DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

# Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

**https://rantey.org**

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

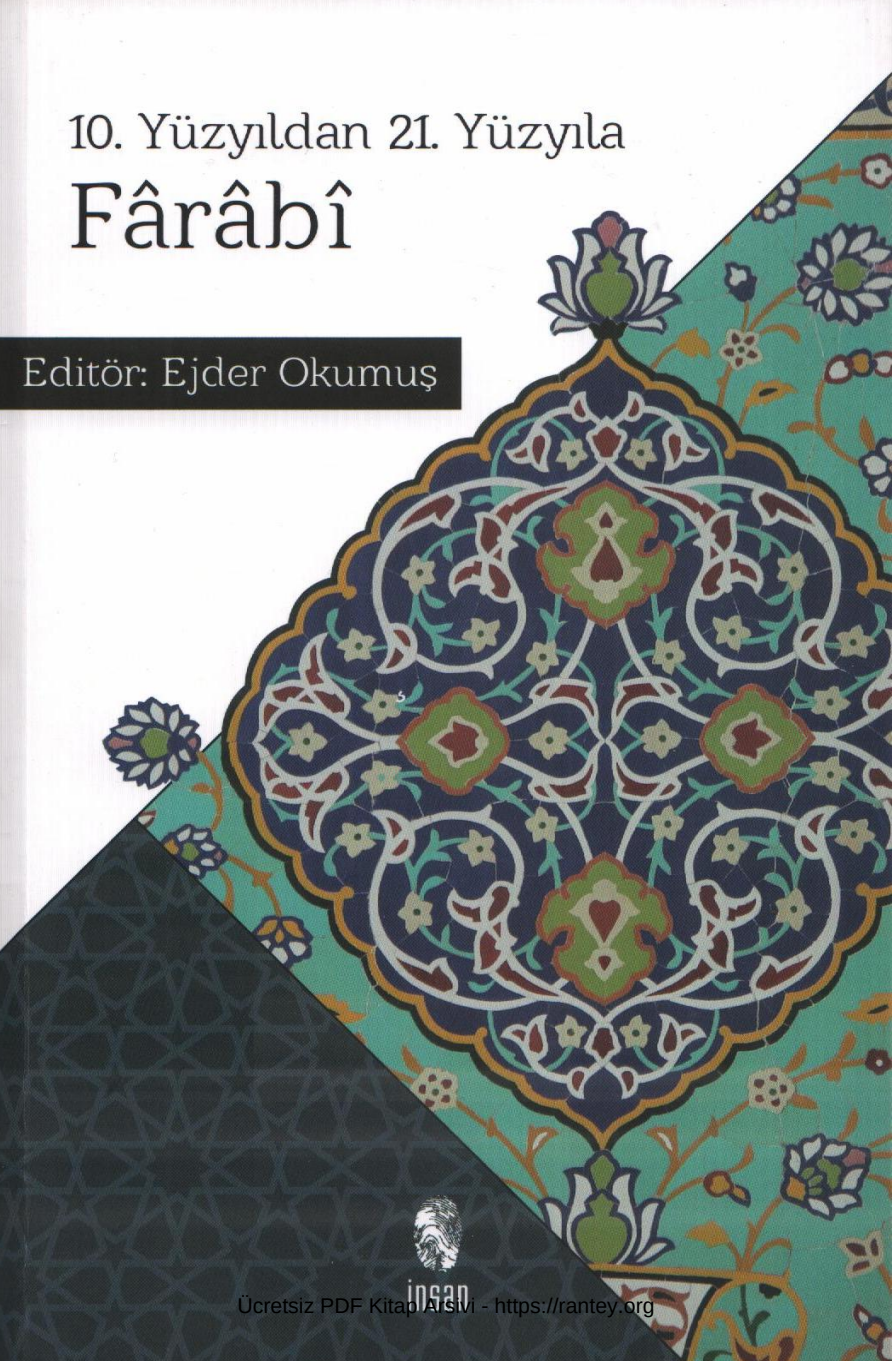
• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla

# Fârâbî

Editör: Ejder Okumuş



İnsan

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

İNSAN

İNSAN YAYINLARI : 719
FELSEFE DİZİSİ : 55

© İNSAN YAYINLARI

BİRİNCİ BASKI, 2019

YAYINCI SERTİFİKA NO: 12381
ISBN 978-975-574-906-8

**10. YÜZYILDAN 21. YÜZYILA**
**FÂRÂBÎ**

EDİTÖR
**EJDER OKUMUŞ**

İÇDÜZEN
**MÜRETTİBHANE**

KAPAK TASARIMI VE UYGULAMA
**AHMET ALTIYAPRAK**

**BASKI-CİLT**
VADİ GRAFİK TASARIM VE REKLAMCILIK LTD. ŞTİ.
İVEDİK ORG. SAN. BÖL. 88 OTO 3. BÖLGE 2284 SK. NO: 101
YENİMAHALLE/ANKARA
MATBAA SERTİFİKA NO: 33748

**İNSAN YAYINLARI**
İSTİKLAL CADDESİ NO: 96 BEYOĞLU/İSTANBUL
TEL: 0212-249 55 55 FAKS: 0212-249 55 56
WWW.İNSANYAYİNLARİ.COM.TR
İNSAN@İNSANYAYİNLARİ.COM.TR

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

*10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla*

# FÂRÂBÎ

*Editör*
Ejder OKUMUŞ

İNSAN

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

## EJDER OKUMUŞ

1967 yılında Kahramanmaraş'ın Türkoğlu ilçesine bağlı Beyoğlu mahallesinde doğdu. 1988'de Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1989-1994 yılları arasında İstanbul ve Kahramanmaraş'ta öğretmenlik yaptı. 1995'te Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisansını, 1999'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktorasını tamamladı. Akademik çalışmalarını Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi'nde sürdürmektedir. Arapça, İngilizce ve Farsça'sını geliştirmeye, Almanca ve Fransızca öğrenmeye çalışmaktadır. Evli ve dört çocuk babasıdır.
Bazı kitapları: *Din Sosyolojisi* (Ankara, Maarif Mektepleri, 2018); *Nasihat Kitabı* (Yunus Emre) (İstanbul, İnsan Yayınları, 2018); *Din ve Toplumsal* Çatışma (İstanbul, İnsan Yayınları, 2017); *Din ve Kültür* (Ankara, Maarif Mektepleri, 2017); *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat* (3. bs. İstanbul, İnsan Yayınları, 2017); *Toplumsal Değişme ve Din* (4. bs. İstanbul, İnsan Yayınları, 2015); *Gösterişçi Dindarlık* (2. bs. İstanbul, Ark Kitapları, 2017); *Güven Toplumu* (2. bs. Ankara, Maarif Mektepleri, 2017); *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun* (3. bs. İstanbul, İz Yayıncılık, 2017); *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş* (5. bs. İstanbul, İnsan Yayınları, 2015); *İmandan Ahlaka Yenilenme* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2014); *Zamanın Toplumsal Gerçekliği* (İstanbul, Ark Kitapları, 2011).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# İçindekiler

ÖNSÖZ / Ejder Okumuş ..... 11

1. FÂRÂBÎ'DE TÜMELLERİN VARLIKLA ÖNCELİK, BERABERLİK VE SONRALIK İLİŞKİSİ / Mehmet Bayrakdar ..... 13
Fârâbî'nin Mantığa Katkıları ..... 13
Tümellerin Varlıkla Öncelik, Beraberlik ve Sonralık İlişkisi ..... 14
Sonuç ..... 18

2. FÂRÂBÎ FELSEFÎ SİSTEMİNDEKİ YENİ PLATONCU UNSURLAR HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME / Burhan Köroğlu ..... 21
Giriş ..... 21
Fârâbî'nin Eserlerinde Yeni Platoncu Çizgi ..... 25
*Esulucya* ve *Hayr el-Mahzın* Seçimi ..... 26
Fârâbî'de Yeni Platoncu Etkiler ..... 34
1. Tanrı ve Tanımı ..... 34
2. Sudûr ve Varlık Mertebeleri ..... 37
3. Semâvî (Göksel) Cisimler ..... 40
4. Faâl Akıl, İnsan Nefsi ve İttisal ..... 42

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

3. DİN, FELSEFE VE MİLLE / Gürbüz Deniz ..... 49
Giriş ..... 49
Temellendirmeler ..... 51
Mille-Felsefe İlişkisi ..... 54
Peygamber-Mille İlişkisi ..... 58
Vahiy-Mille İlişkisi ..... 60
Dinî Yorum ya da İçtihat ..... 67
Sonuç ..... 69

4. FÂRÂBÎ'NİN *KİTÂBU ÎSÂGÛCÎ EY EL-MEDHAL* ADLI ESERİ / Yaşar Aydınlı ..... 71
Giriş ..... 71
Çeviri ..... 85

5. FÂRÂBÎ'DE DİL VE DÜŞÜNCENİN GELİŞİM AŞAMALARI / Şenol Korkut ..... 101
İlimler Tasnifinde Dil İlmi ..... 101
Dil ve Düşüncenin Gelişim Aşamaları ..... 106
1. Aşama: İşaret ve Seslenmenin Keşfedilmesi ..... 106
2. Aşama: Ünlü ve Ünsüz Harfler, Hece ve Kelimelerin Keşfedilmesi ..... 108
3. Aşama: Ses, Hece ve Kelimelerin Yaygınlaşması ..... 109
4. Aşama: Nesne, Meslek ve İnsani Fillere Dair Ortak Anlamların Oluşması ..... 110
5. Aşama: Dilin Zaman ve Mekân Bakımından Yaygınlık Kazanması ve Zenginleşmesi ..... 113
6. Aşama: Hatabî ve Şiirsel Yöntemin Kullanılması ..... 114
7. Aşama: Yazının Keşfedilmesi ..... 117
8. Aşama: Dile Ait İlimlerin Ortaya Çıkması ..... 118
9. Aşama: Teorik Düşünme Şeklinin Yetkinlik Kazanması ..... 120
10. Aşama: Cedel ve Matematiksel Yöntemin Kullanılması ..... 122
11. Aşama: Burhânî Yöntemin ve Kıyas Şeklinin Keşfedilmesi ..... 123
Burhânî Felsefenin Epistemolojik Boyutu ..... 123
Dindeki İsimlerin Anlamlandırılması ..... 129
Felsefedeki İsimlerin Anlamlandırılması ..... 130
Sonuç ..... 132

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

6. FÂRÂBİ'NİN MEDENİYET TASAVVURU VE KURUCU METNİ OLARAK *İHSÂU'L-'ULÛM* / Mevlüt Uyanık - Aygün Akyol ..... 137
Giriş ..... 137
Fârâbî ve Kurucu Metin Olarak *İhsâu'l-Ulûm* Adlı Eseri ..... 138
1. Fârâbî ve İslamiyet'in Kendine Özgü Epistemesi ..... 139
2. Fârâbî ve Felsefe Tanımı ..... 141
3. Hakikat'in Birliğinin Felsefi ve Dini Sunumları ..... 143
*İhsâu'l-Ulûm*'da İlimler Sistematiği ..... 148
1. Felsefe Giriş Kitabı Olarak *İhsâu'l-Ulûm* ..... 149
2. (B)ilimlerin Tasnifi Niçin Gereklidir? ..... 150
3. Hakikatin Sunumunda Farklı Yöntemler ve Mantıksal Temelleri ..... 152
Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve İslam Felsefesinde Yeni Okumaların İmkânı ..... 154
1. Bilgi, (B)ilim ve Medeniyet İlişkisi ..... 155
2. Medeniyet Tasavvuru ve Siyaset İlmi ..... 156
Sonuç ..... 158

7. FÂRÂBÎ'NİN *İLİMLER SAYIMI* VE MÛSİKÎ / Yalçın Çetinkaya ..... 163
Yüksek İlimlerden Bir İlim Olarak Mûsikî ..... 163
İlimlerin Sayımı Hakkında ..... 165
Fârâbî'de Mûsikî ..... 169

8. H. 4. / M. 10. YÜZYILIN İKİ MÜSLÜMAN SİYASET FİLOZOFU FÂRÂBÎ VE ÂMİRÎ / Kasım Turhan ..... 175
Fârâbî ..... 176
Âmirî ..... 179
Yasa ..... 180
Yönetici ve Nitelikleri ..... 181
Siyasetin Niteliği ..... 182
Siyaset Çeşitleri ..... 183

9. FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNDE AHLÂKIN YERİ VE ÖNEMİ / Kemal Sözen ..... 187
Giriş ..... 187
Siyaset ve Ahlâk ..... 189

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Ahlâkın Yeri ve Önemi ..... 192
1. Devlet Anlayışında Ahlâkî Unsurlar ..... 193
2. İdeal Yönetici Tasavvurunun Ahlâkî Boyutu ..... 201
Sonuç ..... 205

10. FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET PROJESİNDE SİYASET İLMİ VE MEDÎNE/ŞEHİR / Bayram Ali Çetinkaya ..... 207
Medîne ..... 208
Medîne-i Fâzıla (El-Medînetü'l-Fâzıla) ..... 208
Medenî Siyaset ..... 209
Siyâset İlmi ve Medîne ..... 211
Medîne ve Yönetim İlkeleri ..... 211
Erdemli Medîne/Şehir Anlayışı ..... 212
Erdemli Medîne/Şehir ve Türleri ..... 215
Mutluluğa Ulaştıran Medîne ..... 215
Erdemli Medîne ve Canlı Organizma ..... 216
Erdemli Medîne ve Meslek/Sanatlar ..... 217
Erdemli Medîne'de Adaletin Temini ..... 218
Erdemli Medîne'de Yönetim ..... 220
Toplumsal Varlık Olarak Medenî İnsan ..... 221
Yaratılışı İtibariyle Medenî İnsan ..... 222
Medîne'deki Devlet Başkanı/Peygamber ..... 223
Dinlerin Toplandığı Medîne ..... 225

11. FÂRÂBÎ'DE "EL-MEDÎNE" KAVRAMI VE MEDENİYET İLE İLİŞKİSİ / Mustafa Demirci ..... 231
1. Eflatun'un Etkisi ..... 236
2. Kur'an'da Şehir ..... 237
3. İslami Gelenek ve Yaşadığı Çağ ..... 238
Fârâbî'ye Göre Medîne'nin/Medeniyetin Kurucu Dinamikleri ..... 240
1. Kurucu İlkeler ..... 240

12. FÂRÂBÎ'YE GÖRE İNSANLIĞI GERÇEKLEŞTİRMENİN VE MEDENİLİĞİN ZORUNLU BİR ŞARTI OLARAK EĞİTİM VE ÖĞRETİM / Hasan Hüseyin Bircan ..... 247
Giriş ..... 247

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Eğitim ve Öğretimin Gerekçesi ve Amacı ..... 249
Öğrenci ve Öğretmen ..... 253
Eğitim ve Öğretim ..... 258
Eğitim ve Öğretimde Konu ve İçerik ..... 261
Ferdî Farklılıklar ve Öğretim Yöntemleri ..... 262
Eğitim ya da Ahlâk Eğitimi ..... 265
Sonuç ..... 266

13. FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ /
Fatih Toktaş ..... 271
Fârâbî'nin Din ve Felsefe Tarihi Anlayışı Bağlamında Hukuk ..... 271
Fârâbî'nin Hukuk Felsefesine Girişi: *Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn* ..... 276
Toplum, Felsefe ve Hukuk ..... 281
Sanat ve İlim Olarak Hukuk ..... 288
Sonuç ya da Fârâbî'nin Tamamlanmamış Projesi ..... 298

14. FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET SOSYOLOJİSİNE KATKILARI /
Ejder Okumuş ..... 305
Giriş ..... 305
Fârâbî'de "Sosyolojik Okuma" ..... 310
Medîne (Şehir) ve Medeniyet Temelli Bir 'Sosyoloji' ..... 311
Anahtar Kavramlar Dizisi ve Medeniyet Kavramı ..... 312
Toplum Teorisi ..... 316
1. Toplumsal Hayatın Zorunluluğu ..... 316
2. Medeniyet: Toplum Olma Aşaması ..... 318
*El-'Ilmu'l-Medenî (Medenî İlim: El-'Ilmu'l-Medeniyyu)* ve Medeniyet ..... 319
Sosyolojik Din Kavramı (El-Mille) ve Medeniyet ..... 321
Fârâbî'den Huntington'a Medeniyetlerarası İlişkiler ..... 323
Sonuç ..... 327

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# ÖNSÖZ

Ejder Okumuş

Fârâbî, tam olarak söylemek gerekirse, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ et-Türkî el-Fârâbî (871?-950), görüşleriyle İslam medeniyetinin en dikkat çekici filozoflarındandır. İslam felsefesinin kurucu şahsiyeti olarak kabul edilen Fârâbî, yaptığı çalışmalarda ortaya koyduğu görüşleriyle Batı düşüncesi üzerine kalıcı etkiler bırakmış dâhi bir düşünürdür. Metafizik, insan, ilim, mantık, dil, din, şehir, medeniyet, siyaset ve toplum üzerine sorgulayıcı ve eleştirel bir perspektifle geliştirdiği düşünce veya teoriler, günümüzde de üzerinde derinlemesine durulması gereken hususları içermektedir.

İslam filozofu Fârâbî üzerine hazırlanmış farklı metinlerden mütcşekkil bu kitap, düşünürün 10. yüzyıldan 21. yüzyıla gönderdiği bilgi ve görüşlerini çeşitli açılardan ele almaktadır. Kitabın, Fârâbî'nin felsefesinin ana çizgilerini; metafizik, bilim, dil, mantık, edebiyat, müzik, medeniyet, şehir, toplum, din ve siyaset gibi alanlardaki yaklaşımlarını karşılaştırmalar da yapılarak içerdiği düşünülürse, Fârâbî üzerine okuma veya araştırma yapanlar için önemli bir referans olma niteliğine sahip olduğu söylenebilir.

Kitabın hayırlara vesile olmasını diliyorum.

28 Ağustos 2018 - Ankara

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# 1

# FÂRÂBÎ'DE TÜMELLERİN VARLIKLA ÖNCELİK, BERABERLİK VE SONRALIK İLİŞKİSİ*

Mehmet Bayrakdar**

## FÂRÂBÎ'NİN MANTIĞA KATKILARI

Fârâbî, R. Hammond'un da belirttiği gibi mantık alanında parlak katkılar yapmıştır.[1] Onun bu katkılarından birisi, tümel (el-küllî) ve tikel (el-cüz'î) kavramlar ve bunlarla ilgili konularda olmuştur. Bilindiği gibi tümeller ve tikeller meselesi Eflatun ve Aristo ile başlamıştır. Fârâbî'nin de belirttiği gibi birincisi meseleyi bir metafizik mesele olarak görmüş; ikincisi ise bir mantık meselesi olarak görmüştür. Daha sonra ünlü Yeni Eflatuncu Filistinli bir filozof olan Porphyrios (232-304, Müslümanların Forfiriyûs'u), Aristo'nun *Organon* adıyla bilinen eserinin birinci kitabı *Kategoriler'e Bir Giriş (Isagoge veya Eisagoge)* adıyla yazdığı eserinin hemen başlangıcında cins ve türler olarak tümellerin gerçek tözleri olup olmadıkları, sadece aklın kavramları olup ol-

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan makalesinden (*Diyanet İlmi Dergi*, 52/1, 2016, ss. 11-16) aktarılmıştır.

** Prof. Dr., Yeditepe Üniversitesi.

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

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

madıkları; tözsel içerikleri varsa cisim olup olmadıkları gibi sorular sorar. Bunları kendisinin cevaplamayacağını da belirtir.[2] Isagoge'un temel konusu, İslam dünyasında "el-Makûlâtü'l-Hamse" (beş tümel kavram) veya "el-Fusûlü'l-Hamse)", Yunanlılarca "Pente Phonai" olarak ve Latin dünyasında "Quinque Voces" (beş ses veya adlandırma) olarak bilinen cins, tür, ayrım, özellik ve ilinektir. Porphyrios'un *Isagoge* adlı eserini yazmasıyla ilgili birçok soru akla gelebilir: Porphyrios Aristo'nun Kategoriler'inde ne gibi anlaşılmayan sorunlar görmüş olabilir? Bunları çözmüş müdür? Aristo'yu doğru anlamış mıdır? Aristo'yu Eflatun'a yaklaştırmak mı istemiştir? gibi birçok soru. Bunlar üzerinde burada duracak değiliz. Porphyrios belirttiğimiz gibi kendi sorduğu sorulara kendisi cevap vermemiştir; ancak kendisinden sonraki filozoflara büyük bir tartışma alanı açmıştır. Tartışmalar mantık alanından daha ziyade metafizik alana kaydırılmıştır. Tartışmalar, bilindiği gibi, sonuçta Orta Çağ'da Ilımlı Gerçekçilik, Adcılık (Nominalizm) ve Kavramcılık (Konceptualiz) gibi anlayışların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

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

## TÜMELLERİN VARLIKLA ÖNCELİK, BERABERLİK VE SONRALIK İLİŞKİSİ

Yeni Eflatuncuların genel eğilimi, bilindiği gibi Eflatun ile Aristo'yu uzlaştırmadır. Porpyrios gibi Fârâbî'de de bu eğilim

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

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitrey.org

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

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

3. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem*, thk. M. İsmail, Kahire 1907, s. 8.
4. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 9-10.
5. Fârâbî, "Kitâbu kâtâğuriyâs", *al-Mantık inde'l-Fârâbî*, thk. R. Al-Acem, 1986, s. 89-93.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

duğunun kabul edilmesidir. Nitekim Fârâbî, Aristo'nun Birinci Analitikler kitabına yazmış olduğu Kısa Şerh'inde bunu yapıyor. Söz konusu eserinin iki alt başlığı şöyledir: "Tümellerin Tikelerin Yerine İkame Olması" ve "Tikellerin, Tümellerin Yerine İkame Olması"[6] Fârâbî, mantıkta ve dilde tümellerin nasıl tikellerin yerini aldığını ve aynı şekilde tikellerin nasıl tümellerin yerini aldığın çeşitli açılardan irdeler; hatta bunun konuşan kişinin niyetine bağlı olduğuna da vurgu yapar. Konuşan kişi tümel kavram kullanılabilir, ancak kastettiği tikel olabilir. Bunlara örnekler de verir.

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

> Tümelin tikele referansı ve ilişkisi, cinslerin ve türlerin fertlere referansı ve ilişkisi gibidir.[7]
> "Tümel olan, çoklukta olan ve çoklukla teyit edilendir."[8]

Bu sözleriyle Fârâbî, tümellerin, kendiliklerinde var değillerse de, tözsel olduğunu söyler; çünkü onlar süreklidir ve varolmada kalıcıdırlar; çünkü onların varlığı her zaman fiilen varolan tikellere bağlıdır. Tümellerin varlığı, fertlerin varlığına ilinekse1 olsa da, bu onların tamamen arazi olduğu anlamı taşımaz. Bu demektir ki, bilfiil zihinde varlıkları sadece arazi olanlarla ortaya çıkar.[9]

Üçüncü olarak Fârâbî meseleye, bilkuvvelik ve bilfiillik açısından da bakar. Fârâbî'ye göre her tikel fiili olarak varolmazdan

---

6. Fârâbî, *Kitâbü'l-kıyâsi's-sağir*, çev. N. Rescher: *Al-Fârâbî's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Pittsburg 1963, s. 114-118.
7. Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, Muhammed İsmail, Kahire 1907, s. 95.
8. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.
9. Fârâbî, *a.g.e.*, s. 96.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

önce varolma imkân ve kuvveliğine sahiptir. Onların bu imkânı ve kuvveliği her şeyden önce Yaratıcı Tanrı'nın zihninde vardır. Bu açıdan tikellerin kemale ermelerinden, yani fiilen yaratılmamalarından önce tümellerin durumuna benzer bir durumları söz konusudur. Bu durumda hem tümellerin zihinde var olmaları, hem de tikellerin gerek zihinde ve gerekse dış dünyada var olmaları, zorunlu değil mümkündür. Dolayısıyla ister bir metafizik, isterse bir mantık ve isterse bir dil sorunu olarak görülsünler, tümel ve tikel aslında biri diğerinin karşıtı ve zıddı olan kavramlar değillerdir.

T. J. de Boer'ın da belirttiği gibi Batılı Orta Çağ düşünürlerinden çok daha önce bir tümellerin varlıkla ilişkisini Fârâbî, 1- Tümeler nesnelerden öncedir, "ante rem", 2- Tümeller nesnelerdedir "in re", 3- Tümeller nesnelerden sonradır, "post rem" gibi üç şekil olarak belirlemiştir.[10] Fârâbî'nin bu üç şekille ilgili görüşlerini kısaca anlatmak biraz zor olmakla birlikte, söz konusu üç şekle bağlı olarak şu üç noktada özetlenebilir:

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

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

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

2. Aristo gibi Fârâbî de tümellere duyular vasıtasıyla elde edilen soyutlamalar olarak bakar. İnsan zihninde soyutlamalar olarak oluşan tümeller, tümel olarak dış dünyada bağımsız varlıkları yoktur. Bunun için İbn Sînâ'nın adlandırmasıyla tümeller sadece zihinsel varlıktırlar (el-vücûdü'z-zihnî) ve sadece kavramlar olarak zihinsel varlığa sahiptirler. Bu durumda zihinsel de olsa var olabilmeleri için tümellerin tikellere ihtiyacı vardır. Bu anlamda tümeller, tikellerden sonradır. Fârâbî, konuyla ilgili şu hususa da vurgu yapar: Kavram olarak sadece zihinde tümeller bulunmaz; aynı şekilde kavram olarak zihinde tikeller de bulunur.
3. Fârâbî'ye göre her tikel, ait olduğu cinsin ve türün tümelliğini varlıksal olarak temsil eder, bu açıdan da tümeller tikellerde bulunurlar. Böylece varlıkta tümel ve tikel beraber vardır.

## SONUÇ

Schmoelders[11] ve S. Munk[12] gibi İslam felsefesi üzerine çalışmalar yapmış olan modern dönemin oryantalistleri tümeller konusunda Fârâbî'yi adcı ve kavramcı gibi görmüşlerdir. Bu yanlış değerlendirme, kısmen o zaman Fârâbî'nin eserlerinin yeni neşirlerinin olmamasıyla açıklanabilir; kısmen de buna bağlı olarak konu hakkında söylenenlere sadece Fârâbî'nin bir veya iki eseri üzerinden yapılmış olmasıyla açıklanabilir. Başka önemli bir husus da, Fârâbî'nin hangi açıdan tümeller hakkında konuştuğunun da dikkate alınması gerekir; o, bazı eserlerinde özellikle tümellere bir mantık sorunu olarak bakar, oralarda Aristocudur; ancak bazı eserlerinde ise, tümellere bir metafizik ve dilsel mesele ola-

11. Augustus Schmoelders, *Documenta Philosophiae Arabum*, Bonnae 1834.
12. Salomon Munk, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, Paris 1859.

Görüntüleme PDF Sitesi Arşivi - https://hurriyet.org

rak bakar, bu tür eserlerinde tümellerin yukarıda anlattıklarımız gibi gerçekliğini kabul eder. Fârâbî'nin bu iki tür bakış açısını dikkate almazsak ve birlikte değerlendirmezsek, hatalı sonuçlara gidebiliriz. Fârâbî'nin tam bir gerçekçi (realist) olduğunu gösterir. Sırf bilgi kuramı için tümellerden bahseden Aristo, kavramcı ve adcı görülmezken, Fârâbî'nin görülmüş olması anlamsızdır.

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

## KAYNAKÇA

De Boer, T. J., *The Philosophy in Islam*, çev. R. Jones, New York 1967.

Fârâbî, *Kitâbu'l-cem*, thk. Muhammed İsmail, Kahire 1907.

———, "Kitâbu kâtâğuriyâs", *al-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. R. el-Acem, Beyrut 1985, c. I.

Üreksiz DP Kitap Arşivi - https://rantey.org

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

———, *Uyûnü'l-mesâil*, Muhammed İsmail, Kahire 1907.

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

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

Schmoelders, Augustus, *Documenta Philosophiae Arabum*, Bonnae 1834.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# 2

# FÂRÂBÎ FELSEFÎ SİSTEMİNDEKİ YENİ PLATONCU UNSURLAR HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME*

Burhan Köroğlu**

## GİRİŞ

İslâm dünyasında Kindî ile başlayan sistemli felsefi hareketin oluşturduğu Meşşâî düşünce, ağırlıklı olarak Aristoteles felsefesinin öğelerini kullanmakla beraber özellikle din ile felsefeyi bir şekilde uzlaştırma ve felsefeye dinî sistem içinde bir tür meşruiyet sağlama çabası ile birtakım Yeni Platoncu unsurları da bünyesine katma ihtiyacı duymuştu.

İslâm felsefe geleneği içinde Kindî sonrası felsefî faaliyetin seyrini önemli ölçüde belirleyen filozofların başında gelen Fârâbî ise, İslâm dininin tabiatı gereği ortaya çıkan Tanrı'nın birliği, peygamberlik, ruhun ölümden sonraki durumu (meâd) gibi birtakım tartışmaların yanı sıra, Doğu'nun ve Batı'nın felsefi karakterli düşünce birikimini de dikkate alarak, din ile felsefeyi uzlaştırma ça-

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 299-337) bu kitaba aktarılmıştır.

** Doç. Dr., İbn Haldun Üniversitesi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

balarına bir derinlik kazandırmış, bu uzlaştırma çabasını metafizik, din, toplum ve siyaset felsefesi gibi alanlara ustaca yaymayı başarmıştır. Bu başarılı sentez çabası ona "Muallim-i Evvel" (İlk Muallim) diye anılan Aristoteles'ten sonra "Muallim-i Sânî" (İkinci Muallim) lakabının verilmesini sağlamıştır.

Fârâbî'nin din ile felsefeyi uzlaştırma arzusu, ona bir taraftan kendi dinî-felsefî öğrenimi ve zihniyetinin vazettiği, diğer taraftan İslâm kültürünün önceki kültürlerden miras aldığı bir yaklaşımın ürünüdür.

Fârâbî'nin ilim ve eğitim yolunda birçok seyahat yaptığını, önemli kültür merkezlerinde bulunduğunu, değişik çevrelerden hoca ve âlimlerle temas içinde olduğunu biliyoruz. Bu seyahatlerin konumuz açısından önemli tarafı bu şehirlerin hem Helenistik medeniyetin hem de irrasyonel karakterli Doğu din ve inançlarının yaygınlaştığı merkezler olmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî'nin eğitimini tamamladığı ve eserlerini verdiği ortam, İslâm kültürü hâkim unsur olmakla beraber, onun yanında Helenistik dönemde oluşan Hıristiyan düşüncesinin, Yahudi inançlarının ve Harran ve Mısır'daki kadim medeniyetlerin oluşturduğu bir ortamdı.

İşte Fârâbî'nin doğrudan ilişki kurduğu bu Helenistik kültürün Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesi arasında kurmaya çalıştığı sentez, Philon'un şahsında Yahudi inancı ile Yunan düşüncesini uzlaştırmada vücut bulmuş, daha sonra Aristoteles ile Platon'u uzlaştıran Yeni Platoncu düşünce, Patristik dönem Hıristiyan düşünürlerinin de din-felsefe uzlaştırması çabaları için önemli malzeme sağlamıştır (Bkz. Köroğlu, 2001).

İslâm kültürünün oluşum dönemlerinde başlayıp, daha sonra özellikle Abbasî idaresi döneminde diğer kültür ve medeniyetlerle girdikleri ilişkilerin, İslâm coğrafyası içinde kalan bölgelerde, geçmiş kültür ve medeniyetlerin mirasçısı durumundaki unsurların etkisi ile birtakım Helenistik ve Doğu unsurlarının İslâm kültürüne girmesine yol açtığı bilinen bir gerçektir (Köroğlu, 2001, s. 149-150). Abbasî halifesi Me'mûn'un bu unsurların yol açtığı irrasyonel havayı dengelemek için başlattığı Grek bi-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://kanteyse

lim ve felsefe eserlerinin tercümesi faaliyeti sonunda, İslâm dünyasında belli düşünce çevrelerinde felsefe ile dinin aynı gerçeğin farklı ifadeleri olduğu şeklinde bir genel kanaat oluşmuştu.

Böyle bir kanaatin sadece belli eserlerin tesadüfen tercüme edilmesi veya mesela *Esulucya* gibi bir Yeni Platoncu eserin yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilmesi gibi sebeplerle adeta mekanik olarak oluştuğunu söylemek gerçeğe uygun olmaz. Bu kanaatin sadece Me'mûn'un Abbasi devleti içinde güçlenen irrasyonel yönelimleri dengelemek için başvurduğu bir taktik gibi veya mütercimlerin kendi şahsi yönelimlerinin bir etkisi olarak algılanması da meseleyi bütünüyle açıklamaz. Bu etkenler şüphesiz din ile felsefenin uzlaşması gerektiği şeklindeki kanaat üzerinde etkili olmuşsa da, İslâm'ın kendini önceki din ve medeniyetlerin bir ölçüde devamı ve düzelticisi olarak görmesi, Fârâbî'nin de aynı mantık içinde insanın fikrî ahlâkî ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap vermek amacıyla vazedilen din ile yine aynı ihtiyaçları karşılamaya yönelik insan çabasının en güzel örneklerini veren hakiki felsefe arasında ilgi kurması, aynı kanaati besleyen unsurlardır.

Fârâbî bu yaklaşımı doğrultusunda, dinin tabiatı dolayısıyla ortaya çıkan, âlemin yaratılmışlığı ve ezelîliği, ilk yaratıcının ispatı, ondan meydana gelen eşyanın mâhiyeti, ruh-beden ilişkisi, davranışların iyi ve kötü oluşuna göre mükâfat veya ceza verilmesi, siyaset ve ahlâk gibi birçok konularda felsefenin de görüşüne müracaat edilmesi gerektiğini, çünkü sahih din ile kâmil ve gerçek felsefenin birbiri ile çatışmayacağını söyler (Fârâbî, 1970, s. 150).

Bu anlamda Fârâbî'nin Aristoteles ve Platon'un temsil ettiği Yunan felsefesini mutlaklaştırdığını söylemek yanlıştır. Fârâbî bu felsefeye özel bir önem vermekle birlikte, insanlığın genel düşünce seyri içinde bir halka olduğuna da vurgu yapmaktadır. Nitekim *Tahsîlu's-saâde*'de Felsefe'nin önce Irak halkından olan Kildanilerde (Kaldelilerde) iken sonra Mısır'a geçtiğini, daha sonra Yunanlılara, sonra Süryanilere ve onlardan da Araplara geçtiği şeklindeki rivayeti aktarır (Fârâbî, 1983a, s. 88).

Ücretsiz TDV Kitap Arşivi - https://kitap.tdv.org

Dolayısıyla tüm insanlığın malı sayılan bu disiplinin, yine tüm insanlık için gelmiş olan İslâm dini ile aynı hedefi gütmesi gayet tabiidir. Hakikati araştırma metotları aynı olan gerçek filozoflar arasında bir çelişme olamayacağı gibi, sahih din ile gerçek felsefe arasında da bir çelişme olmamalıdır.

Fârâbî'nin felsefesi İslâm'ın Tanrı anlayışını, yaratma düşüncesini ve bu yaratmanın mekanizmasını temellendirmek durumundaydı. Fârâbî varlığın ilkesini mânevî saymakla birlikte geometri ve mantığı temel alan, fizikten geçerek metafiziğe yükselen bir sistem kurmayı hedefliyordu. Dolayısıyla İslâm temeli üzerine, Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu unsurları da kullanarak eklektik karakterli bir felsefi sistem oluşturmaya çalıştı. Fakat bu eklektisizm rastgele bir derleme şeklinde olmayıp kendi mantığı içinde son derece tutarlıdır. Bütün kâinâtı ve bu kâinât içindeki düzeni, en ulvîsinden en süflîsine kadar maddî-mânevî, organik-inorganik her varlık türünün yerini ve işlevini belirlediği için aynı zamanda determinist ve gayeci bir felsefedir (Kaya, 1995, s. 148).

Bu hedefle Fârâbî, kendi dönemine ulaşan felsefe mirasının en büyük iki temsilcisi saydığı Aristoteles ve Platon'un nefs, akıl, ahlâk, eskatoloji, yaratma ve Tanrı'nın varlığı gibi, İslâm dinini de doğrudan ilgilendiren temel konularda ihtilaf içinde olmadıklarını göstermek üzere müstakil bir eser kaleme almıştır. Nitekim Helenistik ve Patristik dönemde felsefenin birliğini savunan ve din ile felsefe arasında ortak bir zemin oluşturma çabası güden bazı filozof ve teologlar da Platon ile Aristoteles'in felsefi doktrinlerini uzlaştırma çabasına girmişlerdi. İslâm dünyasında ise Fârâbî iki filozofun düşüncelerinde temelde bir farklılık olmadığını ispat etmek için *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn* adıyla müstakil bir eser yazmak sureti ile İslâm dünyasında ve daha sonra ortaçağ Yahudi ve Hıristiyan düşüncesindeki çabaların seyrini belirleyen düşünürlerden olmuştur. Fârâbî'nin bu gayretinin arkasında yatan en önemli sebep, onun "tek hakikat" ilkesine sıkı sıkıya bağlı oluşudur. Ona göre hakikat tektir, tenaddüt etmez. Bu iki filozof da hakikati dile ge-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://tanitey.org

tirdiklerine göre, muhtelif zaman ve zeminde değişik terimlerle ortaya koydukları fikirler ilk bakışta farklıymış gibi gözükse de bunları yorumlamak suretiyle bir ortak paydada uzlaştırmak ve böylece felsefenin birliğini ortaya koymak mümkündür. Fârâbî'nin farklı iki sistemi günümüz araştırmacısın tatmin edecek şekilde uzlaştırabildiğini söylemek zor olsa da, tek başına alındığında kendisini tatmin etmeyen iki sistemdeki unsurları bir şekilde birleştirmek suretiyle Tanrı'nın tanımı, birliği, yaratma, rûhun durumu, peygamberlik teorisi gibi konuları açıklamak isteyen filozofun, bu uzlaştırma çabasından fayda sağladığı ortadadır.

## FÂRÂBÎ'NİN ESERLERİNDE YENİ PLATONCU ÇİZGİ

Fârâbî'nin felsefesini ve eserlerini inceleyen ve neşreden birçok araştırmacı, bu eserlerin mâhiyeti, Fârâbî'nin felsefi sistemi içindeki yeri, orijinalitesi ve yazılış hedefleri gibi konularda çeşitli tezler ortaya atmış, yoğun tartışmalara girmişlerdir. Bu tartışmalar içinde bizi ilgilendirenler, özellikle Fârâbî'nin sudûr teorisini ve başka Yeni Platoncu kavram ve teorileri kullandığı eserlerin konumuyla ilgili olanlardır. Sholomo Pines, Fârâbî'nin mufârık cevherlerin varlığının mümkün olmadığını düşündüğünü, dolayısıyla da sudûru savunamayacağını ileri sürerken (Druart, 1987, s. 23) Muhsin Mehdi, Fârâbî'nin kitaplarını özel bir elit için yazılmış olan ve ağırlıklı olarak Aristoteles felsefesinin çizgisini takip eden kitaplar ve daha genel okuyucu için yazılmış olan popüler kitaplar olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra, popüler kitaplarındaki sudûra ağırlık veren görüşlerinin halkın gençlinin rızasına uygun olarak yazıldığını ve Fârâbî'nin bu kitaplarında kendi görüşlerini gizlediğini iddia eder (Mahdi, 1969, s. 3-6 ve 9). Mehdi, "Fârâbî'nin ciddi kitapları" adını verdiği *Felsefetu Aristotalis*, *el-İbâne an garazi Aristotalis fî kitâbi mâ ba'de't-tabîa*, *Risâle fi'l-akl* gibi eserleriyle "popüler eserler" olarak kabul

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahley.org

ettiği *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* gibi eserleri arasında bir karşıtlık olduğunu iddia eder.

Görünüşte böyle bir karşıtlıktan söz edilebilir. Ama bu durum Fârâbî'nin felsefesinde bir çelişki olduğu anlamına gelmez. Ayrıca *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* gibi eserlerin sadece halkın rızası için yazılmış olabileceği şeklindeki hüküm de dayanaktan yoksundur. Aksine *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* türü eserler aşağıda da temellendirmeye çalışacağımız üzere, Fârâbî'nin felsefesinin özgün taraflarını ve kendi özel projesini ihtiva ederler.

Fârâbî'nin değişik eserlerindeki bu çelişkiler onun eserlerinin kronolojik sırasını tespit ederek düşüncesinin gelişimini anlamaya çalışan araştırmacıların değişik yorumlara gitmesine yol açmıştır. Fârâbî'nin eserlerinin kronolojik sırasının tespit edilmesi çok güçtür. Dunlop'un yorumu (Dunlop, 1961, s. 9-17) ve Walzer'in tespitleri (Walzer, 1985, s. 1-19) dikkate alınacak olursa, iki araştırmacı da Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili kitaplarının son yazdığı kitaplar olduğu ileri sürdükleri için, onun son tavrının sudûrcu bir tavır olacağı sonucu ortaya çıkar. Fakat Fârâbî'nin öncelerı Aristoteles çizgisini takip ederken sonradan bu çizgiyi terk ederek Yeni Platoncu bir tavır aldığını ileri sürmek Fârâbî'nin felsefesinin geneli dikkate alındığında sağlıklı bir yaklaşım gibi gözükmemektedir.

## *ESULUCYA* VE *HAYR EL-MAHZIN* SEÇİMİ

Aristoteles'in Mantık, Tabîat felsefesi, Psikoloji ve Metafizik ile ilgili eserlerinin Fârâbî'nin felsefi birikimini oluşturmadaki rolü çok önemlidir. Fakat bu eserlerdeki haliyle Aristoteles felsefesinin Fârâbî'nin din-felsefe uzlaştırması projesinin bütün verilerini sağlaması da mümkün değildi. Bu sebeple Fârâbî belki de bilinçli olarak Aristoteles'e ait olduğu konusunda şüpheler bulunan *Esulucya Aristotalis*'i; *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* gibi eserlerinde kullanmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Dolayısıyla Aristoteles metafiziğini temelde kabul eden Fârâbî, bu metafiziğin aşmakta zorlandığı noktalarda başka kaynakları dikkate almak suretiyle kendi hedeflerine uygun bir çerçeve çizmeye çalışmıştır. Aristoteles metafiziğinden bir sapma göstermediği *Felsefetu Aristotâlis* isimli risalede bile Fârâbî, daha sonraki yaklaşımının ipuçlarını vermektedir. Risalenin büyük kısmı Aristoteles külliyatının geleneksel düzeni ile ilgili olmasına rağmen, metin beklenmedik bir şekilde, *Metafizik* kitabını tanıtmaya başlarken bitmektedir (Fârâbî, 1961, s. 132-133). Ayrıca kitap *Liber de Causis* veya *Esulucya Aristotalis*'e hiçbir ima yapmaz. Bu durumda şu soru ortaya çıkıyor: acaba metin tamamlanmamış mıdır, yoksa Fârâbî kasten *Metafizik* kitabından bahsetmiyor mu? Muhsin Mehdi bu kitabın neşrinin önsözünde metnin tam olduğunu söylüyor (Fârâbî, 1961, Mehdî'nin yazdığı giriş, s. 22-25). Bu görüş kabul edilirse, Fârâbî'nin metafizik ile veya "ilâhiyât" ile ilgili konularını niye bu incelemesinde dikkate almamış olduğunu açıklamak zorunludur. Yukarıdaki açıklamalar da dikkate alındığında, Fârâbî'nin Aristoteles felsefesini açıklamak hedefini güttüğü bu tür risalelerde Aristoteles'in doğrudan ele almadığı sudûr gibi konuları incelemekten kaçındığı söylenebilir. Ama Fârâbî'nin aradığı cevapların Aristoteles'te bulunamaması başka yerde bulunamayacağı anlamına gelmiyordu (Druart, 1987, s. 28-43).[1] İşte Fârâbî aradığı yardımı *Esulucya Aristotalis*'te bulmuştur.

Yukarıda Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in çok temel teolojik ve felsefi konularda ihtilaf ettikleri şeklindeki iddialara cevap vermek ve bu iki filozofu uzlaştırmak gayesiyle *el-Cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn* adlı risaleyi kaleme aldığını söylemiştik. *el-Cem*'de Fârâbî *Esulucya*'yı dört yerde ve her seferinde de Metafizik bağlamda zikreder. On üç başlık altında ele aldığı konulardaki ihtilafların gerçekte ihtilaf olmadığını ustaca dile getiren

1. Aristoteles'in eserlerinin Yeni Platoncu etkilerle bağlantılı olarak sınıflandırılması konusunda daha geniş bilgi için bkz. Therese Anne Druart (1987), s. 28-43.

Üçüncü PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fârâbî, *Esulucya*'ya ilk göndermeyi on birinci mesele olan Âlemin ezelîliği ve yaratılmışlığı konusundaki görüş ayrılığı iddiasını ele alırken, Aristoteles'in *Topica* ve *De Caelo et Mundo* adlı eserlerinde âlemin ezelî olduğunu ifade ettiğini dile getirenlere cevaplar verirken yapar. Burada hem Aristoteles, hem de Platon'un yoktan yaratma görüşünü savunduklarını iddia eder ve şöyle der: "Kim onun (Aristoteles'in) *Esulucya* diye bilinen kitabındaki metafizikle ilgili görüşleri üzerinde düşünecek olursa, onun bu âlemin yaratıcısının varlığını kabul ettiği konusunda hiç şüphesi kalmaz. Bu konudaki görüşleri gizlenmeyecek kadar açıktır. O burada yüce Allah'ın heyulayı yoktan yarattığını, Allah'ın iradesiyle heyulanın cisimleştiğini, sonra da kozmos haline geldiğini açıklar. *es-Simâu't-tabî'î*'de *(Fizika)* o, birleşip bütünleşmenin şans ve rastlantı sonucu meydana gelmesinin imkânsız olduğunu açıklamıştır" (Fârâbî, 1986, s. 101).

Bundan hemen sonra *Esulucya*'ya yaptığı ikinci göndermede Bir'in çokluğun sebebi olduğunu, dolayısıyla ondan önce mevcut olduğunu söyler. Fârâbî daha sonra Aristoteles'in *Metafizik* içinde sadece *Lambda* kitabında Bir'i sebep olarak gösterdiğini söyler ve kendisinin önceki dayanak noktalarının nasıl haklı çıktığını göstermeye çalışır. Fârâbî burada yeniden *Metafizik* kitabının bu konuyla ilgili bilgi içermediğini, dolayısıyla ek bilginin başka bir yerde yani *Esulucya*'da bulunması gerektiğini belirtir. Bu vurgudan sonra, metodu bu olan biri hakkında "yaratıcıyı tanımıyor ve âlemin ezelî olduğuna inanıyor" denilebilir mi diye sorar (Fârâbî, 1986, s. 102-103).

Üçüncü referans ise idealar konusunda görüş ayrılığı içinde oldukları şeklindeki iddialarla ilgilidir. Platonun varlığını kabul ettiği ideaları, Aristoteles'in *Metafizik* kitabında reddediyor gibi göründüğünü [Aristoteles, 1039a (24-33); 1039b (2-19)] söyleyen Fârâbî, *Esulucya* kitabında Aristoteles'in rûhânî sûretlerin (ideaların) varlığını açıkça kabul ettiğini ve bunların ilâhî âlemde mevcut olduklarını bildirdiğini söyler (Fârâbî, 1986, s. 105). Fârâbî Aristoteles'in iki kitabı arasındaki bu çelişkiyi aşmaya çalışırken, *Esulucya*'nın Aristoteles'ten başka birisine ait olması

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitantey.org

ihtimalini de gündeme getirir. Fakat *Esulucya*'nın uydurma olamayacak kadar meşhur bir eser olduğunu delil göstererek bu ihtimali reddeder ve *Metafizik* kitabıyla *Esulucya*'yı bir biriyle uzlaşacak şekilde tevil etme yolunu tercih eder (Fârâbî, 1986, s. 105-106). Ayrıca Platon'un *Timaeus*'ta nefs ve akıl problemleriyle ilgili olarak "Bunlardan her birinin âlemi öbürünün âleminden başkadır. Bu âlemlerden bazısı daha yüksek bazısı daha alçak olmak üzere birbirini takip ederler" ifadesindeki âlemlerin bir mekana işaret etmediğini, bu âlemlerin metaforik olarak şeref ve fazîlet mertebeleri şeklinde algılanması gerektiğini vurgular (Fârâbî, 1986, s. 106).

Dördüncü referans nefs ve akıl âlemleriyle ilgilidir. Burada da "âlem" Fârâbî'ye göre metaforik yolla anlaşılmalıdır. Fârâbî "Nefsin tabiat üzerine, aklın nefs üzerine taşması" gibi Platoncu ve Yeni Platoncu ifadeleri, "Nefs (zihin) tek tek varlıkları algıladığı zaman onların genel formlarını koruması, toplu halde algıladığı zaman ayırması, önceden algıladığı varlıkların bozulup dağılan formlarını tekrar elde etmesi (hatırlaması) aklın taşması (feyezân etmesi) sayesindedir" diyerek yorumlar. Bu yorum mantığı ile "Nefsin tabiat üzerine taşması"ndan kasıt, nefsin tabiata sunduğu destek ve kendi yararına olan yönde iç güdüyle hareket etmesidir ki, tabiatın varlığını sürdürmesi, zevk alması, elverişli olması ve benzeri öteki özellikler hep bu sayededir (Fârâbî, 1986, s. 107-108). Platoncu ve Yeni Platoncu metinlerle Aristoteles'in psikolojik kavramlarını bir birine mezc ederek tevillerine devam eden Fârâbî, "Hapsedildiği yerden salıverilince nefsin kendi âlemine dönmesi"nden kasdın ise; bu âlem devam ettiği sürece nefsin barındığı yer olan tabii bedenine muhtaç olduğunu, kendi zâtına (âlemine) dönünce âdeta sıkıntılı bir hapishaneden salıverilmiş ve kendine yaraşır bir yere kavuşmuş olması olduğunu söyler. Bu aşamada Aristoteles'in nefsle ilgili yorumlarını devreye sokarak ona göre, aklın nefsin en değerli bölümlerinden biri olduğunu ve nefsin ancak akıl sayesinde ilâhiyâtı (metafiziği) bildiğini, aklın şanı yüce Allah'ı tanımakla şeref ve saflık açısından Allah'a en yakın varlık olduğunu, onu nefsin takip

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://antikitap.org

ettiğini ve nefsin akılla tabiat arasında bir aracı durumunda bulunduğunu söyler. Nefs bir yönüyle şânı yüce yaratıcıyla birleşen akılla birleşmekte, diğer yönüyle de tabîatla birleşmektedir. Bu ontolojik sıralamada nefsten sonra tabiat gelmektedir. Fârâbî'ye göre bütün bu yorumlar Aristoteles ile Platon arasında görüş ayrılığı bulunduğu yönündeki şüpheleri ortadan kaldırmaya yeter (Fârâbî, 1986, s. 108).

Son olarak, idealarla ilgili görüş ayrılıklarını incelediği bu kısım *Esulucya*'dan alınan ve rûhun, bilen, bilenen ve bilginin tek ve aynı şey olduğu mertebeye yani ma'kûlât âlemine yükselişini ve nefsin ilâhî âlemi kavrayışını anlatan uzun bir alıntı ile sona erer (Fârâbî, 1986, s. 109). Fârâbî, *el-Cem'* risalesinin ayrıntılı olarak aktarmaya çalıştığımız ve ilâhiyât konularının daha yoğun işlendiği bu son kısımlarda Platon ile Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmada *Esulucya*'dan yoğun olarak yararlanmıştır.

Bu analizden ortaya çıkan sonuç şudur: Fârâbî Aristoteles felsefesi ile Platon felsefesi arasında ciddi farklılıklar olduğunun bilincindeydi ve *Esulucya* kitabı olmaksızın Aristoteles'in tavrını Platon'a ve dinî yaratma teorisine yaklaştırması zordu. Ayrıca Fârâbî *Esulucya*'daki birtakım ifadelerin Aristoteles'in felsefesine uygun düşmediğini görmüştü, fakat kendi hedefleri açısından bu ifadelerin bir şekilde te'vîl edilmesi gerekliydi ve o da bunu yaptı. Sonuç olarak *Esulucya*, arzu ettiği uzlaştırma faaliyetinde onun için önemli bir araç idi ve özellikle yaratma, nefsin durumu gibi konularda bu aracı kullandı.

Fârâbî bu uzlaştırma faaliyetinde ihtiyaç duyduğu sudûr teorisi ve göksel akıllar görüşünün temellerini *Risâle fi'l-akl* ile atmaya başlamıştır. Bu risalede akıl teriminin farklı anlamlarını ele alır. Bunlar: 1- Avama göre, 2- Kelâmcılara göre, 3- Aristoteles'in *İkinci analitikler*inde verdiği anlam, 4- Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlakı'nın* altıncı kitabında verdiği anlam 5- Aristoteles'in *De Anima (Kitâbu'n-nefs)* kitabında verdiği anlam. 6- Aristoteles'in *Metafizik* kitabında verdiği anlam. (Fârâbî, 1983b,

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

s. 3-4). Bu anlamlardan son ikisi bizim araştırmamız açısından önemlidir. *De Anima*'daki anlamı incelcycn Fârâbî insan aklının gelişmesinde üç mertebe tespit eder: bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl seviyeleri. Müstefâd akıl seviyesine ancak akıl kendisini düşünebildiği zaman, yani nesne özne ve fiil bir olduğu zaman ulaşılabilir. İşte aklın yükseldiği bu seviyede (müstefâd akıl seviyesinde) insan aklı Faâl aklın altında olan saf mufârık suretleri düşünebilir. Fârâbî *De Anima*'da zikredilen Faâl Aklın mufârık bir sûret olduğunu "maddede hiç bulunmadığını ve bulunmayacağını" söylüyordu (Fârâbî, 1983b, s. 24). Fârâbî, hem bilkuvve aklı hem de akledilebilirleri bilfiil hale getirme rolünü verdiği bu akla formları oluşturma fonksiyonunu da atfetmiştir. Doğrusu Fârâbî'nin, Aristoteles'in "*De Anima*" sından ilham alarak yaptığı bu tasnifi, *De Anima*'nın ilgili bölümüne baktığımızda bulamıyoruz (Aristototle, 1986, 432b 15-30). Böyle bir tasnif ancak *Esulucya* ve *Hayru'l-mahz* gibi eserlerle Afrodisias'lı İskender'in *De Anima* şerhinden ilhamla çıkarılabilir.[2] Fârâbî bu metinde Faâl Akıl'a verdiği formları oluşturma görevini, başka metinlerde, aşağıda göreceğimiz üzere, göksel cisimlere veriyordu.[3] Böylece Fârâbî, *Risâle fi'l-akl*'da baş vurmaya başladığı Yeni Platoncu ögeleri bundan sonraki eserlerinde daha fazla dikkate almaya başlamıştır.

Fârâbî sonra insanın en nihai mutluluğunun Faâl Akıl'a yakın olmakla mümkün olabileceğine işaret eder. Bir kişi bu yakınlığa ulaşınca, yani müstefâd akıl seviyesine ulaşınca, zâtı, fiili ve eylemde bulunması aynı şey olur. Varlığı ve cevheri için bir bedene, bir düşünce eylcminde bulunmak için bir nefs gücüne veya herhangi Faâliyeti için bir bedensel alete ihtiyaç duymaz (Fârâbî, 1983b, s. 30-32).

---

2. Bilindiği üzere Afrodisias'lı İskender'in Aristoteles'in kitaplarına yazdığı şerhler içinde en önemlilerden biri de *De Anima Şerhi*'dir.
3. Msl. *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi eserler. Bu eserleri aşağıda ele alacağız. Bu metinler arasındaki çelişkiler için ayrıca bkz. Druart, 1987, ss. 133-136.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Bu aşamada *De Anima*'yı referans almayı terk eden Fârâbî, Faâl Aklın bütün var olan şeylerin en yüce prensibi olamayacağını, çünkü fiilde bulunmak için göksel cisimler tarafından temin edilen maddeye ihtiyaç duyduğunu ve dolayısıyla kendisine yeterli olmadığını birtakım delillerle ispatlar (Fârâbî, 1983b, s. 32-34, 47-49). Bunun ardından sudûr şemasına kısaca temas eder, fakat saf akılların sayılarını zikretmez. Bununla birlikte Fârâbî her göksel cismin bir hareket ettiriciye ihtiyaç duyduğunu ve harcket ettiricilerin en mükemmelinin de ilk felcğin hareket ettiricisi olduğunu söyler. Fakat bu hareket ettirici, iki tabiatı olduğu için, en yüce hedef olamaz. O, diğer hareket ettiriciyi veya en yüce sebebi düşünerek meydana getirdiği için iki tabiata sahiptir.

Bu en yüce sebep sadece düşünen mükemmel akıldır ve Fârâbî tarafından *Metafizik*'in *Lambda* kitabındaki akıl ile eşit tutulur. Şu ana kadar onunla ilgili olarak fazla bir şey söylenmiş değildir, bununla beraber Fârâbî'nin ilk göğün harcket ettiricisinin bir son sebebi olduğu düşüncesini reddettiğini kaydedelim (Fârâbî, 1983b, s. 34-35). Fârâbî, bu konuda kendi geliştirmek istediği görüşler için Aristoteles'in metinlerinde bulmayı arzulayıp da bulamadığı desteği, De Anima'nın Yeni Platoncu şerhlerinden ve Alexander Aphrodisias'ın *Risâle fi'l-akl*'ı ile Aristotelcs'in *Metafizika*'sının Lambda kitabına yazdığı şerhte bulmuştur (Druart, 1987, s. 135).

Fârâbî, Faâl Akıl'a sürekli bir etkinlik izafe etmez. Faâl Akıl bazen fiilde bulunur bazen bulunmaz. Onun son mükemmelliği cevherindedir. Ama o, cevherinde de bazen bilkuvve bazen bilfiildir. Dolayısıyla, cevherindeki bu eksiklikten dolayı, onun bütün varlıklar için ilk prensip olması mümkün değildir. "Cevherinde eksiklik olan şey, var olmak için kendisi dışında olan ve ona kendisiyle fiilde bulunacağı maddeyi veren bir ilkeye ihtiyaç duyar (Fârâbî, 1983b, s. 33). İşte bu ilkenin yani İlk varlığın ve onun altındaki göksel cisimlerin analizine Akıl risalesinde girmeyen Fârâbî, bu analizi daha sonraki kitaplarında yapacaktır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis* ve *Risâle fi'l-akl* gibi metinlerde aklın mâhiyetiyle ilgili soruları açık bırakmıştı. *el-Cem*'de *Esulucya*'dan az sayıda alıntıyla Platon ile Aristoteles metafiziği arasındaki çelişkiyi gidermeye çalışan Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*'da Yeni Platoncu unsurları sistemine daha fazla sokmaya başlamıştır. İlimler tasnifiile ilgili olarak Aristoteles sisteminden bazı farklılıklar gösteren bu eserde, kitabın son kısmına İslâmî ilimler olan Fıkıh ve Kelâm eklenmiştir. Dil bilimi (ilmü'l-lisân) ile ilgili bölüm mantıkla ilgili bölümden önceye alınmıştır (Fârâbî, 1968). Dördüncü bölümde Tabiat bilimi ile Metafizik beraberce işlenir. Metafiziğe "el-ilmü'l-ilâhî" ismini verir.[4]

Fârâbî'nin Yeni Platoncu yorumlarını en yoğun biçimde bulabileceğimiz eserleri ise *Tahsîlu's-Saâde, es-Siyâsetü'l-medeniyye* ve *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'dır. Tahsîlu's-Saâde halklar ve şahısların mutluluğa ulaşmasını sağlayan erdemlerin müzâkeresiyle başlar. Dört çeşit erdem grubu tespit eden Fârâbî, bunlar içinde nazari erdemlerin gerekliliğine ve nazari erdemlerden kastın nazari ilimler olduğuna vurgu yapar (Fârâbî, 1983c, s. 49).

Böylece Fârâbî, bundan önce incelediğimiz kitaplarında takip ettiği yukarı doğru çıkan metodu terk edip, varlıkları en yüce varlığa yakınlıklarına ve ondan etkilenme oranlarına göre ele almaya başlamaktadır. Bu yaklaşımı ve dolayısıyla Yeni Platoncu izler taşıyan öğeleri ağırlıklı olarak *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlerinde görüyoruz.

Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* isimli eserlerinde, yukarıdaki eserlerinde geliştirmeye başladığı felsefi anlayışını belirginleştirir.

---

4. *İhsâ*'nın bazı yazmalarında İlmü'l-ilâhî bölümünün girişinde bu ilmin Aristoteles'in Metafizik kitabında mevcut olduğu ibaresi vardır. Fakat Osman emin bu ibareyi sonradan eklenmiş bir ibare olarak kabul eder. Bkz. Fârâbî, a.g.e., s. 120, dn. 4. Buna karşılık Palencia neşri. s. 87 bu kısmı orijinal kabul eder. Orta Çağ Latin tercümelerinden biri bu kısmı içerir (bkz. Palencia'nın Latince tercümeyi neşri, s. 163, Druart, 1987., s. 136).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

*Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'ya Platon'un *Cumhuriyet*inde yaptığı gibi adalet ve insanın devletle ilişkisinin tartışmasıyla başlamaz. Kitaba doğrudan İlk var olanın tanımı, sıfatları ve diğer varlıkların ondan çıkışının mâhiyetinin müzâkeresiyle başlar.

Sonuç olarak burada Metafizik ve İlâhiyât ilmi Fârâbî'nin bütün sisteminin tepesinde yer alır ve bütün varlığı belirler. Tanrının tanımında ve özellikle varlıkların ondan sudûrunun açıklanmasında Yeni Platoncu etki çok güçlüdür.

## FÂRÂBÎ'DE YENİ PLATONCU ETKİLER

### 1. Tanrı ve Tanımı

Fârâbî hem *Ârâ-u ehli'l-medîneti'l-fâzıla*'da hem de *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de varlıkları en üstte bulunan, en salt ve en mükemmel olan "ilk sebep"ten (Tanrı) başlayarak basitlik ve mükemmelliğin en alt düzeyinde yer alan ilk maddeye (heyûlâ) kadar sınıflandırır. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da Tanrı'ya "el-Mevcûdu'l-Evvel" (İlk Var Olan) ismini verir ve daha sonra ona kısaca "el-Evvel" der. "O, bütün diğer var olanların varlığının İlk Sebebidir. O her türlü eksiklikten münezzehtir. O'ndan başka her şeyde bir veya daha çok sayıda eksiklik bulunması muhakkaktır. Ancak Bir olan, her türlü eksiklikten arınmıştır. Dolayısıyla O'nun varlığı en üstün varlıktır ve diğer varlıkların tümünden önce (akdem)dir. Onun varlığından daha üstün olan ve daha önce gelen bir varlığın olması mümkün değildir. Onun varlık ve cevherine yokluğun (adem) karışması mümkün değildir. O ezelîdir; ezelî olmak için kendisini varlıkta kalıcı kılacak herhangi bir şeye ihtiyacı olmaksızın cevheri ve zâtı bakımından sürekli vardır. ...O, varlığının kendisiyle, kendisinden ve kendisi için olacağı bir nedenin olması mümkün olmayan bir var olandır. Çünkü O, ne bir maddededir ne de bir madde veya mevzû ile kâimdir; tersine onun varlığı her türlü madde ve mevzûdan bağımsızdır" (Fârâbî, 1985, s. 37-38). Fârâbî 1993, s. 31-32). Tanrı'nın İlk Neden ol-

Ücretsiz PDF - Kitap Arşivi - https://kanter.org

duğunu apaçık bir hipotez olarak kabul eden Fârâbî, buna göre, O'nun varlığının, yalnızca kendilerini gerçekleştirmek için var olacağı bir maksat ve gayesi olmadığını söyler. Çünkü eğer böyle olsaydı, bu maksat ve gaye onun varlığının nedeni olmuş olur ve dolayısıyla O İlk Neden olmuş olmazdı (Fârâbî, 1985, s. 38). Yine İlk Var Olan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır (Fârâbî, 1985, s. 39 ).

