, keza bununla bağlantılı bir husus olarak ilk başkan tarafından serdedilmiş sözleri, amaç özel olduğu halde genel olarak söylenmiş sözler- amaç genel olduğu halde özel olarak söylenmiş sözler-sözlü önermede geçen ve zahirde kendisine delalet edilen şeyin bu bağlamda kullanılmasının mutlak olarak mı yoksa tahsis üzerine mi söylendiği gibi seçenekler açısından tahlil yeteneğinin olması ve en isabetli tespiti yapabilecek bir zekâyâ sahip olması gerekir. Ayrıca, fıkıhçının devraldığı kanunların âdet boyutunun dolayısıyla meşhur ve yaygın olan yönlerinin durumlarını da bilmesi gerekir. Yine onun, nesnelere benzerlik ve karşıtlığı kavrama gücü ile, nesneye lazım olan ile lazım olmayanı anlama gücüne sahip olması gerekir. Yani ilk başkanın dinde koyduğu fiilleri çok iyi bir şekilde idrak edebilmesi için hem ilk başkan tarafından belirlenmiş sözleri hem de bu sözlerin kısmen konusunu teşkil eden alanın genel yapısını bilmesi gerekir.⁸³ Bu ise, yaratılış mükemmelliği ve meslekî tecrübe ile olur.

Bu aşamada ister istemez şu soruyu sormak lazımdır: Erdemli mille ve medinenin “gelenegi sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “gelenegi sürdüren liderler”in (*rüesâu's-sünne*) başkanlık döneminde zuhur eden/etmesi gereken bir ilim olarak mevsuf edilen fıkıh ilminin genel ilkeler ışığında tikel konuları tetkik eden dindeki fiillere hasredilmiş bölümü ile yine büyük oranda nazari siyasetin belirlediği genel ilkeler rehberliğinde tamamen tikel konulara yoğunlaştığı işaret edilen pratik bilgelik arasında ne türden bir ilişki vardır? Çünkü Fârâbî “gelenegi sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “gelenegi sürdüren liderler”in (*rüesâu's-sünne*) başkanlık döneminde bile fıkıhçı ve kelâmcıya hiçbir zaman yetkin bir şekilde siyasal otorite yolunu açmamaktadır. Bu koşullarda bir yandan cüz’î konulara yönelik çözümler üretebilen pratik bilgelikle teçhiz edilmiş “gelenegi sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ilk başkanlık makamı vardır, öbür yandan eş zamanlı olarak dindeki fiil ve amel alanlarında tikel düzeydeki muhtemel problemlerle iştigal eden bir fıkıhçı vardır. Fârâbî, daha ziyade tikellerle ilgilenen fıkıhçı ve pratik bilgelik sahibi arasında icra ettikleri görev bakımından bir paralellik görmektedir çünkü her

ikisi de temel dinamiği değişme/dönüşüm olan pratik/güncel olanın iradî dünyasının dağarcığına küllî olanın doğruluğunu yansıtmak ve uygulamakla iştigal etmektedir.⁸⁴ Fârâbî'nin metni şu şekildedir:

“Fakih pratik bilgelik sahibine benzer. Bu ikisi ancak tikel pratik şeylerde doğru düşünmenin istinbat edilmesinde kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar. Şöyle ki: Fakih, ilkeleri tikel pratik meselelerde din koyucusundan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Pratik bilge sahibi ise ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüller olarak kullanır. Bundan dolayı fakih, belirli bir dine nispetle seçkinlerden iken pratik bilgelik sahibi hepsine nispetle seçkindirler. Bu nedenle toplumsal bir liderliğe getirilen veya onu deruhte eden veya toplumsal bir liderliği deruhte etme ehliyetine sahip olan veya onu deruhte etmeye hazırlanmış olan herkes kendisini seçkinlerden sayar. Çünkü onda felsefeye bir benzerlik vardır, zira felsefenin kısımlarından biri de pratik reislik sanatıdır.”⁸⁵

Bu pasajdan anlaşıldığı kadarıyla fıkıhçı ve pratik bilgelik sahibi, kendilerinden önceki bir din koyucusu tarafından belirlenen genel ilkelerin imkânlarının tanıdığı sınırlar içinde, zaman, mekân ve mevcut şartlar gibi değişkenlerin doğal olarak ortaya çıkardığı tikel sorunlara çözüm getirmeleri açısından benzer bir görev icra etmektedirler. Fakat pratik bilgelik sahibi bir siyaset adamı söz konusu görevini icra ederken toplumun genelini dikkate alırken, fıkıhçının hedef kitleleri ise bağlı bulunduğu dinin mensuplarıdır. Çünkü fıkıhçı tikel konulara bağlı bulunduğu dinin vazedilmiş ilkeleri açısından bir yaklaşım sergilerken, siyaset adamı ise aynı işlevi toplumun genelini kapsayacak şekilde icra etmektedir. Bu nedenle fıkıhçı sadece belli bir dine göre seçkin kabul edilirken, siyaset adamı ise toplum düzeyinde seçkin kabul edilir.⁸⁶ Yani kelâmcı ve fıkıhçı, belirli şartlarla teçhiz edilmiş “geleneği sürdüren hükümdar”ın nazârî ve amelî siyasetin genel ilkelerinden yola çıkarak, erdemli din, millet ve medinenin koruyuculuğu adına tikel bir olayın çözümüne dair geliştirdiği pratik bir çözümün karşısına, aynı statüde olabilecek şekilde kendi çözüm yöntemini koyamaz. Böyle bir olasılıkta erdemli dinin hakiki felsefenin açılımına dair din mensuplarınca kaybedilmiş bir bilinç olasılığı vardır. Aynı olasılığın başka bir versiyonunun ise bozuk felsefeden bozuk siyasi yapılar üretmiş otoritelerin tikel bir olayın çözümüne dair belirlediği seçenek ile erdemli dini takip eden kelâmcı ve fıkıhçının belirlediği çözümün aynı düzeyde bir çatışma içinde olabileceğini belirtmek gerekir.

Konu Fârâbî'nin siyaset felsefesinde dine, erdemli şehrin yetkin ikinci sınıfı olarak belirlediği din hizmetkârlarının görevlerine ve genel olarak din-felsefe ilişkisine dair belirlediği uzlaşmacı ve çatışmacı öğretilerle doğrudan ilişkilidir. Bu nedenle felsefe-din ilişkisine dair filozofun tasvir ettiği olasılıkları burada kısaca özetlemek gerekir.

