T. C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE FİLOZOF VE PEYGAMBER TİPOLOJİLERİ

TANJU TOKA
2501140193

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. M. CÜNEYT KAYA

İSTANBUL - 2016

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	Tanju TOKA	**Numarası**	:	2501140193
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	Felsefe Anabilim Dalı	**Danışmanı**	:	Doç. Dr. Mehmet Cüneyt KAYA
Tez Savunma Tarihi	:	26.07.2016	**Saati**	:	11.00
Tez Başlığı	:	"Fârâbî Felsefesinde Filozof ve Peygamber Tipolojileri"			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-Doç. Dr. M. Cüneyt KAYA		Kabul
2-Doç. Dr. Cahid ŞENEL		Kabul
3- Yrd. Doç. Dr. İlker KÖMBE		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- Doç. Dr. Abdurrahman ALİY		
2- Yrd. Doç. Dr. İbrahim Halil ÜÇER		

ÖZ

FÂRABÎ FELSEFESİNDE FİLOZOF VE PEYGAMBER TİPOLOJİLERİ

TANJU TOKA

Bu tez, “Fârâbî Felsefesinde Filozof ve Peygamber Tipolojileri” başlığı altında bir yüksek lisans tezi olarak tasarlanmıştır. Tezin bu başlığa sahip olması öncelikle Fârâbî’nin filozof ve peygamber “tipolojileri” olduğu iddiasını taşımaktadır. Nitekim tez boyunca Fârâbî’nin felsefî sisteminde filozof ve peygamber tipolojileri bulunduğu ve hatta bu tipolojilerin kendi içinde alt tipolojiler barındırdığı tartışılmıştır. Bunun yanı sıra çalışma sırasında Fârâbî’nin felsefî görüşlerine ancak filozof ve peygamber tipolojileriyle ilişkileri bağlamında değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Filozof, Peygamber, İlk Başkan, Erddemli Din

ABSTRACT

PHILOSPHER AND PROPHET TYPOLOGIES IN AL-FÂRÂBÎ'S PHILOSOPHY

TANJU TOKA

This thesis is titled as "Philosopher and Prophet Typologies in al-Fârâbî's Philosophy", and it has been designed as a master thesis. Since the thesis has this title, it claims al-Fârâbî's philosophical system includes "typologies" for the philosophers and the prophets. Hence, it has been revealed in this thesis that al-Fârâbî's philosophy has philosopher and prophet typologies, and even these typologies have sub-typologies. Besides, the philosophical views of al-Fârâbî, throughout the thesis, are mentioned only in the context of their relations with the philosopher and prophet typologies.

Keywords: Al-Fârâbî, Philospher, Prophet, First President, Virtuous Religion

ÖNSÖZ

İslâm felsefesinin kurucu filozofu olan Fârâbî, Platon ve Aristoteles çizgisinde kendi dönemine kadar gelen felsefî geleneği takip etmiş, bu felsefî gelenekte tartışılan soruları kendi felsefî sistemi içinde yeniden ele alıp cevaplamaya çalışmış ve içinde bulunduğu sosyo-politik yapıda ele alınan fikrî meseleleri de bu felsefî gelenek çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu bakımdan Fârâbî tevhid, peygamberlik, vahiy ve ahiret gibi İslâm entelektüel ortamının teorik meselelerini derinlikli bir şekilde tartışmış ve onun görüşleri kendisinden sonra gelen İslâm filozoflarının ana eğilimleri üzerinde çok etkili olmuştur.

İslâm felsefesinde siyaset ilmini müstakil bir ilim olarak ele alan ilk filozof olan Fârâbî, kendi siyaset felsefesinin merkezine felsefe ve din arasındaki ilişkileri yerleştirmiştir. Bu çerçevede ona göre ideal bir sosyo-politik yapı ancak felsefe ile dinin aynı derece etkili olduğu bir yapıda mümkündür. Dolayısıyla ideal olanın oluşabilmesi için felsefe ile dinin birlikteliği şarttır. Bunun yanı sıra Fârâbî, felsefe ile dinin birlikteliğinin ideal toplumun kurucu yöneticisinin şahsında gerçekleştiği görüşündedir. Buna göre söz konusu yönetici felsefî anlamda yetkin olmakla beraber, aynı zamanda dinî anlamda da yetkinliğe ulaşan kişidir. Bu bakımdan ideal toplumun yöneticisi, filozof ve peygamber tipolojilerinin kendisinde gerçekleştiği kişi olmaktadır. Bu çalışmada Fârâbî'nin siyaset felsefesinin iki merkezi karakteri olan filozof ve peygamber tipolojileri, söz konusu felsefî çerçeve bağlamında incelenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanması sırasında ısrarcı olduğum bütün yanlış yorumlamaları büyük bir hoşgörüyle karşılayan ve onların düzeltilmesi noktasında en büyük desteği ve katkıyı gördüğüm kıymetli hocam M. Cüneyt Kaya'ya teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak bu çalışmamı, ilim yolunda beni yalnız bırakmayan ve varlıklarını her zaman yanımda hissettiğim çok değerli annem ve babama takdim ediyorum.

Tanju Toka **İstanbul, 2016**

İÇİNDEKİLER

SAYFA

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR LİSTESİ vii
GİRİŞ 1
I. Tezin Konusu ve Yöntemi 1
II. Kaynaklar 3

BİRİNCİ BÖLÜM:
AKIL VE FELSEFE: EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN FİLOZOF

I. Aklı Önceleyen Süreçler 6
II. Akıl: Tümelin Bilgisi 10
A. Bilkuvve veya Edilgin Akıl 12
B. Bilfiil Akıl 13
C. Müstefâd/Kazanılmış Akıl 18

İKİNCİ BÖLÜM:
MÜTEHAYYİLE VE VAHİY: EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN PEYGAMBER

I. Fizyolojik Bir Güç Olarak Mütehayyile 25
II. Mütehayyile Gücünün İşlevi 26
III. Mütehayyilenin Farklı Dereceleri 35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
FİLOZOF VE PEYGAMBER TİPOLOJİLERİNİN BULUŞMA NOKTASI OLARAK DİN

I. FELSEFENİN GELİŞİM EVRELERİ VE DİN 37
II. BURHANÎ OLMAYAN FELSEFELER VE ERDEMSİZ DİNLER 44
A. Hitabet ve Şiir 46
B. Safsata ve Cedel 48

III. BURHÂNÎ FELSEFE VE ERDEMLİ DİN 53
A. Burhân 53
B. İlk Başkan ve Erdemli Din 59
1. Erdemli Dindeki Görüşler ve Kelâm 73
2. Erdemli Dindeki Fiiller ve Fıkıh 78
SONUÇ 83
BİBLİYOGRAFYA 87

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

Hz. : Hazreti

s. : Sayfa

vb. : Ve benzeri

GİRİŞ

I. TEZİN KONUSU VE YÖNTEMİ

Bu tezin temel konusu, Fârâbî'nin felsefî sisteminde merkezi konumda bulunan filozof ve peygamber tipolojileridir. Çalışmamız boyunca bu konu Fârâbî'nin epistemoloji, siyaset ve din felsefesiyle ilişkilendirilecektir. Bu doğrultuda öncelikle söz konusu iki tipolojinin epistemolojik açıdan hangi özelliklere sahip olduklarını tespit edip, daha sonra bu özelliklerin siyaset ve din (mille) alanlarına yansımaları incelenecektir.

Tezimizin "Akıl ve Felsefe: Epistemolojik Açıdan Filozof" başlıklı birinci bölümünde, filozofun epistemolojik arka planlarının ortaya konulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda ilk olarak, Fârâbî'ye göre insan nefsi için aklı önceleyen güçler olan besleyici gücünün, duyu gücünün ve arzu (istek) gücünün temel işlevleri ve insan fizyolojisiyle olan ilişkileri ortaya konulacaktır. Bu bölümde ayrıca, Fârâbî'nin epistemolojisinde önemli bir yere sahip olan bilkuvve akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl mertebeleri de incelenecektir.

Bu minvalde söz konusu akıl mertebeleri arasında, Faal Akıl ile soyut/kavramsal düzeyde bir ittisâlin sağlandığı mertebe olması nedeniyle müstefâd akıl mertebesi ve bu mertebede ortaya çıkan bilgi epistemolojik açıdan ayrıntılı olarak araştırılacaktır. Bu araştırma sonucunda felsefenin ve filozofun söz konusu epistemolojik sistem içinde nasıl bir role sahip olduklarının tespit edilmesi hedeflenmiştir.

Tezimizin "Mütehayyile ve Vahiy: Epistemolojik Açıdan Peygamber" başlıklı ikinci bölümünde ise, insan nefsinde aklı önceleyen söz konusu güçler arasında, hem akıl gücüne olan benzerliği hem de peygamberlikle olan ilişkisi dolayısıyla mütehayyile gücü incelenecektir. Bu doğrultuda mütehayyile gücü ilk olarak, fizyolojik bir güç olması, insan bedenindeki konumu ve insan nefsindeki temel işlevi bakımından ele alınacaktır.

Bunun yanı sıra üst düzey bir mütehayyile gücüne sahip olan peygamberin bu güç aracılığıyla Faal Akıl ile gerçekleştirdiği ittisâlin mahiyeti ve bu çerçevede vahiy meselesi epistemolojik açıdan tartışılacaktır. Bu bölümde ayrıca Fârâbî'nin peygamberler arasında mütehayyile gücünün gelişmesi bağlamında gerçekleştirmiş olduğu tasnif de incelenecektir.

Tezimizin "Filozof ve Peygamber Tipolojilerinin Buluşma Noktası Olarak Din" başlıklı üçüncü ve son ana bölümde, birinci ve ikinci bölümlerde epistemolojik açıdan ele aldığımız filozof ve peygamber tipolojileri din (mille) bağlamında incelenecektir. Bu bölümünde ilk olarak, Fârâbî'nin felsefî sistemi çerçevesinde felsefenin gelişim evreleri ve felsefe ile din arasında kurulan ilişki araştırılacaktır. Bu bağlamda burhânî felsefeyi önceleyen felsefî süreçler olan hatabî, sofistik ve cedelî tarzda yapılan felsefeler ile onların sosyo-politik yansımaları olan erdemsiz dinlerin genel yapıları tespit edilecektir.

Bununla birlikte bu bölümde, Fârâbî'ye göre hakikati ifade eden burhânî felsefenin genel çerçevesi ortaya konulacaktır. Bunun yanı sıra filozof ve peygamber tipolojileri, burhânî felsefenin sosyo-politik yansıması olan erdemli din ve onun korucusuyla ilişkilendirilerek incelenmesi amaçlanmaktadır.

Sonuç bölümünde ise bu çalışmada ulaşılan sonuçlar ve yapılan değerlendirmeler genel olarak ortaya konulacaktır.

Çalışma boyunca Fârâbî'nin eserlerini merkeze alan ve onları birbirleriyle ilişkilendirmeyi hedefleyen bir yöntem kullanılmış ve bu doğrultuda gerekli yerlerde Fârâbî'nin eserlerinden yapılan doğrudan alıntılar sayesinde meselenin daha iyi bir şekilde ortaya konulması sağlanmıştır. Bu çerçevede Fârâbî hakkındaki Türkçe ikincil literatüre ise onun görüşlerini değerlendirmek ve analiz etmek için daha ziyade dipnotlarda başvurulmuştur.

II. KAYNAKLAR

Bu çalışma için kullanılan kaynaklar "birincil kaynaklar" ve "ikincil kaynaklar" olmak üzere iki farklı sınıfa ayrılmaktadır. Buna göre Fârâbî'ye ait olan eserler birincil kaynakları oluştururken, Fârâbî'nin felsefî sistemi üzerinde yazılmış olan makale ve eserler ise ikincil kaynakları oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra tez boyunca başvurulan öncelikli kaynakların Fârâbî'nin eserlerinden oluşması için büyük bir özen gösterilirken, araştırma sorusunun çözümlenmesi ve yararlı tartışmaların oluşması noktasında olumlu katkıda bulunacakları düşüncesiyle ikincil kaynaklar kullanılmıştır.

Ancak birincil kaynaklar hakkında şunu da belirtmek gerekir ki, çalışma sırasında Fârâbî'nin bütün eserlerine aynı derece başvurulmamıştır. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'nin filozof ve peygamber tipolojileri bağlamında epistemoloji, siyaset ve din felsefesini tartışmadığı kozmoloji, tabiat vb. konularını içeren eserleri kaynakça dışında bırakılmıştır. Ayrıca araştırma sırasında başvurulan birincil kaynakların Türkçe tercümeleri kullanılmıştır.

Bunun yanı sıra çalışma boyunca birincil kaynaklar arasında Fârâbî'nin **el-Medînetü'l-fâzıla**, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, **Tahsîlu's-Sa'âde** ve **Kitâbu'l-Hurûf** adlı eserleri temel alınmıştır. Söz konusu eserlerde Fârâbî'nin filozof ve peygamber tipolojilerini nasıl işlediği tespit edilmiş ve bunun sonucunda da tezimizin temel yapısı hazırlanmıştır. Dolayısıyla söz konusu birincil kaynaklar tezimizin üzerine oturduğu dört sacayağını oluşturması bakımından oldukça önemlidir.

Tezimizin hazırlanmasında başvurulan ikincil kaynaklar ise, ağırlıklı olarak Fârâbî'nin siyaset ve din felsefelerinin merkeze alınarak hazırlanmış eserlerden oluşmaktadır. Ancak bunun yanı sıra araştırma sorusunun çözüme kavuşturulmasında olumlu katkı yapacağını düşündüğümüz makaleler de kullanılmıştır.

Başvurulan ikincil kaynaklar hakkında şunu da belirtmek gerekir ki, tezimizin temel konusunu oluşturan Fârâbî'nin filozof ve peygamber tipolojilerini merkeze alan eserler ve makaleler bulunmamaktadır. Ayrıca tez için kullanılan söz konusu ikinci kaynaklar temelde Türkçe hazırlanmış çalışmalardır.

Tezimizin hazırlanması sırasında kullandığımız bütün kaynaklar liste halinde "Bibliyografya" başlığı altında tezin son kısmında bulunmaktadır. Ancak bunun yanı sıra araştırma problemimizin çözüme kavuşturulması noktasında önemli bir paya sahip olan ikincil kaynaklardan birkaçına değinmek gerektiği kanısındayız.

Tez için kullanılan ikincil kaynaklar arasında en çok öne çıkan eser, Türkçede Fârâbî'nin siyaset felsefesi hakkında hazırlanmış eserler arasında klasikleşmeye aday olan Şenol Korkut'un **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü** eseridir. Korkut bu eserinde, Fârâbî'nin siyaset felsefesini dayanmış olduğu temel kaynaklarla birlikte bütünlükçü bir yapı içinde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Korkut, bu amacını gerçekleştirmek için öncelikle 10. yüzyılda İslâm entelektüel dünyasında hâkim olan siyasal düşüncenin genel durumunu ve bu durumun Fârâbî'nin siyaset felsefesinin belirlenmesinde nasıl bir role sahip olduğunu tartışmaktadır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ilâhî düzenin yeryüzündeki izdüşümü olarak karşımıza çıkan erdemli şehir ve kurumlarını inceleyen Korkut, bu bağlamda filozof ve peygamber tipolojileri hakkında oldukça önemli çözümlemelerde bulunmaktadır. Korkut son olarak, Fârâbî'nin ideal olan sosyo-politik yapının karşısında konumlandırdığı erdemsiz şehirleri incelemektedir. Ayrıca Korkut'un gerçekleştirdiği söz konusu inceleme sırasında, Fârâbî'nin erdemsiz şehirler arasında zikrettiği câhil şehirlerin sahip oldukları görüşler hakkındaki düşüncelerini faklı bağlamlarla değerlendirmesi bakımından oldukça önemlidir.

Çalışma sırasında en çok istifade edilen bir diğer ikincil kaynak ise, Yaşar Aydınlı'nın **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi** adlı eseridir. Aydınlı bu eserinde ilk olarak Fârâbî'nin metafiziğinin merkezinde yer alan İlk Neden, yani Tanrı kavramını ele almaktadır. Tanrı'nın yeryüzündeki muhatabı olan insan ve onun nefsinin temel melekelerini inceleyen Aydınlı, bu bağlamda insanın temel gayesi olan gerçek mutluluğun genel yapısını ve ona ulaşmanın temel koşullarını ortaya koymaktadır.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde Tanrı ile insan arasındaki bağlantının kurulması noktasında oldukça büyük bir öneme sahip olan vahiy kavramını irdeleyen Aydınlı, bu doğrultuda söz konusu bağlantıyı gerçekleştiren ilk başkan tipolojisini incelemektedir. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki, Aydınlı'nın filozof,

peygamber ve yönetici olarak ilk başkan tipolojisi hakkındaki görüşleri araştırma sorumuzun çözümlenmesi için oldukça yararlı olmuştur.

Tezimizin hazırlanması aşamasında başvurulan ikincil kaynaklar arasında zikretmeden geçemeyeceğimiz bir diğer önemli eser ise, Fehrullah Terkan'ın **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine** eseridir. Terkan bu eserinde, İslâm entelektüel tarihinde felsefe ile din arasında ortaya çıkan düşünsel ihtilafların temelinde bulunan dinamiklerin neler olduklarını tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Terkan bu amacını gerçekleştirmek için ilk olarak söz konusu çatışmanın felsefe cephesinde yer alan Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd bağlamında nasıl cereyan ettiğini incelmektedir. Bununla birlikle bu çatışmanın bir diğer tarafı olan din cephesinde ise Gazzâlî bağlamında söz konusu çatışmanın nasıl olduğunu tespit etmektedir. Böylece İslâm entelektüel hayatında cereyan eden söz konusu çatışmanın hem felsefe cephesinde, hem de din cephesinde nasıl gerçekleştiğini ortaya koyan Terkan, son olarak felsefe ile din arasındaki çatışmanın tespit edilen dinamikleri üzerine değerlendirmede bulunmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM: AKIL VE FELSEFE: EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN FİLOZOF

I. Aklı Önceleyen Süreçler

Fârâbî'ye göre, insan nefsinin beş temel gücü bulunmaktadır. Bunlar; besleyici güç, duyu gücü, arzu (istek) gücü, mütehayyile gücü ve akıl gücüdür. Söz konusu beş temel güç insan nefsinde belli bir hiyerarşik sıraya göre ortaya çıkmaktadır. Bu hiyerarşik düzene göre insan nefsinde en son ortaya çıkan güç akıldır. Dolayısıyla besleyici, duyu, arzu ve mütehayyile güçlerinin ortaya çıktığı süreçler, aklı öncelemektedir. Ancak bu güçler arasında akıl gücüne olan benzerliği ve peygamberlikle ilişkisi dolayısıyla mütehayyile gücü, ileride ayrı bir başlık altında ayrıntılı olarak incelenecektir.

Fârâbî'ye göre insan nefsinde ilk ortaya çıkan güç, besleyici güçtür. O bu gücü, besinden kaynaklanan belli bir fiili yapan bir güç olarak tanımlamakta ve asıl işlevinin de organlarda meydana gelen kanı, o organa benzer hale gelinceye kadar parçalamak olduğunu belirtmektedir.[1]

Besleyici güç temel olarak, tek bir âmir güç ile onun yardımcıları ve hizmetkârları olan birçok güçten oluşmaktadır. İnsan fizyolojisi ile insan nefsinde ortaya çıkan söz konusu güçler arasında bağlantı kuran Fârâbî, âmir besleyici gücün yerinin kalp olduğunu ifade etmektedir.[2] Bu gücün işlevi, tabiatı gereği diğer güçleri, yani besleyici hizmetkâr güçleri yönetmektir. Bunun yanı sıra yardımcı, hizmetkâr güçler ise vücudun diğer organlarına dağılmışlardır ve bu güçler, fiillerini yaparken merkezi kalp olan efendilerinin, yani âmir besleyici gücün tabii amacına hizmet etmektedirler.[3]

---

[1] Fârâbî, **Fusûlü'l-Medenî**, s. 49. Fârâbî'nin **Fusûlü'l-Medenî** adlı eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Fusûl** şeklinde kullanılacaktır.

[2] Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 73. Fârâbî'nin **İdeal Devlet** isimli eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Ârâ** şeklinde kullanılacaktır.

[3] Fârâbî, **Ârâ**, s. 74.

Besleyici güçten sonra insan nefsinde duyu gücünün oluştuğunu belirten Fârâbî, bu gücü, beş duyudan herhangi birisi vasıtasıyla herkesçe bilinen şeyleri idrak eden meleke şeklinde tanımlamaktadır.[4] Ona göre besleyici güçten sonra duyu gücüyle birlikte, aynı zamanda duyulan şeylerle ilgili olarak onları isteme veya onlardan kaçınma yönünde insanda bir arzu uyandıran (nizâ‘) güç de ortaya çıkmaktadır.[5]

Besleyici güçte olduğu gibi duyu gücünde de âmir ve yardımcı güçler bulunmaktadır. Buna göre âmir duyu gücünün temel işlevi, beş duyu tarafından idrak edilen her şeyi kendisinde bir araya getirmektir ki, bu gücün yeri de kalptir. Ayrıca Fârâbî, âmir duyu gücünü, kendisine çeşitli yerlerden haberler gelip toplandığı bir hükümdara benzeterek onu *ortak duyu gücü* olarak da isimlendirmektedir. Buna karşın yardımcı duyu güçler ise gözlere, kulaklara ve diğer duyu organlarına dağılmış olan beş duyuda bulunmaktadır ve bu beş duyunun her birisi kendisine has olan cinsleri idrak etmektedir. Bu bağlamda Fârâbî yardımcı duyu güçlerini, çeşitli yerlerden haberler getiren habercilere benzetmektedir.[6]

Fârâbî, duyu gücü ile ortaya çıkan arzu gücünü, kendisiyle bir şeyin arzu edildiği veya bir şeyden hoşlanılmadığı isteme gücü olarak tanımlayıp, onun, besleyici ve duyu güçleri gibi âmir ve yardımcı güçlerden meydana geldiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Fârâbî **es-Siyâsetü'l-Medeniyye** isimli eserinde insanın arzu gücü ile bir şeyi istediğini ya da ondan kaçtığını; onu özlediğini ya da ondan tiksindiğini, ayrıca kin ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, katılık ve acıma gibi onun nefsine ilişkin duyguların da bu güç sayesinde oluştuğunu ifade etmektedir.[7] Bu minvalde Fârâbî, **Fusûl**'de, arzu gücünün bu işlevleri hakkında şunları ifade etmektedir:

> "Arzu etme melekesi, hayvanın bir şeye cezbedebilmesini ve neticede ona karşı istek veya nefret duymasını; talep ve kaçma, tercih ve kaçınma, öfke ve memnunluk,

[4] Fârâbî, **Fusûl**, s. 50.
[5] Fârâbî, **Ârâ**, s. 73.
[6] Fârâbî, **Ârâ**, s. 74, 93.
[7] Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, s. 37. Fârâbî'nin **es-Siyâsetü'l-Medeniyye** adlı eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **es-Siyâse** şeklinde kullanılacaktır.

> korku, cesaret ve korkaklık, zulm ve merhamet sevgi ve nefret, hırs, şehvet ve nefsin diğer arazlarının (*tutkularının*) meydana gelmesini sağlayan melekedir."[8]

Dolayısıyla arzu gücü, temel olarak belli bir şeye yönelik insan ve hayvan nefislerine ait arzu ve tutkularını ortaya çıkaran bir güçtür. Bu bağlamda Fârâbî **es-Siyâse**'de üç tür iradenin bulunduğundan söz etmektedir. Buna göre nefiste ilk ortaya çıkan irade, duyum gücünün ortaya çıkmasından sonra oluşan *istek*tir *(şevk)*. Bu iradeden sonra nefiste *ikinci bir irade* ortaya çıkmaktadır ki, bu irade, nefsin hayâl gücü ve ona bağlı olan isteğin gelişmesinden sonra oluşan ikinci iradedir. Söz konusu iki irade çeşidinin, insan ve hayvanlarda ortak olan irade türleri olduğunu belirten Fârâbî, sadece insana özgü olan üçüncü irade türünü ise *seçme (ihtiyâr)* olarak adlandırmaktadır. Ona göre, düşünme fiilinden dolayı ortaya çıkan bu üçüncü irade ile insanın, mutluluk yoluna yönelip yönelmemeye, iyiliği ve kötülüğü, güzeli ve çirkini seçmeye gücü yetmektedir.[9]

Fârâbî, **es-Siyâse**'de insan nefsinde ortaya çıkan iradeye dair bu türden ayrımlara gitmesine karşın, **Ârâ**'da ise böyle bir ayrım yapmadan arzu gücünü şu şekilde tanımlamaktadır:

> "Bu kuvvet iradeyi meydana getiren kuvvettir. Çünkü irade, duyusal algı veya tahayyül veya akılsal kuvvetle idrâk edilen bir şeyi arzu etme veya ondan kaçınma isteği ve bu şeyin kabul mü edilmesi, yoksa ret mi edilmesi gerektiği üzerinde bir karar vermedir."[10]

Bu tanımdan sonra âmir irade gücünü açıklayan Fârâbî, bu gücün, bir şeyi bilmek için ya bedenin tümü veya bir organıyla yönelmeyi gerçekleştiren güç olduğunu ve bu gücün yerinin ise diğer âmir güçlerde olduğu gibi kalp olduğu görüşündedir. Nitekim ona göre bu yönelme sonucunda söz konusu irade ortaya

[8] Fârâbî, **Fusûl**, s. 51.
[9] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 78.
[10] Fârâbî, **Ârâ**, s. 75.

çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle âmir irade gücü, yukarıda ifade ettiğimiz üç tür iradenin de ortaya çıkmasını sağlayan bir güçtür.

Bunun yanı sıra Fârâbî'ye göre arzu gücü âmir olan duyu gücüne, mütehayyile gücüne ve akılsal güce tabidir.[11] Böylece arzu gücü, hem âmir duyu gücüne, hem mütehayyile gücüne, hem de akıl gücüne hizmet etmekte ve bu nedenle nefsin güçleri arasındaki hiyerarşik sıraya göre bu güçlerden daha alt mertebede bulunmaktadır.

[11] Fârâbî, **Ârâ**, s. 76.

II. Akıl: Tümelin Bilgisi

Fârâbî'ye göre insan nefsinde akıl gücü, besleyici, duyu, arzu ve mütehayyile güçlerinden sonra ortaya çıkmaktadır. Bu güç sayesinde insan, akılsal nesneleri bilme imkânına kavuşur, yine onunla sanatlar ve ilimler yaratır, güzel ile çirkini birbirinden ayırdığı gibi, yine onunla neyi yapması, neyi yapmaması gerektiğini kavrar.[12]

Ona göre akıl gücünün, diğer güçlerin aksine, kendi türünden diğer organlara dağılmış ne yardımcıları, ne de hizmetkâr güçleri bulunmaktadır.[13] Bunun yanı sıra Fârâbî, akıl gücünün diğer güçler üzerinde hâkimiyetinin bulunduğunu belirterek bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> "Onun hâkimiyeti sadece diğer kuvvetler, özellikle tahayyül kuvveti üzerinde ve kendisinde bir âmir ve bir memur bulunan cinslerde bu âmir kuvvet üzerindedir. O halde o tahayyül kuvvetine, duyu kuvvetindeki âmir kuvvete ve besleyici kuvvetteki âmir besleyici kuvvete emreder."[14]

Bu metnin devamında Fârâbî, akılsal güçle bir şey bilinmek istendiğinde, bu arzuyu gerçekleştirecek olan gücün, akılsal güçte bulunan *fikrî güç* olduğunu belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle fikrî güç, aklın fiilini gerçekleştiren bir güçtür. Bu minvalde Fârâbî, söz konusu gücün, düşünmeyi, ölçüp biçmeyi, dikkatle incelemeyi ve çıkarsamayı meydana getiren güç olduğunu ifade etmektedir.[15]

---

[12] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 37; **Fusûl**, s. 51. Ayrıca Fârâbî kendisine atfedilen **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması** adlı eserinde, aklın şânı yüce Tanrı'yı tanıdığını, yer ve mekân bakımından değilse bile, şeref ve saflık bakımından âdeta varlıklar içinde Tanrı'ya en yakın olanın o olduğunu ifade etmektedir (s. 179). Bununla birlikte o, varlık bakımından böyle bir mertebeye sahip olan aklı, bazen insanın bir şeyi zihniyle kavramasını, bazen de insanın kavramasının meydana gelmesine vasıta olan şeyi ifade eden bir isim olarak da kullanmaktadır; bkz. **Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde**, s. 185. Ayrıca Fârâbî'nin **Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde** adlı eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Tenbîh** şeklinde kullanılacaktır.