Böylece onun benzerinin olmadığını beyan eden Fârâbî, Onun zıddının da mümkün olmadığını ispatlar (Fârâbî, 1985, s. 41-43) ve Onun tanımının yapılamayacağını vurgular; İlk Olan, zihnî bakımdan cevherini meydana getiren şeylere bölünemez. Çünkü İlk Olan'ın cevherini meydana getiren parçalar, onun varlığının nedenleri olacaktır. Ancak İlk Olan ile ilgili olarak bu imkânsızdır; çünkü o, "İlk" olandır ve onun hiçbir nedeni yoktur (Fârâbî, 1985, s. 44). Şu ana kadar İlk Olan'ı negatif özelliklerle tenzih eden Fârâbî, bunun hemen akabinde O'na birlik, hikmet ve hayat sıfatlarını atfeder. Bu sıfatlar O'nun özüne ilave edilmiş sıfatlar olmayıp, bizzat özüne aittir. İlk Olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Madde suretin akıl olmasına engeldir, öyleyse ancak maddeden tamamen mücerret olan şey özü itibarıyla akıl olmalıdır (Fârâbî, 1985, s. 46-47). İlk olanın kendisini sevmesi de bizimkinden farklıdır. İlk Olan'da seven ve sevilen, öven ve övülen, âşık ile maşuk aynıdır. Bizde ise bunun tam tersidir. Bizde sevilen, üstünlük ve güzelliktir. Ancak seven, üstünlük ve güzellik değildir. Bizde âşık, âşık olunanın aynı değildir. İlk Olan'da ise âşık ile maşuk, sevenle sevilen aynıdır. Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesi, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi yoktur. O, ilk sevilen ve âşık olunandır (Fârâbî, 1985, s. 54.).

Fârâbî'nin Tanrı ile ilgili olarak ortaya koyduğu diğer birçok önemli ayrım, yaptığı Tanrı tanımına paralel olarak, Tanrıyı varlığı mutlak anlamda zorunlu varlık olarak kabul etmesi, onun dışındaki her şeyi de varlığı mümkün olan varlıklar olarak değer-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahley.org

lendirmesidir. O'na göre varlıkla ilgili üç ifade söz konusudur. Varlık ya zorunlu (vacip), ya mümkün (zorunsuz) ya da imkânsız (muhal) olur. Zorunlu varlık özü itibariyle zorunlu ve başkasına nispetle zorunlu olmak üzere ikiye ayrılır. Özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayandır. Var olmadığının farz edilmesi mantıki imkânsızlığa yol açacak olan, yokluğu düşünülemeyen bu varlık Allah'tır. Özü bakımından başkasına nispetle zorunlu varlık ise, yaratılmış olmak dolayısıyla mümkün olan, ama yaratıldıktan sonra ısı ve ışık kaynağı olmak dolayısıyla zorunlu hale gelen Güneş örneğindeki gibidir. Mümkün varlık ise varlığını kendi dışında başka bir ilkeye borçlu olan ve yokluğunun düşünülmesi mantıki çelişkiye sürüklemeyen varlıktır. Buna göre Allah'tan başka bütün varlıklar bu kategoridedir. İmkânsız (muhâl) olan ise, hiçbir zaman varlık alanına çıkamayacağı ve yokluk anlamına geldiği için ondan söz etmenin gereksizliği ortadadır (Fârâbî, Ârâ, s. 55-56).

Sonuç olarak Fârâbî'nin Tanrı ile ilgili yorumlarında İslâmın genel Tanrı telakkîsi ile, Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncuların Tanrı telakkîlerinin bir tür sentezini yapmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Fârâbî'nin Tanrı'yı kendisini düşünen bir akıl olarak tanımlayışı bize Aristoteles'in Tanrısını çağrıştırmaktadır. Fakat aşağıda ele alacağımız üzere bu Tanrı'nın kendisini düşünmesinin sonucu olarak evrenin zorunlu olarak Ondan taşması Plotinos'çu evren anlayışını yansıtmaktadır. Fakat bu Tanrı Plotinus'un Bir'i de değildir, çünkü Plotinus'un hiçbir olumlu nitelik atfetmediği Tanrı, Fârâbî tarafından İslâmın Allah inancı ile uyum içinde büyüklük (azame), ululuk (celal) ve mecd (şeref) gibi onun özünde bulunduğunu söylediği olumlu sıfatlarla nitelenmiştir (Fârâbî, 1985, s. 52). Bu sıfatları ne Aristoteles'in ne de Plotinus'un Tanrısında bulabiliriz. Tanrının böylece bütün iyiliklerin kaynağı olarak algılanması Platon'un bütün varlık, birlik, doğruluk ve güzelliklerin kaynağı olan, mutlak iyilik olan Tanrı ideasını andırıyorsa da, Fârâbî'nin hayat, celal, mutluluk, haz, aşk gibi her türlü olumlu sıfatı yüklediği Tanrı anlayışı temelde

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahtey.org

İslâm ilâhiyâtının bir ürünü olup Yunan geleneğine yabancıdır. Bu yönüyle böyle bir Tanrı anlayışının Fârâbî'nin kendi öğretisinin ürünü olduğu söylenebilir (Taylan, 1994, s. 116). Bununla birlikte Tanrı'nın varlığının kendisiyle, kendisinden ve kendisi için olacağı bir nedenin olmadığını söylemesi onun Tanrı tanımını Yeni Platoncu tanıma yaklaştırmaktadır.

Bu aşamada şu soru akla geliyor: Bir, yani zorunlu varlık hiçbir sınırlamaya veya sınıra sahip olmadığına göre sınırlı şeylerin çokluğu nasıl açıklanacaktır? Bu Bir'den çokluğa geçiş nasıl mümkün olacak?

## 2. Sudûr ve Varlık Mertebeleri

Yeni Platoncu düşüncenin, hiçbir sınırlama ile belirlenemeyen ve tek olan Tanrı sınırlı şeylerin çokluğunu nasıl meydana getirebilir? şeklindeki sorusuna cevap ararken Plotinus, kendisine irade de yüklenemeyen Bir'e, irade gerektiren yaratma eyleminin izâfe edilemeyeceğini, dolayısıyla çokluğun, Bir'in birliğini bozmadan O'ndan meydana gelmesinin tek yolunun, çokluğun zorunlu bir biçimde ondan taşması ile mümkün olabileceği düşüncesine vardığını biliyoruz (bkz. Köroğlu, 2001, 1. bl.). Buna göre Plotinus'un Nous adını verdiği Akıl, tamamen gayri maddî bir biçimde kaynağını etkilemeksizin ve değişmeksizin Bir'den taşar. Aynı şekilde Rûh da zorunlu bir biçimde Nous'tan feyezân eder. Burada zorunluluktan kasıt, sudûrun gerçekleşmemesinin veya başka bir şekilde gerçekleşmesinin mümkün olmamasıdır. Plotinus bu anlaşılması oldukça zor olan olayın anlaşılmasını sağlamak için Güneş'ten neşet eden ışık ve ayna metaforlarını kullanmıştı.

Fârâbî de yaratma olayını temel bir dini kabul olarak benimsemekle birlikte, Yeni Platoncu düşünürlere benzer şekilde mutlak anlamda aşkın ve gayri maddî olarak tanımladığı Tanrı'nın yaratmasının nasıllığı ve mâhiyeti gündeme geldiğinde, Yeni Pla-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitabey.org

toncu düşünürlerin karşılaştığı problemin aynısıyla karşılaştı ve çözümü onların teorisinden yardım almakta buldu. Bu yüzden Fârâbî'nin yaratma teorisi Yeni Platoncu sudûr teorisiyle büyük benzerlikler gösterir. Bununla birlikte Fârâbî'nin kendi orijinal teori ve yaklaşımlarını da içerir.

Plotinus'un varlıkların ilk var olandan meydana gelişiyle ilgili sudûr şeması basitçe önce "Bir" adını verdiği temel ilke ile başlıyordu. Sonra ondan Akıl (Nous), ondan Ruh, ondan da Maddî Evren feyezân ediyordu. Fârâbî'de de, Varlığı zorunlu olan şey, tarife göre basît, tâm ve bütün noksanlardan arınmış olduğuna göre var olmak için ne maddeye ne de başka bir şeye ihtiyaç duyar. Maddesi olmayan şey de, tanım gereği mufârık (yanı saf aklî form) olduğuna göre bu durumda O'nun varlığından feyz eden şey de aynı şekilde O'nun gibi bir ve saf olan akıldır. Fârâbî'nin "el-Evvel" adını verdiği Tanrı'dan "İlk Akıl" sonsuz olarak feyezân eder ve bu feyezân da onun varlığının zorunlu bir sonucudur. Sonra bu ikinci var olanın, yani ilk akılın hem kendi özünü hem de İlk var olanı düşünmesinden da ilk feleğin "nefsi" veya "aklı" ile yine ilk feleğin cirmi (maddesi) sudûr eder. Ondan da ikinci akıl ve ikinci feleğin "nefsi" ile yine ikinci feleğin cirmi sudûr eder ve bu durum böylece onuncu akıl olan Faâl Akıl'a kadar devam eder (Fârâbî, 1985, s. 55-62). Görüldüğü üzere Fârâbî'nin varlıkların meydana gelişi ve evren şeması ile ilgili olarak çizdiği manzara Plotinus'un sistemiyle ciddî benzerlikler taşımaktadır.

Fârâbî'ye göre Vâcibu'l-vücud'dan feyz eden semâvî (göksel) akıllar zincirinin başında İlk Akıl bulunur demiştik. Bu noktada kadim kozmoloji sistemi, mantığı ontolojiye dönüştürmek ve fizik alanla metafizik alanı, birinin diğerini tefsir etmesini ve tamamlamasını sağlayacak şekilde mezcetmek üzere devreye girer ve ortaya bir metafizik determinizm çıkar (Taylan, 1994, s. 125). Böylece İlk Aklın, kendi zâtını ve kendisini meydana getiren ilkeyi (:Vâcibu'l-vücud, Allah) akletmesi sonucunda, bu akılda çokluk meydana gelir ve bu itibârî çokluktan da ontolojik düzeyde çokluk meydana gelir. Dolayısıyla "bir'den yalnız bir çıkar" ilke-

Ücretsiz - DP Kitap Arşivi - https://rahtey.org

si aşılmış olur. Bu ilke yüzünden gündeme gelen yaratma probleminin; birliğin temel hakikatini teşkil eden "Tanrı'dan çoklu âlemin nasıl meydana geldiği" probleminin aşılması için feyz görüşüne ihtiyaç duyulur. Bu ilk aklın kendi zâtını akletmesi sonucunda ondan bir semâvî küre (:felek), cirm (cisim, madde) ve nefs bir defada; nefsin feleğinin cirminin ilkesi, yani hareket ettiricisi olmasıyla feyz ederler. Diğer taraftan bu akıl kendi ilkesini yani Vâcibu'l-vücudu düşünür (idrak eder), bu idrâk sonucu ondan ikinci bir akıl feyz eder, bu ikinci akıl kendi özünü düşünür ve ondan başka bir semâvî küre, bir cirm ve bir nefs feyezân eder. Kendi ilkesini düşünmesiyle de ondan üçüncü bir akıl meydana gelir. Bu sudûr zinciri birbiri ardınca onuncu akla kadar gelen akıllar ve onlara tekabül eden birinci sema (en uzak gök), sabit yıldızlar küresi (göğü), Zuhal (Satürn), Müşterî (Jüpiter), Merih (Mars), Güneş, Zühre (Venüs), Utarit (Merkür) ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar devam eder. Bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârık varlıkların sudûru" sona erer (Fârâbî, 1985, s. 61-62).[5] Fârâbî'nin Faâl Akıl olarak isimlendirdiği bu onuncu akılda "özünde akıllar ve akledilenler olan mufârık varlıkların sudûru" sona erer. Ay küresiyle de "tabiatı gerçği dairesel hareket yapan semâvî cisimler" sona ererler. Burada İlk Neden'in bir, tek ve bölünmez olmasına karşılık, ondan taşan varlıklar çok sayıda ve hem üstünlük hem de nitelik bakımından farklı durumdadırlar. Ayrıca bu göksel akılların her biri kendi payına İlk Var Olan'dan daha az kendi kendine yeterlidir ve bundan dolayı o İlk Varlık gibi sadece kendi özünü düşünmek suretiyle kendini gerçekleştiremez. Onların buna ilaveten En Yü-

5. Eğer Vâcibu'l-vücudu aralarından çıkarırsak Semâvî Akıllar on tane olurlar. Fakat onu akıllar zincirinin başlangıcı sayarsak bu durumda sayıları onbir olur. Feleklerin sayısının on olarak kabulü Pythagorasçılara kadar gider. Onlara göre on sayısının özel bir önemi vardır. On sayısı tam (mükemmel) sayıdır ve Âlem nizamının kâmil olması için de feleklerinin sayısı on olmalıdır. Aristoteles'in hakkında bilgi verdiği bu feleklerle ilgili kısım daha sonra Afrodisias'lı İskender tarafından şerh edilmiştir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

ce Varlık'ı da düşünmesi gerekir. Onlar, İlk Neden tarafından değişmez bir adalet düzenine göre düzenlenmişlerdir ve her birine bu düzen içinde kendi iç değerine tekabül eden bir varlık hissesi verilmiştir. Bu hiyerarşik düzende en yüce varlıktan aşağıya doğru tedrîcî bir iniş söz konusudur.[6] Fârâbî'nin, II. Yüzyılda Batlamyus tarafından ortaya konan ve evrenin yeryüzü etrafında ezelî olarak dâirevî hareketle dönmekte olan dokuz gök küresinden (felekten) oluştuğu şeklindeki kozmolojik teoriyi dikkate alarak oluşturduğu bu göksel cisimler hiyerarşisine dayalı olarak ortaya koyduğu on akıl teorisini kendisinden önce başka bir filozofta görmüyoruz. Dolayısıyla Fârâbî kendisinden sonra da etkileri sürecek orijinal bir ay üstü dünyası şeması çizmiştir.

## 3. Semâvî (Göksel) Cisimler

Fârâbî'nin göksel cisimlerle ilgili görüşleri de bir taraftan Batlamyus ve Aristoteles astronomisinin izlerini, diğer taraftan da Yeni Platoncu ve Sabiî kozmolojisinden unsurlar taşıması açısından ilgiye değerdir. Göksel cisimlerin ruhları ile ilgili tartışma Yunan'da Platon'un *Kanunlar*'ı, *Epinomis*'i ve Aristoteles'in gençlik eserleriyle başlayıp, İslâm felsefesinde X. Yüzyıl sonrasına kadar taşan uzun bir tartışma geleneğine sahiptir. Fârâbî dokuz tane olduklarını söylediği göksel cisimlerin hareketlerinin tarifiile başladığı müzâkeresine, bu cisimlerin cins bakımından aynı, tür bakımından farklı olduğunu vurgulayarak devam eder. Göksel cisimlerin her birinin sûreti de bilfiil akıldır. Göksel cisimlerin oluşturduğu felekler hareketine bir tür rûhânî cazibe yol açar. Aşağıda olan felek üstte olanın cazibesine kapılır. Her

6. Kâinâttaki düzenin ve ahengin yüce bir yaratıcının eseri olduğu düşüncesi ise sadece Yeni Platonculara has olmayıp, Yunan felsefesi, o dönemdeki mevcut dinler ve en önemlisi Fârâbî'nin kendisinin mensup olduğu İslâm dininin genel kabullerindendir. Bu düzenin zorunlu ve gayri iradi bir taşma sonucu meydana gelmesi teması büyük ölçüde Yeni Platoncu düşünceye aittir.

Üçüncü Göz Kitap Arsivi - https://rantey.org

bir göksel cisim bilfiil akıl olan sûreti sayesinde varlığını kendisinden aldığı aşkın aklın özünü ve İlk Var Olan'ı düşünür. Ancak o aynı zamanda akıl olmayan taşıyıcı öznesini de düşündüğü için, özünde düşündüğü şeyin tümü akıl değildir. Çünkü o taşıyıcısıyla değil yalnızca sûretiyle düşünür. O halde kendisini düşündüğü sûreti akıl olmakla birlikte göksel cisimde akıl olmayan bir makul vardır. Bu yüzden göksel cisim, maddeden ve her türlü taşıyıcıdan bağımsız olan İlk Var Olan ve on aşkın akıldan farklıdır ve insanla ortak bir şeye sahiptir (Fârâbî', 1985, s. 69-70; ayrıca bkz. Arslan, 1997, s. 60-61.). Dolayısıyla Fârâbî de öncekiler gibi göksel cisimlerin "zihinleri" ve "akılları" olduğunu düşünüyordu. Onlar, madde-dışı akıllar ve İlk Neden'in kendisi gibi akla ve Nous'a sahiptirler. Ancak onların düşüncelerinin konusu çok farklı ve özel türdendir. Aslında Fârâbî böylece, Pagan Yunan felsefesinin son dönemlerinde yıldız-ruhların mâhiyetiyle ilgili yapılan tartışmalara müdâhil olmuş oluyordu. O dönemde yıldız-ruhların sadece akla mı sahip oldukları, yoksa onların aynı zamanda bazı veya bütün duyusal algıları, dolayısıyla tasavvur yetilerinin bulunup bulunmadığı özel bir tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların taraflarından biri olan Proclus, göksel cisimlerin akli düşünce yanında görme ve duyma güçlerine de sahip olduklarını ileri sürüyordu. Bu görüşünde Aristoteles'in şimdi kaybolmuş olan bir gençlik dönemi eserine ve Stoacı öğretiye dayanıyordu. Fârâbî ise Kindî ve daha sonra İbn Sînâ'nın aksine Poclus'tan farklı düşünüyordu. Kindî'nin gök kürelerine akıl, hayat ve irade yanında görme ve duyma kabiliyetleri izâfe ettiğini görmüştük. Nitekim "Yıldız ve ağaç secde ederler." (er-Rahmân, 55/6) ayetinin yorumu vesilesiyle yıldızların Allah'a iradeleriyle itaat ettiklerini ifade ettiğini, ilaveten onlara duyma ve görme gibi nitelikler izafe ettiğini görmüştük (Kindî, 2006, s. 235) Bu konuda Fârâbî, İbn Rüşt'le beraber, göksel cisimlere mutlak anlamda düşünceden başka, tasavvur veya duyumlar gibi unsurlar izafe etmeyen daha ortodoks Aristotelesçiliğe, Kindî ve bu yıldızlara tasavvur izafe eden İbn Sinâ'dan yakın durur (Arslan, 1997, s. 164-165).

Sürüsüz PDF, KitapArşivi https://rantey.org

## 4. Faâl Akıl, İnsan Nefsi ve İttisal

Fârâbî'nin İlk Var Olan'dan itibaren başlattığı varlık mertebeleri içinde ay üstü âlem söz konusu olduğunda en son gelinen nokta, Ay felcğinin aklı olan Faâl aklın ortaya çıkmasıdır. Bu Faâl akıldan da, dünyevî nefisler ve bütün cisimler için ortak olan heyulâ (ana madde) meydana gelir. Bu heyulâ, feleklerin etkisiyle değişime uğrayarak dört unsuru (ateş, hava, su ve toprak) oluşturur. Bu dört unsurdan da yeryüzündeki cisimler meydana gelirler. Bu şekilde bir cisim oluşur oluşmaz Faâl Akıl bu cisme uygun olan formu meydana getirerek o cisme giydirir (Bu yüzden Faâl akıla "formların vericisi" "Dator Formarım" da denir). Böylece bu cisim bir şekil kazanarak yeryüzü varlıklarından biri olur (Fârâbî', Ârâ, s. 63-65). Görüldüğü üzere Fârâbî, Faâl akıla kadar getirdiği sudûr zincirini Ay altı âlemi de kapsayacak ve maddî dünyadaki olayları açıklayacak şekilde genişletmektedir.

Burada Fârâbî'nin İlk Var Olan'dan sudûr eden İlk akıldan sonraki aşamaları izah ederken Plotinus'un Külli Ruh olarak ifade ettiği ve kendisi altındaki gayri maddî varlığın bütün aşamalarında söz sahibi olan ilkeyi, hem Aristoteles kozmolojisindeki felekler teorisinden hem de Harran Sabiilerinin aracı varlıklar olarak kabul ettikleri gök cisimlerine dayalı kozmolojisinden ilham almak suretiyle, Ay üstü âlemi oluşturan bütün varlık hiyerarşisini izah edecek hale getirdiğini görüyoruz. Plotinus sisteminde daha çok metafizik bir ilke konumunda olan Evrensel Ruh, Faâl akıl adı altında, Fârâbî'nin on akıl sistemi içinde kozmolojik bir yapıya kavuşmuş ve bu yapı ona varlığa ilişkin daha ayrıntılı bir şema sunma imkânı vermiştir.

Plotinus Ruh'un ikili karakteri dolayısıyla kendisi olmaktan kesilmeksizin hem ilahî âlemde hem de maddî âlemde iş görebildiğini söylüyordu. Fârâbî ise kendi sisteminde merkezi bir yer verdiği Faâl akıla aynı fonksiyonu gördürmüş, ilahî âlemle ilişki kuran bu aklın maddî âlemi de şekillendirmede ve insanın maddî ve ilahi alanla ilgili bilgi sağlamasında aktif rol oynaması dü-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitabey.org

şüncesini temellendirmiştir. Dolayısıyla Fârâbî, Faâl akıla Allah ile maddî âlem arasında bir aracı güç rolü vermektedir. İslâm ilâhiyâtı açısından kolayca kabul edilemeyecek bir aracı varlıklar ilâhiyâtını andıran bu yaklaşım daha sonra İbn Sina tarafından da benimsenerek geliştirilmiş ve başta Gazzalî gibi Sünnî akideyi savunan düşünürler olmak üzere, İbn Rüşd gibi Meşşâî İslâm filozoflarından da büyük eleştiriler almıştır.

Fârâbî göksel cisimlerin birbirlerinden sudûr etmesini incelerken ay üstü âlemin son aklının Faâl akıl olduğunu belirtmiş, fakat o bölümde Faâl aklın ayrıntılı incelemesine girmemişti. Daha sonraki bölümlerde Faâl aklı ayrıntılı olarak ele almadan önce nefsin farklı güçlerinin kısa bir özetini verdikten sonra akıl gücünün ve özellikle onun en üst kısmının, yani insanı ay üstü ezelî-ebedi âleme bağlaması mümkün olan aklın daha özel bir açıklamasına ihtiyaç olduğunu vurgular. Fârâbî'ye göre nefsin aşağı güçleri olan, besleyici, doyurucu ve tahayyül edici güçler "tabiat" tarafından idare edilebilirken, bilkuvve ma'kûller ve bilkuvve "maddî" akıl ona tâbi değildir. Bununla birlikte onlar sadece kendi çabaları ve girişimleriyle bilfiil olma yeteneğine sahip olmayıp, yardıma ihtiyaç duyarlar. Böyle bir yardım ise yalnızca kendisi de aynı zamanda bilfiil akıl ve madde dışı bir varlık olan tabiat üstü bir fail tarafından sağlanabilir. İşte bu fail Aristoteles ve sonrasındaki meşşâîler tarafından ortaya konan Faâl akıldır ve yukarıda da dile getirildiği üzere bu akıl, göksel akılların onuncusudur (Fârâbî', Ârâ, s. 101). Göksel akılların sonuncusu olması dolayısıyla ay altı âleme doğrudan etki eden Faâl akıl, bu ontolojik etkisinin yanında, Fârâbî'nin sistemi içinde duyu verilerinden elde ettiği bilgilerin akıl tarafından soyutlanması aşamasında Faâl aklın fonksiyonunu vurgulamak suretiyle bu aklı bilgi teorisinin de merkezine yerleştirmiştir. Aslen Aristoteles tarafından *De Anima*'da geliştirilmiş ve İskender Afrodisias, Themistius, Simplicius gibi şarihlerden yapılan tercümeler aracılığı ile Müslümanlara geçen bu teoriye göre güç halindeki bir şey kendiliğinden fiil haline çıkamaz. Dolayısıyla güç halindeki insan aklı kendiliğinden bilgi üretemez, onun kendi dışındaki bir

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kanisy.org

etken tarafından fiil alanına çıkarılması gerekir. Bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi halde etken olamaz. Böyle bir gerekçeden yola çıkan Aristoteles, güç halindeki insan aklına dışarıdan etki eden ve daima aktif halde bulunan bir Faâl aklın varlığından söz etmiştir. Böylece Aristoteles kendi rasyonalizminin hilafına Platon'a benzer şekilde bilginin irrasyonel bir kaynağı olduğunu kabul etmiş oluyordu (Kaya, 1995, s. 152).

Fârâbî'nin *Risâle fi'l-akl*'da akıl teriminin çeşitli anlamlarını Aristoteles'in *De Anima*sı ve Afrodisias'lı İskender'in bu kitaba yazdığı şerhten ilham alarak belirlerken insan aklının gelişiminde üç mertebe tespit etmişti. İlk iki mertebe olan bilkuvve ve bilfiil akıl mertebesine konumuzla doğrudan ilgili olmadığı için girmiyoruz. Fârâbî, akıl üçüncü ve sonuncu mertebe olan Müstefâd (kazanılmış) akıl mertebesine ancak kendisini düşünebildiği zaman, yani nesne özne ve fiil bir olduğu zaman ulaşabilir diyordu. İşte aklın yükseldiği bu seviyede (Müstefâd akıl seviyesinde) insan aklı Faâl aklın altında olan saf mufârık sûretleri düşünebilir. Sezgi ve ilhama açık olan bu akıl ise Faâl akılla ilişki kurma imkânına sahiptir.[7] Dolayısıyla insan bilgisi mufârık akıllardan Faâl akıl aracılığı ile gelen bir aydınlanmaya dayanır; Güneş'in gözümüzle ilişkisi ne ise, Faâl akıl da insanla aynı ilişki içindedir. Görmek için gözümüz güneş ışığına muhtaçtır, aynı şekilde aklımız ancak yolunu aydınlatan Faâl akıl tarafından perdesi sıyrıldığı zaman idrak etme gücü kazanır (Fârâbî, 1983a, s. 25 vd.).

Akıl ile ilgili yorumuna Aristoteles'in De Anima'sıyla başlayan Fârâbî, Müstefâd akıl kavramı ile Aristoteles'ten farklılaşır, çünkü hemen hemen soyut akıllarla özdeş olan bu akıl Aristoteles'in sisteminde yoktur. Buna karşılık, insan bilgisi ve ilahi

---

7. Fârâbî'nin Risâle fi'l-akl'da bu aşamadan sonra Faâl akılla ilgili olarak verdiği bilgileri *De Anima*'da değil ama *De Anima*'nın Afrodisias'lı İskender tarafından yapılan şerhinde ve *Esulucya* ve *Hayru'l-mahz* gibi eserlerde ayrıntılı olarak bulabiliriz. Ayrıntı için bkz. bu bölümün başında *Risâle fi'l-akl* ile ilgili analizimiz.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

vahiy arasında bir bağ fonksiyonu görmesinden dolayı Afrodisiaslı İskender'in Müstefâd akıl kavramından da farklıdır. Faâl akıl ile ilgili olarak geldiği nokta itibarıyla Fârâbî, Plotinus'un mistik sistemine daha da yakınlaşmıştır (Medkur, 1990, c. II, s. 79).

Müstefâd aklın ilişkiye geçtiği Faâl aklın Faâliyeti kesintisiz ve değişmez değildir; bu ondaki hareketsizlik yüzünden değil, fakat daha çok, onun, üzerinde tesir etmesi gereken maddenin eksikliği yahut ondan sâdır olan sûreti almaya yeterince hazır olmaması gibi sebeplerdendir. Öyleyse bu maksat için iki şey gereklidir: 1- Maddî bir taşıyıcı ve 2- bu taşıyıcı üzerindeki Faaliyetine mani olan bütün engellerin yokluğu; ikisi de Faâl aklın gücünün haricindedir. Bu yüzden Fârâbî'ye göre, Faâl akıl, bir yandan kendi varlığının İlk Var Olan'a bağlı olması, diğer yandan, üzerinde Faâliyet gösterdiği göksel cisimlere bağlı olması sebebiyle bütün varlıkların İlk İlke'si olmaktan uzaktır (Fârâbî, 1983b, s. 33 vd.; Fahri, 1987, s. 101).

Sonuç olarak Sudur teorisinin İslâm'ın yaratma teorisi ile çeliştiği temel noktalardan en önemlisinin feyz ve sudûrun zorunlu bir süreç olması telakkîsi olduğunu söyleyebiliriz. Mutlak irade sahibi bir Tanrı anlayışına sahip olan İslâm ilâhiyâtı, ilahî iradeyi yaratma zorunluluğu ile sınırlayıcı bu teoriyi meşrulaştırmamıştır. Sudûru savunan filozofların temel çıkış noktalarından biri olan, Mutlak anlamda bir olan Allah'tan çokluğun doğrudan çıkmasının mantıki imkânsızlığı ve böyle bir yaratmanın Allah'ın zâtında çokluk meydana getirebileceği endişesi gibi yaklaşımlar, İslâm düşünürlerinin geneli tarafından kabul görmemiş, Mutlak irade ve güç sahibi olarak vasfedilen Allah'ın yaratma için göksel felekler ve Faâl akıl gibi aracı varlıklara ihtiyaç duyması anlamına gelen sudûr anlayışı, içinde barındırdığı bu çelişkiler yüzünden şiddetli eleştirilere uğramıştır.

Sudûr ile ilgili diğer bir konu, İslâm düşüncesinin çeşitli şubelerini meşgul etmiş olan "Allah'ın bu âlemi yaratmadaki gayesi ve hikmeti" ile ilgili tartışmaya ilişkin olan tarafıdır. Sudû-

Ücretsiz Pdf Kitap Arşivi https://tahtey.org

run Tanrısı kendi mükemmelliği ile zorunlu olarak kendisinden bir taşma ile evreni meydana getirirken hiçbir irade göstermez, hatta düşünmez bile. Çünkü aklın eylemi ancak ilk akıl seviyesinde başlamaktadır. İlahî yaratmanın böyle pasif bir eylem ile hatta eylemsizlikle yorumlanması, İslâmın, kullarına inayeti ve rahmeti bol olan, her an onları gözeten ve kollayan Allah telakkîsi ile yetişmiş birçok düşünürü tatmin etmesi beklenemezdi. Dolayısıyla bu açıdan da sudur teorisi eleştiriye oldukça açıktır.

Fârâbî'nin sistemine genel hatlarıyla bakmak gerekirse Fârâbî'nin Allah'ın varlığını tamamen mantıki bir yolla ispat etmek (vacip ve mümkin) ve böylece iki temel problem olan yaratma ve vahiy problemini çözmek istediğini söyleyebiliriz. Allah'ın varlığını varlık düşüncesinin analizi yoluyla ispatlama ve ona her türlü kemâl sıfatlarını vermesi, ki bunların başında akıl ve varlık sıfatları gelir, onun Feyz görüşünü kullanarak iki problemi de çözmesine imkan vermiştir. Feyz zinciri ontolojik seviyede heyulada son bulur, epistemolojik seviyede ise Faâl akılda (vahiy meleğinde) son bulur. Allah ise ezelî ve kadîmdir, o ilk sebeptir. Âlem hâdistir, ve o dört unsurdan oluşmuştur. Heyûlâ ise hem kadîm hem de hâdistir. O kadîmdir çünkü kadîmden feyz etmiştir, hâdistir çünkü bu feyz bir aracı vesilesiyle gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak Fârâbî'nin, genel projesi olan din-felsefe uzlaştırmasını, Aristoteles, Platon ve Yeni Platoncu teorileri beraberce eklektik fakat oldukça uyumlu bir sistem içinde kullanmak suretiyle, kendi yaratma, nübüvvet ve siyaset felsefelerini temellendirmede ustalıkla kullandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, yukarıda da zikredildiği üzere, gerek İslâm'ın Tanrı kavramı ile gerekse yaratma düşüncesi ile uyuşmayan unsurlardan dolayı özellikle Yeni Platoncu sudur ve akıllar teorisi bazı sorunsalları bünyesinde taşımaktadır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

## KAYNAKÇA

Aristoteles (1985). *Metafizik, I-II*. Çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi.

Aristotle (1986). *De Anima*. Trc. ve notlar. Ed. Hugh Lawson - Tancred, London: Penguin Books.

Arslan, A. (1997). *Fârâbî: İdeal Devlet*. Ankara: Vadi.

Dieterici, F. (1890). *Fârâbî fî Ağrâzi Aristotalis fî Kitâbi mâ ba'de't-Tabîa, AlFârâbîs Philosophische Abhandlungen*, Leiden: E. J. Brill.

Druart, T. A. (1987). "Al-Fârâbî and Emanationism", *Studies in Medieval Philosophy*. ed. John F. W. Washington, D. C.: The Catholik University of America Press.

Fahri, M. (1987). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim.

Fârâbî. (1961). *Felsefetü Aristotalis*. Nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru Mecelleti Şi'r.

Fârâbî (1961). *Fusûl al-Madanî: Aphorisms of the Stateman*. Nşr. D. M. Dunlop Cambridge: The University Press.

Fârâbî. (1985). Kitâbu ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla, nşr. Alber Nasri Nadir. Dâru'l-meşrık, Beyrut.

Fârâbî (1968). *İhsâu'l-ulûm*. Nşr. Osman Emin. Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısriyye.

Fârâbî (1984). "İki Filozofun Görüşlerinin Uzlaştırılması". Trc. Mahmut Kaya. *Felsefe Arkivi*, 24. İstanbul.

Fârâbî (1993), *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, thk, Fevzi en-Neccar, 2. Bs, Dâru'l-Meşrik, Beyrut.

Fârâbî. (1983a) *Kitâbu tahsîli's-saâde*. Nşr. Cafer Âl-i Yâsin, Beyrut: Dâru'l-Endelüs.

Fârâbî (1986). *Kitâbu'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*. Nşr. Albert Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut

Fârâbî (1970). *Kitâbu'l-hurûf*. Nşr. Muhsin Mehdi. Dâru'l-meşrık, Beyrut.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Fârâbî (1983b). *Risâle fi'l-akl*. Nşr. Maurice Bouyges, S. J. Bibliotecha Arabica Scholosticorum. Serie Arabe, 2. Baskı. Dâru'l-meşrık, Beyrut.

Fârâbî (1983c). *Tahsîlu's-Saâde*. Nşr. Cafer Âl-i Yasin, Dâru'l-Endelüs, Beyrut.

Kaya, M. (2000). *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul.

Kaya, M. (1995). "Fârâbî". *DİA*, XII. İstanbul: TDVY.

Kaya, M. "İskender Afrodisi". DİA, XXII. İstanbul: TDVY., s. 560-561.

Kindî, (2006), Felsefî Risaleler, çev ve inceleme Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları,

Köroğlu, B. (2001). *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe* (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Mahdi, M. (1969). *AlFârâbî's Philosophy of Plato and Aristotle*, Itacha, NewYork: Cornell Paperbacks.

Medkur, İ. (1990). "Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi*. Ed. M. Şerif. İstanbul: İnsan.

Taylan, N. (1994). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: İFAV.

Walzer. (1985). *Al-Fârâbî on the Perfect State*. Clarendon Press, Oxford.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

# 3

# DİN, FELSEFE VE MİLLE*

Gürbüz Deniz**

## GİRİŞ

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

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

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan makalesinden (Diyanet İlmi Dergi, 52/1, 2016, ss. 65-80) aktarılmıştır.

** Prof. Dr., Ankara Üniversitesi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

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

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

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

Peygamberin dinî bilgisinin kaynağı, peygamberin şahsına münhasır değildir. O bilginin kaynağı, doğrudan Cebrail vasıtasıyla Allah olduğundan, ilâhî bilginin yanlışlanması bir Müslüman için mümkün değildir.

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

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

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

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rafdey.org

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

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

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

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

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

## TEMELLENDİRMELER

Fârâbî'ye göre; "Her tümel mâkul, diğer mâkula ait fertlerden başka fertlere sahiptir. Bu sebeple çok sayıda muhtelif ses-

lenmeler meydana gelmiştir."[1] Fârâbî; "Millenin Harfleri ve Lafızların Meydana Gelişi" başlığı altında tümel mâkul hakkında görüşlerini bu şekilde beyan etmektedir. Kanaatimizce buradan anlamamız gereken şey, tümel mâkulün insanın ortak insanlığından (tümelinden) bahsetmiş olmasıdır. İnsan ise kendi bireysel gayretiyle (yani felsefe yaparak) kendisinin bir diğerinden farklı olan tikellerini/fertlerini keşfetmektedir. Din de bu anlayış doğrultusunda her bir bireyin ortak paydasına ilişkin olan teklifl erini (tümel mâkul) sunar. Felsefe ise bu ortak payda temelinde, bireysel özgünlük ve özelliğine kişiyi ulaştırır.

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

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

Fârâbî'ye göre; "Erdemli yasaların hepsi amelî felsefedc yer alan külli şeylerin içinde yer alır. Millenin nazariyesinin kesin

1. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf,* çev. Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 75.
2. Fârâbî, *Siyâsetü'l-medeniyye,* çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul 2012, s. 81.

kanıtları da nazarî felsefede yer alır ve bu görüşler kesin kanıtlar bulunmadan millede bulunabilir. Öyleyse milleyi oluşturan iki parçanın (nazarî ve amelî mille) her ikisi de felsefeye dâhildir."[3] Anlaşılacağı üzere mille, felsefeye uyduğunda felsefe, milleye burhanî kanıtlar bulmaktadır. Yine nazariyatın kanıtlanması/anlaşılır kılınabilmesi için de felsefe önemli işlevler yüklenmektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere din, nassın formunun korunduğu lafızlardır. Bu formdan veya formlardan neşet eden her yorum ise kaynağı din olmakla beraber yorumun bizâtihi kendisi beşerîdir ve bu sebeple de "eddin" değildir. İslam düşünce geleneğinde bazı dinî yorumcular kendilerinin yaptıkları yorumları din yerine koymuşlardır. Bunların en belirgin olanları kelâmcılardır. Kelâm, din adına hüküm vermekte ve metafizik veya gayba ilişkin kesin yargılarda bulunmaktadır. Bu yargılar esasta "dinin tümel mâkulü" üzerinde olup, birçok bireysel farklılığı yok saymak şeklinde tezahür edebilmektedir. Çünkü herhangi birisi kendi yorumunu din sayınca, dinin yoruma açık olan lafızlarına rağmen başka yorumlar yapan insanlar dikkate alınmamış olunmaktadır. Bu anlayış ya da dine yaklaşım, Tanrı nazarı ile insana bakmaktır. Tanrı nazarı ile bir insanın âleme bakması usul itibarıyla insana ait bir yetki değildir. Ancak insan gözü ile Tanrı'nın ne dediğine bakmak, insan olarak bizim kendi biricysel yetkinlik ve kapasitemize bağlı olacağından, ortaya konan yorumlar daha insanî, daha mâkul ve fakat asla Tanrı adına insanı belirli sınırlar içerisine hapsedici değildir.

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

---

3. Fârâbî, "Kitabü'l-mille", Divan Dergisi, çev. Fatih Toktaş, İstanbul, s. 261.
4. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 91.

## MİLLE-FELSEFE İLİŞKİSİ

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

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

Felsefe her ne kadar milleyi varlık olarak öncelemiş olsa da, mille, sahih kıyasa ve burhana dayanmadığı zaman, sahih mille olma özelliğini kaybetmektedir. Özellikle de cedel (yani kelâm) ve burhanî olmayan vaaz (hitabet), millenin temel gayesini kaybettirecek yollardır. Diğer taraftan mille burhanî felsefeye uyduğunda; kapsayıcılığı, kuşatıcılığı ve uzun ömürlü işlevselliği ortaya çıkmaktadır. Bunun sebebi de kıyas sanatının olgun seviyede bulunması dolayısıyladır. Kıyas; mantığın esası olduğu gibi bilinenden bilinmeyene gidişin de temel yoludur. Eğer kıyas, burhanî yollarla milleyi açıklarsa işte o zaman mille; sahih mille olur. Görüldüğü üzere Fârâbî'ye göre; mille, ancak sahih felsefe dolayısıyla bir anlama kavuşabilmektedir. Tek başına varlığı anlamsız veya varlığı olmayan bir alan hâlindedir. Varoluşunun değer kazanması ancak bir başkasına uyarak ortaya çıkan anlamlar dünyasına din demek doğru değildir. Çünkü millenin anlamlı oluşu ancak felsefeye uyduğunda ortaya çıkmaktadır. Felsefeye uymadığı zaman ise mille denen bir varlıktan ya da şeyden bahsedebilme imkânımız bile yoktur. Demek ki mille yalnızca bir yorumdur ya da arazdır. Bununla beraber sahih olmayan felsefeye uyan mille ise sapkın milledir.

---

5. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 88.

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

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

Bahsi geçtiği üzere din; insanın ortak insanî değerlerinden bahseder. İnsan ise kendi gayreti ile (felsefe yaparak) kendisinin diğer hemcinslerinden farklı olan tikellerini keşfeder. Din her bir bireyin ortak fıtratına hitap eder. Felsefe ise bu ortak payda temelinden hareketle bireysel yeteneklerin keşfi ni faal akıldan aldı-

---

6. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 69.
7. Fârâbî, *Kitâbül-hurûf*, s. 70. Bu hususta benzer açıklamalar için bkz. İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Ankara 2005, s. 290-291; Şenol Korkut, "Meşşaî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî", *İslam Felsefesi Tarihi 1*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara 2012, s. 159.
8. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 72.

ğı "felsefî akılla" yorumlar. Böylece "mille olgunlaşmış felsefeye tabi olduğunda son derece iyi, doğru bir mille olur. Ancak "felsefe henüz olgun bir şekilde kesin burhanî felsefe hâline gelmemişse, aksine görüşleri henüz hatabî, cedelî veya sofi stik yollarla doğrulanmış (hâlde) ise onun bütününde veya çoğunda yanlış olup farkına varılmamış görüşler bulunmaktadır."[9]

Bu metin üzerinde tekrar durmakta yarar vardır. Çünkü "Mille, felsefeye tâbi olsun." dendiğinde sanki dinin varlık değeri kayba uğruyormuş gibi bir algı akademik camiada dillendirilmektedir. Bilindiği üzere Fârâbî, diğer eserlerinde de ifade ettiği gibi, herhangi bir görüşün burhanî temelde felsefe tarafından yorumlamasından ötürü felsefeye sahih felsefe demektedir. Buradan hareketle eğer "din veya ed-din" in ortaya koyduğu değerleri felsefî burhanî yani mantıksal veya aklî zeminde yorum(-mille)larsa bu yorum (mille) uzun ömürlü olur. Eğer akıl, mantık ve burhanî kıyas doğrultusunda dinî öngörüler doğrultusunda temellendirilmezse o dinin varoluş alanındaki zuhuratı olan millesi; ya hatabî, ya cedelî ya da sofi stik düzlemde olacağından dinin etki alanı olan zuhuratı yani millesi yanlış ve yanıltıcı olacaktır. Fârâbî'nin bu yorumu yanında bir de şöyle bir yorum ve tavsiyesi bulunmaktadır ki bizce bu hususa dikkatlice eğilmemiz gerekmektedir.

"Felsefe mensupları, milledeki şeylerin felsefedekilerin misalleri olduğunu bildikleri zaman milleye karşı çıkmazlar."[10] Burada kayda değer bir husus ifade edilmektedir ki o da, mille ve felsefenin esasta aynı düzlem üzerinde olduklarıdır. Dinin kaynağı Allah olduğundan Allah'ın ifade ettiği bir şey ilk başta Allah'a mutlak iman ve güven nedeniyle hitabî[11] bir tarzda görülebilir.

---

9. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* s. 88.
10. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 90.
11. Hitabet tercih edilmesi veya kaçınılması gereken mümkün şeylerin her birisinde, (başkalarını) en mükemmel olarak ikna edebilecek şekilde konuşma gücüdür." Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî,* çev. Hanifi Özcan, İstanbul 2005, s. 83.

Bunun sebebi de dinin bütün insan ve toplum katmanlarına hitap ediyor olmasıdır. Ancak filozoflar ve özellikle de hakiki filozoflar bu hitabî formda aklî ve burhanî olan esasları temellendirerek ortaya çıkarıp yorumlamaları gerekmektedir. Kur'an'da bu hususta önemli açıklamalarda bulunmaktadır ki o da *"bilenlerle bilmeyenlerin eşit olmadığını"*[12] ve *"Rasih ülemanın ed-din'in derinliklerine (millelerine) nüfuz edebileceklerini"*[13] ifade etmesidir. Bu sebeple Fârâbî'nin filozofların mille mensuplarına karşı çıkmaya haklarının olduğunu, ancak bizâtihi milleye karşı çıkmalarının mümkün olmadığını[14] ifade etmesi, dinî yorumun değişkenliğinin imkânının gerekliliğine ve dine karşı çıkmanın ise mümkün olmadığını ifade etmesi, dini metnin formülasyonunun değişmezliğine dair olan inancı sebebiyle olabilir.

Sonuç olarak "Teorik ve tümel ilmi, felsefe olgunlaştırır." ifadesi felsefenin teorik ve tümel olan hakkındaki çabasının yöntemsel olmasından dolayıdır. Yani din; felsefî yönteme veya usule tabi bir şekilde yorumlandığında daha kuşatıcı ve daha evrensel özünü ifşa edebilmektedir. "Felsefe, bütün olarak, aletleri kullananın, zaman bakımından aletlerden önce gelmesi gibi, milleden de önce gelir."[15] Evet din Allah tarafından bize sunulan metinlerdir. Bu metinleri insanlar kullanacaktır. İnsanlar içinde de en akıllı ve yetenekli olanların kullanması dinin işlevselliği dolayısı ile önem arz etmektedir. Dinin işlevselliğinin (özellikle de Fârâbî'nin bu işlevselliği siyaset yapmak olarak vurgulaması) ortaya çıkması bu işlevselliği icra edecek şahsa bağlıdır. Eğer dinî metni yorumlayacak bir kimse bulunmazsa o dinin işlevsel hâle gelmesi mümkün olmamaktadır. Fârâbî'nin felsefesinin milleden önce geldiği hususunda ifade ettiği şey, felsefenin dinin işlevselliğini işlenir hâle getirmesindeki öncelliği olarak anlaşılmalıdır.

---

12. Zümer, 39/19.
13. Âl-i imrân, 3/17
14. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* s. 90.
15. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf,* s. 70.

## PEYGAMBER-MİLLE İLİŞKİSİ

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

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

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

yatın başkaları (avam/halk) tarafından anlaşılabilir yorumuna isc mille denmektedir.

Fârâbî, felsefe ile millenin konularının ayniliğini her zaman ifade eder. Ancak felsefenin hakikati özellikle de nazarî ilimlerde ortaya koyuşunu övgüye değer bulur. Millenin de yine felsefe ile temellendirilişini felsefe ile aynı konumda görerek aynı şekilde övgüye değer bulur. Fakat dinin bir de başkalarına veya burhanî olarak anlayamayacak olanlarına sunumu vardır ki bu misallerle yapılan anlatımlardır. Çoğunlukla bunu mille şek linde kendisi fark ettirmektedir. Şöyle ki; "Bu şeyler iki surette bilinir: ya (halkın/avamın) ruhu üzerinde, oldukları ve bulundukları gibi irtisam etmeleriyle veya münasebet ve temsil yoluyla, yani benzer misalleriyle Fâzıl şehrin hâkimleri bu şehri, ruhlarının buhranları ve basiretleriyle bilirler. ... Belirtici misallerle anlayanların bir kısmı bu şeyleri yakın misalleriyle, bir kısmı uzak misallerle, bazıları daha uzak misallerle, bazıları da pek uzak misallerle bilirler. Her milletin kabul ettiği misallerin ifade ettikleri anlam, diğer milletler nezdinde aynı anlamı ifade etmez. Fakat bu fark hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine mani değildir."[17] Anlaşılıyor ki bir hakikati, kapasitesi farklı olan insan ve toplumlara, o hakikati onların anlayacağı misallerle anlatmak gerekmektedir. İşte bu durum bize göre dinî yorumun çeşitliliği ve insan yapısı ve ihtiyaçlarına göre olan değişiklik tutumlarıdır. Aynı hakikati ya da dini tebliğ ederken kullanacağımız misallerin farklı olması dinin aslî hakikatini değiştirmiyor. Peygamber de bu hususta insanların kapasitelerine göre farklı misaller kullanmıştır. Hatta "İnsanlara akıllarının yettiği kadar konuşun." ifadesi kayda değerdir. Peygamberin vahyi tebliğ tarzı Fârâbî tarafından halka misallerle anlatma olarak takdim edilmektedir.

Fârâbî'ye göre; "el-mille, koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cevap-

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

larla dizginlemeye çalışan ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir.

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

## VAHİY-MİLLE İLİŞKİSİ

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

18. Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 258. Fârâbî, *Kitâbû'l-mille*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut trs, s. 43.

görüşlerin belirlenmesini sağlayan şartlar açıklık kazınıncaya kadar devam eder."[19]

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

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

---

19. Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, s. 259.
20. Fârâbî, *Kitâbü'l-mille*, s. 260.
21. Fârâbî, *Kitâbü'l-mille* s. 261. " Mille sözcüğü "din" sözcüğü gibidir. Mille tek tek şeraitleri değil sadece şeraitlerin genelini ifade için kullanılır. Millet kavramı Allah'a ve diğer insanlara değil, sadece onu tebliğ eden peygambere nispet edilmiştir. Bu sebeple Allah'ın dini, Zeyd'in dini denildiği hâlde, Allah'ın milleti, benim milletim, Zeyd'in milleti denilmez." Ragıp el-İsfehanî, *Müfredât elfâzi'l-Kur'ân,* çev. Yusuf Türker, İstanbul 2007, s. 1388. Mille, dinde yetkin olanın din hakkında yaptığı yorumdur. Allah'a nispet edilemez, çünkü mille bizâti-

Şeriat ve sünnetin benzerliği nedir? sorusu bizce önemlidir. Şeriat, Şârî tarafından belirlenen dinî itikat ve ameller bütünüdür.[22] Sünnet ise bu yasaların peygamber tarafından yorumlanması ve uygulanmasıdır. Şeriat; çoğunlukla sünnetin açıklamaları doğrultusunda şeriat diye uygulanabilmektedir. İkisi birbirini gerektiren hususlardır. ed-din ve el-mille'nin de bu çerçevede teşbihe konu olması kayda değerdir. Aynen şeriat gibi eddin kendi görüşlerini vahiy yoluyla ortaya koymaktadır. Bu ortaya konmuş olan vahiy kaynaklı görüşler ise hayatiyet kazanabilmeleri için bir yorumcuya ihtiyaç duymaktadır ki Fârâbî'ye göre bu yorumu en iyi yapacak olan ilk başkan yani peygamberdir. Peygamberin yorumları ed-din'in pratize edilmesidir ve bunun adı el-mille olarak tezahür etmektedir.[23] Bu yorumu peygamberden sonra en iyi yapacak/yapabilecek kimse ise erdemli filozoftur. Bu anlamıyla ed-din'in millesi felsefeye tabi olduğunda yani felsefenin ilkeleri doğrultusunda temellendirildiği zaman mille, erdemli mille adını almaktadır. Aynı zamanda dinin pratiği mille

---

hi Allah'ın vahyettiği din değildir. Herhangi bir kimseye de din nispet edilemez, çünkü herhangi bir kimse ulu orta dini yorumlayamaz. Kanaatimize göre Ragıp el-İsfehanî de milleyi Fârâbî gibi anlamıştır. Mille dinin peygamber veya yetkin bir imam ya da filozof tarafından yorumlanıp toplum hâlinde yaşanma imkânıdır.

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

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

olduğundan neredeyse (yekadü)[24] müteradif oldukları da bu şekilde anlam kazanmış olmaktadır. "el-millc; biri görüşlerin tanımlanması ve diğeri de eylemlerin belirlenmesi olmak üzere iki parçadan oluşur."[25]

"Erdemli mille, felsefeye benzer... Felsefenin nazariyatı, milledeki nazariyatın kanıtlarını verir. Öylcysc erdemli milleyi oluşturan sultanlık mesleği de felsefenin çerçevesi içindedir."[26] Birinci olarak milleyi sultanlık mesleğinin oluşturduğu vurgusunun yapılmış olması millenin beşerî bir yorum olmasına bizi sevk eder. İkinci olarak, eğer mille felsefeye uyarsa, felsefe millenin nazariyatı için burhanî kanıtlar bulur. Millenin felsefeye tâbi olması da bu demektir. Ancak sonuç itibarıyla millenin kaynağı ve ortaya koyduğu yorumun kaynağı ed-din, sünnetin kaynağının şeriat olması gibi bu kavramların birbirleriyle müteradif oldukları anlayışını doğurmak tadır. Bunların müteradif oluşlarına Fârâbî bazı açıklamalar yaptıktan sonra dikkat çekmektedir. Yani doğrudan ve hiçbir açıklama yapılmadan millc ilc dinin müteradif olduklarını söylemiyor.

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

24. Bkz. Fârâbî, Kitâbü'l-mille, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut trs, s. 46.
25. Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 261.
26. Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 261.

etmektedir. Ancak şunu da ifade edelim ki, Fârâbî felsefeye başka bağlamlarda başka misyonlar ve anlamlar da yüklemektedir.

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

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

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

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

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

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

akla gelen manaların form olarak mütehayyile kuvvetiyle, bir form olarak da peygamberde varlık alanına çıkmasıdır.[29] Peygamber, vahyi faal akıldan almakla, ilâhın (Allah'ın) aklettiği bir varlık verme vasıtasıyla peygamberde veya bir insanda asla bulunmayacak bilgiler olan gelecekten haber verme bilgisine ve hâlihazırdaki cüz'iyyat hakkında haberler verme aşamasına ulaşmaktadır. Peygamberin mütehayyile kuvvetine taşan vahiy sebebiyle Peygamber insanlık mertebelerinin en mükemmeline ve saadetin en yüksek derecesine ulaşabiliyor. Peygamberin ulaştığı bu insanlık mertebesi filozof için söz konusu edilmemektedir.

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

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

---

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

Kanaatimizce Allah'tan faal akla taşma, faal aklın Peygamber ile iletişimi; vahyin formel oluşum süreci ve yapısıdır.[30] Filozofun faal akılla ittisali ise filozofun filozofik yetencklerinin aklî olgunluğa ulaşma yetkinliğidir. Çünkü filozofun konumu, bir anlayışa (akla) ulaşma olarak metinde ifade edilirken peygambere ilişkin ise daha detaylı ve özellikle de peygamberin faal akıldan aldıkları dolayısıyla bir zuhuratı diye ifade edilmektedir. Gelecekten haber vermeyi peygamberî bir özellik olarak zikretmesi peygamberin peygamberlik olgusunda doğrudan be-

30. Fârâbî'ye göre; vahiy nasıl oluşmaktadır? Dinin esası ve hatta kendisi dediğimiz hususun Fârâbî felsefesindeki aklî açıklaması nasıldır ve vahiy peygamberin şahsında form şekline nasıl gelmektedir? İşte Fârâbî'nin açıklamaları: "Mütehayyile; faal aklın verdiği şeyleri (yu'tiha) gözle görünen mahsuslarla taklit (tuhaki) ve ifade ederse, o zaman mütehayyilenin tahayyül ettiği bu şeyler döner ve duyma kuvvetine resim olurlar. Mütehayyilenin bu resimleri, müşterek duygu kuvvetinde varlığa çıkınca (hâsıl olunca), onlardan etkilenen görme kuvveti üzerine bu şeyler yansır (inekese). Görme kuvveti de bu resimleri, görüş ışığı ile aydınlık havaya aksettirir. Havaya yansıyan bu resimler, bu sefer tersinden, gözde bulunan görme kuvveti üzerine yeni baştan resmederler. Bu suretle faal aklın verdiği şeyler o insan tarafından görülmüş olur (meriyyen)." Fârâbî, *Kitâbu ârâi Medînetü'l-fâzıla*, tkd. Albir Nasrî Nadir, Beyrut 2002, s. 114-115. Bu metin vahyin oluşum ve insanda bir varlık hâline geliş durumu aklî olarak anlaşılması için anlatılmaktadır. İlk önce şunun altını çizmek gerekir. Faal akıldan peygamberin mutehayyile yetisine bir şey verilmektedir. Yani peygamber faal akıl'dan bir şeyler alıyor. Bu alınan şeyler de peygamber tarafından görme ve duyma aracılığı ile işitilip görülebiliniyor. Yani manayı ses olarak veya kelime olarak duyan peygamber, o şeyleri yazı ile de görülebilecek konumda görebilmektedir. Bilindiği üzere insanın ilâhî vahiy ile olan iletişimi ancak bir anlam olarak sesle ve bir form olarak da gözle görülebilmektedir. Vahyin peygamberi aşan bir alandan yani Allah'tan faal akla mana olarak gelmesi ve bu anlamın da ses ve görüntü olarak peygambere bildirilmesi vahyin kaynağının peygamber değil Cebrail veya Fârâbî'nin ifadesi ile faal akıl aracılığı ile Allah olduğu aşikârdır. Bu İslam metafizik anlayışında inanılan vahyin, aklî/felsefî olarak Fârâbî tarafındaki açıklanmasıdır.

şerî bir katkısının olmadığını ifade etmek içindir. Peygamber burada filozof gibi bir yeteneğe sahip olduğu gibi ayrıca filozofla ortak olmadığı bir bilgiye de sahiptir. İşte bizce bu fark vahyin formel yapısıdır. Bu yapı ekser kanaatimize göre Fârâbî'nin ifade ettiği ed-din olabilir.

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

## DİNÎ YORUM YA DA İÇTİHAT

Fârâbî'ye göre; "Filozofun nefs-i nâtıkası faal aklı bilir, bilkuvve düşünülür olan şeyler bilfiil düşünülür olur. İnsan bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur, faal akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma devam eder. Böylece daha önce kendi başına akıl değil iken akıl, daha önce düşünülür (makul) değil iken düşünülür ve daha önce maddi düzeyde iken ilâhî bir varlık olur."[31]

İşte filozof, faal akılla ittisale girdiğinde ilâhî bir varlık statüsü kazanmakta ve o zaman da ed-din'i en iyi yorumlayacak kişi konumuna gelmektedir. Çünkü biraz sonra da ifade edeceğimiz üzere ed-din ihtiyaçlara göre her çağda yeni yorumlara imkân tanıyacak yapıdadır. Din dilinde de ifade edildiği üzere, "Her yüzyılda bir müçtehide ihtiyaç vardır." özdeyişine uygun olarak Fârâbî bu görevi filozofa vermektedir. Ve bu durumu şöyle ifade etmektedir:

---

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

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

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

Dinin pratiğini ortaya koymak için onu iyi anlayan akıl sahiplerine ihtiyaç vardır. Bu akıl sahipleri genel manada filozoflardır. Çünkü "Felsefenin yöntemi; kuşku duymak, sorgulamak, alternatif oluşturmaktır. Bu özellikleriyle felsefe, aklı temsil eder. Akıl bir araç olduğu gibi denetleme, yol gösterme ve hedef koyma gibi görevler üstlenir. İnsan akıl sahibidir, ama özellikle de inanan bir varlıktır. İnançlarını akıl ile temellendirmek, akıl aracılığı ile kavramak ister. Eğer bu temellendirmeyi gerçekleştiremezse akla kapılarını kapatır, aklı dışlama yoluna gider. Bunun sonucu

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

fanatizimdir."[33] "Akıl ile ilişkilendirilmemiş inanç, bireyin çevre ile ilişkisinin kapsamını, içine kapanmasını, eleştiriye sırtını dönmesini gerektirecek ve sonuçta onun kolayca, uyumsuz ve uzlaşmaz hâle gelmesine sebep olacaktır."[34] Her çağda insanlar, inançlarını akıl ile temellendirmek istemişlerdir. Ancak akıl ile temellendirilmemiş inancın hayatiyeti, varlığını ya tahakkümle tahakküm süresince devam ettirmiş ya da tarihten silinip yok olmuştur.

## SONUÇ

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

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

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

---

33. Şafak Ural, "Akıl ve İnanç", *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, edit. Bayram Ali Çetinkaya, Zonguldak 2014, s. 21, 25.
34. Şafak Ural, *a.g.m.*, s. 24.

## KAYNAKÇA

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

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

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

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

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

———, *Kitabü'l-mille*, thk. Muhsin Mehdi, Dâru'l-Maşrık, Beyrut trs.

———, "Kitabü'l-mille", Divan Dergisi, çev. Fatih Toktaş, sy.12, İstanbul 2015.

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

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

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

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

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

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

# 4

# FÂRÂBÎ'NİN *KİTÂBU ÎSÂGÛCÎ EY EL-MEDHAL* ADLI ESERİ*

Yaşar Aydınlı**

## GİRİŞ

İslam dünyasında mantık ilminin kurucusu, Aristoteles mantığını kapsamlı bir şekilde çalışan ve bu alanda önemli çalışmalar yapan Fârâbî'dir. O, bütün ilimlerin mukaddimesi olarak, sekiz ana konusunun sekiz kitapta ele alındığı mantığı görür, fakat bunun yanında, öğrencinin mantığa başlamadan önce de bir zihinsel ve kavramsal hazırlık sürecinden geçmesi gerektiğini düşünür. Fârâbî, bu çerçevede mantığa giriş niteliğinde birtakım çalışmalar kaleme almıştır. Bunlar, *et-Tavtıa*[1], *el-Fusûlu'l-hamse*[2] ve *el-Elfâzu'l-mustameletu fi'l-Mantık*'tır.[3] Bunların ortak özelliği, öğrenciyi mantık öğrenimine başlamaya hazırlamak, bilinç-

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan makalesinden (Diyanet İlmi Dergi, 52/1, 2016, ss. 17-40) aktarılmıştır.

** Prof. Dr. Uludağ Üniversitesi.

1. *Et-Tavtıa ev er-Risaletu'l-leti suddira bihe'l-Mantık*, nşr., R. el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, I-III, I/55-62, Beyrut 1985.
2. *el-Fusûlu'l-hamse*, nşr., R. el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, I, s. 63-73, Beyrut 1985.
3. *Kitâbu'l-elfâzı'l-mustameleti fi'l-Mantık*, s. 108, nşr. M. Mehdi, Beyrut 1986.

li hale getirmek ve ona hem terminoloji hem de zihinsel yatkınlık çerçevesinde sanata ilişkin teknik bir donanım sağlamaktır.[4] Dolayısıyla bu çalışmaların hiçbiri, mantığın özel bir konusunu derinlemesine ele almaz. Üzerinde durulan konular, doğal olarak mantığın temel meseleleriyle ve özellikle burhan teorisiyle bir şekilde irtibatı olan konulardır. Fakat görülebildiği kadarıyla, Fârâbî'nin bu ve benzeri eserlerindeki öncelikli gayesi, öğrenciyi mantık öğrenimine hazırlamak ve mantığın doğru/kesin bilginin alternatifsiz aracı olduğu hususunda bilinçlendirmektir. Akla dayalı ilimlerde köklü bir zihinsel dönüşümü amaçlayan *İhsâu'l-ulûm*'un[5] mantığa dair ikinci bölümü ile *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*'nin[6] mantıkla ilgili kısmı da, bu çerçevede, yani mantığa giriş bağlamında değerlendirilecek çalışmaların içerisine dahil edilebilir.[7] Fakat mantığın önemini, yararını, akla dayalı ilimler bağlamında zorunluluğunu temellendiren bu son iki çalışmanın muhatap kitlesi, sadece öğrenciler değil, genel olarak toplumdur.

Fârâbî'nin giriş sadedinde kaleme aldığı bir eser de, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*'dir. Bu eser, genel görünüş bakımından, sü-

---

4. Fârâbî, şöyle der: "Mantık sanatına başlamayı mümkün kılan şeylerin birçoğu, insan zihninde mevcut olmalarına rağmen fark edilmezler veya ayrımlarıyla fark edilmezler. Öyle ise, amacımız lafızlara yönlendirmek olduğuna göre, makul anlamların sınıflarına delalet eden lafızların sınıflarını belirlememiz gerekir. Öyle ki, bu anlamlar fark edilip her biri kendi bireyliği içerisinde görülürse, ancak o zaman bu anlamlar arasından mantık sanatını açıklamada kullanılabilecek olanları çekilip çıkarılır." *Risâletu't-tenbîh alâ sebîli's-saade*, s. 235-236, nşr., S. Halifât, Amman 1987; Bkz., İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 33, *Teâlîk İbn Bâcce alâ Mantıkı'l-Fârâbî*, nşr., M. Fahri, Beyrut 1994.

5. *İhsâu'l-ulûm li'l-Fârâbî*, nşr., O. Emin, 2. Baskı, s. 53-74, Daru'l-fikri'l-Arabi, 1949.

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

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

reç içerisinde, altıncı yüzyılda veya daha önce[8] Organon'un bir parçası haline getirilen *Eisagoge*'nin konuları üzerine yapılmış bir çalışmadır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen eserlerden farklı olarak, açık tarihsel çağrışımı olan bir başlığa sahiptir. İçerik bakımından da, *Îsâgûcî*'nin ana çatısının, *Eisagoge* ile uyumlu olduğu, bir ölçüde de örtüştüğü söylenebilir. Bununla beraber, Fârâbî, *Eisagoge*'nin ana konusu olan beş tümel ve tümeller arasındaki ilişkilerin yanında, Porphyrios (öl. 309)'un sadece işaret etmekle yetindiği bazı konulara da çalışmasında yer vermiştir ki, bunlar, kısaca ele aldığı önerme bahsi, tekil ve tümel kavramlarının tanımı, mürekkep lafızlar ve buna bağlı olarak tanım meselesidir. Dolayısıyla, ele alış tarzı olarak, Fârâbî'nin, Porphyrios'tan farklı bir yaklaşım sergilediğini, İbn Bâccc'ye katılarak[9] peşinen söyleyebiliriz.