Felsefe-Din İlişkisi Açısından Kelamcı ve Fıkıhçı

a. Fârâbî'nin söz konusu ilişkiye dair zikrettiği birinci seçeneğe göre, mille hakikî felsefeden beslendiği sürece erdemli, bozuk felsefelerin otonomluğunda vazedildiğinde ise erdemsizdir. Dolayısıyla gerçek anlamlarında felsefe ve din arasında bir çatışma yoktur.⁸⁷ Mille felsefenin taklidi olduğuna göre ikisi gerek amaç gerekse içerik bakımından bütünsel bir tablo oluşturmaktadır. Şu halde bu seçenekte din mensupları olarak kelamcı ve fıkıhçı ile aynı zamanda felsefenin temsilciliğini yapan siyasal otorite arasında bir uzlaşma vardır. Bu bütünsel manzarada eğer erdemli dinin inanç ve fiillerine, fâsid felsefe erbaplarından, erdemsiz dinlerden ve erdemsiz şehirlerden bir saldırı, eleştiri, zayıf düşürücü bir delil, fâsid bir görüş intikal ettiğinde bunları bertaraf etmek görevi eğer varsa öncelikle felsefecilerin, eğer erdemli din ve şehir taklit dönemindeyse bilahare kelamcılarının olacaktır. Bu bütüncül tabloyu Fârâbî'nin ilgili birimlerin her birine dair zikrettiği şu pasajda bulabilmek mümkündür:

“Açıktır ki, kelim ve fıkıh sanatı, dinden sonradır; din, felsefeden sonradır; cedelî ve sofistik güçler, felsefeden öncedir; cedelî ve sofistik felsefe, burhanî felsefeden öncedir; dolayısıyla felsefe, bütün olarak, aletleri kullananın zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi, dinden önce gelir. Cedelî ve sofistik (güçler), ağacın gıdasının meyveden önce olması gibi veya ağacın çiçeğinin meyveyi öncelemesi gibi felsefeyi önceler. Din ise hizmetçiyi kullanan reisin hizmetçiyi veya aleti kullananın aleti öncelemesi gibi kelim ve fıkıhı önceler.”⁸⁸

b. İkinci seçeneğe göre, insan zihninin doğal işleyişi bakımından felsefe, milleden önce gelir. Çünkü bir toplumun düşünce aşamalarındaki süreci, sofistlik, hatabî, cedelî, matematiksel ve burhânî ispatlama şemasını takip eder. Bu süreçte burhânî düzeye gelmemiş bir felsefeden erdemsiz bir mille varetmek mümkündür. Ayrıca burhânî felsefeden üretilmiş erdemli mille, bir toplumdan başka bir topluma, bir ümmetten başka bir ümmete aktarılıp, o toplumun ve ümmetin özel şartları gözetilerek; yani yeniden düzenlenerek (yeni bir tashih, taklit, tahyil ve temsil vasıtasıyla) yürürlüğe konabilir. Erdemli millenin bu şekilde aktarıldığı toplum ve ümmetin felsefî düzeyi burhânî düzeyden önceki süreçlerde ise, bu durumda erdemli millenin felsefenin nazarî ve amelî ilkeleri ile aynı amaç etrafında işlevselliğinin sekteye uğrama riski vardır. Felsefenin hakikatlerine dair entelektüel ve toplumsal bilinç kayb olduğunda milledeki inanç ve fiiller erdemli vasfını kaybederek bozuk bir hale dönüştürülebilir. Böyle bir manzarada eğer söz konusu şehir ve ümmetin avam tabakası burhânî felsefe ile karşılaşırsa bu durumda felsefe ile mille arasında bir çatışmanın olması kaçınılmazdır. Kanaatimize göre bu çatışmada mille taraftarlarını öncelikle kelamcı ve fıkıhçılar temsil

edeceklerdir. Bu tür bir çatışmada ise felsefe erbapları mille taraftarlarını bertaraf ederek felsefenin söz konusu şehir ve ümmet içinde sona ermesine sebep olabilirler. Eğer felsefe erbabı böylesine bir millenin hakikî felsefenin taklidi olduğu sonucuna ulaşır ve avamı da bu konuda ikna edebilirlerse, bu durumda çatışma sönükleşmiş ve bertaraf edilmiş olur.⁸⁹

c. Üçüncü seçenek ise şu olguya içkindir: Eğer zihinsel yapısı burhânî düzeye gelmemiş bir toplum bozuk bir felsefeden kalkılarak ihdas edilmiş bozuk bir milleye sahip olduktan sonra, böyle bir topluma burhânî felsefe dahil ederse, bu durumda felsefe her açıdan bu toplumun erdemsiz millesine karşı çıkacak; felsefe ve mille arasında birisi diğerini ortadan kaldırmak üzere amansız bir mücadele neş'et edecektir. Bu seçenekte de aynı şekilde felsefe ve milleden hangisi söz konusu toplum ve ümmetin nefslerine ve yaşam tarzlarında egemen olursa, diğerini ortadan kaldıracak veya tard edebilecektir.⁹⁰ Buradaki bozuk millenin önde gelenleri yine söz konusu bozuk millenin savunuculuğunu yapacak fâsid kelimcileri olacaktır. “Açıktır ki felsefeye karşı olan her millette kelam sanatı felsefeye karşı olacak ve kelimciler dinin felsefeye karşı olduğu ölçüde filozoflara karşı olacaklardır”⁹¹

d. Tekrar Fârâbî'nin bahsettiği erdemli mille ve medinenin taklit dönemine denk düşen “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in (*rüesâu's-sünne*) zamanındaki, bu yönetim tarzları ile kelimci ve fıkıhçıların işbirliğine dönecek olursak, bu bağlamda felsefe ve dinin birbirine dönük sınırlarına dair bir olguyu müzakere etmek gerekir. Bu bağlamı daha fazla belirgin kılmak için Aydınlı'nın şu yorumlarına başvurabiliriz: “Fıkıhçı ile pratik siyaset adamının (el-müte'akkil) birbirine benzediği nokta, her ikisinin de önceden belirlenmiş bir çerçeve içerisinde, yaşanan hayatla ilgili meselelere zaman, mekân ve genel olarak mevcut şartlar doğrultusunda göreceli çözümler getirmek; birbirlerinden ayrıldıkları nokta ise, siyaset adamının pratik zekâyâ dayanarak toplumun genelini dikkate almasına karşın, fıkıhçının bağlı bulunduğu dinin, nispeten dar alanında kalması ve o dinin mensuplarını muhatap almasıdır. Fıkıhçının yapmış olduğu çıkarımlar dinin vazedilmiş ilkelerine göredir ve o dinin mensuplarını bağlar; siyaset adamının yapmış olduğu çıkarımlar ise pratik aklın ilkelerine göredir ve toplumun tamamını bağlar.”⁹² Fârâbî'nin söz konusu ayrımını temel alarak, dinin ve erdemli şehir yönetiminin taklit dönemine mahsus olmak üzere iki otorite arasında bir tür sınırlandırıcılık ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Fârâbî söz konusu taklit dönemini erdemli şehrin devamlılığı ve geleceği açısından riskli görmektedir ve Fârâbî'nin külliyâtı bazı bağlamlarda da vurguladığı gibi her aşırıda bir tane çıkabileceğini söylediği filozof-kralın başkanlığının zorunluluğu üzerine kurgulanmıştır. Şu halde taklit döneminde bir yandan “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) ve “geleneği sürdüren liderler”in

(*rüesâu's-sünne*) siyasî otoritelerinin câhil başkanlık türlerine dönüşme olasılığı vardır, diğer yandan ise din mensuplarının temsilcileri olarak kelamcı ve fıkıhçıların, erdemli millenin hakikatlere dayalı bir zemini olarak felsefeyi bertaraf edip, temsil, tahvil ve taklitlerden oluşan milleyi bağımsız hakikatler tasavvuruna dönüştürmeleri mümkündür. Her iki sınıfa dair belirlenen şartları göz önüne aldığımızda bu aşamada -metinlerin elverdiği ölçüde- erdemli din ve erdemli şehrin sürekliliği adına birbirlerini sınırlandıran, mümkün fâsîd kaymaları önleyen ve varsa düzelten ikili bir mekanizma olduğunu söyleyebiliriz. Bir örnek üzerinden ilerlemek gerekirse filozofun külliyatında modern yorumlarda oldukça tartışılan kavramlar olarak adil savaş ve cihad ilişkisini bu bağlamda müzakere edebiliriz. Buna göre, “geleneği sürdüren hükümdar” (*melikü's-sünne*) cahil savaş türlerinden birisine (örneğin gazap gücünü tatmin etmek üzere açılan savaş) meylettğinde, fıkıhçı ve kelamcı filozof-peygamber tarafından vazedilen dine bunun uygun olmadığını bildirecek, öbür yandan yine eğer din mensupları câhil savaş türlerinden birisine dinden bir meşruiyet aramaya teşebbüs ettiklerinde ise “geleneği sürdüren hükümdar” bunun âdil savaş türlerinin en önemli ilkesi olarak “adalet ve iyilik götürmeye” dair bir içerik arz etmediği gerekçesi ile söz konusu istibat veya eyleme engel olacaktır.⁹³