[13] Fârâbî, **Ârâ**, s. 74.

[14] Fârâbî, **Ârâ**, s. 74, 75.

[15] Fârâbî, **Ârâ**, s. 75.

Fârâbî, **Ârâ**'da, hem akıl gücünün diğer güçlerle olan ilişkisini hem de bu güçlerin kendi aralarında oluşturdukları hiyerarşiyi madde-sûret bağlamında ise şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Âmir olan besleyici kuvvet, âmir olan duyu kuvvetinin maddesi; duyu kuvveti ise besleyici kuvvetin sûreti gibidir. Âmir olan duyu kuvveti, tahayyül kuvvetinin maddesi; tahayyül kuvveti ise âmir olan duyu kuvvetinin sûretidir. Tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin maddesi; akılsal kuvvet ise başka bir kuvvetin maddesi olmaksızın tahayyül kuvvetinin sûretidir. Akılsal kuvvet daha önceki bütün sûretlerin nihai sûretidir."[16]

Yukarıda aktardığımız bu düzen, ona göre, doğal hiyerarşik bir yapıyı temsil etmektedir. Görüldüğü gibi burada daha aşağıda bulunan yeti, derece bakımından daha yukarıda bulunan yetinin maddesi gibidir. Yukarıda bulunan da kendi payına daha aşağıda bulunan bir yetinin sûreti konumundadır.[17]

Fârâbî'ye göre, akıl amelî ve nazarî olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır ki, amelî akıl nazarî akla hizmet için vardır, ancak nazarî akıl herhangi bir şeye hizmet etmek için değil, yalnızca insanın var oluş amacı olan "en yüce mutluluğa" (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) ulaşmak için vardır.[18] Bununla birlikte Fârâbî, amelî aklın işlevinin, tikellerle ilgili fiilleri gerçekleştirmek olduğunu, nazarî aklın işlevinin ise, insan eylemlerinin konusu olmayan akılsalları kavramak olduğunu ifade etmektedir.[19]

Bunun yanı sıra düşünen canlıların, düşünmeye karşı doğal yatkınlıkları vardır.[20] Bu yatkınlıkla birlikte insanın düşünen bir canlı olması, onun sûretiyle de yakından ilgilidir. Bu bakımdan insanın düşünme gücüne sahip olmasının nedeni, onun sûretinin akılsalları bilmeye yatkın olmasından kaynaklanmaktadır.[21] Başka bir ifadeyle ay-altında bulunan bütün canlılar arasında düşünen tek canlının insan

[16] Fârâbî, **Ârâ**, s. 76.
[17] Fârâbî **Ârâ**, s. 190, (Walzer).
[18] Fârâbî, **Ârâ**, s. 88.
[19] Fârâbî, **Ârâ**, s. 92.
[20] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 43.
[21] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 73.

olması, temel olarak onun, düşünmeye yatkın bir canlı olması ve bunun yanı sıra onun sahip olduğu sûretin diğer canlılara nazaran düşünme gücüne uygun tek sûret olmasından kaynaklanmaktadır.

A. Bilkuvve veya Edilgin Akıl

Fârâbî, insanın yaratılışın başından itibaren, onun tabiatı gereği kendisinde doğuştan gelen bilkuvve, yani potansiyel halde bulunan bir aklın var olduğunu düşünmektedir. O bu aklı, "akılsalların tasavvurlarını kabul etmek üzere hazırlanmış maddi bir istidat" olarak tanımlamaktadır.[22] Ancak ona göre bilkuvve aklın kendisinde, bilfiil akıl olma, yani nesneleri soyutlayarak bilgi üretebilme gücü bulunmamakla birlikte onun bilfiil haline geçip bilgi üretebilmesi, ancak dışarıdan bir fail gücün ona etki etmesiyle mümkün olmaktadır.

Fârâbî **Aklın Anlamları** isimli eserinde söz konusu aklı, *maddi akıl* ve *edilgin akıl* şeklinde adlandırarak, varlığa ait maddeleri değil, onların bütün mahiyet ve sûretlerini soyutlamaya hazır olan bir şey şeklinde açıklamaktadır.[23] Dolayısıyla Fârâbî, bilkuvve aklı, tam anlamıyla bir akıl olarak değil, insanı gerçek anlamda düşünen bir varlık yapacak aklın potansiyel hali olarak kabul etmektedir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'ye göre bu akıl, nefis veya nefsin bir cüzü ya da melekesidir.[24]

Ona göre heyûlânî/maddî ve edilgin olmakla da nitelendirilen bilkuvve akıl, bir bakıma insanın türsel formudur, doğasıdır ve bütün insanlarda özsel nitelik olarak bulunmaktadır.[25] Bu bakımdan insan aklının, varlığın başında insana eşit bir şekilde verildiği kabulü, aynı zamanda insan olmak bakımından bütün insanların birbirine eşit varlıklar olduğu görüşünü de beraberinde getirmektir. Yani insanlık mahiyetinin ortaya çıktığı bütün bireyler, doğaları gereği eşit varlıklardır.[26]

---

[22] Fârâbî, **Ârâ**, s. 103.
[23] Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s. 130.
[24] Mahmut Kaya, "Fârâbî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. XII, 1995, s. 152.
[25] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 145-181, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2014, s. 166; Fazlur Rahman, **Prophecy in İslam Philosophy and Orthodoxy**, London, George Allen & Unwin Ltd., 1958, s. 11.
[26] Hatice Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", İstanbul, **Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, sy. 27, 2009/2, s. 119-144, s. 126.

B. Bilfiil Akıl

Fârâbî'ye göre mümkün varlıkların, varlıklarında kendilerine henüz verilmemiş olan şeylere kendi başlarına yönelip elde etme yetkinlikleri yoktur.[27] Bu nedenle, bir mümkün varlık olan insan, dışarıdan herhangi bir fail etki olmadan kendi yetkinliğini gerçekleştiremez. Dolayısıyla insan, kendisine dışarıdan etki edecek, böylece onu yetkinliğe ulaştıracak bir faile zorunlu olarak ihtiyaç duymaktadır. Çünkü insanı insan yapan düşünme gücü, özü itibariyle fiil halinde olmadığı gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaratılışında da verilmiş değildir.[28] Bu nedenle insanda bilkuvve halinde bulunun bu akılsallar, kendilerini kuvveden fiil haline geçirecek bir başka şeye, yani bir fail güce muhtaçtırlar.[29]

Fârâbî, insandaki bilkuvve aklın bilfiil akıl olması ve aynı zamanda bilkuvve akılsalların da bilfiil akılsallar olmasını sağlayacak bu failin, tözü bilfiil akıl olan ve hiçbir şekilde maddenin kendisinde bulunmadığı bir varlık olduğunu ve bu varlığın ise Faal Akıl olduğunu belirtmektedir.[30] Bu bağlamda o, **Ârâ**'da Faal Akl'ın insanın bilkuvve aklına etki etmesini güneşin gözün görmesi için ona vermiş olduğu ışığa benzeterek şunları ifade etmektedir:

> "Çünkü görme belli bir maddede olan bir kuvvet, bir istidattır ve o, görmeden önce bilkuvve görmedir. Renkler de görülmeden önce, bilkuvve görülenler, görülebilir olanlardır. Gözde bulunan görme fiilinin tözünde bilfiil görme olabilme yeterliliği olmadığı gibi, renklerin kendileri de bilfiil görülebilir olmaları için yeterli değillerdir. Gözün görmesine ışığı veren, ikisini birleştiren güneştir. Böylece görme, güneşten aldığı ışıkla bilfiil gören, bilfiil görme, renkler daha önce bilkuvve görülen, bilkuvve görülebilir olanlar oldukları halde bu ışıkla bilfiil görülen, bilfiil görülebilir olanlar olurlar."[31]

[27] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 65.
[28] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 39.
[29] Fârâbî, **Ârâ**, s. 85.
[30] Fârâbî, **Ârâ**, s. 92. Bunun yanı sıra Fârâbî, söz konusu kozmolojik akla *Faal Akıl* adının verilme nedenin, onun, insandaki bilkuvve aklı bilfiil akıl haline geçiren bir etki vermesinden dolayı olduğunu belirtmektedir; bkz. **Ârâ**, 86; **es-Siyâse**, 40.
[31] Fârâbî, **Ârâ**, s. 86.

Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, her ne kadar insan aklının fiil haline çıkarılması, ilk aşamaları açısından mekanik bir süreç olarak görünse de Fârâbî, söz konusu sürecin bir sonraki aşamasında, yani müstefâd akıl olarak isimlendirdiği gelişmeye insan iradesini de katmaktadır.[32] Ayrıca şurası da ilginçtir ki, Fârâbî'nin çizmiş olduğu bu çerçeveye göre, insan aklını bilkuvveden bilfiile çıkartan ilke ile onun yetkinleşme sürecinin sonucunda ulaşabileceği en son ilke aynıdır, yani Faal Akıl'dır.[33]

Fârâbî, insanda tabii bir istidat olarak bulunan bilkuvve aklın bilfiil akıl olma durumunu ise **Aklın Anlamları** isimli eserinde, bilkuvve akılda, maddeden soyutlanan sûretlerin bulunması bağlamında şu sözlerle açıklamaktadır:

> "...varlığa ait sûretler o şeyde (*bilkuvve akıl*) ortaya çıkınca o, bilfiil akla dönüşür. İşte bilfiil aklın anlamı budur. Maddelerinden soyutlanmadan önce bilkuvve kavramken, bilfiil akıl onları maddelerinden soyutlayınca bilfiil kavrama dönüşmüşlerdir. Şöyle ki, kavramlar o şeyde (*bilkuvve akıl*) sûret olarak ortaya çıkınca o şey bilfiil kavramlar sayesinde bilfiil akla dönüşür."[34]

Dolayısıyla bu aşamada insanın sahip olduğu bu bilgiler, tam anlamıyla maddeye bağımlıdır. Ayrıca söz konusu şeyler hiçbir şekilde soyut bir anlam taşımadığı için bu mertebede ortaya çıkan bilgilerin bütünü varlığa ait sûretler şeklindedir. Ancak buna karşın Faal Akl'ın bu etkisinden sonra insan, sadece duyu ve arzu gücüne sahip olan bir canlı olmaktan çıkıp gerçek anlamda düşünebilen bir canlı olmaktadır. Bu nedenledir ki, insan, Faal Akıl'dan sadece kendisinde potansiyel halde bulunan aklın fiil haline geçmesi için değil, aynı zamanda onu gerçek anlamda insan yapan bir etki almaktadır.[35]

---

[32] David C. Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslâm Felsefesine Giriş**, s. 59-80, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 71.

[33] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2008, s. 133.

[34] Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s. 131.

[35] Faal Akl'ın insanın bilkuvve aklına etki etmesi sonucunda onun varlık hiyerarşisi içinde nasıl bir yer kazandığı hakkında ayrıntılı bilgi için; bkz. Umut, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", s. 119-144.

Fârâbî, insandaki bilkuvve aklın bilfiil akıl haline gelmesinin ardından, mütehayyile gücünde daha önce muhafaza edilen duyusallardan, bütünün parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye ait olan iki şeyin birbirine eşit oldukları türünden bütün insanlarda ortak olan ilk akılsalların ortaya çıktığını ifade etmektedir.[36] Ona göre bu ilk akılsalar, insanın en baştan beri farkında olmaksızın, nasıl ve nereden meydana geldiklerini bilmeksizin sahip olduğu bilgilerdir. Ancak insandaki bu türden bilgiler, onun nefsinde bulunan duyu gücü ile bu güce bağlı olan arzu gücünün gelişmesinden sonra ortaya çıkmaktadır.[37] Bu anlamda Fârâbî **Kitâbu'l-Burhân** adlı eserinde söz konusu ilk bilgileri *ilk öncüller* olarak da adlandırarak, onları şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Doğal olarak elde edilenler, nereden ve nasıl elde edildiğini bilmeksizin, herhangi bir zaman diliminde onları bilmediğimizi idrak etmeksizin, onların bilgisini elde etmeye yönelik bir istekte bulunmaksızın ve herhangi bir zaman dilimi içerisinde onları asla bir araştırma konusu yapmaksızın elde ettiğimiz öncüller. Dahası, nefislerimizi, başlangıcımızdan itibaren sanki onlarla birlikte yaratılmış buluruz; sanki onlar bizim için doğuştandır da onlardan yoksun kalamayız."[38]

Fârâbî, bu akılsalların insan nefsinde ortaya çıktığı durumun, insanın ilk mükemmelliğini, yani ilk yetkinliğini teşkil ettiğini belirtmektedir. Ona göre ilk yetkinlik ise, varlığın nihai yetkinliğe ulaşması için ona ya bir araç ya da yardımcı olan şeydir.[39] Bu bağlamda Fârâbî, ilk akılsalları bir *güç* ve *ilke* olarak adlandırarak **es-Siyâse**'de şunları ifade etmektedir:

> "Bu yetkinliklerin insana verilmesinde, Faal Akıl, gökcisimlerin izlediği yola benzer bir yol izler. O, öncelikle insana, geride kalan yetkinlikleri kendi başına araştırmak veya onları araştırmaya güçlü kılmak için bir güç ve ilke verir. Bu ilke, ilk

[36] Fârâbî, **Ârâ**, s. 86-87.
[37] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 77.
[38] Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, s. 5. Fârâbî'nin **Kitâbu'l-Burhân** isimli eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Burhân** şeklinde kullanılacaktır.
[39] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 71.

bilgilerden ve nefsin düşünen kısmında var olan ilk akılsallardan (*ma'kûl*) ibarettir."[40]

İnsanın doğuştan sahip olduğu bu mantıksal çıkarımlar, onu nihai yetkinliğe ulaştıran birer alet ve yardımcı görevini gördüğü gibi, aynı zamanda onun için bir ilke görevini de görmektedir. Dolayısıyla insanın varoluş amacı olan mutluluğa ulaşması, ancak ilk bilgileri oluşturan bu ilk akılsalların Faal Akıl tarafından insan nefsinde ortaya çıkartılmasıyla mümkün olmaktadır.[41]

Bu bağlamda Fârâbî, **Tenbîh**'te, sağlam zihinli hiç kimsenin bunların bilgisinden yoksun olamayacağı görüşündedir. Buna göre, her sanatta, bir şeyin incelenmesinde kullanılan şeyler, insanın, o sanata başlamadan önce elde etmiş olduğu farz edilen şeylerdir. Bu bakımdan Fârâbî söz konusu şeyleri sanata başlamayı mümkün kılan "ilk şeyler" (*evâil*, *evveliyyât*) olarak isimlendirmektedir.[42] Dolayısıyla bu ilk akılsallar, bütün bilimsel delil ve ispatların kendisinden hareket ettikleri başlangıç öncülleridir.[43] Bu anlamda Fârâbî **Fusûl**'de ise söz konusu şeyleri, insanın kendi fiilinden ortaya çıkartmaksızın var olan nazarî varlıkların bilgisini elde ettiği şeyler olarak tanımlamaktadır.[44]

Bunun yanı sıra Fârâbî, ilk akılsalları, insanı nihai yetkinliğe götüren yolda ilk basamak olarak görmekle birlikte, her insanın aynı derecede bunları alma yatkınlığında yaratılmadığını ve dolayısıyla bu akılsalların bütün insanlarda aynı seviyede bulunmadığını da vurgulamaktadır. Ona göre bu akılsalların bazıları, sadece bazı insanlar tarafından bilinebilmektedir. Ayrıca bu akılsalların bir kısmı kolayca bilinebileceği gibi, bir kısmı ise biraz kafa yorduktan sonra bilinebilmektedir.[45] Bu bağlamda o, **es-Siyâse**'de, bahsi geçen bu kimseler için şunları ifade etmektedir:

[40] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 77.
[41] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[42] Fârâbî, **Tenbîh**, s. 187.
[43] Fârâbî, **Ârâ**, s. 207, (Walzer).
[44] Fârâbî, **Fusûl**, s. 73.
[45] Fârâbî, **Tenbîh**, s. 188.

> "Bununla birlikte, her insan bu ilk akılsalları alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları, yaratılışları gereği, ilk akılsalların hiçbirini almaya yatkın değildir. Bazıları da, -sözgelişi, deliler- onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları, nasıl iseler öylece kabul ederler."[46]

Bu çerçeveye göre Fârâbî, insanların, yaratılışları gereği ilk akılsalları kabul etme şekilleri bağlamında; a) ilk akılsalların hiçbirisini alamayanlar, b) akılsalları olduklarından farklı bir şekilde alanlar ve c) akılsalları oldukları gibi alanlar olmak üzere üç temel sınıfa ayırmaktadır. Ayrıca ona göre bu üç temel grup arasında yalnızca ilk akılsalları oldukları gibi, yani eksiksiz ve doğru olarak kabul eden insanların yaratılışları sağlıklıdır ve yalnızca bu insanların nihai yetkinliğe ulaşmaları mümkündür.[47] Dolayısıyla bu insanlar dışında kalan başka bir kimsenin böyle bir yetkinliğe ulaşması söz konusu değildir.

Yaratılışları sağlıklı olan insanlarda ortak olan bu ilk akılsallar ortaya çıktıklarında insanlarda derin düşünme, düşünüp taşınma ve keşfetme arzusu meydana gelmektedir.[48] Çünkü ona göre, insan fıtratında her şeydeki tertip ve düzeni araştırma arzusu vardır.[49] Bunun yanı sıra Fârâbî, insanın ilk yaratılışının başında bulunduğu bu durumu, yani ilk akılsallara sahip olduğu durumu **Kitâbu'l-Hurûf** adlı eserinde şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Onlar ilk olarak meydana geldiklerinde belirli bir barınak ve beldede bulunurlar. Belli bedensel biçimlere ve hilkatlere sahip olarak yaratılmışlardır. Bedenleri belirli nitelik ve mizaçlara sahiptir. Nefisleri nitelik ve nicelik bakımından sınırlı miktarda bilgilere, tasavvurlara ve tahayyüllere sahiptir. Dolayısıyla bunlar, onlara bir başkasından daha kolay gelir. Yine nefisleri nitelik ve nicelik bakımından sınırlı miktarda ve tarzlarda etkilenimleri kabul eder. Dolayısıyla bunlar, onlara daha kolay

[46] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[47] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[48] Fârâbî, **Ârâ**, s. 87.
[49] Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, s. 80. Fârâbî'nin **Kitâbu'l-Hurûf** isimli eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Hurûf** şeklinde kullanılacaktır.

> gelir. Onları belirli yön ve tarzlardaki hareketlerinin başka yönlerde ve başka tarzlardaki hareketlerinden daha kolay olması için hazırlanmıştır."[50]

Yukarıda aktardığımız bu metinde Fârâbî'nin de işaret ettiği gibi, Faal Akıl, insan aklını bilfiil hale geçirmesiyle birlikte insanlar aynı anda teorik anlamda bir düşünme gücüne sahip olmamışlardır. Bu güç, ancak insan tarafından belli bir entelektüel sürecin sonucunda ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, insan entelektüel anlamda yükselmeye en iyi bilinenden başlayarak bilinmeyene doğru gitmiştir.[51] Yani insanlara bütün bilgiler verilmeyip, bunun yerine ona, bu ilk bilgileri kullanarak eklektik bir yapı içerisinde yeni bilgiler üretebilecek bir fıtrat verilmiştir.

C. Müstefâd/Kazanılmış Akıl

Fârâbî'ye göre bilkuvve akıl, maddeyi tasavvur edip maddeye ait olan sûretler kendisinde ortaya çıkınca bu akıl artık bilfiil akıl olmaktadır. Bilfiil olan akıl da bilfiil kavram durumundaki sûretleri akletmesi neticesinde müstefâd veya kazanılmış akla dönüşmektedir. Dolayısıyla müstefâd akıl, bilfiil akılda olduğu gibi bir varlığa ait sûretleri varlıktan soyutlayarak düşünce objesi yapmamaktadır, aksine böyle bir soyutlama yapmaya gerek duymaksızın daha öncesinde soyut olan şeyleri kendi düşünce objesi yapmaktadır, nitekim bunun sonucunda da kendisi ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, artık müstefâd akıl mertebesinde maddesiz sûretler söz konusu olmasından dolayı bu akıl mertebesine ulaşan kimse, soyutlama gereği duymaksızın, düşünce objelerini soyutlanmış olarak hazır bulmakta ve onlarla doğrudan bir ilişki kurmaktadır.[52]

Müstefâd akıl, her şeyden önce aklın kendinde varlığına işaret etmektedir. Bu düzeydeki bir insan, akılsal formları maddî tözlerinden soyutlayarak, bizzat kendi

[50] Fârâbî, **Hurûf**, s. 73.
[51] Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s.134.
[52] Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s.132.

içinde, kendi özünde kavramaktadır. Düşünme/kavrama fiilinde düşünenle düşünülen aynîleştiği için o, düşünülür sûretlerin tamamını kavrayarak onları kendisi haline getirmiştir ki, bilfiil akıl ile bilfiil akledilir bu noktada aynı anlama gelmektedir.[53] Bu nedenle bu akıl mertebesinde elde edilen bilgi, tam anlamıyla bilginin saf halini oluşturmaktadır. Bu bakımdan söz konusu akıl mertebesinde ortaya çıkan bilginin değeri, insan nefsinde diğer güçler tarafından ortaya çıkartılan bütün bilgilerden çok daha üstün ve değerlidir.

Fârâbî'ye göre müstefâd akıl mertebesine ulaşan bir kimse, madde ve sûrete ilişkin varlıkların son sınırına varmış olur.[54] Bu nedenle söz konusu mertebeye ulaşan insan ile Faal Akıl arasında bulunan bütün aracılar ortadan kalkmakta ve bunun sonucunda da o, tam anlamıyla soyut/kavramsal olan bilgileri almaya hazır hale gelmektedir.[55] Nitekim bu hususta Fârâbî **Ârâ**'da şunları söylemektedir:

> "Tabii istidat, bilfiil akıl olan edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış olan aklın maddesi, kazanılmış akıl Faal Akl'ın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal Akl'ın indiği insan olur."[56]

Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi, müstefâd akıl aşaması, Faal Akıl ile ittisâlin, yani bağlantının soyut/kavramsal seviyede gerçekleştirildiği makam olmaktadır. Ancak bu mertebede gerçekleştirilen ittisâl, aşağıda ifade edeceğimiz, mütehayyile gücüyle gerçekleşen bağlantıya benzer şekilde misal ve temsiller düzeyinde değil, tam anlamıyla teorik bir düzeyde gerçekleşmektedir. Bu nedenle Fârâbî, Faal Akıl ile bu nitelikteki bir ittisâl gerçekleştirmenin, ancak müstefâd aklın elde edilmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir.[57]

---

[53] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 145-181, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2014, s. 167.
[54] Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s. 133.
[55] Rahman, **a.g.e.**, s. 14.
[56] Fârâbî, **Ârâ**, s. 103.
[57] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 85.

Fakat bu noktada şunu belirtmek gerekmektedir ki, müstefâd akla sahip olan insanın yaşamış olduğu söz konusu ittisâl tecrübesi, mistik türden bir yok olma (fenâ) ya da bireyselliğin ortadan kalması anlamında bir "bir-olma" (ittihâd) değildir. Fârâbî, insanî aklın ne ölümden önce, ne de ölümden sonra Faal Akıl ile aynîlik teşkil edecek bir birleşmesinin ya da "hulûl"ünün olamayacağını düşünmekte ve bu terimleri mistisizmdeki teknik anlamlardan soyutlayarak kullanmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî, bu ittisâl için her ne kadar **Ârâ**'da "hulûl" terimini kullansa da[58] devamında bu durumun mutlak anlamda bir aynîliğin değil, aynîliğe benzer bir durum olduğunu belirtmektedir.[59] Buna göre, yaşadığı süre içinde en yüksek mükemmellik veya mutluluğa yaklaşan veya ölümden sonra onu elde eden insanla Faal Akıl arasında, yine de belli bir mesafe vardır. Bu nedenle söz konusu Faal Akl'a yakın olan, ancak ondan daha aşağıdaki bir dereceyle yetinmek zorundadır.[60]

Ancak buna rağmen Faal Akıl ile söz konusu düzeyde bir bağlantı kuran insan, artık bundan sonra bütünüyle farklı bir entelektüel tecrübe yaşamaktadır. Bu nedenle nazarî aklın en son mertebesi olan müstefâd akıl seviyesindeki insan, ay-üstü dünyanın ilâhî akıllar mertebesinde onuncu ve son sırada yer alan Faal Akıl ile bağlantıya geçerek ilâhî olanı tecrübe etmektedir.[61]

Müstefâd akıl mertebesine ulaşmış kimse ile Faal Akıl arasında gerçekleşen söz konusu ittisâl neticesinde, İlk Neden'den başlayıp Faal Akl'a ve en nihayetinde buradan da insana uzanan bilgi akışı, kavramsal ve saf bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu akış sonucunda bu kimse, insanın varoluş amacı olan "en yüce mutluluğu" (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) saf haliyle elde etmektedir ki, bu mutluluk, mümkün varlıkların ulaşabilecekleri en son yetkinliktir. Dolayısıyla kelimenin mutlak anlamıyla insanî mutluluk ancak bu düzeyde gerçekleşmektedir.[62]

Fârâbî'ye göre müstefâd aklı elde eden insanın Faal Akıl ile kurduğu bağlantı neticesinde sahip olduğu soyut/kavramsal bilginin pratiğe aktarılmadığı durumda bu kimsede belli bir eksiklik meydana gelmektedir. Diğer bir ifadeyle Faal

[58] Fârâbî, **Ârâ**, s. 103.
[59] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2008, s. 105-107; Fârâbî, **Ârâ**, s. 211-248, (Walzer); Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, s. 145-181, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2014, s. 168.
[60] Fârâbî, **Ârâ**, s. 209, (Walzer).
[61] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2008, s. 104.
[62] Aydınlı, **a.g.e.**, s. 104; Rahman, **a.g.e.**, s. 14.