Fârâbî, *Îsâgûcî*'yi yazmaktaki amacını, "bu kitaptaki amacımız önermelerin, kendilerinden meydana geldiği ve kendilerine bölündüğü şeylerin sayımıdır" şeklinde belirtir.[10] Bu "şeyler", "kıyasa dayalı sanatların tamamında kullanılan kıyasların parçalarının parçalarıdır" ki "bunlar da *Eisagoge*'de sayılan beş parçadır."[11] Kıyasların parçaları "önermeler", önermelerin parçaları "konu"lar ve "yüklem"lerdir. Her konu ve yüklem de "ya bir lafzın delalet ettiği bir mana veya belli bir mananın delalet ettiği bir lafızdır" ve dolayısıyla bunlar da, kıyasın parçaları olan önermelerin parçaları olarak ya "tümel" olur veya "tekil". Dolayısıyla, önermenin parçaları tümeller ve tikellerdir. Fârâbî, daha sonra, tümelin ve tekilin tanımı üzerinde durur, tümelin iki tanımını verir ve bunlardan yapılan önermelerin, konu ve yüklemlerinin tekil ve tümel oluşlarına göre, bilimsel değeri üzerinde kısa açıklamalarda bulunur. Fârâbî akabinde, yüklemli önermelerin parçalarını oluşturan tümel anlamların, ya müfret lafızların de-

8. Jaffray, *a.g.e.*, s. 8.
9. Bkz., İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49.
10. Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî ey el-Medhal*, s. 75, nşr. R. El-Acem, el-Mantık inde'l-Farabi, Beyrut 1986, içinde.
11. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49.

lalet ettiği basit tümel anlamlar veya mürekkep lafızların delalet ettiği mürekkep anlamlar olduklarını belirtir ki, bu ayrım, çalışmasının da çatısını oluşturur. Müfret anlamları cins, tür, ayrım, hassa ve araz şeklinde beşe ayıran Fârâbî, mürekkep olanları da tanım, resm ve tanım ve resm olmayıp kayıtlama terkibiyle oluşturulan söz olarak üçe ayırır. Böylece, Fârâbî'nin, İbn Bâcce'nin değerlendirmesiyle, "kıyasların parçalarının parçaları" olarak, sayımını amaçladığı şeyler toplamda dokuz sınıf oluşturur: "Şahıs, cins, tür, ayrım, hassa, ilinek, tanım, resm ve tanım ve resm niteliğinde olmayıp kayıtlama terkibiyle oluşturulan söz."[12]

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

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

---

12. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 30.
13. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49.
14. Bkz., İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49; bkz., Jaffray, *a.g.e.*, s. XXX; Ayrıca bkz., İbrahim Çapak, *Porphyrios ve Ebheri'nin İsagocileri Bağlamında Fârâbî'nin İsagocisi*, s. 108, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 2005; Genel olarak Eisagoge çalışmaları için bkz., Feruh Özpilavcı, *Ebü'l-Ferec İbnü't-Tayyib'in Eisagoge Şerhi*, s. 106 vd.,

Fûrfûriyûs ise, Fârâbî'nin çağdaşı Ebû Usmân ed-Dımaşkî (ö. 920) tarafından Arapçaya aktarılan *Eisagoge*'yi yazmaktaki amacını şöyle açıklar: "Aristotelcs'in kategoriler öğretisini anlamada, cinsin ne olduğunu, ayrımın ne olduğunu, türün ne olduğunu, hassanın nc olduğunu ve genel ilineğin ne olduğunu bilmemizin zorunlu olması sebebiyle ve yine bu bilginin, tanımların oluşturulmasına ve genel olarak bölmeye ve bilinmesinde çok büyük fayda olan burhana ilişkin her şeyde zorunlu olması sebebiyle, bu amaca yönelik olarak, kadim filozofların söylediklerini belirtmek üzere, bir giriş niteliğinde, az sayıda cümlelerle ve derin araştırmalardan sakınıp onların yalın olanlarına yumuşak bir dokunuşla, kısa bir açıklama yapmaya girişeceğim."[15]

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

Ancak şu da anlaşılmaktadır ki, mantık ve genel olarak burhani felsefe bağlamında iki yazar, Porphyrios ve Fârâbî, farklı bilinç durumlarına sahiptirler. Bu çerçevede, Fârâbî'nin kesinlikle

---

S.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, 19/2009; Bkz., Nihat Keklik, İslam Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, II, 5, İstanbul 1969, 1970.

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

daha kuşatıcı bir bakışa, çok daha berrak bir zihne sahip olduğunu ve tümeller meselesini çok daha geniş bir düzlemde, mantığın ve felsefi düşüncenin esası olan kıyasla bağlantısı içerisinde, "kıyasların parçalarının parçaları" olarak alıp değerlendirdiğini görüyoruz. Dolayısıyla, Fârâbî, tümelleri, sadece Aristocu kategoriler bağlamında "tasavvur"la ilişkisi içerisinde değil, önerme ve kıyas bağlamında "tasdik"le de ilişkisi içerisinde dikkate almaktadır. İbn Bâcce, konunun bu iki boyutuna işaret ederek, "*Îsâgûcî Kitabı*'nın yararı, *Kategoriler Kitabı* çerçevesinde "tasavvur"a, diğer kitaplar çerçevesinde ise, (her tür kıyasın parçaları olan) önermelerin oluşturulmasına ilişkindir" der. "Çünkü kategorilerle ilgili olarak tasavvur, ancak *Îsâgûcî Kitabı*'nda sayılan ve tasavvuru verilen şeylerle gerçekleşir. Önermelerin tamamı ise genel olarak bunlarla oluşturulur. Bu nedenle (Fârâbî), *Îsâgûcî Kitabı*'nda genel olarak bütün şeylerin, kendileriyle tasavvur edildiği şeyleri ve yine genel olarak bütün önermelerin kendilerinden oluşturulduğu şeyleri vermiştir. O, *Îsâgûcî*'de sözünün başında mutlak tümel tasavvurunu verdi ki, biz, *Îsâgûcî*'de zikredilen sınıfları, ancak onun sayesinde tasavvur edebiliriz. Bunun (mutlak tümel tasavvurunun) onların her birine ilişkin tasavvurda yararı çok büyüktür. Çünkü zihinde adeta bir cins olarak önce o bulunur ve daha sonra zihinde kategorilere ilişkin olarak var olan beş şeyin her birinin ayrımları, onun içinde var olur."[16] Görüldüğü gibi, *Eisagoge*'nin klasik konusu olan beş tümel, *Îsâgûcî* bağlamında, parçası bulunduğu bütünle irtibatlandırılmış olarak ele alınmaktadır. Şöyle ki, müfret lafızların ne olduğunu, kaç cinse ayrıldığını ve delalet bakımından birbirlerinden nasıl ayrıştıklarını bilmeksizin, lafızlardan oluşan sözleri, yani önermeleri kurmamız ve önerme olmaksızın da düşünme etkinliğini gerçekleştirmemiz ve "yeni bir bilgi inşa etmemiz" mümkün değildir.[17]

---

16. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 52.
17. Bkz., İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi'l-İbâra (Barî Ermîniyâs) li'l-Fârâbî*, s. 151, *Teâlîk İbn Bâcce alâ Mantıkı'l-Fârâbî*, içinde, nşr., M. Fahri, Beyrut 1994.

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

Porphyrios'un *Eisagoge*'sine bağlı olarak irdelenen ana konulardan birisi, tümellerin gerçekliği sorunudur. Skolastik felsefe sahasında tümeller tartışması olarak meşhur olan ve Boethius'un *Eisagoge* çevirisi üzerinden Latin dünyasına giren bu konuya, Fârâbî'nin *Îsâgûcî*'sinde bir atıf yapılmaz. Ama şunu biliyoruz ki, hem Farabi hem de onun mantık çalışmalarını takip eden İbn Bâcce, tümellerin dış dünyada var olduğunu öne süren Platoncu görüşten ziyade, tümelleri, duyulur nesnelerin düşünülür formları (el-ma'kûlât) ve nesneler dünyasının kategorizasyonunda zih-

18. İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 47.
19. İbn Bâcce, *Teâlîk İbn Bâcce alâ Kitâbi'l-Burhân*, 107-108, nşr, M. Fahri, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, Beyrut 1986, içinde.

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

*Eisagoge*'nin, yani *Giriş*'in mantıkla ve genel olarak felsefeyle ilişkisi, kendi çevresinde, çokça tartışılan konulardan birisi olmuştur. Soru şudur: O, *Kategoriler*'e mi, mantığa mı, yoksa genel olarak felsefeye mi bir giriştir? Öte yandan *Giriş*'in, girişi olduğu şeyle ilişkisi nasıl bir ilişkidir; onun bir alcti mi, yoksa bir

20. Fârâbî, *Kitâbu Katâgûriyâs*, I/116-117, nşr., R. el-Acem, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, I-III, Beyrut 1985, içinde.

parçası mıdır? Bu soru, bilindiği üzere, esasen daha çok mantık sanatının felsefe ile ilişkisi ve bu sanatın mensubiyeti bağlamında sorulmuştur ve çok eski bir tartışmanın konusu olagelmiştir. Mantık-felsefe ilişkisi meselesinde, Fârâbî'den bir alıntı yapmakla yetinelim: "(Mantık sanatının) nisbesine gelince, bu konuda kanaatlerin, onun felsefe sanatının bir parçası olduğuna ulaşması mümkündür; çünkü bu sanatın kapsadığı şey de, var olan şeylerden biridir. Fakat bu şeyler her ne kadar var olanlardan biri olsa da, bu sanat, onları, var olanlardan biri olmaları yönüyle inceleyip tarif etmez; onları, insanın, kendileriyle var olanların bilgisini elde edebileceği bir alet olmaları bakımından (inceleyip tarif eder). Nitekim nahiv sanatı da lafızları kapsar ve lafızlar da akledilmesi mümkün olan mevcutlardan biridir. Fakat nahiv sanatı, bunları, akledilir şeylerden biri olarak incelemez. Aksi takdirde, nahiv sanatı ve genel olarak dil ilmi sanatı, makul anlamları kapsamış olurdu ki, böyle değildir. Çünkü delalet eden lafızlar, her ne kadar akledilmesi mümkün olan mevcutlardan biri ise de, nahiv sanatı, onları, makul anlamlar olmaları bakımından tarif etmez, fakat makul anlamlara delalet etmeleri bakımından (tarif eder). Dolayısıyla biz de onları tamamen makullerin dışında şeyler olarak alıyoruz. Çünkü onları (burada) bu yönden incelemiyoruz. Aynı şekilde, mantık sanatının kapsadığı şeyler her ne kadar mevcutlardan biri olsa da, biz onları mevcutlardan biri olmaları bakımından incelemiyoruz, fakat kendileriyle mevcutların bilgisine ulaştığımız bir alet olarak (inceliyoruz). Böylece biz de onları, mevcutların dışında başka bir şey gibi ve mevcutların bilgisi için bir alet olarak alıyoruz. Bundan dolayı bu sanatla ilgili olarak onun felsefe sanatının bir parçası olduğunu kabul etmek doğru değildir. Fakat o, kendi başına var olan bir sanattır ve başka bir sanatın bir parçası değildir; ne de hem bir alet hem de bir parçadır."[21]

Birinci soruya, yani *Îsâgûcî*'nin mantık ve felsefeyle ilişkisine gelince; *Eisagoge*, her ne kadar beşinci-altıncı yüzyıllardan

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

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

İbn Bâcce, "Fârâbî'nin amacı çerçevesinde *Îsâgûcî*'nin, hem bir alet, hem de mantık sanatının bir parçası olduğunu ve yararının da, yüksek cinsleri, yani kategorileri istinbat etmek olduğunu" belirtir.[22] O, konu hakkındaki tahlillerini "tümel" ve "düşünülür" kavramlarını irdeleyerek yapar. İbn Bacce, tümelin anlam muhtevasını belirlemek amacıyla, lafızların delalet ettiği anlamları "düşünülürler" ve "şahıslar" olarak ikiye ayırdıktan sonra, düşünülürleri de, (a) iki ve daha çok şahsı bulunanlar ve (b) tek bir şahsı bulunanlar şeklinde ikiye ayırır. İki ve daha çok şahsı bulunanları da, şahısları birlikte var olanlarla, şahıslarının aynı anda birlikte var olması mümkün olmayanlar şeklinde ikiye ayırır. Birinciye örnek "at" ve "insan", ikinciye örnek ise, "Ay tutulması"dır. Tek şahsı bulunan düşünülürlere örnek ise, "Güneş" ve "Ay"dır. Bir düşünülüre bağlı olan şahıslar, bu düşünülür bağlamında birbirleriyle benzeşirler. Zira söz konusu şahısların her birinde, ne az ne çok, bir ve aynı anlam bulunmaktadır. Şimdi, bir şahısta (el-emr) bulunan her şey, o şahsın sıfatı olur ve bu şey ona yüklenir. Şu halde, birden çok şahsı bulunan düşünülür anlam, birden çok şahsı nitelendiren bir sıfat olur. İşte bu niteli-

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

ğe sahip olan düşünülüre, kendisi şahısları için bir "bütün/küll" ve şahısları da kendisi için "parçalar/ecza" gibi olması itibariyle, "tümel/el-küllî" denir. Şu halde tümel de iki sınıfa ayrılır: (a) Aynı anda birden çok şahsa yüklenen bir sınıf ve (b) aynı anda birden çok şahsa yüklenmeyen bir sınıf ki, bu nitelikte olan tümel, farklı zamanlarda birden çok şahsa yüklenir. Bunun böyle olmasının da iki sebebinden söz edilebilir. Birincisi, söz konusu tümelin şahısları bir arada değil de, sırayla ayrı ayrı var olur. İkincisi ise, söz konusu şahıslara yönelik yüklem ayrı zamanlarda gerçekleşebilir. Dolayısıyla bu anlamları kapsayan tarif şudur: "Tümel, birden daha çok şeye yüklenme özelliğine (mâ şe'nuhu en yuhmel) sahip olandır."[23]

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

İbn Bacce'ye göre, Fârâbî'nin verdiği birinci tarif, düşünülürlerin bütün sınıflarını değil, sadece ilk sınıfını, yani birlikte bulunan pek çok şahsa sahip düşünülürleri kapsayan bir tariftir. Bu tahsis, tümelin ilk tanımıyla ilgili şöyle bir itiraz sebebiyle yapılmaktadır: Benzeşme iki şey arasındaki bir ilişkiyi ifade ettiğine göre, bilfiil bir benzeşmeden söz edebilmek için şu üç şeyin bil-

---

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

24. Fârâbî, *Kitâbu Îsâgûcî*, s. 75.

fiil var olması gerekir: (a) Benzerlik, yani tümel anlam ve (b-c) birbirine benzeşen iki şey, yani iki konu. Şimdi, bu tarif, birden fazla şahsa sahip olup, şahısları aynı zamanda birlikte bulunan tümelleri kapsarken, diğer iki sınıf tümeli, yani birden çok şahsa sahip olmakla beraber, bu şahısların birlikte aynı anda bulunmadığı tümellerle tek bir şahsa sahip olan tümelleri kapsamaz.

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

İbn Bâcce, Ebû Nasr'ın tümele dair tarifinin başka bir şekilde de tefsir edilebileceğini ifade eder. Buna göre, tarifte geçen "mâ şe'nuhu" tabiri ile kastedilen şey, zihinde önceden var olan bir manaya işaret veya yönlendirmeyi değil, "bizde olmayan bir bilginin inşa edilmesini" ifade eder. Buna göre "mâ şe'nuhu" tabiri

25. İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 45; Bkz., Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, III/87, nşr., R. *el-Acem, el-Mantık inde'l-Fârâbî*, I-III, Beyrut 1986.

26. İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 44.

ile tümelin tabiat ve istidadına işaret edilir ki, bu durumda tümelin tarifi "doğasında ve istidadında, kendisinde birden çok şeyin benzeşme (imkanı) bulunan" şeklinde olur. Bu ise, bilfiil benzeşmenin varlığını gerektirmez. Nitekim Ay tutulması, Ay tutulması olması bakımından, bir düşünülür/makul olup; onda (a) bir benzeşmenin vuku bulması imkansız olmadığı gibi, (b) şahıslarının birlikte bulunması durumunda, onun, birden çok şeye yüklenmesi de imkansız değildir. Çünkü makul bir anlam olması sebebiyle onun doğasında bu iki durum da mevcuttur. Fakat söz konusu makulün, yani Ay tutulmasının, aynı anda birden çok şahsa yüklenmesi imkansızdır. Ancak buradaki imkansızlık, söz konusu makulün şahıslarının aynı anda birden çok olmaması sebebiyle, şahıs yönünden bir imkansızlıktır. "Benzeşmenin gerçekleşmesindeki imkansızlık, sadece şahıs bakımındandır." Şu halde, İbn Bâcce'nin yorumuna göre, "Ebû Nasr, tümeli, makul olması yönünden, anlamda bulunan imkana göre tarif etmiştir; şahsı da, söz konusu imkanın yokluğu ve imkansızlık (imtina) bakımından tarif etmiştir."[27] "Mâ şe'nuhu" tabiri, istaidadı ifade eder ve bu da benzeşme değil, tümelliktir. "Benzeşme", tümellikte iki şeyin ortak bir paylaşımını ifade edebilir. "Şahıs"tan farklı olarak, iki veya daha çok şey bu tümellik noktasında aynı anlamı paylaşabilir ve bu anlamda benzeşebilirler.[28]

Görülmektedir ki, küllilere ilişen iki izafet "benzerlik ve yüklem olma" özellikleridir. Bu izafetler, kategorilere, prensip olarak, şahısları bakımından değil, düşünülür olmaları bakımından ilişmektedir. Dolayısıyla, tümel, tümel olarak, hem kendisinde birden çok şeyin benzeşme doğasına ve imkanına sahiptir, hem de birden çok şeye yüklenme doğasına ve imkanına sahiptir.[29] Dü-

---

27. İbn Bâcce, *'Ieâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 46; Bkz., *'Ieâlîk alâ Kitâbi'l-Mekûlât li'l-Fârâbî*, s. 87.
28. Bkz., İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 87.
29. Benzeşen veya aynı yüklemlere konu olan şeyler de, doğal olarak, aynı imkan ve özelliği paylaşmak durumundadır. Göreli kategorisi ile onun kapsamına giren kategoriler söz konusu olduğunda, iki konuda iki imkanın bulunması zorunlu iken, diğer kategorilerde, tek bir

şünülür niteliğine sahip olan her şeyde bu özellik bulunmaktadır ve mantık sanatı da kategorileri, şahısları bakımından değil, düşünülür olmaları bakımından konu edinmektedir.[30]

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

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

İbn Bâcce, *Îsâgûcî*'nin pozisyonunu, gayeyi merkeze alarak tespit etmeye çalışır ve bu noktada Fârâbî ile Porphyrios ve takipçilerinin farklı yaklaşımlara sahip olduklarını vurgular. İbn Bâcce'ye göre, *el-Medhal*, yani, *Giriş*'teki gaye, (a) kategorilerin, Kategoriler'deki sıradüzeni içerisinde anlaşılıp kavranmasına, yani "sayımına güç yetireceğimiz şeylerin öğretimi ise, bu durumda onun sağlayacağı *yarar*, kategorilerin sayımı olur ve böylece *Giriş*, mantığa ilişkin cüzi bir sanatı (sınâatun mantıkıyyetun cuziyyetun) ihtiva eder ki, bu durumda, onun mahiyeti (veya gayesi), *Giriş*'te bahsedilen söz konusu şeyler olur ki, bu durumda, tümele ilişkin olarak yapılan birinci yorum kitabın bağlamına daha uygundur. (b) Şayet, (zihne) ilişen beş şeyin tarifi, yani, onların isimlerinin delalet ettiği şeylerin ve onların onlardaki anlamlarının kavranmasının, Aristo'nun görüşleri bağlamında sağlayacağı yararın açıklanması ve onun onlara dair tarifle-

---

konuda tek bir imkanın bulunması yeterlidir. Bkz., İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 46.

30. İbn Bâcce, *Teâlîk alâ Kitâbi Îsâgûcî li'l-Fârâbî*, s. 47.

31. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 46-47.

rinin bilgisi, *el-Medhal*'in gayesi yapılırsa, bu durumda *Îsâgûcî*, başlangıç ve hazırlık (et-tavtıa) işlevine sahip olur ve tevil yetisinin kullanacağı aletleri kapsarki, bu durumda da, tümele ilişkin olarak yapılan ikinci yorum, kitabın bağlamına daha uygundur.[32]

İbn Bâcccc'ye göre, bu son yaklaşım Porphyrios ve ona tabi olanlar tarafından benimsenmiştir. Birinci yaklaşım ise, Ebu Nasr'ın bakışını ifade eder ki, ondan önce de ondan sonra da, konuyu bu şekilde ele alan başka bir kimse yoktur. İbn Bâcce'ye göre Fârâbî, *Îsâgûcî*"yi, "mantığa ilişkin cüzi bir sanat" olarak değerlendirmektedir. "Bunun delili de, *el-Fusûlu'l-hamse*'yi bu kitaba öncclcmesidir" ki, bu da açık bir şckilde, şahıs kavramını bu kitabın başında zikretmesinde vc cins ve türe dair tekrar nitcliğindeki açıklamalarında görülmektedir. Fârâbî'nin seçmiş olduğu tarifleri tercih edip, *Îsâgûcî*'de sayılan tümellere ilişkin meşhur tariflerden uzak durmuş olması da bu çerçevedc dcğerlendirilmelidir.[33]

## ÇEVİRİ[34]

(75) Esirgeyen Bağışlayan Allah'ın Adıyla

ÎSÂGÛCÎ KİTABI yani GİRİŞ

32. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 48-49.
33. İbn Bâcce, *a.g.e.*, s. 49-50.
34. Çeviriye, Refik el-Acem'in, *el-Mantık inde'l-Fârâbî, el-cüzü'l-evvel*, Beyrut 1986 adlı kitabının 75-87. Sayfaları arasında yer alan neşri esas alınmış olup, metnimizde parantez içerisinde gösterilen sayılar bu neşrin sayfa numaralarını göstermektedir. Fârâbî'nin eseri, daha önce D. M. Dunlop tarafından neşredilip İngilizceye tercüme edilmiştir: *Al-Fârâbî's Eisagoge, The Islamic Quarterly*, Jul 1, 1956; 3, 2; eserin bir başka İngilizce çevirisi, Jon McGinnis-David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy, An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge 2007 adlı çalışmanın içerisinde mevcuttur. Eserin yeni bir neşir ve çevirisi için bkz., Fârâbî, *Mantığa Giriş Risaleleri*, metin-çeviri, Yaşar Aydınlı, Litera Yayıncılık, İstanbul 2018.

[I. KİTABIN AMACI][35]

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

[II. ÖNERME: YÜKLEMLİ, ŞARTLI]

Deriz ki: Her önerme, ya yüklemli olur ya da şartlı. Her şartlı olan da, her birine şart harfinin eklenmiş olduğu iki yüklemli önermeden oluşur. Her yüklemli önerme, bir yüklem ve bir konudan oluşur ve onlara bölünür. Her yüklem ve her konu, ya bir anlamın delalet ettiği bir lafızdır veya belli bir lafzın delalet ettiği bir anlamdır.

[Tümel-Tekil]

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

[Yüklemli Önermeler]

1. Önermenin her iki parçası tümel olabilir; "insan hayvandır" sözümüzde olduğu gibi. Bu tür önermeler ilimlerde, diyalektikte/cedelde, safsata sanatında ve diğer sanatların çoğunda kullanılır.
2. (76) (Önermenin) bazan her iki parçası tekil olabilir; "Zeyd, bu ayakta durandır" veya "bu ayakta duran Zeyd'tir" sözümüzde olduğu gibi. Bu tür önermelerin kullanımı azdır.

---

35. Parantez içinde verilen başlıkları ve numaralandırmaları biz ekledik.

3. Önermenin konusu tekil, yüklemi tümel olabilir; "Zeyd insandır" sözümüzde olduğu gibi. Bu tür önermeler ise hitabet, şiir ve ameli/pratik sanatlarda kullanılır.
4. Önermenin konusu tümel, yüklemi tekil veya tekiller olabilir; "İnsan Zeyd'tir" ve "İnsan Zeyd, Amr ve Halid'tir" sözümüzde olduğu gibi. Bu iki türdeki önermeler, kıyasa dönüştürülebildiklerinde temsil/analoji ve istikrada/indüksiyonda kullanılırlar; yüklemi tek bir şahıs olan temsilde, yüklemi pek çok şahıs olan ise, istikrada olmak üzere.

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

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

[III. MÜFRET TÜMEL ANLAMLAR: BEŞ TÜMEL]

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

(1-2) CİNS ve TÜR HAKKINDA: Tek bir şahsa yüklem olan tümeller, "Zeyd"e yüklem olan "insan" ve "hayvan" yüklemlerinde olduğu gibi, genellik (genel olma) ve özellik (özel olma) bakımından farklılık gösterir. "İnsan", "hayvan"dan daha özeldir.

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

Genellik ve özellik bakımından farklı olan müfret tümeller "bu şahıs nedir" sorusuna cevap vermede uygun olduğunda ve onların içinde kendisinden daha genel olmayan bir "en genel" ve ve kendisinden daha özel olmayan bir "en özel" ve bu ikisinin arasında da, belli bir sıra düzeni içerisinde onların en genelinde son buluncaya kadar, daha özel olandan daha daha genel olana yükselen orta/ara tümeller bulunduğunda, onların ("bu nedir" sorusuna cevap olabilecek tümellerin) her ikisinden daha genel olanı "cins", daha özel olanı "tür"dür. Onların, kendisinden daha geneli bulunmayan en geneli, "en yüksek/yukarı cins"; kendisinden daha özeli bulunmayan en özeli ise, "en son tür"; bu ikisinin arasında bulunanların her biri ise, altında bulunan daha özele kıyasla cins, üstünde bulunan daha genele kıyasla tür olmak üzere, "cins" ve "tür" olur. Onların hepsi, bir kısmı bir kısmının altında yer alan cinsler olarak ifade edilir.

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

olana kadar aşağıya inerler. En yüksek cins, cins olup tür değildir ve altındaki bütün cinslerin cinsidir. En son tür ise, cins değildir ve üstündeki türlerin türüdür.

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

[Cins ve Türün Yüklem Yapılması]

"O nedir?" sorusunun cevabında uygun cevap olarak kullanılan her tümel yüklem, "o nedir?" yoluyla yüklem olur. Şimdi her cins, altında yer alan türlerden daha genel olduğu için, birden çok türe yüklem olur.

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

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

[Yakın Cins, Uzak Cins, Bölüşen/Paydaş Türler]

Bir cinsin altında türler bulunsa ve bunlarla bu cins arasında başka bir ara cins bulunmasa, bu cins, bu türlerin "yakın cins"i

olur ve bu türler de "bölüşen/paydaş (kasîme) türler" olur. Bu cinsin üzerinde bulunan her cins de, bu türlerin "uzak cins"i olur. Farklı cinslerin altında bulunan türler, "bölüşen/paydaş olmayan türler"dir.

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

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

(79) (3) AYRIM HAKKINDA: Ayrım, bölüşen/paydaş türlerin her birini, cinste ortak olduğu (diğer) türden, töz bakımından ayıran müfret tümeldir.

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

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

[Cins ve Ayrım]

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

Bundan dolayı, biz, bir tür hakkında "bu nedir?" sorusunu sorup, onu, cinsi ile tarif ettiğimizde, onu, cinste kendisi ile ortak olan diğerlerinden (diğer türlerden) cevheri bakımından ayıran şeyi sormaksızın, bu cevapla yetinmeyiz. Bunu da, temyize/ayrıştırmaya ilişkin soru harfi olan "hangi (ne tür)?" sorusunu, bu türün cinsine bitiştirerek[36] yaparız. Çünkü türün ne olduğunu, kendisini ve kendinin dışındakileri (diğer türleri) kapsayan şeylerle tarif ettiğimizde, onu henüz tam olarak tarif etmiş olduğumuzu kabul etmeyiz. Fakat buna ilave olarak, türü, sadece kendine has olan şeyle de tarif ettiğimizde, bunu yapmış oluruz. Örnek: "Hurma nedir?" diye sorduğumuzda, bize, "o, bir ağaçtır" denir. Fakat biz, hurmayı, kendisini ve diğerlerini kapsayan, cinsteki diğer ortaklarından tözü ve özü bakımından ayıran şeyi öğrenmek üzere, "hangi (ne tür) ağaç" olduğunu sormaksızın bununla (bu cevapla) yetinmeyiz.

Özet olarak, "hangi?" harfini, her zaman, kendisi ile türün ne olduğunu, kendine has olmayan bir yönle tarif ettiğimiz tümel bir şeye ekleriz. Bu tümel (a) bazan, bu türü nitelendiren en genel tümel olur; hurma için, (80) "o, hangi şeydir?" veya "o, hangi mevcuttur?" dememizde olduğu gibi. Çünkü "şey" ve "mevcut" bir şahsı veya bir türü nitleyebilenlerin en genel olanları-

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

dır. (Söz konusu tümel) (b) bazan yakın cins, bazan da en yakın cins olur; hurma için "o, hangi cisimdir?" veya "o, hangi bitkidir?" veya "o, hangi ağaçtır?" dememizde olduğu gibi. İşte bu durumda (bu tür sorular için) en uygun cevabı oluşturan şey, ayrım/fasl'dır. "Hangi?"nin bitişik olduğu cins, bilgisini amaçladığımız türe yakın olursa, bu durumda verilecek uygun cevap, bu türün, kendisini, bölüşeninden/paydaşından, cevheri bakımından temyiz eden "ayrım" olur. Genellikle, çoğu şeylerde bu sorunun uygun cevabı, tek başına ayrım ile değil, bu türün, ayrımıyla kayıtlanmış olan cinsi ile birlikte verilir. Mesela, "hurma"nın ne olduğunu sorduğumuzda, "o, bir ağaçtır" cevabını alırız. Bunun üzerine onun "hangi (ne tür) ağaç?" olduğunu sorarız ve "o, hurma veren bir ağaçtır" denilir. Veya "aba hangi (ne tür) elbisedir?" diye sorarız ve bize "yünden mamul bir elbisedir" denir. Burada "elbise", (abanın) cinsi, "yünden mamuldür" sözümüz de onun ayrımıdır ki, cins bu ayrımla kayıtlanmış olur ve biz de, ayrımı ile kayıtlanmış olarak bu türün cinsini "hangi (ne tür)?" sorusunun cevabı yaparız. İşte bu durumda bu türün özünü yeterli ve tam olarak tarif ettiğimizi kabul ederiz.

[Tür ve Ayrımın Tanımı]

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

Ayrım, türe nispet edilerek onun, türün ayrımı olduğu söylenir; çünkü o, onun tanımının var kılanıdır. Ayrım, bu türün cinsine de nispet edilerek, bu cinsin ayrımı olduğu söylenir. Çünkü cins, onunla (ayrımla) kayıtlanır ve (ayrım) ondan sonra getirilir.

Ayrımların cinsten sonra getirilmesi iki yoldan biriyle olur: (a) Ya (cinsin), cümle içinde ayrılık (infisal) harfinin eklendiği birbirine zıt veya mütekabil/karşılıklı ayrımlarla kayıtlanmasıy-

la; "elbise, ya yündendir ya ketendendir ya pamuktandır", "cisim ya beslenendir ya beslenmeyendir" sözlerimizde olduğu gibi. Bu, cinsi ayrımlarla bölmedir. (b) Veya karşılıklılık olmaksızın ve ayrılık harfi eklenmeksizin tek tek ayrımların, sırayla cinsten sonra getirilmesiyle; "yünden bir elbise, pamuktan bir elbise, ketenden bir elbise" sözümüzde olduğu gibi ve "beslenen bir cisim ve beslenmeyen bir cisim" sözümüzde olduğu gibi. "Hangi" sorusunun cevabı, ardısıra getirmenin (irdaf) bu türü ile olur ve bu cinsin altında yer alan türlerin tanımları da onunla elde edilir.

[Cins, Tür: İsim ve Tanım]

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

[Var Eden/Oluşturan ve Bölen Ayrımlar]

Cinsin kendilerine bölündüğü ayrımların bizzat kendileri, o cinsin altında yer alan türlerin tanımlarını da tamamlarlar. Bundan dolayı, cinsin ayrımlarla bölünmesi, kendi altında bulunan türlerde son bulur. Çünkü ayrılık harfleri kaldırıldığında, onların tanımları ortaya çıkar. Her orta cinsin, bir, kendisi ile var olduğu bir ayrımı, bir de, kendisi ile bölündüğü başka bir ayrımı vardır. Mesela "hayvan", "duyarlı" sayesinde var olan bir orta cinstir. Zira (duyarlı) onun tanımının son parçasıdır. Çünkü hayvanın tanımı, "beslenen duyarlı cisim"dir ve kendilerine ayrılık harfi eklendiğinde "düşünen" ve "düşünmeyen"e bölünür. Her-

hangi bir türü var kılan her ayrım, bu türün cinsini böler ve bir cinsi bölen her şey de, bu cinsin altında bir türü var kılar.

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

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

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

yine "hangi (ne tür)?" harfini eklcme ihtiyacı duyarak deriz ki, "o, hangi (ne tür) beslenen duyarlı cisimdir?" Bu da, "düşünendir" diye cevaplandırılır. Böylece bizde, "o beslenen, duyarlı ve düşünendir" (manası) oluşur ki, bunun "insan"a mutabık ve ona eşit olduğunu kabul ederiz. Bu nizam ve tertip üzere, araştırılan şeye (matlub) ulaşmış oluruz. "Hangi?" harfiile soru soranın da, ona cevap verenin de izlemesi gereken sıra düzeni (tertip) budur.

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

"Hangi (ne tür)?" sorusuna cevap verenin sıra ve düzen bakımından uyması gereken şeye, cinsi, tanımı araştırılan türe ulaşıncaya kadar bölücü ayrımlarla bölme işleminde, bölmeyi yapan kimsenin de uyması gerekir. O, (araştırdığı türün) en yüksek cin-

sini bildiğinde, onu ona en yakın olan türlerin var kılan ayrımlarıyla bölmesi gerekir. Sonra o (bölmeyi yapan kişi), ayrımlarını aldığı türlerden, araştırılan türü altında bulunduran şeye gider ve onu da, yine ona en yakın olan türlerin ayrımlarıyla böler. O (bölmeyi yapan kişi), bunu, bilgisi araştırılan bu türe ulaşıncaya kadar, bu tertip üzere yapar. İzlediği yolda, (a) ismi olmayan bir türe ulaştığında, onun tanımını, isminin yerine koyar ve onu da bölme işlemine tabi tutar. (b) İsmi olan bir orta türe ulaştığında, dilerse onun ismini bölme işlemine tabi tutar, dilerse tanımını bölme işlemine tabi tutar ve bu şekilde, bilgisi araştırılan türle onun yüksek cinsi arasındaki orta cinslerin hiç birini atlamaksızın, her biri üzerinde durup, onun var kılan ayrımını alarak, araştırılan türe ulaşıncaya kadar devam eder.

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

[Hassa ve Ayrım: Ortak ve Farklı Yönler]

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

[Hassa ve Tür]

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

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

[Ayrılmayan İlinek ve Ayrılabilir İlinek]

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

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

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

[İlinek ve Ayrım]

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

[İlinek ve Hassa]

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

Bundan dolayı "göreli hassa (bil-izafe)" olarak da isimlendirilmiştir. Bunun sebebi şudur ki, ilineğin bir şeyi ayırt etmesi, ancak bizzat belli bir şeye ve bizzat belli bir zamana izafetle olur. (Mesela) Zeyd hakkında "o, topluluğun içinde hangisidir?" diye sorduğumuzda, denk gelir de, o anda bu topluluğun

içinde konuşan, sadece o olursa, bize "o, işte şu konuşandır" denir. (Burada "konuşan" ilineği) onu sadece bu topluluktaki diğer kişilerden ve sadece o vakitte ayırt etmiştir. Çünkü söz konusu vakitte, başkalarının arasında "konuşan"ların olması veya söz konusu topluluğun arasında, söz konusu vaktin dışında, "konuşan"ların olması mümkündür. İşte bu nedenle "konuşan" sözü, bu toplulukta bulunan diğerlerine ve sadece bu vakte göre, Zeyd'in hassası olur.

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

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

[Cinsin Ayrım, Hassa ve İlinek ile Bölünmesi]

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

[IV. BİRLEŞİK/MÜREKKEP TÜMELLER: TANIM, RESM, TANIM VE RESM OLMAYAN SÖZ]

Önermelerde yüklem ve konu olarak kullanılan birleşik anlamlar, saymış olduğumuz müfret tümellerden oluşturulur ve bunların terkiplerinin tamamı ihbari (durum bildiren) terkiple değil şart koşma ve kayıtlama terkibiyledir. Bunlar da (1) "tanım", (2) "resm", (3) "tanım ve resm olmayan söz"dür.

1. Tanım: Tanım, cinsten ve ayrımdan oluşur; insan hakkında "o, düşünen hayvandır" dememiz gibi. "Hayvan"ın, "o, beslenen duyarlı cisimdir" şeklindeki tanımında olduğu gibi, olur da, herhangi bir tanımda bir cins ve birden çok ayrım bulunursa, bu türün var kılan ayrımının en son ayrım olduğunu ve (86) ondan önce cinse bitiştirilen ayrımların bu türün cinsinin, tanımı, isminin yerine alınmış olan bir tanımı olduğunu bilmemiz gerekir. Bu cinsin ya ismi yoktur; bu durumda, onun bu tanımı, isminin yerine kullanılır veya ismi vardır; bu durumda da, tanımı alınıp ismi terkedilir. Bu yadırganmamalıdır çünkü "beslenen cisim" sözü "hayvan"ın cinsidir.

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

   [Ayrımın Tanımı]

Bundan dolayı bir topluluk (kavim) şöyle demiştir: "Ayrım, türün, kendisiyle cinse fazla geldiği şeydir."

2. Resm: Resm, (a) bir cins ve bir hassadan oluşur; insan hakkında "o, gülen hayvandır" dememiz gibi. (b) Bir cins ve bir ilinekten veya ilineklerden oluşur; "o, yazan bir hayvandır" veya "o, satın alan ve satan bir hayvandır" dememiz gibi.
3. Tanım ve Resm Olmayan Söz: Tanım ve resm olmayan söz (a) bir tür ve bir ilinekten oluşabilir; Zeyd hakkında "o, beyaz insandır" dememiz gibi. (b) İlineklerden oluşabilir; Zeyd hakkında "o, mükemmel bir yazıcıdır" dememiz gibi. İlineklerden oluşan/oluşturulan sözün, kendisi için var olduğu türe eşit olarak hamledilmesi ve bu durumda hassa olarak da isimlendirilmesi imkan dahilindedir; "üçgen" hakkında, "üç açısı, iki dik açıya eşit olandır" dememiz gibi ki, bu üçgenin hassası olarak da söylenir. Aynı şekilde "insan" hakkında, "o, kabil-i ilimdir" ve benzerlerini dememiz gibi. Bu hususta, *Tûbîkâ (Topika)* kitabında, resmleri hassalar olarak isimlendiren Aristâtâlîs izlenmiştir.

[Tanım, Resm ve İsim]

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

*Îsâgûcî Kitabı* tamamlandı. Allah'a hak ettiği şekilde hamd olsun.

# FÂRÂBÎ'DE DİL VE DÜŞÜNCENİN GELİŞİM AŞAMALARI*

Şenol Korkut**

## İLİMLER TASNİFİNDE DİL İLMİ

Fârâbî, felsefenin diğer sahalarında olduğu gibi, bir milletin kültür tarihinde dil ve düşüncenin gelişim aşamaları veya hangi kademelerden geçerek zirve noktasına ulaşması gerektiğine dair özgün fikirlere sahip bir filozoftur.

Fârâbî, dil için veya onunla bağlantılı olarak, lisan, lügat, kavl, kelam ve nutuk kelimelerini kullanır. Fârâbî külliyatında *lisan* konuşulan dil anlamında, *lügat* ilmî bir alan olarak dil bilimi anlamında, *kavl* kategorileri de içerecek şekilde lafızlar (kelimeler), delalet ve seslerden müteşekkil dildeki en yetkin anlam birimi anlamında, *kelam* din dilindeki söz veya vahiy anlamında, *lafız* ağızdan çıkan söz anlamında, Grekçe'deki logos kavramını karşılamak üzere kullanılan *nutuk* terimi ise varlıkların ayırt edici özel-

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 85-105) bu kitaba uyarlanmıştır.

** Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.

liği anlamında kullanılmıştır.[1] Bu bağlamda konuşabilmek ve düşünebilmek gibi iki ana açılımı olan insan türünün ayırımı olan nâtık nefis insana gerçek mutluluğa ulaşabilsin diye bahşedilmiştir.

Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde dil ilmine dair yaptığı tanım ve dil ilminin bölümlerini incelerken takip ettiği sistematik akış ise, dağarcığını diğer eserlerinde irdelediği sistematik bir bakışı içkindir. Onun dil/lisan ilmi için yaptığı "herhangi bir millet arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmek" şeklindeki henüz birinci tanım, her ne kadar bu konuya dair açıklamalar Arapçadan örnek vererek ilerlemiş olsa bile, belirli bir toplum veya milletin bir üyesi olabilmek için o toplum ve milletin dilini bilmeyi ve özümsemeyi bir şart olarak belirlemiş durumdadır. Fârâbî öncelikle dil ilminin bölümlerini yedi aşamada tetkik etmektedir. Bunlar şu şekildedir: a. Tek/müfred kelimelerin ilmi, b. Bileşik kelimelerin ilmi, c. Kelimelerin tek oldukları zamanki kuralları, d. Kelimelerin bileşik oldukları zamanki kuralları, e. Doğru yazma kuralları, f. Doğru okuma kuralları, h. Doğru şiir okuma kuralları. Bu tasnifte dilin gelişim aşamaları, tek/müfred kelimelerin ilmi ile başlamış doğru şiir okuma kuralları ile kıvamına erdirilmiştir. Konumuz açısından son maddeyi tetkik edecek olursak Fârâbî dil ilminin yedinci bölümü olarak arzettiği şiir sanatını üç başlıkta incelemektedir. Birinci bölüm o milletin şiirlerinde kullanılan basit ve karmaşık vezinlerin sayılmasını, ikinci bölüm ayrı ayrı vezinlerdeki beyitlerin sonlarından hangisinin o dilde tek şekilde kaldığını ve hangisinin değiştiğini, üçüncü bölüm ise o dilde şiirlerde kullanılması yerinde olan kelimeler ile şiir olmayan sözde kullanılması yerinde olmayan kelimeleri araştırmaktadır.[2] Fârâbî'nin dil teorisi açısından değinilmesi

1. Adı geçen kavramların Fârâbî külliyatındaki ayrıntılı anlam referansları için bkz. Hülya Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta-2003, ss. 36-53.
2. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Halel, 1996, ss. 17-27, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB, 1997, ss. 57-66.

gereken bir diğer husus ise, onun dil ile mantık arasındaki ilişkiyi açıklama tarzıdır. *İlimlerin Sayımı*'ndaki tasnif dil ilmini mantığa, dolayısıyla diğer ilimlere bir giriş olarak kabul etmektedir.

Fârâbî *Mutluluk Yolunda Öğütler* adlı eserinde ise dil ilminin mantık ilmi ile olan münasebetine değinmektedir. Buna göre "dille ifade etmeye" nutk ve "mantık" denilmiş olsa bile, bir ifadenin doğruluğuyla ilgili bilgi ve doğru ifade etme gücü, veren mantık değil gramer sanatıdır.[3] Gramer sanatı, konuştuğumuz şeyin doğruluyla ilgili bilgi ve ana dilini konuşan bir kimseye alışkanlığıyla doğru konuşma gücünü verir. Mantık sanatı ise, akıl ile kavranılan şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi ve kavranılan şeyde doğruluğu elde etme gücü verir. Tıpkı gramer sanatının, ana dilini konuşan bir kimsenin alışkanlığıyla doğru telaffuz edecek şekilde dili düzelttiği gibi, mantık sanatı da her şeyin doğrusunu akıl ile kavrayacak şekilde zihni düzeltir. Gramer sanatı lafızlar/kelimeler arasındaki ilişkiye mantık sanatı ise düşünülür şeyler arasındaki ilişkiye benzer. Aralarındaki benzerlik bu şekildedir. Onlardan birinin diğerinin yerine geçmesi veya birinin diğerine dâhil olması doğru değildir. Her sanata ve ilme dair bir ilk mâkûller/ilk düşünürler vardır. Gramer veya nahive dair ilk mâkûllerin insan zihninde uyanması için de gramerin mantığın yardımına ihtiyacı vardır. Buna göre gramer sanatı bir anlama delalet eden lafız çeşitlerini kapsayan bir sanattır. Bu nedenle bu sanatın kendisiyle ilgili ilk şeyleri bilmede ve onlara dikkat çekmede bir üstünlüğe sahip olması gerekir. Bu bakımdan mantık araştırması yapacak birisinin gramer sanatıyla ilgili *ilk şeyler*'e dikkat çekmede yeterli olacak kadarını kazanması şarttır. Böylelikle gramer sanatının kuralları vasıtasıyla mevcut lafız çeşitleri çoğaltılabilecektir. Bir bakıma gramer sanatına dair *ilk şeyler* kelimelerin çoğaltılmasını sağlamaktadır. Gramere dair *ilk şeyler*'i de mantık sanatıyla bulabiliriz. Ayrıca, bu olgu tek kelime-

3. Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbad-1346, s. 96-97, *Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV, 2005, s. 186, 187.

lerin ilminden bilcşik kelimelerin ilmine geçişte gramer sanatına sahip olmayı bir bakıma zorunlu kılmaktadır. Böylelikle gramer mantık sanatına geçişte zorunlu bir giriş olmaktadır. Yani gramer mantık ilminin tahsilini kolaylaştırmaktadır. Gramer-mantık ilişkisine dair bu yetkinlik ihmal edildiğinde bir anlama delalet eden lafız çeşitlerini çoğaltmak mümkün değildir.[4] Buna göre mantık düşüncenin gramcri, gramer de düşüncenin mantığıdır.

Mantık-gramer/nahiv ilişkisi babında zikredilmesi gereken bir diğer husus ise, Fârâbî'nin bu alanları birbirine engel veya rakip şeklinde yorumlayan öncülerinden ayrılarak uzlaşmacı bir tutum sergilemiş olmasıdır.[5] Ebû Hayyân et-Tevhidî'nin *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese* ve *el-Mukâbesât* adlı eserinde aktardığı şekli ile 932 yılında Bağdat'ta yapılan münazarada Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus Yunan mantığını, Ebu Saîd es-Sîrâfî ise Arap nahvini, birbirine üstünlükleri açısından tartışmışlar ve savundukları alanı karşı tarafın gereksizliği üzerinden yüceltmişlerdir. Bu tartışmada nahivciler geometri ve adcd ilmindeki cedelî söylemin mantık için yeterli olduklarını, mantığın zarurî olmayan bir fazîlet olduğunu, mantığın, kendi kendine yeterli olan nahve bağlı olması gerektiğini ilcri sürmüşlerdir.[6] Fârâbî ise bu tartışmaya bir nevi gönderme yaparak şiir ezberlemenin kişiyi dilin hatalarından koruyamayacağı gerekçesi ilc nahivcilere, nahiv olmadan dilin doğru kullanılamayacağı gerekçesi ile de mantık savunucusuna karşı çıkmıştır.[7] Keza filozof, mantık sanatının akla ve mâkûllere olan nispetini nahiv sanatının dile ve sözlerc olan nispeti ile karşılaştırmış, bir bakıma aralarındaki ortak öğeyi tcspit ederek uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir. Ayrıca Fârâbî Sirafî'nin Yunan mantığının sadece Yunanca konuşan dünyayı bağlayabileceği şeklindeki yorumundan farklı olarak mantığın nahiv ilmi-

4. *A.g.e.*, s. 98, 99, çev. s. 189
5. Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, s. 30
6. Şems İnati, "Mantık", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Cilt: 3, İstanbul: Açılım, 2007, ss. 31-47.
7. İnati, *Mantık*, s. 40

ne göre daha evrensel olduğunu vurgulayarak zımnen bu görüşe karşı çıkmıştır. Şu halde Fârâbî bir yandan nahiv veya gramerin mantık için zorunlu olduğunu söylerken Ebu Bişr Mettâ'dan diğer yandan onun ancak bir dil için geçerli olamayacağını söylemekle de Sirafî'den hem ayrılmış hem de ikisi arasında uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir.[8] Böylelikle mantık denen sanatla gramer arasında bazı benzerliklerle birleşip bazı farklılıklarla ayrılmaktadırlar. Gramer bir millet ve ait olduğu dili konuşan kimselere has olan sözlerin kanunlarını verir; halbuki mantık sanatı bütün dillere müşterek olan sözlerin kanunlarını verir.[9] Bu bağlamda Abed, Fârâbî ve takipçisi mantıkçıların mantığın tümellerinin bir millete has olamayacağına dair gramercilere yönelik eleştirel görüşlerinin güncel bir şekilde Noam Chomskyce savunulan *dilbilimsel tümeller*in modern kullanımına oldukça yakın bir yaklaşım olduğunu ifade eder.[10] Keza Abed, filozofun *Kitâbu'l-Hurûf*'ta bir dizi kavram üzerinden gerçekleştirdiği üzere dili analiz ederek mantıksal ve felsefî problemleri çözme denemesine dair süreç ile modern zihin felsefecisi John R. Searle'ün linguistik felsefe tanımıyla arasında sıkı bir benzerliğinin olduğunu dile getirmektedir.[11] Mantıkçı ve gramercinin işbölümüne dair Fârâbî ayrımlarıyla ilgili bulabildiğimiz bir diğer unsur ise *Kitabü'l İbare*'de "yalın ifadeli bileşik anlamlar" başlığı altında geçmektedir. Fârâbî yalın ifadeli bileşik anlamları incelemenin bir bakıma mantıkçının işi değil gramercinin bir görevi olduğunu ileri sürmüş ve mantıkî bakış açısına dahil olmadığı için bu başlığı sessizce geçiştirmiştir. Çünkü mantıkçı şeylerin düşünce ve kavramlarıyla, bunlar kelimelerle ifade edildiği ölçüde ilgilenir, yoksa şeylerin gerçek doğasının doğasının temelini oluşturan kavramlar onlar açısından söz konusu değildir. Eğer bir kavram ba-

---

8. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, ss. 10, 11, *İlimlerin Sayımı*, ss. 76, 77.
9. Fârâbî, "Mantığa Başlangıç", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, s. 29
10. Shukri B. Abed, *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, New-York: State University of New York Press, 1991, s. 168.
11. Abed, *a.g.e.*, s. 172.

sit ve eşsesli olmayan bir kelime ile ifade edilmişse, mantıkçı için bu yalın bir kavramdır.[12] Fârâbî'ye göre sesler, ifadenin değil, fakat ifadenin cinsi olan harflerinin cinsi olup, harflerde seslerin sembolleridir. Fârâbî sözcükler konusunda söylenmesi olanaklı olan her şeyin, konuşma dili olan sesin harfler aracılığıyla görsel sembollere tercüme edilmiş, türemiş bir işaret türü olan yazı için de aynı şekilde geçerli olduğunu belirtir. Sözcükleri insana şeyleri anımsatması için konulan bir göstergc olarak betimleyip, yazıların da, tıpkı sözcükler gibi, delalet etmekten daha öte bir şey olmadıklarını belirtir.[13] Fârâbî'nin dil ilmine dair yaptığı bu değerlendirmelere kısaca değindikten sonra şimdi dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına geçebiliriz.

## DİL VE DÜŞÜNCENİN GELİŞİM AŞAMALARI

### 1. Aşama: İşaret ve Seslenmenin Keşfedilmesi

Filozofa göre, başlangıçta yoksun olduğundan kalkarak hareketinin fıtraten daha kolay olduğu şeye ve hareketinin daha kolay olacağı fiillere doğru yönelen insan, içinde olanı veya amaçladığını başkasına bildirme ihtiyacı duyduğunda muhatap kimseler karşısında önce işareti, daha sonra da seslenmeyi kullanır. İletişim açısından insanların seslenmeden önce işaretleri kullandığına dair bu öğretiyi Tekin, Fârâbî'nin ilk zamanların insanlarının da öncelikle seslerden önce işaretlerle anlaştığı şeklinde antropolojik bir tahlile sahip olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bu bağlamda işaret daha doğal, seslenme ise daha iradî bir etkinliktir ve insanlar öncelikle kendilerine kolay olanı yani doğal du-

12. Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtalis fi'l-İbare*, neşr. W. Kutch, S. Marrow, Beyrut-1986, s. 37, Fatma Dore, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat ABD, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul-ty, s. 4.
13. Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s. 25.

rumu tercih etmektedirler. Keza bu doğallık daha düzenli sesleri öteleyen, en doğal seslenme türü olan nidada da kendisini göstermektedir. Tekin, Fârâbî'nin bu sürçte doğal olan ve tamamen duyusal yetilerin bir mahsulü olan işaret ve seslenmelere öncelik vermekle, ilkel toplumların gelişim aşamalarına dair öğretisinde Rousseau'yu önceledığini ve tinin kendisine ilişkin bilgisinin duyumsama ile başladığına dair öğretisinde ise Hegel ile uyumlu bir yorum şekli geliştirdiğini, dile getirmektedir.[14] Şu halde seslenmelerin ilki nidadır. Sonra insan seslerini duyulur nesnelere delalet edecek şekilde düzenleyerek daha gelişmiş seslenmeler düzenlemekte, her nesne için ayrı bir seslenme tahsis etmekte, ses-nesne karşılamasına dair bir bilinç düzeyi oluşturmaktadır. Filozofa göre ses, bazen doğal bazen ise uzlaşma ile olur. Fakat kelimeye/sözcüğe gelince o ancak uzlaşma ile olur.[15] Seslenme, nefes havasının, boğazın bir parçası veya parçalarına, burunun içine veya iki dudağına vurmasıyla veya onları titreştirmesiyle oluşur. İlk titreşim nefes havasını ciğerden ve boğaz boşluğundan sırasıyla geçirip ağız ve burnun hemen öncesindeki boğaz tarafına ve iki dudak arasına gönderir. Bilahare dil bu titreşimli havayı alıp ağzın içindeki ilgili parçalara, diş köklerinin parçalarındaki ilgili bölümlere iletir ve dişlere baskın kılarak onunla ilgili parçayı titreştirir. Böylelikle dilin havayı baskılayıp vurduğu/titreştirdiği her bir parçadan belirli seslenmeler meydana gelir. Dil, havayı ağız kökünün parçalarından her bir parçaya taşır ve böylece silsile halinde seslenmeler doğar. Dilin ağız içinin her bir parçasına doğru hareketi, organların yaratılıştaki farklı mizaç ve niteliklerine göre çeşitlilik arzeder. Organların yaratılıştan farklı mizaç ve niteliklere sahip olması ise insanların farklı barınak, iklim ve çevresel koşullarına bağlıdır. Barınak, iklim ve çevresel koşullardaki farklılık organların yaratılışındaki mizaç ve niteliklerinin farklı olmasına, bu olgu ise dilin ağız içinin

14. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma, 2009, s. 38, 39.
15. Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s. 22.

her bir parçasına doğru hareketinin çeşitli olmasına mahal verir. Böylece insanların kendisine ve duyusala yönelik işaret ve delalet amaçlı yaptıkları seslenmeler birbirinden farklı bir hal arzeder.[16] Bu olgu milletlerin dillerinin farklılaşmasının ilk sebebidir. Ayrıca dilin görsel yönü olan yazı ile ses yönünü karşılayan sözü eşit değerlendiren Fârâbî, bütün milletlerde hem yazıların hem de tümelleri gösteren sözlerin aynı şekilde bir ve aynı olmadığını ifade eder. Milletlerin yazılarının olduğu gibi dillerinin de birbirinden farklı oluşu, Fârâbî'nin görüşüne göre, sözcüklerin doğal olamayacağı fikrini desteklemektedir. Çünkü ona göre, tümelleri aracılığı ile bilinen tek tek somut şeyler bütün toplumlarda bir ve aynı olup, yazılar sözcükleri uzlaşma ile sözcükler de zihinde bulunan tümel anlamları uzlaşma, vazetme ve yasa ile belirlenen biçimlerle gösterirler. Fârâbî'nin "yazı birincileyin sesle çıkan şeye delâlet eder, ikincileyin zihindeki izlere delâlet eder" ifadesi, yazılmış olan şeylerin ağızdan çıkan seslere, görülünce kendisine o yazının işaret olarak belirlendiği şeyin doğrudan insanın hatırına gelmesi kast edilerek, müştereк işaretler olarak delâlet etmesi anlamındadır.[17]

## 2. Aşama: Ünlü ve Ünsüz Harfler, Hece ve Kelimelerin Keşfedilmesi

Daha sonra dil dediğimiz şey tek bir lisandan ziyade farklı lisanların çatallaşmasıyla gelişim sürecine devam eder. Her lisanın gelişim aşamaları aşağı yukarı birbiriyle paralel bir şekilde işlemektedir. İlk seslenmeler ünsüz harflerdir. İnsan bu harflerin delalet edilmesi istenilen şeylerde yetersiz kaldığını hissederek bu harflerle ünlü harfleri birleştirmeye zorunlu olarak mey-

16. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1990, s. 135, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 73, 74.
17. Fârâbî, *Şerhu'l-İbare*, s. 22, Fatma Dore, a.g.tez, s. 18-19.

ledir. Bunun neticesinde öncelikle biri ünsüz diğeri ünlü olmak üzere iki harften oluşan heceleri, bilahare ise bunları kullanarak daha ileri kelimeleri üretir. Böylelikle harfler ve ilk heceler öncelikle işaret edilmesi mümkün olan duyusalların daha sonra ise bunlara dayanan mâkûllerin alâmetleri olmuşlardır. Bunların bir kısmı duyusallara ait alâmet ve isimlere, bir kısmı ise duyulur fertleri bulunan mâkûllere delalet eder. Böylelikle seslenme denilen şey hem alâmet edilen şeyin duyulur ferdi hem de duyulur fertten elde edilen bir mâkûlü içerecek bir kıvama gelmiş bulunur. Öyleyse ilk önce bir milletin lisanına ait harfler ve o harflerden oluşan hece ve kelimeler meydana gelir. Harf ve kelimeler seviyesine gelen söz konusu dilin orijini rastgele birileri tarafından icat edilir.[18]

## 3. Aşama: Ses, Hece ve Kelimelerin Yaygınlaşması

Onlardan biri herhangi bir isteğini veya duyulur şeye yönelik iradesini söz konusu harf ve kelimelerden ibaret bu seslenmeleri kullanarak öbürüne iletir. İşiten kişi de aynı seslenmeleri icat eden kişiye yönelik olarak taklit eder. Böylece aynı kelime üzerinde en az iki anlaşmış ve uzlaşmıştır. Bu kişiler toplum içinde birbirlerine söz konusu kelimelerle hitap ederler. Eğer bu iki kişinin üzerinde anlaştığı kelimeler ve seslenmeleri, bu kelime ve seslenmeleri kullanmak için başka kelime ve seslenmeler icat edememiş üçüncü kişi işitirse aynen bu iki kişinin kullandığı kelime ve seslenmeleri kullanmaya başlar. Bu kişiler söz konusu kelimeleri muhafaza ederek sürdürürler. Böylece aynı kelimelerle seslenmede bulunan kişilerin sayısı artarak dil toplumsal bir yaygınlık gösterir.[19] Fakat gelinen bu aşamada söz konusu seslenmeler, o topluluğun sanat, zanaat ve yönetimle ilgili işlerinin hepsini kapsayacak boyutta değildir. Peki eğer söz konu-

18. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 136, *Harfler Kitabı*, s. 74.
19. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 136, 137, *Harfler Kitabı*, s. 74, 75.

su sanat, zanaat ve yönetimle ilgili kelime ve seslenmelerin icat edilmesiyle bu topluluk birimi dilsel iletişimin elzem olduğu zorunlu ihtiyaçlarını nasıl tedarik edebilecektir?

Fârâbî bu aşamada söz konusu sosyal birimin dille ilgili kelime ve seslenmeleri icat ederken, bu süreçte onların diğer işlerini idare eden bir yöneticiden bahsetmekte, ancak söz konusu yöneticinin bunu nasıl gerçekleştirdiğine dair herhangi bir açıklama yapmamaktadır.[20] Aynı zamanda ilgili milletin dil koyucusu şeklinde tavsif edilen bu yönetici, anılan küçük sosyal birimi zorunlu ihtiyaçları açısından yönetmekte öbür yandan bu birimin ihtiyaç duyduğu diğer şeylerdeki kelimeleri icat etmek için söz konusu seslenmelerin belirli bir niceliğe yükselmesini beklemektedir. Bu arada topluluğun aşama kaydettiği dilsel süreç belirli adlandırmalarla işlerlik kazanmaktadır.

## 4. Aşama: Nesne, Meslek ve İnsani Fillere Dair Ortak Anlamların Oluşması

Bu adlandırma listesi şu şekildedir: Onların ilk bakışta bildikleri ve duydukları yerdeki ve gökteki nesneler hakkındaki ortak duyulurlar, bunlardan çıkarsanan şeyler, yaratılıştan getirilen kuvvetin bir tezahürü olarak neş'et eden fiiller, bu fiillerin alışkanlık yoluyla ortaya çıkardığı ahlâkî değerler, sanatsal melekeler ve akabinde bu melekelerden çıkan fiiller, tecrübe silsilesiyle ortaya çıkan ortak şeyler, pratik sanatların kendine özgü aletleri ve şeyleri, bir sanatın kazanılmasından sonra ortaya çıkan ürünler vb. şeylerdir. Sonra bu adlandırma listesi o milletin hayatına giren her türlü nesne ve fiil üzerinde devam eder. Eğer o milletin fıtratı mûtedil, zekâ ve ilme meyilli ise bu takdirde söz konusu kelimeleri nefsteki anlamlara veya nefsteki anlamları kelimelere uyarlamak gereklidir. Bu işlem bilinçli bir çabadan ziyade fıtrattan getirdikleri güçleri ile gerçekleşir. Eğer içlerinden biri-

20. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 137, 138, *Harfler Kitabı*, s. 75, 76.

si bu donanımda ve bilinçte değilse ortaya koydukları kelimeler konusunda işlerini idare eden söz konusu yöneticileri vasıtasıyla bu işlev gerçekleştirilmiş olur. Bir süre sonra duyu ile elde edilen kelimelerle, soyutlama yoluyla benzer duyulur şeylerin hepsine delalet eden kelimeler meydana gelir. Gelinen bu noktada kelimelerin bir kısmı tür ve cinslerden oluşan tümellere, bir kısmı da aynlara ve şahıslara delalet eder.[21]

Filozofa göre bazı felsefi ekoller duyulurun delâlet ettiği şeyin çok olmadığını inkâr ederek küllîlerin/tümellerin varlığını kabul etmemişler, mevcut olan şeyin aklık, uzunluk ve insanlık değil sadece bu ak, bu uzun ve bu insan olduğunu ileri sürmüşlerdir. Fakat bu olgu hem duyulur ve ilk bilgilere muhalefet etmek hem de insanlıktan çıkmak manasına gelecektir. Çünkü kelimelerle konuşma, delâlet etme, öğretme ve şeylerin insan zihninde anlatılan durumda mâkûl/küllî olarak meydana gelmesi insan doğasında bulunmaktadır. Aksi takdirde insanla bitki ve taşlar arasında hiçbir fark kalmaz.[22] Dolayısıyla filozof kavram tartışması babında temsilciliğini büyük oranda Aristo'nun yaptığı kavram gerçekçiliği ile sistematik olarak ilk defa William O'ckham tarafından geliştirilen bir akım olarak nominalizm arasındaki tartışmalarda gerçekçilikten yana tavır koymaktadır. Çünkü Fârâbî'ye göre eğer nominalist bir tavırla duyulardan küllîlerin üretilmeyeceği şeklindeki bir kanıt kabul edilirse bu olgu her şeyden önce insanların toplumsal işbirliğinin önünde bir engel işlevi görmektedir. Keza filozof bu öğretisini dil bilimi açısından da doğrulamakta, bu bakış açısı ile bir dildeki ortak anlamların kurulamayacağını, dolayısıyla bir dilin inşa edilemeyeceğini savunmaktadır.