Fıkıhçı'nın İstinbât Yöntemi Olarak Tümevarım Kıyasları ve Fıkhî Kıyas

Bu aşamada konumuz açısından önemine binaen Fârâbî'nin fıkhî kıyaslar olarak adlandırdığı kıyas türlerinin en önemli bölümünü oluşturan tümevarım kıyaslarının, yapısını tetkik etmek gerekmektedir. Çünkü bu kıyas türlerinin işlevleri küllî-cüz'î, genel-özel, öz-araz, makul-mahsus, ayaltı-ayüstü ilişkilerinin ikinciden başlayarak/kalkarak birbirilerine geçirilmesinde, keza iradî ve duyusal olanın zorunlu ve burhânî olana irca edilmesinde çok önemli bir mevkiye sahiptir. Örneğin Fârâbî'nin tümevarım kıyaslarından birincisi olarak addettiği *görünenden görünmeyenin istinbat edilmesi* şeklindeki kıyas türünü Lameer'in de alıntılacağı gibi Ess, *görünene dayanarak (ayaltı dünya), görünmeyen hakkında (Tanrı) bir sonuç resmetmek* şeklinde tanımlamaktadır.⁹⁴ Bilindiği gibi İslam hukuku alanında kıyas, kitap sünnet ve icma'dan sonra edile-i şer'iyenin (kitap, sünnet, icma, kıyas) dördüncü unsuru yani bu alanın kaynaklarından birisi olarak kabul görmüş, keza bu dizge icma ile de onaylanmış bir niteliğe sahiptir. Fârâbî'nin fıkhî kıyas anlayışını değerlendirirken hem Aristo mantığı hem de kıyasın İslam hukuku alanındaki söz konusu otonomluğu ve tarihini gözetmek gereklidir. Çünkü Fârâbî dönemine geldiğinde kıyas, epistemolojik açıdan İslam hukuk teorisinin donanımlı teknik bir kavramı olarak güvenilir bir statüsü olduğu konusunda herkesçe onaylanan bir otorite kazanmıştır. Fârâbî ise söz konusu kıyas geleneğini Aristocu kıyas

küllîyatı ile uzlaştırma konusunda ilk teşebbüsü yapmış⁹⁵ ve yine Lameer'in tespitleriyle söylessek, böylelikle Fârâbî *Küçük Kıyas Kitabı*'nda İslam hukukunda uygulanan hüküm çıkarma yönteminin Aristocu tümevarım kıyaslarının kuralları ile tamamen uygun olabileceğini dercetmeyi amaçlamıştır.⁹⁶ Fârâbî'nin İslam hukuku alanında bir kaynak olarak kıyasın kullanılıp kullanılmayacağı yönündeki farklı fıkıh ekollerindeki tartışmalarda, eğer onun fıkıhçı ve fikhî kıyasa açtığı manidar alanı düşündüğümüzde, bu alanda kıyası bir kaynak olarak kullanan ekollerle aynı fikirde olmuş olduğunu savunabilmek mümkündür.

Fârâbî'ye göre bilinen şeyler ya herhangi bir kıyas vasıtasıyla veya herhangi bir kıyas olmaksızın bilinirler.⁹⁷ Herhangi bir kıyas olmaksızın bilinenler makbulat, meşhurat, mahsusat ve makulat'tır. Bunların dışındaki bilgiler kıyas vasıtasıyla elde edilir.⁹⁸ Aristo mantığını takip ederek öncelikle kıyasları basit ve bileşik olarak ikiye ayıran Fârâbî, basit kıyasları yüklemli (14 çeşit), şartlı ve hulfî kıyaslar başlığı altında tetkik ederken⁹⁹ bileşik kıyaslar başlığı altında ise tümevarımı ve onun önemli bir bölümünü oluşturan fikhî /hukukî kıyasları tetkik etmiştir. Yapılış tarzları itibarıyla bileşik kıyaslar basit kıyaslardan farklıdır çünkü bileşik kıyaslarda, bir kıyasta olması gereken şekli parçalardan birçoğu atılmış veya araya birçok şey girmiştir.¹⁰⁰ Bileşik kıyasların en önemli bölümünü oluşturan tümevarım ise herhangi bir şey hakkında olumlu veya olumsuz olarak verilmiş olan bir hükmün doğru olup olmadığına belli olması için, bu şeyin içine giren şeylerin araştırılmasıdır. Başka bir ifade ile tümevarım, herhangi bir şey hakkında duyular yoluyla elde edilmiş hükmün veya bu hükümde başka bir şekilde malûm olmuş olan şeyin, hakkındaki hüküm duyular yoluyla elde edilmemiş bir şeye, -bu diğer şey birincinin içinde olmamak şartıyla- "geçirilsin" yani görünen yardımıyla görünmeyen hakkında hüküm vermektir.¹⁰¹ Tümevarım kıyaslarında orta terimin (bir bakıma *illet*) bütün sınıfları araştırılmaksızın hüküm verilemez, ayrıca orta terimin doğruluğu bütün duyulur olanlarda test edilmeksizin görünmeyen alandaki ortak nitelikteki varlıklara geçirilemez.¹⁰² Fârâbî tümevarım kıyaslarını *görünenden görünmeyen istidlali* ve *fikhî kıyaslar* olmak üzere başka bir açıdan ikiye ayırmaktadır. *Görünenden görünmeyen istidlali* daha ziyade kelâm alanını dolayısıyla dinin inançlarla ilgili bölümü, fikhî kıyaslar ise hukuk dolayısıyla dinin fiiller ile ilgili alanına denk düşmektedir. Bu nedenle yukarıda andığımız gibi kelâmcının küllî düzeyde fıkıhçının da cüz'î düzeyde istinbat yapma işlevi, tümevarım kıyaslarının irdelendiği bölümde daha açık bir hal almaktadır. Keza tümevarım kıyasları ile cüz'î'den kalkarak küllî hükme ulaşmak isteyen bir kelâmcı, bu noktada cedel ve hatabî yöntemleri kullanırkenki savunmacı önceliğini bir kenara bırakmış daha ilmî bir yöntem kazanmış durumdadır.