Akıl ile gerçekleştirilen bu ittisâl neticesinde söz konusu kişinin elde ettiği soyut/kavramsal bilgi onda yalnız başına bulunuyorlarsa, yani bu kimse sahip olduğu bu bilgiyi başkalarının yararına kullanma gücünden yoksunsa, bu takdirde bu kişinin tam anlamıyla kemale ulaştığı sözlenemez. Dolayısıyla Fârâbî, müstefâd akıl mertebesinde Faal Akıl ile ittisâl gerçekleştiren insanın tam anlamıyla kemale ermesi için onun "fikrî erdeme" sahip olması gerektiğini belirtmektedir.[63] Bu bağlamda o, fikrî erdemi, filozofun onun sayesinde akılsallarla birlikte bulunan değişken arazları keşfedip ayırt ettiği bir güç şeklinde tanımlamaktadır.[64]

Fârâbî, tek tip bir fikrî erdemin bulunmadığı, sahibinin benimsediği amaca göre çeşitlilik gösterdiği görüşündedir. Buna göre fikrî erdemin sahip olduğu iyi bir amacın gerçekleştirilmesi için keşfedilen araçlarda iyi ve güzeldir. Ancak benimsenen amaç kötü olması durumunda, bu amacın gerçekleştirilmesi için gerekli olan bütün araçlar da kötü ve çirkindir. Bu bağlamda Fârâbî, fikrî erdemin en mükemmel biçiminin, iyi ve güzel bir amacın gerçekleştirilmesi için gerekli olan araçların keşfedilmesi olduğunu ifade etmektedir.[65]

Fikrî erdemin benimsediği amaca göre iyi veya kötü olabileceğine dikkati çeken Fârâbî, siyasal alan açısından onun "askerî fikrî erdem", "ekonomiyle ilgili fikrî erdem" veya "ev idaresiyle ilgili fikrî erdem" gibi çeşitli türlerinin olabileceği görüşündedir. Bunlar arasında en yararlı en güzel şeyi keşfedenin ise siyasî fikrî erdemdir. Buna göre söz konusu erdem sayesinde kanun koyucu, yani ilk başkan bütün insanlar için en yararlı olabilecek siyasal çözümlemeler üretebilecektir.[66]

Fârâbî, **es-Siyâse**'de, Faal Akıl ile müstefâd akıl mertebesinde ittisâl kuran bir kimsenin, Faal Akıl aracılığıyla İlk Neden'den vahiy aldığını ve ayrıca bu kişinin hükümdar olup, onun başkanlığının da "ilk başkanlık" olduğunu ifade etmektedir.[67] Bu minvalde o, **Ârâ**'da ise ilk başkanı işaret ederek onun sadece müstefâd akıl mertebesinde yetkinliğe ulaşmadığını, aynı zamanda onun tabiatı gereği mütehayyile gücünün de son derece gelişmiş olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

---

[63] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 92.
[64] Fârâbî, **Tahsîl**, s.72.
[65] Fârâbî, **Tahsîl**, s.72.
[66] Şenol Korkut, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, İstanbul, Atlas Yayınları, 2015, s. 136.
[67] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 87, 89.

> "Onun mütehayyile kuvveti daha önce zikrettiğimiz tarzda tabiatı gereği mükemmelliğin en son haddine varmış ve böylece tabiatı gereği gerek uyanık halde, gerek uykudayken Faal Akıl'dan tikelleri -oldukları gibi veya temsilî olarak- ve akılsalları temsilî olarak almaya hazır hale gelmiştir."[68]

Dolayısıyla yukarıda aktardığımız bu pasajda da görüldüğü gibi, ilk başkan, müstefâd akıl mertebesine ulaşması sonucunda Faal Akıl ile ittisâle girip ilâhî bilgileri kavramsal düzeyde almakta ve aynı zamanda mütehayyile gücünün de son derece yüksek olmasından dolayı Faal Akıl'dan aldığı bu bilgileri temsil ve misallere dönüştürme gücüne sahiptir. Bununla birlikte ilk başkanın soyut/kavramsal bilgiyi pratiğe aktarması noktasında fikri erdem dışında sahip olduğu bir diğer önemli özelliği ortaya çıkmaktadır ki, bu özellik mütehayyile gücünün son derece gelişmiş olmasıdır. Böylece ilk başkan, her bakımdan bütün üstün niteliklere sahip olan ve bu nedenle hiçbir şekilde eksikliği bulunmayan üstün bir insanı ifade etmektedir.

Bunun yanı sıra ilk başkanın sahip olduğu bu özelliklerde dolayı mükemmel insanı oluşturmakla birlikte, Fârâbî felsefesi için çok daha önemli bir şeyi ifade etmektedir ki, bu şey, teorik alan ile pratik alanın tek bir kişide birleşmesidir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî, ilk başkan karakteri ile teorik ve pratiğin tek başına bir insanda birleşmesini vurgulamaktadır.[69]

Fârâbî, her ne kadar teorik bilgiyi en üstün bilgi türü olarak kabul etse de, bu bilginin tam anlamıyla mükemmelliğe ulaşmasını sağlayan temel ilke, onun pratik alana en uygun şekilde aktarılmasıdır. Bu nedenle sadece teorik alanda yetkinliğe ulaşmış olan bir kimsenin tam anlamıyla mükemmelliğe ulaştığı söylenemez. Nitekim Fârâbî **Tahsîlu's-Sa'âde** isimli eserinde, bir kimsede nazarî, yani teorik bilgilerden oluşan ilimler yalnız başlarına bulunuyorlarsa ve bu kimsenin bu bilgileri başkalarının yararına onları kullanma gücü yoksa, bu takdirde hem bu kimsenin

[68] Fârâbî, **Ârâ**, s. 103.
[69] Huriye Tevfik Mücahid, **Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s. 72.

eksik olduğunu hem de bu ilimlerin eksik kalacağını vurgulamaktadır.[70] Bu anlamda Fârâbî, şunları ifade etmektedir:

> "Aynı şekilde nazarî erdemleri kazanmış olan bir filozofun, eğer bu erdemleri başkalarında bu imkânları başkalarının ölçüsünde fiilen varlığa getirme imkânı yoksa, onun nazarî erdemlerden kazanmış olduğu şeylerin hiçbir geçerliliği yoktur."[71]

Dolayısıyla müstefâd akıl mertebesinde elde edilen bilgilerin asıl değerini ortaya çıkartan şey, onun pratiğe en doğru bir şekilde uygulanması ve böylelikle insanların gerçek mutluluğa ulaşmasını sağlamasıdır. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'ye göre, bireysel olarak gerçek mutluluğa ulaşmak önemli olmakla birlikte onun asıl değerini ortaya çıkartan şey, bu mutluluğun diğer insanlarla paylaşılması ve onların da bu mutluluğa ortak olmalarının sağlanmasıdır. Bu nedenle bir kimse için müstefâd akıl mertebesine ulaştıktan sonra en yüce mutluluğa kavramsal düzeyde sahip olması kadar önemli olan bir diğer mesele, söz konusu mertebede yaşanılan bu entelektüel tecrübe sonucunda kazanılan bilginin diğer insanlarla paylaşılması ve böylece onları bu yola yöneltilmesidir. Ona göre bu durum ise ancak yaşanılmış olan bu tecrübenin en uygun temsiller yoluyla diğer insanların yaşamalarını sağlamakla mümkün olmaktadır.

Bu bakımdan Fârâbî felsefesinde, ilk başkan sahip olduğu fikri erdem ve mütehayyile gücü sayesinde, tam olarak İlk Neden'den başlayıp insanda son bulan ilâhî bilgi akışının, kelimenin tam anlamıyla, en doğru ve eksiksiz bir şekilde insan hayatına uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Hatta öyle ki bu durum, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel ilkesini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel meselesi, soyut/kavramsal bilgi olarak ifade ettiğimiz ilâhî bilginin, en doğru ve en uygun bir şekilde insanı ve toplumu şekillendirmesidir.

---

[70] Fârâbî, **Tahsîlu's-Sa'âde**, s. 92. Fârâbî'nin **Tahsîlu's-Sa'âde** isimli eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Tahsîl** şeklinde kullanılacaktır.

[71] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 95.

İKİNCİ BÖLÜM: MÜTEHAYYİLE VE VAHİY: EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN PEYGAMBER

I. Fizyolojik Bir Güç Olarak Mütehayyile

Fârâbî'ye göre mütehayyile gücü, nefsin hiyerarşik düzeninde duyum ile düşünme arasında bulunur ve ayrıca altında ve üstünde bulunan bu iki yetiye ilave olarak arzu yetisiyle de ilişki içindedir.[72] Besleyici, duyu ve arzu güçlerinin aksine mütehayyile gücünde âmir ve yardımcı güçler yoktur; o tektir ve onun yeri de kalptir, ki o bu yönüyle akıl gücüne benzemektedir.[73]

Fârâbî, mütehayyile ve diğer güçlerin ortaya çıkması ile insanın fizyolojik yapısı arasında doğrudan bağlantı kurmaktadır. Ona göre mütehayyile gücü, ancak kalbin sıcaklığı belli bir derecede olduğunda işlevini yerine getirebilmektedir. Ayrıca bu durum sadece mütehayyile gücü için değil, nefsin diğer güçleri için de geçerli bir durumdur. Dolayısıyla bedendeki diğer organların sıcaklığının tek kaynağı kalptir; fakat ona göre kalp, kendisinde bu sıcaklığı organlara gerekli yeterlilikte dağıtma istidadına sahip olmadığı için onun bu görevini beyin gerçekleştirmektedir. Bu bakımdan beyin, bir parçası ile tahayyülün, bir başka parçası ile düşünmenin, üçüncü bir parçası ile de akılda tutma ve hatırlamanın iyi bir biçimde gerçekleşecekleri bir tarzda kalbin sıcaklığını ayarlayıp düzenlemektedir.[74]

Dolayısıyla Fârâbî'ye göre kalp, insan nefsinde bulunan söz konusu güçlerin eylemlerinin ortaya çıkması için gerekli şartları sağlayan temel fizyolojik bir etkendir. Bununla birlikte kalp, âmir besleyici gücü, âmir arzu gücü, âmir duyu gücü, mütehayyile gücü ve akıl gücünün bulunduğu merkez konumundadır.

---

[72] Fârâbî, **Ârâ**, s. 73, 89; Aydınlı, **a.g.e.**, s. 140.
[73] Fârâbî, **Ârâ**, s. 74.
[74] Fârâbî, **Ârâ**, s. 78. Fakat Fârâbî burada beynin sıcaklığının nereden kaynaklandığına dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

II. Mütehayyile Gücünün İşlevi

Mütehayyile gücünün temel işlevi, duyu gücüyle algılanan nesnelerin formlarını, duyuların işleminden geçtikten sonra, korumaktır.[75] Bu nedenle hafızayla mütehayyile gücü birbirine benzerler ve bu güç aslında tüm geçmiş izlenimlerin bütününe hükmeder.[76] Mütehayyile yetisi, işlevini duyusal izlenimlerin sağladığı imkân üzerinde gerçekleştirir ve kendisini genellikle duyulabilir formlar içerisinde dile getirmeye çalışır. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki, mütehayyile yetisi kendi işlevini nefsin diğer güçlerinden farklı olarak sadece uyanıklık esnasında değil, uykuda da gerçekleştirmektedir ve bu açıdan bir bakıma besleyici güce benzemektedir.[77]

Fârâbî **Ârâ**'da mütehayyile gücünün söz konusu temel işlevinin yanı sıra bir diğer önemli bir işlevinin daha bulunduğundan bahsetmektedir. Ona göre bu işlev, mütehayyile gücünün kendisinde sakladığı duyu verileri üzerinde tasarrufta bulunmasıdır. Fârâbî mütehayyile gücünün bu ikinci özelliğini şöyle açıklamaktadır:

> "O, duyuların artık karşısında bulunmadıkları bir durumda duyusalları muhafaza edendir ve tabiatı gereği o, duyusalları kontrol eder, onlar üzerinde tasarrufta bulunur. Çünkü o, onları birbirinden ayırır ve tahayyül edilen şeylerin bazısının duyusallarla algılanan şeylere uygun düşeceği, bazısının ise onlara aykırı olacağı bir tarzda farklı biçimlerde onları birbirleriyle birleştirir."[78]

Dolayısıyla mütehayyile gücü, bu özelliği sayesinde kaydedilmiş olan veriler üzerinde tasarrufta bulunarak onları birleştirmek ve ayırmak sûretiyle yeni şeyler ortaya koymaktadır. Hatta öyle ki, oluşturulan bu yeni şeyler içerisinde, dış dünyada herhangi bir duyusal karşılığı bulunmayan soyut resimler de bulunmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, **es-Siyâse**'de, canlı varlıkların nefislerinde, duyu ve hayal

[75] Fârâbî, **Fusûl**, s. 50, 51.
[76] Fârâbî, **Ârâ**, s. 187, (Walzer).
[77] Fârâbî, **Fusûl**, s. 51; Aydınlı, **a.g.e.**, s. 141.
[78] Fârâbî, **Ârâ**, s. 74.

güçleri sayesinde, duyulan ve hayal edilen şeylerin resimleri kendilerinde meydana geldiklerinde, bunların maddeden ayrı şeylere benzerlik gösterdiğini ifade etmektedir. Ancak bunun hemen ardından da Fârâbî, bu benzerliğin onların maddi varlık ve sûretlerini değiştirmeyeceğini de eklemektedir.[79]

Bunun yanı sıra Fârâbî, mütehayyile gücünde, beş duyu organı tarafından duyumsanan bir şeyin bilgisinin oluşum aşamalarını ise şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Dış dünyada bulunan nesnelerden yardımcı duyu kuvvetleri üzerinde duyusal izlenimler meydana gelir. Sonra beş duyu tarafından algılanan farklı türden duyusallar, âmir duyu kuvvetinde birbirleriyle birleştirilirler. Bu kuvvette meydana gelen duyusallardan, mütehayyile kuvvetinde tahayyülün konusunu teşkil eden izlenimler (*rüsûm*) teşkil eder. Bu izlenimler duyularla artık doğrudan bir temasın olmadığı bir durumda da tahayyül kuvvetinde varlıklarını korurlar. Mütehayyile kuvveti bazen onları birbirinden ayırmak, bazen birleştirmek sûretiyle bu izlenimler üzerinde tasarrufta bulunur. Bu birleştirmeler (*terkîbât*) tür bakımında çok sayıda ve sınırsızdır. Onların bazısı doğrudur, bazısı ise yanlıştır (*kâzib*)."[80]

Diğer yandan Fârâbî, bir şeyin tahayyül edilmesi arzulandığında bunun, duyu gücünün kendisine göndermiş olduğu duyusal veriler üzerinde tasarrufta bulunmanın yanı sıra farklı iki tür yoldan daha gerçekleştirildiğini belirterek şunları ifade etmektedir:

> "Onlardan biri umulan ve beklenen şeyin tahayyül edilme veya geçmişte meydana gelen bir şeyin tahayyül edilmesi veya tahayyül kuvvetinin birleştirdiği şeyin temenni edilmesinde olduğu gibi doğrudan tahayyül kuvvetinin fiili sonucudur tahayyül kuvvetine akılsal kuvvetten gelen bir şeyin eklenmesi yoluyla da o gerçekleştirilir."[81]

[79] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 46.
[80] Fârâbî, **Ârâ**, s. 84.
[81] Fârâbî, **Ârâ**, s. 76.

Dolayısıyla mütehayyile gücü a) duyusal algıdan gelen veriler üzerinde tasarrufta bulunarak onları birbirlerinden ayırıp farklı formlarda birleştirmekte; b) kendisinde mevcut bulunan duyusal verilerden yeni formlar oluşturmakta veya c) doğrudan akıl gücünden gelen bir şeyin mütehayyile gücüne eklenmesi neticesinde yeni form oluşturmaktadır.

Fârâbî, **es-Siyâse**[82] ve **Fusûl**[83] adlı eserlerinde yukarıda bahsettiğimiz tarzda mütehayyile gücünü, genel olarak duyumun bitiminden sonra duyu verilerini kendisinde bulunduran ve bu veriler üzerinde tasarrufta bulunarak onları çeşitli şekillerde birbirleriyle ayırıp birleştiren bir meleke olarak ele almaktadır. Fakat buna karşın o, **Ârâ**'da ise mütehayyile gücünün bu fiillerinin yanı sıra onun bir diğer önemli fiilinden daha bahsetmektedir ki, bu fiil *taklit*tir. Burada Fârâbî, daha önceki açıklamalarında mütehayyile gücü için kullanmadığı yeni bir kavram kullanarak ona yeni bir özellik yüklemektedir. Bu, ruhun başka bir kısmında örneğin nazarî ve amelî akıl kapsamında, keza hayvanî nefsin herhangi bir nüvesinde olmayan kendine özgü bir özelliktir.[84] Bu bağlamda Fârâbî **Ârâ**'da, mütehayyile gücünün söz konusu fiili hakkında şunları ifade etmektedir:

> "O bazen duyulan şeylerin taklitleri olan kendisinde muhafaza ettiği duyusalları birbirleriyle birleştirmek sûretiyle beş duyu tarafından algılanan duyusalları taklit eder; bazen akılsalları, bazen besleyici kuvveti, bazen arzu kuvvetini taklit eder. Aynı şekilde mizacın soğuk veya sıcak olması durumunda, bedenin sıcaklık veya soğukluğunu taklit eder."[85]

Fârâbî, yukarıda aktardığımız bu metnin devamında mütehayyile gücünün, bedendeki bir istidat ve bir sûret olduğundan dolayı, ancak belli bir mizaca sahip olan bedenin bu gücü meydana getirmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, bir kimse mütehayyile gücü üzerinde sahip olduğu mizaç doğrultusunda etkide bulunmaktadır, yani mizacın durumu mütehayyile gücünün

[82] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 37, 38.
[83] Fârâbî, **Fusûl**, s. 50, 51.
[84] Korkut, **a.g.e.**, s. 251.
[85] Fârâbî, **Ârâ**, s. 90.

yapısını doğrudan etkilemektedir. Ayrıca bedenin mizacına göre işlevini gerçekleştiren mütehayyile gücü, duyu, düşünce ve duygulara ait olan formları ya oldukları şekilde ya da benzerleriyle taklit ederek canlandırmaktadır. Bu bakımdan rüyada görülen çeşitli olaylar, uyku sırasında kendisi üzerinde tasarrufta bulunan mütehayyile gücünün bir sonucudur.[86]

Dolayısıyla Fârâbî, mütehayyile gücü hakkında diğer eserlerinden farklı olarak sadece **Ârâ**'da bahsetmiş olduğu taklit özelliği, insan mizacını oluşturduğuna inanılan dört sıvı olan kan, balgam, kara safra ve sarı safranın en ideal şekilde dengelenmesiyle mümkündür. Ancak bu mizaca sahip olmak insanın iradesine bağlı olmayıp ilâhî lütfun bir sonucudur.[87]

Bu bakımdan mütehayyile gücünün taklit özelliği, özellikle akılsalların taklit edilmesi, her insanda ortaya çıkan ortak bir istidat olmayıp, aksine sadece buna uygun bir mizaca sahip olan insanlarda gerçekleşmektedir. Fârâbî, mütehayyile gücünün taklit özelliğinin ortaya çıkmasını sadece bedenin belli bir mizaca sahip olmasına bağlamamakta, aynı zamanda bu gücün en yüksek derecesine ulaşmasının da bedenin sahip olduğu mizaçla ilişki olduğuna işaret etmektedir.[88]

Fârâbî, mütehayyile gücü, bir şeye maruz kaldığında o şeyi ya kendisine geldiği gibi kabul ettiğini ya da o şeyi taklit eden duyusallarla kabul ettiğini ifade etmektedir.[89] Bu anlamda o, mütehayyile gücünün, akıl, duyu ve arzu güçleri tarafından gelen bir şeye maruz kaldığında kendisine gönderilen akılsal, duyusal ve arzu ile ilgili verileri nasıl kabul ettiğini şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Ancak onun akılsalları, akılsallar olarak kabul etme gücü olmadığından, akılsal kuvvet sahip olduğu akılsalları kendisine verdiğinde, onları akılsal kuvvetin kendisinde oldukları şekilde kabul edemez; ancak uygun olan duyusal şeylerle taklit edebilir... Eğer mütehayyile kuvvetine duyularla algılanan bir şey verilirse, bu şeyi bazen kendisine verildiği gibi kabul eder, bazen ise o duyusalı taklit eden başka duyusallarla taklit ederek kabul eder. Tahayyül kuvveti, arzu kuvvetini öfke veya şehvet veya genel olarak herhangi bir heyecan (*infi'âl*) gibi bir nitelik (*keyfiyye*)

[86] Kaya, **a.g.e.**, s. 155.
[87] Korkut, **a.g.e.**, s. 251.
[88] Fârâbî, **Ârâ**, s. 221, 222, (Walzer).
[89] Fârâbî, **Ârâ**, s. 90.

veya özellik (*hey'a*) için hazırlıklı bulduğunda, bu kuvveti (*arzu kuvvetini*), bazı fiilleri birbirleriyle birleştirerek taklit eder."[90]

Yukarıda aktarmış olduğumuz bu pasajda da görülüyor ki, mütehayyile gücü, akıl ve duyu tarafından herhangi bir şeye maruz kaldığında bunları duyusallarla taklit ederek kabul etmektedir. Dolayısıyla mütehayyile gücü, kendisine gönderilen şeyleri oldukları şekilde kabul edip sonradan bunları duyusal imgelerle taklit etmemektedir; aksine kendisine gönderilen bu şeyleri taklit eden bir gözle görerek onları görünür duyusallarla taklit etmektedir.[91] Bu nedenle mütehayyile gücünde gerçekleştirilen söz konusu taklit işlemi, bu verilerin kendisine gelmesiyle eşzamanlı bir şekilde meydana gelmektedir.

Fârâbî **Ârâ**'da Faal Akl'ın, mütehayyile gücü üzerinde bir etkisi olduğundan da bahsetmektedir. Ona göre, Faal Akıl tarafından müstefâd akla akan, taşan şeyler bazen mütehayyile gücüne de akmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Faal Akıl, mizaç özellikleri sebebiyle mütehayyile gücü son derece gelişmiş olan bir kimse ile mütehayyile gücü kanalıyla doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Bu nedenle gerçekleşmiş olan bu ittisâl neticesinde söz konusu kişinin Faal Akıl'dan ilâhî nitelikteki bilgileri alması mümkün olmaktadır. Bu durum Faal Akl'ın bu kişiye, bazen gerçek yeri nazarî akıl olan akılsalları vermesi, bazen gerçek yeri amelî akıl olan duyusal tikellerle ilgili akılsalları, duyusalların biçimi altında vermesi şeklinde gerçekleşmektedir.[92]

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi, mütehayyile gücü, Faal Akıl tarafından kendisine gönderilen akılsalları oldukları halde değil, onların duyusal temsilleriyle taklit etmek sûretiyle kabul etmektedir. Yani, soyut varlıklarla ilgili tahayyül etkinliği, ancak onların duyusal formlara dönüştürmesiyle mümkün olmaktadır.[93] Bu nedenle Fârâbî'nin yukarıda ifade ettiği gerçek yeri nazarî akıl olan akılsallar, ancak mütehayyile gücü tarafından bunları en iyi şekilde ifade eden temsil ve misaller şeklinde kabul edilmektedir. Ayrıca Faal Akıl tarafından gerçek yeri amelî akıl olan

[90] Fârâbî, **Ârâ**, s. 90, 91.
[91] Fârâbî, **Ârâ**, s. 93.
[92] Fârâbî, **Ârâ**, s. 92, 93.
[93] Aydınlı, **a.g.e.**, s. 146.

duyusal tikellerle ilgili akılsallar, duyusal biçimlerde gönderildikleri için mütehayyile gücü tarafından doğrudan kabul edildikleri gibi, bazen bunlar da duyusallar ile taklit edilerek kabul edilirler.

Fârâbî **Ârâ**'da Faal Akıl tarafından, kişinin mütehayyile gücüne gönderilen tikeller ile akılsalların aynı anlama gelebilecek bilgileri taşımadıklarını belirtmektedir. Buna göre, bu tikellerin bir kısmı geçmiş, bir kısmı şimdi, bir diğer kısmı ise gelecek hakkındadır. Bununla birlikte İlk Neden'in Faal Akıl aracılığıyla, mütehayyile gücüne gönderdiği bu tikeller çoğunlukla uyku sırasında ortaya çıkmaktadır ki, uyku sırasında ortaya çıkan bu tikellerden *doğru/sâdık rüyalar* meydana gelmektedir. Söz konusu doğru/sâdık rüyalarda ortaya çıkan şeyler ise herhangi bir düşünüp taşınma işin içine karışmaksızın Faal Akıl tarafından mütehayyile gücünde doğrudan meydana getirilmektedir.[94] Dolayısıyla bu rüyalar sayesinde söz konusu kimsenin elde ettiği bilgiler bu kimseye ilham edilmiş olan bilgiler olmaktadır. Bu nedenle Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne bu nitelikteki bir taşmanın gerçekleşebilmesi için öncelikli şart herhangi bir entelektüel süreçten geçmek değil, gerekli mizaç özelliğine sahip olmaktır.

Fârâbî, Faal Akıl tarafından mütehayyile gücüne gönderilen, ancak mütehayyile gücünün kendileri yerine taklitlerini aldığı gerçek yeri nazarî akıl olan akılsallardan ise ilâhî şeylerle, yani metafizik varlıklarla ilgili kehanetlerin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Faal Akıl'dan mütehayyile gücüne gelen tikeller insan fiilleri de dâhil olmak üzere geçmiş, şimdi ve geleceğe dair olaylar hakkında bilgiler içerirken, akılsallar ise metafizik varlık alanıyla ilgili bilgiler içermektedir ki, bu durum mütehayyile gücünün en yüksek derecesini oluşturmaktadır. [95] Buna göre mütehayyile gücünün Faal Akıl'dan tikeller ve akılsalları almak bakımından iki farklı işlevi olduğu ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle mütehayyile gücü, geçmiş, şimdi ve gelecek hakkındaki bilgileri Faal Akıl'dan aldığı gibi, aynı zamanda da metafizik konular hakkında da çeşitli bilgiler almaktadır. Ancak bu durum sadece mütehayyile gücü ile Faal Akıl arasındaki ittisâlin tam anlamıyla eksiksiz bir şekilde gerçekleştiği zamanlar için söz konusudur. Dolayısıyla aşağıda da ifade edeceğimiz gibi, mütehayyile gücü ile Faal Akıl

[94] Fârâbî, **Ârâ**, s. 92, 93.
[95] Fârâbî, **Ârâ**, s. 92-94.

arasındaki ittisâlin tam anlamıyla eksiksiz bir şekilde gerçekleşmediği durumlar için böyle bir şey mümkün değildir.

Artık bundan sonra Fârâbî'nin mütehayyile gücü için çizmiş olduğu bu çerçevede karşımıza müstefâd akıl mertebesinde olduğu gibi burada da vahiy olgusu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla mütehayyile gücü son derece gelişmiş olan bir kimse, Faal Akıl aracılığıyla Tanrı'dan gerek günlük hayatla ilgili gerekse de metafizik konularla ilgili bilgileri içeren vahiy almaktadır. Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki, Faal Akıl, yukarıda ifade ettiğimiz şekilde müstefâd akıl mertebesine feyizde bulunduğu gibi, mütehayyile gücüne feyizde bulunmaktadır.

Faal Akıl tarafından, uygun bir mizaca sahip olan ve bununla birlikte mütehayyile gücü son derece gelişmiş olan bir kimse, Faal Akıl'dan ilâhî bir nitelik taşıyan bilgilerden oluşan akılsallara, mütehayyile gücünün onları taklit eden bir gözle görmesi sonucu onlara temsiller şeklinde sahip olmaktadır.[96] Bu anlamda Fârâbî, söz konusu ilâhî şeylerin hayal edilmesinin ise, imajlarının, örneklerini ve taklitlerin insan nefsinde canlandırılması şeklinde olduğunu ifade etmektedir.[97] Fârâbî, **Ârâ**'da, böyle bir kimsenin Faal Akıl'dan metafizik bilgileri uyanıkken nasıl aldığını ise şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Mütehayyile kuvveti bir insanda son derece güçlü ve tam ise ve ona dışarıdan gelen duyusallar, onu tamamen kaplayacak, dolayısıyla akılsal kuvvete hizmet etmesini engelleyecek şekilde onu tamamen istila etmiyorsa, tersine onda bu iki şeyle uğraşmasının yanında kendine hâs fiillerini gerçekleştirebileceği önemli bir fazlalık varsa onun bu iki faaliyetle meşgul olduğu zamanki uyanık hali gibi olur. Şimdi mütehayyile kuvveti, Faal Akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görülür duyusallarla temsil eder."[98]

Dolayısıyla mütehayyile gücü son derece yüksek olan bir kimse, uyku sırasında duyu gücünün kendisine gönderdiği duyusallardan kurtulduğu için kendi

[96] Fârâbî, **Ârâ**, s. 93.
[97] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 91.
[98] Fârâbî, **Ârâ**, s. 93.

fiilleri üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunabildiği gibi, aynı şekilde uyanık olduğu sırada da duyu gücünün kendisine göndermiş olduğu duyusallardan kurtularak kendi fiilleri üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunmaktadır.[99] Bunun neticesinde ise gerçek yeri nazarî akıl olan metafizik alan hakkındaki akılsalları temsiller şeklinde almaktadır. Ayrıca bu kimsenin, hem akılsalları -temsilleriyle de olsa- alması, hem uykuda, hem de uyanık olduğu sıra vahiy alması, aslında bu kişinin sıradan bir insan olmadığını da açıkça göstermektedir..