Bu bağlamda bahsetmemiz gereken bir diğer husus ise, Fârâbî'ye göre eğer ağızdan çıkan sesler, insanların uzlaşımına dayanmaksızın doğal olmuş olsalardı, kavramların ve bu kavramların dayandığı duyu nesnelerinde olduğu gibi dillerin de

21. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 138, *Harfler Kitabı*, s. 76.
22. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 76, 77, *Harfler Kitabı*, s. 18.

her millet için aynı ve bir olması gerekirdi.[23] Anlam iletişiminin sesten önce işaretlerle sağlanmış, ardından ses sistemlerinin ilerı aşamada gelişmesiyle oluşan "dil" olgusunun hemen hemen tümüyle birincisinin yerini almış olması nedeniyle, anlam oluşumunun ifadeden önce geldiğini savunan Fârâbî, sözcüklerin oluşturulmalarında toplumdan topluma değişik kriterlerden söz eder.[24]

"Nasıl ki anlamlar içinde kimi anlamlar tek başına olduğu gibi kalıyor ve ondaki arazlar birbiri ardına değiştirilebiliyorsa aynı şekilde lafızlarda da bir kısım harfler sabitken bir kısım harfler adeta aynı lafız üzerinde değiştirilen anlamlar, arazlar gibidirler ve her harf, değiştirilen bir arazdan dolayı değiştirilir. Bir anlam sabit olduğu ama ondaki arazlar birbiri ardına değiştirildiğinde, bu anlam, kendisi sabit kaldığı halde ondaki her bir harfin değiştirildiği ve her bir harfin her bir değiştirmeye delalet ettiği bir lafızla ifade edilir. Anlamlar ortak oldukları bir araz veya hal sayesinde benzeştiklerinde şekilleri, sonları ve başları birbirine benzeyen ve sonlarının tamamı (veya) başları tek bir harf yapılarak o araza delalet eder hale getirilmiş lafızlarla ifade edilirler. İşte lafızlardaki düzen, anlamlar kendilerine benzeyen lafızlarla ifade edilebilmesi için böyle araştırılır."[25]

Bu aşamada zikredilmesi gereken bir diğer husus ise lafızların anlam dağarcığının nasıl inşa edileceğidir. Bu süreçte lafız-anlam ilişkisi açısından, lafızların kullanımı dereceli anlamlı lafızlar, eşsesli lafızlar, eşanlamlı lafızlar, birleşik lafızlar ve istiare ve mecazlar şeklinde bir seyir izleyecektir.[26] Örneğin başlangıçta sadece bir anlama delalet eden bir lafız, süreç içerisinde farklı sebeplerden ötürü kamusal özümseme eşliğinde belli bir bağlantı

23. Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara-1959, s. 108.
24. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 136, 137, *Harfler Kitabı*, s. 74, 75. Fatma Dore, agtez. s. 5.
25. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 139, *Harfler Kitabı*, s. 77
26. Tekin, *a.g.e.*, ss. 42-45.

ve ilişkilere konu edilerek başlangıçta verilen anlamdan bir nevi soyutlanarak farklı anlamlar içinde kullanılacaktır ve böylece o dildeki mecaz ve istiareler ortaya çıkmış olacaktır.[27]

## 5. Aşama: Dilin Zaman ve Mekân Bakımından Yaygınlık Kazanması ve Zenginleşmesi

Böylelikle genellik ve özellik kriteri açısından farklı anlamlar için farklı kelimeler üretilir. Kelimelerin anlamlara benzerliği insan için açık hale geldiğinde ifade edilmeyen anlamlar kelimelerle taklit edilmeye başlanır. Sonra anlamlar arasında pek çok anlama gelen anlamlar bulunması gibi, kelimeler arasında kelime olmaları bakımından pek çok şeyi kuşatan kelimeler aranır ve böylece ortak kelimeler oluşur. Bilâhare eşanlamlı kelimeler üretilmiş olur. Anlamların birleştirilerek yeni anlamların üretilmesi gibi kelimeler da birleştirilerek yeni kelimeler keşfedilir. Böylelikle nefsteki anlamlarla özdeşleşen kelimelerle ilgili önemli bir aşamaya gelinmiş olur. Anlam-kelime ilişkisinde gelinen bu yeterli aşamadan sonra insan zihni nesh, mecaz ve istiarelere yönelir. Böylelikle kelimeleri çoğaltma, birbiriyle değiştirme, tertip etme ve güzelleştirme yoluyla ifadede bir esneklik veya bir estetik düzen ortaya çıkar.[28] Bu bağlamda Türker başka bir açıdan Fârâbî'nin kelimelerin çoğaltılmasına dair yedi aşamada tasnif etmektedir. Bu tür bir gelişim aşamasında önemli olan toplumun dil açısından ilim ve kültür düzeyidir. Bilimden uzak bir toplumda dil veya bu açıdan dilin birinci aşaması sadece doğadaki seslerin taklidinden ibarettir. İkinci aşamayı bir kişinin bir şeyi göstermek için inşa ettiği lafzı toplumun büyük çoğunluğu tarafından ezberlenmesi oluşturur. Bu aşamada yer, gök ve yıldızlar gibi duyu algılarınca hissedilen lafızlar oluşmaktadır. Üçüncü aşamayı önceki lafızlardan yeni kelimelerin istinbâtı teş-

27. Tekin, *a.g.e.*, s. 45.
28. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 138-141, *Harfler Kitabı*, s. 76-78.

kil eder. Dördüncü aşama lafızların anlam kökenlerine ve çağrışımlı anlamlarına bağlı olarak insanın duygu ve düşüncelerini ifade etmek için kullanılan lafız veya kelimelerin üretilmesini içkindir. Beşinci aşamada çıkarım ve dency yoluyla duyu algılarından alınan duyusalları/mahsûsâtları ifade etmek üzere yeni kelimeler türetilir. Altıncı aşamada amelî/pratik sanatlarda kullanılan alet ve araçların adları inşa edilir. Yedinci ve son aşamada ise teorik ya da pratik bilim ve sanatlara dair teknik terimler üretilmiş olur. Bu son aşama toplumun ihtiyacına bağlı olarak gelişme veya duraklama gösterebileceğine dair bir eşik işlevi görmektedir.[29] Bu bağlamda filozofun kıyasî olmayan ve kıyasî olan sanatlar ayrımı kendisini göstermektedir. Kıyasî olmayan sanatlar teorik bir veçhesi olmaksızın çiftçilik ve doğramacılık gibi sadece pratik yönü olan, yani sanatın icrası sırasındaki fiil ve alışkanlıkları yeterli gören sanat türleridir. Kıyasî olan sanatlar ise, burhân, cedel, safsata, hitabet ve şiirdir. Bunlardan hitabet ve şiir halka yönelik kıyasî sanatlar, safsata, cedel ve burhân ise bozuk, eksik veya kâmil sıfatları ile teçhiz edildikleri haliyle felsefî değeri olan sanatlardır.[30]

## 6. Aşama: Hatabî ve Şiirsel Yöntemin Kullanılması

Bu aşamada önce hatabî sonra da şiirsel ifadeler yavaş yavaş bu milletin/toplumun kültür tarihinde ihdas edilmeye başlanır. Anlam-kelime, düşünce-dil ilişkisi açısından bu aşamaya gelmiş bir toplum ve milletin nesilleri artık bu birikimi içselleştirerek yetişmeye başlamıştır. Çünkü bu yeni nesil artık, söz konusu birikimi bu aşamaya kadar getirmiş bir toplumun içinde büyümüş, kendilerinden önce gelmiş olanların alışkanlıklarına göre onların kullandıkları harfleri, bu harflerden oluşan kelimele-

29. Sadık Türker, *Sunuş*, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", *Kutadgu Bilig Dergisi*, İstanbul-2002, Sayı: 2, s. 113.
30. Tekin, *a.g.e.*, ss. 46-49.

ri ve bu kelimelerden oluşan sözlerini konuşarak yetişmişlerdir. Bu birikim onların nefisleri ve dillerinde özümsenmiştir. Onlar başka harf, kelime ve sözlerden yüz çevirirler. Onlar için doğru olan şey, kendilerinden öncekilerin, hatta onlardan da öncekilerin koyup yerleştirdikleri harf, kelime ve sözlerdir. Çünkü bunlar o milletin dilini oluşturur öyleyse doğrudur, diğerleri ise yanlıştır. Bu nesil gelinen bu aşamadaki dilsel birikime öncekilerin baktığından farklı bir nazarla bakmaya başlar. Onların indinde söz konusu dildeki mâkûl/küllî anlamların, kelimeler ve sözlerin tamamı hatabî bir içerik arzeder. Dilin başlangıç durumundan kendi dönemlerine değin uzun zamanlar geçmiş ve bir kısım olaylar meydana gelmiştir. Keza kendi dönemlerinde de bir belirli bir zaman geçmiş ve bir kısım olaylar meydana gelmiştir.[31]

Bu nesil dil alanında yaşanılan birikimi söz konusu olaylara uyarlayarak ona başka bir boyutta işlerlik kazandırmaya başlar. Bu olgu onları hutbelere ve hutbelerin parçalarına muhtaç eder. Hemen belirtelim ki burada hutbe kelimesi ile kastedilen şeyin dil-anlam-olay eşitlemesi ile ortaya çıkacak hikâye, kıssa veya destan türü sözel kültüre ait söylenceler olması daha muhtemeldir. Böylelikle söz konusu nesil hitabet sanatını geliştirip, misal ve hayal güçlerini kullanarak kelimelere başka bir boyut katarlar. Bu birikim de yavaş yavaş gelişerek o millette şiir sanatının ortaya çıkmasına sebep olur. İnsanın fıtratında var olan her şeydeki tertip ve düzeni araştırma arzusu bu aşamada ilgili birikime de yansır. Böylelikle dildeki kelimelerin vezinleri, konuşma zamanına göre bir dizim, güzel telif ve düzen, temayüz ederek şiir sanatı icat edilir. Kıyas sanatlarından genele ait olan hitabet ve şiir o milletin kültürel-beşerî dünyasında yerini almış bulunur. Bu düzeye gelmiş bir millet veya toplumun hayatında hitâbet ve şiir düşünsel, kültürel ve dilsel gelişim açısından önemli bir fonksiyon icra eder. Artık hutbe türü söylenceler ve şiir geçmiş ve şimdiki zamanda gerçekleşen olayların, keza toplumsal ihtiyaca yönelik haberlerin anlatım araçlarıdır. O milletin fasihleri, beliğle-

31. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 142-144, *Harfler Kitabı*, s. 79, 80.

ri, ilk filozofları, yöneticileri o milletin dili konusunda başvuru kaynağı haline gelir. Filozof bu kişileri "vaziu lisan" yani toplumun dil kurucusu olarak tanımlar. Dil kurucularının görevini, çeşitli işlerde zorunlulukla ihtiyaç duyulan her lafzın konulmasına kadar lafız düzenlerini sürdürmek şeklinde belirleyen Fârâbî'ye göre bir toplumun şiir ve hitabet ravileri ile vakanüvistleri (huffâzu'l ahbar), dili en doğru ve en güzel kullanan kimseler olmaları dolayısıyla, o toplumun dilinin (lisân) gelişmesi, zenginleşmesi ve teorisinin kurulmasında önemli rol oynar.[32] Onlardan bazıları, diğerlerinin yabancı olacağı şekilde hutbe türü söylence ve şiir yoluyla yeni kelimeler, yeni adlandırmalar, yeni eşanlamlı kelimeler icat eder ve bunlar üzerinde derinlik kazanırlar. Bu dönemde dil alanında bir çeşitlilik ortaya çıkar. Yeni kelime, adlandırma ve eşanlamlı kelimelere aşina olmayan geri kalan gurup ise gelinen bu noktadaki dilsel aşamayı kritik ederek kelimeleri teemmül eder, bozuk olanlarını düzeltir ve kelimelere işitsel olarak bir estetik verirler. Kelimelerin birleşim ve terkibiyle nefsteki anlamların bileşim ve terkibinin örtüştürülmesine yönelik kurallar ihdas ederler. Böylelikle dildeki kelimeler öncekinden daha fasih hale gelir. Dil yetkin ve dinamik bir boyut kazanır. Hutbe türü söylenceler ve şiirlerin yaygınlık kazanmasıyla dildeki fasihlik yaygınlaşır. Bu tür söylence ve şiirler ezberlenerek nesilden nesile intikal eder. Bu durum söylence ve şiirlerin artık kendilerine zor geldiği bir döneme kadar devam eder.[33]

---

32. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 138-141, *Harfler Kitabı*, s. 76-78. Fatma Dore, a.g.tez, s. 6.

33. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 144, *Harfler Kitabı*, s. 80. Fârâbî'nin felsefî öğretisinde amelî sanatlar gibi kıyasî olmayan sanatlar, şiir ve hitabet gibi kıyasî sanatlar türlerinin bir toplumda veya düşünce serüveninde ortaya çıkma ve birbirini takip ederek olgunlaşma süreçlerine dair müstakil ve ayrıntılı bir çalışma için bkz.Tekin, *a.g.e.*, ss. 46-150. Tekin bizim burada sadece söz konusu zuhûr ve gelişim aşamaları açısından tasvirî bir şekilde aktardığımız ve irdelediğimiz basamakları, ilgili birimlere dair Fârâbî'nin temel öğretileri eşliğinde kapsamlı bir inceleme ve soruşturma sürecine tâbi tutmuştur. Örneğin hitabet sa-

## 7. Aşama: Yazının Keşfedilmesi

Bu aşamada ezberlemeyi daha kolay yapacak başka bir araç üzerinde düşünmeye başlarlar ve yazıyı keşfederler. Dilin geldiği bu birikimi yazıyla ifade etmek önceleri onlara zor gelir. Bu nedenle yazı ilk başta karışık bir görünüm arzeder. Fakat kademeli bir şekilde yazıyı da ıslâh ederler. Bunu yaparken de ayrıcı anlamlarla kelimeler arasındaki uygunluğu örtüştürebilmek için izledikleri yöntemi taklit ederek anlam-kelime ve yazı bütünlüğünü oluştururlar. Bu bütünlük kurulduktan sonra halihazırda ezberlerinde olan hutbe türü söylence ve şiirleri başka beldelerdeki, kendi evlerinin uzağındaki kimselere ve gelecek nesillere sağlıklı bir şekilde aktarmak için yazıya dökerler.[34]

"Ezberlemeyi nesilden nesile sürdürürler. Ta ki, ezberlemek istedikleri şeyler onlara çok ve zor gelir. Bu durum onları, ezberlemeyi kendilerine kolaylaştıracakları bir şey hakkında düşünme-

---

natı bağlamında hem kıyasî bir sanat olarak hitabetin ortaya çıkışı, hem de Fârâbî öğretisinde hitabetin tanıtımı, öncülleri (makbûlât), kanıtlamaları, aktörleri ve burhân sanatı karşısındaki değeri mantıksal açıdan ayrıntılı bir şekilde tetkik edilmiştir. Tekin, *a.g.e.*, ss. 49-67. Keza, Fârâbî hitabet ve şiir sanatını epistemolojik olarak burhân sanatının yardımcıları olarak konumlandırmıştı. Bu öğretinin bir uzantısı olarak aynı şekilde hatip ve şairlere erdemli şehrin ilk başkanlığına hizmet etmesi açısından da benzer bir statü vermiş ve onlara erdemli şehrin sınıfları bağlamında önemli bir mevki tayin etmiştir. Hitabet ve şiire mantıksal-epistemolojik bir değer konumu vermekle İkinci Muallim Aristo'yu takip etmektedir ancak bunun siyasal uzantısı diyebileceğimiz bu şekildeki bir genişletme tamamen kendi öz tasarrufudur. Böylelikle Fârâbî hatip ve şairleri erdemli şehrin mensuplarının âkil tayfasına dahil etmekle, insanların duygularını harekete geçirerek yasaların gücünü kaybettirecekleri gerekçesi ile hatip ve şairleri ideal devletinden kovan Eflâtun'dan farklı bir tutum takınmıştır. Fârâbî mantığında şiir sanatının ortaya çıkışı, tanıtımı, öncülleri (muhayyelât), kanıtlama biçimleri, aktörleri ve burhân sanatı karşısındaki değeri hakkındaki daha ayrıntılı bir bilgi için bkz. Tekin, *a.g.e.*, ss. 67-77.

34. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 145-147, *Harfler Kitabı*, s. 80-83.

ye muhtaç eder. Bu sayede yazı keşfedilir. Yazı ilk başta karışık olur. Sonra uzun zaman içinde yavaş yavaş ıslah edilir; tıpkı eskiden ellerinden geldiğince lafızları anlamlara benzetmek suretiyle lafızlara yaptıkları gibi yazıyla lafızlar taklit edilir ve o, lafızlara benzetilir ve mümkün olduğu kadar lafızlara yaklaştırılır. Ardından ezberlemekte zorlandıkları, uzun zaman sürecinde unutulmasından emin olamadıkları, kendilerinden sonrakilere bırakmak istedikleri ve başka bir beldede veya evde kendilerinden uzakta bulunan kimseye öğretmek ve anlatmak istedikleri şeyleri kitaplara yazarlar."[35]

Fârâbî'nin aynen sözlü dil gibi yazının ortaya çıkması veya icat edilmesini de insanın konuşma ve düşünme yetisinin bir ürünü olarak sunması, dil ve yazının kökeni konusundaki teoriler bakımından onu özgün bir konuma yerleştirmektedir. Fârâbî'nin buradaki tespiti, hangi zamanda ve mekânda yaşamış olursa olsun dil ve düşünce alanında söz konusu aşamaları geçen bir toplum veya milletin zorunlu olarak yazıyı icat edeceği veya yazıyı kullanmanın bir zorunluluk olarak ortaya çıkacağı yönündedir. Bu teori yazının ilk defa icat edilmesini belirli bir milletin hanesine yazan modern arkeolojik bulgu ve teorilere de başka bir perspektif kazandıracak boyuttadır.

## 8. Aşama: Dile Ait İlimlerin Ortaya Çıkması

Bu aşamadan sonra yavaş yavaş dil bilimi sanatı ortaya çıkar. Bilahare bu toplumun içinde yazıyı kullanmasını bilen birisi çıkar. Bu kişi dili fasih bir şekilde kullanmayı bilenlerden hutbe türü söylence şiir ve haberler toplayıp bunları yazıya aktararak muhafaza eder. Filozofa göre sözlü kültürün yazılı kültüre aktarıldığı bu aşamadan sonra, bilgilerine başvurulacak kişiler o dili kullanmak konusunda en fasih, o dili nefslerinde en fazla içselleştirmiş olanlardan seçilmelidir. Çünkü bu kimseler diğer

35. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 144, 145, *Harfler Kitabı*, s. 81.

lehçeleri bilmedikleri, ülkenin sınırında yaşamadıkları dolayısıyla başka milletlerin kültürüyle karşılaşmadıkları için söz konusu dilin özgünlüğünü korumaları bakımından en uygun mercilerdir. Bunlar dillerindeki kelime ve harfleri orijinal bir şekilde korumuşlardır. Oysa başka milletlerin kültür ve dilleri ile karşılaşmış, karışmış, onların dillerini işitmiş veya konuşmuş olanların kendi dilleri konusunda hata yapmaları daha muhtemeldir ve kendi dillerinin özgün olan boyutları konusunda emin olamazlar. Filozofa göre eğer bir milletin içinde bedevîler ve medenîler şeklinde iki toplum varsa o milletin dilini özgün haliyle ancak bedevîler korumuşlardır. Çünkü onlar, yerleşik düzenlerinden başka bir şekilde yaşamaya isteksiz davranmışlar ve başka milletlerle kaynaşmamaya özen göstermişlerdir. Bunun sonucu olarak kendilerini başka milletlerin harflerini ve kelimelerini tahayyül etmekten ve dillerini bu harf ve kelimeleri ile konuşmaktan korumuşlardır. Bunun aksine ülkenin uçlarında bulunan sâkinleri zorunlu olarak diğer milletlerden komşularıyla karşılaşmışlar, onlarla bir etkileşim içinde bulunmuşlar ve kısmen onların dillerini konuşmak mecburiyetinde kalmışlardır. Bu olgu kendi dillerinin özgünlüğünü korumak konusunda onlarda bazı hataların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle sözlü kültürün yazılı kültüre dönüştüğü bu aşamada onlardan dil alınmamalıdır. Filozof bu noktada Arapları örnek vererek dillerini Kûfe ve Basra gibi şehirlerde yaşayanlardan değil çöllerde yaşayan Kays, Temim, Esad ve Tay gibi bedevî kabilelerinden aldıklarını dile getirmiştir.[36]

Fârâbî dille ilgili yazılı kaynakların, kuralların ve lügatların bu şekilde oluşturulduktan sonra bu milletin kültür hayatında, hitâbet, şiir, rivâyet etme gücü, dillerini bilme ve kitabet sanatı olmak üzere beş tür sanatın meydana geldiğini ifade eder.[37] Hitabet halk nezdindeki öncüller kullanılarak onları ikna etme sanatı, şiir bizzat bu alandaki tahayyül, dilbilim ise bizzat hitap-

36. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 143-146, *Harfler Kitabı*, s. 80-83.
37. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 149, *Harfler Kitabı*, s. 84, 85.

taki anlamlara delalet eden kelimeleri irdeleyen sanattır. Bunlar avam için belirlenmiş sanatlardır ve onları icra eden reislerin avamdan ayrı bir varlıkları yoktur. Bu olgu aynen diğer sanatlar için de geçerlidir. Sanatlar bu aşamada kademeli bir şekilde bir hiyerarşi oluştururlar. Bu aşamaya gelmiş bir toplumun reisinin de o toplumdan ayrı bir şahsiyeti yoktur ve toplumun bir parçasıdır. Bu aşamaya gelmiş bir toplum veya milletteki reisin yeri aynen çiftçilikle ilgili reisin diğer çiftçiler arasındaki yeri gibidir. Çiftçilerin reisi, çiftçileri çiftçilik sınıflarıyla maksatlarına ulaştırmak için veya bizzat kendisi çiftçilik sınıflarıyla maksadına ve istediği şeye ulaşmak için onları iyi bir şekilde kullanma ve çiftçilikte onlara iyi bir danışmanlık yapma kudretine sahip olması gibi aynen ilgili halkla dilin reisi arasındaki ilişki de bu şekildedir. Böylelikle söz konusu toplumda pratik sanatlar ve halkın her alanda ihtiyaç duyduğu meslekler tamamlanmış bulunur.

## 9. Aşama: Teorik Düşünme Şeklinin Yetkinlik Kazanması

Bu aşamadan sonra söz konusu toplumda fizik ve matematik sahasında teorik yetkinleşmeler başlar. Onların içinden bazıları yerde ve gökte duyulur olan şeylerin sebep ve illetlerini, pratik sanatların önemli bir alanı olarak nesne-ayna ilişkisini, renkleri ve başka şeylerde çıkardığı şekilleri, sayıları, görünümler gibi fizikî olguları araştırmaya meylederler. Ardından matematik şeyleri ve doğayı incelemeye koyulurlar. Bu inceleme ve araştırma safhasında kullandıkları yöntem hatabî yollardır.[38]

İnceleme ve araştırma safhasında ilerleme kaydedildikten sonra kullanılan yöntem büyük oranda hatabî olduğu için, toplum içinde farklı görüş ve mezhepler neş'et eder. Böylelikle referans ve başvuru içgüdüsüyle toplum içinde ilgili konularda bir

38. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 150, *Harfler Kitabı*, s. 85, 86.

alış veriş söz konusu olur. Savunulan konuların daha güçlü delillerle ortaya konulması için çeşitli uğraşlar kendisini gösterir. Farklılıklara dayalı konular üzerinde yoğun bir şekilde çalışırlar ve en güvenli yol ve delilleri bulmaya çabalarlar. Fârâbî'nin bahsettiği bu aşamadan sonra artık felsefî bir değeri olan kıyasî sanatlar ortaya çıkmaktadır ki bunların ilk basamağını da sofistik felsefe oluşturmaktadır. Antik Yunan felsefesinin akışına uygun bir okuma olabilecek şekilde fizik temelli araştırmaların yerini artık ilkelerini irade ve ihtiyârın oluşturduğu problemler yani insan ve toplum merkezli karmaşık teoriler almıştır. Bilgi sorununda egemen olan şey artık radikal kuşkuculuktur. Sofistik aldatmalar ve buna dayalı kıyas şekilleri düşüncenin temel belirleyicisi konumundadırlar. Bu felsefenin aktörleri halk arasındaki meşhur öncülleri kullanarak mugalata ve aldatma gücüne sahip herkestir; dolayısıyla artık bilgelik bir seçkincilik ustalığı değil sıradanlaşmıştır. İnsan, toplum, evren, ahlak ve metafizik alana dair bilgi kümeleri olabildiğince zannîleşmektedir. Fârâbî böylesine bir kaos ortamının düşüncenin ve kıyasî sanatların seviyesi adına yeni bir arayışı zorunlu kılacağını ve bu aşamadan sonra ise cedelî aşamaya geçileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu geçişlerde filozofun ontoloji öğretisindeki madde-sûret arasındaki ilişki ve geçişlere dair öğretisi ile de uyumlu olabilecek şekilde her yeni aşama önceki bir aşamanın bir ürünü ve zorunlu bir köprüsü olarak kendisini göstermektedir.[39] Yani sofistik felsefe bir bakıma cedelî felsefenin maddesi, ikincisi de birincisinin ulaşmak istediği erek yani sûreti olmaktadır. Fârâbî bu durumu ağaç istiaresi üzerinden de açıklamaktadır. Buna göre felsefî değer olmayan kıyasî sanatlardan önceki dönem ağacın varlık alanına çıkması, beslenmesi ve olgunlaşmasına, sofistik ve cedelî felsefe düzeyleri ağacın

39. Fârâbî'de sofistik felsefenin ortaya çıkış şekli, tanıtımı, yanıltma biçimleri, sofistik sanatın aktörü olarak sofist prototipi ve sofistik delillerin burhânî felsefe karşısındaki epistemolojik değerina dair mantıksal çözümleme şekilleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Tekin, *a.g.e.*, ss. 80-102

çiçeklenmesi ve ağacın meyve vermesi ise burhânî felsefe evresine işaret etmektedir.[40]

## 10. Aşama: Cedel ve Matematiksel Yöntemin Kullanılması

Böylesine bir uğraş ve irdeleme azminin neticesinde cedelî akıl yürütme yollarını ve cedelî düşünceyi öğrenirler. Cedelî yöntemleri sofistik yöntemden ayırırlarlar. Bundan sonra sofistik ve safsata yöntemini sadece sınama amacıyla kullanırlar. Çünkü safsata ve sofistik düşünme tarzının cedelî düşünme karşısında zayıf kaldığını kolayca keşfederler. Cedelî yöntemin daha üst düzey bir araştırma, ispatlama ve temellendirme metodu olduğunu keşfettiklerinde sofistik, safsata ve hatabî yöntemi terk ederler.[41]

Bu aşamada eğer bir örnek vermek gerekirse kıyaslı sanatlardaki soru harflerinden olan *mi* harfiyle başlayan *niçin* sorusunu sofistik şu şekilde kullanır: Birincisi sofistik kuşkulandırma esnasındadır. İkincisi cedel sanatını taklit ettiğinde veya mugalata yaparak kendi sanatının alıştırma sanatı olduğunu vehmettirdiğindedir. Böylelikle cedel sanatının gerçekte yaygın/meşhûr olanlarda yaptığını safsata gerçekten öyle olmadığı halde meşhûr olduğu zannedilen, meşhûr görünen ve meşhûr süsü verilen şeylerde yapar. Üçüncüsü ise felsefeyi taklit ettiği ve kendisinin felsefe sanatı olduğunu vehmettirdiğindedir.[42]

"Cedelî hitaplar olgunlaşıncaya kadar kullanılmaya devam eder ve sonuçta cedelî yolların kesinliğin oluşması için yeterli olmadığı ortaya çıkar. 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)

40. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 132, *Harfler Kitabı*, s. 70. Tekin, *a.g.e.*, s. 81.
41. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 150, 151, *Harfler Kitabı*, s. 86.
42. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 224, *Harfler Kitabı*, s. 152.

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 ihtiyar olan şeylerdir– meylederler; kesin yollarla karışık cedelî yollar ile toplumsal şeyleri araştırırlar."[43]

## 11. Aşama: Burhânî Yöntemin ve Kıyas Şeklinin Keşfedilmesi

Matematiksel araştırmalardaki kesinliğin keşfedilmesi ile aynı düzeyde kesin bilgiyi vermeyen cedelin yetersizliği açığa çıkar. Nihayetinde ise burhânî metoda ulaşılmış olur. Milletlerin ta başından beri sürdüre geldikleri ilmi araştırma, kültürel donanım ve zihinsel gelişim burhânî metodun keşfedilmesi ve bu toplumda yerini almasıyla zirve noktasına erişmiştir. Bu noktada nazarî ve ilmî felsefe olgunlaşır. Nihayetinde onda araştırılacak bir şey kalmaz. Sadece öğrenilen ve öğretilebilecek bir sanat haline gelir.

## BURHÂNÎ FELSEFENİN EPİSTEMOLOJİK BOYUTU

Fârâbî'ye göre kesin bilgi, mantıksal açıdan zorunlu tasdik kapsamındaki öncülleri doğal tümeller ve tecrübe ile elde edilen tümellerden kurulmuş bilgilere verilen addır ki bunlara burhânî bilgiler de denilir. Kesin bilgiler ise üç kısımdır. a. Bir şeyin sadece varlığına ilişkin kesinlik. b. Bir şeyin sadece varlık sebebine ilişkin kesinlik. c. Bir şeyin hem varlığına hem de varlık sebebine ilişkin kesinlik. Bu üçü arasında mutlak kesin bilgi olarak adlandırmaya layık olan bilgi, üçüncü seçenekteki bilgi tü-

43. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 151, *Harfler Kitabı*, s. 87.

rüdür. Şu halde burhân da üç çeşittir. a. Bir şeyin varlığının burhânı, b. Bir şeyin varlık sebebinin burhânı, c. Bir şeyin hem varlığı hem de varlık sebebinin burhânı. Üçüncüsü diğer ikisini de kapsadığı için bu tür bilgilere mutlak olarak burhânî bilgi denilir. Mutlak burhân, bilaraz değil bizatihi bir şeyin hem varlığını hem de varlık sebebini veren kıyastır. Sebepler maddî, sûrî, fâil ve gâî sebep olmak üzere dört tanedir. Sebepler de bilaraz ve zâtî, tümel ve tikel olmak üzere ayrıca kısımlara ayrılır. Zâtî sebep ve tümel sebebi bildiren burhânlar mutlak burhânî bilgi olmaya layık olurlar. Mutlak burhânî terkip ve kıyaslar ayrıca kıyaslardaki öncüllerin gerek tümel ve tikel, yüklemli ve şartlı, öncüllerin konusu ve yükleminin farklı olmasına, cins-tür-ayrım ilişkilerine göre yapıları değiştiği için farklı şekilde tasnif edilirler. Sadece varlık ve sebep veren mutlak olmayan burhânî bilgiler de bu şekilde açıklanır.[44]

Başka bir açıdan ise burhânî yani kesin bilginin açılımı şu şekildedir: a. Salt halde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. b. Bunun, dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir. c. Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir. d. Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. Bundan hasıl olan arizî olarak değil, fakat zâtî olarak hasıl olmuştur.[45]

Yukarıda izini sürdüğümüz şekliyle bir toplumun zihinsel gelişim aşamalarında vardığı nihâî zirve işte bu şekilde bütün varlık alanları ve bütün ilimlerde söz konusu burhânî-kesin bilgilerin elde edilmiş olmasıdır ki filozof buna hakikî felsefe demektedir. Peki felsefenin bu zirvedeki kapsam alanı nedir? Öncelikle Fârâbî felsefeyi nazarî/teorik ve amelî/pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. İnsan nazarî araştırmasında belli bir noktaya va-

---

44. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008, s. 7
45. Fârâbî, *Şerâ'it ul-Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, s. 55

rınca –ki bu artık burhânî bilgi seviyesidir– varlıkların en uzak sebeplerinin kesin bilgisine ulaşır. İnsan bu aşamada "varolmak için bir ilkeye muhtaç olmayan İlke'nin nazarî bilgisine erişince varlıklara dair ilâhî bir bakış kazanır."[46] Yani matematik, fizik ve metafizik alanındaki burhânî zorunlu bilgilerin kurulmasıyla Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması* adlı eserinde uzunca tetkik ettiği nazarî erdem kazanılmış olur. Filozofun amelî kısımla ilgili prensiplere ulaşmayı başarınca o zaman kazandığı bu teorik yetkinliğini amelî fiiller ile uygulamaya geçirme zorunluluğu doğar. Bu aşamada burhânlara dayalı hakikatlerin tesis edilmesi ve gereğince amel edilmesi elzemdir. Nazarî bilgi sahibi, sadece bu tür bilgiye sahip olduğu için filozof olmaz. Bu ilim amelsiz gerçekleşirse bâtıl olur. Peki bu şekilde burhânî hakikatlere sahip olmuş bir kişi kimdir ve yapması gereken nedir? Burhânî hakikatleri nasıl toplumsal bir düzlemde geçerli kılacaktır? Fârâbî'ye göre söz konusu kişi bir filozoftur. Yapması gereken şey de muhatap olduğu toplum için burhânî hakikatlerin bir açılımı olarak inanç ve fiillerden müteşekkil bir mille ihdas etmek, yasalar koymak ve bu amaçla avamın dünyasına ve bu dünyanın temel dinamiklerine yeniden dönmektir. Peki böylesine bir mille vazetmek neden gereklidir? Öncelikle yukarda andığımız şekliyle burhânî kıyas ve bilginin ölçütü çok sıkı bir mantıkî ve epistemolojik eğitim gerektirdiği için insanların hepsinin bu düzeye ulaşması imkânsız gibidir. İkincil olarak gerek nazarî felsefenin gerekse amelî felsefenin alanına giren hakikatlere bir değer yüklemek, keza insanların bunları gündelik ve toplumsal hayatta gerçekleştirebilmesi için belirli fiillere yöneltmek, nihayetinde ise mutluluğa eriştirecek ikna yöntemleri geliştirmek gerekmektedir. Aksi takdirde burhânî yöntemlerle kesin derecesinde bilgi veren hakikatler sadece bu işin erbaplarına fayda sağlayacak, insanların geri kalan kısmı ise bu hakikatlerden, dolayısıyla gerçek mutluluktan habersiz bir şekilde câhilâne bir hayat süre-

46. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri; Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine,* Ankara: Elis, 2007, s. 22

ceklerdir. Peki sadece burhânî bilgilere sahip olduğu halde bunu amelî olarak gerçekleştirme konusunda herhangi bir teşebbüste bulunmayan kişi gerçek anlamında bir filozof olabilir mi? Hayır. Çünkü Fârâbî'ye göre aynı meslek dalında aynı derecede uzman olmuş iki kişiden, o işi örgün ve yaygın bir şekilde öğretebilen, diğerine göre daha üstün bir mevkidedir ve mesleğin asıl erbabı da odur. Fârâbî aynı kriteri filozof için de geçerli kılmış ve filozofu da bu açıdan bazı kısımlara ayırmıştır. Buna göre:

a) Hakikî filozof: Hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları bütün başka insanların yararı ile ilgili olarak bu başka insanların imkânları ölçüsünde kullanma gücüne sahip olan kişidir.

b) Yalancı filozof: Başkalarına onların kabiliyetlerinin izin verdiği ölçüde bildiği şeyi öğretebileceği en yüksek mükemmelliğe sahip olmaksızın nazarî ilimleri elde eden kimsedir.

c) Boş filozof: Daha ilerisine gitmeden ve herhangi bir dince erdemli telâkkî edilen fiilleri veya genel olarak güzel diye kabul edilen fiilleri yapma alışkanlığı kazanmadan, tersine hangi konuda olursa, her şeyde kendi arzu ve şehvetine tâbi olarak nazarî ilimleri öğrenen kimsedir.

d) Sahte filozof: Tabiatı bakımından kendisinde istidadı olmadığı halde nazarî ilimleri öğrenen kimsedir.[47]

Şu halde bu aşamadan sonra başka bir evre gelir. Bu evre öğretim ve eğitim amaçlı bir geriye dönüş olgusunu beraberinde getirir. Söz konusu burhânî hakikatlerin eğitim ve öğretim yoluyla hem öğretilmesi hem de yaygınlaştırılması gerekmektedir. Burhânî felsefe ve hakikatin seviyesine çok az insan erişebildiği için hatabî, şiirsel ve cedelî düzeyde kalmış gerideki kitlenin burhânî felsefenin otoritesi ve rehberliliğinde yine cedelî, hatabî ve şiir-

47. Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Helal, 1995, s. 96, 97, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi, 1999, s. 93-95.

sel yollar kullanılarak belirli bir öğretim ve eğitim sürecine tabi kılınması, bilahare burhânî felsefe ile uyumlu yasaların konulması gerekmektedir. Yasaları koyma halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik mâkûllerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birinin iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarının kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarını içermektedir. Teorik ve pratik alanda söz konusu yasaların konulması, keza halkı bunlara ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde artık o milletin inanç ve fiillerini belirleyen, böylelikle onları mutluluğa götürmeyi sağlayan bir millenin oluşması gerekmektedir.[48]

"Bütün bunlardan sonra yasaların vaz edilmesine ve çıkarsanan, tamamlanan ve burhânlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik mâkûllerin 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 yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta yasalar konulduğu ve bunlara, halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onları vermeyi sağlayan din meydana gelmiş demektir."[49]

Şu halde öncelikle erdemli bir toplumun oluşabilmesi için inanç ve fiillerden müteşekil erdemli bir dinin ihdas edilmesi, bunun için de burhânî felsefeye sahip olunması zorunludur. İşte tam da bu noktada felsefe, mille ve medine/şehir filozofun sisteminde bir bütünlük arzetmektedir.[50] Mille eğer bur-

48. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 151, 152, *Harfler Kitabı*, s. 87.
49. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 152, *Harfler Kitabı*, s. 87.
50. İlhan Kutluer, "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2012 ss. 314-324.

hânî felseye dayanılarak ihdas edilirse erdemli bir mille olabilecek, erdemli milleye dayanan bir şehir de ancak erdemli şehir olabilecektir. Aksi takdirde bunların bozuk şekilleri ortaya çıkacaktır ki bu durumda ne felsefe gerçek anlamında bir felsefe, ne mille erdemli içerikte bir din, ne de medine en yüksek mutluluğu amaçlamış bir şehir olabilecektir. Filozof bu üç alan arasındaki ilişki ve bağları ise yine sisteminde mantıksal boşluk bırakmayacak bir tarzda açıklamaktadır. Örneğin felsefe-din ilişkisinin mümkün olasılıkları açısından bir millet nezdinde yeni bir mille ihdas edildiğinde millenin yasalarının nasıl isimlendirileceği konusunda Fârâbî özgün bir açıklama şekline sahiptir.

Fârâbî'nin bu çerçevede felsefe-din ilişkisinde öncelik-sonralık açısından felsefeyi mütekaddim dini de müteahhir olacak şekilde yaptığı sıradizim modern çalışmalarda birçok farklı yoruma sebep olmuştur. Kutluer'in aktardığı şekli ile Jacques Langarde *Du Coran a la philosophie* adlı eserinde Fârâbî'nin kullandığı felsefe teriminden yalnızca son ve gelişkin şekliyle burhânî felsefeyi anladığını ve onun millete yani dine olan önceliğini tarihî-kronolojik öncelikten ziyade mantıksal-epistemolojik bir öncelik bir öncelik olarak ele aldığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed de *ed-Dîn ve'l-ideolocya fî meşrû i'l-Fârâbî es-Siyâsî* adlı eserinde her ne kadar Fârâbî'nin bu bağlamda kullandığı felsefe teriminin sofistâî ve cedelî felsefe türlerini de kapsadığını söylemekle beraber din-felsefe ilişkisine dair filozofun bahsettiği çok seçenekli ilişki tarzlarında mantıksal-epistemolojik perspektifi ön planda tutmuştur.[51]

Öte yandan İkinci Muallim'in eğer felsefe bir milletten başka bir millete nakledilmişse, ikinci millet nezdinde felsefedeki ve dindeki isimlerin nasıl adlandırılabileceğine dair açıklamaları da konumuz açısından oldukça önemi haizdir.

---

51. Kutluer, agm. s. 318.

## DİNDEKİ İSİMLERİN ANLAMLANDIRILMASI

Fârâbî daha önce herhangi bir dini bulunmayan bir millette din ortaya çıktığında ve bu din o milletten önce başka bir millette bulunmadığında o dindeki yasaların isimlendirilmesi meselesi şu şekilde tetkik etmiştir. Bahse konu seçenekte dindeki yasaların o millet nezdinde isimlendirilmesi önemli bir problemdir. Dini vazeden bu yasalara isim vermek istediğinde ya bu yasalar için onlar tarafından daha önce bilinmeyen isimler icat eder ya da onlar nezdinde isimleri bulunan şeyler arasında vazettiği yasalara en çok benzeyenlerin isimlerini buna nakleder. Şayet o milletin bu yasalardan önce başka bir dini olursa, bu ilk dinin yasalarının isimlerini vazettiği dinin yasalarından benzerlerine taşıyarak kullanabilir. Şayet onun dini veya dininin bir kısmı, başka bir milletten nakledilmişse yasaları nakledilen dinin isimleri, bu dinin yasalarına delalet etmek üzere kullanır. Ancak bu işlem, onlar tarafından telaffuzu kolay olsun diye, harfler ve yapılarının kendi milletinin harfleri ve yapısı haline gelecek şekilde lafızları değiştirdikten sonra olur. Eğer onlarda cedel ve safsata ortaya çıkmış ise ve bunların mensupları çıkarsadıkları ve daha önce onlar nezdinde isimleri bulunmayan anlamları dile getirmeye ihtiyaç duymuşlarsa –çünkü bu anlamları daha önce onlar tarafından bilinmiyordu– bu durumda bu anlamlar için ya kendi harflerinden lafızlar üretirler ya da bunlara en çok benzeyen şeylerin isimlerini onlara naklederler. Aynı şekilde eğer felsefe ortaya çıkarsa onun mensupları zorunlu olarak daha önce bilmedikleri anlamlar dile getirme ihtiyacı duyarlar ve bunlar hakkında o iki şeyden birini yaparlar.[52]

Bu bağlamda Fârâbî metafizik varlıkların nasıl isimlendirileceğinin kurallarına işaret eder. Örneğin Allah'ın isimlendirilmesi görünenden görünmeyene veya tikelde tümele bir tür yetkinlik ve erdem geçirme metodunu takip etmektedir. Yani Allah'ın adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki varolanların yetkin-

52. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 157, *Harfler Kitabı*, s. 91, 92.

lik ve varlık erdemini gösteren isimlerdir. Ancak, bu isimler, bizim kullanageldiğimiz anlamda yetkinlik ve erdemi değil, İlk Varlık'ın cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanılır. Bu nedenle Allah'ı birçok isimle ifade eden yetkinlik türleri çoğaltılabilmektedir. Ancak O'nun birçok isimlerle gösterilen yetkinlik türlerinin çok olduğu tekliğine halel getirmeyecek şekildedir; yani bu isimlere göre bölümlenmeyen ve cevherlenmeyen bir varlıktır. Çevremizde gördüğümüz bu yetkinlik türleri çokluğa referans verirken, O'nun için kullanıldığında O'nun cevherindeki yetkinlik ve erdemi göstermektedir. Örneğin Allah için kullanılan "güzel" kavramı onun cevherine atıf yaparken varolanlar için kullanılan "güzel" sıfatı o şeylerin cevherini değil, renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini göstermektedir.[53]

## FELSEFEDEKİ İSİMLERİN ANLAMLANDIRILMASI

Eğer felsefe, onlara başka bir milletten nakledilmişse bu durumda felsefe mensupları, öncelikle ilk milletin felsefenin anlamlarını ifade ettikleri kelimelere bakmalıdır. İkinci olarak felsefe erbabı iki millet nezdinde de ortak olarak bilinen anlamlardan hangisinin ilk millet nezdinde nakledilmiş olduğunu bilmelidir. Bunları bildiklerinde kendi milletlerinin lafızları arasında aynı anlamları ifade ettikleri genele ait lafızları alırlar. Onları, felsefenin anlamlarından o anlamların isimleri yaparlar. Eğer birinci millet nezdinde genele ait olup ikinci millet nezdinde isimleri bulunmayan anlamlar nakledilmişse, bu anlamlar ikinci millet nezdindeki genele ait en yakın olanlarıyla ifade edilir. Aynı şey tahayyül yetisinin alanına giren tahyiller için de yapılır. Şayet

53. Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccar, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1993, s. 49, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: MEB, 1980, s. 16, 17, Altunya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, s. 63-70.

bu anlamlar içinde ikinci millet nezdinde onlara benzeyen genele ait anlamlar kesinlikle bulunmuyorsa –ama neredeyse böyle bir şey olmaz– bu durumda ya o anlamlara onların harflerinden isimler oluşturulur ya onlarla rastgele başka anlamlar arasında ibarede ortaklık kurulur ya da onlar birinci milletin lafızlarıyla ifade edilir ve bu anlam ikinci millet nezdinde son derece yabancı olur. Zira onlar nezdinde ne o ne de benzeri vardır. Eğer felsefî bir anlamın genele ait anlamlardan iki anlama benzemesi denk gelirse, felsefi anlam birisine daha çok benzerse ve onun adlandırılması da ona daha çok benzeyenin adıyla olmuşsa, bu durumda o anlam, kendisine daha çok benzeyenin adıyla adlandırılmalıdır.[54] Bu çerçevede Fârâbî Araplar nezdinde olan felsefenin Yunanlılardan nakledildiğini, nakleden kişinin Yunanca terimlerin Arapçadaki karşılığını bulmak konusunda hassasiyet gösterdiğini, anlamların tamamına Arapçada isim vermek üzere aşırı gidenlerin olduğunu, oysa ustukus ve heyulanın manalarını tek bir isim olan unsurla karşılamanın yanlış olduğunu ifade etmiştir.[55]

Külliyatını göz önüne aldığımızda felsefenin bu şekillerde bir milletten diğer millete nakledilmesi dolayısıyla felsefedeki isimlerin milletten millete aktarılırken isimlendirilmesi probleminde İkinci Muallim sadece bahse konu örneğin evreninden konuşmamaktadır. Ona göre felsefe veya bu bağlamda hikmet ilkönce, eskiden Irak halkı olan Kaldelilerden Mısır halkına geçmiş sonra Yunanlılara intikal etmiş, bilahare Süryanilere geçmiş nihayetinde ise Süryanilerden Araplara dolayısıyla anavatanı Irak'a geri dönmüştür.[56]

---

54. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 157, 158, *Harfler Kitabı*, s. 92, 93.
55. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, s. 158, *Harfler Kitabı*, s. 93.
56. Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, s. 86, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 88, 89. Fârâbî'nin felsefe tarihinin akışına dair çizdiği rotaya dair daha ayrıntılı bir tetkik için bkz. Tekin, *a.g.e.*, ss. 158-162, Fârâbî mantık tarihinin tarihsel akışını ise, Aristo ve takipçilerinin zamanı olan erken Yunan dönemi, İskenderiye dönemi, Hıristiyanlık gelinceye değin Roma dönemi, İslâm gelinceye değin Hıristiyanlık dönemi ve İs-

## SONUÇ

Fârâbî'nin felsefî sisteminde müstakil bir ilim olarak tasnif edilen dil, bütün ilimlerin zemini olarak sunulan mantığın doğması için tahsil edilmesi elzem bir bilim sahasıdır. Dili mantığın zemini yapacak ise, dilin yazılı döneminde ortaya çıkan gramer/nahiv başta olmak üzere dil ilimleridir. Bu nedenle evrensel bir ilim olarak mantığın bir dilde yerleşmesi dilin o millet indindeki aşamasının şifâhî değil yazılı döneminde olması gerekmektedir. Dilin mantık ve diğer ilimler açısından gelişimi o milletin karakterinin bilim ve sanatlara yatkın olup olmaması ile ilişkilidir. Bu bağlamda dilin gelişimi onun şifâhî ve yazılı dönemi olmak üzere genel olarak ikiye ayrılmaktadır. Yazı keşfedildikten sonra dilin şifâhî dönemde kaydettiği aşamalardaki şiir ve hutbe türlerine dair ürünlerin yanlışa mahal vermeksizin yazıya aktarılması gerekmektedir. Bu amaçla dilin yazılı döneminde ortaya çıkan dil ilimlerinin özenle inşa edilmesi zorunludur. Yazılı dönemle beraber o dile sahip milletin veya toplumun nazarî erdemi kazanmaya değin gidecek, teorik düşünme şekli yetkinlik kazanacaktır. Bu aşamayı cedel ve matematiksel ispatlama yöntemi takip edecektir.

Fârâbî'nin andığımız şekliyle din-felsefe ilişkisinin mümkün olasılıklarını, kendi dönemi için de okuyabilmek mümkündür. Fârâbî'nin din-felsefe ilişkilerine dair öne sürdüğü seçenek ve ölçüler dikkate alındığında daha ziyade felsefi araştırmalarda burhânî ispatlama yöntemini değil de cedelci bir yöntemi benimsemiş görünen Kindî ve çevresinin felsefî etkinliği burhânî felsefe öncesine denk düşmektedir. Çünkü, Kindî ve çevresinin Fârâbî'nin temel parametrelerini belirlediği şekilde ve burhânî felsefenin tarihsel akışına dair çizdiği rotayı dikkate aldığımızda salt bir burhânî felsefe etkinliği içinde olduğu söylenemez.

---

lâmî dönemler olmak üzere beş aşamada tahlil etmektedir. Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic,* Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1963, s. 24.

Fârâbî'nin cedelî aşamadan sonra matematiksel ispatlama yönteminin keşfedileceğini söylediği nokta, tam da Kindî'nin metafizik meselelerde matematiksel ispatlama yöntemini önerdiği durumla paralellik arzetmektedir.[57] Her ne kadar Kindî ile gelen bu düzeye doğrudan atıf yapmamış olsa bile Fârâbî'nin Araplar arasındaki felsefenin gelişim aşamalarına dair zımnen bu noktaya atıf da yapmış olabileceğini söyleyebiliriz. Bu sistematik akış burhânî ispatlama yöntemi ve burhânî kıyaslar dolayısıyla hakikî filozofun ortaya çıkması ile nihayet bulmaktadır. Fârâbî'nin tasvir ettiği bu aşamalarda tarihsel ve reel bir süreci mi işaret ettiği yoksa bunları toplumsal-insanî zihnin gelişim aşamaları olarak mı gördüğü oldukça tartışılmaktadır. Bu aşamaların antik-Grek düşünce tarihi açısından da bir gerçekliği vardır. Zira bu bakışa göre, felsefenin rotası doğadan başlamış, sofistlerle sofistik düşünce, Eflâtun'la cedele, Aristo ile burhânî kıyas aşamasına ulaşmış, böylelikle de teorik düşünme bir daha aşılamayacak şekilde Aristo felsefesinde zirveye ulaşmıştır. Fârâbî'nin *Erdemli Şehrin Mensuplarının Görüşlerinin İlkeleri* adlı eserinde Aristo sonrası birçok felsefî akımı doğru yoldan sapanlar yani bâtıl olarak telâkkî etmesinin altında böyle bir bakışın sonuçları vardır.[58] Burada bahsedilen dil ve düşüncenin gelişim aşamalarına dair, toplumsal düşünce araştırması bakımından bir yorum da şu şekilde yapılabilir: Her toplum gerçek mutluluğa ulaşmak için dil ve düşüncenin söz konusu aşamalarından geçerek içinden ve özünden hakikî filozoflar çıkarmakla mükelleftir. Böylelikle Fârâbî'nin millet ve toplumlara bu türden bir sorumluluk yüklediğini söyleyebiliriz. Zira hakikî felsefenin yoksunluğunda sofistâî ve cedelî yöntemlerin failleri dindeki inanç ve fiilleri burhânî veya yakînî boyutlarından soyutlayarak tamamen mânâdan arındırılmış şekilsel ve meşhûr içerik-

57. Kindî, *Felsefî Risâleler,* çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994, s. 10.

58. Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986, s. 166-173, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 138-144.

lerin çerçevesine indirgeyebilmektedirler. Bütün bunlarla beraber, ilgili basamakları felsefe ve düşünce tarihine bir tür gönderimden ziyade toplum veya milletlerin ilim, kültür ve fikir hayatında izlemesi gereken mantıksal-epistemolojik zihnî aşamalar şeklinde yorumlama girişiminin de filozofun öğretisiyle örtüşen bir boyutu vardır.

## KAYNAKÇA


Abed, Shukri B., *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi*, New-York: State University of New York Press, 1991.

Altunya, Hülya, *Fârâbî'de Dil Felsefesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta-2003.

Dore, Fatma, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat ABD, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İstanbul-ty.

Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbad-1346.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-meşrik-1968.

Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: MEB, 1980.

Fârâbî, *Kitâbü Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Elbîr Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li-Kitâbi Aristûtalis fi'l-İbare*, neşr. W. Kutch, S. Marrow, Beyrut-1986.

Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1990.

Fârâbî, "Mantığa Başlangıç", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990, ss. 27-31.

Fârâbî, *Şerâ'it ul-Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1990.

Fârâbî, *Kitâbüs-Siyaseti'l-Medeniyye*, nşr. Fevzi Mitrî Neccar, Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1993.

Fârâbî, *Kitâbu tahsîli's-saâde*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Helal, 1995.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Ali Bumelham, Beyrut: el-Halel, 1996.

Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi, 1997.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: MEB, 1997.

Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi, 1999.

Fârâbî, *Tenbîh alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV, 2005.

Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2008.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008.

İnati, Şems, "Mantık", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, Cilt: 3, İstanbul: Açılım, 2007, ss. 31-47.

Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz, 1994.

Kutluer, İlhan,"Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken*, İstanbul: İz, 2012, ss. 309-324.

Küyel, Mübahat Türker, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, Ankara: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1959.

Nicholas Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1963.

Tekin, Ali, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma, 2009.

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

Türker, Sadık, *Sunuş*, "Mantıkta Kullanılan Lafızlar", *Kutadgu Bilig Dergisi*, İstanbul-2002, Sayı: 2, ss. 93-126.

# 6

# FÂRÂBİ'NİN MEDENİYET TASAVVURU VE KURUCU METNİ OLARAK *İHSÂU'L-'ULÛM**

Mevlüt Uyanık*- Aygün Akyol***

"İdare etmek için değil, idare edilmek için eğitilen kuşaklar, İslam'ın ilerlemesini sağlayamaz!"

Aliya İzzetbegoviç

## GİRİŞ

Bir birey olarak, mutlu, huzurlu bir ortamda yaşamak her insanın beklentisidir. Bunun için de öncelikle bireysel ve toplumsal olarak adaletli ve erdemli bir yaşam geçirmenin yolu üzerinde düşünmek, uygulamaya geçmek gerekiyor. Bu bağlamda düşünce tarihinde "Muallim-i Evvel" diye bilinen Aristoteles'i takiben "Muallimi-Sani" diye nitelendirilen, bizimle aynı dili konuşan, aynı coğrafyanın (Atayurt - Asya) yetiştirdiği Fârâbî'nin

---

* Bu makale, yazarların daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 49-66) bu kitaba uyarlanmıştır.

** Prof. Dr., Hitit Üniversitesi.

*** Doç. Dr., Hitit Üniversitesi.

felsefe'yi "tahsilu's-saade"; yani mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme olarak tanımlaması önemlidir.

Bu çerçevede söyleyecek olursak din, mutluluğu elde etmek, dünyada refah, ahirette felaha/kurtuluşa ermek, temel ilkelere dair bilgilenmeleri (İlm-i Tevhid) sağlamak, akabinde bunları samimi ve içten bir şekilde pratiğe aktarmaktan (Amel-i Tevhid) ibarettir. Bunlardan ilki, faydalı/tutarlı/doğru olmayı, var oluşumuzun nirengi noktasını belirlerken; ikincisi, bu bilgilerin uygulamaya geçirilmesini, olduğumuzdan farklı görünmemeyi, "-miş, "-muş" gibi görünmekten kaçınmayı gerektirir.

Bu bağlamda (Medinetü'l-Fazıla) erdemli toplum, insanların mutluluğu ahirete ertelemeden bu dünyada elde edebilmeleri için birbirlerine yardım eden toplumdur. Bunun gerçekleştirilmesi ise "medeni ilim" ile olur. Filozofun, Medeni İlim'den kastı, ahlak ve siyaset'tir. Bu aşamaya nasıl geçileceğini ise bir bilgi ve (b)ilim tasnifi yaparak ortaya koyduğu *İlimlerin Sayımı* adlı eseri "Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvurunun Kurucu Metni"dir.

## FÂRÂBÎ VE KURUCU METİN OLARAK *İHSÂU'L-ULÛM* ADLI ESERİ

Sasani, Grek/Bizans ve Çin-Hind medeniyetleri ile karşılaşan İslamiyet, kısa sürede kendine özgü bir bilgi, bilim ve medeniyet kurgusu oluşturdu. Bu bağlamda âlimlerimiz, bu medeniyetler karşılamadan tefekkürü kendi öncülleri üzerinde yaparak sorunlara çözüm önerileri üretmeye çalıştılar. Tercüme öncesi dönemi kelam diye nitelendirenler olmasına rağmen biz, bu dönemi ayrıca "İslam Felsefesi" olarak nitelendirebiliriz. Çünkü varlık (Allah'ın varlığı ve birliği, evreni nasıl yarattığı) ve buna dair bilgilenmelerin mahiyeti, teorik bilgilenmelerin hayata nasıl aktarılacağı (değer) üzerine düşünmektir felsefe.

Tercümelerle birlikte diğer kültür ve medeniyetlerin verilerini Hz. Âdem'den itibaren gönderilen peygamberlerin kırılmalara uğramış uygulamaları olarak aslına (tercüme öncesinde düşünme kodlarına) uygun olanları ve bunlara katkıda bulunacak tahrif olmamış (şer'u men kablana) unsurları alıp, yeni bir formla üretimi önccleyenlere Müslüman filozoflar diyoruz. Bu noktada Kindi ilk Müslüman âlimi olarak nitelenir, ama 870 yılında Vesic köyünde dünyaya gelen Fârâbî'yi, varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik ve tutarlı bir model üreten İslam felsefesinin kurucu filozofu olarak nitcleyebiliriz. Aslında onu *Doğu Felsefesi*'nin kurulmasının öncü filozofu olarak görmek mümkündür, çünkü ilk âlimlerden olması nedeniyle büyük ölçüde Grek felsefesinin tanıtılmasına, oluş ve yaratılış kavramları arasındaki çelişkiyi gidermeye yönelik çalışmalar olduğunun farkındaydı. Fakat tam ve gerçek manada bir Doğu/İşrak yani İslam felsefesi kurmanın gerekliliğine inanmıştı. Bu fikri kendisinden sonra İbn Sina ve İbn Tufeyl işledi. En son aşamayı, İşrakilik adı altında Sühreverdi gerçekleştirdi. Bu nedenle Fârâbî'ye *Muallim-i Sani* de denilmiştir (Usaybia, t.y., s. 603; Fahri, 1998, s. 123; Kaya, 1995, s. 145, 146; Bayrakdar, 1988, s. 117, 118; Uyanık, 2003, ss. 13-36; Akyol, 2011, s. 16).

## 1. Fârâbî ve İslamiyet'in Kendine Özgü Epistemesi

Klasik kelam kitaplarında ilk konunun bilgi, bilginin elde edilmesi ve tasnifi, duyular, akıl ve haber-i mütevatir'in neliği konularıyla başlaması, İslam'ın kendine özgü bir "episteme"si, bir "paradigma"sı olduğu, her dönem bunlar arasında cedel ve/ya burhan yöntemini tercihe göre bir rekabet, yarışma olduğunun da göstergesidir. Bizim tercihimiz, burhan yöntemini önceleyen İslam felsefesi kavramsallaştırmasından yanadır. Çünkü cedel/diyalektik yöntem, bir diğerini red, tekfir veya dışlama üzerine kuruludur. Bu da reddedilen öğreti için "gerekli bir öteki" konumunu pekiştirir. Oysa burhan yöntemi, zaruri olarak akli

ve yakini bilgiye götürür. Burada bir "episteme"nin diğeri üzerine mutlaklığı veya reddi, dışlanması değil, paradigmalar arası rekabeti öngören bir düşünce pazarı kurulmasını istediği için yanlışlıklara, aksaklıklara dikkat edilir ama Hak'tan yansımaları barındıran hususlarda dışlanmaz.

Hz. Âdem'e bütün nesnelerin bilgisinin öğretildiğini, farklı zaman ve mekânlarda bunun pratiğe aktarıldığını, ilim/bilimsel modeller geliştirildiğini ve medeniyet(ler) kurulduğuna dikkat edilir. Bu bağlamda, genel anlamıyla "İslam" terimi insanlığın bütün "düşünce/felsefe" birikimine işaret eder, özel anlamda ise İslam, Hz. Muhammed'e (a.s.) indirilen ve önceki bütün uygulamaları kapsayan, onların aksayan, tahrif edilen yönlerini tashih eden ve kıyamete kadar geçerli olacak yol ve yönteme işaret eder.

Bu iki anlamıyla "İslam", artık "felsefe" teriminin sıfatı olup, Müslüman âlimlerin varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik, rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir şekilde ürettikleri her türlü bilgi, bilim tasavvurları/modelleri ve bunlar üzerine kurulan "medeniyet" anlayışını inceler. Yani Hz. Âdem'den itibaren bütün peygamberlere gönderilen ve kıyamete kadar geçerli olacak olan biricik hakikat üzerine kurulu olan İslamiyet, rasyonelliği, tefekkürü, tedebbürü yani ince ve derinlemesine düşünmeyi, kısacası akıl ile meşvereti, burhanı önceler. (Bakar, 2007, s. 182, 183; Uyanık, 1997, s. 9-10, 143-145; a.g. mlf., 2011, s. 133; a.g. mlf., 2012/2, 17-18, 30-38; a.g. mlf., 2003, s. 143).

Bu bağlamda, felsefenin amacı tahsilus'saada olunca, saadet/mutluluğun salt iyilik/hayr ile elde edileceği ortaya çıkar (Şeref, 2012, s. 46-49; Uyanık, 2012/1, s. 204, 205; a.g. mlf., 2010, s. 105-119). Durum böyle olunca da, din/millet kavramsallaştırılması pratik felsefe/siyaset için elzem olur. Çünkü din, insanın dünyada refah, ahirette felahını sağlayacak ilkelerse, dünya ve ahiret, akıl ile vahiy veya din ile felsefe ayrımı kategorik olmaktan öteye geçmez. Dolayısıyla da siyaset felsefesi, siyaset ve hukuk ilişkisini, siyasetin bir ilim olarak konularını,

kanun koyucunun özelliklerini ve kanun koymanın usullerini ve vahyi bilginin buradaki yerini analiz eder (Fârâbî, 2001, s. 79, 80; a.g. mlf., 1980, s. 39; a.g. mlf., 2002/1, s. 258). Çerçevesi de oldukça geniştir, çünkü aileden, sokağa, mahalleye, şehre ve ülke veya ülkelere, devlet veya devletlere yönelik bu ilişkileri, işbölümünü adaletli bir şekilde düzenlemeye çalışır. Maksat saadet/mutluluk elde etmek olduğu için bunun bireysel, ailevi, toplumsal ve uluslararası toplum ve devletlerle ilgili boyutları da vardır. Bu noktada mutluluğun sahte olanını, yani şan, şeref, haz, zenginlik gibi geçici arzu ve heveslerden ayrılması için bütün dengelerin farkında olmayı gerektirir. Bizatihi iyi/hayr olan, geçici olmayan mutluluğu hedefler. es-Saadetü'l-Kusva denilen ve ahrette nihai boyutunu tadacağımız mutluluk için sürekli olarak elçştirel bir bilinç gerekir (Fârâbî, 2002/1, s. 264; Uyanık, 2012/1, s. 248, 250; a.g. mlf., 2008, s. 296-309).

## 2. Fârâbî ve Felsefe Tanımı

Felsefeyi, *Tahsilu's-Saada*, yani mutluluğun elde edilmesi olarak tanımlayan filozofumuzun birey-aile ve devlet ilişkisini bir bütün olarak varlık, bilgi ve değer açısından ele aldığı görülür. Dolayısıyla, yazdığı eserlerin bütününe bakıldığında ahlak ve siyasetin işin içinde olduğu görülecektir. Bu bağlamda Fârâbî, ahlak ve siyaset felsefesi ile ilgili *Tahsilu's-Saâde, et-Tenbih alâ Sebili's-Saade, Fusûlu'l-Medeni, es-Siyasetü'l-Medeniyye* ve *el-Medinetü'l-Fazıla* adlı eserleri yazmıştır.