Filozofa göre, görünenden görünmeye hükmü geçirme/istidlal ise tahlil ve terkip yoluyla olmak üzere iki şekilde olmaktadır. Tahlil, düşüncenin hareket noktasını görünmeyenden, terkip ise görünenden almaktır. Eğer tümevarım tahlil yoluyla yapılacaksa bu durumda öncelikle görünmeyen hakkında istenmiş olan hükmün bilinmesi, daha sonra ise bu hükmün duyusal olan şeyde bulunup bulunmadığına bakılması lazımdır. Diyelim ki söz konusu hükmün duyusal olan bir şeyde geçerli olduğunu tespit ettik. Bu durumda görünenin görünmeyene benzediği şeyleri alırız. Bu şeyler hakkında bütün benzer düzeydeki görünenleri tarayarak bir hükme ulaştığımızda, vardığımız hüküm zarûî olarak görünmeyen hakkında da geçerli olacaktır.¹⁰³

Görünen yardımıyla herhangi bir görünmeyen hakkında terkip yoluyla hüküm vermek istediğimiz zaman ise önce bütün duyusal olan benzer şeyler üzerinden doğrularak bir hükme ulaşır, sonra ise görünmeyen bir şey bu vardığımız hükmün kapsamıyla örtüşürse, hükmü görünmeyen alandaki bu şey üzerine geçirmiş oluruz. Örneğin biz duyu ile algılanan canlıların zaman içindeki varoluşlara maruz kaldıklarını gözlemler, bilahare bunların zamanda varoldukları şeklinde görünen alandan bir hüküm elde eder, aynı hükmü göğün de zaman içinde varoluşlara maruz kaldığı dolayısıyla göğün zamanda varolduğu şeklinde görünmeyen bir alana geçiririz. Fakat öncelikle biz birinci hükmümüzü bütün duyulur alandaki canlı türleri üzerinde doğruladıktan sonra ancak görünmeyen alana geçebilir böylece şu kıyas şekline ulaşmış oluruz: *Gök zamanda varoluşlara maruzdur, zamanda varoluşlara her maruz kalan zamanda varolmuştur, o halde gök zamanda varolmuştur.* Diyelim ki görünen alan üzerinde bu önermemizi yanlışlayan bir tane istisna bulduk; fakat bu istisnayı kaale almadan yine bu istisna dışındaki canlıların büyük çoğunluğu ile aynı özellikleri yükleyebileceğimiz görünmeyen alandaki örneklerle ulaştık; bu durumda tümevarım geçerli bir kıyas olacak mıdır? Fârâbî'ye göre hayır.¹⁰⁴ Hükmün görünenden görünmeyene geçirilmesi konusunda, görünen alanda muhtemel bir istisnanın tespiti durumunda tümevarımın geçerliliğinin düşeceğini belirten Fârâbî aynı şeyi tümevarım kıyasları arasında addettiği ve büyük oranda cüz'î alana yani görünenler arasındaki cüz'î alana odaklanmış fikhî kıyaslar için de zorunlu bir şart olarak kabul etmemektedir

Fikhî kıyasların muamelatla ilgili olanlarında orta terimin kapsamına giren bütün sınıfların ortaya konulması bazı durumlarda mümkün olmadığı için hükmün geçerliliği ve kapsamı onu yanlışlayan bir örneğe kadar devam eder.¹⁰⁵ Aristo gibi Fârâbî'de her maddenin sonuna kadar incelenmesi sürecinde birçok arazın bu maddeye sürekli işeyeceğini, dolayısıyla asıl olandan bir tür uzaklaşma yaşanacağı için, hükmün geçerliliği açısından yeterli miktara kadar ulaşmayı kâfi görmüştür.¹⁰⁶ Şu halde tümevarım da ikiye ayrılmaktadır: Eğer hüküm orta terimin kapsamına giren bütün türlerin araştırılması ile or-

taya çıkmışsa bu tam tümevarım, eğer yukarda anıldığı gibi yeterli miktara ulaşarak elde edilmişse bu da eksik tümevarımdır.¹⁰⁷ Fakat şu var ki eğer tümevarım görünen alandan yola çıkılarak görünmeyen alanda bir hüküm çıkarılacaksa tümevarımın tam olması zorunlu olacak, sadece varlıklarına araz ilişebilecek şeylerle ilgili ise bu durumda yeterli miktara ulaşma koşulu ile eksik tümevarım imkân dahilinde olabilecektir. Şu halde Fârâbî'nin büyük oranda suskun olduğu inançlarla ilgili fikhî kıyasların neler olabileceği konusunda geldiğimiz bu noktanın bir çözüm sunabileceğini söyleyebiliriz. Buna göre büyük oranda görünen-görünmeyen çerçevesinde olacağı için dindeki inançlarla ilgili fikhî kıyasların tam tümevarım şeklinde olması zorunlu, fiillerle ilgili fikhî kıyasların ise tümevarımın eksik şekilleri tarzında yapılandırılması yeterlidir. Çünkü Fârâbî aşağıda değineceğimiz fikhî kıyasların uygulanma alanlarından birisi olan *istenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî seçeneğinin* bazı durumlarında söz konusu fikhî kıyasın, görünen-görünmeyen ilişkisi şeklinde değindiğimiz şartlardaki tümevarıma evrileceğine işaret etmektedir.¹⁰⁸

Fârâbî tümevarımın önemli bir uygulanma alanı olarak duyusal olandan (mahsusat) yola çıkarak onunla ilişkilendirilmiş görünmeyen şey hakkında hüküm vermenin imkânlarını ve olasılıklarını bu şekilde irdeledikten sonra makbulat'tan (kabul edilmiş sözler) teşekkül eden sanatlara mahsus hareket noktalarına geçmekte ve bu hareket noktalarını da fikhî kıyaslar olarak adlandırmaktadır.¹⁰⁹ Filozofa göre, bu hareket noktaları yani fikhî kıyasların yapılacağı alan veya şekil ise dört tanedir. 1. Küllî farzedilen küllî, 2. İstenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî, 3. İstenilen küllînin yerini tutan cüz'i, 4. Misal.

1. Küllî farzedilen küllî: *Her şarap haramdır* gibi kabul edilmiş bir öncülün hükmününün (*haramdır*) alınarak, *kapta bulunan şey şaraptır* gibi birinci öncülün konusuna girmesiyle, doğru olan şeye *o halde kapta bulunan şey haramdır* şeklinde geçirilmesidir.¹¹⁰

2. İstenen cüz'inin yerini tutan küllî: Makbulattan küllî olan *hırsızın elini kesmek lazımdır* gibi bir öncül, kendisinden daha cüz'i olan bir öncülün yerini tutmaktadır, çünkü bu hüküm sadece dört dinardan daha fazla hırsızlık yapanları kapsamakta diğerlerini dışarıda bırakmaktadır.¹¹¹

3. İstenilen cüz'i'nin yerini tutan küllî: *Filan kimse bir buğday tanesi ağırlığı kadar, yani küçük olsun, fenalık yapmaz*, önermesinde geçen bir buğday tanesi ağırlığı kadar şeklindeki cüz'i öncül aslında bir küllîye referans vermektedir. Örneğin bizim ana babaya uf dememiz haram kılınmıştır fakat burada kastedilen söz değil, ana babaya üzüntü vermek gibi bir küllînin hasıl olmasıdır.¹¹² Keza aynı olgu *muhakkak Tanrı bir toz ağırlığı kadar bile zulüm yapmaz* önermesi için de geçerlidir.

4. Misal: *Sayıca artırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır*, gibi bir önermede *buğdayın* benzerini (*pirinç*) bulup aynı hükmün bunun için de geçerli olduğunun istinbat edilmesidir.¹¹³

Fakat basit bir şekilde sunduğumuzun ötesinde bu süreçte fıkıhçının işi hiç de öyle kolay değildir. Örneğin *küllî farzedilen küllî* seçeneğinde, fıkıhçı, örnekte sergilediğimiz istinbat yöntemini, *her içki haramdır* gibi cezimli bir sözle bahsedilenler kadar, *yalan söylemekten sakınınız, yüzlerinizi yıkayınız, söyledikiniz zaman adil olunuz* ve *sözlerinizi tutunuz* gibi Kur'an ayetlerine de uygulayabilmelidirler. Çünkü bu sözler birinci örnekte sergilendiği gibi hukukî olarak kesin bir vurgu yapılmamakla beraber izin verme, menetme, teşvik etme, ket vurma, emretme ve nehyetme gibi cezimli söz kuvvetinde olan unsurları bünyelerinde taşımaktadırlar.¹¹⁴ Bu noktada ahlak-fıkıh ilişkisi açısından Fârâbî'nin fıkıh anlayışının İslâm ahlakına dair bazı öğeleri de içerdiğine işaret etmek gerekir.