Bununla birlikte Fârâbî, uyanıkken Faal Akıl ile gerçekleştirilen ittisâlin sonucunda, bu ittisâli gerçekleştiren kişinin zihninde hem tam anlamıyla soyut bilgilerin, hem de tikele dair olan bilgilerin nasıl görünür duyusallar sayesinde görülebilir olduğunu ise şu sözlerle ifade etmektedir

> "Tahayyül edilen şeyler kendi paylarına ortak duyu kuvvetine giderler ve orada tasavvur (*irtisâm*) edilirler. Ortak duyu kuvvetinde onların imgeleri (*rüsûm*) ortaya çıkar çıkmaz, görme kuvvetinin kendisi bu imgelerden etkilenir (*infi'âl*) ve bu imgeler orada tasavvur edilirler. Görme kuvvetinde onların bu tasavvurlarından, gözden çıkan bu görmeyi görme ışıklarıyla birleştiren aydınlık havada onların imgeleri meydana gelir. Bu imgeler hava da görünür görünmez geriye dönerler ve gözde bulunan görme kuvveti üzerinde etkide bulunurlar ve bu imgeler tekrar ortak duyu ve mütehayyile kuvveti üzerine yansırlar. Bütün bunlar bağlantılı oldukları için Faal Akl'ın verdiği bu tür şeyler, bu insan tarafından görülmüş olurlar."[100]

Bu çerçeveden hareketle ilâhî bilginin Tanrı'dan insana doğru nasıl bir yol izleyerek geldiğini şu şekilde açıklayabiliriz: İlahî bilgi öncelikle Tanrı'dan Faal Akl'a aktarılır, daha sonra Faal Akıl'dan mütehayyile gücü son derece gelişmiş olan bir kimse bu bilgileri misaller şeklinde mütehayyile gücüne alır, buradan da söz konusu misaller bu kimsenin ortak duyu gücü, yani âmir duyu gücüne geçerek burada imgeler oluşur, daha sonra görme gücü burada ortaya çıkan bu imgelerden etkilenir ve görme gücü tarafından tasavvur edilirler ve en nihayetinde de bu ilâhî

[99] Rahman, **a.g.e.**, s. 37.
[100] Fârâbî, **Ârâ**, s. 93.

nitelikteki bilgiler göz tarafından gerçek nesnelermiş gibi görülür. Bunun sonucunda Tanrı ile insan arasındaki ilâhî bilgi akışı, yani vahiy gerçekleşmiş olur.

Fârâbî, mütehayyile gücü son derece gelişmiş olan bu kimsenin, kimliği hakkında kesin bir şey söylemese de onun peygamber (*nebî*) olduğuna yönelik işaretlerde bulunmaktadır.[101] Buna göre peygamber, mütehayyile gücü bakımından son derece gelişmiş bir nefse ve buna uygun bir mizaca sahiptir. Dolayısıyla peygamber, filozof gibi entelektüel sürece ihtiyaç duymadan ilâhî lütfun bir sonucu olarak Faal Akıl ile ittisâl kurmaktadır.[102] Bunun yanı sıra peygamberin sahip olduğu üstün özellikler sayesinde Faal Akıl ile ittisâle geçerek, ondan, tikeller ve akılsalları almaktadır. Bu bakımdan söz konusu özelliklere sahip olan peygamber, "ideal peygamber" tipolojisini ifade etmektedir.

Fakat bu peygamber, Faal Akıl'dan söz konusu şeyleri mütehayyile gücünün doğası gereği kavramsal bir şekilde değil, ancak duyusal imgelerin misalleri şeklinde almaktadır. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'nin tasvir ettiği peygamber, gerek geçmişteki, şimdiki ve gelecekteki olayların, gerekse ezeli-ebedi hakikatlerin bilgisine sembolik bir tarzda sahiptir. Bu nedenle peygamberin Faal Akıl ile gerçekleştirdiği ittisâl, müstefâd akıl mertebesine ulaşmış olan filozofun gerçekleştirdiği ittisâlden farklıdır.[103] Bunun yanı sıra Fârâbî, Faal Akıl'la gerçekleştirdikleri söz konusu ittisâlin niteliği bağlamında peygamberler arasında belli bir tasnife gitmektedir.

[101] Fârâbî, **Ârâ**, s. 104.
[102] Rahman, **a.g.e.**, s. 31.
[103] Fârâbî **Ârâ**, s. 225, 226, (Walzer).

III. Mütehayyilenin Farklı Dereceleri

Fârâbî'ye göre mütehayyile gücünün üst düzeyde olması vesilesiyle Faal Akıl ile tam anlamıyla ittisâle geçmek için öncelikle bedenin buna uygun bir mizaca sahip olması gerekmektedir. Fakat buna karşın Fârâbî, böyle bir mizaca sahip olmayıp, mütehayyile gücü son haddine ulaşmayan kimselerin de Faal Akıl ile çeşitli şekillerde ittisâle geçmesinin mümkün olduğu görüşündedir. Diğer bir ifadeyle üst düzeyde gelişmiş bir mütehayyile gücüne sahip olduğu gibi aynı zamanda buna uygun bir mizaca da sahip olan ideal peygamberin yanı sıra, söz konusu özelliklere sahip olmadan çeşitli şekillerde Faal Akıl ile bağlantı kurabilen "eksik peygamberler" de bulunmaktadır. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, eksik peygamberlerin Faal Akıl ile gerçekleştirmiş oldukları söz konusu bağlantı, tam anlamıyla eksiksiz olarak gerçekleşen bir bağlantı olmayıp aksine birçok yönden eksik olan bir bağlantıdır.

Fârâbî **Ârâ**'da bu kimseleri temel olarak üç sınıfa ayırmaktadır: a) Tikelleri ve akılsalları kısmen uyanıkken, kısmen uykuda gören kişiler. b) Tikelleri ve akılsalları nefislerinde tahayyül eden, ancak bunları gözleriyle görmeyen kişiler. c) Tikelleri ve akılsalları sadece uykuda gören kişiler. Ona göre, bu peygamberler yaşadıkları deneyimlerini, taklit edici cümleler, alegoriler, kapalı üslüp ve benzetmelerle ifade etmektedirler.[104]

Bununla birlikte Fârâbî, bu peygamberlerin kendi aralarında büyük ölçüde farklılık gösterdiklerini de ifade ederek onları, Faal Akıl'dan uyurken veya uyanıkken, tikellerin ve akılsalların alınması bağlamında ayrıntılandırmaya gitmektedir. Ona göre, a) bu peygamberlerden bazıları tikelleri uyanıkken almakta, ancak akılsalları alamazlar. Yani bu kimseler Faal Akıl'dan sadece geçmiş, şimdi ve gelecek hakkında bilgiler alırlar, ancak buna karşın metafizik alana dair bilgiler alamazlar. b) Fârâbî, bu kimselere tam zıt bir durumda bulunan, yani uyanıkken Faal Akıl'dan sadece akılsalları alan peygamberlerin bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kimseler Faal Akıl'dan sadece ilâhî nitelikteki, yani metafizik alan hakkındaki bilgiler almaktadırlar. c) Bununla birlikte Fârâbî, bu kimseler arasında

[104] Fârâbî, **Ârâ**, s. 94.

Faal Akıl'dan hem tikelleri alan hem de akılsalları alan kişilerin bulunabileceğini belirtmektedir. Ancak ona göre bu peygamberler, Faal Akıl'dan aldıkları tikellerin ve akılsalların bütününü görememekte onların sadece belli bir bölümünü görmektedirler. Dolayısıyla Faal Akıl'dan tikelleri ve akılsalları almalarına rağmen bu kimseler, aldıkları söz konusu şeylerin ne anlama geldiğini kavrayamazlar. Ancak buna rağmen Faal Akıl'dan aldıkları tikelleri ve akılsalları tam olarak kavrayamasalar bile bu peygamberler, Faal Akıl ile eksiksiz bir bağlantı kuran ideal peygambere en yakın konumdaki kimselerdir. Fârâbî, bu kimselerin tikelleri ve akılsalları almasının, kimisinde sadece uyku sırasında gerçekleştiğini, kimisinin ise bunları sadece uyanık olduğu sırada aldığını ifade etmektedir.[105]

Fârâbî'ye göre, yukarıda belirttiğimiz söz konusu peygamberler arasında sadece tikellerin bir kısmını alanlar çoğunluğu teşkil etmektedirler. Dolayısıyla mütehayyile gücü vasıtasıyla Faal Akıl ile gerçekleştirilen eksik ittisâllerin büyük çoğunluğu sadece tikellerin belli bir kısmının alınması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu nedenle bunun dışında kalan ittisâl türlerini gerçekleştirebilecek olan peygamberlerin sayısının çok az olduğu söylenebilir.

Söz konusu peygamberler çeşitli şekillerde Faal Akıl'dan tikelleri ve akılsalları almalarına karşın Fârâbî'ye göre, bazı insanlar olağanüstü tecrübelerden sonra anılan şeylerin bazılarını alabilecek bir duruma gelirler. Fakat bu kısa süreli bir ittisâl olur ve zamanla ortadan kalkar. Diğer yandan mütehayyile gücü bazı insanlarda mizaç bozulmasına da sebep olabilir. Bu durumdaki insanların mütehayyile güçleri doğru bir şekilde çalışmadığı için, öyle şeyleri tecrübe ederler ki bunlar gerçekte ne vardır, ne de gerçeğin taklididir. Ona göre bu tür mütehayyileye sahip olanlar ise meczuplar, deliler ve benzeri insanlardır.[106]

[105] Fârâbî, **Ârâ**, s. 94.
[106] Fârâbî, **Ârâ**, s. 94-95; Korkut, **a.g.e.**, s. 254.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: FİLOZOF VE PEYGAMBER TİPOLOJİLERİNİN BULUŞMA NOKTASI OLARAK DİN

I. FELSEFENİN GELİŞİM EVRELERİ VE DİN

Fârâbî **Burhân**'da felsefenin ilkelerini, araştırma tarzını, bilgi miktarını ve gayesini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Hikmetin (*metafiziğin*) ilkeleri, kesin (*yakînî*) öncüllerdir; araştırma tarzı, şeyin bütün yönlerden düşünülmesidir; bilgi miktarı, şeyin doğasının insanın bilmesine imkân verdiği ölçüde insanın şeyi bilmede ulaşabileceği en son sınıra ulaşmasıdır; gayesi ise bütün mevcutların en uzak sebeplerini bilmektir."[107]

Görüldüğü gibi Fârâbî'ye göre hikmet, yani felsefe sadece insan bilgisinin son sınırını ifade eden bir ilim değil, aynı zamanda bütün ilimlerin temel ilkelerini kendisinde barındıran bir ilimdir. Dolayısıyla felsefe bütün ilimlerin üstünde bulunan "küllî" bir ilimdir ve ilimler arasında en üstün olan ve diğerleri üzerinde en çok hükmetme hakkına sahip olan ilim de bu ilimdir.[108]

Bunun yanı sıra Fârâbî, taşıdıkları değer bakımından ilimleri belli bir tasnife tâbi tutmaktadır. Bu göre bir ilmin değerini ortaya çıkartan şey, a) konusunun şerefli olması, b) kullandığı delillerin yakınî sonuçlar vermesi ve c) pratik alanda yarar sağlamasıdır.[109] Bu nedenle bütün ilimler arasında en değerli ve en şerefli olan ilim yine felsefedir. Geriye kalan diğer bütün ilimler, bu ilimin amacını taklit ettikleri gibi, aynı zamanda bu amacın gerçekleşmesi için de ona hizmet etmektedirler.

Bu çerçevede Fârâbî, felsefeyi, bir insanın nazarî ilimlere sahip olması ve onun bütün fiillerinin, küllî gerçeğe göre, ilk bakışta, iyi olana uyması şeklinde

[107] Fârâbî, **Burhân**, s. 38.
[108] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 91.
[109] Kaya, **a.g.e.**, s. 147.

tanımlamaktadır.[110] Dolayısıyla ona göre felsefe, yalnızca entelektüel anlamda yapılan bir etkinlik değil, aynı zamanda onu elde edeni, yani filozofu her anlamda şekillendiren bir ilimdir.

İnsan hayatının şekillenmesinde bu denli bir etkiye sahip olan felsefe, Fârâbî'ye göre tarihi süreç içinde ilk olarak Keldânîler arasında ortaya çıkmış, daha sonra buradan Mısır halkına ve oradan da Yunanlılara intikal etmiştir. Felsefe Yunanlılardan sonra Süryanîlere ve en nihayetinde onlardan da Araplara geçmiştir.[111] Ancak Fârâbî, her ne kadar felsefenin ilk olarak Keldânîler arasında doğduğunu söyleyerek onun çıktığı coğrafya olarak Mezopotamya'yı işaret etse de, onun asıl olgunluğuna Platon ve özellikle de Aristoteles ile ulaştığı görüşündedir.[112] Bu anlamda Fârâbî **Hurûf**'ta felsefenin olgunlaşma sürecinin Aristoteles ile nihayete erdiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Sonra durum Aristoteles'in günlerinde karar kıldığı gibi karar kılıncaya kadar bu süreç devam eder. Nihayet ilmî inceleme (*bilimsel araştırma*) sona erer ve bütün yollar ayrışır, teorik ve tümel ilmî felsefe olgunlaşır, onda araştırılacak hiçbir yer kalmaz ve yalnızca öğrenilip öğretilebilen bir sanat haline gelir."[113]

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, felsefenin olgunlaşma sürecinin Aristoteles ile birlikte nihayete ermesi, o vakte kadar insanlar arasında belli bir entelektüel birikimin oluşması sayesinde gerçekleşmiştir. Diğer bir ifadeyle, felsefenin olgunlaşma süreci, eklektik bir yapıda gerçekleşmiştir. Buna göre felsefe, bu tarihî süreç içinde gerçekleşen entelektüel birikimle birlikte, ilk olarak sofistik felsefe (*el-felsefeti'l-mümevvihe* veya *es-sûfestâiyye*), daha sonra diyalektik felsefe (*el-felsefetü'l-cedeliyye*) ve nihayet kesin bilgi veren, apodeiktik felsefe (*el-felsefetü'l-burhâniyye*) şeklinde gelişim evrelerini yaşamıştır. Böylece felsefe yapma

[110] Fârâbî, **Fusûl**, s. 135.
[111] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 91.
[112] Fârâbî, Platon ve Aristoteles'i, bilinen felsefeyi kuran, prensip ve metotlarını geliştiren, ayrıntılarına varıncaya kadar onu tamamlayan iki filozof olarak tanımlamaktadır; bkz. **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s. 151-153.
[113] Fârâbî, **Hurûf**, s. 87.

tarz ve düzeyleri arasında kronolojik bir ardışıklık ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sofistik ve cedelî tarzda yapılan felsefeler, zaman bakımından burhânî felsefeden önce gelmektedirler.[114]

Bunun yanı sıra Fârâbî felsefe öğrenmek isteyen bir kimsenin, burhânî felsefeyi ifade etmesinden dolayı, öncelikle Aristoteles felsefesini temel alması gerektiğine işaret ederek, onun felsefe öğrenimindeki amacının şu şekilde olması gerektiğini ifade etmektedir:

> "Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen (*değişikliğe uğramayan*) "Bir" olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve âdaleti ile âleme düzen veren olduğunu bilmektir."[115]

Buna göre felsefenin temel meselelerini metafizik konular oluşturmaktadır. Nitekim yukarıda aktardığımız bu pasajın hemen ardından Fârâbî, filozofun bu amaç doğrultusunda yapması gereken şeyin, kendi gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemek olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Fârâbî filozofu Yaratıcıya benzeterek, ruhî ve ahlâkî temizlenmekle birlikte onun fikrî anlamda da aydınlanarak Tanrı gibi varlığın küllî bilgisine vâkıf olmasını kastetmektedir.[116]

Fârâbî, insanın var oluş gayesinin gerçekleştirilmesi ile burhânî felsefe arasında güçlü bir bağlantı kurmaktadır. Hatta bu bağlantı, onun felsefesinin odak noktasını oluşturmaktadır. Bu bağlamda "felsefe" kelimesinin, Yunanlılar tarafından *hakikî hikmet* ve *en yüksek hikmet* anlamında kullanıldığını belirten Fârâbî,[117] **Fusûl**'de, hikmeti ve onun gayesini şu sözlerle belirtmektedir:

---

[114] Fârâbî, **Hurûf**, s. 85-87; İlhan Kutluer, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2008, s. 318.
[115] Fârâbî, **Felsefe Öğreniminde Önce Bilinmesi Gereken Konular**, s. 113, 114.
[116] Kaya, **a.g.e.**, s. 148.
[117] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 91.

> "Hikmet, bilhassa, her en son varlığın en son sebebinin bilgisi olduğuna; insanın, kendisi için var olduğu en son amaç mutluluk olduğuna ve bu amacın, o sebeplerden biri olduğuna göre, o halde hikmet, insana gerçek mutluluğu bildiren şeydir."[118]

Dolayısıyla hikmet, yani felsefe bütün varlıkların var olmasının nedeni olan en son sebebin bilgisini veren şeydir. Diğer bir ifadeyle felsefe, var olan şeylerin varlıklarına neden olan en uzak *nedenlerin bilgisi*dir.[119] Bu bakımdan ona göre felsefe, *ilimlerin ilmi, ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti* ve *sanatların sanatı*dır.[120]

Bunun yanı sıra Fârâbî, insanın varoluş gayesi olan mutluluğu, **Ârâ**'da insan nefsinin, varlığını sürdürmek için hiçbir surette maddeye ihtiyaç duymadığı bir mükemmellik mertebesine ulaşması şeklinde tanımlamaktadır.[121] Ayrıca ona göre bu mutluluk, mümkün varlıkların ulaşabilecekleri son yetkinlik sınırını oluşturmaktadır.[122] **Tahsîl**'de ise insana has olan bu mükemmelliğe, "en yüksek mutluluk" (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) denildiğini belirten Fârâbî, sahip olunan akıl yetkinliğine göre her insanın, söz konusu mutluluğa ulaşması gerektiğini ifade etmektedir.[123]

Fârâbî, **Tenbîh**'te, mutluluğun, her insanın arzuladığı bir amaç olduğunu belirterek, bu amacın da başka herhangi bir şeyi elde etmekten kaynaklanmadığını, aksine yalnızca kendisinden kaynaklandığını şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Mutluluğu elde ettikten sonra, onu kendisinden başka bir amaca yöneltmeye asla gerek duymadığımızı neticede anladığımıza göre, mutluluğun, hiçbir zaman başkasından dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edildiği ortaya çıkmıştır.

---

[118] Fârâbî, **Fusûl**, s. 82.
[119] Fârâbî, **Fusûl**, s. 74. Bu anlamda Fârâbî **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması** isimli eserinde felsefeyi, varlık olarak varlığın bilgisi şeklinde tanımlamaktadır; bkz. s. 152.
[120] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 92. Bu minvalde Fârâbî âlemde felsefenin ilgilenmediği, üzerinde görüş beyan etmediği ve bilgi sahibi olmadığı hiçbir varlığın mevcut olmadığını ifade etmektedir; bkz. **Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması**, s. 152.
[121] Fârâbî, **Ârâ**, s. 87.
[122] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[123] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 85.

> Bundan, mutluluğun, iyi şeylerin en çok tercih edileni, en büyüğü ve en yetkini olduğu ortaya çıkmıştır."[124]

Görülüyor ki, Fârâbî'ye göre en yüce mutluluk, insanın varoluş amacı olduğu gibi, aynı zamanda bu amaç, insan tarafından başka herhangi bir şeyi elde etmek için değil, aksine sadece kendisi için gaye edinilmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin belirtmiş olduğu bu mutluluğa ulaşma amacı, insanın sahip olduğu diğer bütün amaçlar arasında en üst dereceyi oluşturmaktadır.

Bununla birlikte Fârâbî, **es-Siyâse**'de, mutluluğu *saf iyilik* olarak tanımlayarak, ona ulaşmasını sağlayan her şeyin iyi, ona ulaşmayı engelleyen her şeyin ise salt kötü olduğu görüşündedir.[125] Bu anlamda amacı sadece *iyi*yi elde etmek olan ilmin, felsefe olduğunu belirten Fârâbî,[126] felsefenin bu gayesi ile mutluluk arasında bulunan ilişki hakkında şunları söylemektedir:

> "Biz mutluluğa ancak, iyi şeyler bizim olunca ulaştığımız ve iyi şeyler de ancak *felsefe sanatı*yla bizim olduğuna göre, o halde, felsefenin, zorunlu olarak, kendisiyle mutluluğa erişilen olması gerekir."[127]

Dolayısıyla felsefenin temel amacı, insanı nihai mutluluğa ulaştırmaktır. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın kendisine ve kendi türüne (psikoloji, ahlâk, siyaset), içerisinde yaşadığı ve bir parçası olduğu dünyaya (fizik bilimler), bütün var olanların birinci ve ikinci dereceden ilkelerine (metafizik, teoloji, kozmoloji) ilişkin bir tasavvur ve kavrayışı, kısaca felsefî etkinliği şart koşmaktadır.[128]

---

[124] Fârâbî, **Tenbîh**, s. 161.
[125] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 78.
[126] Fârâbî, **Tenbîh**, s. 180.
[127] Fârâbî, **Tenbîh**, s. 185.
[128] Yaşar Aydınlı, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2014, s. 154.

Bu çerçeveye göre insanın var oluş amacının gerçekleştirilmesinde yol gösterici olan ise sadece burhânî felsefedir. Diğer bir ifadeyle burhânî felsefeyi önceleyen felsefî süreçler olan hatabî, şiirsel, sofistik ve cedelî tarzda yapılan felsefeler insanın var oluş amacını gerçekleştirilmesinde gerekli olan özelliklere sahip değildir. Nitekim Fârâbî **Tahsîl**'de insanın bu amacını gerçekleştirmesinde gerekli özelliklerin Platon ve Aristoteles felsefesinde bulunduğu ifade etmektedir.[129]

Fârâbî'ye göre her insan, yaradılışın gereği olarak, eşit olmayan güçlere sahiptir.[130] Dolayısıyla her insanın var oluş amacı olan "en yüce mutluluğa" ulaşmak için burhânî felsefeye yönelmesi mümkün değildir. Bu nedenle Fârâbî, bilişsel anlamda böyle bir yetkinliğe sahip olmayan insanların kendi var oluş gayelerini geçekleştirmelerinin ancak burhânî felsefeden hareketle en doğru şekilde ihdâs edilmiş bir din ile mümkün olduğu görüşündedir. Bu durum ise burhânî felsefede bulunan soyut/kavramsal bilginin en uygun temsillere dönüştürülmesiyle mümkün olmaktadır.[131] Diğer bir ifadeyle Fârâbîye göre dinle, burhânî felsefede ortaya konan soyut/kavramsal şeylerin, ikna etme ve hayal ettirme yoluyla insanların büyük bir çoğunluğunun anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi ve bunun sonucunda da onların varlık gayelerini gerçekleştirmeleri amaçlanmaktadır.[132] Bu nedenle felsefe ile din arasında ilk olarak alan ve veren ilişkisi ortaya çıkmaktadır ki bu tarzda bir ilişki felsefenin zamansal anlamda dinden önce geldiğini de göstermektedir.[133]

Fârâbî'ye göre burhânî felsefenin misallerinden oluşan ve insanların büyük bir çoğunluğunu gerçek mutluluğa ulaştıran din, erdemli dindir.[134] Bunun yanı sıra Fârâbî burhânî felsefe ile erdemli dinin anlam ve özlerinin bir olup değişmediğini ifade etmektedir.[135] Buna göre her ne kadar burhânî felsefe ile erdemli din arasında alan ve veren, soyut/kavramsal olan ile misal olan bakımında farklılık bulunsa da, ifade ettikleri anlam ve benimsedikleri amaç bakımından bir ve aynı şeydir.[136]

---

[129] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 100.
[130] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[131] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[132] Fârâbî, **Hurûf**, s. 69.
[133] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 96; **Hurûf**, s. 69, 89. Felsefe ile din arasında ortaya çıkan söz konusu öncelik ve sonralık ilişkisi, tezimizin ilerleyen kısımlarında burhânî felsefe ile erdemli din bağlamında yeniden ele alınacaktır.
[134] Fârâbî, **Kitâbu'l-Mille**, s. 258; **Hurûf**, s. 88. Fârâbî'nin **Kitâbu'l-Mille** isimli eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **Mille** şeklinde kullanılacaktır.
[135] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 92.
[136] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 93.

Dolayısıyla bu yönüyle erdemli din burhânî felsefeye benzemektedir.[137] Ayrıca felsefenin tarihsel süreçte geçirdiği gelişim evreleri göz önüne alındığında Fârâbî'nin bahsetmiş olduğu erdemli dinin burhânî felsefeyi temel alması nedeniyle Aristoteles'ten sonra ortaya çıktığı da söylenebilir.

Ancak Fârâbî'ye göre her din bu türden olmayıp, özü bakımından burhânî felsefeden oluşmamaktadır. Bu nedenle felsefe ile din arasındaki alan ve veren ilişkisi ile öncelik ve sonralık ilişkisi sadece burhânî felsefe ile onun misali olan erdemli din arasında değil, aynı zamanda hatabî, sofistik ve cedelî felsefeler ile bu felsefelerden ihdâs edilen dinler arasında da bulunmaktadır.[138] Buna göre söz konusu felsefelerin temel alınması sonucunda kurulan dinler ise, insanları gerçek mutluluk yoluna iletmedikleri için sapık ve erdemsiz dinlerdir.[139]

[137] Fârâbî, **Mille**, s. 261.
[138] Fârâbî, **Hurûf**, s. 88, 89.
[139] Fârâbî, **Mille**, s. 261;

II. BURHANÎ OLMAYAN FELSEFELER VE ERDEMSİZ DİNLER

Hatırlanacağı üzere Fârâbî'ye göre din, belli bir felsefî düşüncenin temsillerle taklit edilmesiyle oluşmaktadır. Buna göre bir dinin ortaya çıkması için öncelikle o dinin temelini oluşturan felsefî bilginin ortaya çıkması gerekmektedir.[140] Felsefe ile din arasında kurulan bu ilişki bağlamında burhânî felsefeyi temel alan din olduğu gibi, cedelî, sofistik ve hatabî, yani zannî veya çarpıtılmış felsefeyi temel alan dinler de bulunmaktadır. Fakat ona göre zannî veya çarpıtılmış felsefeyi temel alan dinler, felsefenin henüz burhânî ve yakinî hale gelmemiş, yani olgunlaşmamış düzeyi ve alanında ihdâs edilmişlerdir ve bu nedenle insanları gerçek mutluluğa ulaştıramadıkları için bozuk ve erdemsiz dinlerdirler.[141] Ayrıca böyle bir durumda din, vahye dayalı bir terim değil, aksine dinî söylem içinde ifade edilmiş bir ideoloji, bir dünya görüşü anlamına gelmektedir.[142]

Bunun yanı sıra Fârâbî, erdemsiz dinlerin ihdâs edildikleri felsefenin, tarihsel süreç içinde burhânî felsefeden önce ortaya çıktığı görüşündedir.[143] Buna göre sofistik, cedelî ve hatabî tarzda yapılan felsefe, zaman bakımından burhânî felsefeden önce gelmektedirler. Bu bakımdan söz konusu dinlerin tarihsel süreçte erdemli dinden önce ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Buna göre temel aldıkları felsefî düşüncenin ortaya çıkış sırasına göre erdemsiz dinler ve erdemli din arasında öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmaktadır.