Fârâbî'ye (1987, s. 48) göre, dünyada yaşarken mutlu olmak, ahirette ise en yüce iyi *olan saadetu'l-kusva*'ya ulaşmak, hikmet ilimlerinin elde edilmesiyle mümkün olur. Bu mutluluk, bazı insanların kalıcı sandığı ama aslında geçici olan ve bedensel hazların ötesine geçebilmek ile mümkün olur. Kişinin dört temel erdemi içselleştirerek, nefsini kâmil hale getirerek, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil de sadece kendi-

si için (bizatihi) istenilen, tercih edilen mutluluktur. Bunun dışındaki her şey ancak mutluluğa ulaşmadaki yardımı için istenir (Fârâbî, 1987, s. 39). Bu aşamaya nasıl gelindiği için onun akıl teorisini ve özellikle Faal Akıl ile ittisal anlayışını hatırladığımızda (Fârâbî, 1910, 16, 17, 18; a.g. mlf., 1346, s. 10; a.g. mlf., 1998, s. 96; İbn Sina, 2005, s. 160, 161; Bayrakdar, 1988, s. 182; Akyol, 2010/2, s. 127) hedeflenen faziletlerin iyiliğin; reziletlerin ise kötülüğün kaynağı olduğunu görürüz (Fârâbî, 1987, s. 27; a.g. mlf., 1980, s. 2). Velhasıl Fârâbî'ye (1980, s. 38) göre, insanın mutluluğu, faal aklın aşamalı bir şekilde işleyip, kişinin iradesiyle mutluluğu, iyiliği, güzeli tercih etmesi ve kötü ve çirkin olandan uzak durmasıyla gerçekleşir. Bunun diğer ifadesi hikmet ilimlerini bilmek (âlim) ve bunları uygulamak (amil olmakla) mümkün olur (Fârâbî, 1987, s. 48). Bunun aile ve topluma/devlete yansımasıyla ise medeni ilim (ahlak ve siyaset) ilgilenir.

Kişinin ahlak ve siyaset sahasında mutluluğu elde etmesini de *birey*, *aile/menzil* ve *devlet/mudun* bağlamında inceleyen ve ahlakı siyaset ilminin bir alt dalı, daha doğrusu ona bir hazırlık olarak gören Fârâbî, insan türlerini rasyonel bir şekilde analiz eder. Ona göre, bazı insanlar, düşünmeyi gerektiren şeyde, "iyi düşünebilme" ve "sağlam bir irade gücü"ne sahiptirler. Bunlar gerçek hür insanlar olarak nitelenir. Bazılarında bunların her ikisi de eksiktir. Bunlar "hayvan tabiatlı insanlar" ve "gerçek köleler" diye adlandırılan kimselerdir. Bazıları iyi düşünebilme gücüne sahip oldukları halde sağlam bir irade kuvvetinden yoksundurlar. Bunlar da "doğuştan köle" diye adlandırılır. Bu durum ilimle ilgili olduğu veya felsefeyle meşgul olduğu söylenen kimseler için de geçerlidir (Fârâbî, 2005, s. 177). Buradan hareketle, Fârâbî'nin anlayışında mutluluğun birey, aile ve devlet temelinde kazanılması gerektiğini ifade edebiliriz. Bu, erdemli bir hayat ve erdemli bir devlet temini ve bu insan türlerini yakından bilmek gerektiğinin önemini de daha iyi ortaya çıkarır. Burada da Hakikat'in sunumu meselesi ortaya çıkar.

## 3. Hakikat'in Birliğinin Felsefi ve Dinî Sunumları

Yukarıda da zikredildiği üzere, felsefenin amacı bizatihi *iyi* olanı bulmaktır. Bu nedenle de felsefe ile ahlak yakın ilişki içindedir. Fârâbî'nin düşünce sisteminin hakikatin birliği (Tevhid) ilkesi üzerine kurulduğunu söylersek, ona dair bütün bilgilerin değerli olduğu da anlaşılacaktır.

Fârâbî, dinî hakikat ile felsefi hakikati tarz olarak farklı olmakla birlikte objektif olarak bir olduklarını savunur. Bununla İslam akidesiyle felsefe arasında bir uzlaşma çabası da dikkat çekmektedir. Burada Fârâbî tarafından ifade edilen uzlaştırma girişimi iki noktaya dayanmaktaydı. Bunun birincisi Aristocu felsefeyi gözden geçirerek ona Eflatuncu bir kılıf giydirmek ve böylece onu İslam akideleriyle oldukça uyumlu hale getirmek, ikinci olarak da dini hakikatlere yorumlar getirmekti. Aristocu felsefenin gözden geçirilmesi, dönemin kozmoloji bilimi bağlamında on akıl teorisi ve nefis teorisiyle karşılık bulurken, dini hakikatlerin akıl ile yorumlanması da nübüvvet ve Kuran'ın yorumlanması üzerinden sağlanacaktı (Medkur, 1997, s. 50, 51).

Hakikat tek olduğuna göre, ona ister felsefi bakış açısıyla ister dini bakış açısıyla bakalım, elde edeceğimiz sonuçlar aynı olacaktır. O zaman bizlerin her konuda farklı görüşlere ulaşmamızın kaynağı nedir diye soracak olursak, incelemc alanına dair hatalı yöntem kullanmamızdan ve bunun sonucunda da yanlış değerlendirmelerden kaynaklanır (Fârâbî, 2003/1, s. 151).

İlk filozof olarak nitelendirilen Kindi'den itibaren bu bakış açısı İslam felsefesinde vardır. Başarısızlık neyin nerede ve nasıl araştırılacağına dair uygun bir yöntem olmayışından kaynaklanır (Kindi, 2014, s. 134, 135; Kaya, 2002, s. 44; Uyanık, Akyol, 2012, s. 12). Dolayısıyla, "hakikat"in insanlar tarafından anlaşılmasında kullanılan yöntemler farklılık arz eder ve bu farklılıkları hakikatin çokluğu olduğunu sanırlar (Fârâbî, 2003/2, s. 113, 114; a.g. mlf., 2003/3, s. 151, 152).

Özellikle *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde Fârâbî, hakikati kime, nasıl anlatılacağı sorusu bağlamında burhan, cedel, sofistai sözler, hatabe ve şiir gibi birbirinden oldukça farklı tarzlardan bahseder. Aynı konuyu muhatabınızın anlayış çerçevesi bağlamında bunlardan birine göre sunmak gerek, eğer maksat anlamak ve anlaşılmak ise incelenen nesnede yöntem farklılığı ile anlatımdaki yöntem farklılığı olması doğaldır. Dolayısıyla bir âlimin bir konuda kullandığı yöntem farklılığı, onun farklı bir ekole sahip olduğu anlamına gelmez, bir de yukarıda bahsettiğimiz üzere, ekol/mezhep kavramının tanımlanmasında sorun olduğunu düşündüğümüz zaman, bu kadar kolay tasnifleme yapma imkânı yoktur.

Konunun ahlak ile irtibatına gelecek olursak, insanların doğru ve düzgün bir yöntem izledikleri takdirde mutluluğu elde edecekleri iddia edilir. Biz hakikatin birliği konusunda filozofun din ve felsefe arasında yaptığı kurguyu değerlendirerek, oradan mutluluğun ya da hakikatin nasıl elde edileceğiyle ilgili çözüm önerilerini tartışabiliriz.

Fârâbî'nin erdemli dini felsefeye benzetmesi bu açıdan önemlidir. Fârâbî dindeki nazari görüşlerin kesin kanıtlarının nazari felsefede olduğunu ve bu görüşlerin de kesin kanıtlar olmadan dinde olabileceğini belirtir. Bu nedenle felsefenin ameli bölümü, erdemli dinde geçerli olan belirlenmiş eylemlerin kanıtlarını verir. Felsefenin nazari bölümü ise, dindeki nazari bölümün kanıtlarını verir. Tüm bunlardan dolayı erdemli dini oluşturan yöneticilik (sultanlık mesleği) de felsefenin çerçevesi içinde kabul edilir (Fârâbî, 2002/1, s. 261;.g. mlf, 2008, s. 88-91).

### *3.1. Yöntem Farklılığı*

Burada felsefenin yöntemi ile dinin insanlara ulaşma konusundaki yöntemine vurgu vardır. Yukarıda da zikredildiği üzere, felsefe birtakım hakikatleri insanlara ulaştırırken *burhan* yönte-

mini kullanmaktadır. Bu nedenle de Fârâbî'ye göre, erdemli din, filozoflara ve kendilerine yalnızca felsefe yoluyla ulaşılabilecek şeyleri anlayacak mertebede olanlara özgüdür. Ancak din insanların geneline hitap ettiği için herkes bunları anlayacak mertebede kabul edilmez. Bu kişilere meşhurat ve ikna edici şeyleri anladıkları için *cedel* ve *hitabet* yöntemi kullanılarak hakikatler izah edilir. Bu sayede şehir halkı içinde dini görüşler düzeltilir, desteklenir, savunulur ve insanların nefislerine yerleştirilir. Böylece şehir halkını sözlü tartışmayla yanıltmaya, doğru yoldan saptırmaya ve direnmeye çalışanların da önüne geçilerek dinin görüşlerinin desteklenmesi sağlanır (Fârâbî, 2002/1, s. 261, 262; a.g. mlf., 2008, s. 88-91).

Görüldüğü üzere, gerek felsefenin gerekse dinin temel amacı, insanları gerçek mutluluğa yöneltmek olarak ifade edilebilir. Ancak felsefenin insanları gerçek mutluluğa yöneltirken, *burhani* yöntemi kullanırken, dinin bu noktada *burhani*, *cedeli* ve *hatabi* yöntemleri muhatabının algı seviyesine göre, kullanması filozof tarafından vurgulanan önemli bir nokta olarak karşımıza çıkar. Bu ***kellim ala kadari ukulihim*** (el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafa*, c. 1, s. 196; Hadis No: 592), yani insanlara aklının yettiği ölçüde konuşunuz, şeklindeki kelam-ı kibarın bir gereği olarak ortaya çıkmış denilebilir.

Burada önemli bir hususa, yani fıkıh ilminin felsefeyle olan münasebetine yapılan vurguya dikkat çekmek gerekir. Fârâbî açısından dinde yer alan amelî hususlarda fıkıh, siyasetin içerdiği küllilerin cüzileri olan şeyleri içine alır ve bu durumda siyaset ilminin bir parçasıdır ve bu da ameli felsefeye dâhildir. Dinde bulunan nazari şeyler yani fıkıh ise, ya nazari felsefenin içerdiği küllilerin cüzilerini içerir ya da nazari felsefeye dâhil olan şeylerin misallerini içerir. Bu durumda fıkıh, nazari felsefenin bir bölümü olarak kabul edilir ve ona dâhil edilir. Burada da nazari ilim esas olandır (Fârâbî, 2002/1, s. 264; a.g. mlf., 1990/1, s. 132, 133).

Görüldüğü üzere, Fârâbî'nin felsefe kurgusu esasında hakikatin birliğine dayanmaktadır. Bu nedenle insanların dini ya da

felsefi olarak elde ettikleri şeyler, hakikat olarak aynı kabul edilir. Bundan dolayı tek bir felsefe mektebi olduğunu, bunun da "Hakikat Mektebi" olduğunu ifade eder (Fârâbî, 2003/1, s. 152, 153; Medkur, 1997, s. 50). Önemli olan Bu Hakikat'e dair tasavvurların farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde, farklı ırklara gönderildiği ve farklı yol ve yöntemlerle (şerait) uygulandığı gerçeğidir. Çünkü Tanrı yatay ilişkilerde tahrifat olduğu zaman dikey müdahalede bulunur ve aynı mesajı yeni bir form/modelde gönderir.

### *3.2. Yöntem Farklılıklarının Bilgi ve Bilim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*

Burada temel husus, bunlar arasındaki farklılıkları paradigma olarak görüp, hangisinin Hakikatten ne taşıdığının farkına varmaktır. Tekrar olacak ama her bir peygamberin şeriatını (yol, yöntem ve modelini) adalet ilkesi gereği inceleyip son paradigmaya neler taşıdığına bakmak gerekiyor. Bunu *İlimlerin Sayımı* eseri bağlamında söyleyecek olursak, etkinlik olarak bilim tasavvuru gereği, İbrahimi geleneğe ait olan modelleri ve son gelenek olan Hz. Muhammed (a.s.) paradigmasında itikadi, fıkhi ve felsefi ekolleri de birbirleriyle yarışan paradigmalar olarak görebiliriz (Uyanık, 2003, s. 143-145).

Bu, aslında klasik felsefe tanımının ontoloji merkezli bakış açısını önceleyek yerine epistemoloji merkezli bakış açısını önceleyek anlamına gelir. Hakikat bir, bize olduğu gibi anlatan metinler de var, ama niçin bu kadar farklı bakış açısı ve birbirine karşıt olan mezhepler/paradigmalar/modeller ortaya çıkıyor deyince, onu algılamak, anlamak ve temellendirmede yani epistemolojik bakış açılarının farklılığı devreye giriyor. İncelenen konu, olgu veya olay temelde insanın yetiştiği ortam, kültürel dokusu bağlamında ele alınır. Bu pozitivist/ürün olarak bilim anlayışının ortaya çıkardığı sorunları aşmada önemlidir. Çünkü fizik alana dair keşfedilen kanunlar ve bunlara dair yapılan bilim-

sel açıklamaların beşeri/manevi hususları da açıklayacağı kanaati uzun süre hâkim oldu. Daha sonra manevi/tinsel ilimler veya beşeri bilimlerin kendilerine özgü bir yöntem ile incelenebileceği vurgulanmaya başlandı. Çünkü ideal/pozitif bilimlerde bir sosyal yapı, geleneksel bir etkinlik olup, belirli bir toplumsal ortamda epistemoloji, felsefe, ideoloji ve dine ait konuların bir yansıması olarak görülmeye başlandı. Dolayısıyla bilim, salt gerçeğe ulaşmak amacıyla her türlü toplumsal değerden uzak, nesnel bir sorgulamadır, şeklindeki değerlendirmenin tutarlılığı yoktur. Çünkü dünya bize kavramlarla sunulan şeydir.

Kavramlar değiştikleri zaman doğayı kavrayış tarzımız da değiştiğine göre, metafizik hususlarda farklı bakış açısının olması kadar doğal bir husus da yoktur. Mezhep/model/emsal/paradigma denilen, o bakış açısını benimseyenlerin doğruluk tasavvurlarıdır. Aslında M. Foucault'un (1926-1984) episteme kavramını kullandığı gibi, bilimsel söylemi belirleyen kurallar bütünü olup, yaşantıya düzen veren temel kültürel şifreler olarak görürsek, bir dönemin baskın epistemesi/model/mezhep, geniş anlamda o dönemin düşünce yapısını yansıtır. Doğa bilimlerinde bile bilimleri oluşturan olaylar, yöntemler ve sonuçlar ortak bir yapıya da sahip değilse, bilimleri oluşturan unsurların çok farklı etkileri varsa, bu bağlamda farklı bir toplumsal arka plandan, hatta farklı bilimsel ekollerden gelen insanlar, dünyaya farklı açılardan bakarlar; farklı şeyler öğrenip, farklı ve çeşitli bilimsel modeller çıkıyorsa, bunun beşeri/manevi ilimlerde olması normaldir. Aynı Evren hakkında Batlamyus, Newton, Einstein paradigmaları nasıl birbirinden farklıysa, Bir ve Tek Olan Hakikat/Tanrı hakkındaki tasavvurlarda da farklı olması doğaldır (Uyanık, 2012/1, s. 103-108; Uyanık, 2012/2, s. 7-17). Hatta o kadar ki, Evren hakkındaki tasavvurlar, Tanrı anlayışımı da belirler. Deist, Teist ve/ya Ateist sunumlar önemli oranda evrenin yaratılışı/oluşuna dair verilen cevaplardaki farklılıklardan kaynaklanır (Uyanık, 2002, s. 102).

Bu, burhan yönteminin gereğidir. Bu açıdan bakılınca, Meşşai geleneğin önceki Musevi/İsevi/Grek kültürünün Atina yerine

İskenderiye kanalıyla olmasının bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Yeni Plotonusculuk kanalıyla Orta Çağ felsefesi veya patristik/kilise ya da skolastik felsefe diye nitelendirilen dönemde, Hristiyan filozoflar yaratma ve oluş arasındaki farkın ortaya çıkardığı sorunları gidermek temel hedefleriydi.

Baba-oğul-Ruhu'l-Kudüs üçlemesini rasyonel bir şekilde temellendirerek kilisenin tek ve evrensel (Katolik) temsilcisi olduğunu anlatmak için Aristoteles'in madde-suret anlayışını kullanmışlardır. Velhasıl İskenderiye kanalı, İbrahimi gelençğin süzgecinden geçerek gelmiştir. Bu kültürü devşiren Ebu Nasr el Fârâbî, İbn Sina gibi Türk kökenli âlimler, Meşşai akımını bir sistem felsefesi olarak temellendirmişlerdir. İşrakilik akımı da önemli oranda bundan mülhemdir. Kısacası tarihsel bir olgu ve olayın tekrarı aynıyla mümkün olamaz ve düşünce tarihinde hiçbir akım eklektik olmaktan kurtulamaz ilkesinden hareketle bu iki âlim, özgün ve özgül bir felsefi akım oluşturmuşlardır. Bu nedenle Meşşailik, Aristocu peripatik felsefenin devamıdır, dolayısıyla İslam felsefesi dediğiniz de Orta Çağ felsefesinde bir izdüşümden ibarettir tezlerinin tutarlılığı da yoktur (Bayrakdar, 1988, s. 117-124; Uyanık, 2005, s. 57-78).

## *İHSÂU'L-ULÛM*'DA İLİMLER SİSTEMATİĞİ

Düşünce tarihinde, varlık-bilgi ve değer üzerine rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir sistem oluşturmaya çalışan her büyük filozof, çalışmalarına öncelikle ilimleri sınıflayarak başlamıştır (Fârâbî, 1990/1, 125 vd.; Bayrakdar, 1988, s. 138 vd.; Uyanık, 1999, s. 84; a.g. mlf., 2006, s. 59-60; Akyol, 2011/2, s. 35, 36). İslam felsefe tarihinde, önce Kindi, *fi aksam el-ulum*, akabinde felsefe tarihinde "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Ebu Nasr el-Fârâbî'nin (8874/950-260/339) *İlimlerin Sayımı* isimli risaleleri yazmaları, bilim ve bilimler tasnifinin önceliğini ve önemini göstermesi açısından mühimdir. Özellikle Fârâbî'nin eseri, "Porfir-

yus'un *İsagoge* adlı eserine John Philophonos (Yahya en-Nahvi) tarafından yazılmış şerh aracılığıyla İslam dünyasına intikal etmiş olan Aristocu ilimler tasnifiyle, Kur'an ve özellikle Şeriat'tan türetilen anlayışla uzlaştırma arzusunun sonucu olması" kanaatimizce bilimlerin İslamileştirilme çabasının ilk örneğidir (Fârâbî, 1990/1, s. 53 vd.; Uyanık, 1999, s. 84).

## 1. Felsefe Giriş Kitabı Olarak *İhsâu'l-Ulûm*

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* adlı bu eserinde ilimleri önce yapısı açısından Cüz'i ve Külli, sonra niteliği ve gayeleri yönünden *teorik ve pratik ilimler* diye tasnif etmiştir. Bunlardan teorik ilimler, salt eşyanın bilgisini kazandıran ve pratiği önceleyen felsefi bilimlere tekabül ederken, ameli/medeni bilimler denenler ise, iyi ve güzeli, adaletli ve ahlaklı olanı yapabilme gücünü verenlerdir. Görüldüğü üzere, İslam felsefesinde ilimler tasnifi denildiğinde karşımıza çıkan nazari ve ameli hikmet kavramlarıdır. Bu tasnifin arka planında ise, Aristoteles vardır. Aristoteles ilimleri Teorik, Pratik ve Poetik olmak üzere üç kısma ayırmaktadır (Aristoteles, 1975, s. 1-3; a.g. mlf., 1996, s. 299; Weber, 1993, s. 60; Oktay, 2005, s. 97).

İnsanın gerek kendi, gerekse dış dünyanın doğasını Allah'ın ayetleri/simgeleri olarak görüp, anlamaya ve açıklamaya çalışması sonucunda (yine kategorik bir ayrım olan) akli ve İslami/şer'i bilimler sistematize edilmiştir. İslami bilimlerden kasıt, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinler; akli bilimlerden kasıt ise, matematik, astronomi, fizik, kimya, coğrafya, botanik gibi bilimlerdir. Bu bilim dallarını felsefi açıdan söyleyecek olursak, teorik bilimler olarak metafizik, matematik, fizik; pratik bilimler olarak ise ahlak, ev yönetimi (tedbiru'l-menzil) ile siyaseti (tedbiru'l-mudun) sayabiliriz.

İslam filozofları bir ilim ile ilgili çalışmalarını yaparken bu ilmin ilimler içindeki konumunu ve ilmin elde edilmesindeki yön-

temini inceleyerek meselcye başlamışlardır. Araştırma ve incelcme yöntemlerinde genel kuralların tespiti hususu ilk İslam filozofu Kindi'den itibaren başlayan bir durumdur. Kindi ilimler konusunda araştırma yapanları yanıltan en büyük etmenin "metot hatası" olduğunu belirtir. Bir kişi hangi ilmin araştırma metodunun ne olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir (Kindi, 1994/1, s. 10).

Bunu ilimlerin sayımı bağlamında söylersek, Hakikat'e dair bilgiyi, kime nasıl ve hangi yöntemlerle tutarlı/mantıklı bir şekilde sunacağımız hususu çok önemlidir. Gerçeğe doğru gidilen, hangi yolu takip etmemiz icap ettiğini, hangi şeylerden ona gideceğimizi, gidişe nereden başlayacağımızı, zihinlerimizin kesin bilgiye erdiğini nereden bileceğimizi ve zaruri olarak istediğimize erişmek için, zihinlerimizi nasıl çalıştıracağımızı daha önceden bilmiş olmamız lazımdır. Biriyle bir fikir tartışmasına girdiğimizde bu sınama ilkeleri bize yardımcı olacaktır. Hangisinin gerçek, doğru, değişmez bilgi olduğuna karar verme aşaması böyle başlar. Eğer bir yanlışa düşülmüşse, bilerek ve anlayarak bu yanlıştan çıkarmalıyız. Bu ise güçlü bir mantık bilgisi ve incelenecek alan ve sunulacak hedef kitleye dair yöntemlerin varlığını gerektirir. Bu hususu ıskalarsak, yani eğer mantık ilmini ve yöntemi bilmezsek..." Fârâbî'nin (1990/1, s. 71) ifadesiyle söyleyecek olursak, "elimizde fikirleri sınayacak bir şey bulunmazsa ya hepsi hakkında doğru olduğu zannını besleriz, ya hepsini itham ederiz yahut onları birbirinden ayırmaya koyuluruz.

## 2. (B)ilimlerin Tasnifi Niçin Gereklidir?

Fârâbî, insanın ilimler hakkında bilgi sahibi olmadan önce ilimler tasnifinin/sayımının gerekli olduğunu vurgular. Fârâbî'ye göre bu, sadece ilim öğrenmek isteyenlerin okuyacağı bir kaynak değildir, aynı zamanda ilim ehlinden görünmek isteyenler de ilimlerin sayımını okuyup kendileri ilim sahibi olmadıkları halde âlim zannedilmek için okuyabileceği bir metindir. Bu nedenle kişinin hem âlim olabilmesi, hem de âlim olmayıp kendini

âlim zannedenleri ayırt edebilmesi için öncelikle ilimlerle ilgili ıstılahları ve birbirleriyle olan ilişkilerini öğrenmek zorundadır (Fârâbî, 1990/1, s. 47-56).

Fârâbî bu eserini, ameli diyebileceğimiz bir gaye ile yazdığını söylüyor: "Meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunların her birinin şamil olduğu bütünleri tarif etmek, cüz'leri bulunanların cüzlerini ve cüzlerinin her birinde bulunan bütünü tarif etmek maksadı ile yazdık" diye söze başlarken, insan bilgisinin hudutlarını, mevzularını tarif etmek, sonra aralarındaki bağları göstermektedir. Fârâbî, felsefe tanımını "Mutluluğun Elde Edilmesi" bilgisi olarak verdiği ve aynı ismi taşıyan bir eser (*Kitabu Tahsilu's-Saade*) yazdığını belirtirsek, ilimlerin hangi esasa göre tasnif ve tahsil edilmesinin önemi ve gerekliliği ortaya çıkar (Fârâbî, 1990/1, s. 47).

Filozof eserinde, ilimleri ilk önce beş büyük kısma böler: 1. Dil ilmi, 2. Mantık ilmi, 3. Talimi ilimler, 4. İlahiyat, 5. Medeni ilimler. Ardından daha temel bir ayrım yapar. Bu bağlamda Nazari ilimleri; Talimi ilimler, Tabii ilimler ve İlahiyat olarak inceler. Ameli ve felsefiilimleri ise, yukarda belirttiğimiz üzere Ahlak ve Siyaset ilmi olarak tasnif eder.

Fârâbî'nin ilimlerin sayımını dil ilmiyle başlatmaktadır. Kavramların, nesnelerin zihinsel tasavvuru olduğunu düşündüğümüz zaman özne ve nesne ile olan irtibatın kurulmasının ilk aşaması temellendirilmiş oluyor. Açıklıkla söyleyebiliriz ki dil ilmi, Fârâbî'nin ilimler algısının bel kemiğini oluşturmaktadır. Medeniyet tasavvurunun temel bağlantı noktasını da dil ilmi oluşturmaktadır (Fârâbî, 1990/1, s. 57-66; a.g. mlf., 2008, s. 85-88; Akyol, Arslan, 2013, s. 8)

Fârâbî'ye göre kişinin doğru düşünebilmesinin temelini oluşturan diğer unsur ise mantıktır. Mantık hem bir ilim/disiplin hem de bir sanat olarak incelenir. Bu bağlamda sanat olarak, bütün halinde, aklı düzelteceğine ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçme-

den ve hatadan koruyan ve muhafaza eden kanunları verir. Bir de yanlış yapan bir kimsenin makullerde yanlış yapmış olup olmadığından emin olunmazsa, onun denemesi (imtihan) için kullanılan kanunları gösterir (Fârâbî, 1990/1, s. 67).

İlim olarak açıklamasını ise Fârâbî, mantığı aruz ilmine benzeterek yapar. Mantık ilminin makullere nispeti, aruzun şiire oranı gibidir der. Burada amaç fikrin tutarlılığı ve denenebilir olmasını sağlamak için kurallar ve kanunlara tabi tutmaktır. Aklın yanlış yapıp yapmayacağını, gerçek olanı idrak etmekte kusur edip etmediğini deneme ve sınama aleti olarak mantık kanunları, hissin aldanıp aldanmadığını kontrol için vardır.

İslami ilimlerin tasnif ve sistematize edilmesinde bir araç/teknik/sanat olarak kullanılan Mantık'tan hareketle bu tür muhakeme yürütebiliriz. Şayet bu anlamda, mantık bilimini akıl yürütmelerin geçerliliğini sağlayan metodoloji olarak tanımlarsak, aşırı yorumların ve sofist söylemlerin mümkün olmaması gerekir. Çünkü mantık, insan aklını hatadan koruduğu gibi, formel düzeyde de olsa, yanlış yapması mümkün olan bütün makul şeylerde doğruya yönelten ilkeleri verir. Benzerlikleri veya birliktelikleri ya da çelişkileri anlamak mantıksal anlamda tamamen zihinsel bir etkinliktir, daha sonra bunların pratik ve bilimsel anlamda tasnifi gerekir. Bu anlamda, mantık sadece felsefe açısından değil, aynı zamanda matematik hatta hukuk ve teoloji açısından gereklidir (Fârâbî, 1990/1, s. 64; Rescher, 1964, s. 61; Musa, 1984-1985, s. 11). Böyle yapıldığı zaman hiçbir temeli olmadığı için kolaycı çözüm önerileri üreten ve bu nedenle günümüzde popüler olan mutlak rölativizmin tuzağına düşülmez (Agassi, 1992, s. 285).

## 3. Hakikatin Sunumunda Farklı Yöntemler ve Mantıksal Temelleri

Fârâbî'nin, Mantığın bölümlerini *burhani*, *cedeli*, *sofistai*, *hatabi* ve *şi'ri* sanat diye beş kısımda ele almasını incelediğimiz zaman, Hakikate dair bilgilerin kime ve nasıl anlatılacağı ve kav-

ranılmasına katkıda bulunulacağı hususu da netleşir. Fârâbî'ye göre, burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata sanatlarını iyi bilen muallim, özel ve genel diye iki tür eğitimin ayrımına varır. Fârâbî'ye göre özel öğretim, yalnızca burhani yollarla yapılır, genel öğretim ise, cedeli, hatabi ve şiirsel yollarla yapılır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken yön, genel öğretimde cedeli, hatabi ve şiirsel yollarla öğretilenlerin de burhana açısından doğru ve tutarlı olmaları gerekir. Fârâbî eğitimde tedrici bir metot benimseyerek, bireysel farklılıklarını ve farkındalıklarını göz önünde bulundurmaya dayalı bir eğitim ve öğretim sistemi önermektedir (Fârâbî, 2008, s. 75-87; a.g. mlf., 1990/2, s. 18, 19, 27).

Günümüz eğitim sistemi açısından düşünecek olursak, eğitimde eşitlik denilirken, herkesin aynı kapasitede ve düzeyde olduğu kabul edilerek ortaya konulan yaklaşımların bireylerin niteliklerini yok edici bir etkiye dönüştüğünü gözlemleyebiliyoruz. Bundan dolayı da eşitlik derken fırsat eşitliği ile mutlak eşitliği ayırmak gerekiyor. Mutlak eşitlik ilkesine göre ortaya konulan programlar ve müfredatlar belli bir tecrübeden sonra görülmektedir ki zulme dönüşmektedir. Onun için burada, Fârâbî tarafından da zikredilen eğitim ve öğretim metot ve yöntemlerinin günümüz anlayışı için de dikkat edilmesi gereken unsurlar barındırdığını düşünüyoruz.

Bu noktada kelam/teoloji ile İslam felsefesi arasındaki yöntem farklılığını da netleştireceğini düşünerek, burhan ve cedel üzerinde biraz daha durmak istiyoruz. Fârâbî'ye göre, burhani sözler, bilinmesi istenilen matlup hakkında kesin bilgi vermeye yarayan sözlerdir. Bunu, matlubu çıkarmak için, insan kendisi ile ruhu arasındadır. Kelamda baskın olarak kullanılan cedeli sözler, iki şeyde kullanılır. Soran, cevap verenin, meşhur sözler ile korunmak veya zafer temin etmek istediğini görünce kendisinin de ona karşı üstünlük ve galebe temin etmek için bütün insanların kabul ettikleri meşhur sözleri kullanmasıdır. Ayrıca cedel, insanın kendisinde veya başkasında düzeltmek istediği fikir hakkında kuvvetli bir zan hâsıl etmek için kullandığı sözlerdir. Üçüncüsü olan Sofistai sözler, insanı şaşırtmak ve yanlışa düşür-

mek için kullanılandır. Dördüncü sözler ise Hatabi diye nitelendirilir ve insanın herhangi bir fikre kandırmak için kullanılan sözlerdir. Hatabi sözlerde kesin bilgiye yakın bir zan hâsıl edecek şey yoktur. Bu bölümde hitabet, cedelden bu şekilde ayrılır. Son olarak da Şi'ri sözler, konuşulan şeyde herhangi bir hal veya şeyi daha üstün veya daha alçak tasavvur ettirmeye yarayan şeylerden tertip edilir. Bu tarzları ve inceliklerini bilen kişi, hakikate dair bilgilenmelerini kime nasıl ve hangi derecede anlatacağını bilir. Dil ve düşünce arasındaki tutarlığı temin eden Fârâbî (1990/1, s. 79-83), vacibu'l-vucud olan sonra Tanrı ve evren ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair ideal/pozitif ilimleri de kapsayan talimi ilimler konusuna gelir.

## FARABİ'NİN MEDENİYET TASAVVURU VE İSLAM FELSEFESİNDE YENİ OKUMALARIN İMKÂNI

Fârâbî, yukarıda bahsedildiği üzere, ilimleri önce dil ve mantık, ardından üçüncü ve dördüncü grup bilimler olarak matematik, fizik ve metafiziği ele almıştır. Beşinci sırada ahlak ve siyaset diye tasnif eder. Görüldüğü üzere, üçüncü ve dördüncü grup ilimler Aristoteles'in nazari ilimler grubunu beşinci grup ilimler de Aristoteles'in pratik ilimler sınıflamasına uygundur (Arslan, 2011, s. 17). Ahlak ilmini, siyaset ilmi ile birlikte "medeni ilimler" kısmına dâhil etmesi, günümüz siyasal sorunlarına dair etik problemlere çözüm öncrileri üretmede oldukça önemlidir. Çünkü bunun gibi klasik metinlerimize baktığımız zaman "neye giriştiğini, neyi incelediğini ve bu incelemesinin kendisine ne faydası olacağını, bütün bunlardan ne kazanacağını, hangi üstünlüğü elde edeceğini öğrenir. Bunun sonucu, kendisine yöneldiği ilme/konuya/soruna körü körüne ve bilgisizce değil, bilgi ve bilinçle yönelmesi olacaktır (Fârâbî, 1990/1, s. 47). Bu bağlamda önce medeniyet tasavvuru ve buna dair bilgi ve ilim tasnifini yeniden vurgulamak gerekiyor:

## 1. Bilgi, (B)ilim ve Medeniyet İlişkisi

İslam dünyasında hâkim ve biricik, modern bilimsel bilgi diye sunulan model, uzun yıllar hâkimiyetini sürdürdü. Ama Faruki ile birlikte bu model ciddi eleştirilere uğramaya başladı. Faruki'nin beşeri/sosyal bilimler ve fizik bilimleri ayırımından kaynaklanan olası sorunlara dikkat çekildi. Ziyaüddün Serdar, Seyyid Hüseyin Nasr ve Fazlur Rahman eleştirilerinin yanı sıra farklı çözüm önerilerini de gündeme getirdiler. Çünkü yukarıda bahsedildiği üzere, İslam düşünce geleneğinde ilk Müslüman filozof olan Kindi'nin *Fi Aksam el-Ulum*, Felsefe tarihinde Aristoteles'ten sonraki "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Ebu Nasr el-Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı Hakkında Kitap* isimli eserlerinde b/ilim ve bilimler tasnifinin, bilimlerin mahiyetinin İslam kültüründeki önceliğini ve öncemini göstermektedir (Uyanık, 2012/2, s. 17; a.g. mlf., 2012/3, s. 9-34).

*Topluluklarda (aile, şehir ve/ya devletler) iyilik ve mutluluk için yardımlaşmada ihtilaflar olursa ne yapılabilir?* Hepimizin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'yı ve sıfatlarını bilince, diğer etkinlik olarak bilim tasavvuru ve burhan yöntemi gereği, mezhep/yol/yöntem farklılıkları ayrışmayı ve çatışmayı gerektirmez. Tabii yapı ve tabii karakterlerden dolayı farklılık olabilir. Nitekim peygamberimiz "İhtilafi Ümmeti Rahmetun," demiş (Ziya Paşa, 2003, s. 99-105). Fârâbî açısından bu farklılıklar hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine engel olmaz. Dolayısıyla büyük topluluklar (ümmet/ler) birbirleriyle ilişkilerde bulunan orta büyüklükte birçok milletlerden oluşur. Küçük toplulukları da kavimler, boylar, şehirler olarak yorumlamak mümkündür. Daha özelde ise mahalle, sokak ve ev'i birer topluluk olarak düşünmek mümkündür. Aile bunların en alt birimi olup, orada başlayan huzur, mutluluk halcleri gibi bir üst birime yansır (Fârâbî, 2001, s. 79, 102; a.g. mlf, 1980, s. 36). Bu bağlamda Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunu biraz daha ayrıntılı vermek gerekir.

## 2. Medeniyet Tasavvuru ve Siyaset İlmi

Siyaset/medeni ilmi şehirde veya şehirlerde, ümmette veya ümmetlerde ortaklaşa uygulanmak üzere, gerçekleştirilen iş bölümünün melekelerinin ve eylemlerinin yerleştirilmesi ve bunların yok olmamak üzere korumaya çalışan yönetimin nasıl sağlanacağıyla ilgilenir. Bu, *meslek* olarak da ifade edilir. Fârâbî'ye göre, bu meslek "sultanlık" mesleğidir, siyaset de bu mesleğin işidir. Bu meslek, *insanları en yüksek mutluluğa ulaştıran* melekeleri ve gelenekleri yerleştiren ve onları koruyan yönetimi yani erdemli yönetimi gerçekleştirmeyi amaçlar. Fârâbî'ye (2002/1, s. 266; a.g mlf., 1987, s. 27, 28, 40) göre erdemli şehri kuracak, bu noktada bireysel ve toplumsal hayatı ıslah edecek, hastalıklarını tedavi edecek kişi devlet adamıdır. Bu önemli bir ayrıntıdır ve filozofun ahlak ve siyaset felsefesinin temelini teşkil eder.

Siyaset ilminin konusu ise, eylemlerin, davranışların, ahlakın, huyların ve iradi melekelerin hepsinin araştırılmasıdır. Bütün bunların tek bir insanda bulunmayacağı, bunların ancak bir toplulukta paylaşılmasıyla mümkün olacağı da kabul edilmiştir. İnsanlar toplumsal faaliyetlerini başarı ile yürütebilmek için çeşitli gereksinimlere ihtiyaç duymaktadırlar. Bu sebeple de günlük işlerinde herkesin belli işleri en iyi şekilde yaptığı yardımlaşmanın olduğu görülmektedir. Bu nedenle insanlar bir arada yaşama ve birbirlerine yardım etmeye ihtiyaç duyarlar. İnsanlar bu yardımlaşmayı düzgün bir şekilde yaparlarsa, mutluluğu elde etmeleri de bir o kadar kolaylaşır. Fârâbî'nin düşüncesinde mutluluğun elde edilmesi hem dünyada hem de dünyadan sonraki yaşamda önemlidir. Bu nedenle de siyaset ilmi, insanlar arasında ahlaklı ve adaletli bir toplumsal yapıyı nasıl gerçekleştirecekleri konu edinir (Fârâbî, 2002/1, s. 265; Ma'sumi, 1997, s. 65, 66; Akyol, 2013, s. 116, 117).

Fârâbî'nin Medinetu'l-Fazıla/Erdemli Şehir yönetim anlayışı evrendeki ontolojik düzene, bireydeki bioorganik sisteme, insanın yaratılışına ve yeteneklerine bakarak bir devlet yapısı kurul-

masıdır. Yönetici, erdemli, uzman; diğer bir ifadeyle bilge kral olmalı, tek bir kişi olmadığı zaman yöneticilik değerlerine sahip en fazla altı kişilik bir konsey kurulmalı önerisine dikkat ettiğimizde, *oranlı eşitlik* anlayışını tercih ettiğini söylemek mümkündür. Koruyuculuğun öncelendiği bu sistemde, önem verilen husus eşitlikten çok adalet kavramıdır. Çünkü adalet, dağıtımla ilgili bir kavramdır, yani öncelikle kuralların hâkim olduğu bir uygulama içinde hem ödüllerin hem de cezaların bireylere hakkaniyetle dağıtılma tarzıyla alakalıdır. (Fârâbî, 1990, 697; Uyanık, 2008, s. 296-309).

Fârâbî'nin felsefe sistemini erdemli toplum bağlamında gerçekleştirme projesine baktığımız zaman, Platon'u takiben dinin temel kaygısının da etik - politik olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan vahiy ile pratik felsefe zemininde birbirini buluşturmayı hedeflemektedir. Çünkü dinî-ahlaki ilkeler, yaşarken insanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) müreffeh bir ortam sağlamayı hedefler. Bu nedenle Fârâbî (1990, 70, 82, 192), doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde bulunan (dalla) yönetimlerin bu dünyadan sonraki mutluluğu amaçladıklarını ve halka sunduklarını belirtir.

Bu tespit oldukça önemlidir, zira İslam düşüncesindeki genel kabule göre, dünyada yaşanan adaletsizliklerin, zulümlerin, baskıların sabırla karşılanması gerektiği, bu yanlış eylemleri yapanların ahirette cezalarını, sabredenlerin ise mükâfatlarını görecekleri söylenmektedir. Oysa Fârâbî'de görüldüğü üzere, böyle düşünmek yanlış ve zararlıdır. Bu çerçevede, dinin ana kaygısı tıpkı felsefi düşüncenin olduğu gibi, "etik-politik" derken kastı pratikle ilgili doğru bir inanç veya doğru bir eylemin, evren ve Tanrı hakkında doğru bir bilgiye dayanması gerektiğidir (Arslan, 1990, s. 12).

Burada bir paradoksa işaret etmek gerekiyor; din doğma ve birtakım kabuller, inançlar üzerine kurulu, o halde doğrunun tanımı üzerine müzakereler yapan ama salt doğruyu kesinlikle vermeyen felsefe ile uyumu nasıl olacaktır?

İnsan, sorulara cevap isterken "aslında inanç" istemektedir, bu nedenle cevaplardan ziyade soruları önemsiyoruz, çünkü felsefe bir inanç yaratamaz, ama bir dünya görüşü ve bir hayat modeliyle ilişkileri açısından insanların inançlarını ve ideallerini düzenler, onları uyum içine sokar (Randall, Bucler, 1989, s. 10). Ahmet Arslan'ın tespitiyle söyleyecek olursak, "Doğru bir eylem, doğru bir inancın ancak evren ve Tanrı hakkında doğru bilgiye dayandırma çabası, bu çerçevede anlamlıdır. Çünkü doğru veya haklı bir pratik felsefe, doğru bir teorik felsefeyle mümkün olacaktır. Fârâbî'nin 'Tahsilu's-Saada' en başarılı ve en veciz bir biçimde ortaya koyduğu gibi, ahlak ve siyasetin, fizik ve metafizikle, hatta bilgi teorisi ve mantıkla ilişkisi arızi olmaktan çok uzak, zorunlu ve hayati bir ilişkidir" (Arslan, 1990, s. 12; Bayraklı, 1983).

## SONUÇ

Fârâbî'nin felsefe'yi "tahsilu's-saade"; yani mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme olarak tanımlaması gereği, insanlar ahirete ertelemeden mutluluğu bu dünyada elde edebilmelidir. Dini-ahlaki ilkelerin hedefi budur, yaşarken insanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) mürefeh bir ortam sağlamayı hedefler. Erdemli toplum da bu hedefi gerçekleştirmek için işbölümü yaparak birbirlerine yardım eden toplumdur. Burada mutluluğu elde edebilen birisi, ahrette saadetu'l-kusva'ya erişecektir. Son söz olarak Fârâbî'nin bilgi, bilim ve medeniyet tasavvurunu erdemli toplum bağlamında gerçekleştirme projesine baktığımız zaman, etik - politik tutumun baskın olduğu gözlemlenir.

## KAYNAKÇA

Agassi, J. (1992). "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist). *Philosophy of Social Sciences*. c. 22. No. 3.

Akyol, A. (2010/2). "Fârâbî ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* c. 9. sayı: 18.

Akyol, A. (2011/2). "İbn Haldun'un Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. 10. sayı: 20.

Akyol, A. (2011). *Şehrezûrî Metafiziği.* Ankara: Araştırma.

Akyol, A. (2013). *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset.* Ankara: Araştırma.

Akyol, A., Onbaşı, A. (2014). "Öğrenci Topluluklarının Sivil Toplumdaki Rolü ve Önemi –Hitit Üniversitesi Felsefe ve Tarih Topluluğu Merkezli Bir İnceleme." *Uluslararası Türk Dünyası Sivil Toplum Zirvesi.* Eskişehir.

Akyol, A., Arslan, İ. (2013). "Önsöz", *İbn Sina-Tanımlar Kitabı içinde.* Ankara: Elis.

Aristoteles (1996). *Metafizik.* Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yay.

Aristoteles (1975). *Politika.* Çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (1999). *Eudemos'a Etik.* Çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Kitabevi.

Arslan, A. (1990). "Önsöz". *Medinetü'l Fazıla içinde.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Arslan, A. (2011). "Önsöz". *İhsâu'l-Ulûm içinde.* Ankara: Divan.

Bakar, O. (2007). "Bilim", *İslam Felsefesi Tarihi.* Edit. S. H. Nasr, O. Leaman. Çev. Ş. Öçal, H. T. Başoğlu. İstanbul: Açılım.

Bayrakdar, M. (1988). *İslam Felsefesine Giriş.* Ankara: TDV.

Bayraklı, B. (1983). *Fârâbî'de Devlet Felsefesi.* İstanbul.

Fahri, M. (1998). *İslam Felsefesi Tarihi.* Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Ayışığı.

Fârâbî (1346). *Ta'likât. Dâiretü'l-Meârifi'l-Usmaniyyeti'l-Mekain.*

Fârâbî (1910). *Uyunu'l-Mesâil.* tahk. M. H. Abdu'l-Fettah Geylan. Kahire.

Fârâbî (1980). *es-Siyasetü'l-Medeniyye.* Çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Fârâbî (1987). *Fususu'l-Medeni*. Çev. Hanefi Özcan. İzmir: DEÜİF.

Fârâbî (1990/1). *İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB.

Fârâbî (1990/2). "Mantığa Başlangıç". *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde*. Çev. Mübahat Fârâbî (1990/3). *Medinetü'l-Fazıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Fârâbî (2001). *el-Medinetu'l-Fazıla*. Çev. N. Danışman. Ankara: MEB.

Fârâbî (2002/1). "Kitabü'l-Mille". *Divan Dergisi*. Çev. Fatih Toktaş. sayı: 12.

Fârâbî (2003/1). "Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik.

Fârâbî. (2003). "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik.

Fârâbî, (2003/2). "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik.

Türker, Küyel. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Fârâbî (2005). *Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde*. İstanbul: İFAV.

Fârâbî (1998). "Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Çev. Nuri Adıgüzel. sayı: 2. Sivas.

Fârâbî. (2008). *Kitabu'l-Hurûf*. Çev. Ö. Türker. İstanbul: Litera.

İbn Sînâ (2005). *İşaretler ve Tembihler*. Çev. A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli. İstanbul: Litera.

Kaya, M. (1995). "Fârâbî" mad. *İA*. c. 12. İstanbul: TDV.

Kaya, M. (2002). "Kindi mad.". *İA*. c. 26. İstanbul: TDV.

Kindi (1994). "İlk Felsefe Üzerine/Kitâbu fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ". *Felsefi Risaleler içinde*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz.

Kindi (2014). "Fi'l-Felsefetu'l Ûlâ". *Felsefi Risaleler*. Met. ve Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik.

Ma'sumi, M. (1997). "Fârâbî II", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde,* Çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: İnsan.

Medkur, İ. (1997). "Fârâbî". *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri.* Çev. O. Bilen. İstanbul: İnsan.

Musa, C. (1984/1985). "Tasnifu'l-ulum ınde'l-ulemai'l-muslimin". *al-Muslım al-Muasır,* c. 11, no: 41.

Oktay, A. S. (2005). *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî.* İstanbul: İz.

Rescher, N. (1964). *The Development of Arabic Logic,* London.

Şeref, A. (2012). *Ahlak İlmi.* Günümüz Türkçesine Akt. M. Uyanık, A. Akyol. Ankara: Elis.

Uyanık, M. (1997). İslam'ın İnanç İlkeleri., Ankara: Esin.

Uyanık, M. (1999). *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi.* Ankara: Ankara Okulu.

Uyanık, M. (2002). "İlk İslam Filozofu Kindi'ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu". *I. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu.* Ankara: Elis.

Uyanık, M. (2003). "İslami İlim Kavramsallaştırması". *İslamiyat.* c. 6. sayı: 4.

Uyanık, M. (2003). "İfade Özgürlüğü - İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum". *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti.* B. B. Özipek (Ed.) Ankara: LDT Avrupa Komisyonu.

Uyanık, M. (2005). "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat.* c. 8. sayı.: 4.

Uyanık, M. (2006). *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması.* Ankara: Araştırma.

Uyanık, M. (2006). "Bireysel Ahlak". *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar.* Koordinatör: Mehmet Görmez. Ankara: DİB.

Uyanık, M. (2008). "Adalet Kavramı Merkezinde Eşitlik ve Özgürlük İlişkisinin Felsefi Analizi". *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IV Sempozyumu (25-29 Ağustos 2008, İstan-*

*bul).* İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi (HFSA), sayı: 21.

Uyanık, M. (2010). *Sivil İtaatsizlik Eylemleri ve Dinî Değerler.* Ankara: Elis.

Uyanık, M. (2011). *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu.* Ankara: Fecr.

Uyanık, M. (2012/1). *Felsefi Düşünceye Çağrı.*, Ankara: Elis.

Uyanık, M. (2012/2). *Çağdaş İslam Bilimine Giriş.* Ankara: Fecr.

Uyanık, M. (2012/3). "Said Nursi'nin Medeniyet Tasavvuru,-"Mimsiz Medeniyet" Eleştirisi-*Uluslararası Saraybosna Üniversitesi ve Risale-i Nur Ensitüsü işbirliğiyle düzenlenen Kur'an Medeniyeti konulu Sempozyum." Saraybosna Köprü Dergisi,* sayı: 118.

Uyanık, M., Akyol, A. (2013). *İslam Ahlak Felsefesi.* Ankara: Elis.

Usaybia, İbn Ebi. (t.y.). *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etıbba.* thk. Nizar Rıza. Beyrut: Daru'l-Mektebeti'l-Hayat.

Weber, A. (1993). *Felsefe Tarihi.* Çev. V. Eralp. İstanbul: Sosyal.

Ziya Paşa. (2003). "İnsanların Düşünce Farklılıkları Göstermesi Rahmettir". *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti* içinde. Bekir Berat Özipek (Ed.), sad. Mevlüt Uyanık, Ankara: LDP.

# 7

# FÂRÂBÎ'NİN *İLİMLER SAYIMI* VE MÛSİKÎ*

Yalçın Çetinkaya**

## YÜKSEK İLİMLERDEN BİR İLİM OLARAK MÛSİKÎ

İslâm âlimlerinin ilgilendiği ilimlerin tümü, metafizik, dînî ve felsefî fikirlerle bir bağlantı içerisinde olagelmiştir. Dolayısıyla bu ilimlerin amacı, bağlı olduğu İslâmî vahyin özünden kaynaklanan prensiplerden hareketle, aslında Allah ile insan (Rab ile kul) arasındaki irtibatı bir şekilde kurmaya ve onu güçlendirmeye yöneliktir veya bir başka söyleyişle, tabiatta var olan ilâhî yasaları, İslâmî vahyin prensiplerine uygun yöntemlerle aydınlığa kavuşturmak ve onları insanlığa duyurmaktır.

Söz konusu bu ilimler, bir yandan insana etrafını saran dünya hakkında çok şeyler öğretir ve insana bu dünyayı tedbir etme imkânı verirken, öbür yandan onun yeryüzünü tahrip edebilecek olan gücüne sınırlar koymak suretiyle, ona insanın gayesinin ötelerdeki âleme seyâhat etmek ve insanın unutkanlığının

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 351-358) bu kitaba alınmıştır.

** Doç. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi.

tabiî bir hal olarak ortaya çıktığı kozmik "crypt" (zindan, bodrum) içindeki mahpusluğuyla gurur ve aldanışa düşüp, bununla tatmin bulmamak olduğunu da göstermiştir. Bu metafizik ve kozmoloji, insana tabiî formları hevâ ve hevesinin sunağında harâb etmek yerine, müşâhede etmesine imkân veren bir "nesneler ilmi" sağlamıştır. Bu ilimler, nesnelere ve onların metafizik prensiplerine vâkıf olan kimselerin, "Mutlak hakîkat"ten başka hiçbir realitenin olmadığını (Lâ ilâhe illâllah) ve çöldeki kum taneciklerinden meleklere kadar, bütün bir kozmik tezâhürün bu hakikat tarafından gönderildiğini (Muhammedun Rasûl Allah) ve bu hakikat dışındaki her şeyin fânî olduğu gerçeğini hatırlamasını ve hiç unutmamasını sağlar (Nasr, 1991, s. 239).

Mûsikî de, bazı Müslüman âlimlerin ve düşünce ekollerinin çok yakın ilgi gösterdiği "ilimlerden" biridir. Her ne kadar mûsikî, günümüzde de yaygın bir anlayışın tesirinden dolayı, güzel sanatların bir dalı olarak kabul ediliyorsa da, gerek bazı İslâm âlimlerinin yaptığı "ilimler tasnifi"nde mûsikînin yüksek ilimlerden biri olarak benimsenmesinden ve gerekse teorik yapısının da matematik ilimlere yakın özellikler ihtiva etmesinden dolayı,[1] güzel sanatların bir dalı olmasının ötesinde bazı nitelikler taşımaktadır.

El-Fârâbî (ö. 339/950), *İhsa el-Ulûm* (*İlimlerin Sayımı*) adlı eserinde yaptığı ilimler tasnifinde, mûsikîyi; aritmetik, geometri, optik, astronomi, ağırlıklar ilmi ve hiyel ilmi (Nasr, 1991, s. 239).[2] gibi ilimler arasında "Ta'lîmî İlimler" kategorisine dâhil etmiştir. Ayrıca el-Fârâbî, Pythagorasçı görüş açısına paralel olarak mûsikîyi, "Yüksek İlimler"den (Latince tercümelerdeki ifadesiyle "Quadrivium")* kabul etmiştir.

---

1. Bir görüş olarak; özellikle sesler arasındaki ilişkilerin matematiksel oranları, mûsikîyi matematik ilimlere yaklaştırıyor denilebilir.
2. İlm-i Hiyel: Hileler, çareler ilmi. Mekanik cihazlar ve otomatlarla ilgili ilim. Müslümanların zihninde, ekseriya okült ilimler ve maji ile bağlantılı bir yere sahiptir.

* Quadrivium, Trivium ile birlikte Orta Çağ üniversitelerinde 7 tür fenne işâret etmekteydi. Triviura bu 7 fennin gramer, belâgat ve mantık

## İLİMLERİN SAYIMI HAKKINDA

İlimlerin tasnifi veya sayımı, âlemdeki varlık hiyerarşisi bağlamında bilgi, ahlâk, mutluluk teorileriyle ilgili bir konudur. İslâm düşüncesinde kapsamlı bir ilim tasnifi *İhsâ'u'l-ulûm* adlı eseriyle ilk önce Fârâbî'de görülür. Akıl gücü esas alınarak inşa edilen varlığa dair bilgi anlayışında ulaşılmak istenen hedef, eşyanın hakikatine dair tahkik edilmiş bilgiye ulaşmaktır. İlimleri daha çok kalp/keşf merkezli olarak tasnife çalışan Gazzâlî'de dinî bilginin önceliği ve ilimlere ahlâkî bir temel kurma düşüncesi bariz şekilde görülür (Bakar, ty.).

Kadı İbn-ü Sâ'id *Tabakâtu'l-Umem* adlı eserinde Fârâbî'nin *İlimler Sayımı* hakkında şunları söylemektedir: "Fârâbî'nin, ilimlerin sayımı (tasnifi) ve gayelerinin bildirilmesi hakkında yüksek bir kitabı vardır ki, kimse ondan önce böyle bir eser yazmamıştır. Kendinden sonra da kimse o yolda yürümemiştir. Bütün ilimleri öğrenmek isteyenler bu kitabın rehberliğinden mustağnî kalmazlar ve her şeyden evvel onu gözden geçirmelidirler."

Aynı zamanda bir Aristo şârihi olan Fârâbî'nin, Aristo'nun düşüncelerinden etkilenmiş olsa bile *İlimler Tasnifi*'nin orijinal olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Aristo'nun Fârâbî kadar geniş ve tafsilatlı bir ilimler tasnifi yoktur. Aristo'nun, sadece felsefe konusunda "Amelî Felsefe, Nazarî Felsefe ve Şiir" olmak üzere bir genel tasnif yaptığı bilinmektedir. Hâlbuki Fârâbî daha detaylı ve gerçek anlamda bir sınıflandırma yaparak, İslâm düşünce dünyasında "Muallim-i Evvel" olarak vasıflandırılan Aristo'yu geride bırakacak bir tasnif ya da sınıflandırma yapmıştır. Bu mânâda "Muallim-i Evvel" Aristo'dan sonra "Muallim-i Sânî" yani "İkinci Hoca" olarak vasıflandırılmıştır. Fârâbî, *İhsâ el-Ulûm* yani *İlimlerin Sayımı* adlı kitabını amelî denilebilecek bir gâye ile yazdığını kendisi söylüyor ve kitabına; "Bu kitabı, meşhur olan

---

ilimlerine işâret eden 3 alt sınıfını; Quadrivium ise, üst sınıfını oluşturan Riyaziye (Matematik), Mûsikî, Hendese (Geometri) ve İlm-i Heyet'i (Astronomi) ifade eder.

ilimleri bir bir saymak, bunların her birinin şâmil olduğu bütünleri târif etmek, cüzleri bulunanların cüzlerini ve cüzlerinin de her birinde bulunan bütünü tarif etmek maksadı ile yazdık" ifadeleri ile başlıyor. Sadece giriş yazısında yer alan "bütünün cüzü ve cüzün bütününü tarif etmek" ifadesi bile oldukça derin ve şümullü bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir.

Fârâbî'nin *İhsâ el-Ulûm* adlı eserinde bahsettiği ilimleri gelişigüzel tasnif etmemiş, bir filozof olarak felsefî sistemi ile bağlantılandırarak, uyumlu bir tertip ve düzen içinde takdim etmiş olduğunu görüyoruz. Bu sebepten dolayı, kitapta zımnî olarak ifade edilmiş bir ilimler tasnifiile karşılaşmaktayız. Fârâbî bu kitabında ilimleri önce beş ana bölüme ayırır: 1. Dil İlmi 2. Mantık İlmi 3. Ta'limî İlimler 4. İlâhiyat 5. Medenî İlimler. Bu tasnifi yaptıktan sonra, bunların her birinin içinde bulunan ayrı ayrı ilimleri mâkûl bir sıra ve tertib içinde gösterir. Fârâbî'ye göre Ta'limî ilimler şunlardır: Sayılar (hesap), hendese, menâzır ilmi,[3] yıldızlar (nücûm) ilmi, mûsikî ilmi (bu ilim de tamamen riyaziyeye (matematiğe) dayanmaktadır), cerr-i eskâl ve tedbirler ilmi (hileler/ilm-i hiyel), ki bunların her birinin amelî ve nazarî kısımlarını göstermiştir. Bu tertibden Fârâbî'nin mücerred ilimlerden başlayıp müşahhas ilimlere doğru ilerlemiş olduğunu görüyoruz. Ayrıca Fârâbî *Kitâb-u Tahsil-i's Saade* (Saadeti Elde Etme) adlı kitabında, ilimlerin şu esaslara göre tasnif edilmesi gerektiği fikrini ileri sürmektedir:

1. Nazarî İlimler: Bu ilimler; a) Ta'limî İlimler (Riyâziye) b) Tabii İlimler c) İlâyiyyat İlimleri (metafizik) olmak üzere üçe ayrılmaktadır.
2. Amelî ve Felsefî İlimler: Bu ilimler de; a) Ahlâk b) Felsefî Siyâset İlmi veya Siyâset İlmi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

---

3. Menâzır ilmi, hendese ilminin tetkik ettiği şekilleri, büyüklükleri, tertibi, duruşları, eşitlikleri, artıklıkları ve başka halleri tetkik eder; fakat bunları mutlak olarak çizgi, yüzey ve hacimlerde bulunması bakımından tetkik eder.

3. Fârâbî'nin bu tasnifi, *İhsâ el-Ulûm*'da zikrettiği ilimler dolayısıyla kendiliğinden meydana çıkan tasnif ile karşılaştırıldığında, Fârâbî'nin son eserde bu hususu izlediği görülecektir. Ancak *İhsâ el-Ulûm*'da ilave olarak Dil ve Mantık İlimleri de bulunmaktadır ki, birincisi mâ'kûlâta delâlet etmeleri bakımından kelimelerin, diğeri de kelimelerin kendilerine delâlet etmeleri bakımından mâ'kûlâtın bilgisidir.

Fârâbî'nin ilimleri, a) Gâyelerine bakarak b) Mevzûlarının basitliklerine ve bizi ulaştırdıkları vuzûh derecesine bakarak tasnif ettiği anlaşılmaktadır. Fransız filozof René Descartes 17. yüzyılda, güç meselelerde onları cüzlere bölüp küçük ve basitliklerinden başlayarak karışık olanlara gidilmesi fikrini söylerken, eğer bu eserin Lâtince tercümelerini okumamış ise, yedi yüzyıl sonra Fârâbî ile aynı neticeye varmış olduğu görülecektir.

İslâm felsefesinin gerçek kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî, pek çok ilim dalında eğitim görmüş ve üst düzeyde bilgi sahibi olmuş bir filozoftu ve Müslümanlar tarafından "İlk Muallim" olarak tanınan Aristo'dan sonra, "İkinci Muallim" olarak anılırdı. Bu bağlamda, "Muallim" her şeyden çok bilgi alanlarının sınırlarını açıklığa kavuşturan ve bilimleri sınıflandırıp düzene sokan kişiyi belirlemektedir ki, bu işi Aristo Yunan uygarlığında, Fârâbî ise İslâm uygarlığında yapmıştır. İlimlerin sınıflandırılması hakkında ilk ciddi eseri yazan Fârâbî'nin bu kitabı milâdî 12. yüzyılda yaşamış olan Dominicus Gundisallinus tarafından Latince'ye tercüme edilmiş, bu tercüme daha sonra 1638 yılında Paris'te Guilielmus Camerarius tarafından *Alpharabi Philosophi Opusculum de Scientis* adıyla basılıp yayınlanmıştır. Bu tercüme çok sıhhatli bir tercüme olmamasına rağmen yine de önemli bir rol oynamıştır. Milâdî 12. yüzyılda 70 civarında Arapça eseri Latince'ye tercüme etmiş olan Gerard de Cremona tarafından *Liber Alpharabi de Scientiis* adıyla, yine aynı dönemde Sevilli John tarafından *Des Scientiis* adıyla Latince'ye tercüme edilmiştir. Bu tercümeler, Fârâbî'nin Avrupa'da hızla tanınmasına katkı sağlamış tercümelerdir. Hatta ilk olarak Gundissalinus'un *De Divisione Philosophiae* adlı çalışmasında yapılan ilimler tasnifinin tama-

men bu tercümelerden istifade edilerek yapıldığını, yani Gundissalinus'un ilimler tasnifinin tamamen Fârâbî'den alınma olduğunu söyleyebiliriz. Milâdî 1264 yılında ölmüş olan Beauvais, *Speculum Doctrinale* adlı eserinde Sevilli John'un Latinceye tercüme ettiği *İlimlerin Sayımı*'ndan istifade etmiştir. Fârâbî'nin adını Ptolemeus (Batlamyus) ve Oklides ile birlikte zikreden filozof Roger Bacon da bu eserden istifade etmiştir.

*İhsâ el-Ulûm* adlı eserde yer alan mûsikî bölümü (Fârâbî, 1990, s. 50, 51, 52) de uzun yıllar hem Avrupa müzikçileri hem de müzik yazarları üzerinde etkili olmuştur ki bunu Henry George Farmer, 1932 yılında *Journal of the Royal Asiatic Society*'de yayınlanan "The Influence of Al Farabi's İhsâ al-Ulûm (De Scientiis) on the Writers on Music Western Europe" (El-Fârâbî'nin İhsâ el-Ulûm'unun Batı Avrupa'daki Müzik Yazarları Üzerindeki Tesiri) başlıklı makalesinde ortaya koymuştur. Fârâbî, Aristo'nun *Metafizik* ve *Organon*'unu yorumlayıp Müslümanlara tanıttığı için, "İkinci Aristo" olarak da anılır. Ayrıca Fârâbî, Müslümanlar arasında "Mantığın babası" sayılmaktadır (Nasr, ty.a, s. 94-95). Bunun yanında, İslâm'da siyaset felsefesinin kurucusudur (Fârâbî, ty.a, s. 6). El-Fârâbî, devlet görüşünü Eflatun'un fikirleriyle ortaya koymuştur. Onun felsefesinde Aristo'nun felsefesinin genel bir özeti ve biraz da metafiziği bulunurken, Neo-Platonik örneğin basit bir planı kullanılır (Bayraklı, ty., s. 10).