Lameer, Fârâbî'nin fikhî kıyası hukukî bir hüküm çıkarma yöntemi olarak uygulamakla Aristo'dan ayrıldığını, çünkü Aristo'nun tümevarım kıyaslarını sadece yaygın konuşma cümlelerinde ve önermelerde uyguladığını açıklar. Öte yandan Fârâbî'nin birinci ve üçüncü seçenekte gösterildiği gibi bu kıyas türünü bir hukukî olguya uygulanmak üzere sınırlandırmaktan ziyade böylesine geniş bir yelpazeye yaymasında İslâmî gelenekten ziyade Aristo'yu takip ettiğini belirtmektedir.¹¹⁵ Böylelikle ikinci seçenekte, birinci seçenekte olduğunun tersine kıyas sadece hukuk alanında uygulanmak üzere sınırlandırılmıştır.¹¹⁶ Aynı şekilde üçüncü ve dördüncü seçeneğin kapsamına giren bir örnek olarak *sayıca artırılmak suretiyle buğdayı buğdayla satmak haramdır* şeklindeki bir öncülde *buğday*'la ne türden bir küllînin kastedildiğinin tespit edilmesi önemlidir. Çünkü eğer *buğday*'la *yiyecek* gibi bir küllî kastedilmişse, *haram* olma durumu, *buğday*'la aynı kategoride olan *pirinç* için de geçerli olabilecektir. Fakat burada eğer *buğday*'la *ölçek* gibi başka bir küllînin de kastedilip kastedilmediği araştırılmalıdır. Bunun bir sonucu olarak *her ölçek haramdır* diye bir hüküm konulursa bu durumda ölçeğin kapsamına giren bütün cüz'ilerin, tümevarımın bir gereği olarak, araştırılması gerekir. Bu türler arasında *kireç* gibi bir tane haram olmayan istisnaya ulaşıldığı takdirde *her ölçek haramdır* şeklindeki bir önerme yanlışlanmış olur. Örnek: *Kireç bir ölçektir, kireç haram değildir, o halde her ölçek haram değildir*, gibi. Dolayısıyla bu öncülde küllî, *yiyecek* olarak belirlenirse fikhî kıyas/tümevarım olumlu sonuç vermekte, *ölçek* olarak belirlenirse öncül/önerme yanlışlanmaktadır: Fakat belirlenen muhtemel ikinci küllîye göre kıyasın doğru sonuç vermemesi, birinci küllî ile verilen sonucu da geçersiz saymayacaktır. Dolayısıyla fikhî kıyasları kullanan bir fıkıhçının tümevarım kıyaslarının bu türden boyutlarını idrak edebilecek do-

nanımında olması gerekmektedir. Lameer, tümevarım kıyaslarını bu şekilde irdelemek, içerik ve örneklendirmelerini İslam hukukunun temel öğeleri etrafında almakla Fârâbî'nin mantığının bu alanında hocası olan Hıristiyan Yunana b. Haylan'dan ayrılarak onunla iletişim kurmadan önce ait olduğu İslam hukuku alanını tercih ettiğine işaret etmektedir.¹¹⁷ Bu dönemde hem Fârâbî hem de fıkıh ekolleri kıyası İslam hukukunda hüküm çıkarma yöntemi olarak benimsemişler fakat fıkıhçıların tersine Fârâbî söz konusu kıyasın kullanımını Aristo mantığı çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Bu noktada Lameer, Fârâbî'nin Aristo'yu yanlış anladığını ve yorumladığını ileri sürmüştür. Lakin bu yeni bakışı Fârâbî'nin aynı kitabının başında Aristo mantığına yaklaşım tarzına dair belirlediği ilkelere bağlamak daha makuldür. Bu pasajda Fârâbî kendisine, Aristo mantığının yasalarını yaşadığı dönemin yerel ve özel koşulları etrafında güncelleştirmek, Aristo'nun verdiği şekil ve örnekleri Arapça'da özdeş içeriklerle yenilemek ve bunları kendi döneminin düşünce dünyasında anlaşılır kılmak adına bir dizi mesuliyet addetmiştir.¹¹⁸ Tümevarım kıyaslarının, anılan gayelerle yani hukukî istinbatlar çıkarabilmek amacıyla kullanılması da doğrudan bu olguyla ilişkilidir.

Böylelikle Fârâbî siyasetin önemli bir kolu olarak hukukî alandaki sonsuz cüz'î olay ve olguların nasıl çözüme kavuşturulacağı problemini de tümevarım kıyaslarının bu alanda nasıl uygulanacağını teorik ve mantıkî bir çerçevede temellendirerek çözüme kavuşturmuş bulunmaktadır ki bu ne Aristo da ne de ondan sonraki bir filozof veya siyasal düşünürde örnekliliğini bulamayacağımız gerçekten özgün bir tasarruftur. Şu halde Fârâbî siyaset alanında önemli bir problem olarak öne çıkan küllî-cüz'î, zorunlu-iradî, burhânî-hatabî alanlar arasındaki mesafeyi pratik bilgelik, cedelcilik, hatabî ve tümevarım kıyaslarının imkân ve olasılıklarını kullanarak aşmış bulunmaktadır. Bu konuda Fârâbî'nin Aristo mantığını yanlış anladığı veya çarpık yorumladığı şeklindeki Lameer'in ve Galston'un iddialarına Colmo'nun getirdiği eleştiriler önemli tespitler olarak öne çıkmaktadır. Colmo, Lameer ve Galston'un Fârâbî'nin Aristo mantığını bu aşamada yanlış anladığı ve çarpık yorumladığı şeklindeki iddialarının gerçeği yansıtmadığını savunarak, ilgili iddialar ile Fârâbî'nin ilgili metinleri ve özellikle kıyas şekillerini yüzleştirmiştir.¹¹⁹ Colmo'nun vardığı sonuç Fârâbî'nin tavrının bilinçli ve özgün olduğu, daha da ötesi Eflatun ve Aristo'nun ütopyacılığına bir alternatif olma niyetinde olduğu yönündedir.¹²⁰

Bu aşamada yukarıda işlediğimiz şekli ile siyaset ilminin bir parçası olarak sayılan ve sadece erdemli felsefe, erdemli mille ve erdemli medine açısından yöntemi ve içerikleri hakkında teorik belirlemelerde bulunulan kelâm ve fıkıh ilminin, makalenin başında da değindiğimiz üzere, bu üçlü sistemin erdemsiz

versiyonlarının dünyasında da bir yeri olduğuna değinmek gerekir. Nasıl ki erdemsiz felsefeden erdemsiz milleler türeyebiliyorsa bu erdemsiz millelerin altında onların içeriklerine uygun olarak çeşitli kelâm ve fıkıh sanatları da türeyebilecektir. Bu açıdan bakıldığında erdemsiz millelerin de görüş ve fiillerini savunan bir kelâm ilmi, keza onların hukuk alanındaki düzenlemelere hasredilecek bir fıkıh anlayışları vardır. Fârâbî söz konusu kabulüne sadece *Kitabu'l-Huruf*'taki bir pasajla değinmektedir:

“Kelâm ve fıkıh sanatı, zaman bakımından dinden sonra gelir ve ona tabidirler. Şayet din, kadim bir zanni veya çarpıtılmış felsefeye tabi ise dine tabi olan kelâm ve fıkıh da bunlar gibi hatta bunlardan daha aşağı olur. Özellikle de din, söz konusu iki felsefeden veya onların birinden aldığı şeyleri bırakıp bunların yerine hayallerini ve misallerini koyduğu, kelâm sanatı da o misalleri ve hayalleri kesin hakikat olarak alıp bunları kıyaslarla temellendirmek istediğinde böyledir. Yine eğer yasaları koyan kişi sonra gelerek, yasa yaptığı teorik şeylerde kendisinde önce gelmiş ve teorik şeyleri zanni ve çarpıtılmış felsefeden almış olan yasa yapıcıyı (taklit eder)se ve birincinin o felsefeden aldıklarını tahayyül etmekte kullandığı misal ve hayalleri, misaller olarak değil de hakikat olarak alırsa ve o şeylerin tahayyül edildiği misallerle bunların tahayyülünü amaçlarsa; onun dinine mensup kelâmcı da onun söz konusu misallerini hakikat olarak alırsa; bu durumda kelâm sanatının bu dinde incelediği şeyler, hakikate birinciden daha uzak olur. Çünkü o, hakikat zannedilen veya hakikatler süsü verilen şeyin (misalinin) misalini temellendirmeye çalışır.”¹²¹

Fârâbî'nin bu açıklamalarından yola çıkarak bütün erdemsiz şehirlerin de kendilerine göre iş gören bir kelâm ve fıkıh sanatı olduğu sonucunu çıkarabileceğimiz gibi, buradaki pasajın büyük oranda cahil şehirlerden ziyade bir şekilde vahyin temel öğretilerinin çarpıtılarak ve değiştirilerek sunumunun önplanda olduğu *fâsık*, *dâlle* ve *mübeddel* şehir için daha fazla anlam ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu şehirlerde kelâm ve fıkıh ilmi, erdemli milledeki kelâm ve fıkıh ilminin işlevlerini, özellikle fâsid olmuş tahayyül yetileri veya tahayyülün sahte mekanizmaları üzerinden yapmış olacaktır. Fârâbî erdemli bir hayat şeklinin, dünya görüşünün veya daha genel olarak ifade etmek gerekirse siyaset anlayışının zeminine burhâni felsefeyi yerleştirdiği için buradaki erdem nosyonu, onun altındaki dine ve bilahare kelâm ve fıkıh ilmine de yansıtacaktır. Erdemsiz şehirler ise ilk başından itibaren millelerini (bu bağlamda bir bakıma siyasî rejim) bozuk ve çarpıtılmış felsefeye göre ve tamamen dünyevî amaçlarla kurdukları için buradaki olumsuzlukların ivmesi artarak erdemsiz dinlerine ve o dinin amaçlarına yönelik iş gören kelâm ve fıkıh ilimlerine de yansıtacaklardır.

Sonuç

İslâm düşünce tarihinde ilimler sınıflandırmasına dair literatürü göz önüne aldığımızda Fârâbî, kelâm ve fıkıh ilmini, amelî felsefe dolayısıyla ilm-i medenî başlığı altında tetkik etmekle, bu alanda ne haleflerinde ne de seleflerinde rastlayabileceğimiz istisnâî bir yerde durmaktadır. İlm-i medenî'yi asıl olarak siyaset, ahlak ve ev ekonomisi üzerine inşa eden İkinci Muallim, kelâm ve fıkıh ilmini ise ilm-i medenîye yardımcı ilimler statüsünde temellendirmiştir. Bu tasnif, filozofun felsefe, din ve medine ilişkisine dair öğretisi, ayrıca erdemli şehir ve ümmet için önerdiği alternatif yönetim biçimleri ile de doğrudan ilişkilidir. Fârâbî'ye göre genel anlamında din, genel anlamında filozof-peygamberin, Faal Akıl'dan yetkinleşmiş nazârî ve amelî aklına, keza tahayyül yetisine inen vahyin küllî hakikatlerini toplumun her kesiminin epistemik yetileri, kültür ve algı düzeylerini ikna edebilecek şekilde temsil, tahyil ve taklit formlarına döktüğü inanç ve fiiller dizisine referans vermektedir. Kelâm ve fıkıh ise vazedilmiş bu dinin filozof-peygamber ve filozof-kral sonrası, yani taklit döneminde ortaya çıkacaktır. Buna göre, fıkıh, insana şeriat sahibinin sınırlarını ihdas ettiği ve genel belirlemelerini yaptığı şeylerden, açıklamadığı bir şeyi, yine bir ümmet için belirli bir din koyan şeriat sahibinin amacına uygun olabilecek şekilde istinbat etme ve o şeyi düzeltme yetkinliği kazandıran bir sanattır. Fıkıhçının istinbat sürecinde kullanacağı yöntem tümevarım kıyasları kapsamındaki fikhî kıyaslardır. Kelâm ise insana din koyucunun açıkça anlattığı belirli inanç ve fiilleri muzaffer kılmak ve onların aksi olan her şeyi söz ile yanlışlamak veya zayıf göstermek kabiliyetini kazandıran bir sanattır. Kelamcının bu görevi yerine getirmek için kullanacağı yöntemler ise cedel ve hitabettir. Fıkıh ve kelâmın ilm-i medenî'ye, fıkıhçı ve kelamcının da siyasî otoriteye yardımcı olacağı dönem ise, büyük oranda peygamber-filozof ve filozof-kral sonrası erdemli şehrin yönetimi için önerilen “geleneği sürdüren hükümdar” ve “geleneği sürdüren hükümdarlar” dönemidir. Böylelikle Fârâbî, felsefe-din ilişkisinin uzlaşmacı seçeneklerini önceleyerek kelamcı ve fıkıhçının ilk başta temsilcisi olduğu din hizmetkârlarını erdemli din ve erdemli şehrin sürekliliği açısından zorunlu görmüş, fakat öte yandan felsefe-din ayrışması ve çatışmasının mümkün olasılıklarını da göz önüne alarak kelâm ve fıkıh ilmini ilm-i medenî'nin, dolayısıyla kelamcı ve fıkıhçıyı da salt siyasî otoritenin yerine geçirmemiş, dolayısıyla onlara bu açıdan otorite veya seçkinlik bir konumu vermemiştir. Bu minval üzere Fârâbî, ne fikhin ne de kelâm'ın tek başına siyaset alanını belirlemesini istemiş, ne de dinin taklit döneminde bunlar olmaksızın bir siyaset tasavvuru düşünmüştür. Kelâm ve fikhin İslâm tarihi boyunca siyaset ilmiyle belirleyicilik ve yardımcılık açısından kullanılma örneklerini göz önüne aldığımızda İkinci Muallim'in bu iki ilme verdiği konumun oldukça mühim, manidar, ufuk açıcı ve fakat her iki ilmin mensuplarınca sonraki dönemlerde bir o kadar da ihmal edilmiş bir öğretisi olduğunu söyleyebiliriz.¹²²