Fârâbî, bozuk dinlerin olgunlaşmamış felsefeyi temel ilke olarak benimsemesinin yanı sıra, söz konusu dinlerin bir başka bozuk dini temel ilke olarak kabul edebileceğinden de söz etmektedir. Buna göre bozuk bir dinde bulunan görüşleri hakikat olarak kabul eden bir kanun koyucunun, bunları farklı temsil ve misallerle ifade ederek oluşturduğu yeni bir din, temel aldığı

[140] Fârâbî, **Hurûf**, s. 70; **Tahsîl**, s. 94.
[141] Korkut, **a.g.e.**, s. 70.
[142] Kutluer, **a.g.e.**, s. 315.
[143] Fârâbî, **Hurûf**, s. 85-87.

bozuk dinden çok daha bozuk ve bu nedenle de hakikatten çok daha uzaktır.[144] Ancak bunun yanı sıra Fârâbî, erdemli dini temel ilke olarak kabul eden din kurucusunun kurduğu yeni dinin, erdemli din karşısında nasıl bir konumda yer aldığı hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Fakat buna karşın onun, burhânî felsefe ile erdemli din arasında kurduğu ilişki bağlamında, erdemli dinin kendisi temel alınarak ihdâs edilen yeni bir dinin de bozuk bir din olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle burhânî felsefenin kendisi temel ilke olarak benimsenmeden kurulan her din bozuk, erdemsiz bir dindir.

Fârâbî, zannî veya çarpıtılmış felsefeyi temel ilke olarak benimseyen ya da bozuk bir dinin hâkim olduğu bir topluma, hakikati gerçek anlamda ifade eden burhânî felsefe aktarıldığında, bu ikisinin birbiriyle çatışacağını belirtmektedir. Nitekim o, **Hurûf**'ta bu husus hakkında şunları ifade etmektedir:

> "Din, bozuk bir felsefeye tâbi olduğunda, sonra da din mensuplarına bunun ardından sahih- burhânî felsefe nakledildiğinde felsefe o dine bütün yönlerden karşı olur ve din de bütünüyle felsefeye karşı olur. Din ve felsefeden her biri, diğerini iptal etmeyi ister. Bu nedenle hangisi galip gelir ve nefislerde yer edinirse diğerini iptal eder ve hangisi o milletlerde hâkim olursa diğerini geçersizleştirir."[145]

Dolayısıyla felsefe ile din arasında ortaya çıkan çatışma temel olarak dinin burhanî felsefeden neşet etmemesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, felsefe ile din arasındaki çatışma, burhânî felsefeden veya bu felsefeden hareketle doğru olarak ihdâs edilen erdemli dinin bizzat kendisinden değil, onları yanlış anlayan insan unsurundan kaynaklanmaktadır.[146]

---

[144] Fârâbî, **Hurûf**, s. 88, 89.
[145] Fârâbî, **Hurûf**, s. 90.
[146] Fehrullah Terkan, **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Ankara, Elis Yayınları, 2007, s. 35-36. Felsefe ile bozuk dinler arasında ortaya çıkan çatışmadan hareket eden Korkut, bu çatışmanın bu iki taraf arasında sınırlı kalmayacağını belirterek, söz konusu çatışma ortamının reel dünyaya da yansıyacağını ve böylece erdemli şehir halkı ile diğer şehir halklarının arasında çatışmanın kaçınılmaz olduğu yorumunda bulunmaktadır; bkz. Korkut, **a.g.e.**, s. 269-274.

Fârâbî'ye göre felsefeye hasım olan bir dinden hareketle üretilen kelâm ilmi de felsefeye karşıdır. Çünkü kelâm, içerisinde doğduğu dinin görüşlerini savunma amacını taşıdığı için bu ilmi icra eden mütekellimler o dinde öğretilen görüşleri cedelî ve hatabî yöntemler kullanarak müdafaa etmektedir. Ayrıca bu durum sadece kelâm ilmi için geçerli değildir, aynı şekilde mensup olduğu dinin ibadet ve hukuk sistemini konu alan fıkıh ilmi için de söz konusudur. Bu nedenle bozuk dinin görüş ve fiillerini savunan kelâm ve fıkıh ilimleri; cedelî, sofistik veya hatabî yöntemleri kullanarak mensup oldukları dinin felsefeye karşı oluşu ölçüsünde felsefeyle çatışma içindedir.[147]

A. Hitabet ve Şiir

İnsanlar, yaratılışının başında kemalden yoksun oldukları için kendilerine fıtraten daha kolay olan türden fiillerde bulunur. Bu nedenle ilk insanlar birbirlerine bir şeyler anlatabilmek için fıtraten kendilerine daha kolay gelmesinden dolayı ilk olarak işaret dilini kullanmışlardır. Ancak zaman içinde insanların fizyolojik yapılarının gelişmesi ve bunun sonucunda da çeşitli sesler çıkarma yetkinliğine ulaşmalarından dolayı artık bu sesler ki, Fârâbî'ye göre bunun başında nidâ türü sesler gelmektedir, aracılığıyla anlaşmaya başlamışlardır.[148]

İnsanların kullandıkları bu dil zaman içinde somut olanın ötesine işaret etme yetkinliğine ulaştığında ilk olarak bu dilde mecazlar ve bununla birlikte hatabî (retorik) ve daha sonra da şiirsel ifadeler yavaş yavaş ihdâs edilmeye başlanmıştır.[149] Bu minvalde Fârâbî **Hurûf**'ta ilk hatip ve şairler hakkında şunları söylemektedir:

> "Yine onlar, hutbeler ve şiirlerle meşgul olurlar ve bu iki sanatla geçmiş ve şimdide meydana gelmiş, ihtiyaç duydukları olaylara dair haberleri anlatırlar. Bu sayede

[147] Fârâbî, **Hurûf**, s. 91; Terkan, **a.g.e.**, s. 44.
[148] Fârâbî, **Hurûf**, s. 73.
[149] Fârâbî, **Hurûf**, s. 78.

> onlar (*içinde*) hutbelerin ravileri, hutbe ve şiirlerle hikâye edilen haberlerin lafızları ortaya çıkar. Onlar, o milletin fasihleri, beliğleri, ilk filozofları, yöneticileri, o milletin dili hususunda başvuru kaynağı olurlar."[150]

Bu metnin devamında Fârâbî hatip ve şairlerin, kullandıkları dili en iyi bilen ve insanların büyük bir çoğunluğunun anlamakta zorlandıkları lafızlardan haberdar olan ve hatta söz konusu lafızları insanların anlayabilecekleri faklı lafızlarla ifade edebildiklerini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu insanlar, sahip oldukları bilgileri bütün insanların yararına olacak şekilde onları daha basit formlara dönüştürebilen kimselerdir. Ayrıca bu insanların daha basit formlara dönüştürdükleri bu bilginin ilk felsefî örnekler olduğu da söylenebilir.

Bu metinde ortaya çıkan bir diğer önemli husus ise, hatip ve şairlerin toplumun ihtiyacı olan geçmişteki ve şimdide olmakta olan olaylar hakkında haberler vermeleri ve bu haberlerden hikâyeler, masallar üretmeleridir. Bu çerçevede Fârâbî'nin yukarıda ifade ettiği ihtiyaçlar, aslında bir tür metafizik ihtiyaçlar şeklinde yorumlanabilir. Bu nedenle hatip ve şairlerin geçmişe ve şimdiye ait olan olaylar hakkında vermiş oldukları haberler ve bu haberler bağlamında bu insanlar tarafından üretilmiş olan hikâyeler, masallar ilk din örneklerini oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla hatip ve şairlerin yaşadıkları toplumların hem ilk başkanları, hem ilk filozofları, hem ilk peygamberleri ve hem de ilk din kurucularıdır.

Fârâbî, ilk toplumda hitabet ve şiir sanatından başka, haberleri ve şiirleri ezberleme ve rivayet etme gücü, dillerini bilme sanatı ve kitabet sanatı olmak üzere beş ayrı sanat ortaya çıktığını ifade etmektedir.[151] Ona göre bir toplumda bu beş sanat ortaya çıktıktan sonra buradaki insanlar yerde, yerin üzerinde ve etrafındaki duyulur şeylerin sebeplerini, gökte duyumsanan ve ortaya çıkan diğer şeyleri bilmeye arzu duymaktadırlar. Ayrıca insanların bilinmeyeni bilmek için göstermiş olduğu bu arzu sonucunda gerçekleştirdikleri araştırmaların, bilimsel çalışmaların ilk örneklerini oluşturduğu da söylenebilir. Fârâbî'ye göre insanlar, söz konusu ilk

[150] Fârâbî, **Hurûf**, s. 80.
[151] Fârâbî, **Hurûf**, s. 84.

bilimsel araştırmalar için öncelikle hatabî metotları kullanılmışlardır; çünkü hatabî yollar, insanların farkına vardıkları ilk kıyas yollarıdır.[152]

Hatabî metoda göre esas olan şey, kendi görüşünü diğer görüşler karşısında savunmak ve kendisine karşı çıkan görüşleri çürüterek en doğru görüşün kendisi olduğuna insanları ikna etmektir.[153] Bu nedenle hitâbet, kesin kanıt bulunmayan hususlarda insanları ikna etmektedir.[154] Diğer bir ifadeyle hatabî metot, kesin sonuçlarla bir araştırmanın doğruluğunu ispatlamak yerine insanları değişik sözlerle ikna etmektedir. Nitekim bu minvalde Fârâbî hitabeti, insanları bir düşünceye inandırmaya ve onu tasdik ettirmeye yarayan sözler olarak tanımlamaktadır.[155]

B. Safsata ve Cedel

Fârâbî'ye göre hatabî metodun araştırmalarda kesin sonuçlar vermemesi insanların bu metoda nazaran daha kesin sonuçlar verebilen araştırma metotlarını geliştirmeye yönelmesini sağlamıştır. Bu arayış sonucunda hatabî metottan sonra ortaya çıkan sofistik ve cedelî metotlar ilk olarak karışık bir halde bulunmaktaydı. Ancak zaman içinde sofistik yöntem ile cedelî yöntem birbirinden ayrılarak iki farklı araştırma metoduna dönüşmüşlerdir. Bu minvalde Fârâbî, insanların zaman içinde teorik şeyleri inceleme ve araştırmak için cedelî yolları kullanmaya karar kıldığını, sofistik yolları ise sadece sınama için kullandıklarını ifade etmektedir.[156] Çünkü insanlar sofistik düşünme tarzının cedelî düşünme karşısında zayıf kaldığını kolayca keşfetmişlerdir.[157]

Fârâbî'ye göre *safsata* lafzı insanı söz ve şüphe ile mugalata yapmaya, aldatmaya ve yanıltmaya muktedir kılan sanatın, uzmanlığın adıdır, bunları gerçekleştirme gücüne sahip olan kimse *sofist*, bu kimsenin mesleğine ise *sofizm*

[152] Fârâbî, **Hurûf**, s. 86.
[153] Fârâbî, **Hurûf**, s. 86.
[154] Fârâbî, **Mille**, s. 261.
[155] Fârâbî, **İhsâ**, s. 69.
[156] Fârâbî, **Hurûf**, s. 86.
[157] Korkut, **a.g.e.**, s. 237.

denilmektedir.[158] Fârâbî **Burhân**'da ise safsatanın ilkesini, araştırma tarzını, bilgi ölçüsünü ve gayesini şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Safsatanın ilkeleri, gerçekte meşhur olmadığı halde meşhur olduğu zannedilen öncüllerdir. Araştırma tarzı, şeyden saptıracak veya şeyde mugâlataya düşürecek şeyin talep edilmesi ve hasmı zannî bir galiplikle yenmeyi sağlayabilecek şeyin araştırılmasıdır. Bilgi ölçüsü, daha önce saydığımız yanıltıcı şeylerin gerçekleştirdiği, hakikatten sapmış bilgidir. Gayesi, safsatacının hikmet ve ilimlerde üstün olduğunun, ayrıştırmaya muktedir olduğunun ve hakikati destekleme ve bâtıla karşı direnme kudretine sahip olduğunun zannedilmesi ile onun yetkin ve başkalarının eksik olduğunun zannedilmesidir."[159]

Bu çerçeveye göre safsata hakikati ifade etmediği gibi hiçbir şekilde onun temsilcisi de olamaz. Ancak buna rağmen sofistler, karşılarındaki görüşleri değersizleştirerek aslında gerçekte sahip olmadıkları halde hakikatin kendilerinde olduğuna insanları inandırmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle, söz konusu sanat erbabı insanlar, kendileri gerçek anlamda bilge olmadıkları halde kendilerinin bilge olduklarını, doğru olan bir görüşün yanlış bir görüş olduğunu yanlış olan görüşün ise doğru bir görüş olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadırlar. Bu nedenle Fârâbî **İlimlerin Sayımı** adlı eserinde bu insanların yaptıkları sanatın *aldatan, sahte bilgelik* ve *aldatıcı felsefe* gibi isimlere sahip olduğunu ifade etmektedir.[160]

Fârâbî'ye göre safsatanın bu aldatıcılığına karşın cedel, kesin kanıtların sağlanabileceği hususlarda ya da bu hususların çoğunda kuvvetli bir zan sağlamaktadır.[161] Fârâbî **Burhân**'da cedelin ilke ve araştırma tarzını şu sözlerle ifade etmektedir:

---

[158] Fârâbî, **İhsâ**, s. 68-69.
[159] Fârâbî, **Burhân**, s. 39.
[160] Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 68. Fârâbî'nin **İlimlerin Sayımı** adlı eseri tezimizin ilerleyen kısımlarında **İhsâ** şeklinde kullanılacaktır.
[161] Fârâbî, **Mille**, s. 261.

> "Cedelin ilkeleri, meşhur görüşler ve meşhur gibi işlev gören görüşlerdir; araştırma tarzı, şey bir insan tarafından kabul edildiğinde ona karşı meşhur bir şekilde inatlaşma (*muânede*) yapabilmesi yönünden ve böyle bir inat yerinin (*mevzi'*) şeyden giderilmesi yönünden şeyin düşünülmesidir."[162]

Bu metnin devamında Fârâbî, cedelin iki farklı gayesinin bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre bunlar a) ya şeyin ispat ve iptalinde araştırma yapmak ya da b) şey hakkında derinlemesine değil de genel olarak araştırma yapan iki kişinin güçleri bakımından sözün, yani bu kişilerin savundukları görüşlerin temellendirilmesidir.

Bu anlamda Fârâbî **İhsâ**'da cedelî sözlerin, a) soru soran bir kimsenin bütün insanların kabul ettikleri yaygın şeylerle yine insanlar arasında yayılmış olan sözlerle korumaya çalıştığı herhangi bir konuda karşısındakini yenmeye çalıştığında ve b) insanın karşısındakinde herhangi bir düşünce hakkında güçlü bir zan meydana getirmek amacıyla kullanıldığını ifade etmektedir.[163]

Dolayısıyla cedelî yollar tam anlamıyla kesinlik vermemesine rağmen bu hususlar hakkında insanlarda kuvvetli zanlar oluşturmaktadır. Buna karşın Fârâbî insanların, cedelî hitapları belli bir süre kullanmaya devam ettiğini ve hatta bu durumun cedelî yöntemin ulaşabileceği en yüksek güvene ulaştığını belirtmektedir. Fakat ona göre zaman içinde insanlar, hatabî yöntemde olduğu gibi bu yöntemin de tam anlamıyla bir kesinliğin oluşması için yeterli bir yöntem olmadığını anlamışlardır. Nitekim Fârâbî **Hurûf**'ta insanların bu noktadan sonra yeni bir araştırma yöntemini bulma arayışı içine girdiğini belirterek şunları ifade etmektedir:

> "Bu durumda öğretim ve kesin bilgi yollarını araştırma ortaya çıkar. Bu esnada insanlar matematiksel yollara eğilmiş olurlar ve bu yollar da neredeyse olgunlaşmış ve(ya) olgunluğa yaklaşmış olur. Dolayısıyla insanlara bununla birlikte cedelî yollar ile kesin yollar arasındaki fark görünür ve bunlar bir dereceye kadar ayrışır. Bunun yanı sıra insanlar, toplumsal (*medenî*) şeylere -ki bunlar, ilkeleri irade ve ihtiyâr olan

[162] Fârâbî, **Burhân**, s. 38.
[163] Fârâbî, **İhsâ**, s. 67.

> şeylerdir- meylederler; kesin yollarla karışık cedelî yollar ile toplumsal şeyleri araştırırlar. Bu arada cedelî yöntemle ulaşılabilecek en fazla güvenceye ulaşmış ve neredeyse bu yol, ilmî hale gelmiştir."[164]

Fârâbî'nin de işaret ettiği gibi hiçbir koşul altında doğruluğundan şüphe dahi edilemeyen kesin sonuçlara *en yakın* sonuçlar veren yöntem cedelî yöntemdir. Bu anlamda o, **Burhân**'da cedelî yöntemle elde edilen bilgiyi tasdikte kesine yakın ve kesinmiş gibi işlev gören bilgi olarak tanımlamaktadır.[165]

Bunun yanı sıra Fârâbî **Tahsîl**'de nazarî ilimlere sahip olmaları bağlamında, filozoflar arasında belli bir sınıflandırmaya gitmektedir. Buna göre *hakikî filozof, yalancı filozof, sahte filozof* ve *boş filozof* olmak üzere dört farklı filozof tipi bulunmaktadır.[166] Ancak söz konusu filozoflar arasında hakikî filozof hem nazarî ilimlere tam anlamıyla hâkim olması, hem de peygamber olması hasebiyle söz konusu bilgiyi en doğru şekilde halka aktarma yetkinliğine sahip olması, onu diğer filozof tiplerinden ayırarak erdemli dinin ve erdemli şehrin kurucusu yapmaktadır.[167]

Bu çerçevede hakikî filozof ve ideal peygamber dışında kalan diğer filozof ve peygamberlerin ise erdemsiz dinler ve erdemsiz toplumlarının kurucuları oldukları söylenebilir. Diğer bir ifadeyle hatabî, şiir, safsata ve cedelî düzeyde yapılan felsefelerden hareketle erdemsiz inanç ve görüşler ihdâs edilmekte, bunlardan da erdemsiz fiiller ve erdemsiz toplumlar ortaya çıkmaktadır. Bu süreçteki felsefî aktörler ise kullandıkları metot ve düşünce seviyesi gereği sahte ve bozuk felsefenin temsilcileri olan erdemsiz filozoflardır.[168]

Fârâbî *yalancı filozof*u, başkalarına, onların kabiliyetlerinin izin verdiği ölçüde bildiği şeyi öğretebilen ve bunun yanı sıra en yüksek mükemmelliğe sahip olmaksızın nazarî ilimleri elde eden kimse şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre bu filozof ne mizaç, ne de akıl gücü bakımından mükemmelliğe ulaşamayan bir kimse olmasına rağmen, böyle bir mükemmelliğe ulaştığını iddia ederek insanları

[164] Fârâbî, **Hurûf**, s. 87.
[165] Fârâbî, **Burhân**, s.39.
[166] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 92, 97-99.
[167] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 92; **Hurûf**, s. 71.
[168] Korkut, **a.g.e.**, s. 368.

kandırmaktadır. Fârâbî *sahte filozofu* ise tabiatı bakımından kendisinin istidadı olmadığı halde nazarî ilimleri öğrendiğini iddia eden kimse şeklinde tanımlamaktadır. [169] Ayrıca yalancı filozof ve boş filozofun nazârî ilimlere sahip olmadıkları halde insanları kandırarak buna inandırmaları, bu kişilerin aslında birer sofistler olduğu söylenebilir.

Bunun yanı sıra yalancı filozof ve sahte filozofun söz konusu ortak özelliğini erdemsiz şehirlerden[170] olan sapkın şehrin başkanıyla ilişkilendirmek mümkündür. Buna göre gerçek mutluluk hakkında yanlış görüş ve fiillere sahip olan sapkın şehrin bu durumu, Fârâbî'ye göre bu şehrin ilk başkanın gerçekte sahip olmadığı halde Tanrı'dan vahiy aldığını iddia ederek insanları bu yönde kandırmasından kaynaklanmaktadır.[171] Bu bakımdan sapkın şehir başkanının, yalancı filozof ve sahte filozofla aynı özelliklere sahip olan bir sofist olduğu söylenebilir.

Fârâbî göre *boş filozof,* yalancı filozof ve sahte filozofun daha ilerisine gitmeden, herhangi bir dinde erdemli olarak kabul edilen fiilleri veya genel olarak güzel diye kabul edilen fiilleri yapma alışkanlığını kazanmadan, aksine hangi konuda olursa olsun kendi arzu ve şehvetine göre nazarî ilimleri öğrenmeyi amaçlayan kimsedir. Bu nedenle onun nazarî ilimleri öğrenmedeki temel gayesi ise gerçek mutluluğa ulaşmak ya da insanları etkilemek değil, sadece kendi arzu ve şehvetinin yönlendirilmesidir.[172]

Bunun yanı sıra Fârâbî yalancı filozof, sahte filozof ve boş filozofun yaptıkları felsefenin "sakatlanmış felsefe" olduğunu belirterek, bu kimselerin ortaya koyduğu felsefe ile hakikati ortaya koyan burhânî felsefe arasında hiçbir suretle ilişki bulunmadığını ifade etmektedir.[173] Bu nedenle söz konusu filozofların yaptıkları felsefenin, burhânî felsefenin olgunlaşmamış halini ifade eden hatabî, sofistik ve cedelî felsefe olduğunu söylemek mümkündür.

---

[169] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 98, 99.
[170] Fârâbî erdemli şehir halkının görüş ve fiillerini benimsemeyen insanların bir arada yaşadıkları şehirleri erdemli şehir karşısında konumlandırmakta ve onları benimsedikleri erdemsiz amaçlar bakımından belli bir tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre söz konusu erdemsiz şehirler; *câhil şehirler*, *fâsık şehir*, *değişmiş şehir* ve *sapkın şehir*dir; bkz. **es-Siyâse**, s. 93; **Ârâ**, s. 107.
[171] Mücahid, **a.g.e.**, s. 94.
[172] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 98.
[173] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 97.

III. BURHÂNÎ FELSEFE VE ERDEMLİ DİN

Fârâbî'ye göre insanlar burhânî felsefeyi yukarıda ifade ettiğimiz tarihî süreci deneyimledikten sonra elde etmeye başlamışlardır. Bu yeni sürecin sonucunda ise her yönüyle mükemmel olan burhânî felsefeye ulaşıldıktan sonra yaşanacak olan şey, hatabî, sofistik ve cedelî felsefede olduğu gibi, bu felsefenin toplumsal yansıması olacaktır. Diğer bir ifadeyle artık bu süreçte burhânî felsefe sadece bireyi belirlemekten çıkıp bütün bir toplumu belirlemektedir. Aşağıda da belirteceğimiz gibi bu durum ise ancak ilk başkanın öncülüğünde burhânî felsefe temelli erdemli dinin kurulmasıyla mümkün olmaktadır.

A. Burhân

Doğruluğunda şüphe bulunmayan şey anlamına gelen "burhân" kelimesinin, Arapçada "berraklaştırmak, açıklığa kavuşturmak; delil getirmek" anlamındaki "b-r-h" kökünden türediği kabul edilir.[174] Bu anlamda burhânla ilgili sözleri, "bilmek istediğimiz bir konuda bize *kesin bilgi*yi (*el-ilmü'-yakîn*) verme özelliğine sahip olan sözler" olarak tanımlayan Fârâbî, bu sözlerin vermiş olduğu kesin bilgiyi şu şekilde ifade etmektedir:

> "Bu bilgi ise, aksinin varlığı asla mümkün olmayan, insanın kendisinden dönmesi hiçbir zaman mümkün olmadığı gibi kendisinden dönmesi mümkün olduğu da düşünülemeyen bir bilgidir. Yine bu öyle bir bilgidir ki, onunla ilgili olarak insanda yanıltıcı bir şüphe asla vârit olmayacağı gibi, kendisini ondan vazgeçirebilecek bir mugâlata da söz konusu olamaz. İnsan onunla ilgili olarak hiçbir bakımdan ve hiçbir nedenle hiçbir şüphe ve tereddüde düşmez."[175]

[174] Yusuf Şevki Yavuz, "Burhân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. VI, 1992, s. 429.
[175] Fârâbî, **İhsâ**, s. 66-67.

Dolayısıyla Fârâbî'nin nazarında burhânî sözlerin insana vermiş olduğu kesin bilgi hiçbir şart altında hiçbir insanın, onun doğruluğundan şüphe etmediği ve hatta ona yönelik herhangi bir şüphenin oluşmasına zemin hazırlayan bir düşüncenin dahi oluşmadığı, kelimenin tam anlamıyla kesin ve mutlak olan bilgi anlamına gelmektedir. Bu minvalde **Fusûl**'de kesin bilgiyi *gerçek bilgi* olarak adlandıran Fârâbî şunları ifade etmektedir:

> "Gerçek bilgi (*el-ilmul'-hakîkî*), belirli bir zamanda değil, her zaman doğru ve kesin (*bilgidir*) ve belirli bir zamanda var olup, daha sonra var olmayan bilgi değildir. Çünkü onun aksi olursa, biz bir şeyin şimdi mevcut olduğunu biliriz; fakat biraz zaman geçince, artık o belki yok olmuş olabilir; o takdirde biz onun mevcut olup olmadığını bilemeyiz ve bizim "kesinliğimiz" (*yani kesin bilgimiz*) de, şüphe ve yalana dönüşür. O bakımdan, böyle olabilen şey, artık ne bilgidir, ne de kesinliktir."[176]

Fârâbî'nin de belirttiği gibi kesin bilginin hiçbir şekilde değişmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla o, burada bilgi ile kesin bilgiyi birbiriyle özdeşleştirmekte ve değişen, yani kesin olmayan bilginin aslında "bilgi" olmayacağına işaret etmektedir. Nitekim bu pasajın devamında Fârâbî, bir formdan diğer bir forma geçebilen şeyin idrakinin, yani algısının bilgi olarak nitelendirilmediğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Fârâbî insanı ya özündeki ilk bilgiyle, yani ilk akılsallar ile ya da kesin kanıt, yani burhân yoluyla kesin bilgiye ulaştıran şeyi *gerçek* olarak nitelendirmektedir.[177]

Buna göre değişebilen bir şeye ait olan bir algı, bilgi (*ilm*) veya kesinlik (*yakîn*) olarak adlandırıldığı takdirde, bu durum ancak mecazî olacak ve dolayısıyla o şeye ait algı hiçbir şekilde gerçek anlamda "bilgi" veya "kesin" olarak adlandırılmayacaktır. Bu nedenle Fârâbî'ye göre "bilgi" kelimesi yalnızca zorunlu ve

[176] Fârâbî, **Fusûl**, s. 74.
[177] Fârâbî, **Mille**, s. 261.

kesin bilgi için kullanılmalıdır.[178] Bunun yanı sıra o, **Burhân**'da kesin bilginin üç kısma ayrıldığını belirterek bu kısımları şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Bunlardan birincisi, bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinliktir. Bu, varlık bilgisidir. Bir topluluk onu, şeyin varlığının bilgisi (*ilmü enne'ş-şey'*) olarak adlandırmaktadır. İkincisi, bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinliktir. Bir topluluk bu bilgiyi, bir şeyin niçin var olduğunun bilgisi (*ilmü lime'ş-şey'*) olarak adlandırmaktadır. Üçüncüsü ise, her ikisine (*yani bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine*) ilişkin kesinliktir."[179]

Bu metnin devamında Fârâbî, söz konusu üç kesin bilgi türü içerisinde kesin bilgi olarak adlandırılmaya en çok lâyık olan bilginin hem varlığı hem de varlığın sebebini bildiren üçüncü kısım olduğunu belirtmektedir. Bunun yanı sıra Fârâbî burhânî yöntemi kıyaslar için de kullanmaktadır. Buna göre hem varlık hem de varlığın sebebinin bilgisini veren burhân olan, "mutlak burhân" orta terimi oluşturmaktadır. Dolayısıyla orta terim, burhânı diğer terimlerden daha çok sahiplenmektedir.[180]

Bunun yanı sıra zorunlu ve kesin öncüllerden kurulan kıyasları *burhân* olarak isimlendiren Fârâbî, burhânın, mantığın *Burhân* (İkinci Analitikler) bölümüne denk geldiğini de belirtmektedir.[181] Bu bağlamda burhânî felsefe, burhânî yöntemin kullanılması neticesinde sahip olduğu doğruluk, yani kesinlik derecesinden dolayı ondan hiçbir şart altında şüphe edilemeyen bir düşünce örgüsünü ifade etmektedir.