Fârâbî'nin, Aristo'nun *Peri Psykhes* adlı eserinde Afrodisiaslı Aleksandros'un yorumunun etkisiyle, akıl "İmkân halinde (in potentia)", "Etkin halde (in effectu)", "Edilgen akıl (edinilmiş akıl) (adeptus)" ve "Faal akıl (agens) olmak üzere dörde ayrılır. En önemli akıl, salt form olan ve hiçbir maddede bulunmayan Faal akıldır (Çotuksöken, Babür, ty., s. 131).

Eflatun ve Aristo'yu eserlerinde uzlaştırma yolunu arayan Fârâbî, daha sonraki dönemlerde İbn Sînâ ve İbn Rüşd üzerinde önemli etkiler yapmıştır. Onun matematik bilgisi ise, mûsikî alanında yazdığı eserlerde uygulama sahası buluyordu. Sesin âhengini matematik hesaplarla ölçen Fârâbî, mûsikînin çemberini bir

hayli genişletti. Kemençe ve Horasan Tamburu'nun gamlarına yeni ilaveler yaptı. "Kanun" isimli enstrümanın icad edicisi de, bazılarına göre Fârâbî'dir (Olguner, ty., s. 71-72).

## FÂRÂBÎ'DE MÛSİKÎ

Aristo'nun felsefî çizgisini izleyen Fârâbî, matematik bilgisini mûsikî alanında kullanması ve mûsikîye yaklaşımı konusunda Aristo'dan ayrılır (Nasr, ty.b, s. 26).

Fârâbî, mûsikî konusunda büyük bir yeteneğe sahipti ve seçkin bir icrâcı olmasının yanı sıra, bu alanda uzman bir teorisyen idi. Fârâbî bizlere, Orta Çağ müziğinin Doğu'da ve Batı'da büyük etki yapan ve daha sonraki dönemlerde mükemmel bir başvuru kaynağı olan, belki de en önemli eseri *Kitâbu'l-Mûsikî el-Kebîr*'i bırakmıştır. Fârâbî'nin besteleri, özellikle bazı Sûfî tarikatlar arasında hızla yayılmıştır (Nasr, ty.b, s. 26). Fârâbî, iki mûsikî eseri daha yazmıştır. Bunlardan bir tanesi *Kitâb el-Ağanî*'dir. Fârâbî bu eserde seslerin, aralıkların, ritmlerin ve usûlün niteliklerini inceler. Gezegenlerin sesleri ve semavî âhenk hakkında Pythagorasçılar'ın görüşlerini gülünç bulur. Mûsikî âletlerindeki seslerin hava titreşimleri sayesinde meydana geldiğini savunur (Senâ, ty., s. 103-104).

Fârâbî, enstrümanını (ud) çok iyi çalıyordu. O, enstrümanı ile dinleyiciler üzerinde büyük tesir bırakır, dinleyenleri isterse güldürür, isterse ağlatır, isterse uyutur veya uyandırır, isterse dargın olanları barıştırabilirdi (Bardakçı, ty., s. 118).[4] Fârâbî (ty., s. 21), Baron Rodolphe D'Erlanger tarafından Fransızca'ya da çevrilen *Kitâbu'l-Mûsikî el-Kebîr* isimli eserinin mûsikî âletlerine ayırdığı ikinci kısmının ikinci bahsinde, özellikle Horasan Tamburu ve bu tambur üzerindeki değişiklikler hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir (Tura, ty., s. 169, 170, 171). Bu eser, biri

4. Ayrıca bkz. *İhvân-ı Safâ*, Resâil, I. s. 188.

9, diğeri 4 konuşmadan meydana gelen 2 bölüm ihtiva etmektedir. Ancak son 4 konuşma kaybolmuştur. Birinci bölümde Fârâbî (ty.b, s. 21), kendisine ait bir metodla mûsikî teorisini anlatır. Yunanlı teorisyenlerin yazılarını okuduğunu, ancak bunların sadece tam olmayan dokümanlarını gözden geçirdiğini, bunun için mûsikî teorisini yeniden yapmak zorunda kaldığını söylemektedir.

Fârâbî'nin bir giriş niteliğindeki eseri *El-Medhal* de oldukça önemlidir. *Kitâbu'l-Mûsikî el-Kebîr*'in bir özeti olabilecek *Kitâb fi'l-Mûsikî* ile *El-Medhal fi'l-Mûsikî*'nin aynı kitaplar olması da muhtemeldir. Fârâbî, *El-Medhal*'de, mûsikî teorisine ait çalışmaların yetersizliğine dair meseleleri ortaya koymaktadır.

Fârâbî'nin sistematik zekâsı, İslâm mûsikîsine değerli bir katkı sağlamıştır. O, mûsikînin bir tanımını yaparak, mûsikîde teori ve pratiği birbirinden ayırmaya yönelmiştir. Pratik, etkili müzikal cümlenin bestelenmesinden ibarettir. Teori, kompozisyonun kâideleri ile uğraşır. Yetenek ise, kulak vasıtasıyla harmoniyi ayırt edebilmeyi sağlar.

El-Fârâbî'ye göre genel olarak sanatlar, insanın tabiî bir temayülü idi. Mûsikîde bu tabiî temâyül, melodiler yaratmak için hayal ve güç edinir. Bunu ifade edebilmek için, bir mûsikî yeteneği, tamamen dış faktörlere de bağlı olabilir. Dolayısıyla bestecinin hayal gücü tek başına yeterli değildir. Bazı notaları çalarak veya mırıldanarak katkıda bulunmalıdır.

Mûsikînin insan ruhu üzerindeki farklı etkileri üzerinde de durulmuştur. Üç çeşit mûsikî vardır: sevimli (al-mulizzel), hiddetli (el-infi'aliye) ve hayalî (el-muhayyil). İlk çeşit mûsikî dekoratif sanatların göze yaptığı etki gibi, kulakta hoş duygular uyandırmaktadır. Bazı kişiler, mûsikî sayesinde yaşadıkları duygulardan uzaklaşmak isterler. Bazıları da, bazı duygularda yoğunlaşmak veya sakinleşmek ister. Mûsikî ile birlikte okunan beyitler, dinleyicinin hayal gücünü artırır.

Mûsikînin orijini hakkında Fârâbî'nin düşünceleri ve çağdaş düşünceler, bazı benzerlikler taşır. Karl Bücher *Workand Rhythm* adlı kitabında, mûsikînin orijininde, bedensel çalışmanın rit-

mik olarak ifade edilmesi gibi tabiî bir eğilimin yer aldığını ileri sürmektedir. Fârâbî de, mûsikînin bedensel çalışmada bir etkisi olduğundan ve insanların güçlükleri yenmek için şarkıdan nasıl medet umduğundan söz etmektedir. Bu arada Fârâbî, notadan da söz eder.

Fârâbî, telli ve nefesli âletler dâhil, âletlerin yapılarına ve ölçülerine ait bilimsel muhteviyâtın ilk bilgilerini verir. Çağının temel mûsikî âleti olan "Ud" ile sınırlanmamış, mûsikî âletlerine –nefesliler de dâhil olmak üzere– yeni katkılarda bulunmuş, yeni mûsikî âletleri icad etmiştir.

Fârâbî'nin Orta Çağ'da mûsikî ölçülerindeki evrime en büyük katkısı, temel olarak İslâmî, yani orijinaldi ve hiçbir yabancı öğretiden etkilenmemişti. Fârâbî, Yunan kültüründen geldiği iddia edilen ilham ve etkileri reddeder, meydan okur. "İkinci Muallim", aslında entellektüel çalışma sahasına pratik mûsikîyi getirerek katkıda bulundu. Mûsikînin ayrıntılı ve sistematik bir şekilde araştırılmasını amaçlamıştı. Bugüne kadar gelmiş olan birçok mûsikî terimi, Fârâbî tarafından ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştı. Hatta *Kitâb el-Ağânî* adlı eserinde, şarkı söyleme stili, kuralları ve süslerini öğrenmeye yarayacak (bilgilere varıncaya kadar, bugün şan eğitimi yapanların da işine oldukça yarayacak) bilgiler mevcuttur (Elkholy, s. 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99).

Tipik olarak İslâmî olan ritmik modellere de teferruatlı bir şekilde önem verilmiştir. Belki de bu konuda El-Kindî üzerinde kayda değer bir ilerleme taşımamasına rağmen, Araplar arasında tutulan altı temel ritim, kompozisyon kitabının ilginç bir bölümünü meydana getirir.

Fârâbî, hem pratik ve hem de spekülatif mûsikî bilimlerinde eşit derecede başarılıydı ve spekülatif tarafı onu gerçeklerden ayırmadı. Ayrıca en azından yazılarındaki[5] pratik görünüş (yaklaşım) onu bilimsellikten uzaklaştırmadı (Eikholy, s. 99).

5. O dönemde artistik ve popüler mûsikî arasında bir ayırımın olduğu düşüncesi uyanabilir.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde mûsikî ilmini temel olarak ikiye ayırmakta ve bu konuda şunları ifade etmektedir: "Mûsikî ilmine gelince, bu ilim bütün olarak nağmelerin (elhân) çeşitlerini, neden, ne için ve nasıl terkib edildiklerini, daha tesirli ve dokunaklı olmaları için hangi hallerde bulunmaları îcâb ettiğini bilmeye yarar. Bu isim ile bilinen ilim, iki ilimdir:

1. Amelî Mûsikî İlmi
2. Nazarî Mûsikî İlmi"

Mûsikî ilmini kendi içinde bu şekilde tasnif ettikten sonra Amelî Mûsikî ilmi hakkında şöyle bir izahta bulunmaktadır: "Amelî mûsikî ilmi, duyulan (mahsus) nağmelerin çeşitlerini ister tabii isterse sun'î bir şekilde olsun, kendileri için hazırlanmış olan âletlerde bulunmasını temine yarayan bir ilimdir. Tabii mûsikî âletleri gırtlak (hançere), küçük dil, bunun yanında bulunan uzuvlar (organlar), sonra burundur. Sun'î olanlar ise flüt, ud ve başka (enstrümanlardır). Amelî mûsikî ile uğraşan kimse, nağme ve melodileri (lahn) ve onlarda hâsıl olan her şeyi, üzerinde onları çıkarmak itiyâdında olduğu âletlerde bulunması bakımından tasavvur eder."

Amelî mûsikîyi bu şekilde izah ettikten sonra Fârâbî, Nazarî Mûsikî hakkında şunları söylemektedir: "Nazarî mûsikî ilmi ise, bunların ilmini verir (yani amelî mûsikî ile gerçekleştirilenlerin). Bu, akıl ile idrâk olunan (ma'kûle) bir ilimdir. Bir de melodileri (elhân) meydana getiren her şeyin sebeplerini verir. Bunların bir maddeden çıkarılması bakımından değil, belki mutlak olarak ve her âlet ve her maddeden çıkarılması bakımından bu sebebleri verir. Bunları hangi âletle veya hangi cisimle olursa olsun umumî olarak, duyulmuş olmaları bakımından ele alır."

Fârâbî, yine ilk kez bu eserinde mûsikî ilmini beş büyük bölüme ayırmaktadır. İlk bölüm, mûsikî ilminde bulunan şeyleri çıkarmak için kullanılan esas (mebde') ve ilk bilgilerden, bu ilk bilgilerin nasıl kullanıldığından, bu sınaatin hangi yol ile çıkarıldığından, kaç şeyden terkib edilip kemâle getirildiğinden, bu ilimde bulunan bilgileri araştıran kimselerin nasıl olması icâb ettiğinden bahseder.

İkinci bölüm ise, bu ilmin ve sanatın usulünden bahsetmektedir. Bu da, nağmelerin çıkarılmasını, sayılarının kaç olduğunu, nasıl olduklarını, çeşitlerinin ne kadar olduğunu ve birbirlerine nispetlerini açıklar. Bir de bütün bunlar hakkında getirilen deliller üzerinde araştırmalar yapar; nağmelerin duruşlarındaki (evzâ) çeşitleri, isteyen onlardan istediğini alsın ve aldıklarından nağmeler, melodiler meydana getirsin diye hazırlanmış bir hâle gelmesine yarayan tertibler hakkında araştırmalar yapar.

Fârâbî'nin (1990, s. 104, 105, 106) bu tasnifinde üçüncü bölüm ise, usul bahsinde meydana çıkan şeyler ile nağmeler için hazırlanmış olan, hepsi çalgı âletleri üzerlerinde çıkan ve bunların üzerlerindeki yeri usuller bölümünde açıklanan tertipte ve miktar üzerinde bulunan sınaate mahsus âletlerin çeşitleri hakkındaki burhanlar (deliller) ile sözler arasındaki uygunluğu araştırmaktadır. Dördüncü bölüm, nağmelerin vezinleri olan tabii îkâ'ların sınıfları hakkındaki bölümdür. Beşinci ve son bölüm de, bütün olarak nağmelerin (lahn) meydana getirilmesi, sonra tam nağmelerin meydana getirilmesi hakkındadır. Bu bölümde bir tertib ve intizam ile terkib edilmiş şiirler ve ayrı ayrı nağmelerin gayelerine göre, nasıl ayrı ayrı yapıldıkları hakkında araştırmalar yapılır. Nağmelerin yapılmasına sebep olan gayeye erişmek için onu daha tesirli ve daha dokunaklı hâle getiren halleri bildirir.

## KAYNAKÇA

Nasr, S. H. (1991). *Islamic Science, An Illustrated Study*, 239. İslâm ve İlim. İstanbul: İnsan.

Bakar, Osman. *İslâm Düşüncesinde İlimlerin Tasnifi*. Çev. Ahmed Çapku. İstanbul: İnsan.

Fârâbî (1990). *İhsâ el-Ulûm-İlimlerin Sayımı*. Çev. Prof. Ahmed Ateş. İstanbul: MEB. s. 50, 51, 52.; s. 104, 105, 106.

Nasr S. H. (ty.a). *İslâm'da Düşünce ve Hayat*. 94-95

Fârâbî (ty.a). *Fusûlu'l-Medenî*. Çev. Hanifî Özcan, s. 6

Bayraklı, Bayraktar. *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, s. 10

Çotuksöken, B., Babür S. *Orta Çağ'da Felsefe*, s. 131.

Olguner, F. *Fârâbî*. s. 71-72

Nasr, S. H. (ty.b). *Üç Müslüman Bilge*. Çev Ali Ünal. s. 26.

Senâ, C. *Filozoflar Ansiklopedisi*, Fârâbî maddesi, II. s. 103-104.

Bardakçı, M. *Maragalı Abdulkadir*. İstanbul: Pan. s. 118.

Tura, Yalçın. *Türk Mûsikîsinin Mes'eleleri*. İstanbul: Pan. s. 169, 170, 171.

Fârâbî (ty.b). *Kitâbu'l-Mûsikî el-Kebîr*. Fransızcaya çev. Baron Rodolphe D'Erlanger. s.

Elkholy, S. *The Function of Music in Islamic Culture in e Periodupto* 1100 AD. (Doktora tezi, Mısır). s. 93, 94, 95, 96, 97, 98; 99

# 8

## H. 4. / M. 10. YÜZYILIN İKİ MÜSLÜMAN SİYASET FİLOZOFU FÂRÂBÎ VE ÂMİRÎ*

Kasım Turhan**

İslam tarihi açısından merkezi siyasi otoritenin zayıflığı buna mukâbil ilmî ve fikri hayatın canlılığı ve yoğunluğu, genellikle, araştırmacılar tarafından hicri dördüncü ( miladi onuncu) yüzyılın iki temel özelliği olarak görülmüştür. Her iki filozof, gerek tedris ve te'lifleriyle, gerekse katıldıkları ilmi münakaşalarıyla bu canlılığı meydana getiren, asrın iki önemli düşünürü olarak göze çarpmaktadırlar. Fârâbî 10. yüzyılın tam ortasında, 950 yılında, Âmirî ise sonunda, 992 yılında vefat etmiştir. Başka türlü söylendiğinde Fârâbî yüzyılın birinci yarısına, Âmirî ise ikinci yarısına damgasını vurmuştur. Bir başka açıdan bakıldığında, eğer biz, Montgomery Watt'la birlikte 950 yılını "yuvarlak olarak İslam düşüncesinin teşekkül devrinin sona erdiği"

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 369-376) bu kitaba uyarlanmıştır.

** Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi.

(Watt, 1981, s. 395) tarih olarak kabul edersek, Fârâbî'nin mukavvim yani bu düşüncenin oluşumunu ve kuruluşunu sağlayan bir filozof; Âmirî'nin ise mükemmil, yani teşekkül eden bu düşünceyi işleyen ve katkı ve yorumlarıyla onu geliştiren bir filozof olduğunu söyleyebiliriz.

Esasen her iki filozofun da asıl düşünceleri metafizik ve siyaset olmak üzere iki ana bölüme ayrılabilir. Başka bir ifade ile bunlara, "mutluluğa vesile olması bakımından hakikati arama veya hakikata dayanması bakımından mutluluğu arama" (Fahri, 1987, s. 97) diye tarif edilebilen aynı ilmin iki yönü olarak bakabiliriz. Bununla birlikte, İslam düşüncesi tarihinde, özellikle de felsefe disiplininde, siyaset söz konusu olduğunda ilk akla gelen kişi kuşkusuz Fârâbî'dir. Zira, Fârâbî, kendine siyaset filozofu dedirtecek derecede sisteminde siyasete yer vermiş fıkıh ve kelâm gibi İslami bilimlerin iki önemli dalını medeni (siyasî) ilim başlığı altına koyarak onun önemini göstermiştir. Şimdi, bu 10. yüzyılda yaşamış iki siyaset filozofunun görüşlerini ele alabiliriz.

## FÂRÂBÎ

Yukarda da ifade edildiği gibi, Fârâbî'nin felsefesinin bir yüzünün metafizik, öbür yüzünün ise siyaset olduğu söylenebilir. Ona göre en yüksek iyi ile aynı şey olan en üstün mutluluğa hakikati bilmekle ulaşılabilir. Bu demektir ki metafizik gerçeklik bilinmeden mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. O yüzden erdemli bir hayatı şart koşarak insanı mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan siyaset, metafiziğe dayanmak zorundadır. Bunun içindir ki, Fârâbî'nin adı ilk bakışta siyaseti çağrıştıran *el-Medinettü'l-fâzıla* ve *es-Siyasetü'l-medeniyye* adlı eserleri gerçekte filozofun büyük metafizik sisteminin işlendiği eserleridir. Daha doğrusu bu iki eserin başlarından itibaren büyük kısımları metafiziğe ayrılmış, geriye kalan daha küçük kısımları ise siyasete bırakılmıştır. Bu husus, bizim onun felsefesiyle ilgili az önce yaptığımız değerlendirmeyi doğrulamaktadır. Burada filozofun siyasetle ilgili gö-

rüşünün iyi anlaşılmasının onun metafizik sisteminin iyi anlaşılmasına bağlı olduğu tespitini yapmakla yetinerek; esasen, toplum bilimcileri, siyaset bilimcileri gibi çeşitli branşlara mensup araştırmacılarca yeterince incelenmiş olan Fârâbî'nin siyaset görüşünü kısaca özetleyerek, daha az bilinen Âmirî'nin siyaset görüşüne geçmemiz uygun olacaktır.

Fârâbî'ye göre her insan yaratılışında, varlığını sürdürmek ve daha üstün yetkinliklere ulaşmak için, tek başına sağlayamayacağı birçok şeylere muhtaçtır. Bu gerçek, birçok insanın yardımlaşma maksadıyla bir araya gelmesini gerekli kılar ve her bir fert tabiatındaki yetkinleşme ihtiyacını ancak bu şekilde giderebilir.

Bu maksatla insanların bir araya gelmelerinden topluluklar meydana gelir. Meydana gelen bu topluluklar ya tam (kâmil) veya eksiktirler. Tam olanlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üçe ayrılır. Büyük topluluk yeryüzü devleti gibidir. Orta topluluk bir ümmetin (ulus) oluşturduğu topluluktur. Küçük topluluk ise bir kent (medine) halkından oluşan topluluktur ki bu eski Yunandaki site devletine benzer. Eksik topluluklar ise köy, mahalle, sokak ve nihayet ev halkının oluşturduğu topluluklardır (Fârâbî, 1987, s. 79; Fârâbî, 1980, s. 36). Unutmamak lazımdır ki, Fârâbî'ye göre erdemlerin açığa çıkması ve ahlâkî yetkinliğin kazanılması ancak, en azından, tam küçük topluluklarda yani medinede gerçekleşebilir. Fârâbî, kendisine özgü bu nicel topluluk sınıflamasından sonra onları nitelik bakımından önce erdemli olan ve erdemli olmayan diye ikiye ayırır. Erdemli toplum ya da devletin tek bir şekli bulunduğu halde, erdemli olmayan devletin sapık (ya da şaşkın), fasık, değişmiş (mütebeddele) ve cahil olmak üzere dört tipi vardır. Ayrıca, erdemli olmayan ve tamamı erdemli devlete (ya da kente) zıt olan bu dört devlet tipinden cahil devletin zaruret, beddâle ve bayağılık (hısset) ve bedbahtlık (şıkvet), şeref, zorbalık ve cemâi (serbestlik) şekilleri bulunur.

Fârâbî'nin bu nitel sınıflandırmayı daha çok teleolojik ilkelere göre yaptığı anlaşılmaktadır. Kent sakinlerinin ulaşmak istediği gaye bu sınıflandırmada belirleyici faktör olarak ortaya çık-

maktadır. Nitekim "Erdemli Kent", sakinlerinin ancak saadete erişmek için yardımlaştığı bir kenttir. Ve o tam sağlıklı bir vücuda benzer. Buna karşılık cahil kent öyle bir kenttir ki, halkı, saadeti ne tanırlar ne düşünürler. Kendilerine öğretilirse bile ne onu kabul ederler ne de ona inanırlar. Onlar ancak sıhhat, servet, şehvet, başıboşluk, şan, şeref ve zorbalık gibi zahirde iyi olarak bildikleri şeyleri hayatın gâyesi olarak görürler. Bunların her biri cahil kent halkınca saadet sayılır. Bütün bu şeylerin bir arada bulunması ise onlar için en büyük saadettir. Zira cahil kentlerin halkı ruhen eksiktirler. Fasık ve değişmiş kentler ise erdemli kentin bozulmuş şekilleri olarak karşımıza çıkarlar (Fârâbî, 1987, s. 90-93; Fârâbî, 1980, s. 53-68).

Fârâbî'nin, gerek erdemli kent ve gerekse onun karşıtı olan kentlerin yönetici ve yönetilen ilişkilerine ve halkların birbirlerine karşı davranışları hakkındaki uzun uzun tahlil ve tasvirlerini burada aktarmamız mümkün değildir. Ancak, onun Erdemli Kentin reisi için öngördüğü on iki meziyet ya da niteliği zikretmemek olmaz. Aynı zamanda meskûn yeryüzünün de reisi olan erdemli milletin reisinde bulunması gereken bu on iki meziyet şunlardır: Kusursuz bir beden; üstün bir anlama ve değerlendirme yeteneği; kuvvetli hafıza; kıvrak zekâ; güzel ifade ve uslup; öğrenme ve öğretme sevgisi; yeme, içme ve cinsel ilişkiye düşkün olmama ve oyun ve eğlenceden uzak durma; doğruluğu ve doğruları sevme, yalan ve yalancılardan nefret etme; insan şeref ve haysiyetini koruma sevgisi; para-pul gibi dünyanın geçici şeylerine değer vermeme; adaleti ve ehlini sevme ve zulme ve zalimlere karşı öfkeli olma; yapılması gereken işlerde kararlılık ve cesaret.

Fârâbî, bize bu on iki üstün niteliğin bir kişide bulunmaması halinde –ki bulunması çok zordur– yapılacak şeyi de anlatır. Buna göre, şu altı özelliği taşıyan başkan olur ve önceki başkanın koyduğu yasaları uygular. Bu altı özellik şunlardır: Bilge olmak; öncekilerin koydukları kanun ve kuralları bilip uygulamak; öncekilerin yasaya bağlamadıkları konularda yasa yapabilme gücüne sahip olmak; yeni ortaya çıkan problemleri çözebilecek hukuk bilgisine sahip olmak; eski ve yeni kanunları halka benim-

setecek ikna kabiliyetine sahip olmak, savaşta dayanıklı olmak ve savaş sanatının inceliklerini bilmek. Bununla birlikte, bu altı özelliğin kendisinde toplandığı bir insan bulunamazsa o takdirde, biri bilge (hakim) olmak şartıyla öteki beş özelliğe sahip iki insan erdemli kentte başkan olabilir. Şayet bu şartlardan her biri ancak bir tek insanda bulunacak olursa, o durumda erdemli kent bu altı erdemli başkan tarafından yönetilecektir. Şu var ki, bu altı şartın beşi bir araya gelip, bilgelik şartının gerçekleşmediği bir vakit erdemli kent başkansız kalır ve devlet yıkılmaya yüz tutar (Fârâbî, 1987, s. 87-90).

Fârâbî'nin, erdemli bir toplum meydana getirmek maksadıyla tasarladığı, özet olarak sunduğumuz bu erdemli devlet (kent) tasavvurunun Eflâtun'un ütopik devlet tasarımından izler taşıdığınna hiç kuşku yoktur. Nitekim, Eflâtun'un *Devlet* adlı yapıtında birey ve devlet arasında canlı bir benzerlik kurduğu söylenir; aynı şekilde Fârâbî'nin bu benzerliği birey devlet ilişkisinden daha öteye taşıyarak insanla bir bütün olarak âlem arasında çok daha canlı bir benzerlik ortaya koyduğu görülür. Bu açıdan bakıldığında onun devlet anlayışının ontolojik ve organizmacı bir karakter taşıdığı söylenebilir. Bundan başka, onun "ilk reis" ve "İmam" diye nitelediği ideal devlet başkanının vahiy alıyor olması dikkate alındığında Fârâbî'nin, Eflatûn'un bilge kralının özellikleriyle Hz. Muhammed'in şahsında gerçekleşen nübüvvet özelliklerinin bir sentezini yapmaya çalıştığını söylemek mümkün görünmektedir (Kaya, 1995).

## ÂMİRÎ

İslam filozofları arasında Fârâbi'den sonra siyasete eserlerinde en geniş bir şekilde yer veren filozofun Âmirî olduğu görülmektedir. Ahlâk ve siyaset arasındaki zorunlu ilişkiyi vurgularcasına konuya ilişkin eserinin adını *es-Saâdeve'l-is'âd* koymuş ve siyaseti ahlakın amacı olan mutluluğu kazanma (is'âd) sanatı olarak görmüştür. Ahlak felsefesinde olduğu gibi, siyaset felsefe-

sinde de Âmirî'nin konuya iki yönlü bir yaklaşımının olduğu görülür. Bunlardan biri filozofun, Yunan, Fars, İslâm ve Arap kültür unsurlarından oluşan bir "siyaset potporisi" sunduğu *es-Saâde*'de sergilediği yaklaşım, diğeri *el-İ'lâm*'da İslâm'ın devlet bakımından öteki dinlere üstünlüğünü göstermek maksadıyla ortaya koyduğu görüşlerdir.

İmdi, *es-Saâde*'de sunulan "siyaset potporisi"ne göre, herkes tarafından arzulanan bir gâye ve mutlak kemal olan mutluluğa ancak toplum halinde siyasi bir birlik olarak yaşamakla ulaşılabilir. İnsan tek başına erdemli bir hayatı sürdürmeye yeterli değildir. Şu halde mutluluk ancak birlikte yaşamakla kazanılabilir (Âmirî, 1957, s. 219). Siyasi birlik nasıl tabiî ve zorunlu ise *riyâset* de tabiî ve zorunludur. Çünkü her türlü birliktelikte bir yönetен (reis), bir de yönetilen (merûs) vardır (Âmirî, 1957, s. 186-187).

İşte, yönetен ve yönetilen arasındaki, yönetilenin halinin iyileştirilmesini yahut onun mutluluğu kazanmasını amaçlayan alakanın adı da *siyaset*'tir (Âmirî, 1957, s. 188). Ancak mutluluğa yasa ile ulaşılabilir, başka deyişle yönetenin yönetimi, yönetileni mutluluğa ulaştıracak bir yasaya göre olmalıdır. Şu halde, siyasetin üç unsuru vardır: 1) Reis, sâis, melik vb. kelimelerle ifade edilen bir yönetici, 2) Durumları iyileştirilmesi istenen yönetilenler ve 3) Siyasetin amacı olan mutluluğa ulaşmak için uyulması gereken yasa (sünnet) (Âmirî, 1957, s. 176).

## YASA

İnsanı mutluluğa ulaştıracak bir yasanın birtakım özellikleri olması gerekir. Yasanın fazîletleri fazîlet olarak açıklayıp onların nasıl kazanılacaklarını öğretmesi, rezîletleri rezîlet olarak açıklayıp onlardan nasıl korunulacağını göstermesi gerekir. Yasa, savaş ve barış, zenginlik ve fakirlik esnasında yapılması gerekeni, insanlardan her birinin neye ne kadar ve nasıl sahip olma-

sı ve nasıl harcaması gerektiğini açıkça belirtmelidir. İradeli yahut iradesiz her türlü alışverişin ve evlilik ortaklıklarının nasıl olması gerektiği de yasada açıklanmalıdır. Adaletin uygulanması ve yöneticilere itaat edilmesi yasada teşvik edilmelidir. Kısaca, yasa güzeli ve çirkini, iyiyi ve kötüyü, hatta ölülerin nasıl yıkanıp, kefenlenip defnedileceğine varıncaya kadar her şeyi açıkça göstermelidir (Âmirî, 1957, s. 177).

Varlık hiyerarşisiyle siyasi hiyerarşi arasında bir paralellik söz konusudur. Şöyle ki yasa hükümdarın, hükümdar da kentin başkanlarının üstündedir; hükümdar yasadan yardım alır, başkanlara yardım eder. Akıl, nefs ve tabiat arasındaki ilişki de böyledir, yani nefs akıldan yardım alır ve tabiata yardım eder. Büyük Kanun (nâmûs-u a'zam) ise bunların hepsinin üstündedir (Âmirî, 1957, s. 181). Yasalar ne kadar mükemmel olursa olsun, insanların çoğu söz ve nasihat dinlemezler ve yasaya uymazlar. Bu yüzden insanlar için onları yasaya göre sevk ve idare edecek güce sahip bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Zira onu uygulayan bir yönetici bulunmaksızın yasa bizâtihi çoğunluk için bir fayda sağlamaz; o siyasetin gerekli şartı olsa da yeter şartı değildir. Bu bakımdan, yasanın uygulanmasını sağlayacak bir yöneticinin bulunması zarûrî ve tabiatın gereğidir (Âmirî, 1957, s. 179-183).

## YÖNETİCİ VE NİTELİKLERİ

Yönetilenleri yasada belirtilen ve sonunda mutlu olacakları erdemli bir hayata sevk edecek yöneticinin, en azından onu yönetilenlerden farklı kılan bazı nitelikleri olmalıdır. Bu nitelikler şöyle sıralanabilir:

1) Yönetici ilâhî vasıflara sahip olmalıdır ki, bu da ilâhî ve insani meseleleri bilen filozoftur (hakim).
2) Yönetici kendisinden önceki yasaları ve hâdiseleri, oların niçin ve hangi sebeple meydana geldiklerini bilmelidir.
3) Yönetici daima itidal (iffet) üzere bulunmalıdır.

4) Yiğit olmalıdır.

5) Alçak gönüllü olmalıdır.

6) Kuvvetli bir zekâ ve anlayışa sahip olmalı, kendisini beğenerek istişâreyi terk etmemelidir.

7) Ne çok yaşlı ne de çok genç olmayıp ergin (mütekehhil) olmalıdır.

8) Yöneticinin sevgi ve nefretini açıkça belirtmesi gerekir (Âmirî, 1957, s. 191-194).

Bu niteliklerin tamamına sahip bir yöneticinin bulunmaması halinde, yönetimin iki ya da daha çok kişi tarafından yerine getirilebileceği görüşüne sahip olan Fârâbi'yi isim vermeksizin küçümseyici bir üslûpla eleştiren Âmirî, "Yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, yer ve gök fesâda uğrardı" (Kur'an, 21/22) âyetine atıfta bulunarak, yönetimin iki ya da çok kişiye bağlanmasının asla caiz olmadığını söyler (Âmirî, 1957, s. 195-196).

## SİYASETİN NİTELİĞİ

Siyasetin niteliği tabiriyle kastedilen yöneticinin, yönetilenleri nasıl yöneteceğidir. Başka deyişle, yönetenle yönetilen arasında siyaset terimiyle ifade olunan ilişkinin keyfiyetidir. Yönetıcinin nasıl yönetmesi gerektiğini bilmesinin yolu onun yönetimiyle ulaşmak istediği amacı belirlemek ve bu amaca götüren yolu bilmektir. Bu amaç onun kendisinden dolayı siyaset yaptığı sebep, yani yönetilenlerin halini iyileştirmek ve onları mutluluğa ulaştırmaktır (Âmirî, 1957, s. 201). Bu nihaî amaca ulaşmak için yasaya uygun olarak tedrici bir uygulama ortaya konmalıdır.

"Yöneticinin siyasetteki ilk amacı şehir halkına behîmî iyilikleri kazandırmak ve onlardan kötülüğü uzaklaştırmak olmalıdır. Bu iyilikler sıhhat, güzellik, kuvvet (şiddet) ve zenginliktir. Söz konusu zenginlik mal kazanmakla değil lakin malı güzel kullanmakla elde edilir. Bundan sonra onlara insânî iyilikleri kazan-

dırması gerekir ki, bunlar iffet, şecâat, hikmet ve bunların hepsine şâmil olan adalettir. Bilmelidir ki, hayvani iyilikleri kazanmanın amacı insânî iyiliklerin kazanılmasıdır; insânî iyiliklerin kazanılmasındaki amaç da ilâhî iyilikleri kazanmaktır. En üstün gaye ise, Allah'ın insanı kendisi için yarattığı şeyin kemâle erdirilmesidir. İnsanın kendisinden dolayı yaratıldığı bu şey ise kendisiyle insanın kemâlinin gerçekleştiği yöneten akıl'dır (el-aklü'l-müdebbir)" (Turhan, 1957, s. 222-226).

## SİYASET ÇEŞİTLERİ

Âmiri çeşitli yönlerden siyaseti kısımlara ayırır. Kapsam itibariyle Platon'a atıfla, siyaseti küllî, mülkî, medenî, beytî ve bedenî olmak üzere beşe ayırır. Bunlar sırasıyla, bütün küllîleri içine alan Yüce Yasanın siyaseti, hükümdarın şehir reislerini idare ettiği siyaset, şehir halkının yönetildiği siyaset, her ev sahibinin evinde uygulaması gereken siyaset ve herkesin beden ve nefsine uygulaması gereken siyasettir. Ayrıca filozofumuz siyaseti genel ve özel ayırımına tâbi tutar. Birincisi bütün topluma, ikincisi ise tek tek fertlere ya da çocuklar, kadınlar, sanatkârlar vb. gibi toplumun belli kesimlerine uygulanan siyasettir. Buna paralel olarak riyâset de tabiî ve arazî diye ikiye ayrılır. Âmirî bize, Aristo'nun hükümet şekillerini (el-hey'etü'l-medeniyye) üçe ayırdığını ve bunların bozulmasıyla da karşıtlarının ortaya çıktığını söylediğini aktarır. Bunlar kısaca, erdemli kralın yönetimi ve onun zıddı zorbanın (müteğallip) yönetimi, İyilerin başkanlığı (aristokrasi) ve onun bozulmuş hali azınlığın idaresidir (oligarşi); şeref düşkünlerinin (riyâsetü'l-kerrâme) ve onun zıddı halk idaresidir. (demokrasi) (Âmirî, 1957, s. 210, 211, 253, 254). Âmirî, yine Eflatun'a göre, biri doğru (sahih) ve diğerleri bozuk (fâsit) beş yönetim şekli bulunduğunu ve doğru yönetimin gâyesi halkının mutluluğu olan filozof (muhibbü'l-hikme) kralın olduğunu söyler. Ayrıca Âmirî, bize dörtlü bir devlet ya da şehir (medine) taksimi sunar. Bunlar:

1. el-Medinetü'l-fâdıla. Erdemli insanların çoğunlukta olduğu devlet, şehir.
2. el-Medinetü'l-hakîme. Hikmet taraftarlarının çoğunlukta olduğu devlet, şehir.
3. el-Medinetü'l-hasise. Çoğunluğu yeme, içme ve cinsi ilişkiler gibi hayvânî hazlara düşkün kimselerin oluşturduğu bayağı devlet, şehir.
4. el-Medinetü'l-cahiliyye. Vatandaşları erdemli ilimleri tanımayan cehâlet şehri (Turhan, 1992, s. 227-228).

Ayrıca Âmirî, birincisi yöneticinin tebaasına karşı yapması gereken hususlarla, ikincisi yönetilenlerle ve üçüncüsü de kamu görevlileriyle ilgili olmak üzere siyaseti üç kısma ve bunlardan da yine her birini yedi kısma ayırır (Âmirî, 1957, s. 268).

Özetlemeye çalıştığımız kadarıyla, *es-Saâde*'de sergilenen siyasetle ilgili açıklamalardan filozofun *el-İlam*'ında esasen kaynağı yine *es-Saâde* olan farklı ve özgün bir anlayışla karşılaşırız. Buna göre, insanları sevk ve idare edecek, onları denetleyecek bir gücün bulunması gerekir ve bu gücün kullanım mekanizması olan riyâseti tamamlayan ilkelerin en kapsamlıları doğru peygamberlik (en-nübüvvetü's-sâdıka) ve gerçek devlettir (el-mülkü'l-hakîki). İlim ve hikmet bakımından peygamberlik, iktidar ve makam (heybet) bakımından da devlet riyâsetinin üstünde bir başkanlık yoktur. İlâhi bir bağış olması dışında hiçbir insan bunlardan birine yahut ikisine birden sahip olamaz (Âmirî, 1967, s. 152). Siyaset de esas itibariyle ikiye ayrılır ve bunların maksat ve neticeleri birbirinden çok farklıdır. Birincisi, maksadı fazîlet kazandırmak, neticesi ebedî mutluluğa ulaşmak olan *imâmet*, ikincisi ise maksadı insanları köleleştirmek, neticesi de bedbahtlık ve hizmetçilik olan *zorbalık*'tır (tegallüp) (Âmirî, 1967, s. 154). Devlet otoritesi ve siyaset iyi kullanıldığında onu kabul eden ve yükünü üstlenen kimse imâmet şerefini hak eder ve böylece insanların durumlarının iyileştirilmesi hususunda *Allah'ın halifesi* olur. Buna karşılık, kötü kullanıldığında ona sahip olan ve onunla övünen kimse zorunlu olarak *zorbalık* sıfatını kazanacak ve onun varlığı zamanı

için yüz karası sayılacaktır. Devlet otoritesiyle ilim ve hikmetten ibaret olan nübüvveti birleştiren bir siyaset olarak Hz. Peygamber'in uyguladığı siyaset *imâmet* siyasetinin en güzel örneğidir. İlk dört halifenin (hulefâ-i râşidûn) uyguladığı siyaset, Hz. Peygamber'in bu örnek siyasetidir. Dahası siyaset ve devlet işlerinde, ona uyan, onun gâyesini kendisine gâye edinip bütün faaliyetlerinde onun sünnetini takip eden kimse, hiç şüphesiz çağdaşlarının imâmı ve kendisine tâbi olanların övüncü olur. Bundan da öte o, dünya için bir rahmet, insanlık için bir hüccet, güzel bir örnek ve övgüye değer bir model olur (Âmirî, 1967, s. 155-158).

## KAYNAKÇA


Âmirî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf (1967). *Kitâbü'l-İ'lâmbi-menâkıbi'l-İslam*. Kahire: A. Abdulhamid Gurâb.

Âmirî, Ebû'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf (1957-1958). *es-Saâdeve'l-is'âd fi sîreti'l-insâniyye*. Weisbaden: Mücteba Minovi.

Fahri, M. (1987). *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İklim.

Fârâbî, EbûNasrMrhammed b. Mehammed Tarhan (1989). *El-Medînetü'l-fâdıla*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Fârâbî, EbûNasrMrhammed b. Mehammed Tarhan (1980). *Es-SiyasetUl-Medeniyye*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

Fârâbî, Ebû Nasr Mrhammed b. Mehammed Tarhan ( 1985). *KitâbüÂrâiehli'l-medîneti'l-fâdıla*. Beyrut: Alber Nasrî Nâdir.

Kaya, M. (1995). "Fârâbî". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV.

Turhan K. (1992). *Amirî ve Felsefesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.

Watt, M. (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Ankara: Sarkaç.

# 9

# FÂRÂBÎ'NİN SİYASET FELSEFESİNDE AHLÂKIN YERİ VE ÖNEMİ*

Kemal Sözen**

## GİRİŞ

Türk-İslâm kültür ve medeniyetinin önemli simalarından biri olan Ebû Nasr el-Fârâbî (870-950), varlık, bilgi ve değer olmak üzere felsefenin temel konuları üzerinde çeşitli görüşler ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra, onun düşünce sisteminde siyaset felsefesi de önemli bir yer tutar. O, siyaset felsefesini temellendirirken ahlâkî ilke ve erdemlere dayalı bir yöntem izlemiştir. Dolayısıyla Fârâbî, siyasî alan ile ahlâk arasında bağlantı kurmak suretiyle erdemli bir toplum modeli tasavvur etmiştir.

Fârâbî, *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* adlı eserinde felsefeyi sanat olarak niteleyerek, felsefe sanatının (sınâatü'l-felsefe) genel olarak iki kısma ayrıldığını belirtir. Ona göre bunlardan biri, insanın bizzat kendisinin yapamayacağı varlıkların bilgisinin elde edilmesini sağlayan nazarî (teorik) felsefe; diğeri ise yapılma niteliğine sahip

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 251-264) bu kitaba alınmıştır.

** Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi.

olan şeylerin bilgisine ve onların iyi olanını yapma gücünün kazanılmasına imkân veren felsefedir ki, bu da amelî (pratik) felsefe olarak adlandırılır. Medenî felsefenin (el-felsefetü'l-medeniyye/siyaset felsefesi) de iki sınıftan ibaret olduğunu belirten Fârâbî, bunlardan birinin ahlâk sanatı (es-sınâatü'l-hulkiyye), diğerinin ise siyasî felsefe (es-felsefetü'l-siyâsiyye) şeklinde isimlendirildiğini ifade eder. Ahlâk sanatının, güzel davranışların kendisinden sudûr ettiği ahlâkın yanı sıra, onları elde etme kudreti hakkında bilgi edinmemizi ve güzel şeylerin bizim olmasını sağlayan bir niteliğe sahip olduğunu söyler. Siyasî felsefenin ise şehir halkı için güzel olan şeylerin meydana getirilmesini sağlayan hususlarla birlikte, o şeyleri husule getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi içerdiğini beyan eder (Fârâbî, 1985, s. 76-77; Fârâbî, 1993a, s. 52).

Görüldüğü üzere Fârâbî, siyaset felsefesinde ahlâka yer vererek onu bu disiplinin bir kolu olarak değerlendirmiştir. Bu durum Fârâbî'nin düşünce sisteminde siyasetin aynı zamanda ahlâkî bir disiplin olarak tasavvur edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde ahlâkı siyasetten ayırmak mümkün değildir. Zira Fârâbî'nin psikolojik birtakım tahliller sonucunda insan nefsine dair ortaya koyduğu sonuçlar, ahlâkî ve fikrî erdemlere temel teşkil etmekte, erdemlerin tespit ve tasnifi de siyasetin özünü oluşturmaktadır (Aydın, 2000, s. 9).

Erdemli toplum tasavvurundan harcketle ideal bir devlet projesi sunmayı hedefleyen Fârâbî, mezkûr tasarımın gerçekleşmesinde ahlâkın merkezî konumda olduğunu sürekli bir şekilde bize aksettirmektedir. Zira Fârâbî, ahlâkı, erdemli devletin kuruluşu için en önemli şartlardan birisi olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre erdemli devlet (el-medînetü'l-fâzıla), en üstün iyilik, en yüksek mükemmellik ve gerçek anlamda mutluluğa ancak kendisi ile ulaşılan, kendi kendine yeten birliktir (Fârâbî, 2002, s. 118; 1997, s. 100; ayrıca bk. Bayraklı, 1983, s. 25). Dolayısıyla insanın nihaî gayesi olan en yüce mutluluk (es-saâdetü'l-kusvâ) seviyesine ulaşabilmesi için erdemli bir yaşantı sürmesi gerekir ki, bu da sadece siyasî birlik içinde kazanılabilmesi mümkün olan bir durumdur.

Fârâbî, siyaset felsefesini inşa ederken, gerçek mutluluğu kazanmanın temel şartı olarak gördüğü erdemlere büyük bir değer atfetmiştir. Zira Fârâbî'ye göre mutluluğun elde edilebilmesi yararlı olan iradî eylemlere, yani erdemli fiillere bağlıdır. Mutluluğa engel teşkil eden hususlar ise kötü eylemlerdir. Bu bakımdan Fârâbî'nin düşünce yapısında siyaset, ahlâkî bir karakter taşımaktadır. Siyasî lider konumundaki kimse ise bir ahlâkî model olarak tasavvur edilmektedir. Çünkü Fârâbî, ideal bir devlet başkanının nitelikleri arasında ahlâkî vasıflara da yer vererek onların önemini vurgulamıştır.

Bu tebliğde, yukarıda kısaca değindiğimiz bilgiler çerçevesinde öncelikle Fârâbî'nin siyaset felsefesi ve ahlâka dair görüşleri, ilimler sınıflaması ekseninde ortaya konularak, mezkûr iki alanın mahiyeti kısaca ele alınacaktır. Daha sonra ise bir erdemli devlet (erdemli şehir) teşekkülünde mutluluk ve erdem gibi hususların ne çerçevede ve hangi boyutta etkili unsurlar olduğu tespit edilecektir. Erdemli devletin dışında cahil devlet, bozuk (fâsık) devlet, sapkın ya da dalâlet içinde olan devlet ve değişmiş devlet gibi siyasî birlikler de ahlâkî ölçütler ekseninde incelenip değerlendirilecektir. Ayrıca ideal devlet başkanında tabiî olarak bulunması gereken niteliklerin ahlâk açısından taşıdığı değere işaret edilecektir. Bütün bu zikredilen amaçlardan hareketle Fârâbî'nin, siyaset felsefesini temellendirirken ne derecede ahlâkî esasları dikkate alıp onlara yer verdiği belirlenerek, onun siyaset-ahlâk ilişkisine dair yaklaşımı sergilenecektir.

Öncelikle Fârâbî'nin siyaset ve ahlâk ile ilgili genel düşüncelerine yer vermek istiyoruz.

## SİYASET VE AHLÂK

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde yer verdiği ahlâkî unsurların detaylı bir şekilde açıklamasına geçmeden önce, konumuzla bağlantılı olması hasebiyle onun siyaset ilminin ve siyaset felsefesinin

hangi konulara yer verdiğine dair genel düşüncelerini ele almak istiyoruz. Fârâbî, *İhsâü'l-ulûm* adlı eserinde el-ilmü'l-medenî/siyaset ilmi konusuna ayrıntılara girmeksizin kısaca yer vermektedir. Ona göre mezkûr ilim, iradeye dayalı eylem ve davranışların çeşitlerini, bunların meydana gelmesine neden olan meleke, ahlâk, seciye ve huyları, bunların kendileri için yapıldığı gayeleri ve onların insanlarda nasıl var olmaları gerektiğini ayrıntılı bir şekilde araştırıp inceleyen bir ilimdir. O, söz konusu ilmin, gerçekleştirilen eylem ve davranışları gayeleri bakımından birbirinden ayırdığını, bunlardan bazılarının gerçekte saadet/mutluluk olduğunu, bazılarının ise mezkûr niteliği taşımadığı halde öyle zannedildiğini ortaya koyduğunu ifade eder. Zenginlik ve hazlar gibi mutluluk sanılan şeylerin bir gaye olarak belirlenmesi halinde bunların yalnızca dünya yaşantısında bulunduğunu; en yüce mutluluğun ise bu hayatta değil, ondan sonra gelecek olan ahiret hayatında kazanıldığını söyler. Yine Fârâbî'ye göre mezkûr ilim, insana gerçek mutluluk kazandıran şeylerin iyilik, güzellik ve faziletler olduğunu, onlardan başka şeylerin ise kötülük (şer), çirkinlik ve noksanlık niteliği taşıdığını ortaya koyar. Öte yandan, bahse konu ilmin şehirlerde ve halklar arasında ahlâkî erdem ve davranışların yerleşmesinin ve devamının ancak başkanlık sayesinde mümkün olabileceği, başkanlığın da ancak bir maharet ve meleke ile kabil olduğu şeklindeki meseleleri içerdiğini dile getirir (Farabi, 1990, s. 125-126). Bu maharet (meslek) ise hükümdarın mahareti ya da hükümdarlık maharetî veya hükümdar ismine karşılık olarak insanın isimlendirmek istediği şeyin maharetidir. Fârâbî'ye göre siyaset ise, mezkûr davranış ve melekelerin şehirde ve millette yerleşip devamını sağlayacak eylemleri yapma anlamında bu maharetin/mesleğin fiilidir (işidir) (Fârâbî, 1991, s. 54; Fârâbî, 2002, s. 22 vd.).

Düşünürümüz Fârâbî, *Kitabü'l-Mille*'de ise siyaset ilminin hangi konuları içerdiğini daha kapsamlı bir şekilde ele alır. O, mezkûr ilmin başkanlık, hükümdarlık, siyaset, şehir, millet ve insan için erdemli tanımlamasının hangi şartlarda yapılacağını belirlediğini zikreder. Fârâbî'ye göre, bu ilim aynı zamanda erdem-

li başkanlığın çeşitlerini, ilk erdemli hükümdarlık mesleğinin nasıl meydana geldiğini, vahyin Tanrı'nın katından ilk başkana ne şekilde nazil olduğunu ve onun aldığı vahiyle şehir, millet veya milletleri ne şekilde yönettiğini (tedbir) ve bu yönetimin niteliğini açıklar (Fârâbî, 1991, s. 54 vd.; Fârâbî, 2002, s. 23 vd.).

Felsefenin bir bölümü olarak kabul ettiği siyaset ilminin iki kısımdan oluştuğunu söyleyen Fârâbî, bunlardan birinin mutluluğun tarifini, hakiki mutluluğun yanı sıra mutluluk zannedilen şeyin ne olduğunu, şehirlerde ve milletlerde bulunma niteliği taşıyan fiil, davranış, karakter, huy ve küllî iradî melekelerin sayımını kapsayan ve bunların erdemli olanını erdemsizinden ayıran bölüm olduğunu belirtir. Diğer kısmın ise şehir halkına erdemli fiil ve melekeleri yerleştirip düzenlemeyi sağlayan fiillerle, kendileri için yerleştirilmiş şeylerin onlarda devamlılığını sağlayan fiillerin tanımını içerdiğini dile getirir (Fârâbî, 1991, s. 59; Fârâbî, 2002, s. 28-29).

Görüldüğü üzere Fârâbî'nin felsefî düşüncesinde siyaset ve ahlâk iç içe geçmiş hâlde birlikte sunulmaktadır. O, *İhsâü'l-ulûm*'da ahlâkı bağımsız bir ilim dalı olarak ele almamış, *et-Tenbih*'teki ifadesiyle belirtmek gerekirse, onu el-felsefetü'l-medenîyyenin (siyaset felsefesi) bir kolu olarak değerlendirmiştir. Fârâbî, ahlâkı siyasete, daha özel anlamdaki tabirle erdemli sitenin (el-medînetü'l-fâzıla) kuruluşuna bir hazırlık olarak tasavvur etmiştir. İnsanı sosyal bir varlık olarak kabul eden düşünürümüz, sadece tek bir insanın ahlâkından ziyade toplumda (medine) yaşantısını sürdüren insanın ahlâkından bahsetmiş; siyaseti de sosyal birliği sağlayan, menfaatleri bölüştüren ve birtakım sorumlulukları düzenleyen bir yönetim biçiminin ötesinde, ilmî boyutuna da atıfta bulunarak onu her bireyin kendi yetkinliği nispetinde mutluluktan pay almasını sağlayacak imkânları araştıran bir disiplin olarak kabul etmiştir. Fârâbî'ye göre, insanın yaratılış gayesi olan yetkinliği elde edebilmesi için hem iyilik, güzellik ve erdemleri; hem de kötülük, çirkinlik ve erdemsizlikleri (nekâis) tanıması gerekir ki, bu da siyaset ilmi sayesinde mümkün olur. Bu bakımdan mezkûr ilim, sözü edilen fiil ve davranışların mahiyetini, kaynağını, ni-

çin benimsenmesi veya reddedilmesi gerektiğini, birbirinden nasıl ayırt edilebileceğini öğrenmeyi sağlar. Dolayısıyla Fârâbî'nin siyasî, insanî veya medenî olarak adlandırdığı bu ilim, ahlâkî bir ilim niteliği de taşımaktadır (Çağrıcı, 1989, s. 75-76).

Fârâbî'ye göre, fiillerin ve nefse ârız olan şeylerin iyi ya da kötü olmasına vasıta olan şeye ahlâk adı verilir ki, ondan güzel ve çirkin olarak nitelenen insanî fiiller sâdır olur. İster iyi isterse kötü olsun, bütün ahlâkî nitelikler sonradan kazanılmıştır. Şayet insan yaratılışından sahip olduğu belli bir ahlâkî niteliğe sahip olmasa bile bunu daha sonradan elde etmesi mümkündür. Ahlâkın değişebileceğini belirten Fârâbî, iyi bir ahlâkî nitelik kazanmanın ancak alışkanlık sonucu meydana gelebileceğini, bu durumun kötü vasıftaki davranış için de geçerli olduğunu belirtir. O, ahlâkın alışkanlık sonucunda elde edildiğine delil olarak yöneticileri örnek gösterir. Zira Fârâbî'ye göre yöneticiler, halkın iyi fiilleri yapmayı alışkanlık haline getirmelerini sağlarlar ve böylece onların iyi insan olmalarına neden olurlar (Fârâbî, 1985, s. 54-57; Fârâbî, 1993, s. 33-35).

Siyasî yönetimin görevini ahlâkî alışkanlıklar kazandırma çerçevesinde ele alan Fârâbî, bunu siyasetin temeli olarak tasavvur etmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre siyaset, insanları iyi fiillere alıştırmak suretiyle erdemli bir toplum meydana getirme sanatıdır. Fârâbî'nin nezdinde sağlıklı bir toplum, ahlâkî alışkanlıkları dengeli, itidal derecesinde olan bir topluluk niteliği taşır. Bu bakımdan düşünürümüzün topluma iyi davranışlar kazandıracak şeylerin bilgisi olarak tanımladığı siyaset ile hedeflediği gaye, tamamen ahlâkî bir boyut kazanmıştır (Özturan, 2013. s. 191).

## FÂRÂBÎ'NİN SİYASÎ DÜŞÜNCESİNDE AHLÂKIN YERİ VE ÖNEMİ

Fârâbî'nin siyasî düşüncelerini temellendirirken ahlâkî esaslara ne ölçüde yer verdiğini iki çerçevede ortaya koymak istiyo-

ruz. Bunlardan biri, onun devletin yapısı ve devlet şekilleri hakkındaki görüşlerini ortaya koyarken ahlâk açısından nasıl bir yaklaşım sergilediği, diğeri ise ideal bir devlet başkanının niteliklerini belirlerken ahlâkî tutum ve yaklaşımının ne şekilde ve hangi düzeyde ortaya konulduğu hususudur.

## 1. Devlet Anlayışında Ahlâkî Unsurlar

Fârâbî, insanın fıtratında bilkuvve var olan yetkinleşme gayesine birbirleriyle yardımlaşan birçok insandan oluşan toplum içinde ulaşabileceğini belirtir. Ona göre muhtelif insanların bir araya gelmeleri sebebiyle oluşan toplumda iş bölümü neticesinde bireylerin varlığını devam ettirebilmesi ve üstün mükemmellik derecesine ulaşabilmeleri için ihtiyaç duyulan şeyler elde edilmiş olur. İnsan topluluklarının bazısı mükemmel, bazısı ise eksik, kusurlu bir nitelik taşır. Mükemmel toplumlar, yeryüzünün bayındır bölgesinde bütün milletlerin bir araya gelmesiyle oluşan büyük toplum; bir parçasında ise tek bir milletin bir araya gelmesiyle meydana gelen orta toplum ve bir milletin topraklarında oturan şehir halkından ibaret olan küçük toplum olmak üzere üç çeşittir. Köy, mahalle, sokak veya ev halkından teşekkül eden topluluklar ise eksik toplumdur (Fârâbî, 2002, s. 117-118; Fârâbî, 1997, s. 99-100).

Fârâbî'ye göre insanlar, hayatın amacı olan mutluluğun ne olduğunu tanıtacak ve onları erdemli davranışlara sevk edecek bir yöneticinin yanı sıra, sözü edilen eylemleri gerçekleştirebilmesi için birtakım kural ve uygulamaları içeren siyaset sanatına ve mutluluğun kazanılacağı bir topluma ihtiyaç duyarlar (Çilingir, 2009, s. 86).

Düşünürümüz Fârâbî, insanlar için idealize ettiği en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe (el-hayru'l-efdal ve'l-kemâl) ulaşmanın şehir (medine) hayatıyla mümkün olduğunu, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ise bunun söz konusu olama-

yacağını belirtir. Dolayısıyla Fârâbî'nin medine kavramını devlet anlamında kullandığını dikkate aldığımızda, gerçek anlamda mutluluğa ulaştıran unsurların ancak devletin sınırları içinde elde edilebilmesi mümkündür. Fakat Fârâbî'ye göre gerçek anlamda iyi, ancak istek ve özgür seçim ile elde edilebilme niteliğine sahip olduğu gibi; kötülükler de sadece mezkûr iki hususa dayalı olarak meydana geldiğinden, toplumda insanların birbirlerine yardım etmeleri müspet ve menfi olmak üzere çift kutuplu bir nitelik taşıdığından dolayı mutluluğun her toplumda elde edilmesi söz konusu değildir. O hâlde mensubu oldukları insanları, ancak kendileriyle gerçek manada mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirleriyle yardımlaşmayı amaçladıkları devlet, erdemli bir devlettir. İnsanları mutluluğa nail olmak için birbirlerine yardım eden toplum ise erdemli bir toplum (el-ümmetü'l-fâzıla); bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden millet, erdemli mükemmel bir millet; içinde bulundurmuş olduğu bütün milletlerin ancak mutluluğa kavuşmak maksadıyla birbirleriyle yardımlaşmaları neticesinde oluşan devlet de mükemmel evrensel devlet olur (Fârâbî, 2002, s. 118; Fârâbî, 1997, s. 100-101).

Fârâbî, *et-Tenbîh*'de mutluluğun her insanın arzuladığı bir amaç olduğunu, bu amaca kendi çabasıyla yönelen herkesin onun bir yetkinlik olmasından dolayı yöneldiğini belirtir. İnsanın arzuladığı her yetkinlik ve her amacı sadece iyi (hayr) olduğu için arzuladığını ifade eder. Dolayısıyla Fârâbî, her iyi niteliği taşıyan şeyin tercih edildiğini, bu bakımdan mutluluğun da tercih edilen şeylerden biri olduğunu söyler. Mutluluğun, iyilikler arasında yer alan en büyük hayır vasfını taşıdığını ve tercih edilen şeyler arasında da en çok tercih edilen bir özelliğe sahip bulunduğunu, insanın kendisine yöneldiği her amacın en yetkini olduğunu vurgular. Fârâbî'ye göre mutluluk, hiçbir zaman başkasından dolayı değil, kendisinden dolayı tercih edilen en son beşerî yetkinliktir ki, insanın ona ulaşmasını sağlayacak yöntemleri bilmesi gerekir (Fârâbî, 1985, s. 47-49; Fârâbî, 1993a, s. 26-27).

Düşünürümüz Fârâbî'ye göre mutluluk, insan ruhunun varlık itibarıyla kendisine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması demektir. Mutluluk, kendisi için istenen, hiçbir zaman başka bir şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde etmesi mümkün olan daha büyük bir şey söz konusu değildir. Mutluluğun elde edilmesine imkân veren yararlı iradî fiiller güzel eylemler olup, bunların kendilerinden sudûr ettiği istidat ve melekeler de erdemlerdir. Bunlar kendi özleri yönünden değil, bilakis mutluluğa ulaşmaya vesile olan iyiliklerdir. Mutluluğa engel teşkil eden eylemler ise kötülüklerdir, yani kötü fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden sâdır olduğu hâller ve melekeler ise eksiklikler (nekâis), erdemsizlikler ve aşağılık niteliklerdir (Fârâbî, 2002, s. 105-106; Fârâbî, 1997, s. 90-91). Hemen belirtmek gerekirse, Fârâbî'nin zikredilen görüşlerinde kastettiği mutluluk, insanın gerek biyolojik gerekse duygusal istek ve ihtiyaçlarına cevap verecek bir nitelik taşımaz. Dolayısıyla bireyin sıradan bir yaşantı sürmek suretiyle elde edeceği maddî bir rahatlık değil, aksine en yüksek bilgi, düşünce ve ahlâk donanımına bağlı olarak elde edilebilecek ruhî bir yetkinlik halidir (Çağrıcı, 1989, s. 86).

Görüldüğü üzere Fârâbî, iyilik ve kötülük gibi ahlâkın temel kavramları ile insanın amacı olan mutluluk kavramı arasında ilişki kurmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî'de mutluluğun anlamı, ahlâklılık ile iç içe girmiş olan bir manayı ifade etmektedir. Bu bakımdan onun düşünce sisteminde mutluluğun manası duyusal, bedenî bir hazza dayalı saadetin taşıdığı anlamdan oldukça uzak bir mahiyette olup, aşkın bir anlamı içermektedir. Çünkü Fârâbî, mutluluk ilkesini Tanrı ile ilişkilendirmekte, bu bakımdan mutluluğa günlük dilde kullanılan anlamından çok farklı ve derin bir anlam yükleyerek onu aşkın bir boyuta taşımaktadır (Özgen, 1997, s. 60 vd.).

Mutluluğu, kendisiyle mutluluk elde edilen fiillerin bir karşılığı olarak asla düşünmeyen Fârâbî, onun insanın yönelmesi gereken bir amaç olduğunu belirtir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre bizatihi mutluluk, insanın erdemli fiillerle ulaşabileceği bir amaç-

tır (Fârâbî, 1993b, s. 82; Fârâbî, 1987, s. 61). Bunu gerçekleştirebilmesi için de gerekli olan şeyleri bilip, onları yerine getirmesi gerekir. Fakat bu konuda bir öğretmen (muallim) ve bir kılavuza (mürşid) ihtiyaç vardır (Fârâbî, h. 1346, s. 48; Fârâbî, 1980, s. 43).

Her toplumsal oluşumun bir mutluluk arayışı olduğunu belirten Fârâbî'ye göre, çeşitli mutluluk idealleri mevcuttur. İnsan sosyo-politik hayatını belirleme hürriyetine sahip olduğundan farklı toplumsal organizasyonlar gerçekleştirir. Hakiki anlamda mutluluk, ahiret hayatında gerçekleşeceğinden, bu yönüyle eskatolojik bir mahiyet arz eder. Sanıya dayalı mutluluğun ise metafizik boyutu söz konusu değildir (Aydınlı, 2000, s. 167 vd.).

Fârâbî'ye göre, mutluluğu kazanmanın vasıtası olarak görülen erdemler (fezâil), biri çok aşırı, diğeri ise noksan olduğu için her ikisi de rezalet olarak nitelenen iki durum arasında yer alan nefsanî durumlar ve mutavassıt (orta) melekelerdir. Örneğin, cömertlik bir erdemdir ki, cimrilik ve israf gibi ikisi de rezalet olan, yani ifrat ve tefrit niteliği taşıyan fiillerin orta halidir. Diğer bir örnek vermek gerekirse, cesaret de düşüncesizce atılganlık ve durgunluk arasında yer alan bir orta noktadır ki, bu yönüyle erdem olarak nitelendirilir. Fârâbî, erdemle iyi kabul edilen fiiller arasında benzerlik kurmaktadır. Zira ona göre iyi fiiller, biri aşırı, diğeri ise eksik olması sebebiyle her ikisi de kötü olan aşırı uçlar arasındaki orta ve mutedil fiillerdir. Her davranış için belirlenen orta hâli ise belirli şartlara göre takdir edilmeli, bu hususta mekân ve zaman faktörü de dikkate alınmalıdır (Fârâbî, 1993b, s. 36; Fârâbî, 1987, s. 34-35).