Kaynakça

- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul:1995.
- Aydın, Mehmet, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddîyeler ve Tartışma Konuları*, Konya: 1989.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’de İlm-i Kelam ve Fıkıh”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed. F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara: 2005, ss.25-45.
- Bodéüs, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Trans. by Jan Edward Garrett, New York: 1993.
- Colmo, Christopher A., *Breaking With Athens, Alfarabi as Founder*, New York: 2005.
- van Ess, Josef, “Al-Fârâbî and Ibn al- Rewandî”, *Hamdard Islamicus*, III: 4, ss.1-15.
- van Ess, Josef, “İslam Kelamı’nın Başlangıcı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Şaban Ali Düzgün, 2000, ss.399-423.
- Görgün, Tahsin, “Kur’an ve Fıkıh”, *İlahî Sözün Gücü*, İstanbul: 2003.
- Fârâbî, *Fusûl Münteze’â*, nşr. Fevzî M. Neccâr, Beyrut:1986, *Fusulu’l-medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir: 1987.
- Fârâbî, *İhsâu’l-Ulûm*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut:1996, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 2011.
- Fârâbî, *Kitab al-Hataba, Deux Ouvrages Inédits sur la Rhétorique*, Ed. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth: 1971.
- Fârâbî, *Kitabu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: 2008.
- Fârâbî, *Kitabu Tahsilü’s-Saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut:1995; *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 1999.
- Fârâbî, “*Kitâbü’l-Cedel*”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî-III*, ed. Refik el-Acem, Beyrut: 1986.
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: 1990; *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: 2008.
- Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut:1968, “*Kitâbü’l-Mille*”, çev. Fatih Toktaş, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 12 (2001), ss.258-273.
- Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii Ârâi Ehlî’l-Medîneti’l-Fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut: 1985; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 1990.
- Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti’l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccar, Beyrut, 1993; *es-Siyasetü’l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: 1980.
- Fârâbî, “*Küçük Kıyas Kitabı*”, *Farabi’nin Bazı Mantık Eserleri*, çeviri ve edisyon, Mübahat Türker Küyel, Ankara: 1990.
- Fazlıoğlu, İhsan, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1: 2 (2003), ss.379-398.
- Hoyland, Robert G., “The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal”, *The Biography of Muhammad*, ed. Harald Motzki, Leiden: 2000.
- Karaman, Hayreddin, “Fıkıh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: 1996, c.13, ss.1-14
- Karaman, Hüseyin, “Dehriyyûn ve Tabiiyyûn Ekolleri”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: 2012, c.1, ss.55-77.
- Kutluer, İlhan, “İslam Heresiografı Tarihinden: İbnü’r-Ravendi’nin Bir “Mülhid” ve “Dehri” Olarak Portresi”, *Bilgi ve Hikmet*, 9 (1995), ss.130-153.
- Lameer, Joep, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, New York, Köln: 1994.
- Mahdi, Muhsin S., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago: 2001.

- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, Harvard: 1968.
 Özturan, Hümeýra, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: 2013
 Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: 1999.
 Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uçlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: 2007.

Notlar

- 1 Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, trans. by Jan Edward Garrett, State University of New York Press, New York: 1993, s.21-25.
- 2 Fârâbî, *İhsân'ul-ülüm*, nşr., Ali Bumelham, Beyrut:1996, s.79-85, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 2011, s.101,106.
- 3 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr., Muhsin Mehdi, Beyrut: 1968, ss.55-66, "Kitâbü'l-Mille", çev. Fatih Toktaş, *Dihân İlmî Araştırmalar Dergisi*, 12 (2001), ss.269-273.
- 4 Yaşar Aydın, "Fârâbî'de İlm-i Kelâm ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, ed., F. Terkan, Ş. Korkut, Ankara: 2005, s.25.
- 5 Muhsin S. Mahdi, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy*, Chicago: 2001, s.69.
- 6 Fârâbî, *Fusûl Münteze'a*, nşr. Fevzi M. Neccâr, Beyrut: 1986, s.67, *Fusulu'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s.50, 51.
- 7 *Kitabu'l Mille*, s.44, 45; çev. s.259, 260.
- 8 *Kitabu'l Mille*, s.44; çev. s.259.
- 9 *İhsâ*, s.75, 76; çev. s.106
- 10 *İhsâ*, s.76; çev. s.107, *Kitabu'l Mille*, s.50, 52; çev. s.264, Aydın, agm., s.41, 42.
- 11 Aydın, agm., s.26.
- 12 Aydın, agm., s.25.
- 13 Mahdi, age., s.94.
- 14 Aydın, agm., s.25.
- 15 Aydın, agm., s.32, 33, 40.
- 16 *Kitabu'l Mille*, s.50, 51; çev. s.264.
- 17 *İhsâ*, s.75; çev. s.106.
- 18 *Kitabu'l Mille*, s.51. çev. s.264.
- 19 Hayreddin Karaman, "Fıkıh Maddesi", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: 1996, Cilt: 13, s.1.
- 20 Fârâbî, *Kitâbü'l-Huruf*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: 1990., s.132, 133., *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: 2008, s.70, 71, Aydın, agm., s.26.
- 21 *Kitabu'l-Huruf*, s s.132, 133; çev. s.70, 71, Aydın, s.28.
- 22 *Kitabu'l-Huruf*, s s.132, 133; çev. s.70, 71.
- 23 *İhsâ*, s.87-89; çev. s.107-109.
- 24 *İhsâ*, s.89, 90; çev. s.108, 109.
- 25 *İhsâ*, s.90, 91; çev. s.111.
- 26 Mehmet Aydın, *Müslümanların Hıristiyanlığa Karşı Yazdığı Reddyeler ve Tartışma Konuları*, Konya: 1989, ss.113-230, Robert G. Hoyland, "The Earliest Christian Writings on Muhammad: an Appraisal", *The Biography of Muhammad*, ed. Harald Motzki, Brill, Leiden: 2000, ss.277-286.
- 27 *İhsâ*, s.91; çev. s.111.
- 28 *İhsâ*, s.90, 91; çev. s.111, 112.
- 29 Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii'ârâi Ehlî'l-Medîneti'l-Fâzıla*, nşr. Elbir Nasrî Nâdir, Beyrut:1985, ss.160-163, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara:1990, s.133-135.
- 30 Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: 1993, ss.104-108, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: 1980, ss.69-73.
- 31 Josef van Ess, "Al-Fârâbî and Ibn al- Rewandî", *Hamdard Islamicus*, Cilt. III, sayı: 4, s.11, 12
- 32 İlhan Kutluer, "İslâm Heresiografî Tarihinden: İbnü'r-Ravendî'nin Bir "Mülhid" ve "Dehri" Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet*, 9 (1995), ss.130-153.
- 33 Hüseyin Karaman, "Dehriyyün ve Tabiiyyün Ekolleti", *İslâm Felsefesi Tarihi*, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: 2012, Cilt: 1, ss.68-71.