Fârâbî'ye göre her problemde olduğu gibi nazarî ve amelî felsefede de istenen şey onunla kesinliğe, yani burhânî mertebeye ulaşmaktır. Ancak bu gayeye karşın her insanın söz konusu problemlerde kesinliğe ulaşması mümkün olmadığı gibi problem hakkında kısmî bir kesinlik, zan, kanaat ve hatta bütünüyle yanlış bir sonuca ulaşması da mümkündür. Ona göre insanların bu tür sonuçlara ulaşmasının temel nedeni kullandıkları araştırma metotlarının yanlış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle

[178] Fârâbî, **Burhân**, s. 7.
[179] Fârâbî, **Burhân**, s. 7.
[180] Fârâbî, **Hurûf**, s. s. 134-141.
[181] Fârâbî, **İhsâ**, s. 71-73.

insanların nazarî felsefeye dâhil olan bu ilimlerde yapmış oldukları araştırmalarda kesin ve doğru bir sonuca ulaşmamalarının temel nedeni söz konusu araştırmalarda kullandıkları metotların burhânî olmamasıdır.

Bu nedenle bir problem hakkında *yakîn*, yani kesin bir sonuca ulaşmak isteyen bir kimse öncelikle mutlak anlamda kesinliğin elde edilmesini sağlayacak olan doğru metodun ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu anlamda Fârâbî bir araştırmacının, araştırma konusu yaptığı problem hakkında kesin bir sonuç elde etmesi için öncelikle araştırmaya başlamadan önce *ilk öncüller* hakkında şu beş şeyi bilmesi gerektiğini ifade etmektedir:

> "Bu a) araştırıcıyı, zorunlu bir biçimde doğrunun kendisine ve ona dair kesinliğe götüren bilimleri için ilk öncüllerin hangi şart ve durumlarda olmaları ve nasıl bir düzen içinde düzenlenmeleri gerektiğini, b) araştırıcıyı doğrudan saptıracak ve probleminde neyin doğru olduğunu fark etmesine engel olacak bir biçimde şaşkınlık içinde bırakacak bir sonucu meydana getirmek üzere ilk öncülerin hangi şart ve durumlarda olmaları ve nasıl bir düzen içinde düzenlenmeleri gerektiğini, c) bir problemle ilgili olarak zan ve kanaat (*ikna*) meydana getirmek ve ortada bir kesinlik olmadığı halde bir kesinlik olduğu düşüncesini doğurmak üzere ilk öncüllerin hangi şart ve durumlarda olmaları ve nasıl bir düzen içinde düzenlenmeleri gerektiğini, d) araştırıcıyı doğrunun kendisine değil de onun misaline ve hayaline götürmeleri için ilk öncüllerin hangi şart ve durumlarda olmaları ve nasıl bir düzen içinde düzenlenmeleri gerektiğini kesin bir biçimde bilmemizin zorunlu olması demektir."[182]

Fârâbî'ye göre bir problem hakkında kesin bir sonuca ulaşmak isteyen bir araştırmacı söz konusu şeyleri bilmesi durumunda araştırmasını nasıl yapması gerektiğini, ulaştığı sonucun kesin bir bilgi mi olduğu, yoksa sadece zan veya tahayyül mü olduğunu ayırt etme imkânına kavuşur. Diğer bir ifadeyle bu şartlar, bir araştırmacının kesin sonuca ulaşmak için öncelikle bilmesi gerekli olan beş koşulu ifade etmektedir.

[182] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 54-55.

Fârâbî bu beş temel koşuldan haberdar olan bir araştırmacının daha sonra bir cinsin ve türün varlık ilkelerini bilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu minvalde o, **Tahsîl**'de varlık ilkelerinin dört olduğunu belirterek bu ilkelerin: "a) Şeyin *ne* olduğunu, *neyle* olduğunu ve *nasıl* olduğunu belirten ilke; b-c) şeyin varlığının *neden* olduğunu belirten ilke; d) şeyin varlığının *ne için* olduğunu belirten ilke" olduğunu ifade etmektedir.[183]

Bununla birlikte Fârâbî, araştırmacının araştırmak istediği şeyin cins ve türlerinin bu dört ilkeden kaç tanesine sahip olduğunu bulması gerektiği görüşündedir. O, **Fusûl**'de bu noktadan sonra araştırılan şeyin *tabiî prensiplerinin* ortaya çıktığını belirterek araştırmacının, varlığın prensiplerine gelinceye kadar tabiî varlıkları ve onlara ait olan matematik prensipleri araştırmaya başlaması gerektiğini belirmektedir. Bu mertebeden sonra araştırmacı, tabiî cisimlerin varlığının sebeplerinin ilimlerine ve onların zâtlarının, cevherlerinin ve sebeplerinin araştırmasına geçmektedir.[184]

Fârâbî, araştırmacının yapmış olduğu bu araştırmanın onu bu mertebeden sonra ne tabiat olan ne de tabiî olan, tersine varlık bakımından tabiattan ve tabiî şeylerden daha mükemmel olan ilkelere vâkıf olmaya zorlayacağını ifade etmektedir.[185] Diğer bir ifadeyle bu aşamadan sonra araştırmacı Faal Akıl, semavî cisimler ve İlk Neden gibi metafizik varlıkları, araştırmanın doğal seyri içerisinde zorunlu olarak araştırma konusu yapmaktadır. Bu anlamda Fârâbî, bu en mükemmel varlıkların en mükemmel bilginin, yani hikmeti oluşturduğunu ifade etmektedir.[186] Bu nedenle araştırmacının bu mertebeden sonra araştırma konusu artık bilgilerin en değerlisi olan, yani hikmetin kendisidir. Fârâbî, araştırmacının bu mertebeden sonra söz konusu metafizik varlıkları, varlığın dört ilkesi bağlamında araştırarak nazarî ilimlerde mükemmelliğe ulaştığını, nihai mükemmellik ve onun bu mükemmelliğe

[183] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 56. Formel nedeni ifade etmek bakımından ne, neyle ve nasıl ifadeleri aynı anlamı belirttikleri gibi tek bir ilkeyi de ifade etmektedir. Ayrıca neden ilkesi ile de bazen fail ilke bazen de maddenin kendisi kastedildiği için bu ilke aslında iki ilkeyi ifade etmektedir. Bu nedenle ilk bakışta varlığın ilkelerinin üç olduğu görülse de aslında dört olduğu ortaya çıkmaktadır (Arslan, s. 56).

[184] Fârâbî, **Fusûl**, s. 128, 129.

[185] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 63, 64.

[186] Fârâbî, **Fusûl**, s. 81.

ulaşmasını sağlayacak olan bütün vasıtaları elde etme imkânına kavuştuğunu ifade etmektedir.[187]

Fârâbî **Hurûf**'ta bütün bu araştırma sürecinin aslında metafizik anlamda bir yetkinleşme süreci olduğuna işaret ederek, nazarî ilimlerde tam anlamıyla yetkinleşmenin ancak metafizik anlamda yetkinleşmekle mümkün olduğunu belirtmektedir.[188] Bu çerçevede o, **Mille**'de erdemli şehrin ilk başkanının nazarî felsefeye vâkıf olması gerektiğini belirterek, onun, yolundan gitmek gayesiyle Tanrı'nın âlemdeki yönetimini kavrayabilmesinin, ancak nazarî felsefe alanında bilgi edinmesiyle mümkün olduğunu ifade etmektedir.[189]

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Fârâbî'ye göre her insan eşit olmayan güçlere sahiptir.[190] Bu nedenle her insan burhânî araştırma yöntemini kullanarak kendi var oluş gayesini gerçekleştirme imkânına sahip değildir. Diğer bir ifadeyle insanların büyük bir çoğunluğu, gerek yaratılıştan gerekse alışkanlıklardan dolayı varlıkların ilkelerini, onların derecelerini ve Faal Akıl gibi metafizik meseleleri anlama ve tasavvur etme yetkinliğinde değillerdir.[191] Bu nedenden dolayı bu tür insanlar için söz konusu metafizik varlıkların taklitlerinin ortaya konulması gerekmektedir.

Dolayısıyla toplumda böyle bir yetkinlik seviyesinde bulunmayan insanları bu amaca yöneltebilecek rehbere ihtiyaç duyulmaktadır. İhtiyaç duyulan bu yol gösterici ise ilk başkandan başka kimse değildir. Çünkü ilk başkan sahip olduğu burhânî felsefenin kavramsal bilgisini, mütehayyile gücü sayesinde geniş insan kitlelerinin anlayabilecekleri bir forma dönüştürerek onların bu sayede var oluş gayelerini gerçekleştirmelerini mümkün kılmaktadır.

Böyle bir yetkinliğe sahip olan insan, erdemli bir insandır ve yaşadığı toplumun yöneticisi olduğu zaman erdemli bir yönetici olacak ve halkını mutluluğa götürecek fiillerde bulunacaktır. Ayrıca bu toplumun üyeleri söz konusu başkanın vazedeceği metafiziksel ilkelere inanıp onunu yapmaları gerektiğini söylediği

[187] Fârâbî, **Fusûl**, s. 130.
[188] Fârâbî, **Hurûf**, s. 11.
[189] Fârâbî, **Mille**, s. 273.
[190] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 80.
[191] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 92.

amelleri yaptıklarında erdemli bir toplumun üyeleri haline gelecek ve saadete ulaşacaklardır.[192]

B. İlk Başkan ve Erdemli Din

İlk başkanın erdemli şehir için önemini en iyi belirten şey, Fârâbî'nin, onu İlk Neden ile karşılaştırmasıdır. Buna göre ilk başkanın erdemli şehre olan nispeti, İlk Neden'in bütün var olanlara olan nispeti gibidir.[193] Diğer bir ifadeyle şeylerin var olmaları için İlk Neden nasıl bir anlam ifade etmekteyse ilk başkan da erdemli şehrin kurulması için aynı anlamı taşımaktadır. Böylece Fârâbî ilk başkanın şehir yönetimindeki rolünü ve şehre oranla konumunu, Tanrı'nın kâinatı yönetimindeki rolüne ve varlıklara karşı konumuna benzetmektedir.

Ancak Fârâbî her ne kadar erdemli şehrin kurulmasını ilk başkanın varlığına bağlasa da, onun nasıl bir sosyo-politik yapı içinden çıktığı hakkında kesin bir bilgi vermek yerine, erdemli şehrin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulmasının diğer *câhil* şehirlere[194] oranla *zaruret* şehri ile *demokrasi* şehrinde daha kolay ve daha mümkün olduğunu ifade etmektedir.[195] Bunun yanı sıra Fârâbî zaruret şehrini **es-Siyâse**'de, insanın fiziksel varlığını devam ettirmek amacıyla zorunlu ihtiyaçların karşılandığı şehir ve topluluk olarak tanımlamaktadır.[196] Bu çerçeveye göre zaruret şehrinin temel gayesinin insanın biyolojik varlığını devam etmesi için gerekli olan zorunlu ihtiyaçların karşılanması olmasından dolayı, bu şehrin iyilik veya kötülüğe aynı derecede uzaktır.

Fârâbî, demokrasi şehrini ise halkı arasında eşitlik olan, yasalara göre bir insanın hiçbir konuda ötekinden daha üstün olmadığı ve dolayısıyla özgürlüğün

---

[192] Terkan, **a.g.e.**, s. 22.
[193] Fârâbî, **Ârâ**, s. 101; **es-Siyâse**, s. 90.
[194] Fârâbî, mutluluğu bilmeyen insanları câhil (bilgisiz) kişiler olduğunu belirterek bu insanların oluşturduğu sosyo-politik yapılar bulunduğunu ve bu yapıların da câhil şehirler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre söz konusu câhil şehirler; *zaruret şehri*, *bayağı ve düşkünlük şehri*, *şeref şehri*, *güç şehri*, *demokrasi şehri*dir; bkz. **Ârâ**, s. 107-108.
[195] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 110.
[196] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 95.

herkes için hâkim olduğu bir şehir olarak tarif etmektedir.[197] Bununla birlikte Fârâbî zaruret şehrinin aksine, demokratik şehirde arzuların ve yaşam biçimlerin her türlüsü bulunduğunu ve zamanla bu şehirde filozof, hatip ve şairlerin ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir.[198] Bu nedenle ilk başkanın demokratik şehirde ortaya çıkmasının zaruret şehrine nispeten daha çok mümkün olduğu ve dolayısıyla erdemli şehre dönüşen sosyo-politik yapının da demokrasi şehri olduğu söylenebilir.

Fârâbî **Ârâ**'da ilk başkan için *hâkim*, *imam*, *birinci başkan*, *hükümdar* ve *reis* kavramlarını kullanırken[199] **es-Siyâse**'de mutlak anlamda *ilk yönetici* ifadesini kullanarak onu, başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine hiçbir surette ihtiyacı olmayan bir kimse olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda Fârâbî şunları ifade etmektedir:

> "O, bilim (*ilm*) ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir."[200]

Dolayısıyla bu kişi insanın ulaşabileceği en üst yetkinliğe her alanda ulaştığı için herhangi bir konuda ne rehber ne de öğretmene ihtiyaç duymaktadır. Fakat her insan yaradılışça birbirinden farklı olduğu için mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaşmak için neler yapması gerektiğini ilk başkan gibi tek başına bilmesi mümkün değildir. Bir diğer deyişle kendi türdeşlerinin yardımı olmaksızın, tek başına bir insanın varlık gayesini gerçekleştirmesi mümkün değildir.[201] Bu nedenle insanların birçoğu kendilerine mutluluktan haber verecek, ona ulaşmalarını sağlayan fiilleri gösterecek bir öğretmene, bir kılavuza ihtiyaç duymaktadırlar. Bu çerçeveye göre ilk

[197] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 107-110.
[198] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 109.
[199] Fârâbî, **Ârâ**, s. 104. Ayrıca ilk başkanın doğuştan sahip olduğu on iki tabii özellik için; bkz. **Ârâ**, s. 104, 105.
[200] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 85.
[201] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 63, 64.

başkanın temel görevi, yönettiği şehri veya bütün olarak dünyayı gerçek mutluluğa ulaştırmaktır.[202]

Bu bağlamda **Tahsîl**'de ilk başkan için *en yüksek yönetici* ifadesini kullanan Fârâbî, onun, önce yakınî bir tarzda hem nazarî erdemlere, hem de amelî erdemlere sahip olan ve bunun yanı sıra söz konusu bilgileri şehir halkının anlayabileceği forma dönüştürme gücüne de sahip olan bir kişi olduğunu ifade etmektedir.[203] Bu minvalde o, **Ârâ**'da ilk başkanın mütehayyile gücünün tabiatı gereği son haddine vardığını ve aynı şekilde edilgin aklının da bütün akılsalları kavraması neticesinde müstefâd aklı elde ettiğini, bunun sonucunda da Faal Akıl ile onun arasında başka bir şey kalmamasından dolayı onunla ittisâle geçtiğini belirtmektedir.[204]

Fârâbî'nin felsefî sisteminde, insanları mutluluğa ulaştırmak için kurulan mille ile felsefe arasındaki ilişkinin tabiatı, veren ve alan kabilinden tasarlanmakta ve mille felsefeyle benzeşme anlamında onu taklit eden bir sistem olarak takdim edilmektedir. Bu tarzda bir ilişki felsefenin zamansal olarak milleden önce geldiğini göstermektedir.[205] Diğer bir ifadeyle ârâ ve ef'allerden, yani görüş ve eylemlerden müteşekkil erdemli bir dinin ihdâs edilmeden önce burhânî felsefeye sahip olunması bir zorunluluktur.[206]

Fakat bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, din kurucusunun, Faal Akıl ile gerçekleştirdiği ittisâl sonucunda tam anlamıyla soyut/kavramsal olan bilgiye vâkıf olması ve söz konusu bilgiyi mütahayyile gücü sayesinde misallere dönüştürmesi eşzamanlı olarak gerçekleşen bir durumdur. Diğer bir ifadeyle din kurucusu, ittisâl sonucunda sahip olduğu soyut/kavramsal bilgiyi belli bir zaman diliminden sonra temsil ve misallere dönüştürmemektedir, bu işlem onun nefsinde eşzamanlı olarak gerçekleşmektedir. Buna göre din kurucusunun nefsinde, burhânî felsefe ile erdemli dini oluşturan söz konusu felsefenin misalleri eşzamanlı olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla felsefe ile din arasında zamansal anlamda bir öncelik ve sonralık ilişkisinin varlığından söz edilemez.

Bunun yanı sıra din kurucusunun müstefâd aklı elde edip Faal Akıl ile ittisâl

[202] Yaşar Aydınlı, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2008, s. 182.
[203] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 90.
[204] Fârâbî, **Ârâ**, s. 103, 104.
[205] Fârâbî, **Hurûf**, s. 70; Terkan, **a.g.e.**, s. 23.
[206] Korkut, **a.g.e.**, s. 243. İlk başkan kurduğu erdemli dinin tarihselliği hakkında; bkz. Terkan, **a.g.e.**, s. 224-232.

etmesi neticesinde aldığı burhânî bilgiyi eşzamanlı olarak misal ve temsillere dönüştürerek halka aktarması, erdemli dini oluşturmaktadır. Bu bakımdan erdemli dinin burhânî felsefeye benzediği ve onun bir taklidi olduğu ortaya çıkmaktadır.[207] Bu görüş her ne kadar kadim filozoflara istinaden[208] ifade edilmiş olsa da açıktır ki, Fârâbî de bu yaklaşımı aynen kabul etmektedir ve izah ettiği mille, yani din anlayışının temelinde de bu görüş bulunmaktadır.[209]

Burhânî felsefe ile din arasında kurulan bu ilişki nedeniyle din kurucusu olan bir kimsenin hem burhânî felsefeye sahip olması, hem de sahip olduğu bu felsefeyi halka aktarabilmesi için son derece gelişmiş olan bir mütehayyile gücüne sahip olması gerekir. Bu nedenle söz konusu insan, ilk başkandan başka bir kimse değildir. Çünkü bu insan aklî-teorik kemale erişmiş, bu sayede Faal Akıl ile bağlantı kurabilen ve dolayısıyla eşyanın sebeplerine dair üst prensiplerin, yani ilâhî varlıkların nazarî bilgisine erişebilen kişidir.[210] Bununla birlikte söz konusu insan, Faal Akıl ile gerçekleştirdiği ittisâl neticesinde aldığı kavramsal bilgileri mütehayyile gücü sayesinde duyusal tikellere dönüştürebilme yetkinliğine de sahip olan bir kimsedir.

Bunun yanı sıra ilk başkan, Fârâbî'nin terminolojisinde *hakikî filozof* tipiyle örtüşmektedir. Ona göre hakikî filozof hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları başka insanların yararı için kullanabilme yetkinliğine ulaşan kişidir. Bu nedenle hakikî filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaşması[211] bakımından burhânî felsefeye sahip olduğu gibi son derece gelişmiş bir mütehayyile gücüne de sahip olmasından dolayı söz konusu felsefeyi başka insanların yararına da kullanabilmektedir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre hakikî filozof ile en yüksek yönetici arasında hiçbir fark yoktur.[212] Dolayısıyla hakikî filozof ile kastedilen kişi, erdemli şehrin ilk başkanın kendisidir.

Ayrıca **Hurûf**'ta hakikî filozofu, *mutlak olarak filozof* şeklinde nitelendirerek onun seçkinliğinin bütün insanlara ve bütün dinlere nispetle olduğunu

[207] Fârâbî, **Mille**, s. 261; **Tahsîl**, s. 93.
[208] Fârâbî **Tahsîl**'de felsefe ile din arasında kurduğu bu ilişkiyi açıklarken eskiler kelimesini kullanmaktadır (s. 93). Fârâbî'nin burada böyle bir kullanıma giderek kadim filozofları işaret ettiği söylenebilir.
[209] Terkan, **a.g.e.**, s. 30.
[210] Terkan, **a.g.e.**, s. 24.
[211] Rahman, **a.g.e.**, s. 14.
[212] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 92.

belirten Fârâbî, onun dışındaki diğer seçkin insanların ise ancak ona bir benzerlik taşıdıkları için seçkin sayıldıklarını ifade etmektedir.[213] Bununla birlikte o, **Tahsîl**'de hakikî filozofu ilk başkan bağlamında şu şekilde ifade etmektedir:

> "O halde *imam*, *filozof* ve *kanun koyucu* deyimleri aynı anlama gelir. Yalnız filozof adı esas itibariyle nazarî erdeme işaret eder. Bununla birlikte eğer nazarî erdemin her bakımdan mükemmelliğe ulaşması söz konusu ise, onda zorunlu olarak diğer kuvvetlerin de bulunması gerekir."[214]

Dolayısıyla hakikî filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaştığı gibi aynı zamanda da mütehayyile gücü bakımından da son derece yetkin bir kimsedir. Bu nedenle Fârâbî'nin bahsettiği anlamda hakikî filozof olan bir kimse, müstefâd akla sahip olması nedeniyle ilk başkan gibi Faal Akıl'dan aldığı soyut/kavramsal bir bilgiyi, mütehayyile gücü sayesinde temsil ve misallere dönüştürebilme gücüne de sahiptir. Bu nedenle hakikî filozof aynı zamanda bir peygamberdir. Ancak hakikî filozofa denk olan söz konusu peygamber, son derece gelişmiş mütehayyile gücüne sahip olması dolayısıyla Faal Akıl ile ittisâl etmesi sonucunda vahiy alan, yani Faal Akıl ile eksiksiz bir bağlantı kuran kişidir. Bu çerçeveye göre Fârâbî'nin sözünü ettiği erdemli şehrin ilk başkanı, hakikî filozof ve mütehayyile gücü üst düzeyde olan ideal peygamber tipolojilerinden meydana gelmektedir.[215] Diğer bir ifadeyle erdemli şehirdeki yasa koyucu, peygamber/filozof olan kişidir.[216]

Bunun yanı sıra aynı derecede gelişmiş mütehayyile gücüne sahip olmamaları nedeniyle her peygamberin erdemli din kurucusu olması mümkün değildir. Bu bağlamda Fârâbî'nin nübüvvet öğretisine göre vahyin, müstefâd akıl düzeyinde kendisini gerçekleştirmiş ve aynı zamanda üst düzeyde bir mütehayyile gücüne sahip insana gelmesi ile nebevî tecrübenin rüyadan kehanete kadar daha düşük seviyede gerçekleşen formlarıyla karıştırılmaması gerektiğini hatırlatan

[213] Fârâbî, **Hurûf**, s. 71.
[214] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 95.
[215] Fârâbî, **Ârâ**, s. 104.
[216] Rahman, **a.g.e.**, s. 57.

Kutluer, Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde tanımlanan bütün peygamber tiplerinin illâ da semitik yahut İslâmî peygamber tipolojisine indirgenmemesi gerektiğini ifade etmektedir.[217] Bir diğer deyişle Fârâbî'nin belirttiği ideal peygamber tipolojisi dışında kalan eksik peygamberler erdemli yasa koyucu bir karakterde değillerdir, söz konusu insanlar ilk başkanın önceden koymuş olduğu yasaları destekleyen kişilerdir. Bu nedenle Fârâbî'nin felsefî sisteminde ideal peygamber dışında kalan eksik peygamberler erdemli dini insanlara hatırlatan kimseler olduklarını söylemek mümkündür.

Oluşan bu çerçeveye göre ilk başkan/hakikî filozof/ideal peygamber, sahip olduğu bu özellikler dolayısıyla sadece erdemli dinin kurucusu değildir, aynı zamanda erdemli toplumun hem sosyo-politik hem de ideolojik hayatını da vahyin ışığında biçimlendiren kişidir.[218] Dolayısıyla ilk başkanın her alanda erdemli şehrin gerçek anlamdaki tek kurucusudur. Bunun yanı sıra Fârâbî'ye göre söz konusu ideal yönetimin ilk başkan tarafından gerçekleştirilmesi durumunda ise Tanrı'nın insan varlığıyla ilgili ezelî-ebedî tasarımı da ortaya çıkmış olacaktır.[219]

Fârâbî'ye göre mutluluğu amaç edinen insanların büyük bir çoğunluğu onu kavrayarak değil, ancak tahayyül ederek amaç edinirler. Diğer bir ifadeyle insanların çoğu metafizik ilkelere soyut/kavramsal şekilleriyle değil, ancak onların hayal edilmiş şekilleriyle sahip olurlar.[220] Bu nedenle burhânî felsefe elde edildikten sonra yasaların vaz edilmesi ve burhânlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücü ile çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Fârâbî'ye göre yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makulleri iyi bir şekilde hayal ettirme, mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama, halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yolları kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta, yani teorik ve pratik şeylerle ilgili yasalar konulduğunda ve bunlara halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onlara vermeyi sağlayan erdemli din böylece

[217] Kutluer, **a.g.e.**, s. 313. Ancak Kutluer'in bu yorumuna karşın Korkut, Fârâbî'nin **Ârâ**'da, ilk başkan bağlamında kullandığı *nebî* lafzından hareketle (s. 104), onun, ilk başkan için Hz. Muhammed'i tarif ve tasrif ettiğini ifade etmektedir; bkz. Korkut, **a.g.e.**, s. 243.
[218] Kutluer, **a.g.e.**, s. 315.
[219] Aydınlı, **a.g.e.**, s. 180.
[220] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 92.

meydana gelmektedir.[221] Bu çerçeve bağlamında erdemli din, insanların çok büyük bir çoğunluğunun burhânî felsefeyi elde etme yetkinliğine sahip olmamalarından dolayı ortaya çıkmıştır. Nitekim bu minvalde o, **Mille**'de, dini şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Din (*el-mille*), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın (*er-reîsü'l-evvel*) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir."[222]

Ayrıca buna paralel olarak **Tahsîl**'de dini, söz konusu metafizik bilgilerin temsiller aracılığıyla tahayyül yolu ile insanlara bildirilmesi, bu tahayyül ettirilen şeylerin ikna yöntemleriyle tasdik ettirilmesi ve bütün bu bilgileri içine alan şey olarak da tanımlamaktadır. Dinin kitlelere yönelik bu pedagojik söylemi, felsefenin soyut kavramlara dayalı analitik yönteminden farklı olarak, somut örneklendirmeler ve ikna edici şeylere başvurur. Diğer bir ifadeyle ilk başkan millede, felsefe yoluyla makul ve mutasavver şekilde sunulan hakikat, mütehayyel olarak ortaya konur; yani

[221] Fârâbî, **Hurûf**, s. 87. Alper'e göre Fârâbî'nin erdemli dinden kastettiği şey aslında İslâm dinidir ve ayrıca o, bu dinin konu ve gayesinin serdederken de Kur'an'ı göz önünde bulundurmuştur; bkz. Ömer Mahir Alper, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği-**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2000, s. 97. Ancak Alper'in bu iddiasına karşın Fârâbî'nin, erdemli din ile kastettiği şeyin aslında İslâm dini olduğu söylenemez. Çünkü erdemli dinin hem burhânî felsefeye tabi olması, hem de bu dinde bulunan temsil ve misallerin Tanrı tarafında değil de, bizzat din kurucusu tarafından oluşturulması, İslâm kelâmı bağlamında böyle bir durumun mümkün olamayacağını ortaya çıkartmaktadır. Bu çerçevede Terkan, Fârâbî'nin, kendi mille teorisini oluştururken belli bir dini model almadığını, bu nedenle onun bu görüşleri ile İslâm dini arasında belli bir özdeşlik aramanın sadece yoruma dayalı bir zorlama olacağını ifade etmektedir. Terkan, bu görüşlerini a) Fârâbî'nin böyle bir özdeşleştirme amacını gütmemesine, b) onun kullandığı mille kavramının, İslâm dininden çok daha kapsayıcı olmasına ve c) onun vahiy anlayışının faklı olmasına dayandırmaktadır; bkz. Terkan, **a.g.e.**, s. 176, 177. Bununla birlikte Fârâbî'nin erdemli şehir veya erdemli dine dair açıklamalarında dine veya dinî söylemlere, yani İslâm dinine veya İslâmî söylemlere pek fazla rastlanmaz. Bir diğer ifadeyle Fârâbî'nin eserlerinde, onun açıkça belirttiği veya "geleneksel din"e referansta bulunduğu durumlar çok azdır. O, daha çok evrensel ilkeler ortaya koyar, nadiren dinî sembollere veya açıklamalara yer verir; bkz. Terkan, **a.g.e.**, s. 23. Fârâbî'nin bu konuda göstermiş olduğu özel hassasiyetin nedeni ise, kurduğu felsefî sisteminin sadece Müslümanlar tarafından değil, Müslüman olmayan toplumlarda da anlaşılması ve benimsenmesini mümkün kılmaktır. Dolayısıyla onun mille teorinde ifade edilen dinin, İslâm dinine indirgenmesi, yoruma dayalı bir durum olduğu söylenebilir.