Düşünürümüz Fârâbî, erdem ile siyaset arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Zira Fârâbî, ahlâk ve fiillerde orta ve mutedil olanı ortaya çıkaran kişi olarak, devletin yöneticisini ve sultanını kabul eder. Sultanın bunu kendisiyle ortaya çıkardığı sanatın ise siyasî sanat (es-sınâatü'l-medenîyye) ve sultanlık mahareti (el-mihnetü'l-melikiyye) olduğunu ifade eder (Fârâbî, 1993b, s. 39; Fârâbî, 1987, s. 36). Diğer taraftan Fârâbî'ye göre fiillerin

orta bir durumda oldukları zaman iyi ahlâkı meydana getirmesi mümkündür. Şayet fiiller orta olma durumundan uzaklaşıp, gerekenden daha fazla ya da noksan olurlar ise kötü ahlâkı meydana getirirler veyahut kötü ahlâkı korumak suretiyle iyi ahlâkı ortadan kaldırırlar (Fârâbî, 1985, s. 58-59; Fârâbî, 1993a, s. 36-37).

Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*'de insanın kendisiyle iyi şeyler ve güzel fiiller yaptığı nefsî durumları (el-hey'âtü'n-nefsâniyye) erdemler; kötülükler ve çirkin fiiller yaptığı nefsî durumları ise erdemsizlik, noksanlık ve aşağılık olarak nitelendirir (Fârâbî, 1993b, s. 24; Fârâbî, 1987, s. 27). İsmi mezkûr eserde Fârâbî, erdemleri ahlâkî (hulkiyye) ve fikrî (nutkiyye) olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre fikrî erdemler, hikmet, akıl, basiret, zekâ ve anlayış mükemmelliği (cevdetü'l-fehm) gibi aklî kısmın erdemleridir. Ahlâkî erdemler ise, iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi nefsin eğilimleri ile ilgili kısmın erdemleridir. Ahlâkî erdemler ve aşağılıklar belirli bir mizaçtan doğan fiillerin belli bir zaman diliminde çokça tekrar edilmesi ve ona alışık hâle gelinmesi suretiyle nefiste yerleşir. Şayet söz konusu fiiller iyi olursa nefiste meydana gelen şey fazilet; kötü nitelikte iseler o takdirde aşağılık olacaktır. Tıpkı yazma sanatında olduğu gibi, yazma fiili sıkça tekrarlandığı ve alışkanlık hâli kazanıldığında yazma sanatı hâsıl olur ve nefiste yerleşik bir konuma gelir. Yazma ile ilgili tekrar edilen fiillerin iyi veya kötü oluşuna bağlı bir şekilde kişide iyi ya da kötü yazma alışkanlığı yerleşir (Fârâbî, 1993b, s. 30; Fârâbî, 1987, s. 31; Çağrıcı, 1989, s. 89). Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*'de ise kendileri ile milletlerin ve devletlerin halklarının bu hayatta dünya mutluluğunu, ahiret hayatında ise en yüce mutluluğu elde ettikleri insanî şeylerin nazarî, fikrî, ahlâkî erdemler ve amelî (pratik) sanatlar olmak üzere dört cins olduğunu belirtir ve bunlara dair bazı açıklamalarda bulunur (Fârâbî, 2012, s. 21 vd.; Fârâbî, 1974, s. 3 vd.).

Görüldüğü üzere Fârâbî, el-medînetü'l-fâzıla'nın (ideal devlet) tasarımını gerçekleştirirken meseleyi ahlâkî bir zemine oturtmaktadır. Benzer durumu erdemli devletin zıtları olan devletleri tasvir ederken de görüyoruz. Zira Fârâbî, erdemli devletin zıddı

olarak nitelediği devletleri cahil devlet (el-medînetü'l-cahiliyye), bozuk devlet (el-medînetü'l-fâsıka), değişmiş devlet (el-medînetü'l-mütebeddele) ve sapkın devlet (el-medînetü'd-dâlle) şeklinde kategorize ederken, temel ölçü olarak birtakım ahlâkî esaslara yer vermektedir. Zira Fârâbî'ye göre cahil devlet, halkının mutluluğu bilmediği, dolayısıyla mutluluktan habersiz olduğu devlettir. Bu nitelikteki devlette yaşayan insanlar, görünüşte iyilikler olduğu sanılan beden sağlığı, zenginlik, lezzetlerden faydalanma, arzularının peşinden koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi şeyleri hayatın gayesi olarak kabul ederler. Zikredilen bu şeylerin her biri halk tarafından mutluluk gibi değerlendirilir. Buna bağlı olarak toplumda en büyük mükemmel mutluluğun ise söz konusu edilen hususların toplamından ibaret olduğu anlayışı benimsenir. Onlara göre mutluluğun zıtları ise sıkıntı, hastalık, yoksulluk, birtakım lezzetlerden mahrum kalma, arzuların yerine getirilememesi ve itibarsız kalmaktır (Fârâbî, 2002, s. 131-132; Fârâbî, 1997, s. 110).

Fârâbî'ye göre işitme, görme, tatma, dokunma ve koklama yetisi vasıtasıyla, yani duyularla elde edilen lezzetler yanında liderlik, hâkimiyet, zafer ve ilim gibi akılla kavranılan hazlar mevcuttur. İnsan, duyulara bağlı olan hazları hayatın amacı ve yaşayış yetkinliği zannetmek suretiyle daima onların peşinde koşar. Dolayısıyla insanlar, beslenme ve üreme gibi şeyleri yaşamak için gerekli ve zorunlu gördüğünden, bunların yaşamanın gayesi ve mutluluk olduğunu düşünürler. Hâlbuki çoğu iyiliklere ve mutluluğa ulaşmaya engel olan şeylerin bu nitelikteki hazlar olduğu açıkça ortadadır. İnsan, söz konusu lezzetlerden vazgeçebilme veya onları gereken ölçüde elde etme gücüne kavuştuğu zaman, övgüye değer bir ahlâka (el-ahlâku'l-mahmûde) yaklaşmış olur (Fârâbî, 1985, s. 68; Fârâbî, 1993, s. 45).

Cahil devletin bazı çeşitleri olduğunu belirten Fârâbî, bunları tasnif ederken de hareket noktası olarak bazı ahlâkî niteliklerden yola çıkmaktadır. O, yaptığı sınıflamanın da cahil devletin gayeleri arasında yer alan birtakım cahilce amaçlardan hareketle gerçekleştirdiğini beyan etmektedir.

Fârâbî'ye göre cahil devletin çeşitlerinden biri zorunlu devlettir (el-medînetü'z-zarûriyye). Bu niteliktcki devletin halkı, yaşamak için zarurî olan yiyecek, içecek, giyecek, barınma ve şehevî arzuları tatmin etme hususunda ancak zaruret miktarıyla yetinmeyi amaçlar ve bu şeyleri elde etmek için birbirleriyle yardımlaşır. Zenginlik devleti (el-medînetü'l-beddâle) diye niteleyebileceğimiz devletin halkı ise kendileri için hayatın biricik gayesi olan zenginlik ve servete kavuşabilmek maksadıyla birbirleriyle yardımlaşmayı tercih eder. Bayağılık ve düşüklük devleti (medînetü'l-hisse ve's-sukût) halkı da yiyecek, içecek ve şehevî hazlardan, kısacası duyular ve hayal gücüne hitap eden lezzetlerden yararlanmayı hedeflemenin yanı sıra, her türlü oyun ve eğlencenin peşinden koşar. Diğer bir devlet şekli ise şeref devletidir (medînetü'l-kerâme). Bu özellikteki devletin bireyleri, başka milletler arasında saygın, övülen, anılmaya değer ve şöhretli, hem söz hem de fiilî olarak saygınlık gören kimseler olup, gerek diğer insanlar arasında gerekse kendi aralarında şeref ve saygınlık elde etmek için birbirleriyle yardımlaşmayı amaçlarlar. Üstünlük devletinin (medînetü't-tegallüb) halkı da başkaları üzerinde egemenlik kurmayı hedefler, fakat kendileriyle ilgili herhangi bir hâkimiyet kurulmasını engellemeye çalışır. Bu vasıftaki devlet halkının tek uğraşı, sözü edilen egemenlikten elde edecekleri hazza ulaşmaktır. Bir başka devlet şekli ise demokratik devlettir (el-medînetü'l-cemâiyye). Demokratik devlete mensup halk ise arzularına hiçbir sınırlama getirmeksizin kendi istek-lerini serbestçe yapabilen insanlar olmayı hedefler (Fârâbî, 2002, s. 132-133; Fârâbî, 1997, s. 110-111).

Fârâbî'nin genel olarak devletleri dörtlü tasnife tuttuğu çerçeve içinde ikinci bir devlet şekli de bozuk devlettir. Ona göre bu devletin halkı, mutluluğu, Yüce Tanrı'yı, ikinci akılları (el-ukûlü's-sevânî) ve Faal Akıl'ı bilmek gibi erdemli görüşlere sahip olan erdemli devlet halkının bilip inandığı her şeyi bilen ve inanan bir niteliğe sahiptir. Ne var ki halkın davranışları, cahil devletlerin halklarının davranışlarına benzer şekildedir. Üçüncü bir devlet çeşidi olarak takdim edilen değişikliğe uğramış dev-

let de, geçmişte görüş ve davranışları erdemli devletinkine benzer şekilde olduğu hâlde daha sonraları değişerek bunların yerini farklı fikir ve fiillerin aldığı devlet biçimidir. Fârâbî'nin dördüncü olarak yer verdiği devlet ise doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde olan devlettir ki, halkının mutluluğa bu dünya hayatından sonra erişeceğini sanan, ancak bunu değiştirerek, Yüce Tanrı, ikinci akıllar ve Faal Akıl hakkında, gerçek mutluluğun sembolleri (temsîlât) ve tasavvurları (tehayyülât) olarak değerlendirilse bile uygun olmayan yanlış şeylere inanan bir devlettir (Fârâbî, 2002, s. 133; Fârâbî, 1997, s. 112).

Görüldüğü üzere, düşünürümüz Fârâbî, erdemli devletin yanı sıra, bu devlete karşıt olan devletleri de gerçek mutluluk karşısındaki durumuna ve ulaşmak istediği amaca göre tasnif ederek incelemiştir. Ayrıca Fârâbî, erdemli devlette yaşadığı halde nevâbit (türediler) adını verdiği sınıfın da erdemli devlete karşıt bir nitelik taşıdığını belirtmiş ve bu sınıfı çeşitli gruplara ayırmıştır. Fârâbî'ye göre, erdemli devletteki türedilerin bir kısmı mutluluğa ulaştıran fiillere sarıldıkları hâlde, şeref, yöneticilik ve zenginlik gibi, insanın erdemler kazanabileceği diğer şeyleri amaç edinirler ki, bu tür kişilere fırsatçılar (muktenisûn) denir. Diğer bir grup ise, kanun koyucunun sözlerini arzularına göre yorumlayıp elde etmek istedikleri şeyi göstermek isterler ki, bunlara da yanlış yorumlayanlar (muharrife) adı verilir. Başka bir grup da devletin yasalarını yasa koyucunun güttüğü amacın dışında farklı bir biçimde anladıkları için ilk başkanın amacından sapan kimselerdir ki, bunlar da anlayışsızlar (mârika) olarak isimlendirilir. Hem kendi aralarında hem de başkalarıyla kanun koyucunun görüşlerinin yanlış olduklarını göstermeye yeltenen sınıf da sahteciler (müzeyyifûn) şeklinde nitelendirilir. Bazıları da hiçbir kavrayışın doğru olmadığını, bir şeyi kavradığını zanneden herkesin o konuda yalancı olduğunu zannederler. Bunlar ise bilgisiz şaşkınlar (el-ağmâru'l-cuhhâl) diye vasıflanan sınıftır (Fârâbî, h. 1346, s. 74-76; Fârâbî, 1980, s. 69-71; Mücahid, 1995, s. 116-117).

Görüldüğü üzere, Fârâbî'nin devlet sınıflamasında ayırıcı özellikler olarak yer verdiği hususlar ahlâkî niteliktedir. Do-

layısıyla onun mezkûr sınıflamada dayandığı temel nokta, ahlâkî bir kavram olan erdemdir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde erdem temel kavramlardan biridir.

## 2. İdeal Yönetici Tasavvurunun Ahlâkî Boyutu

Düşünürümüz Fârâbî'nin ideal bir devlet başkanında bulunması gereken nitelikleri belirlerken onun bir ahlâk modeli tasavvur ettiğini görüyoruz. Zira Fârâbî, toplumsal bir varlık niteliği taşıyan insanın temel gayesi olan en yüce mutluluğa ulaşabilmesi için bir devletin varlığının şart olduğunu; buna bağlı olarak da söz konusu amaca yöneltecek siyasî liderin belli başlı vasıflarla muttasıf olması gerektiğini söyler.

Fârâbî'ye göre mutlak anlamda ilk yönetici (er-reîsü'l-evvel), yönetiminde tamamen bağımsız olan, hiçbir şeyde başkalarının yönetim ve yönlendirmelerine ihtiyaç duymayan kimsedir. O, aynı zamanda anlama yeteneği son derece güçlü, başkalarına rehberlik edebilecek, insanları mutluluğa yöneltmek için gerekli bütün donanımları haiz bir güce sahiptir. Fakat bu durum, yaratılış bakımından büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. Söz konusu bağlantı ise ilk önce edilgin (münfail), sonra da kazanılmış aklın (müstefâd akıl) elde edilmesiyle gerçekleşir. Kazanılmış akıl aracılığıyla Faal Akıl'dan münfail akla gelen akış, vahiydir. Dolayısıyla Faal Akıl ile kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahiy alma yetisine sahip olan kimsenin başkanlığı ilk başkanlık olup, kendisinden kaynaklanan diğer insanî başkanlıklar (er-riyâsâtü'l-insâniyye) ise mertebe bakımından ondan sonradır. Mezkûr nitelikteki bir başkan tarafından yönetilen kimseler erdemli, iyi ve mutlu kişilerdir ki, bu vasıftaki kimselerin oluşturduğu millet de erdemli bir millet olur. Şayet onlar tek bir yerleşim bölgesinde toplanırlarsa onların böyle bir yönetim altında toplanmalarını sağ-

layan bu yer ise erdemli bir ülke olur (Fârâbî, h. 1346, s. 49-50; Fârâbî, 1980, s. 44-45).

Düşünürümüz Fârâbî, gerçek filozof, peygamber ya da ilk başkanın Faal Akıl ile ittisal kurup, birtakım bilgileri doğrudan ondan alabilecek konumda olduklarını belirterek nihaî yetkinlik seviyesine ulaşabilecceklerini ifade etmektedir. Buna göre o, en yüce mutluluğa ancak zikredilen dereceye çıkmış olan insanların ulaşabileceğini, diğerlerinin ise kendi yetkinlik derecelerine göre mutlu olabileceklerini kabul etmektedir. Ona göre, erdemli bir idarecinin yönettiği erdemli bir toplumda yaşayan veya kendi aklıyla ya da yöneticinin yol göstermesine bağlı olarak faziletli fiilleri gerçekleştirip nefsinin mutluluğa yatkın kısmını yetkinleştiren insan belli bir ölçüde mutluluktan pay alabilir (Bircan, 2001, s. 340 vd.).

Yüce Tanrı'nın Faal Akıl'ın aracılığıyla vahiy indirdiği insan, insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun en yüksek derecesinde olur. Zira Tanrı'nın Faal Akıl'a feyzettiği şeyler, bu akıl tarafından, kazanılmış akıl vasıtasıyla önce edilgin akla, daha sonra da muhayyile gücüne geçirilir. Bu konumdaki insan, Faal Akıl'ın edilgin aklına feyzettiği şeylerin sonucunda tam bir bilge (hakîm), filozof ve akıl sahibi; Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine feyzeden şeyler sayesinde ise bir nebi, tikeller hakkında bilgi veren bir haberci konumuna ulaşır. Dolayısıyla ruhu Faal Akıl ile tam olarak birleşmiş olan bu insan, mutluluğa vesile olacak her davranış hakkında bilgi sahibi olur. İşte bu durum, yönetici olmanın şartlarından birincisidir. Bununla birlikte yönetici, bildiklerini başkalarına aktarabilme yetisine sahip olmalıdır. Diğer taraftan Fârâbî'ye göre, bir yöneticide insanları mutluluğa ve kendileriyle bu mutluluğun elde edildiği fiillere en iyi tarzda yönlendirme yeteneğinin bulunması gerekir. İdeal bir yöneticinin birtakım cüz'î eylemleri gerçekleştirebilmesi için de bedenen sağlıklı olması şarttır (Fârâbî, 2002, s. 125-126; Fârâbî, 1997, s. 106-107).

Fârâbî'ye göre, biraz önce aklî ve ruhî özellikleri belirtilen mezkûr kişi, başkalarının kendisini yönetmesi asla söz konusu ol-

mayan bir niteliğe sahiptir ki o, erdemli devletin önderi (imâm) ve birinci başkanıdır (er-reîsü'l-evvel); erdemli milletin ve yeryüzündeki tüm bayındır bölgenin yöneticisidir. Fârâbî, böyle bir konuma ulaşmanın birtakım şartlarından bahseder. Ona göre bir insan, doğuştan getirdiği on iki tabiî özelliğe sahip olduğu takdirde sözü edilen düzeye ulaşması mümkün olur. Fârâbî'nin sıraladığı özelliklere bakıldığında onların genel olarak fizikî, aklî, ruhî ve ahlâkî nitelikte olduğu görülmektedir. Zira bir kimsenin ideal bir yönetici düzeyine ulaşabilmesi için fizikî organlarının tam olması gerekir. Organlarından herhangi birisiyle bir fiili gerçekleştirmek istediğinde buna engel bir durum bulunmamalıdır. Diğer yandan, kendisine söylenilen her şeyi anlama ve tasavvur etme yetisine mâlik olmalıdır. Anladığı, gördüğü, duyduğu ve algıladığı şeyleri zihninde tutabilmeli, dolayısıyla son derece güçlü bir hafızaya sahip bir nitelik taşımalıdır. Kendinde güçlü bir zekâ ve söz söyleme yeteneği bulunmalı; öğrenme ve öğretmeyi sevmeli, öğretimle ilgili karşılaşılan birtakım zorluklara karşı direnç göstermelidir. Görüldüğü üzere, Fârâbî'nin erdemli bir devlet başkanıyla ilgili zihninde idealize ettiği bu hususlar fizikî, aklî ve ruhî bir karakter taşımaktadır (Fârâbî, 2002, s. 127-128; Fârâbî, 1997, s. 107-108).

Hemen belirtelim ki, konumuzla bağlantılı olması açısından bizim üzerinde durduğumuz esas nokta, Fârâbî'nin bir yöneticide fıtrî olarak bulunması gerektiğini düşündüğü ahlâkî ilkelerin nelerden ibaret olduğu meselesidir. Düşünürümüz Fârâbî, bahse konu belirlemiş olduğu on iki ilkenin yarısını ahlâk çerçevesinde ortaya koymuştur. Buna göre erdemli yönetici, yeme, içme ve cinsel zevklere karşı düşkün olmamalı, tabiatı gereği oyun ve eğlenceden kaçınmalı, bunlardan doğan lezzetlerden nefret etmelidir. Bunun yanı sıra, prensip olarak doğruluğu ve doğruları seven bir karakter yapısına sahip olmalı, yalana ve yalancı kimselere karşı nefret duyguları beslemelidir. Yüce ruhlu olmalı, ululuğu sevmeli, tabiatıyla her türlü bayağı şeyden ruhunu yüce tutmalı, bunlardan daha yüce şeylere doğru yükselmelidir. Altın, gümüş ve diğer dünyevî maksatlar onun nazarında hiçbir de-

ğer taşımamalıdır. Öte yandan, Fârâbî'nin ahlâkî düşüncesinde erdemler arasında yer alan adalet, faziletli bir yönetici için doğuştan getirilmesi gerekten bir özellik olarak da belirlenmektedir. Zira Fârâbî'ye göre erdemli bir yönetici, tabiatı icabı adaleti ve âdil kişileri sevmeli, baskı ve zulümden nefret ettiği gibi, bu tür davranış sergileyen kimselerden de tiksinmelidir. Dolayısıyla mezkûr vasıftaki yönetici, hem kendi yakınlarına hem de başkalarına karşı hakkı gözetmeli, insanları da böyle davranmaya teşvik etmeli, baskıya maruz kalan insanlara iyi ve güzel olduğunu düşündüğü her şeyi vermelidir. Adaleti uygulamaya davet edildiğinde değil, bilakis kendisinden haksızlık ve kötülük yapması istendiği zaman, onu yapmama konusunda direnç göstermenin yanı sıra kararlı bir tavır sergilemelidir. Yapılması gereken şey hususunda azimli ve kararlı bir şekilde davranmalı, herhangi bir korku ve zaafa kapılmaksızın cesur bir şekilde onu gerçekleştirme yolunu tercih etmelidir. İlk yöneticiden sonra devletin başına geçen ikinci yöneticide (er-reîsü's-sânî) de doğumundan ve çocukluğundan itibaren belirtilen on iki özelliğin toplanması gerekir (Fârâbî, 2002, s. 128-129; Fârâbî, 1997, s. 108-109).

Düşünürümüz Fârâbî tarafından ideal bir devlet başkanı için belirlenen mezkûr ölçütlerin son altısı dikkate alınıp değerlendirildiğinde bunların tamamen ahlâkî erdemlerle örtüştüğü görülmektedir. Zira söz konusu edilen ölçütler, Fârâbî'nin ahlâkî erdemler olarak benimsediği iffet, şecaat, cömertlik ve adalet erdemlerini kapsayıcı niteliktedir. Lafzen kısa ve öz, fakat mana bakımından anlam derinliğine sahip olan bu nitelikleri, idealize ettiği devletin yöneticisi için belirleyen Fârâbî, liderin birtakım ahlâkî erdemleri şahsında toplayan ender bir şahsiyet olması gerektiğini ileri sürerek, siyaset alanına ilişkin düşüncelerinde ahlâka önemli bir yer vermiştir. Kaldı ki Fârâbî, daha önce ele aldığımız gibi, devletin yapısı ve çeşitleri konusundaki düşüncelerini ahlâkî bir zemine oturtmuş, böylece siyaset ve ahlâk arasında mutlak bir ilişki kurmuştur. Onun bu yaklaşımının kaynağında mensubu olduğu dinin yattığını söylemek pekâlâ mümkündür. Çünkü İslâm coğrafyasında yaşayan ve Müslüman kimliğiy-

lc fikir üretcn Fârâbî'nin düşünce referansları arasında İslâm'ın olması tabiî bir durumdur.

## SONUÇ

Türk-İslâm düşünürü Fârâbî, siyaset ile ahlâk arasında ilişki kurmak suretiyle devlet ile ilgili görüşlerini ahlâkî bir zemine oturtmuştur. O, gerek ideal devlet ile ilgili görüşlerinde gerekse bunun karşıtı olan devletleri tasnif ederken, meselcyi birtakım ahlâkî ölçütler çerçevesinde ortaya koymuştur. İnsanın sosyal bir varlık olduğu gerçeğinden hareketle, devlet kurmanın zorunlu bir durum olduğunu, insanların nihaî gaycsi olan yüce mutluluğa erişebilmesinin de ancak devlet kurma ilc mümkün olabileceğini belirtmiştir. Gerçek mutluluğa ise hedonist bir tutum ve davranışla değil, birtakım erdemler vasıtasıyla ulaşılabileceğini vurgulamıştır.

Fârâbî, ideal bir devlet başkanı portresi ortaya koyarken de ahlâkî bir tavır sergilemiştir. Çünkü onun devlet başkanında olması gercken özellikleri sıralarken, fizikî, aklî ve ruhî niteliklerin yanı sıra, iffet, şecaat, cömertlik ve adalet gibi ahlâkî erdemlerle örtüşecek şekilde birtakım vasıflara da yer verdiği görülmektedir. Sonuç olarak, Fârâbî'nin siyasî düşüncelerinde ahlâkî motifler geniş bir yer tutmaktadır. Onun, siyaset ve ahlâk ilc ilgili düşünceleri iç içe geçmiş gözükmektedir.

## KAYNAKÇA

Aydın, M. S. (2000). *İslâm Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk.

Aydınlı, Y. (2000). *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz.

Bayraklı, B. (1983). *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Doğuş.

Bircan, H. H. (2001). *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. İstanbul: İz.

Çağrıcı, M. (1989). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı.

Çilingir, L. (2009). *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma.

Fârâbî (1974). *Mutluluğu Kazanma (Tahsîlu's-saâde)*. Çev. Hüseyin Atay. *Fârâbî'nin Üç Eseri* içinde. Ankara: AÜ İlâhiyat Fakültesi.

Fârâbî (1980). *es-Siyâseti'l-medeniyye (Mebâdiu'l-Mevcûdât)*. Çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Fârâbî (1985). *Kitabü't-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*. Thk. Cafer Âl-i Yasîn. Beyrut: Daru'l-Menahel.

Fârâbî (1987). *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*. Nşr. D. M. Dunlop, Çev. Hanifi Özcan. İzmir: İstiklâl.

Fârâbî (1990). *İhsâü'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*. Çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB.

Fârâbî (1993a). *Tenbîh alâ sebîli's-saâde* (Mutluluk Yoluna Yöneltme). Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Anadolu.

Fârâbî (1993b). *Fusûlün müntezea*. Nşr. Fevzi M. Neccâr. Beyrut: Daru'l-Meşrık.

Fârâbî (1997). *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi.

Fârâbî (2002). *Kitâbu Ârai ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. Nşr. A. Nasrî Nadir. Beyrut: Daru'l-Meşrık.

Fârâbî (2012). *Tahsîlü's-saâde*. Tashih ve Şerh. Salâhuddin el-Hevvârî. Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye.

Fârâbî (h. 1346). *Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye*. Haydarabad: Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye.

Mücahid, H. T. (1995). *Fârâbî'den Abduha Siyasî Düşünce*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz.

Özgen, M. K. (1997). *Farabi'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, İstanbul: İnsan.

Özturan, H. (2013). *Akıl ve Ahlâk, Aristoteles ve Fârâbî'de Ahlâkın Kaynağı*. İstanbul: Klasik.

# 10

# FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET PROJESİNDE SİYASET İLMİ VE MEDÎNE/ŞEHİR*

Bayram Ali Çetinkaya**

Cemiyetlerin kemâlata ulaşması da ancak medînede yaşamakla/bulunmakla mümkündür. Medînede yaşayan toplumlar nihayetinde medeniyeti inşa edeceklerdir. Ancak her toplum ve cemiyet medeniyet kuramaz. Medeniyet inşa eden toplumların kadîm köklerinin bulunması elzemdir. Kadîm kökleri bulunan her toplum, medeniyet kurma potansiyeline sahiptir. Fakat erdemli medeniyet kuran toplumlar, tevhid kök ve damarına dayanan insan gruplarından teşekkül etmektedirler. İşte bu erdemli medeniyetlerin en sonuncusu, medeniyetler medeniyeti olan İslâm medeniyetidir. İslâm Medeniyeti'nin en küçük birimi ve temeli ise *medîne*'dir.

O halde "medîne" ne demektir? Medîne'nin esası hangi ilkelere dayanır? Medîneyi inşa eden ruh ve

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 265-280) bu kitaba uyarlanmıştır.

** Prof. Dr., Bülent Ecevit Üniversitesi.

zihin ne tür bir vasfa sahiptir? Bu soruların cevabıyla makalemize başlayabiliriz.

## MEDÎNE

"Medîne" kelimesi Arapçada, *yerleşmek, şehir kurmak kale inşası yapılan her yüksek yer* (İbn Manzur, 1994, s. 402; İsfahanî, 1996, s. 763; Firuzabadî, 1305, s. 760-761) gibi anlamlarda karşılık bulmaktır. Kur'ân'da medîne ifadesi, devletten ziyade, coğrafî bütünlüğü tanımlayan "şehir" anlamında kullanılmaktadır: *"Şehir (Medîne) halkı sevinerek yanına geldi"* (Hicr, 67); *"Derken şehrin (medîne) öbür ucundan bir adam koşarak geldi..."* (Yasin, 20) (Bayraklı, 2000, s. 35).[1] Ancak medîne kelimesi, devletin karşılığı olarak da yazılı metinlerde yer almaktadır. Bu kapsamda Fârâbî'nin erdemli medîne/şehir projesi, siyaset felsefesi açısından kayda değer bir modeli içinde barındırmaktadır.

## MEDÎNE-İ FÂZILA (EL-MEDÎNETÜ'L-FÂZILA)

*Medînetü'l-fâzıla*'nın* (Erdemli medîne/İdeal medîne) tam-

1. "Kur'ân'da "el-medîne" (şehir) ifadesi on dört yerde (A'râf, 123; Tevbe, 101, 120; Yusuf, 30; Hıcr, 67; Kehf, 19, 82; Neml, 48; Kasas, 15, 17, 20; Ahzap, 60; Yasin, 20; Münafikun, 8); el-medâin" (şehirler) ise üç yerde (A'râf, 111; Şuarâ, 36, 53) geçmektedir."

* *"el-Medînetü'l-Fâzıla, Fârâbî'nin* En Mükemmel Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri *adlı çok ünlü eserinin çevirisidir. Arapçası,* Mabâdi Arâ Ahl al-Madîna al-Fâdıla *adını taşıyan bu eseri dilimize biraz farklı biçimlerde* "En Mükemmel Toplumun (veya Erdemli Toplumun veya İdeal Toplumun) Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana Özellikleri" *olarak da çevirmek mümkündür. Nitekim bu eseri İngilizce'ye çeviren R. Walzer'in onun İngilizce çevirisine yukarıda ilk zikrettiğimiz başlığın İngilizcesi olan* Principles of views of the Citizens of the Best State *adını vermesine karşılık 1949 yılında Kahire'de Fransızca bir çevirisini yayınlamış olan R.P. Jaussen, Youssef Karam ve J. Chala onun*

lamasının isim mucidi Fârâbî,** *şehir (medîne)* kelimesini belli bir gaye ile bir şehirde toplanmış olan kimselerin meydana getirdiği "topluluk" olarak tanımlamaktadır (Ateş, 1990, s. 141).

## MEDENÎ SİYASET

Fârâbî, özellikle İslâm siyaset felsefesi alanında belli bir çizginin, *"medenî siyaset"* diye adlandırılmasına uygun olan geleneğin ilk ve en önemli düşünürüdür (Arslan, 1997, s. 29; Ayrıca bkz. Mahdi, 1975, s. 131-137). Siyaset ilmi; Fârâbî düşüncesinde, medîne, ümmet, erdem, meslek ve sanat gibi kavramların beraber anıldığı bir disiplindir. Bununla birlikte siyaset ilmi, önerdiği tekliflerle çift âlemin imarını ve erdemin elde edilmesini sağlar. Nihayetinde bu ilim, en yüksek mutluluğun kazanılmasının yöntem ve yol işaretlerini, taliplilerine sunar (Fârâbî, 2002, s. 261).

Siyaset ilmi, erdemli olmayan başkanlık mesleklerinin sınıflarını ve kaç çeşit yönetimin bulunduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, yöneticilik meslekleri̇nden her birinin yaptığı icraatların izahlarına yer verir. Erdemli olmayan uygulamaların, davranış ve melekelerin erdemli şehirlerin marazlarından olduğuna;

---

Idees des Habitants de la Cite Vertuese, *yani* Erdemli Şehrin Yurttaşlarının Görüşleri *olarak kullanılan "madina" (şehir, site) kelimesinin Platon ve Aristoteles tarafından anlaşıldığı anlamda Yunanca "polis" kelimesinin karşılığı olmadığı, onu "rejim, devlet, hükümet, yönetim" olarak anlamak gerektiğini, aynı şekilde yine burada kullanılan "fâdıla" kelimesinin de "erdemli" kelimesinden anlaşılan şeyden hayli farklı olarak "mükemmellik, en üst derecede olma" fikrini içerdiğini, bundan dolayı bu kelimeyi "en mükemmel, ideal" olarak karşılamak gerektiğini söylemektedir. O halde ibarenin ruhuna uygun olarak bu eserin adını* İdeal Devlet'in (veya Yönetimin) Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana Özellikleri *olarak karşılamamız en doğru olacaktır."*

** *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın Fârâbî'in son eserlerinden olduğu düşünülmektedir.
Bkz. Sayılı, A. (1951) "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri". *Belleten.* Cilt. XV, sayı: 57. ss. 24.

bu şekil kötü yöneticilerin eylemlerinin ve siyasetlerinin erdemli yöneticilik sanatının hastalıkları içerisinde olduğuna yer verir. Dolayısıyla erdemin bulunmadığı şehirlerdeki uygulamalar, icraatlar ve melekeler, erdemli şehirlerin marazları ve zayıf yönleridir (Fârâbî, 2002, s. 269).

Siyaset ilmi, erdemli yönetim ve erdemli şehirlerdeki faziletli eylemlerin reziletlere dönüşmesinin sebep ve sonuçlarını tespit etmeye çalışır. Bu ilim, olumsuz gidiş ve gelişmelerin sebep ve sonuçlarıyla yetinmeyerek, mevcut menfi halin rehabilite ve ıslahına yardımcı olur (Fârâbî, 2002, s. 269). Yani, tespit, teşhis ve tedavinin ana hatlarının belirlenmesini yapan siyaset ilmi, yönetim anlayış ve felsefesinin erdemsiz fiillerden arındırılmasının programını verir.

Siyaset ilmi, erdemli ilk başkanlık mesleğinin en ideal anlamda yapılmasını, ancak bu yönetim sanatının küllî kaidelerinin bilinmesine, nazarî felsefe ve taakkullle bağlantı kurulmasına bağlar. Taakkula gelince; şehirlerde, ümmetlerde, topluluklarda bu sanatın eylemlerinin uzun süre yinelenmesi neticesi tecrübeden elde edilen bir yetenektir. Bu vasıf, eylemlerin, davranışların ve melekelerin cemiyetten cemiyete, şehirden şehire, ümmetten ümmete, kısa ya da uzun bir süre tespit edilmesini sağlayan şartları en iyi şekilde sonuca ulaştırma gücüdür. Siyaset ilmi, bu yetinin ilk yöneticilik mesleğinin teşekkülünü gerçekleştiren bir yeti olduğunu ifade eder. Bu mesleğe tâbi olan kanuna bağlı bir yönetim ise, tabiî olarak felsefe onun için mutlak bir ihtiyaç değildir.

Siyaset ilmi, erdemli şehirler ve ümmetler arasında en ideal ve en erdemli olanının, asırlardır birbiri ardınca ilk başkanın taşıdığı özelliklere sahip olan yöneticilerin bulunduğu şehir ve ümmet olduğunu bildirir. Bununla birlikte bu ilim, ardı ardına gelen yöneticilerin benzer erdemleri taşıması için yapılması gerekenleri ve şehir yöneticilerinin çocukları arasında ilk başkanın vasıflarına sahip bir sultan olabileceği umulan birinde aranması gereken şartları belirler (Fârâbî, 2002, s. 269).

## SİYÂSET İLMİ VE MEDÎNE

Siyaset ilmi, medînede yaşayanların eylemlerini yönetmeye talip değildir. Yalnız siyaset ilmi, hizmete uygun gruplara varıncaya kadar şehrin mertebelerini yukarıdan aşağıya doğru bir derecelendirmeye tabi tutar. Bu ilim orta derecelerde bulunan şehir gruplarının eylemlerinin, onların aşağısındaki yönetmeye ve üstte bulunanlara da hizmet etmeye elverişli eylemler olduğunu belirler. En üst yöneticiliğe yaklaşıldıkça, yetkinlik ve yatkınlık dereceleri bu konuma paralel olarak yükselişe geçer; siyaset ilmi, bu son aşamada sultanlık/hükümdarlık derecesine ulaşılacağını açıklar. Sultanlık, insana hizmete uygun bir meslek değildir; o sadece yönetmeye yönelik bir meslek ve melekedir (Fârâbî, 2002, s. 272).

Nihayetinde siyaset ilmi, medînedeki en alt hizmet mertebelerinden, en üst yönetim mertebelerine doğru bir süreci takip eder. Söz ve nitelik bakımından daha aşağı mertebeden daha yukarı mertebelerine doğru ilerleyen siyaset ilmi, sonunda hizmet konumunda olanlara değil de, yönetici olan şehrin ilk başkanına ulaşır:

> Bu dereceden...yani ilk başkanı yöneten aklî bir varlığın (min rûhâniyyîn) derecesine ulaşır. Bu yönetici, güvenilir ruh (er-rûhu'l-emîn) olarak görülen ve şehrin ilk başkanına Allah'ın vahyi(ni) iletmesini sağlayan yöneticidir. (Siyâset ilmi) işte bu yöneticinin derecesini ve ruhânî derecelerinden hangisinde yer aldığını inceler (Fârâbî, 2002, s. 272).

## MEDÎNE VE YÖNETİM İLKELERİ

Fârâbî, Yunan siyaset düşüncesindeki *site* ile *devleti* bir tutan anlayışı benimser. Hakikatte onun *milleti (ümmet)*, siyasî bakımdan farklı, fakat kültürel bakımdan benzer devletler topluluğunu anlatır (Şirvani, ty., s. 93, 95).

Fârâbî'nin yaşadığı çağda, siyaset filozoflarının "medîne" kavramını kullandığı görülmektedir. Bu ifade *site* kelimesiyle karşılık bulmaktadır. Eski Yunan'da site, devlet yerine kullanılmaktadır. Günümüzde *politik* ve *polis* kelimeleri, "site ile alakalı" anlamlara gelmektedir (Şirvani, ty., s. 95).

Topluluk, filozofumuz için, *ya aşîret, ya şehir veya bölge, ya büyük bir ümmet ya da birçok ümmetler şeklindedir* (Fârâbî, 2002, s. 258). Şu halde "medîne" hem şehir devleti, hem de herhangi bir tür örgütlenmiş toplum, etkili bir şekilde yönetilen ve politik olarak bağımsız olan herhangi bir topluluktur (Arslan, 1997, s. 243). *Medîne,* en küçük siyasî bir bütün olarak; yani ister geniş, ister küçük (devlet) manasında da kullanılabilir (Şirvani, a.g.e., 96).

Şehir (medîne) ve millet (ümmet) olguları kendisine önemli ve kapsamlı alanlar açan Fârâbî için, aynı amaç ve aynı mutluluğa sahip farklı yerlerde ve coğrafyalarda, birbirinden farklı erdemli şehir ve erdemli ümmetin/milletin bulunması imkân dâhilindedir:

> ...İyi bilinen şeyler her millet ve her şehir halkı için, onlarca en iyi bilinen misallerle temsil edilirler. Ancak en iyi bilinen şeyler, çoğu zaman, milletten millete göre az veya çok değişirler. Bundan dolayı bu şeyler her millet için başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler. Bundan ötürü de hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür (Fârâbî, 1997, s. 121).

## ERDEMLİ MEDÎNE/ŞEHİR ANLAYIŞI

Fârâbî'nin medîne'si, *"faziletli devletin kaynağı"* olarak gösterdiği *"demokratik topluluk"*, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kur-

duğu *"faziletli devlet"*in temelini ve zeminini oluşturan *"Medîne"* şehrini anlatmaktadır (Olguncr, 1999. s. 129).

Şehir, kadîm düşünürler için, insanları barındıran meskeni ve meskenlerin barındırdığı insanların bulunduğu coğrafyayı akla getirir (Fârâbî, 1987, 36). Ümmet/millet isc, Fârâbî'ye göre, şehir devletinden daha büyük bir birimdir (Arslan, 1997, s. 243-244).

Fârâbî'nin ifade ettiği toplumların listesi, şehir-devletleriyle kayıtlı değildir. Bunun yanında "millet devlet"lerinin ve dünyanın meskun olan tüm bölgelerinin dâhil olduğu bir devletin varlığı söz konusudur. Bu devlet, dönemin Roma İmparatorluğu veya Sasanî İmparatorluğu gibi küresel bir güç olan büyük bir imparatorluğa benzer (Arslan, 1997, s. 242-243).

İslâm ülkelerinin en bariz vasfı, şehirlerinin görünüşüdür. İslâm coğrafyasında şehirler önemlidir, dinin şehirlere dayanan düşünce yapısı çok sayıda şehrin inşa edilmesine sebep olmuştur. Zaman içerisinde İslâm düşüncesinin kendisi, şehirlerin kurulmasını zorunlu hale getirmiştir (Holt, Lambton, Lewis, 1997, s. 339).

Şimdi İslâm düşüncesinin en önemli siyaset filozofunun, mutluluğun elde edildiği/kazanıldığı "erdemli şehri"nin tasvirine geçebiliriz:

Kötülüklerin ortadan kalkmasıyla, şehirler, iyiliklerin merkezi haline gelerek mutluluk denen dünya ve ahiretin en güzel hallerinin yaşandığı mekânlar haline gelir. Erdemli/fâzıl şehrin yöneticisi, böyle matlup bir ortamı ve düzeni sağlamakla vazifesini yerine getirmiş olur. "Başkan, mutluluğun kazanılmasında şu ya da bu biçimde yardımcı ve yararlı olanları korumalı ve artırmalı; zararlı olanları yararlı duruma getirmeye çalışmalı, bu mümkün olmazsa, onları ortadan kaldırmalı ya da azaltmalıdır. Erdemli şehir halkının her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimi ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Daha sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmesi gerekir. Bu fiillerin yalnızca bilinmesiyle yetinilmemeli,

onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönetilmelidir" (Fârâbî, 1980, s. 49-50).

Yaratılış olarak her insan, neslini sürdürmek ve en mükemmeli elde etmek için birçok şeye muhtaç halde halk edilmiştir. Zira insan bunu tek başına sağlayamaz, dolayısıyla birbiriyle yardımlaşan başka insanlara ihtiyacı vardır. *"İnsanların büyük sayıda varlığa gelmesinin ve bazısı mükemmel, bazısı eksik, kusurlu olan insanî toplumlar kurarak dünyanın oturulabilir kısmında (ma'mura) bir araya gelmelerinin nedeni budur"* (Fârâbî, 1991, s. 117; Fârâbî, 1997, s. 99-100).

İnsanların, şehirlerde bir araya gelmesi, âlemin bütününde cisimlerin bir araya gelmelerine benzer. Âlemdeki bir ilkeden, nasıl bütün ilkeler çıkıyorsa ve bunlar belirli bir varlık düzenini meydana getiriyorsa, benzer şekilde toplum ve şehrin içindeki her şeyde, bir ilk önder, sonra onu takip eden önderler, bu önderlere itaat eden şehirliler ve bu şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır (Fârâbî, 1999, s. 65-66).

Tek bir millet veya tek bir şehir için, ortak olan en faydalı ve en güzel şeyi keşfeden fikrî erdem, siyasî fikrî erdemdir. Fikrî erdemin bu türü, birçok millet veya bir milletin tamamı veyahut şehrin tamamı için ortak olan ve ancak uzun yıllar içinde değişen şeylerin keşfiile ilgili olursa, daha çok kanun koyma gücüne benzer. Kısa süreler içinde değişen şeylerin keşfini gerçekleştiren fikrî erdem ise, bütün milletleri veya belli bir milleti veyahut belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları göz önünde bulundurarak zaman ve özel/bireysel tedbirleri almayla ilgili kuvvettir. Bu kuvvet önce ifade edilen kuvvete bağlıdır. Bir şehrin halkı içinde belli bir grupla ilgili erdemli bir amacın gerçekleştirilmesinde en faydalı olan şeyi keşfetmeyi sağlayan kuvvete gelince, o, her biri söz konusu grupla ilgili birçok fikrî erdemden oluşur. Örneğin ev idaresi ile ilgili fikrî erdem veya askerî fikrî erdem (Fârâbî, 1999, s. 71). Erdemli şehir de bu siyasî fikrî erdemin bir ürünüdür.

## ERDEMLİ MEDÎNE/ŞEHİR VE TÜRLERİ

Erdemli toplumlar, büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, yerkürenin oturulabilir (ma'mur) tüm bölgelerinde bütün milletlerin bir arada bulunmasıyla; orta toplum, dünyanın bir bölgesinde tek bir milletin bir araya gelmesiyle; küçük toplum herhangi bir milletin yerleştiği bölgede tek bir şehir halkının bir araya gelmesiyle oluşur. Bu üçü, yetkin toplulukları oluşturur. Nitekim şehir (medîne), yetkinlik sıralamasından ilkini temsil eder.

Köy, mahalle, sokak ve ev (en küçük birlik) ise, kusurlu/eksik bir toplumu meydana getirir. Mahalle ve köy şehir için vardır. Köy, şehirle hizmet ilişkisi içindedir. Mahalle ise, şehrin bir parçası olarak benzer hizmet ilişkisini sürdürür. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır. "Şehir, bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası; millet ise üzerinde yaşanan dünyadaki bütün toplumların bir parçasıdır" (Fârâbî, 1991, s. 117-118; Fârâbî, 1997, s. 100; Fârâbî, 1980, s. 36).

Eksik/kusurlu topluluklar içerisinde en yetkin olanı ev topluluğudur. Ev, bir sokakta oturanların bir parçasını temsil eder. Köylerdeki ve mahallelerdeki toplulukların her ikisi de şehrin varlığında önemli paylara sahiptir. Ki bu iki topluluk, şehrin var olması içindir. Yalnız aralarında bir farklılık söz konusudur. Mahalleler şehrin bölümleridir. Dolayısıyla şehrin alanı içerisinde varlıklarını sürdürürler. Köylere gelince, onlar ancak şehre hizmet ederler. Medenî (siyasî) topluluk, ulusun bir parçasıdır. Ulus da çeşitli şehirlere dağılır (Fârâbî, 1980, s. 36).

## MUTLULUĞA ULAŞTIRAN MEDÎNE

En üstün iyilik ve mükemmellik, ilk olarak ancak şehirde elde edilir. Şehirden daha küçük bir toplulukta mutluluğa ulaşılamaz. İyilikler, nasıl ki, seçme ve irade ile gerçekleşiyorsa, kötülükler de aynı şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla mutluluk her şe-

hirde elde edilmez. "O halde insanları kendileriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçlayan bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (el-medînetü'l-fâzıla); insanları, mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli, mükemmel bir toplumdur. Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım eden bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar" (Fârâbî, 1991, s. 118; Fârâbî, 1997, s. 100-101).

## ERDEMLİ MEDÎNE VE CANLI ORGANİZMA

Erdemli ve mükemmel şehir, bütün azâları canlı varlığın hayatını sürdürmek ve onu bu durumda devam ettirmek için birbiriyle düzen içinde yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Vücudun organları birbirinden farklı ve işlevleri birbirinden üstündür. Beden için yönetici organ kalptir ve ona yakın organlar vardır. Bunların dışında derece bakımından ikinci sıradaki organlar bulunur ki, bunlar da birinci sıradaki organların amaçlarına uygun fiillerde bulunurlar. Diğer organlar da kendilerinin derece bakımından üst organların amaçlarına uygun hareket ederler. Böylece, sadece başkalarına hizmet eden, başkasını yönetmeyen organlara kadar gidilir. Bedenin azâları arasındaki sistem, şehir için de geçerlidir. Şehirde âmir olan bir insan ve bu insana yakın olan başka insanlar vardır. Bu insanlardan her biri, kendileriyle âmirinin amacına uygun olarak fiilde bulundukları bir kabiliyet ve melekeye sahiptir (Fârâbî, 1991, s. 118-119; Fârâbî, 1997, s. 101).

Erdemli şehir beş bölümden oluşur: En erdemli olanlar, mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginler.

En erdemli olanlar; hakîmler (hukemâ/filozoflar), amelî hikmet erbabı ve büyük meseleler hakkında fikir sahipleridir. Daha sonra gelen din temsilcileri ve mütercimler; hatipler, edipler, şa-

irler, müzisyenler ve kâtiplerden meydana gelir. Ölçüm işleriyle uğraşanlar; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve müneccimlerdir. Mücahitler; ordu, bekçiler ve bunların sınıfından sayılan diğer kişilerdir. Zenginler; çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet kazanan diğer kişilerdir (Fârâbî, 1987, s. 50).

Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri, sevgi bağıyla birbiriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar, adaletle kontrol edilir ve muhafaza edilir (Fârâbî, 1987, s. 52). Bundan dolayı adalet, erdemli şehrin temeli ve esasıdır.

## ERDEMLİ MEDÎNE VE MESLEK/SANATLAR

Erdemli şehirde, her insan hangi sosyal statüde olursa olsun, tek bir sanat ve işle uğraşmalıdır. Aksi takdirde o kimseye izin verilmez. Bu kural şu gerekçelerden dolayı konmuştur:

a) Her insan, her zaman, her iş ve sanat için elverişli değildir. Daha doğrusu, bir insan, bazen, diğer bir işten ziyade belirli bir iş için, diğer bir insandan daha elverişli olur.
b) Bir iş veya bir sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip, çocukluğundan itibaren, başka herhangi bir şeye değil, sadece ona yöneldiğinde, onu daha mükemmel, daha tam (yetkin) olarak yapar ve o işte daha ehliyetli, daha becerikli hale gelir.
c) Birçok işlerin belirli zamanları vardır. Bunlar ertelendiğinde, bu işler yapılmaz. Bazen, aynı zamanda yapılacak iki işin bulunduğu da olur; eğer bir insan onlardan birisiyle uğraşırsa, diğer birisi için hiç vakti olmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz (Fârâbî, 1987, s. 55). Bu kurallar, aynı zamanda ticaretin ve tüccarlığın ilkelerini tespit etmektedir. Ayrıca bu prensipler, modern iktisat ve ekonomi anlayışlarını yansıtmaktadır.

Her şehrin, erdemli şehir olma zorunluluğu yoktur. Nitekim erdemli/mükemmel şehre zıt olan şehirler de bulunmakta-

dır. Bu şehirler şunlardır: *Câhil şehir, bozuk (fâsık) şehir, karakteri değişmiş (mübeddele) şehir, doğru yolu bulamamış, yanlışlık içinde olan (dâlle) şehir*. Bu değişik şehirlerin halkı da erdemli şehre zıttır (Fârâbî, 1991, s. 131-134; Fârâbî, 1997, s. 110; krş. Fârâbî, s. 52-53).

Erdemli şehrin üyesi olan bir kişinin kendi iradesiyle veya iradesi dışında câhil şehirde oturması mümkündür. Erdemli kişi, câhil şehirde, o şehre yabancı biridir. Câhil şehrin üyesi olup da erdemli şehirde yaşayan kimsenin durumu da bunun gibidir. Bu sebeple, önce erdemli şehirde yaşamış, sonra erdemli şehrin yokluğu nedeniyle, câhil şehirde oturmak zorunda kalmış erdemli insanların, erdemli şehre taşınmaları gereklidir (Fârâbî, 2002, s. 266).

En yüksek mutluluğun kazanıldığı erdemli şehirler, nebevî ruhun ve hikmet ışığının gölgesinde neşv-ü nemâ bulan mekânlardır. Erdemli ve ahlâkî vasıfların toplandığı gönül/kalp insanı için, geçici ve fanî haz ve ihtirasların coğrafyası olan câhil şehirler birer hapishanedir. Onların ruh ve beden özgürlükleri, ancak erdemli şehirlerde gerçekleşir.

## ERDEMLİ MEDÎNE'DE ADALETİN TEMİNİ

Adalet, öncelikle şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin paylaştırılmasında ve bunların korunmasında gerçekleşir. Bu iyi şeyler; güven, servet, şeref, rütbe ve şehir halkının diğer ortak olması mümkün olan müştereklerdir. Ortak alanların dağıtılmasında eşitliği bozacak sınırların aşılması adaletsizliği getirecektir. Taksim edilenler içerisinde, herkesin payının kendisi için korunması bir zorunluluktur. Bunu sağlayacak garantilerin ve kanunların olması gerekir (Fârâbî, 1987, s. 52-53).

Şehir halkından birinin iyi şeylerden kendisine düşen kısmı, onun mülkiyetinden iki şekilde çıkar: Ya kişinin o malı kendi iradesiyle satması, bağışlaması ve değiştirmesiyle, ya da isteği dışında soyulma ve gasp edilmesiyle. Her iki durumda da şe-

hir halkının sahip olduğu iyi şeylerin muhafaza edilmesini sağlayan tedbirlerin alınması gerekmektedir. Bu olmadığı takdirde, elinden malı alınan kişiye, alıkonan eşyanın aynısı veya bir başka cinsten değer bakımından ona eşit miktarının iade edilmesi, adaleti sağlayacaktır (Fârâbî, 1987, s. 52).

O halde adalet nedir? Adalet, "*Daha önce paylaştırılmış olan iyi şeylerin, şehir halkı için korunmuş olarak bâki kalmasını sağlayan şeydir.*" Bunun karşısında adaletsizlik ise şöyle tanımlanır: "*Bir insanın iyi şeylerdeki payının, ya bizzat o kişiye, ya da şehir halkına onun (kıymetçe eşit olan) bir bedeli iâde edilmeksizin elinden çıkarılmasıdır*" (Fârâbî, 1987, s. 52)

İyi şeylerden sahip olduğu miktarı, kendi elinden veya başkasının elinden çıkarılmasına sebep olan kişi, Fârâbî'ye göre, şehre zararlı olduğundan adaletsizdir ve bundan dolayı birtakım yaptırımlarla karşı karşıya kalır. Yaptırımlar ve cezalarda, her adaletsizlik, uygun bir ceza ile takdir edilmelidir. Zulüm yapan kişiye, yaptığı adaletsizliğe eşit bir ceza ile karşılık verildiğinde adalet gerçekleşir. Yaptığı adaletsizlikten daha fazla bir cezaya muhatap olursa, adaletsizlik ortaya çıkar. Benzer şekilde şehir halkının aleyhine bir karar verildiğinde, bu kez o topluluğa yönelik bir adaletsizlik (cevr) meydana gelir (Fârâbî, 1987, s. 54).

Şehri yönetenlerin bir kısmı, o toplumda ortaya çıkan tüm adaletsizliklerin, şehir halkının aleyhine bir adaletsizlik olduğunu; bir kısmı da adaletsizliğin sadece haksızlığa maruz kalan kişiyi ilgilendirdiğine inanırlar. Bazıları, bu çerçevede, adaletsizliği iki kısma ayırır: Birincisi, fertleri ilgilendiren adaletsizliktir. Onlara göre, bu adaletsizlik aynı zamanda şehir halkına yönelik bir haksızlıktır. İkinci tür adaletsizlik ise, bilhassa ferdi ilgilendiren ve şehir halkına geçmeyen adaletsizliktir (Fârâbî, 1987, s. 54).

Adaleti engelleyenlere karşı ceza vermek, düzenin sağlanması için bir gerekliliktir (Fârâbî, 1987, s. 54). Hatta kendisine zulüm yapılan kişi bağışlasa da, suç şehir halkına karşı yapıldığı takdirde, haksızlığa uğrayanın affetmesi bir anlam ifade etmez (Fârâbî, 1987, s. 55). Çünkü suç topluma/cemiyete karşı işlenmiştir.

Adalet kavramı, bazı zamanlarda daha genel bir anlamda kullanılır. Yani bir kişinin, faziletli fiilleri, başkalarıyla alakalı olarak, kullanması anlamında adalete müracaat edilir. Paylaştırılmadaki ve paylaştırılmış olanı muhafazadaki adalet, daha genel bir adalet türüdür; daha özel olan, daha genel olanın ismiyle bilinir (Fârâbî, 1987, s. 54).

## ERDEMLİ MEDÎNE'DE YÖNETİM

Erdemli şehrin inşâ edilmesi, onun teorisyeni Fârâbî için, ancak erdemli yönetim ve erdemli reis/başkan ile mümkündür. Bu çerçevede erdemli yönetim, hükümdarın en yüksek fazileti ondan başkasıyla elde edemeyeceği bir tür erdeme sahip olduğu yönetimdir. Yöneticiler, onunla dünya ve ahiret hayatında büyük faziletler kazanırlar. Onların bedenleri ve nefisleri en üstün seviyede bulunur. Bununla birlikte yaşayışları da, diğer insanların sahip olduğu hayat türlerinin en güzeli ve en hoş olanıdır (Fârâbî, 1987, s. 69).

Erdemli ilk reisin görevi, nefisleri faziletlerden nasiplenmeyecek câhil insanları mükemmelleştirmek değildir. Onun amacı; nefisleri, şehir halkının faydasıyla uyumlu olacak bir erdem seviyesine yükseltmektir.

Doktorun görevi, bedenleri en mükemmel seviyelere ve en yüksek derecelere yükseltmek ise, erdemli ilk reisin görevi, mümkün olduğunca, halkını ahlâkî erdemlerle donanımlı bir hale getirmektir. Doktorların mükemmel seviyeye yükseltmeye veya o seviyede dengede tutmaya çalıştığı beden, nefis (ruh) içindir. Nefis de nihaî mükemmellik, yani faziletli olan mutluluk içindir. Dolayısıyla nefis, hikmet ve fazileti elde etmek içindir (Fârâbî, 1987, s. 74).

Mükemmel toplumları/halkı oluşturmak için, iyi ahlâklı bir cemiyet oluşturulmalıdır. Ahlâk ise, alışkanlık sonucunda elde edilir. Bunun da şehirlerde meydana geldiği görülmektedir. Ni-

tekim siyaset önderleri, şehirlerin halkına iyi davranışları kazandırmak için, erdemli fiilleri alışkanlık haline getirmenin yollarını bulmakta ve onların iyi insan olmaları için gerekli olan ortamı sağlamaktadırlar (Fârâbî, 1993. s. 35).

## TOPLUMSAL VARLIK OLARAK MEDENÎ İNSAN

İnsan, varlığını/neslini sürdürmek ve en üstün kemâlâtı yakalamak için birçok şeye ihtiyaç duyan bir yaratılışla hayat bulmuştur. Her şeyi tek başına yapması mümkün olmayan insanın, kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak çok sayıda insana muhtaç olduğu bir hakikattir. Bunun için, o mükemmellik ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle elde edilebilir. Zira bu insanlardan her biri, başkalarına muhtaç olan insanın özel bir ihtiyacına karşılık verir. Böylece toplumun tamamının bu katkısıyla herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe ulaşmak için ihtiyaç duyduğu şeyler karşılanmış olacaktır. Nitekim, insanların büyük veya küçük, eksik veya tam insanî topluluklar oluşturarak dünyanın oturulabilir coğrafyasında (ma'mura) bir araya gelmesinin hikmeti de budur (Fârâbî, 1997, s. 99-100).

İdeal/Erdemli Şehrin teorisyeni olan Fârâbî, "tek başına yiyecek, giysi ve mesken sorununu çözemediği için doğası itibariyle insan toplumsaldır" derken, insanın cemaat ve cemiyet mensupluğuna dikkat çekmektedir. İnsanın toplumsal bir varlık olması; ya beşerin bir ferdi olması itibariyle yahut zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için kendi benzerleriyle yardımlaşarak kurduğu bir şehrin veya cemaatin ferdi olmak itibariyledir. Bunun için Fârâbî'nin en büyük topluma (=beşeriyet), orta topluma (=ümmete) ve en küçük topluma (=medîneye) verdiği kapasite, kabiliyet ve donanım, *yardımlaşma* olgusuyla ilgili ve ilintilidir. Onun için köylerde, küçük yerleşim birimlerinde, yol kenarlarında ve evlerde mevcut olan topluluklar, mükemmel topluluklar değildir ve kusurludur. Zira ismi geçen benzeri topluluklarda insan hayatı için gerekli olan her şey temin ve tedarik edilememektedir.

Bu eksik ve kusurlu topluluklarda sanatlar ve zanaatların çeşitli türlerinin hepsini bulmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu toplulukların tamamı bir medîneye bağlıdır. Tıpkı medînenin ümmete, ümmetin de beşer toplumuna bağlı olması gerçeğinde olduğu gibi. Medîneye bağlılığın esasını, ekonomik bağlılık oluşturmaktadır. Toplulukların kemâl vasfını, iktisadî bağımsızlık ve özgürlükler simgeler. Mükemmellik özelliği, bu anlamda, hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterlilik demektir. O ihtiyaçlarla insan, sosyal bir varlık haline gelmekte ve türdeşlerinin yardımıyla varlığını sürdürebilmektedir.

Fârâbî'nin zihnindeki Medîne, *temeddün* etmiş topluluktur. Daha açık bir ifadeyle, *"insanların belirli sosyal, fikrî ve dinî bağlarla birbirine bağlandığı topluluktur"* (el-Câbirî, 2000, s. 95-96).

Şu halde İhvân-ı Safâ'nın dediği gibi (ty., I, 99-100; II, 140-141; III, 308, 375; Filiz, 1999, ss. 57), sosyal bir varlık olarak insan tek başına yaşayamaz. Yaşasa yaşasa, sıkıntılı bir hayat yaşar. Çünkü o, iyi bir hayat sürmek için pek çok sanatlara ihtiyaç duyar. Tek bir insanın bunu yalnız başına başarması mümkün değildir. Zîrâ ömür kısadır, sanatlar ise çok çeşitlidir. Bu yüzden her belde ve şehirde pek çok insanın bir sanatla, bir kısmının ticaretle, bir kısmının şehirler kurmakla, siyâset yapmakla, ilim ve öğretimle meşgul olmakla, kiminin toplumunun çeşitli ihtiyaçlarını karşılamakla ilgilenmesini zorunlu hale getirmiştir. Çünkü bir evde anne, baba ve çocuklar arasındaki iş bölümü de aynı şekildedir. Herkesin böylesine iş bölümü yapması, insanları çalışmaya, sanatlar üretmeye teşvik etmek içindir. Böylece her bir insan kendi çalıştığı ve ürettiği şeyin, sarf ettiği emeğiyle orantılı olarak karşılığını alabilir.

## YARATILIŞI İTİBARİYLE MEDENÎ İNSAN

İnsanın kendi kendine yeterli olması, iyi bir hayat sürdürmesi ve işlerini hakkıyla yapabilmesi için başkalarının yardımına ihtiyacı bir realitedir. Bunun için filozoflar, yaratılışı itibariyle in-

sanın medenî olduğunu söylemektedirler. Yani, insan mutluluğu elde etmek için çok sayıda insanın bulunduğu bir şehirde, yani medînede yaşamak durumundadır. Bu açıdan her insan, tabiatının bir gereği olarak bir diğer insana muhtaçtır. Dolayısıyla beşer, diğer insanlarla iyi münasebetler kurmalı ve onları içten sevmelidir. Zira insanın özünün gereği budur.

Akıllı ve kendisini bilen insan, nasıl olur da tek başına yaşayabilir? Yalnız olarak yaşamayı tercih eden insan başkalarıyla fazilet alış verişinde bulunamaz. Fazilet, erdem ve zühd, insanlardan uzaklaşarak dağlardaki mağaralara veya çöllerdeki manastırlara çekilmekle elde edilmez. Çünkü insanların ve cemiyetlerin içine karışıp, kentlerde (medînelerde) yaşayamayanlarda iffet, yiğitlik, cömertlik ve adalet gibi ana erdemler temekkün bulmaz. Bununla birlikte, o insanlarda bulunan güç ve kabiliyetler bir iyilik veya kötülüğe yöneltilmedikleri için körleşir ve dumura uğrar. Bu yetiler ve melekelerin zayıflayıp, kendilerine özgü işleri yerine getirememeleriyle, insanlar cansız varlıklar ve ölüler haline dönüşürler. Bu halin sonucunda onlar, kendilerini iffetli ve adaletli kişiler zannederler veya öyle zannedilirler. Hakikatte ise onlar iffetli ve adaletli kişiler değillerdir. Diğer faziletler için de aynı durum söz konusudur. Bu erdemlerin zıtları olan kötülükler de ortaya çıkmadıkları zaman, erdemli sanılan insanlar da böyledir. Dolayısıyla erdemler yokluklar değildir; onlar insanlarla birlikte olmak, birlikte yaşamak ve çeşitli toplum ilişkilerinne dâhil olmakla zâhir olan iş ve davranışlardır. Ancak biz, insanî erdemleri insanlarla birlikte yaşamak, onlarla bir arada bulunmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla bilir, öğrenir ve elde ederiz. Bu erdemler vasıtasıyla henüz bizim için söz konusu olmayan başka mutluluklar kazanmamız mümkün hale gelir (İbn Miskeveyh, 1983, s. 34-35).

## MEDÎNE'DEKİ DEVLET BAŞKANI/PEYGAMBER

Çağdaş bazı Müslüman mütefekkirler, Kur'ân'da kralların bahsi geçmesinden yola çıkarak krallığın meşru bir idare şekli ol-

duğunu ileri sürerler. Hatta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'da anlatılan eski peygamber-kral geleneğinin bir halkası ve mensubu olduğunu savunurlar. İfade edilen düşünceler, Eflatun'un filozof-kral fikirlerinden esinlenerek peygamber-imam (kral) kavramını geliştiren Fârâbî'den referans bulmaktadır. Nitekim Fârâbî, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) öne çıkararak, onun (önceki adı *Yesrip* olan) Medîne'de inşâ ettiği devleti, ideal devlet modeli olarak vasıflandırmaktadır. Filozofumuzun zihnindeki ideal devlet, İslâm'ın Peygamberi'nin kurduğu Medîne'dir. Hz. Peygamber-kral olduğu için Müslüman topluluk, iki yönlü mutluluğu hakiki manada elde etmiştir.