- 34 Ess, agm., s.4.
35 Fârâbî, “Kitâbü'l-Cedel”, *el-Mantık inde'l-Fârâbî-III*, ed., Refik el-Acem, Beyrut: 1986, s.13.
36 Age., ss.13-29.
37 Age., ss.29-38.
38 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, Çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: 2008, s.39.
39 Age., s.29.
40 Age., s.36-38.
41 Age., s.37.
42 Age., s.19.
43 Fârâbî, *Kitab al-Hataba, Deux Ouvrages Inédits sur la Rhétorique*, Ed., J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrouth: 1971, s.31.
44 Age., s.55.
45 Age., s.63.
46 Age., s.61.
47 Age., s.75.
48 Age., s.119.
49 Platon, *Gorgias*, çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat, İstanbul: 1999, s.159.
50 Age., s.154.
51 Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul:1995, s.43, 47.
52 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* s.47, 48, Aydınli, agm., s.26, 27.
53 Aydınli, agm., s.27.
54 Aydınli, agm., s.20,
55 *Kitabu'l-Huruf*, ss.132; çev. s.70.
56 *Kitâbü'l-Cedel*, s.30.
57 Aydınli, agm., s.26.
58 *Kitabu'l-Huruf*, ss.132; çev. s.70.
59 *İhsâ*, s.85-86; çev. s.106, 107.
60 Aydınli, agm., s.29.
61 *İhsâ*, s.86; çev. s.107.
62 *Aynı yer*.
63 *Kitâbü'l-huruf*, s.152; çev. 87, 88.
64 Aydınli, agm., s.30.
65 *Kitabu'l-Huruf*, s s.132, 133; çev. s.70, 71.
66 Fârâbî, *Kitâbu Tabsîli's-Saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut:1995, s.77-78, Mutluluğun Kazanılması, çev. Ahmet Arslan, Ankara: 1999, s.83-84.
67 *Tabstl*, s.79; çev. s.85.
68 Aydınli, agm., s.31.
69 *Kitabu'l Mille*, s.53.; çev. s.264, Aydınli, agm., s.31, 43. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* s.47, 48, Aydınli, agm., s.26, 27.
70 *Kitâbü'l-Mille*, s.50; çev. s.263, *İhsâ*, s.87; çev. s.108
71 Aydınli, agm., s.31.
72 Mahdi, age., s.90, 91.
73 Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, Harvard: 1968, ss.60-62.
74 Hümevra Özturan, *Akıll ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, İstanbul: 2013, s.108, 109, 133-155.
75 Josef van Ess, “İslam Kelamı'nın Başlangıcı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Şaban Ali Düzgün, 2000, s.399, 415-420.
76 *Kitabu'l Mille*, s.53-54; çev. s.263, 264.
77 Aydınli, agm., s.32.
78 Aydınli, agm., s.38.
79 Fusûl, s.67; çev. s.50.
80 Fusûl, s.67; çev. s.50.
81 *Kitabu'l Mille*, s.53-54; çev. s.263, 264.

- 82 *Kitabu'l Mille*, s.53; çev. s.263.
- 83 *Kitabu'l Mille*, s.53; çev. s.263, *İhsâ*, s.85-86; çev. s.106, 107.
- 84 Aydınlı, agm., s.44.
- 85 *Kitâbü'l-Hurûf*, s.133; çev. s.71.
- 86 *Kitâbü'l-Hurûf*, s.133; çev. s.71, Aydınlı, agm., s.45.
- 87 Fârâbî'nin felsefe ve din ilişkisinin uzlaşmacı ve çatışmacı versiyonlarına ve seçeneklerine dair öğretisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: 2007, ss.24-35.
- 88 *Kitabu'l-Huruf*, s.132; çev. s.70.
- 89 *Kitabu'l-Huruf*, s.153, 154; çev. s.88-89.
- 90 *Kitabu'l-Huruf*, s s.133; çev. s.90
- 91 *Kitabu'l-Huruf*, s.157; çev. s.91
- 92 Aydınlı, agm., s.45.
- 93 Fârâbî'nin sultan ile ulema arasında ince bir şekilde ördüğü bu ilişki ağının bilhassa Selçuklu ve Osmanlı devlet sisteminde bir karşılığını bulabilmek mümkündür. Çünkü bu dönemlerdeki Ehl-i Sünnet kelimcileri Şia'da olduğunun aksine imameti beşerî/dünyevî bir sorun olmaktan çıkarp ilâhî/metafizik bir sorun haline getirmemişlerdir. (Bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlı Düşünce Geleneğinde ‘Siyasî Metin’ Olarak Kelâm Kitapları”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1: 2 (2003) s.382-383). Bu olgu, siyaset-din ilimleri ilişkisinin hiyerarşisi açısından söz konusu devlet sisteminin zımnen Fârâbî'nin ilgili teorisi ile uyumlu olduğunu göstermektedir.
- 94 Joep Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden, New York, Köln: 1994, s.201. Lameer Aristo'da literal olarak tümevarım kıyasları arasında geçmeyen *fikhî kıyaslar* (mekayis fikhîyye) anlayışında Fârâbî'nin kaynağının I. Analitiklerin Arapça versiyonunun II.23 68b 9-12 kısmındaki *el-hutbiyye ve'l fikhîyye ve'l meşverîyye* kalıbı olduğunu, bu kalıbın da Walzer'in işaret ettiği gibi, Yunanca *rhêtorikoi* kelimesinin içeriklerinin Arap mütercim tarafından isimlendirilmesi sonucu türetildiğini, böylece hutbî=epideiktikos, fikhî=dikanikos, meşveri=symbouleutikos kelime eşitlemesi yapıldığını ileri sürmüştür. (age. s.257). Lameer İslam hukuku bağlamında Fârâbî'nin fikhî kıyası hem geleneksel-İslamî anlamında hem de Aristocu anlamında kullandığını, böylece Fârâbî'nin fikhî kıyasın hukuki olarak sonuç çıkarılabilecek en tercih edilebilir yöntem olduğunu benimsediğini belirtmektedir. (age. s.257)
- 95 age., s.233-234.
- 96 age., s.245.
- 97 Fârâbî, “Küçük Kıyas Kitabı”, *Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri*, Çeviri ve edisyon, Mübahat Türker Küyel, Ankara: 1990, s.101.
- 98 age., s.101.
- 99 age., ss.101-108.
- 100 age., s.108, 109.
- 101 age., s.110, 111
- 102 age., s.111.
- 103 age., s.113.
- 104 age., s.113, 114.
- 105 age., s.123.
- 106 age., s.123.
- 107 age., s.111.
- 108 age., s.122, 123. Görünenden görünmeyen istinbatı şeklindeki tümevarım şeklinin ayrıntılı bir şekilde tahlili, Fârâbî öncesi veya döneminin kelâm ekollenin metotları ve Aristo'nun tümevarım hakkındaki görüşleri ile karşılaştırılması için bkz. Joep Lameer, age., ss.204-232.
- 109 Fârâbî “Küçük Kıyas Kitabı”, s.101, 118, 119.
- 110 age., s.119
- 111 age., s.119, 120.
- 112 age., s.120-124.
- 113 age., s.124, 125.
- 114 age., s.119.

- ¹¹⁵ Lameer, age., s.245, 246.
- ¹¹⁶ Lameer, age., s.247. Lameer, Fârâbî'nin söz konusu örneğinden yola çıkarak, ilgili ayeti farklı bir şekilde yorumlayan fıkıh ekollerinin ilgili konuyla görüşlerini karşılaştırmaktadır. Buna göre, Maliki, Şafii ve Şü'ler çeyrek dinar (age., s.248) Hanefiler de bir dinar düzeyinde hırsızlık yapanlara bu hüküm uygulanabileceğini savunmuşlardır.
- ¹¹⁷ Lameer, age., s.258.
- ¹¹⁸ Fârâbî, "Küçük Kıyas Sanatı", Farabi'nin Bazı Mantık Eserleri, ed. ve çev. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: 1990, s.97-98.
- ¹¹⁹ Cristopher A. Colmo, *Breaking With Athens, Alfarabi as founder*, New York: 2005, s.37-54.
- ¹²⁰ Colmo, age., s.54.
- ¹²¹ *Kitâbü'l-Hurûf*, s.131, 132. çev. s.69-70.
- ¹²² Fıkıh ilminin Müslüman toplum için ifade ettiği anlama dair bir tahlil için bkz. Tahsin Görgün, "Kur'an ve Fıkıh", *İlâhî Sözün Gücü*, İstanbul:2003, ss.130-134.