[222] Fârâbî, **Mille**, s. 258.

hakikatler makul olarak konmaz, sadece hayal ettirilir.[223] Nitekim Fârâbî, bu nitelikteki bir dine *popüler*, *meşhur* ve *zahirî felsefe* denildiğini belirtmektedir. Ona göre bu dindeki ölçü ve örnekler ise bizzat yaygın eğitimin başı olan ilk başkan tarafından otaya konur ve gerçekleştirilir.[224]

Aşağıda erdemli dinin metafizik konuları bağlamında ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz hususları **Ârâ**'da, erdemli şehir halkının her birinin bilmesi gereken konular olduğunu belirten Fârâbî şunları ifade etmektedir:

> "Erdemli şehir halkının bütünün bilmesi gereken müşterek konulara gelince, onların birincisi a) İlk Neden'i ve onun sıfatlarını bilmektir. b) Maddeden bağımsız olan şeyler, onların her birinin kendisine hâs olan sıfatları ve mertebeleri -Faal Akl'a gelinceye kadar- ve yine onlardan her birinin kendisine hâs olan fiilleri, d) sonra onların altındaki tabii cisimler, onların nasıl varlığa geldikleri ve yokluğa gittikleri, onlarda cereyan eden her şeyin düzen, mükemmellik, inayet, adalet ve bilgeliğe uygun olarak cereyan ettiği; onlarda ne bir ihmal, ne eksiklik, ne de haksızlığın herhangi bir biçimde mevcut olmadığı, e) sonra insanın varlığa gelişi, ruhun kuvvetlerinin nasıl meydana geldiği, Faal Akl'ın onlar üzerinde ilk akılsallar, irade ve seçme yetisinin ortaya çıkacağı bir tarzda nasıl ışık gönderdiği, aydınlattığı, f) sonra ilk yönetici ve vahyin nasıl meydana geldiği, g) sonra herhangi bir zamanda mevcut olmadığı takdirde onun yerinin alması gereken yöneticiler, h) sonra erdemli şehir, onun halkı, bu insanların ruhlarının ulaşacağı mutluluk, erdemli şehre zıt olan şehirler, onların ruhlarının ölümden sonra karşılaşacakları durumlar -bazısını bekleyen şey, azap, bedbahtlık, bazısını ise yokluk, hiçlik- erdemli milletler ve onlara zıt olan milletler."[225]

Bununla birlikte Fârâbî **es-Siyâse**'de ise erdemli şehir halkından her birinin bilmesi gereken söz konusu meselelerin, a) varlıkların yüksek ilkelerini, b) onların

[223] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 93; Hümeyra Özturan, **Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, İstanbul, Klasik, 2013, s. 200.
[224] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 93; **es-Siyâse**, s. 92; Kutluer, **a.g.e.**, s. 451.
[225] Fârâbî, **Ârâ**, s. 116, 117.

mertebeleri, c) mutluluk ve d) erdemli şehrin birinci derecede yönetimi ve bu yönetimin mertebeleri olduğunu ifade etmektedir.[226]

Fârâbî'ye göre erdemli şehir halkı söz konusu bilgileri ya *tasavvur* ya da *hayal* yoluyla bilmektedir. Bu bilgilerin tasavvur edilmesi, özlerinin insan nefsinde oldukları şekilde değiştirilmeden canlandırılmasıdır, yani saf haliyle insan nefsinde ortaya çıkmasıdır. Bununla birlikte onların hayal edilmesi ise imajlarının, örneklerini ve taklitlerinin insan nefsinde canlandırılması şeklindedir, yani oldukları şekilde değil, daha farklı ve daha basit bir formda insan nefsinde canlandırılmasıdır.[227]

Fârâbî, bu bilgileri kendi nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle sahip olan ve onu bu şekilde amaç edilenlerin *inanan* (*mü'min*) kimseler olduklarını ifade etmektedir.[228] Bu bağlamda hakikî filozof ve ideal peygamber dışında kalan filozof ve peygamberlerin de inanan kimselerden oldukları söylenebilir.

Ayrıca o, **es-Siyâse**'de mutluluğu saf haliyle amaç edinen ve doğrultuda metafizik ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul eden insanların ise *bilge* kişiler olduğunu ifade etmektedir.[229] Bu bağlamda din kurucusu olan ilk başkanın söz konusu şeyleri nefsinde oldukları gibi kavrayabilen kimse olmasından dolayı bilgeler sınıfına dâhil olduğu söylenebilir. Nitekim ilk başkanın en önemli niteliği hakikatin ifadesi olan metafizik öğretiyi vahyin alındığı epistemolojik seviyeden kavramış olmasıdır.[230]

Bu çerçeveden hareketle din kurucunun getirmiş olduğu dinin, akıl yetisi nedeniyle ilâhî bilgiyi ancak misaller aracılığıyla anlayabilen kimseler için olduğu, dolayısıyla bu bilgilere misallere ihtiyaç duymadan kavramsal düzeyde sahip olabilen insanlar için olmadığı akla gelmektedir. Nitekim Fârâbî **Tahsîl**'de söz konusu bilgilerin kendileri kanun koyucu, yani ilk başkanın nefsinde felsefe olarak yer alırken, çoğunluğun nefsinde ise din olarak yer aldığını ifade etmektedir.[231] Diğer

---

[226] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 91.
[227] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 91.
[228] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 93.
[229] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 92-93.
[230] Kutluer, **a.g.e.**, s. 451.
[231] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 97. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir ki, ilk başkanın erdemli dine ihtiyacı olmaması, aktarıcı olan ama uygulayıcı olmayan bir din kurucusu tipolojisini ortaya çıkartmaktadır. Fakat buna karşın her yönüyle insanlara örnek olması gereken bu kimsenin, kendi kurduğu, dini kendi hayatına uygulamaması gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu nedenle ilk başkan her ne kadar erdemli dine ihtiyaç duymasa da, bütün insanlara örnek olmak amacıyla,

bir ifadeyle, Fârâbî'ye göre ilk başkanın sahip olduğu üstün özellikler sayesinde gerçek mutluluğa ulaşmak için dine ihtiyacı yoktur, ancak söz konusu metafizik bilgileri misaller aracılığıyla kavrayabilen insanların gerçek mutluluğa ulaşmaları için ise din bir zorunluluktur.

Bunun yanı sıra Fârâbî, ilk başkanın yaşadığı dönemde veya onun ölümünden sonra erdemli şehirde bulunan müstefâd akıl mertebesine ulaşan ancak mütehayyile gücü gelişmemiş bir filozof için dinin nasıl bir anlam ifade ettiği hakkında herhangi bir şey söylememektedir. Ancak buna rağmen onun felsefe ile din arasında kurduğu söz konusu ilişki göz onuna alındığında bu filozofun bir din kurucusu olmadığını kesin olarak söylemek mümkündür.

Bununla birlikte bu filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaşmasından dolayı erdemli dinin temel ilkelerini burhânî düzeyde kavramaktadır. Bu nedenle söz konusu filozofun gerçek mutluluğa ulaşmak için erdemli dine ihtiyacı yoktur. Çünkü Fârâbî'ye göre müstefâd akıl mertebesi, yetkinlik bakımından insanların ulaşacağı son mertebedir.[232] Diğer bir ifadeyle müstefâd akıl mertebesine ulaşmasından dolayı bu filozof, hakikî filozof ve ilk başkan gibi kendi var oluş amacını gerçekleştirmek için erdemli dine ihtiyacı olmayan bilginlerdendir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki mütehayyilesi gelişmemiş olmasından dolayı bu filozof, hakikî filozof ve ilk başkan gibi mükemmellik derecesine ulaşmamıştır. Bu nedenle söz konusu filozof her ne kadar müstefâd akıl mertebesine ulaşmış olsa da bu yönüyle eksik bir insandır.

Ayrıca mütehayyilesi gelişmemiş bu filozofun, erdemli başkan ve onun kurduğu erdemli dinle belli bir çatışma içinde olduğu da söylenemez. Buna göre söz konusu filozofun sahip olduğu soyut/kavramsal bilgiler ilk başkanın kurduğu erdemli dinin temel ilkeleri ile örtüşmektedir. Bu nedenle bu filozofun yaptığı felsefe ile erdemli din aynı anlamı ifade ettikleri için birbiriyle çatışmamaktadır. Nitekim Fârâbî burhânî felsefe ile erdemli dinin hiçbir suretle birbiriyle çatışmayacağını, ancak burhânî olmayan felsefe ile erdemli dinin ya da burhânî felsefe ile erdemsiz dinlerin birbirleriyle çatışacağını ifade etmektedir.[233]

---

kurmuş olduğu erdemli dini kendi hayatına da uygulamaktadır. Bir diğer ifadeyle ilk başkan, bilge bir mümin gibi yaşamaktadır.

[232] Fârâbî, **Aklın Anlamları**, s. 133.

[233] Fârâbî, **Hurûf**, s. 89-91.

Bunun yanı sıra Fârâbî, **Ârâ**'da erdemli şehir halkının bilmesi gereken söz konusu konuların iki şekilde bilinebileceğini belirtmektedir:

> "Bu şeyler iki şekilde bilinirler: a) insanların ruhlarında, gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (*irtisâm*) veya b) münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle. Bu ikinci, onların insanların ruhunda kendilerini taklit eden misalleriyle temsil edilmeleridir. Şehirdeki filozoflar, bunları kesin ispatlar (*burhân*) ve kendi görüleri ile (*basâir*) bilen insanlardır. Filozoflardan sonra gelenler, filozofları takip ve tasdik etmek ve onlara güvenmek sûretiyle, onları görüleri ile bilirler. Geri kalanlar ise onları, kendilerini temsil eden misaller, semboller aracılığıyla bilirler. Çünkü onlar ne tabiat, ne de alışkanlık bakımından bu şeyleri oldukları gibi anlamak yönünde bir yetenekle donatılmışlardır."[234]

Fârâbî, **es-Siyâse**'de yapmış olduğu bilgin ve mü'min ayrımını burada filozof ve onun dışında kalan kimseler şeklinde sürdürmektedir. Bu nedenle filozof olan kimseler bilginler sınıfına denk gelmekte ve söz konusu bilgilere kesin ispatlarla, yani burhânî bir tarzda sahiptirler.

Bunun yanı sıra söz konusu metafizik bilgileri burhânî bir tarzda değil de kendi görüleriyle bilen ve bu nedenle filozoflardan sonra gelip onları takip ve tasdik eden kimseler ise, mütehayyile gücü üst düzeyde olmayan eksik peygamberlerdir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî söz konusu peygamberleri, filozofları takip ve tasdik eden insanlar olarak değerlendirmektedir. Ayrıca ona göre filozof ve peygamberler erdemli şehrin seçkinlerini oluşturmaktadır. Ancak bu seçkinler sınıfı içerisinde hakikî filozof ve ideal peygamber, erdemli şehrin en yüksek kısmını teşkil etmekte ve diğer seçkinler onlardan sonra gelmektedirler.[235]

Fârâbî'ye göre bu seçkinler sınıfı dışında kalan kimseler ise avâmı, yani halkı oluşturmaktadır. Bu insanlar ne tabiat, ne de alışkanlık bakımından söz konusu

[234] Fârâbî, **Ârâ**, s. 117.
[235] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 90; **Hurûf**, s. 70-72; **Fusûl**, s. 85.

şeyleri oldukları gibi almak yönünde bir yeteneğe sahiptirler. Bu nedenle bu kimseler kendilerine verilen şeylerle yetinmesi gereken kişilerdirler.[236]

Fârâbî bu iki grubun sahip oldukları bilgilerin anlam ve özlerinin bir olup değişmediğini belirtmesine karşın, sahip oldukları bilginin değeri noktasında ayrıma giderek bilge olan kimselerin sahip olduğu bilginin mü'min kimselerin sahip olduğu bilgiden daha mükemmel ve dolayısıyla daha değerli olduğunu ifade etmektedir.[237] Ona göre bunun temel nedeni, bilgeler sınıfında bulunan kişilerin bilgileri kavramsal düzeyde iken, mü'minlerin sahip oldukları bilgilerin misal ve temsil şeklinde olmasıdır. Diğer bir ifadeyle erdemli şehir halkı arasında en üstün nitelikli bilgiye ancak ilk başkan sahiptir.

Mü'min kimseler ile bilge kimseler arasında sahip oldukları bilginin değeri bağlamında oluşmuş olan bu hiyerarşik durum, aynı zamanda mutluluktan pay almak bakımından da bir hiyerarşik sıralama oluşturmaktadır. Bu anlamda Fârâbî mutluluğun tür, nicelik ve nitelik olmak üzere üç bakımından birbirine üstün olduğunu ifade etmektedir.[238] Buna göre bilge kişiler sahip oldukları bilişsel özellikler sayesinde hem tür, hem nicelik, hem de nitelik olarak diğer bütün insanlardan daha üstün bir mutluluğa sahiptirler.

Bununla birlikte Fârâbî **Hurûf**'ta genel olarak dini, Tanrı'nın koymuş olduğu bir şey olarak değil, onu insan ürünü bir şey olarak görülebileceğine ve hatta daha önce herhangi bir dini bulunmayan milletlerin dâhi olabileceğine işaret etmektedir.[239] Bu çerçevede Fârâbî dini ilk insanın ortaya çıkmasıyla birlikte tarih sahnesinde var olmaya başlayan bir kurum olarak değil, aksine insanların hem fizyolojik, hem de zihinsel olarak belli bir olgunluğa ulaştıktan sonra ortaya çıkan bir kurum olduğunu savunmaktadır.[240]

Bunun yanı sıra Fârâbî'nin siyaset felsefesinde din kurumu bütünüyle siyasal yapıdan bağımsız olmadığı gibi siyasal yapının inşası ve devam ettirilmesi için önemli olan kurumlardan birisidir. Bu bakımdan onun siyaset felsefesinde

[236] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 89.
[237] Fârâbî, **Ârâ**, s. 117.
[238] Fârâbî, **Ârâ**, s. 112.
[239] Fârâbî, **Hurûf**, s. 89. Terkan'a göre, Fârâbî'nin herhangi bir dini bulunmayan milletlerden kastettiği şey, henüz "medine/şehir" haline gelmemiş insanlar arasında birlik sağlayacak görüş ve inançların bulunmadığı, yönetim aygıtlarının henüz oluşmadığı topluluklardır; bkz. Terkan, **a.g.e.**, s. 37, 38.
[240] Fârâbî, **Hurûf**, s. 69-95.

medine ve mille, yani sosyo-politik hayat ile dinî öğreti birbirini bütünlemiş durumundadır. Nitekim onun erdemli şehrinin dünya görüşü nasıl felsefî hakikatten bağımsız düşünülemezse, aslında aynı hakikatin farklı bir söylem içinde dile geldiği erdemli dinin öğretilerinden de bağımsız düşünülemez. Bu nedenle onun sosyo-politik teorisi, kendi sisteminin metafizik boyutlarından bağımsız değildir.[241]

Bu çerçeveye göre Tanrı, esasen, hem âlemin hem de erdemli şehrin gerçek yöneticisidir. Buna göre filozof, aşkınsal bir varlık olan Faal Akıl ile bağlantı kurarak onun aracığıyla Tanrı'dan ilâhî nitelikli bir bilgi almaktadır ki, bu bilgi doğrudan anlamın kendisidir ve insanlar bu anlama göre yaşamaktadırlar. Dolayısıyla söz konusu bilgi sadece filozofu değil, aynı zamanda bütün bir toplumu belirlemektedir. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin merkezinde ilâhî bilginin bütün insanları her yönden şekillendirmesi bulunmaktadır. Nitekim bu anlamda Fârâbî **Mille**'de şunları ifade etmektedir:

> "Böylece arzulanan hedefe, yani en yüce mutluluğa ulaşmaları için ortaya çıkmaktadır ki, bütün bunlar, şehirlerde ancak onların (*şehir halkının*) görüşlerini, inançlarını ve eylemlerini birleştiren, (*şehrin*) bölümlerini uyumlu hale getiren, bağlantı ve düzeni sağlayan ve nihayet işbirliği ve yardımlaşmayı gerçekleştiren ortak bir dinin bulunmasıyla mümkündür."[242]

Öyle anlaşılıyor ki ister ideal, ister dinî isterse seküler anlamda olsun mille, bir toplumun sosyal ve siyasî organizasyonunun dayandığı idealler, inançlar, amaçlar ve fiillerin hepsini kapsayan bir tür siyasal rejim olarak telakki edilmektedir. Keza aşağıda belirteceğimiz gibi millenin inançlar/görüşler ile ilgili kısmı bir tür ideoloji olarak adlandırılmayı kendi içerisinde imkân tanımaktadır.[243]

Fakat bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, ilk başkan her ne kadar milleyi insanları sosyo-politik anlamda şekillendiren bir ideoloji olarak kullansa da bu dinin

[241] Kutluer, **a.g.e.**, s. 450.
[242] Fârâbî, **Mille**, s. 273.
[243] Korkut, **a.g.e.**, s. 267.

temel amacı insanları mutluluğa ulaştırmaktır.[244] Böyle bir yöntemin uygulamasının temel nedeni bu millenin muhataplarının ne tabiat, ne de alışkanlık bakımından ilâhî bilgileri oldukları şekilde anlamak yönünde bir yetenekle yaratılmamış olmalarıdır.[245] Bu nedenle bu insanlar kendi yaratılışlarından dolayı ancak toplumsal bir ideoloji olarak kendisini gösteren söz konusu mille sayesinde varlık amaçları olan mutluluğa ulaşmaktadırlar. Bu minvalde Fârâbî **es-Siyâse**'de şu sözleri ifade etmektedir:

> "İnsanların yaradılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında, denebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun, bu amaç için öğretmen (*mu'allim*) ve kılavuza (*mürşid*) ihtiyacı olur. Bazı insanların, kılavuzlanmaya az ihtiyacı olduğu hâlde, bazılarının daha çok ihtiyacı vardır. Kaldı ki, bir insan, bu iki konuda yani mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine kılavuzluk edilse de, dışarıdan bir dürtü ve itici bir güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapmayabilir. Bu yüzden, onların, kendilerine bütün bunları öğretecek ve kendilerini bunlara doğru yöneltecek kimselere ihtiyaçları vardır."[246]

İnsanların büyük bir çoğunluğu tek başına mutluluğu ve ona ulaşılmayı sağlayan fiilleri tek başına bilme yetkinliğinden yoksun olmalarından dolayı onlara hem mutluluktan haber verecek hem de bu mutluluğa ulaşmaları için onlara gerekli olan fiilleri öğretecek öğretmen ve rehberlere ihtiyaç duymaktadırlar. Diğer bir ifadeyle insanların büyük bir çoğunluğu, kendilerini kemale erdirecek olan görüş ve fiillerden oluşan dini ancak din kurucusu, yani ilk başkan sayesinde öğrenmektedirler. Ayrıca Fârâbî ilk başkanın erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirlediğini de ifade etmektedir.[247]

[244] Fârâbî, **Hurûf**, s. 69; **Tahsîl**, s. 94.
[245] Fârâbî, **Ârâ**, s. 117.
[246] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 84.
[247] Fârâbî, **Mille**, s. 259.

1. Erdemli Dindeki Görüşler ve Kelâm

Erdemli dinde bulunan *ârâ*, yani görüşler temel olarak bu dinin metafizik boyutunu oluşturmaktadır. Fârâbî'ye göre erdemli dinde geçerli olan metafizik meselelerin bazısı nazarî hususlardaki diğer bazısı da iradî hususlardaki görüşler olmak üzere temel olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî erdemli dinde geçerli olan nazarî hususlardaki görüşlerin şunlardan oluştuklarını ifade etmektedir:

> "… kendileriyle Allah'ın sıfatlarının, daha sonra ruhânî varlıkların sıfatlarının, kendi aralarındaki derecelenmelerinin ve onların Allah'a göre konumlarının, onlardan her birinin eyleminin ne olduğunun, âlemin oluşumunun, âlemin ve parçalarının niteliklerinin ve parçalarının sıralanışının, ilk cisimlerin nasıl meydana geldiğinin, ilk cisimlerden bazılarının, birbiri peşi sıra meydana gelen ve daha sonra yokluğa karışan diğer cisimlerin ilkeleri olduklarının, bu ilk cisimlerden diğer cisimlerin nasıl meydana geldiğinin, bunların derecelerinin, âlemin içerdiği nesnelerin nasıl birbiriyle ilişkili ve düzen içinde olduğunun, orada olan biten her şeyin haksızlık (*cevr*) ile değil adaletle gerçekleştiğinin, onlardan her birinin Allah ve ruhânî varlıklarla ne tür bir ilişkide olduğunun, insanın oluşumunun ve nefsin onda varoluşunun, akıl ve aklın âleme göre derecesi ile Allah ve ruhânî varlıklara göre konumunun ne olduğunun; nübüvvetin ne olduğunun, vahyin nasıl oluştuğunun, ölüm ve âhiret hayatının niteliklerinin ve âhiret hayatında iyilerle (*el-ebrâr*) erdemlilerin ulaşacakları mutluluk ile erdemsizlerle (*el-erâzil*), fâcirlerin ulaşacakları mutsuzluğun (*eş-şekâ'*) açıklandığı görüşlerdir."[248]

Bununla birlikte Fârâbî erdemli dinde geçerli olan iradî hususlardaki görüşlerin ise şunlar olduklarını belirtmektedir:

> "Geçmiş zamanlarda birbiri ardınca gelen peygamberlerin, erdemli sultanların, iyi başkanların, doğruyu gösterici gerçek önderlerin nitelikleri; her birinin ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, her birine özgü iyi eylemlerin anlatımı; kendi nefislerinin ve

[248] Fârâbî, **Mille**, s. 259.

> ümmetlerden, şehirlerden kendilerine bağlanan kimselerin nefislerinin âhirette ulaşacakları son. Yine geçmiş zamanlarda birbiri ardınca gelen ve cahilî insan toplumunu yöneten erdemsiz sultanların, fâcir başkanların ve sapık önderlerin nitelikleri; her birinin ortaklaşa paylaştıkları hususlarla her birine özgü kötü eylemlerin anlatımı; kendi nefislerinin ve ümmetlerden, şehirlerden kendilerine bağlanan kimselerin nefislerinin âhirette ulaşacakları son. Zamanımızda yaşayan erdemli ve iyi sultanların, gerçek önderlerin nitelikleri; onların, kendilerinden öncekilerle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla kendilerine özgü iyi eylemlerin anlatımı; zamanımızda yaşayan fâcir başkanların, sapık önderlerin ve câhilî toplumun nitelikleri; onların, kendilerinden öncekilerle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, özellikle sahip oldukları kötü eylemler ve hepsinin ahirette karşılaşacakları son."[249]

Bu iki pasajda belirtilen konular nazarî ve iradî olmak üzere iki kısma ayrılmasına karşın bunlar bir bütün olarak erdemli dinin görüşlerini oluşturan meselelerdir. Diğer bir ifadeyle sözü konusu görüşler erdemli dinin inanç meselelerini oluşturan hususlardırlar. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, erdemli dinin inanç ilkelerini oluşturan bu hususlar, burhânî felsefede kavramsal, yani saf halde bulunurken erdemli dinde ise bu kavramların temsil ve misalleri şeklinde bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu hususlar her ne kadar teorik meseleler olsalar da aslında din bağlamında temsil ve misallerden ibarettirler.

Ayrıca söz konusu hususların erdemli şehir halkının bilmesi gereken konular ile örtüştüğü görülmektedir. Bu nedenle erdemli şehir halkının bilmesi gereken konuların temel olarak erdemli dindeki nazarî ve iradî hususlardaki görüşler olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî erdemli şehir halkından herkesin, kendi aklî yetisi bağlamında erdemli dinde kabul gören görüşleri bilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bunun yanı sıra Fârâbî erdemli dinde geçerli olan söz konusu görüşlerin dindeki nazarî görüşler olduklarını belirterek, bunların kesin kanıtlarının nazarî felsefede yer aldığını ve bu bunların kesin kanıtlar olmadan dinde bulunabileceğini ifade etmektedir.[250]

[249] Fârâbî, **Mille**, s. 260.
[250] Fârâbî, **Mille**, s. 261.

Bu bağlamda şunu hatırlamak gerekir ki, Fârâbî'ye göre erdemli din burhânî felsefenin bir taklididir ve bu nedenle burhânî felsefede bulunan hususları, temsil ve misallerle ifade etmektedir. Dolayısıyla Fârâbî erdemli dini oluşturan söz konusu hususların burhânî hâlde bulunduklarında, bunlar hakkında ne mugalâtalar ortaya atarak, ne de herhangi bir insanın anlayış eksikliğinin sonucu olarak hiçbir noktada delillerle karşı çıkmanın mümkün olmadığını belirtmektedir. Ancak buna karşın bu şeyler burhânî değil de, temsil ve misaller şeklinde bilindiklerinde, yani dindeki haliyle bilindiklerinde ise bazılarına daha az, bazılarına daha çok olmak üzere bu misallere karşı çıkmanın mümkün olduğunu ifade etmektedir.[251]

Fârâbî'nin ifade etmiş olduğu böyle bir durumun gerçekleşmesi halinde erdemli dini savunacak ve ona yöneltilmiş olan eleştirilere karşı onu muzaffer kılacak olan şeyin kelâm ilmi olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu bağlamda Fârâbî **İhsâ**'da kelâmı, din kurucusunun açıkça belirttiği inanç ve fiilleri haklı çıkartmaya ve söz konusu fiillere ve inançlara yöneltilen her türlü eleştiriyi çürütmeyi amaç edinen bir ilim olarak tanımlamaktadır.[252] Bu anlamda o, **Hurûf**'ta kelâm ilminin bu amacını şu şekilde ifade etmektedir:

> "Eğer bunun yanı sıra bir topluluk, teorik ve tümel-pratik şeylerden din koyucunun açıklamadığı şeyleri veya açıkladığından başka şeyleri -açıkladığı şeylerdeki gayesine paralel olarak- çıkarsamak isterse bundan başka bir sanat meydana gelir. Bu, kelâm sanatıdır. Şayet orada bu dinde bulunan şeyleri iptal etmeye çalışan bir topluluk bulunacak olursa kelâmcılar, o dine yardım edecekleri, dine muhalefet edenleri çürütebilecekleri ve dinde açıklanan şeyleri iptal etmekte kullanılmak istenen yanılgıları çürütecekleri bir güce ihtiyaç duyarlar."[253]

Bu nedenle Fârâbî'ye göre kelâm ilminin temel gayesi, erdemli dinin görüş ve eylemlerinden kendisi için temel ilke oluşturan çıkarımlarda bulunmak ve halk arasında bunların karşıtı olabilecek meşhur önermeleri zayıf düşürmektir.[254]

[251] Fârâbî, **Ârâ**, s. 118.
[252] Fârâbî, **İhsâ**, s. 107.
[253] Fârâbî, **Hurûf**, s. 88.
[254] Korkut, **a.g.e.**, s. 165.

Dolayısıyla kelâm ilminin uğraş alanı sadece erdemli dindeki metafizik hususlarla sınırlı değildir, aynı zamanda erdemli dinin fiil alanını da kapsamaktadır. Bu bakımdan kelâm ilmi sadece erdemli dindeki görüşlere yöneltilen eleştirileri değil, aynı zamanda bu dindeki fiillere yöneltilen eleştirilileri de çürütme amacını taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle ona göre kelâm ilmi tam anlamıyla erdemli dini her alanda korumayı amaçlayan bir ilimdir. Bunun yanı sıra Fârâbî, kelâmın tâbi olduğu dini savunurken nasıl bir yöntem takip ettiğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Din, ancak teorik şeyleri tahyîl ve ikna ile öğrettiği ve ona tâbi olanlar da bu ikisinden başka öğretim yolu bilmediğinden, açıktır ki, dine tâbi olan kelâm sanatı da ikna edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz ve onları iknaî (*iknayı amaçlayan*) yollar ve kıyaslarla temellendirebilir -özellikle de hakikatin misallerini hakikat olarak temellendirmeyi amaçladığında böyledir-."[255]

Bu çerçeveye göre din dilinin misal ve temsiller olması ve bu şeyler de iknaî yöntemlerle insanlara kabul ettirildiği için kelâm ilminin de iknayı amaçlayan yöntemler kullandığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, insanlara dini vaz edecek olan kimselerin cedel ve hitâbet yöntemini kullanması gerektiğini ifade etmektedir.[256] Buna göre kelâmcı, avâmın, yani halkın arasında görüşlerin ortasını bulmak ve avâmın zihnini dindeki inançlar hakkında ortak bir paydada tutmak, herkes için müşterek bir referans alanını oluşturmak üzere cedel ve hitabet metodunu disiplinli bir şekilde kullanmakta ve kendisini bununla sınırlandırmaktadır. Söz konusu ortak duyum, algı ve zihnî tutumdan sapacak olanları da tekrar bu düzeye, yani bir bakıma "itikatta orta yola" çekebilecek ilmî bir yöntem uygulamaktadır.[257]

Fârâbî, kelâmcının hem cedelî yöntemi kullanması, hem de dine hizmet ederek felsefeye hizmet etmesinden dolayı onun halktan ayrıldığını ve böylelikle seçkinler sınıfına dâhil olduğunu belirtmektedir. Ancak bunun hemen ardından Fârâbî, onun seçkinliğinin sadece o dinin mensuplarına nispetle olduğunu

[255] Fârâbî, **Hurûf**, s. 70.
[256] Fârâbî, **Mille**, s. 262; **Hurûf**, s. 71-88.
[257] Korkut, **a.g.e.**, s. 153-154.

belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre bir kelâmcının seçkinliği, bir filozofun seçkinliğinde olduğu gibi bütün insanlara ve bütün dinlere nispetle değildir.[258]

Ayrıca erdemli dini her türlü eleştirilere karşı savunmayı amaçlayan kelâmcı sınıfının ortaya çıkması ancak ilk başkanın ölümden sonra mümkündür. Çünkü ilk başkan hayatta olduğu süre içinde o, erdemli dinin tek sahibidir ve ona yöneltilen her türlü eleştirileri de çürütebilmektedir. Bu nedenle erdemli şehirde yapılan söz konusu eleştirilere karşı erdemli dini savunacak ayrı bir sınıfa ihtiyaç duyulduğu söylenemez.

Bunun yanı sıra kelâm ilminin söz konusu yöntem ve gayesi göz önüne alındığında onun, savunduğu dinden sonra ortaya çıktığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle kelâm, savunduğu dinden sonra ortaya çıkan ve aynı zamanda o dine tâbi olan bir ilimdir.[259] Bu bağlamda kelâm ilmi ilk olarak erdemli dinden önce ortaya çıkan bozuk dinlerin görüş ve fiillerini savunmak için ortaya çıkmıştır. Buna göre erdemsiz dinlerin oluşturduğu erdemsiz siyasal düzenlerin temel görüşlerinin savunuculuğunu amaç edinen erdemsiz kelâm ilimi de bulunmaktadır. Bu bağlamda kelâm ilmi, bir tür sosyo-politik yapısının temeli olarak kendisini gösteren dini yaygın görüşlerle temellendirmeyi, savunmayı ve yeni görüş ve inançlar çıkarmayı kendisine görev biçen bir ilimdir. Diğer bir ifadeyle kelâm ilmi sadece tâbi olduğu dini savunmuyor, aynı zamanda o dinle şekillenen şehirde meşru olan siyasal yapının savunuculuğunu da yapmaktadır. [260]

[258] Fârâbî, **Hurûf**, s. 71.
[259] Fârâbî, **Hurûf**, s. 69-70.
[260] Korkut, **a.g.e.**, s. 263-274.

2. Erdemli Dindeki Fiiller ve Fıkıh

Fârâbî **Mille**'de erdemli dinde geçerli olan *ef'âl*, yani fiilleri şu sözlerle ifade etmektedir:

> "…kendileriyle Allah'ın övüldüğü ve yüceltildiği, sonra ayrık akılların (*er-rûhâniyyûn*) ve meleklerin yüceltildiği, sonra da geçmiş zamanlarda yaşamış peygamberlerin, erdemli sultanların, iyi başkanların ve doğru yolu gösterici önderlerin yüceltildiği eylemler ve sözlerdir. Yine bu eylemler ve sözler, geçmişte kalmış olan erdemsiz sultanların, fâcir başkanların ve sapık önderlerin aşağılanmasını ve işlerinin kötülenmesini sağlayan eylem ve sözlerdir. Yine bu eylemler ve sözler, kendileriyle, zamanımızda yaşayan erdemli sultanların, iyi başkanların ve doğru yolu gösterici önderlerin yüceltildiği ve karşıtlarının ise aşağılandığı eylemler ve sözlerdir. Bütün bunları, şehir halkının işlemlerinde (*muâmelât*) etkili olan eylemlerin belirlenmesi ve her birinde adaletin tanımlanması izler. Bu işlemlerin ya insanın kendisiyle ya da başkalarıyla ilişkili olan işlemler olması gerekir. İşte bütün bunlar, erdemli dini oluşturan eylemlerin hepsidir."[261]

Erdemli dinde bulunan söz konusu şeyler bu dinin ibadet ve ritüellerini oluşturmaktadır. Nitekim Fârâbî **İhsâ**'da erdemli dinde bulunan fiillerin, Tanrı'ya ibadette bulunmak için yapılan fiillerle şehirde çeşitli muamelelerin kendileriyle gerçekleştiği fiiller türünden şeyler olduğunu ifade etmektedir.[262] Ayrıca ona göre erdemli dinde bulunan fiillerinin hepsi küllî olarak amelî felsefede bulunan şeylerdir.[263]

Fârâbî'ye göre ilk başkan her bakımdan kendisine benzeyen birisini bırakmadan öldüğü takdirde onun yerine başa geçecek olan kişi, erdemli şehirde yapılacak işler için fikren onun yolundan gitmeli ve koyulan yasalarda herhangi bir değişiklik yapmamalıdır. Diğer bir ifadeyle başa geçen başkanın, ilk başkanın kurduğu bu sistemin devam edebilmesi için onun koyduğu yasaları değiştirmeyip,

[261] Fârâbî, **Mille**, s. 260.
[262] Fârâbî, **İhsâ**, s. 106.
[263] Fârâbî, **Mille**, s. 261.

onları olduğu gibi muhafaza etmesi gerekmektedir. Nitekim Fârâbî bu başkanın "yasaya bağlı başkan", "yasaya bağlı sultan" (*melikü's-sünne*) olduğunu ifade etmektedir.[264] Ayrıca Fârâbî, ilk başkanın ölümünden sonra onun yerine geçecek söz konusu ikincil başkan bulunmadığı durumda ise, felsefenin yönetimin bir parçası olmaktan çıkacağını ve erdemli şehrin zamanla bozulup erdemsiz bir şehre dönüşeceğini düşünmektedir.[265]

Dolayısıyla böyle bir durumun oluşmaması için ilk başkanın açıklamamış olduğu şeylerden belirlenmeye ihtiyaç duyulan her hususa göz atılması ve onun açıkça belirlediği şeylerden çıkarımda bulunma ihtiyacı doğar.[266] Bu minvalde Fârâbî **İhsâ**'da ilk başkanın ölümünden sonra onun görüş ve eylemlerinin "görüşler kitabı" ve "eylemler kitabında" muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.[267] Bu iki kitap, milletlerin ve şehirlerin benimsenmeye davet edildikleri görüş ve fiillerin unutulmaması için bunları şehir halkının ruhlarına yerleşmesini mümkün kılacak delillerden oluşmaktadır.[268] Fârâbî'ye göre bu iki kitaptan yeni hükümlerin ortaya çıkartılması için fıkıh ilmine yönelmek gerekir. Dolayısıyla bu yönüyle fıkıh ilmi, erdemli dinde geçerli olan fiillerle ilgilendiği gibi aynı zamanda bu dindeki görüşlerle de ilgilenmektedir. Bu bağlamda o, **Mille**'de şunları ifade etmektedir:

> "Fıkıh sanatı, insana yasa koyucunun açıkça belirlediği hususlardan açıkça belirlemediği tek tek hususları doğru bir biçimde çıkarıp istinbât etme ve böyle bir şeyi yasa koyucunun amacına uygun olarak kendisine şeriat verilmiş bir topluluk için saptanmış din vasıtasıyla düzenleyebilme gücünü verir."[269]

---

[264] Fârâbî, **es-Siyâse**, s. 87. Burada şunu belirtmek gerekir ki, erdemli şehrin ilk başkanın ölümünden sonra onun yerine geçecek olan başkanın, müstefâd akıl mertebesine ulaşmış ama muhayyilesi gelişmemiş filozof olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'nin ifade ettiği *melikü's-sünne*, mütehayyilesi gelişmemiş ama ilk başkan gibi müstefâd akıl mertebesine ulaşmış olan filozoftur. Nitekim Fârâbî'nin bu başkanlık için gerekli gördüğü on iki şartın başında onun bir filozof olması gelmektedir, söz konusu başkanın sahip olduğu diğer özellikler için; bkz. **Ârâ**, s. 106, 107. Bunun yanı sıra bu başkanın erdemli şehirdeki yasaları değiştirmemesi, onlara bağlı kalarak şehri yönetmesi onun mütehayyile gücünün gelişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak buna karşın bu filozofun başkanlığında felsefe erdemli şehrin yönetiminde yer almaya devam etmesinden dolayı şehir varlığını sürdürecektir.
[265] Fârâbî, **Ârâ**, s. 107.
[266] Fârâbî, **Mille**, s. 263-267; **es-Siyâse**, s. 87.
[267] Fârâbî, **Tahsîl**, s. 86.
[268] Korkut, **a.g.e.**, s. 165.
[269] Fârâbî, **Mille**, s. 263.

Bu nedenle fıkıh, yasa koyucunun dini vazettiği sırada açıklamadığı tikel hususları onun ölümünden sonra yine onun belirlemiş olduğu temel doktrinlere bağlı kalarak açıklamayı amaçlayan bir ilimdir. Buna göre fıkıh ilmi sayesinde insanlar, yasa koyucunun hakkında açık olarak belirlemediği tek tek özel şeyleri, haklarında açık ve özel olarak belirlemede bulunduğu şeylere bakarak belirleme gücünü elde eder.[270]

Bunun yanı sıra Fârâbî **Hurûf**'ta fıkıh ilmi ve bu ilim mensuplarının, yani fakîhlerin ortaya çıkışını şu sözlerle açıklamaktadır:

> "Bundan sonra dinin kuşattığı şeyleri teemmül eden bir topluluk ortaya çıktığı ve bunlar içinde dini vazedenin dinde açıkladığı tikel pratik şeyleri müsellem şeyler olarak alıp bunlardan, açıklanması denk gelmemiş şeyleri -dini vazedenin açıkladığı şeylerdeki gayesine paralel olarak- çıkarsamayı isteyen kişiler bulunduğunda bundan fıkıh sanatı ortaya çıkmaktadır."[271]

Fakîh, erdemli dinin sosyal hayatını belirleyen yasaları konu edindiği için öncelikle bu yasaları koyan ilk başkanın dilini çok iyi bilmesi gerekir. Diğer bir ifadeyle fakîh olan bir kimse ilk başkanın kullandığı dili, o dilin kullanımıyla ilgili olarak zamanının insanlarının âdetlerini ve onlardan bazılarının istiâre yoluyla bir şeye işaret etmek üzere kullanıldığını, gerçekte ise bir başka şeyin adı olduğunu bilmesi gerekir. Ayrıca Fârâbî'ye göre bir fakîhin uğraş alanı yasalar olduğu için bu yasaların ne demek istediğini onları ortaya çıkartan sosyo-politik şartların neler olduğunu bununla birlikte söz konusu fakîhin, nesnelerdeki benzerliği ve zıtlığı;

[270] Fârâbî, **İhsâ**, s. 106. Ayrıca fıkıh ilminin temel ilkelerinin erdemli dindeki yasalar olması, erdemli şehirdeki hukukî sitemin temel kaynağını ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Buna göre erdemli dindeki yasaların ve dolayısıyla bütün bir hukukî sistemin temel kaynağı burhânî felsefedir. Hatta bu durum daha da ileriye götürüldüğünde erdemli şehirde geçerli olan meşru hukukî sistemin temel kaynağının tam anlamıyla Tanrı olduğu söylenebilir.
[271] Fârâbî, **Hurûf**, s. 87, 88.

onların ayrılmayan niteliği ile ayrılabilir niteliğini kavrayabilecek mükemmel bir zekâ düzeyine de sahip olması gerekir.[272]

Fârâbî **Hurûf**'ta fakîhin erdemli şehir içindeki seçkinliğini "müteakkıl", yani pratik felsefeciyle karşılaştırarak şunları ifade etmektedir:

> "Fakîh, müteakkıla (*pratik felsefeciye*) benzer. Bu ikisi ancak tikel pratik şeylerde doğru düşüncenin çıkarsanmasında kullandıkları düşünce ilkelerinde farklılaşırlar. Şöyle ki: Fakîh, ilkeleri tikel pratik meselelerde din koyucudan alınıp nakledilen öncüller olarak kullanır. Müteakkıl ise ilkeleri, bütün insanlar nezdinde meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüller olarak kullanır. Bundan dolayı fakîh, belirli bir dine nispetle seçkinlerde iken müteakkıl hepsine nispetle seçkindir."[273]

Bu çerçeveye göre fakîh, öncelikle erdemli şehirdeki seçkinlerden biridir. Ancak o da aynı kelâmcı gibi sadece bu şehir ve bu din bağlamında bir seçkinliğe sahiptir bu nedenle ilk başkan gibi bütün insanlar içerisinde bir seçkinliğe sahip değildir. Bunun temel sebebi filozof ile bu iki ilmin erbabının kullanmış oldukları ilmî ilkelerin birbirinden farklı olmasıdır. Diğer bir ifadeyle ona göre kelâmcı ve fakîh, ilk başkanın ortaya koyduğu yasaların hakikat olduklarını kabul edip bunları kendi ilimleri için temel ilke[274] olarak kullandıkları için filozoftan daha alt bir konumda bulunurlar.

Ayrıca fıkıh ilmi, kelâm ilmi gibi sadece erdemli dine ait olan bir ilim değildir, bu ilim bütün dinlerde bulunan bir ilimdir. Dolayısıyla Fârâbî'nin kelâm ve fıkıh ilimlerini İslâm entelektüelindeki kullanımından farklı şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Buna göre o, klasik anlamda din ilimleri olarak telakki edilen ve İslâm düşünce tarihi boyunca "Ulûm-ı Diniyye" başlığı altında tetkik edilen kelâm ve fıkıh ilimlerini, genel olarak felsefe özel olarak da siyaset ilminin kapsamına dâhil ederek, bunları siyaset ilmine yardımcı ilimler olarak konumlamaktadır.[275] Ayrıca bu nedenle de kelâm ilminde olduğu gibi fıkıh ilminde de belli bir siyasi boyut ortaya

[272] Fârâbî, **Mille**, s. 263, 264.
[273] Fârâbî, **Hurûf**, s. 71.
[274] Fârâbî, **İhsâ**, s. 107.
[275] Korkut, **a.g.e.**, s. 150.

çıkmaktadır. Bu sistem içerisinde fıkıh ilminin siyasal boyutu ise, erdemli şehrin hukukî sisteminin belirlenmesinde kendisini göstermektedir. Bunun yanı sıra onun ilimler tasnifinde felsefi ilimler ve dinî ilimler şeklinde bir ayrım bulunmamaktadır. Onun ilimler tasnifinde felsefî ilimler bulunmakta ve dinî ilimler olan kelâm ve fıkıh bu ilimlerin bir alt disiplinleri şeklinde yer almaktadır.[276]

[276] Alper, **a.g.e.**, s. 95.

SONUÇ

İslâm ve Batı düşüncesinde felsefe ile din arasındaki ilişki bağlamında "filozof ve peygamber tipolojileri", her çağda kendisine özgü bir şekilde güncelliğini korumuş en önemli tartışma alanlarından birisidir.

Ancak bu iki düşünce, söz konusu tartışmanın farklı formlarda gerçekleştirilmesi bakımından birbirinden ayrılmaktadır. Bu konuda Batı düşüncesi ile İslâm düşüncesi arasındaki en büyük ayrılık 18. yüzyıldan itibaren görülmektedir. Bu tarihlerden itibaren Batı düşüncesinde felsefe, gerçekleşen çok boyutlu gelişmelerin etkisiyle din üzerinde belli bir üstünlük sağlama mücadelesi içine girmiş felsefe ile din arasındaki ilişki, çatışma temelinde kurulmuştur.

Batı düşüncesinde felsefenin dine karşı gerçekleştirmiş olduğu bu mücadele sonucunda metafizik itibarsızlaştırılarak "aklın" sınırları dışında bırakılmıştır. Bu bağlamda artık Batı düşüncesi için "filozof", kendisi dışında başka hiç kimsenin kılavuzluğuna ihtiyaç duymadan, kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin-olmama durumundan kurtulmayı başaran "ideal insan" tipolojisini ifade etmektedir.

Felsefe ile din arasındaki ilişki bağlamında İslâm düşüncesindeki söz konusu tartışmalar Batı düşüncesinden farklı olarak, özellikle felsefe bağlamında, çatışmanın aksine tam anlamıyla birbirini destekleyen bir ilişki temelinde gerçekleştirilmiştir. İslâm felsefesi tarihinde söz konusu tartışmaya kendi felsefî sistemi içinde önemli bir yer vermesi bakımından Fârâbî bilhassa öne çıkmaktadır.

Fârâbî'ye göre felsefe ile din arasındaki ilişki temel olarak alan ve veren ilişkisi üzerine gelişmektedir. Bu ilişki içinde felsefe veren konumda bulunurken din ise alan konumunda bulunmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî, bir dinin kurulabilmesi için öncelikle o dinin belli bir felsefî düşünceden hareketle ihdâs edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu bağlamda din, felsefî düşüncenin farklı formlarda ifade edilmesinden ibarettir.

Bunun yanı sıra felsefe ile din arasındaki söz konusu ilişki dinin, felsefeden sonra ortaya çıktığını göstermektedir. Buna göre felsefe ile din arasında alan ve veren ilişkisiyle birlikte öncelik ve sonralık ilişkisi de bulunmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, söz konusu ilişki zamansal anlamda bir öncelik ve sonralık

ilişkisi değildir. Bu durum Fârâbî'nin felsefî sistemi içinde dinin felsefeyi mantıksal olarak zorunlu kılması neticesinde ortaya çıkan ontolojik bir ilişkidir.

Fârâbî'nin felsefe ile din arasında bu çerçevede bir ilişki kurmasının temel nedenlerden birisi de onun insan doğası hakkındaki görüşüdür. Ona göre her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçlere sahiptir ve bu nedenle her insanın tek başına kendi varlık amacını gerçekleştirmesi mümkün değildir. Dolayısıyla yaradılışça eksik olan bu insanlar, kendilerini var oluş amaçları olan "en yüce mutluluğa" (*es-sa'âdetü'l-kusvâ*) ulaştıracak bir yol göstericiye/kılavuza ihtiyaç duymaktadırlar.

Fârâbî'ye göre insanlara gerçek mutluluk yolunda kılavuzluk yapacak olan kişi ise ilk başkandır (*er-reîsü'l-evvel*). İlk başkan üstün özelliklere sahip olmasından dolayı gerçek mutluluk yolunda kendisine rehberlik edecek herhangi bir insana ihtiyaç duymamaktadır. Buna karşın söz konusu insanlar ilk başkanın yakînî yani burhânî felsefeden hareketle doğru olarak ihdâs ettiği "erdemli din" sayesinde gerçek mutluluğa ulaşmaktadırlar.

Bunun yanı sıra Fârâbî'ye göre burhânî felsefeden hareketle din ihdâs edildiği gibi burhânî olmayan hatabî, sofistik ve cedelî felsefelerden de dinler ihdâs edilebilir. Ancak Fârâbî, burhânî felsefenin kendisi temel ilke olarak benimsenmeden kurulan her dinin "erdemsiz din" olduğu görüşündedir. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre erdemli din insanları gerçek mutluluğa ulaştırırken erdemsiz dinler gerçek mutluluktan uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle Fârâbî felsefesinde din, ihdâs edildiği felsefî düşünceye göre temel olarak erdemli din ve erdemsiz din olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu ayrım bağlamında felsefe ile din arasındaki ilişki de farklılık göstermektedir.

Fârâbî'ye göre, burhânî felsefe hakikati soyut/kavramsal şekilde ifade ederken erdemli din ise onu misaller şeklinde ifade etmektedir. Bu nedenle burhânî felsefe ile erdemli dinin çatışması söz konusu değildir. Fakat buna karşın erdemsiz dinler hatabî, sofistik ve cedelî tarzdaki felsefelerden hareketle ihdâs edildikleri için burhânî felsefe ile çatışma içindedirler. Dolayısıyla felsefe ile din arasındaki çatışma, burhânî felsefeden veya bu felsefeden hareketle ihdâs edilen erdemli dinden değil, onları yanlış anlayan insan unsurunda kaynaklanmaktadır.

Burhânî felsefe ile erdemli din arasında birbirini destekler nitelikte bir ilişki kuran Fârâbî'ye göre bu dinin kurucusu olan ilk başkan, filozof ve peygamber

özelliklerini aynı anda taşımaktadır. Buna göre ilk başkan, müstefâd akıl mertebesine ulaşması bakımından filozof, gelişmiş bir mütehayyile gücüne sahip olması bakımından da peygamberdir.

Bunun yanı sıra ilk başkan, söz konusu üstün özelliklere sahip olması nedeniyle Fârâbî'nin felsefî sisteminde "ideal insan" tipolojisini temsil etmektedir. Ancak ilk başkan Fârâbî felsefesinde sadece ideal insan tipolojisini değil, aynı zamanda teorinin ve pratiğin bir insanın şahsında birleşmesini ifade etmektedir. Ona göre bu iki alandan herhangi birisinin eksik olması durumunda bu insanın ideal insan tipolojisini oluşturması söz konusu değildir.

Bu çerçeveye göre müstefâd akıl mertebesine ulaşmak, bir filozofun ideal insan olması için tek başına yeterli olmadığı gibi, aynı şekilde mütehayyile gücü bakımından son derece yetkinliğe ulaşmak da bir peygamberin ideal insan olması için yeterli değildir. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefî sisteminde ideal insan tipolojisi, felsefe ile dinin aynı insanda birleşmesiyle mümkündür.

Fârâbî'nin felsefî sistemi içinde felsefe ile din arasındaki söz konusu ilişki çatışma değil, birbirini tamamlayan/destekleyen bir ilişkidir, ki bu ilişki ideal bir sosyo-politik yapının kurulması için felsefe ile dinin aynı derece etkin olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin siyaset felsefesinde siyasal yapı bütünüyle din kurumundan bağımsız değildir.

Onun siyaset felsefesinde sosyo-politik hayat ile dinî öğreti birbiriyle bütünleşmiş durumdadır. Bu nedenle onun, ilâhî düzenin yeryüzündeki tecellisi olarak gösterdiği ideal sosyo-politik yapı nasıl felsefî hakikatten bağımsız düşünülemezse, aslında aynı hakikatin farklı bir söylemi olan erdemli dinin öğretilerinden de bağımsız düşünülemez. Bu bakımdan Fârâbî'nin siyaset felsefesinin merkezinde, ilâhî bilginin sadece ona sahip olanı değil, aynı şekilde ona sahip olmak için gereken yetkinlikte olmayan insanları da her yönden şekillendirmesi bulunmaktadır.

Fârâbî'nin metafiziği siyaset felsefesinin merkezine yerleştirmesi ve bu çerçevede ideal bir sosyo-politik yapının mümkün olduğunu göstermesi, Batı düşüncesinde metafiziğin değersizleştirilmesi sonucunda ortaya çıkan sorunların etkilerinin farklı formlarda hissedilmeye devam edildiği günümüzde, söz konusu

sorunların neden olduğu yıkımların tamir edilmesi için bir çıkış yolu olma özelliğini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Alper, Ömer Mahir, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi – Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ Örneği-**, İstanbul, Ayışığı Yayınları, 2000.

Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2008.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", **İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler**, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, İsam Yayınları, 2014.

Fârâbî, "Aklın Anlamları", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.

Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.

Fârâbî, **Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-Medenî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde**, çev. Hanefi Özcan, İstanbul, İFAV, 2005. (Çalışma boyunca **Fusûlü'l-Medenî** eserine **Fusûl**, **Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde** eserine ise **Tenbîh** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, "Felsefe Öğreniminde Önce Bilinmesi Gereken Konular", **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2008.

Fârâbî, **İdeal Devlet**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2015. (Çeviri Walzer'in Al-Fârâbî On The Perfect State çalışmasını esas almıştır.) (Çalışma boyunca bu esere **Ârâ** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 2014. (Çalışma boyunca bu esere **İhsâ** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yayınları, 2012. (Çalışma boyunca bu esere **Burhân** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, **Kitâbu'l-Hurûf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2013. (Çalışma boyunca bu esere **Hurûf** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", çev. Fatih Toktaş, İstanbul, **Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, sy. 12, 2002/1, s. 247-273. (Çalışma boyunca bu esere **Mille** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, **Tahsîlu's-Sa'âde**, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Vadi Yayınları, 2013. (Çalışma boyunca bu esere **Tahsîl** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât**, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul, Büyüyenay Yayınlar, 2012. (Çalışma boyunca bu esere **es-Siyâse** şeklinde atıf yapılmıştır.)

Kaya, Mahmut, "Fârâbî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. XII, 1995, s. 145-162.

Korkut, Şenol, **Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü**, İstanbul, Atlas Yayınları, 2015.

Kutluer, İlhan, **Yitirilmiş Hikmeti Ararken**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Mücahid, Huriye Tevfik, **Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.

Rahman, Fazlur, **Prophecy in İslam Philosophy and Orthodoxy**, London, George Allen & Unwin Ltd., 1958.

Reisman, David C., "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", **İslâm Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2008, s. 59-80.

Özturan, Hümeyra, **Akıl ve Ahlâk Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.

Terkan, Fehrullah, **Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine**, Ankara, Elis Yayınları, 2007.

Umut, Hatice, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", **Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi**, sy. 27, (2009/2), s. 119-144.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Burhân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, c. VI, 1992, s. 429-430.