Bu düşünce sahiplerinin unuttuğu veya dikkate almadığı bir yön var ki, o da şudur: Şurâ sûresinin 38. ayeti, Müslümanların işlerini istişareyle çözümlemelerini emretmektedir. Zira Allah'a göre işlerini istişareyle halledenler İslâm milletini (ümmetini) tasvir ederler. Bu anlamda Hz. Muhammed (s.a.v.), bir peygamber-kral değildir. Zaten o da kendisini böyle bir vasıfla hiçbir zaman tanımlamamaktadır. O kendisini *"Ben ne bir kralım, ne de zorbayım; bilakis Kureyş'ten kurutulmuş et yiyen bir kadının oğluyum"* (İbn Mâce, II, 101; Hâkim, III, 47-48; Halebî, III, 43) ifadeleriyle tanımlayarak bu tür nitelikleri reddetmektedir.

Hâlbuki Allah, Davud peygamberi özel olarak kendisinin yeryüzündeki halife olarak tayin ettiği halde, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) böyle bir rütbe ve makam vermemiştir. Ancak Kur'ân, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) yapacağı işler hususunda İslâm toplumuna (ümmete) danışmasını istemiştir: *"Yapacağı işler hakkında onlara danış, karar verince de artık Allah'a dayan"* (Al-i İmran, 159). Medîne'deki İslâm devleti; yaşayan toplulukların üzerinde anlaştıkları, Hz. Peygamber'i hükümet edecek tek idareci olarak seçtikleri ve onu seçilmiş otoritenin en tepesine yerleştirdikleri bir ortak sözleşme sonucunda hayat bulmuştur (İkbal, 1997, s. 63).

## DİNLERİN TOPLANDIĞI MEDÎNE

" 'Müslim', İslâma boyun eğdiğini duyuran kişidir; dışa vurduğu, içinde sakladığından farklı olabilir. Çağımızın anlatımıyla, 'mü'min', Müslümanlığı inanç düzeyinde, inanç yönünden olan kişidir denilebilir. Dolayısıyla 'ümmet' içinde bir 'vatandaş'tır. Yalnızca 'Müslim' ise, Müslümanlığı 'siyasî' düzeyde (yeni dini ve devletinin otoritesini tanıma düzeyinde) olan kişidir. Medîne'de bu ayrımı haklı kılan bir durum söz konusudur: Hem gerçek mü'minler, ki bunlar Muhacirler ve Ensar'dır; hem de 'münafıklar' vardır, ki bunlar da Yesrib halkından veya dışından Müslüman olduklarını söyleyen, ama içlerinde Hz. Muhammed'e ve arkadaşlarına düşmanlık ve kin besleyen bir gruptur. Müslüman olduklarını duyurduklarına göre, bu 'İslâm' adı, onları Muhacirler ve Ensar ile aynı 'ümmet' (yani millet) içinde toplamaktadır. Bu, müşrik ve Yahudilerden oluşan 'öteki' karşılığındadır" (Câbirî, 1997, s. 182-183).

Farklı din ve inançlara hoşgörü ve toleransla karşılık veren İslâm, Yahudilik gibi hem dinî hem de dünyevî alanları birbirinden ayıran bir din değildir. Böylece sadece ruhanî işleri ele almamış, din ile dünya arasında sağlam bir denge kurmuştur. Bu anlamda orta yolcu bir dindir. İslâm'da iki temel alanın varlığı söz konusudur. Bunlardan birincisi ibadetlere yönelik olanları ihtiva etmekteyken; ikincisi ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesi ile ilgili alandır. İlk alan, Müslümanın Rabb'iyle olan ilişkisiyle alakalıdır. İkinci alan ise, Müslümanın başkalarıyla ve devletle olan ilişkisiyle alakalıdır. Her iki alan da bir diğeriyle bağlantılıdır ve tamamlayıcısı konumundadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ilahî vahyini tebliğ ettiğinde, Medîne'de inşâ ettiği İslâm devletinin başlangıcını/kuruluşunu da beraberinde getirmiştir. O, hem bir müjdeleyici hem de bir devlet yöneticisiydi. İşte böylece kurulan Medîne'yle birlikte büyük, erdemli bir medeniyetin inşâsı ve ihyâsı haber verilmiştir (Mücahid, 1995, s. 43-44).

Şu halde, şehir ve medeniyet arasında cüz'î ve küllî bir ilgi bulunmakta, bu ilişki de kap ile kabın içindeki ilgiyi çağrıştır-

maktadır. Benzer şekilde ev halkı, bir evin içinde bulunmaktadır. Ancak ev, ev halkından ayrı bir şeydir. Bunun gibi, şehir de medeniyetin bir parçasıdır (Şeraiti, 1998, s. I, 14).

Sonuç olarak medeniyet, çeşitli halkların, düzenlerin ve inanışların neticesidir (Durant, ty., s. 263). İslâm medeniyeti de kendinden önceki medeniyetlerin birikimini ruhî bir birlik kalıbına dökmüş ve ırklar üstü birleşmenin sonucunda bir cemiyet teşekkül ettirmiştir. Bu ruhî birliğin kaynağı da tevhid esasına dayanmaktadır (Bammat, 1966, s. 8-9).

Nihayetinde "Farabi'nin tasvir ettiği 'medîne't-ül fâzıla' bir düş değil, İslâm Medeniyeti'nin gerçekleştirdiği kentlerin bir nevi prototipidir. Sadece Mekke, Medîne, Şam, Bağdat, İstanbul, Kahire, Isfahan, Şiraz vb. eşsiz şehirleriyle değil, sayısız irili ufaklı şehirleriyle, âhiretten, cennetten yansıma bu şehirleriyle, İslâm Medeniyeti, varoluşa metafizik bir boyut kattığı gibi, kıyamet kopuncaya kadar bir kalıcılık hakkını sağlamış ve âdeta bu dünyadan öteki dünyaya mümkün geçişin en yumuşağını ve en mâkulünü ortaya koymuş"tur (Karakoç, 2008).

İslâm medeniyeti, "Orta çağda, Batılıların Orta Doğu dedikleri Güneybatı Asya'da doğan ve XX. yüzyılda Batı Medeniyeti'nin ortaya çıkışına kadar Hindistan, Filipinler, Orta Asya, Orta Afrika, İspanya ve Orta Avrupa'ya kadar yayılan ve bugün aktif fonksiyonunu kaybetmiş olmakla beraber halen yaşayan bir medeniyetin adıdır." Aynı zamanda bu medeniyet, aynı bölgelerde yaşayan ve İslâm'dan önce de medeniyet kurmuş olan Müslümanların müşterek medeniyetidir. Bu medeniyetin inşasında ve ihyasında Türk, Arap ve Acemler ortak dil ortaya koymuşlar. Nitekim bir Emevî medeniyeti, bir Abbasi, bir Selçuklu ve bir Osmanlı medeniyetinden söz etmek mümkündür. Hakikatte bunlar ayrı müstakil medeniyetler olmakla birlikte İslâm medeniyetinin gücü, zikri geçen medeniyetlerin sentezi bir medeniyet oluşundandır. Dolayısıyla İslâm medeniyetini, medeniyetlerin medeniyeti olarak ele almak gerekir (Baltacı, 1966, s. 35).

Fârâbî düşüncesinde siyaset bilimi, yönetcn, yönetilen ve mutluluk arasındaki sıkı bir ilişkinin varlığına dikkat çeker. Bu çcrçevede, siyaset bilimi, şehirde veya ümmette en yüksek mutluluğun kazanılmasını sağlayan melekeleri ve gelenekleri yerleştiren ve onların devamını sürdüren yönetimin, erdemli yönctim olduğunu bildirir. Erdcmli yönetimi gerçekleştiren sultanlık mesleği de, erdcmli sultanlık mesleğidir. Bu mesleği teşckkül ettiren siyasct isc, crdemli siyasettir. Erdemli siyasete itaat cden şehir veya ümmet, erdemli şehir veya ümmettir. Bu şehrin veya ümmetin mcnsubu olan insan ise erdemli insandır.

Şu haldc Fârâbî'nin ütopik olmayan erdemli şchir projesi, yüzyıllarca tüketilemeyen ve eskimeyen ideal bir şehir tasvirini sunmaktadır.

## KAYNAKÇA


Arslan, A. (1997). "Çevirenin Takdimi-Fârâbî Hakkında". *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)* içinde. II. Baskı. Ankara.

Arslan, A. (1997). "Açıklama ve Yorumlar". Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)* içinde, Açıklamalı çev. Ahmet Arslan. II. Baskı. Ankara.

Ateş, A. (1990). "Notlar", *İhsâü'l-Ulûm (İimlerin Sayımı)* içinde. III. Baskı. İstanbul.

Badawi. *"Histoire de la Philosohie en İslam II"*. s. 557-558).

Baltacı, C.( 2005). *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul.

Bammat, H. (1966). *Garp Medeniyetinin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*. İstanbul.

Bayraklı, B. (2000) *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul.

Câbirî, M. Â. (1997). *İslâm'da Siyasal Akıl*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul.

Câbirî, M. Â. (2000). *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Çev. Said Aykut. İstanbul

Durant, W. ( ty). *İslâm Medeniyeti*, çev: Orhan Bahaeddin. İstanbul.

Fârâbî (1980). *es-Siyâsetül'l-Medeniyye*. Çev. M. Aydın, A. Şener, R. Ayas. İstanbul.

Fârâbî (1987). *Fusûlü'l-Medenî*. Neşr. D. M. Dunlop. Çev. Hanifi Özcan. İzmir.

Fârâbî (1991). *Kitâbû Arâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*. Tah. A. Nasrî Nâdir, VI. Baskı. Beyrut.

Fârâbî (1993). *Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'ade*. Çev. H. Özcan. İzmir.

Fârâbî (1997). *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*. Açıklamalı Çev. Ahmet Arslan. II. Baskı. Ankara.

Fârâbî (1999). *Tahsîlu's-Sa'âde (Mutluluğun Kazanılması)*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara.

Fârâbî (2002). *Kitâbü'l-Mille (Din Kitabı)*. Çev. Fatih Toktaş. *Divan*, sayı: 12, 2002/1.

Filiz, Şahin. (1999). "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan". *Makâlât,* (Kasım). Konya.

Firuzabadî. (1305). *Kamus Tercemesi*. İstanbul 1305. IV.

Holt, P. M.; Lambton, A. K. S.; Lewis, B. (1997). "İslâm Toplumu ve Medeniyeti", *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. Çev. Kemal Kahraman. II. Baskı. İstanbul.

İbn Mâce, II, 101; Hâkim, III, 47-48; Halebî, III, 43.

İbn Manzur. (1994). *Lisânu'l-Arap*, c. XIII, III. Baskı. Beyrut.

İbn Miskeveyh. (1983). *Tehzibûl'l-Ahlâk (Ahlâkı Olgunlaştırma)*. Çev. A. Şener, İ. Kayaoğlu, C. Tunç. Ankara.

İhvânu's-Safâ. (ty.). *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ I*. Neş. Butros el-Bustânî. Beyrut.

İkbal, J. Cavid. (1997). "İslâmda Devlet Kavramı". *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar* içinde. (Ed. Mümtaz Ahmet). Çev. Halim Sırçancı. İstanbul.

İsfahanî, R. (1996). *Müfredât-u Elfâzı'l-Kur'ân*. Tah. S.A. Davudî. Beyrut.

Karakoç, S. (2008) *"Din ve Medeniyet"*. Basın Bildirisi. Erişim: http://www.yucedirilis.org.tr/basin_bildirileri/basin21.html

Mahdi, M. (1975). "Science, Philosophy, And Religion in AlFarabi's Enumeration of the Sciences", *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch, E. D. Sylla, Dardrecht-Holland.

Mücahid, H. T. (1995). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasî Düşünce*. Çev. Vecdi Akyüz. İstanbul.

Olguner, F. (1999). *Fârâbî*. III. Baskı. İstanbul.

Rosenthal, E. I. J. (1955). "The Place Of Politics ın The Philosophy of Al-Farabi", *Islamic Culture*, v. XXIX, No. 3.

Sayılı, A. (1951). "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri". *Belleten*, c. XV, sayı: 57.

Şeriati, A. (1998). *Medeniyet Tarihi*. Çev. İbrahim Keskin. II. Baskı. Ankara.

Şirvani H. H. (ty.). *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare*. Çev. Kemal Kuşçu. Ankara.

# 11

# FÂRÂBÎ'DE "EL-MEDÎNE" KAVRAMI VE MEDENİYET İLE İLİŞKİSİ*

Mustafa Demirci**

Bir filozofun felsefi sistemi, ürettiği temel kavramlara yüklediği anlamlar üzerinden anlaşılır. Fârâbî'nin eserlerinde geçen en dikkat çeken kavramlardan biri de "el-Medine" kavramıdır. Bu kavram filozofun sadece eserlerinde değil, aynı zamanda en temel olarak değerlendirilebilecek üç eserinin adında da "el-Medine" kavramı geçmektedir: *el-Fusûlü'l-Medenî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medenitü'l-Fâdıla.* Bunların dışında *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci kısmında dillerin gelişimini, toplumun kuruluşunu, yapısını, yönetimini ve çeşitli yönetim biçimlerini "*el-Medine*" temelinde ayrıntılı olarak incelemiştir. Aynı şekilde "*Kitabu'l-Mille*"de konu din-toplum ilişkileri ekseninde ele alınmıştır. Fârâbî, felsefesinde, toplumun kemalini ifade eden Burhânî seviyedeki topluma "erdemli şehir" (el-Medîne-

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 205-216) bu kitaba alınmıştır.

** Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi.

tü'l-Fâdıla) adını verir ve olası bütün rejim türlerini toplumun burhânî seviyeye ulaşmasını mümkün kılan şartlar bakımından değerlendirir (Fârâbî, 2008, s. 69 vd.). Fârâbî niçin "Medine" kavramını felsefi sisteminde bu kadar merkezi bir kavram olarak kullanmaktadır? Bu kavram bizim bugünkü anladığımız anlamda "şehir" midir? Devlet midir? Yoksa daha geniş bir toplumsal aşamayı mı temsil etmektedir? Ancak bu konu şimdiye kadar sadece bir felsefi problem olarak değerlendirilmiş olup, filozofun ısrarla üzerinde durduğu "el-Medine" kavramının delaletleri üzerinde yeterince durulmamıştır. Bu çalışmamızda, Medine kavramı ile Fârâbî'nin tam olarak neyi ortaya koymaya çalıştığını inceleyeceğiz.

Fârâbî'ye göre insan toplumsal bir varlıktır ve mutlaka cemiyet halinde yaşamaya ihtiyaç duyar; "en yüce iyiye ve en son yetkinliğe şehirden daha aşağı bir toplumda ulaşılamayacağından, insanoğlunun yeryüzündeki hayat serüveninde mükemmelliğe ancak "asgari şehir" düzeyinde bir toplumsallıkta ulaşılabilir. Burada sözü edilen şehir herhangi bir şehir olmayıp birtakım özellikleri olan bir şehirdir. Her şeyden önce "bu şehrin belli bir gayesi olmalıdır ve bu gaye de Tanrı'nın maksadını taklit olmalıdır" demektedir (Fârâbî, 1997, s. 117-118). Çünkü toplumsal bir varlık olan insan, şehir düzeyinde bir toplum olmadan yetileri ve aklı yeterince gelişmemekte, buna bağlı olarak da ahlakı olgunlaşamamaktadır. Şehirden daha aşağı topluluklar eksik olduğundan, insan yetkinleşmez ve mükemmelleşemez (Fârâbî, 1997, s. 70).

Buradan hareketle Fârâbî, yeryüzünde insanın varoluşunu ve gelişiminin sistematik bir tasvirini ve tasnifini sunar. İnsan topluluklarını sınıflandırırken ihtiyaç, dayanışma ve ahlaki yetkinliği bir kriter olarak daima göz önünde bulundurur. Buna göre insan toplulukları tam gelişmiş ve az gelişmiş ve hiç gelişmemiş toplumlar olmak üzere üçe ayırır. Fârâbî'nin şehri niçin insani yetkinleşmenin ve mükemmelliğe ulaşmanın en önemli basamağı olarak gördüğünü anlamak için öncelikle yerleşik toplulukların da aşağısında hâlâ hayvan düzeyinde birtakım insan toplu-

luklarının varlığından bahsederler ki bunlar ne medeni varlıklardır, ne de siyasi bir düzenleri vardır. Aksine bunların bazıları vahşi hayvanlar gibi, diğer bazıları da adeta toplu yaşayan hayvanlar gibidirler. Öyle ki, bir kısmı da yırtıcı hayvanlar gibi vahşidir. Bu grup insanların bir kısmı çöllerde yaşarken, bir kısmı da vahşi hayvanlar gibi her türlü ahlaksızlık içinde yaşamaktadırlar. Kimileri çiğ et yerler, kimileri otlarla beslenirler, kimileri de vahşi hayvanlar gibi avlanarak beslenirler. Fârâbî bu gibi insanların genellikle İslam coğrafyacılarını dünyayı yedi bölgeye ayırdıkları ve insanların yoğun olarak yaşadığı 3. ve 4. Zodyak ılıman orta kuşam hattının dışında kalan Kuzey kutbuna yakın 1. ve 2. Zodyak ile 5., 6 ve 7. Zodyak'ın yer aldığı Güney enlemlerinde yaşadığını söylemektedir. Fârâbî bunlara insan gibi değil, hayvan gibi muamele edilmesi gerektiğini, yalnız bunlar arasında evcilleştirilmeye müsait olanlara ve şehre faydası olacaklara dokunulmamasını; en azından köle olarak hayvan gibi kullanılabileceğini söyler. Zararlı olanlara ise zararlı hayvanlara yapılan işlem yapılmalıdır. Aynı şey sadece vahşiler için değil, şehir halkından zararlı olanlar için de geçerlidir (Fârâbî, 2012, s. 94).

Tam gelişmiş olan toplulukları da üçe ayırır: bir şehirde yaşayanlara küçük (şehir), bir ümmetten (millet) meydana gelenlere orta (devlet) ve birbiri ile ilişki içinde bulunan ve birbirine yardım eden değişik milletlerden (ümem) meydana gelenlere büyük (birleşik devletler) olmak üzere üç gruba ayrılır. Bu yapı içinde dikkat edilirse şehir, insanı yetkinleşmenin ilk basamağı ve toplumsal/medeni mayalanmanın başladığı bir aşama olarak ortaya konmaktadır. Bu aşamanın altında kalanlar ise eksik toplumlardır. Az gelişmiş topluluklar da şehrin alt kategorilerini oluşturan aile, sokak, mahalle ve köy olmak üzere dörde ayrılır. Mahalle ile köyün farkı mahalle şehrin bir parçası iken, köy sadece şehre hizmet eder. Medeni toplumlar ümmetin alt gruplarıdır ve onlar da şehirlere ayrılır (Fârâbî, 2012, s. 75)

Ancak Fârâbî, insanlardaki özgür irade ve seçim yapma özelliğinden dolayı, şehirde yaşamanın mutlak anlamda insanları iyiye götürmeyeceğini, kötülükleri de seçebileceğini dikkate alarak,

bir şehrin kötü olan birtakım amaçların elde edilmesi için de insanların birbirine yardım ettikleri bir yapının kurulabileceğini dile getirir. Burada insanları mutluluğa götüren şehirler "Erdemli Şehir", insanları mutsuzluğa götüren şehirler ise "Fasık Şehir", "Cahil Şehir" olarak tasnif edilmektedir. Fârâbî dikkat çekecek şekilde, "Erdemsiz Şehirleri" ve "Cahil Şehirleri" anlatırken de "Medine" kelimesini kullanmaktadır. Burada Erdemsiz toplumları "*Medinetu'l-cahiliyye, Medinetu'l-fasıka, Medinetu'l-mübeddile. Medinetu'd-dalle...vs*" olarak tamamen Kur'ani terimlerle adlandırır (Fârâbî, 1997, s. 70). Buna karşılık Cahil şehirlerin alt bölümlerini değerlendirirken ise Eflatun'un kusurlu rejimlerini esas almıştır. Bunun altında ise Mutezile kelamcılarının sıkça Emevi devleti ve rejimi için kullandıkları "*Nevabit*" kategorisini ilave eder. Bundan sonra da yukarıda bahsettiğimiz, henüz medenileşememiş ve siyasi bir düzen kuramamış "hayvan düzeyinde veya vahşi" haldeki topluluklardan bahseder.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız görüşlerinden hareketle, Fârâbî'nin "*el-Medine*" kelimesine yüklediği mana basit anlamda şehir veya devlet ile sınırlı bir kavram olmayıp, daha ileri ve üst yapıları ifade ettiği açıktır. O halde Fârâbî, üçüncü kategori olarak ortaya koymaya çalıştığı ve ilk aşama olarak kastettiği şehir ile onun bir ileri aşamasını oluşturan tek bir ümmetin kurduğu şehirlerin (muhtemelen devlet) ötesindeki; "*birbiri ile ilişki içinde bulunan ve birbirine yardım eden değişik milletlerden (Ümem) meydana gelenlere 'büyük şehir' (ma'mura)*" kavramı ile tam olarak medeniyeti kastettiği konusunda üç ihtimal üzerinde durulmaktadır: Birincisi Fârâbî büyük şehirler topluluğu ile kendi yaşadığı dönemdeki Bağdat, Şam, Merv, Kurtuba gibi o dönemdeki İslam dünyasındaki gerçek anlamdaki büyük şehirleri kastetmiş olabilir. Bu konudaki sözünü ettiği şehir türleri ve tasvirleri, Abbasi döneminin kötü yansımalarıdır. Aynı zamanda bu kategori Platon ve Aristo gibi "kent devletini" idari birim olarak görür. İkincisi, bununla filozof, basit ve küçük devlet yapılarını aşan ve büyük şehirleri idare eden evrensel imparatorlukları murat etmiş olabilir. Üçüncü olarak ise, bu kelime ile aslında Fârâ-

bî'nin tahayyül ettiği ve tasarladığı şey (ma'mura), İbn Haldun'un ümran'ı, aslında aynı kökten gelir (Rosental, 1996, s. 182). Bu kelime ile kastettiği "medeni topluluk" (*ma'mura*) modern dönemlerdeki karşılığı ise medeniyettir (Mücahid, 1986, s. 78-79). Bu kullanım, Fârâbî'nin düşünce sistemine daha uygundur. Dolayısıyla medeniyet kelimesine en yakın delaletler, Müslüman dünyada, özellikle de Fârâbî ve ibn-i Haldun tarafından kullanılmıştır. Fakat o dönede bu kavramlar henüz icat edilmediğinden, filozof bu olguyu en ileri şehirli toplumların oluşturduğu bir dünya olarak tarif etmiştir. Aslında onun çerçevesini çizdiği şey, modern anlamda "medeniyet" tarifini oldukça yaklaşmaktadır. Çünkü modern anlamda da medeniyet, hemen bütün dillerde "şehir" ile bağlantılıdır. Ayrıca ileride göstereceğimiz gibi, Fârâbî'nin medeniyet ekseninde tartıştığı bütün konular, bugün medeniyet konusu etrafında çok benzer şekilde tartışılmakta ve ele alınmaktadır (Sorokin, 1996, s. 82-86, 133).

Fârâbî, "el-Medine" kelimesini kullanırken Kur'an-ı Kerim'den, Yunan felsefinden, İslami gelenekten ve yaşadığı dönemdeki bilgi, tecrübe ve gözlemlerinden etkilenerek "Medine" kelimesini kendine özgü bir şekilde felsefi bir kavram olarak tanımladığı dikkat çekmektedir. onun eserlerinde geçen "Medine" kelimesinin delaletleri toplu bir şekilde incelendiğinde "Medine", basit anlamda ne sadece şehir manasında kullanılmakta, ne de sadece "siyasi" yapılara karşılık gelmektedir; bilakis insanın hem şehirleşmesini, hem sosyal yapıları, hem de siyasi bir yapıyı içine alacak şekilde daha geniş manalar ihtiva etmektedir. Bir anlamda insanın medenileşme serüveninin değişik aşamalarını toptan anlatan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaldı ki Fârâbî'nin tasnif ettiği değer temelli şehir tipolojileri, tarihin hiçbir döneminde şehir düzeyinde varlık alanı bulamamıştır. Bu tipolojiler en iyimser yorumla siyasi sistemleri ve bir ileriki aşamadaki medeniyetleri ifade edebilir. Onun içindir ki Fârâbî'nin "Medinesi", insanları saadete ulaştıran bir evrenin maddi ve manevi unsurlarını belirleyen bir yapıdır. Bu yapı değer üretir, organize bir toplumdur, düzen kurar, hukuka dayalı, fertleri arasında ile-

ri derecede uzmanlaşma ve iş bölümünün olduğu bir toplumdur. Kısacası Fârâbî'de şehir, Allah'ı ve ilk prensipleri bilmenin hem gereği, hem de sonucudur. Bu durum, bedeviliğin karşısına İslami ideal için medeniliği ve cemaati tercih eden İslami bakış açısının felsefi bir ifadesidir. Ortak bir maksada göre yapılanmış şehirli toplum, hem dünya ve hem de ahreti için kurmaya çalıştıkları ideal hayatın maddi ve manevi unsurlarını ihtiva eder ki bu da bugünkü medeniyete karşılık gelir (Aydın, 1976, s. 306-308).

"Mükemmel Şehir, yani umma (ümmet) gerçekliğin, ay altı aleminde, bu alemde, Kur'ani bir terimle söyleyecek olursak; dünyada ulaşılabileceği en yüksek suret (forme) tir" (Arnaldez, 1990, s. 124). O halde niçin Fârâbî başka bir kelime değil de "Medine" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir? Bize göre bunu üç temel nedeni vardır:

## 1. Eflatun'un Etkisi

Fârâbî'nin medeni toplulukları yukarıdaki şekilde sınıflandırmasında dikkati çeken husus eski Yunan'da böyle bir sınıflandırmanın bulunmayışıdır. Onu sadece Eflatun'a indirgemek yanlış olur. Çünkü onlarda aile ve sitenin ötesinde devlet veya birleşik devletler fikri yoktur. Halbuki Fârâbî'nin devlet felsefesinde nihai amaç bütün insanlığı içine alacak, ahlaki erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel şekilde gerçekleştiği sevgi ve saygının yaygın olduğu, hukuki ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı birleşik devletlerdir. Filozofumuz, kavramı kullanış şekilleri incelendiği zaman aslında bizim anladığımız anlamda sadece "şehir" anlamında kullanmıyor; daha geniş toplumsal yapılar için de kullandığı dikkat çeker ki bunun modern terminolojideki karşılığı insanlığın ortak medeniyetidir.

Fârâbî'nin kullandığı millet (ümme) tabiri, Platon'da yoktur. Çünkü onun şehirleri, küçük şehir devletciklerinden oluştuğundan, esas itibariyle küçük ölçekli şehir devletleriyle ilgile-

nir. Aristo zamanında daha geniş devletler ortaya çıkmış, ancak o da bu yapıyı değerlendirmemiştir. Buna karşılık Fârâbî, kabileler, şehir devletleri, kabile-şehir devleti ittifaklarından doğmuş daha geniş ittifaklar ve milletlerin varlığı ile yüz yüzedir. Fârâbî'nin medinesi kesinlikle Yunan şehir devletleri değildir; bilakis daha geniş bir imparatorluk ve hatta belli idealler ve değerler etrafında yapılanmış kültür ve medeniyet alanıdır. Ona göre millet, ortak bir dil, ortak bir fiziki karakter ve ortak bir eğitimdir. Fakat esas olarak insanları birbirlerine yaklaştıran şey, pek çok şeyi paylaştıkları ve etkilendikleri zemini oluşturan "şehirdir. Bundan dolayı Fârâbî, toplum incelemelerinin temel yapısı olarak şehri almaktadır (Arslan, 1990, s. 297). Nitekim Fârâbî (1997) birçok durumda "Medine" kelimesini, millet, şehir halkı tabiri ile arka arkaya kullanır.

Eflatun'a büyük ilgi duyan Fârâbî bu filozoftan en derin tesiri erdemli ve erdemsiz toplumlar hakkındaki siyasi görüşlerini geliştirirken almıştır. Eflatun'un Filozofların devlet başkanı olmasını öngören ütopyası Fârâbî'nin erdemli toplumunda (*el-medinetü'l-fazıla*) imam, er-Reisü'l-evvel, hakim tiplemelerinde yansımasını bulmuş, fakat Fârâbî'nin devleti yöneten bilge kişisi vahiy veya ithama mazhar olan, varlığın ilkelerine dair bilgiye bu şekilde ulaşmış peygamber imajıyla birlikte düşünülmüştür. Ayrıca fert ve toplum için en yüksek gaye olarak ortaya koyduğu "*saadet-i kusva*" ideali de Eflatun'da Grek anlayışına paralel olarak merkezi bir yere sahip olan "*eudaimonia*"nın tipik bir yansımasıdır. Sonuç olarak Fârâbî'nin ideal toplum projesi, Eflatun'un *Politeia*'sının İslami terimler ışığında yorumlanmış şeklinden ibarettir (Pines, 1970, s. 795-798; Olguner, 1994, s. 476).

## 2. Kur'an'da Şehir

Fârâbî'nin "Medine" kavramını kullanmayı tercih etmesinde etkili olan bir başka neden de Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim'de geçmiş medeniyetler ve milletler anlatılırken umumiyet-

le "el-Medain", "Ehlu'l-Medine", "Ashab-ı Eyke" gibi şehir temelli tanımlamalar yapılmaktadır (Elbani, 1982, s. 662). Buna karşılık dokuz farklı yerde geçen "bedevilik" (el-'arab) kavramı şehrin zıddı olarak tanımlanarak şehre olumlu bir mana yükler. Benzer yaklaşımlar Hz. Paygamberin hadislerinde cemaat olmak ve şehirli olmak, yaygın ve dikkat çekici olarak kullanılır. Bu durum Fârâbî'nin de toplumları "Medine" temelli incelemeye ve bu kavramı kullanmaya itmiştir.

## 3. İslami Gelenek ve Yaşadığı Çağ

Fârâbî'nin eserlerini okurken, İslam tarihini bilen herkes, erdemli toplum ile ilgili geliştirdiği düşünce ve fikirlerinde İslam toplumunun gelişimini ve kendi zamanına kadar bir medeniyet haline nasıl geldiğini temel aldığını açıkça görecektir. Özellikle onun Erdemli Şehrin ilk kurucusu olarak "Faal akıl ile ittısal/temas" tanımlaması ile Hz. Muhammed'ın kast edildiği açıkça anlaşılmaktadır. Yine *"Rüesaü's-Sünne" ve "Meliku'sünne"* kavramsallaştırmasının da doğrudan Hz. Peygamberden sonra onun çizgisinde İslam toplumunu idare eden Dört halife'nin kastedildiği açıktır (Fârâbî, 1987, s. 50-51). Bu örnekler çoğaltılabilir. Hatta Fârâbî'nin düşüncelerini İslami geleneğin nasıl etkilediği ve yansıdığı konusu müstakil bir incelemeyi hak edecek kadar önemli bir meseledir. Bizim burada maksadımız, Fârâbî'nin felsefi tanımlamalarına, yaşadığı dünya kadar hatta ondan daha çok ideal bir örnek olarak dikkate aldığı, Hz. Peygamberden itibaren İslam toplumunun nasıl bir cemiyet ve medeniyet halini alıncaya kadarki yaşadığı serüven ve tecrübe, onun düşüncelerine doğrudan yansımış ve etkilemiştir. *Kitabu'l-Huruf*'un ikinci bölümünde (*Lafızların Meydana Gelişi, Felsefe ve Din)* (Fârâbî, 2008, s. 69 vd.) toplumlarda dillerin gelişimi, isim ve kavramların kullanılmaya başlaması ve soyut kavramların ve felsefe dillerinin nasıl ortaya çıktığı hakkında yaptığı izahatlar, doğrudan Fârâbî'nin yaşadığı zamana kadar-

ki dönemde İslam dünyasındaki henüz yerleşik hayata geçmemiş toplumlar, göçebeler, köylü toplumları ve şehirleşme düzeyini yansıtmaktadır. Dolayısıyla İslam felsefesinde şehir kavramı ilk kez Fârâbî'yle birlikte insanın yetkinleşmesi nosyonuna bağlı olarak pratik felsefe kapsamında mustakil bir sorun olarak incelenmiştir.

Fârâbî'nin "Medine" kavramını kullanması, açıktır ki İslam siyaset felsefesinin Platon'dan tevarüs ettiği terimlerden biri gibi görünüyor. Bilindiği gibi Platon ideal bir yönetimin ancak sınırlı bir coğrafya ve nüfusa sahip toplumda gerçekleşebileceğini düşündüğü için şehir kavramını tercih etmişti. Özellikle en küçük siyasi birim olarak şehri tercih etmesi, Eflatun'un "polis"ine karşılık gelir (Rosenthal, 1996, s. 182). Fârâbî her ne kadar belirli bir yazım geleneğini dikkate aldığı için bu kavramı kullanmayı sürdürse de, onun felsefesinde şehir kavramı belirli bir coğrafya ve nüfusa sahip küçük ölçekli toplumsal düzeni değil, ekonomik, siyasi ve sınıfsal ilişkiler bakımından gelişmiş bir toplumsal organizasyonu yani bir devleti ve daha ileri düzeyde medeni dünyayı ifade eder. Fârâbî her ne kadar belirli bir yazım geleneğini dikkate aldığı için bu kavramı kullanmayı sürdürse de, onun felsefesinde şehir kavramı belirli bir coğrafya ve nüfusa sahip küçük ölçekli toplumsal düzeni değil, ekonomik, siyasi ve sınıfsal ilişkiler bakımından gelişmiş bir toplumsal organizasyonu yani bir devleti ifade eder. Şehir veya devlet, insanlar arasında büyük bir iş bölümüne dayandığından, hakikatin bütün olarak kavranmasına imkan veren şartların oluşturulabileceği yegane ortamdır (Türker, 2013, s. 55-56). Esas olarak Kur'an'ın etkisi ve yaşadığı dünyanın realiteleri gibi çok yönlü bir sentezin sonucu olarak "el-Medine" kavramının muhtevası genişleyerek felsefi-tarihi bir terim ortaya çıkmış görünüyor. Orta ölçekli millet (ümmet) ve bütün medeni dünyayı kapsayan büyük topluluk kategorileri Fârâbî'nin İslami referanslarından beslenir: Bu durum İslam'ın evrenselliği ve İslam imparatorluğunun (Abbasiler) egemenliğini bütün dünyaya yayma isteğiyle bağdaşır (Rosenthal, 1996, s. 182).

## FÂRÂBÎ'YE GÖRE MEDÎNE'NİN/ MEDENİYETİN KURUCU DİNAMİKLERİ

Fârâbî'nin "*Erdemli Şehir*" kavramsallaştırması ve erdemli toplumun işleyişi ile ilgili geliştirdiği düşünceler ve felsefi görüşleri dikkatli incelendiğinde, XIX. - XX. yüzyıl tarih ve medeniyet filozoflarının medeniyetlerin kuruluşu ile ilgili geliştirdikleri teoriler ile büyük benzerlikler göstermektedir. Onun Erdemli Şehrin kuruluşu ile ilgili görüşleri, adeta bir medeniyetin hangi dinamiklere bağlı olarak kurulacağının mükemmel bir izahıdır. Adeta "*Erdemli Şehir*"in kuruluşu ile ilgili Fârâbî'nin görüşleri modern tarih felsefelerinin önünü açmıştır. Fârâbî şehir kavramını iki açıdan ele alır; birincisi şehrin kuruluşu, ikincisi yönetimidir. Her ikisi de bir yandan tasvirî diğer yandan normatif bir yöntemle açıklanır. Ona göre medeni bir toplumun kuruluşunun dört temel öncülü vardır.

### 1. Kurucu İlkeler

1) Bu şehrin ilk kurucusunu (Reisu'l-Evvel) ya Faal akıl ile temas kuran (Peygamber) ya da Filozof olmalıdır. Ona göre böyle kimselerin reisliği diğer insani reisliklerden önce gelir. Çünkü Erdemli bir şehrin yöneticisi sıradan bir insan olmaz; yöneticilik iki şeyle olur; ya yaratılış veya tabiat bakımından yetenekli olmalıdır. Ya da yöneticilik bakımından irade ve tutumları meleke olarak kazanmış olmalıdır. Elbette bu özellikler istidadı olan insanlarda gelişip ortaya çıkacaktır. Bu da ya bir peygamber olur ya da bir filozof (Fârâbî, 1990, s. 74, 77). "Faal akıl vahiy alan kimsedir. Böyle kimselerin reisliği diğer reisliklerden önce gelir. Bu reis tarafından yönetilen kimseler erdemli kişi, ümmetler "Erdemli ümmet", bunların hepsi bir araya gelirse "Erdemli Şehir" olur. Bu kişiler bir yerde değil de dünyanın değişik yerlerinde toplanırsa, yani başka yönetimin altında iseler "*Erdemli Yalancılar*" olarak bilinir (Fârâbî, 2012, s. 86-87).

Burada kurucu önder olarak sözü edilen Peygamber ve filozof tanımlaması, Nietzsche'nin "üstün insan" tipini çağrıştırmaktadır (Wisser, 1990, s. 75-97). Fârâbî'nin faziletli şehirdeki kurucu önderler, takipçileri ve şehirdeki sosyal hayatta bulunan tasavvur gücü ve ilk sebepleri bilen "Hukema" tipolojisi, Arnold Toynbee'nin "yaratıcı azınlık" kavramları ile ciddi benzerlikler taşımaktadır. Ancak kavramlardaki en önemli ayrılık, filozofların düşünce sistemlerinin merkezinde yer alan kaygılardan kaynaklanmaktadır. Fârâbî kavramlarını "siyasi" bir eksende tanımladığından, bütün kavramları şu ve bu şekilde siyasi bir muhteva taşımaktadır. Buna karşın Toynbee ise bilim ve teknoloji temelli bir yaklaşım sergilediğinden, onun kavramları da epistemolojik bir muhteva taşımaktadır. Ancak her iki filozof da son tahlilde bir medeniyetin kurucu önderi olarak, özel yetenekler ile donatılmış veya yetkinleşmiş sıra dışı insanların önderliğinde kurulduğu tespitini yapmaktadır.

Herhangi bir zamanda bu nitelikleri taşıyan bir yönetici topluluk bir şehirde, bir ümmette veya birçok uluslarda bulunursa, çabaları, irade ve yaşayışları, gayeleri bir olduğundan bu yöneticilerin hepsi bir tek yönetici hükmündedir. Bunlara "Faziletli Reisler" denir. Farklı zamanlarda yaşasalar dahi sonra gelenler, öncekilerin şeraitlerinde değişiklik yapabilir. Eğer bu nitelikte birisi yoksa öncekilerin yasaları yazılır, korunur ve o yasalar ile yönetilir. Fârâbî bunlara geleneği takip eden yöneticiler manasında "meliku'-Sünne" tabirini kullanır. Bunların takipçilerine ise kanuna göre yöneticilik yaptıklarından "Rüesau's-Sünne" denildiğini yazar (Fârâbî, 2012, s. 87).

Diğer taraftan Erdemli şehirde nesiller arası süreklilik önemli bir yer işgal eder. Fârâbî'ye göre Erdemli şehrin kurucularından sonra gelen nesiller arası sürekliliği sağlayacak bir geleneğin oluşması, öncekilerin yolunun sürdürülmesi gerekir. Fârâbî bu durumu şu ifadeler ile dile getirir: "*İnsanların bir kısmı ölüp geride kalanlar onların yerini alınca, sonraki gelenler, öncekilerin fiilerini takip ederek kurtuluşa erer. Bu durum böyle devam ederek birbirinden uzak olan nesiller arasında süreklilik sağlanmış*

*olur. Bu şekilde yakın işlerli, tek bir toplum içinde birbirine benzeyen nefisler, tam bir birlik oluşturur.*" Fârâbî, burada hem geleneğin sürdürülmesinin erdemli toplumda, hem bilgi ve tecrübe birikimi açısından, hem de kurucu değerlerin kalıcı hale getirilmesinin hayati önemine dikkat çekerken; bir taraftan da gelenek içinde bir gelişme, zenginleşmenin kaçınılmaz bir realite olduğuna şu ifadelerle işaret eder: *"Maddeten birbirinden ayrı nefisler, sayıca artıkça, zevk almaları da o ölçüde artar. Daha öncekilerin mirası üzerine sonra gelenler katıldıkça, daha fazla zevk alırlar. Çünkü o nefislerden her biri kendi hem özünü, hem de özüne benzeyen nefisleri düşünür ve sonrakilerin kendine katılmasıyla düşünen nefisler çoğalır..." Böylece ortak akıl, güzel gelenekler kökleşerek ve yaygınlaşarak hem bu dünya, hem de ahret mamur olur.*" (Fârâbî, 2012, s. 88)

Aynı şekilde Fârâbî'nin düşüncesinde "Hukema" ile "Mü'minin" ilişkisi, yani sıradan insanların erdemli şehirdeki seçkinler tarafından yönlendirilmesi ve eğitilmesi (ta'lim ve tedib) gereğine detaylı bir şekilde işaret edilmesi ve avamın bu sürece "tenkid ve tehkike tabi tutmadan" taklit ile kabul etmesi istenmektedir. Bu durum Toynbee'nin "iç proleteryanın yaratıcı azınlığı mimesisi" kavramsallaştırmasına birebir karşılık gelmektedir. Yaratıcı azınlık, geliştirdiği modelleri hayatı geçirmek için, kitleleri buna ikna ederek taklide tabi tutar (Toynbee, 1978, s. I, 175)

Bir başka benzerlik noktası da, Fârâbî'de erdemli şehrin değerlerinin cihad yoluyla başka toplumlara yani fasık ve cahil toplumlara yayılması meselesidir. Fârâbî'nin bu durumu Toynbee'de "Dış proleteryanın" mimesise tabi tutulması olarak kavramsallaştırılmıştır. C. Lewi Straus ise bu durumu "medenileştirici savaş" olarak nitelemiştir.

2) İkinci olarak bu şehirler evrenin taklidi olmalıdır, çünkü içinde yaşadığımız evren ve müşahede ettiğimiz canlılar âlemi Allah'ın eseridir. İnsan bundan daha mükemmelini tasarlayamayacağından, onu taklit etmesi gerektiğini savunur. Bu durumu Fâ-

râbî şu ifadeleriyle dile getirir: "Erdemli Şehirler bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak için birbirleriye yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer..." Ayrıca diğer varlıklar için de durum aynıdır. Bu yapı içinde ilk nedenin diğer varlıklara nispeti, Erdemli Şehirde hükümdarın diğer kısımlara olan nispeti gibidir. Erdemli şehirde varlık âlemindeki gibi alt kısımlar, fiilleri ile mevkilerine göre ilk yöneticinin (evrende ilk neden, vucutta kalb) hareketlerini taklit etmeleri gerekir (Fârâbî, 1990, s. 70-74).

Şehrin veya medeni toplumun âlemdeki düzenin insanî seviyedeki bir temsili olarak düşünülür. Peygamber veya filozof kralın yönetimdeki konumu, Tanrı'nın varlık hiyerarşisindeki konumuna benzer. Nasıl ki Tanrı'dan gelen feyiz akıllar ve nefisler yoluyla cisimler dünyasına taşınıyor ve somutlaşıyorsa, vahiyle gelen Peygamber ve filozof kralın hakikat bilgisi de idari bir yapılanma ve hiyerarşi sayesinde bireysel faaliyetlere dönüşür. Nefsi kuvveden fiile çıkaran herhalükarda metafizik ilkedir yani vahiydir (Türker, 2013, s 56).

3) Üçüncü olarak Fârâbî'ye göre, Erdemli Şehirde insanlar değişik mesleklerde uzmanlaşırlar. Şehir bu uzmanlaşmayı zorlayan bir işlev görür ve hayat her ince meslek dalında yetkin ve profosyonel bireyleri yetiştirir. Çünkü insanlar her iş için elverişli değildir. Yeteneklerimiz, bazı işlere daha yatkındır. Dolayısıyla insanlar çocukluğundan itibaren bir işe kendini vakfeden ve onunla uğraşan, o alanda en yetkin kişi olur. Böylece herkes kendi bilgisi veya yöneticinin kılavuzlanması ve yönlendirmesiyle, kendine verilen işi yapar. Zamanla bu iş onun kişiliğinde bir yatkınlık kazandırır, onu etkin ve yetkin kılar. Bu yetkinlik onu aynı zamanda madden ve manen özgür kılar. Ayrıca her işin bir zamanı vardır ve o iş zamanında yapılmalıdır. Bir insan aynı anda iki işe yetişemeyeceğinden sadece bir alanda yetkinleşmelidir. Onun içidir ki bir toplumda iş bölümü ve yardımlaşma olmaz ise mükemmellik olmaz (Fârâbî, 1987, s. 55).

4) Ortak Gaye (Gayetu'l-Gusva) ve Aşk ve Adalet:

Fârâbî'nin düşüncesinde "Erdemli Şehrin" insanlarının hem bu dünyada, hem de öbür dünyada saadete erişebilmesi için iki vazgeçilmez temel unsur koyar: Adalet ve Aşk. Burada adalet sosyal denge ve birliğin teminatıdır. Aşk ise birleştirici bir unsur olarak işlev görür. Erdemli şehirde adalet, "ilk reisin" herkesi kendi yeteneğine ve eğitimine göre düzenler. İnsanlar yetenek ve eğitimine göre farklılık arz ettiğinden, İlk reis, insanları yönetici ve hizmet mertebesine göre yerleştirir. Yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir yapı (el-meratib) kurulur ve yönetim böyle işler (Fârâbî, 2012, s. 88). Fârâbî bu noktada beşli bir kategori sunar; 1) ameli hikmete sahip olan hukema, 2) din temsilcileri: hatipler, edipler, şairler; 3) messahlar, muhasipler, mühendisler, doktorlar, müneccimler 4) zenginler ve çiftçiler: tüccar, çoban ve şehirdeki zanaat ehli (Fârâbî, 1987, s. 49-50). Burada insanların yetenek ve eğitimlerine göre ilk reis tarafından görevlendirilmesi, İslam düşüncesindeki; "bir şeyi layık olduğu yere koymaktır" şeklindeki adalet tanımı ile bire bir örtüşmektedir. Bu kavramlar, cahil şehirlerin halklarının anladığından farklıdır ve çoğu zaman zıddıdır. Adalet onlarda güçlüyü kayırır (Aydın, 1976, s. 307-309).

Sonuç olarak Fârâbî'nin "Erdemli Şehir" ile ilgili ortaya koymaya çalıştığı konular, aslında basit bir şehrin kuruluşu ile sınırlandırılamayacak kadar geniştir. Ama şimdiye kadar bu kelime medeniyet bağlamında ele alınmamıştır. Açıkça ortaya çıkmıştır ki Fârâbî "el-Medine" kavramı ile basit anlamda bir şehir problemini değil, daha geniş anlamda bu kavram ile medeniyeti kastetmekte ve onu tartışmaktadır. Nitekim onun "Erdemli Şehir" ekseninde ortaya koyduğu konular ve problemlerin tamamı: şehirleşme, şehrin kurucusu olarak Reisu'l-evvel (Peygamber veya Filozof), coğrafya-insan ilişkisi, dilin gelişimi, toplumda iş bölümü, eğitim ve taklit meselesi... vs. bütün bunlar modern zamanların tarih filozofları ve medeniyet tarihçilerinin (İbn Haldun, Toynbee, Neitszche, Sorokin, Spengler, Danilevky.) konuları ve problemleri ile büyük benzerlikler göstermektedir. Söz konusu

benzerlik bu alanda yapılacak daha ileri ve kapsamlı çalışmalar ile ortaya konulabilir ve konulmalıdır. Özellikle Erdemli Şehrin kuruluşu ile ilgili ortaya koyduğu öncüller, bir medeniyetin nasıl doğduğunu ortaya koyan en gelişmiş izah olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'nin felsefesinde "Medine" konusu medeniyet olarak düşünüldüğü zaman, bir tarih filozofu ve medeniyet felsefesi olarak da anlaşılabilir ve açıklayıcı olur.

## KAYNAKÇA


Arnaldez, R. (1990). "Fârâbî'nin Erdemli Şehri ve Ümmet(Ümma)". Trc. Kenan Gürsoy. Uluslarası *İbn Türk, Fârâbî, Harezmi, Biruni ve İbn Sina Sempozyumu.* Ankara.

Arslan A. (1997). *Medinetu'l-Fazıla.* Ankara.

Aydın, M. (1976). "Fârâbî'nin Siyasi Düşücesinde Saadet Kavramı". *AÜİFD* XXI. Ankara.

Elbani, M. F. (1982). *Mu'cemu'l-Müferhes li Elfazi'l-Kur'an-ı Kerim.* İstanbul.

Fârâbî (1987). *Fususu'l-Medeni.* Fusulü'l-Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler. Yay. D. M. Dunlop; Çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

Fârâbî (1997). *Medinetu'l-Fazıla.* Trc. Ahmet Aslan. Ankara.

Fârâbî (2008). *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı.* Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera.

Mücahid, H. T. (1986). *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce.* Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz.

Olguner, F. (1994). *"Eflatun".* DİA. İstanbul. X, s. 476.

Pines, S.(1970). *"Philosophy". CH/s.,* II / B, s. 795-798.

Rosenthal, E.n I.J. (1996). *Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi.* Trc. Ali Çaksu. İstanbul.

Sorokin, P. (1996). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri.* Trc. Mete Tunçay, İstanbul.

Toynbee, A. ( 1978). *Tarih Bilinci.* Trc. Jane Kaplan, İstanbul.

Türker, Ö. (2013). "İslam Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* 2013/2. sayı: 31, (s. 49-57).

Wisser, R. (1990). "Frederiich Nietzsche: Üsrün İnsan Görünürde mi?" *Felsefe Arşivi.* VII/27, (75-97).

# 12

# FÂRÂBÎ'YE GÖRE İNSANLIĞI GERÇEKLEŞTİRMENİN VE MEDENİLİĞİN ZORUNLU BİR ŞARTI OLARAK EĞİTİM VE ÖĞRETİM*

Hasan Hüseyin Bircan**

## GİRİŞ

İslâm klasik biyografi ve düşünce tarihi eserleri, Fârâbî'yi mantığı ve kadim ilimleri iyi bilen, felsefeyi kusursuz ifadelerle, tatlı bir üslup içinde anlatmış olan yetkin, erdemli, önder bir filozof olarak nitelendirmektedir. Yine bu kaynaklar, Fârâbî'nin felsefe ilimlerini yerine oturttuğunu, matematikte ise üstün bir mevkiye sahip olduğunu açıklayarak tıp dâhil bütün ilimleri bildiğini ilave ederek "Müslümanların gerçek filozofu" olduğunu ve "felsefenin sırlarının onun tarafından çözüldüğünü" iddia ederler. Gerçekten de Gazzâlî'nin de teslim ettiği gibi Fârâbî, felsefeyi en iyi anlayan ve İlk Çağ Batı felsefesini, özellikle de Aristo felsefesini en iyi bilen kişidir. Kendisinden sonra

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan bildiri metninden (Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum, 13-15 Kasım 2014, Bildiriler, Eskişehir 2013Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yay., Eskişehir 2015, ss. 217-232) bu kitaba alınmıştır.

** Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi.

İslâm dünyasında gelişen felsefenin bütün temel meseleleri için hareket noktasını teşkil etmektedir. Bu nedenle o, İslâm'da felsefenin ilk kurucusu ve sistematik temeli olarak görülmektedir. Özellikle varlık, bilgi, değer, mantık, nübüvvet, siyaset ve felsefe-din ilişkisi gibi; hem kadim felsefeden tevarüs edilen, hem de İslâm dünyasında öne çıkan konulardaki düşünceleriyle, İslâm felsefesinin temeli olduğu gibi, dolaylı olarak da olsa İslâm düşüncesinin diğer alanlarını da etkilemiştir. Kısaca Fârâbî, son derece esaslı ve orijinal entelektüel etki ve katkılarıyla, İslâm dünyasında felsefenin gelişmesinin temel unsuru olmuştur. Doğu İslâm dünyasının bir sonraki büyük filozofu olan İbn Sinâ, temel tezlerinde hep Fârâbî'ye bağlı kalmış ve onun açtığı yolu sürdürmüştür. Özellikle İbn Sînâ'nın görüşleri aracılığıyla İslâm düşüncesinin diğer alanlarında da onun etkisini takip etmek mümkündür. Batı fikir dünyasında da tanınmış ve takip edilmiş bir İslâm filozofudur. Ancak denebilir ki Fârâbî'nin sonraki bütün düşünürlere asıl mirası, aklın işleyişine dair Aristotelesçi mantık hakkında özenle hazırlanmış ve öğretim müfredatı içine yerleştirilmiş son derece ayrıntılı ve yetkin görüşleridir. Bu nedenle "ilk muallim ya da üstat" sayılan Aristo'dan sonra "ikinci muallim/üstat" (muallim-i sânî) unvanıyla anılmaktadır (bk. Olguner, 1999, s. 53-54; Reisman, 2007, s. 59-61; Netton, 2005; Bircan, 2013, s. 127).

Fârâbî, bir ömür düşünenin ve buna bağlı olarak aynı zamanda bilimlerin ilkelerini tespit etmekle –ki İslâm felsefesinde ilk müstakil ilimler sınıflamasını yapmış ve bu konuya ayrı bir eser tahsis etmiştir– meşgul olmuş; "hem tabiî" (matematik ve fizik ilimler), hem metafizik ve hem de "beşerî/medenî/insanî" (siyaset, ahlâk, fıkıh ve kelâm) ilimlerin ilke ve yöntemlerini tespit etmekle uğraşmıştır. Bu nedenle, modern kavramlarla ifade edecek olursak, denebilir ki o, aynı zamanda "bilim felsefesi" de *yapmış* bir filozoftur. Eğitim ve öğretim konusunda ayrı bir eser yazmamıştır, ancak bu, onun bu konuyu ihmal ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Çünkü filozof eğitim ve öğretimi, başlıca eserlerinde belirgin ve özenli bir şekilde incelemiş-

tir. Ayrıca bilhassa toplum/devlet görüşlerini anlattığı bağlamlarda konuyu belli bir plan çerçevesinde ele almıştır. Yine onun bazı eserlerini; özellikle *et-Tenbîh a'lâ sebîli's-saade* ve *Tahsîlü's-saade* adlı eserlerini bu açıdan okumak mümkündür. Zira söz konusu eserlerde belli bilgi ve karakterlerin; kendi ifadeleriyle teorik, fikri, ahlaki ve zanaatsal erdemlerin nasıl ve hangi usul ve sıraya göre elde edilmesi gerektiğini incelemektedir ki, bu erdemler ancak onun "el-u'lûm" dediği bütün ilimlerin "tahsili"ni gerektirmektedir. Dolayısıyla, anlaşılacağı üzere bu incelemeler, aynı zamanda bir eğitim ve öğretim programı da sunmaktadır.

Öte yandan kuşkusuz Fârâbî'nin "medenîlik algısı", "medenî/erdemli toplum" görüşü, belli bir varlık, bilgi ve değer anlayışına dayanmaktadır. Dolayısıyla eğitim ve öğretim görüşünün anlaşılması, onun bütün felsefesinin göz önünde tutulmasını; ama özellikle "siyaset" ve "ahlak"la ilgili görüşlerinin incelenmesini gerektirmektedir. Gerçekten de filozof özellikle siyaset ve ahlâk konularını ele alırken, eğitim konusunu da, dönemine göre detaylı denebilecek bir şekilde ele almış; bu konuda bugün "eğitim felsefesi" alanında öne çıkan eğitim kuramlarının bazılarını "önceleyen" görüşler serdetmiştir. İşte bu çalışmada Fârâbî'nin eğitim ve öğretim konusundaki dikkat çektiği esaslar, onun genel felsefesinin kimi konuları da göz önünde tutularak betimlenmeye çalışılacak, sonuç bölümünde ise onun bu görüşlerinin eğitim felsefesi akımlarından hangisine yahut hangilerine tekabül ettiği tartışılacaktır.

## EĞİTİM VE ÖĞRETİMİN GEREKÇESİ VE AMACI

Fârâbî'ye göre, insan, ancak eğitim ile *insan* olabilir. Çünkü varlığının başlangıcında o, "insan olma" potansiyeline sahip "eksik bir varlık" olarak dünyaya gelmektedir. Bu nedenle eğitim, kesinlikle insan olmanın zorunlu bir gereğidir; insan, eğitim olmadan yahut eğitim görmeden kendinde gelişmemiş hal-

de bulunan bu "insan olma nüvelerini" hareketc geçirememektedir. Şu da bir gerçektir ki, filozofa göre insan, potansiyellerini aktüelleştirecek yeteneklerle de donatılmıştır. Kendi ifadeleriyle söyleyecek olursak, her varlığın kendine özgü bir özü ve bu öze ait fiil ve yetkinliği vardır. İnsana özgü olan öz ve buna ait yetkinlik ise, "bilme" ve "yapma"nın bütün içeriklerinin potansiyeline sahip olarak "akıl gücü" (*en-nefsü'n-nâtıka*) ve onun yetkinliğidir (Fârâbî, 1987, s 180; Fârâbî, 1986, s. 105; Fârâbî, 1992, s. 170). Dolayısıyla insana özgü fiil ve yetkinlik demek, Fârâbî'nin belirlediği bir şekildeki "akıl gücü"nün fiili ve yetkinliği demektir.

İşte eğitim de, Fârâbî tarafından bu yetkinliğin gerçekleştirilebilmesinin zorunlu bir şartı, neye mal olursa olsun kendisinden asla vazgeçilemeyecek hayatî bir çaba olarak konumlanmaktadır. Buna ek olarak, eğitim, filozofa göre, insanın gerçek mutluluğunu elde etmesinin de şartı olduğu için ihmal edilebilecek bir şey değildir. Zira "her varlık, varlık içinde en son yetkinliğe ulaşabilmesi için yaratılmıştır ve her varlık, varlık içinde kendine özgü yetkinliğe ulaşabilecek durumdadır. Bu yetkinlikten insana özgü olana ise 'en yüce mutluluk' (*es-saadetü'l-kusvâ*) denir" (Fârâbî, 1992, s. 170). "Mutluluk, en son insanî yetkinliktir (*nihâyetü'l-kemâli'l-insânî*)" (Fârâbî, 1987, s. 180).

Buradan hareketle denebilir ki, Fârâbî'ye göre, eğitimin nihai amacı insanın insanlığının gerçekleştirilmesi ve böylece gerçek mutluluğa ulaştırılmasıdır. Anlaşılacağı üzere burada anahtar düşünce, "insana özgü yetkinlik"tir. Bu demektir ki, filozof eğitim görüşünü belli bir "insan" tasavvuru ve belli bir "amaç" üzerine kurmaktadır. Bu "insan" ve "amaç" her insan için aynı ölçüde geçerlidir, zira her "insan tabiatı" başlangıçta aynıdır. Dolayısıyla bu amacın gerçekleştirilebilmesi için, insanın belli bir eğitim öğretim sürecine girmesi gerekmektedir. Aksi halde sadece bir "potansiyel insan" olarak kalacak ve kesinlikle mutlu da olamayacaktır.

Fârâbî, insanın potansiyel (*bilkuvve*) durumdan aktüel (*bilfiil*) duruma geçişinin iki aşaması olduğunu söyler ve bunlardan ilkini "ilk yetkinlik", diğerini "ikinci yetkinlik" olarak kavramlaştırır. İlk yetkinlik, insana özgü aklî ruhun akledebilecek, düşünebilecek "ilk ilkeleri" (el-ma'kûlâtü'l-ûlâ) kazanmasını ifade eder ki, bu ilk akledilirleri Fârâbî üç gruba ayırır: a) Değişik mesleklerle ve alanlarla alakalı ilkeler, b) İnsan davranışlarında yani ahlâkî alanda iyi ve kötü, güzel ve çirkini bildiren, kendileriyle iyi ve kötünün ayırt edildiği ilkeler, c) Tanrı, diğer ilk ilkeler ve bu ilkelerden meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları ve bunların mertebelerini bilmede kullanılan ilkeler. Bütün bu ilkeler zihni sağlıklı olan bütün insanlarda ortak olarak bulunur. Fakat bu ilk akledilirler ona, kendisinin yaratılış amacı olan *en son yetkinliğini* ve *nihâî mutluluğunu* elde etmesinde kullanılmak üzere verilmiştir. Öte yandan bu ilkeler, Fârâbî'nin tasnifindeki felsefenin teorik ve pratik bütün disiplinlerinin öncüllerini ya da kabullerini teşkil ettiği gibi, herhangi bir mesleği öğrenmenin de başlangıç ilkeleri olarak anlaşılmaktadır. Aynı zamanda bunlar, insanda meydana geldiğinde ancak onun aklının teorik ve pratik yönleri ve bu yönlere ait fiilleri, bu arada da insana özgü *irade* işlevsel hale gelmektedir (bkz. Fârâbî, 1997, s. 88-90; Fârâbî, 1986a, s. 35, 71; Bircan, 2001, s. 270-271). Buna göre, insan bu ilk yetkinliğini kazanınca ancak "insani fonksiyonlarını" yapabilecek duruma "hazır hale gelmiş" ve potansiyellikten kurtulmuş olmaktadır.

Ancak Fârâbî'ye göre, insan için asıl yetkinlik, "ikinci yetkinlik" ya da "son yetkinlik"tir. Zira ilk yetkinlik bütün insanlarda "verili" iken, ikincisini her bir insan kendisi "kazanmak" durumundadır ki, gerçekte insana özgü yetkinlikten kast edilen de budur. Filozof bu süreci akıl gücünü merkeze alarak şöyle izah eder: Akıl gücünün potansiyel (*bilkuvve*), etkin (*bilfiil*) ve kazanılmış (*müstefâd*) dereceleri vardır. *Bilkuvve akıl*, bütün varlıkların mahiyet ve sûretlerini maddelerinden soyutlama ve onları kendisi için birer bilgi haline getirme gücü ve istidadına sahip

bir özdür. Ona maddi (*heyûlânî*) ve edilgin *(münfail) akıl* da denir. Bu her insanda doğuşundan itibaren onun tabiatı gereği var olan bir akıldır. Buna göre bilkuvve akıl, insan aklının ilk halini anlatan bir kavramdır ve filozofa göre insanın "insan" olması itibariyle ilk derecesi, akletmeye yatkın ve bilfiil akıl olmaya hazır olan bu gücün meydana gelmesidir. Bu doğal/tabiî istidat bütün insanlarda ortaktır (Fârâbî, 2003b: 130; Fârâbî, 1997: 88, 106). *Bilfiil akıl* ise potansiyel aklın kendine özgü fiilini yapmaya başlaması yani ilk yetkinliğinin meydana gelmesiyle aktif hale geçmesidir. Potansiyel akledilir olan şeyler de bu aktif akıl tarafından idrak edildiklerinde bilfiil akledilir hale gelmektedir. Kısaca potansiyel akılda, *ilk akledilirler* meydana geldiğinde o artık "bilfiil akıl" adını alır (Fârâbî, 2003: 131; Fârâbî, 1997: 88-89). Akıl bu bilfiil seviyeye yükseldikten sonra artık kendisini de idrak edebilmektedir. Ancak bu bilfiil derecesinde akıl, akletti-ği akledilirlere nispetle bilfiil akıl olsa da, idrak edebileceği ama henüz idrak edemediklerine göre de potansiyel akıldır (Fârâbî, 2003b, s. 132; Fârâbî, 2003, s. 125). Aklın bütün akledilirleri idrak edebilmesi için üçüncü bir dereceye çıkması gerekmektedir. Aklın üçüncü mertebesi "kazanılmış akıl" *(müstefad akıl)* derecesidir. Bu akılla ilgili olarak Fârâbî şöyle der: "Bilfiil akıl, bilfiil akledilir olmaları bakımından kendisinin sûretleri olmuş akledilirleri aklettiği zaman, önce kendisine bilfiil akıl dediğimiz akıl, şimdi artık kazanılmış akıl olmuştur." Yani bilfiil akıl, bilfiil akledilirleri idrak ettiğinde kazanılmış akıl adını almaktadır. Kazanılmış akıl sadece maddî nesnelerin sûretlerini değil, maddeden soyutlanmış (*mufârık*) varlıkları yani maddeyle hiçbir ilişkisi olmayan soyut (*mücerred*) varlıkları da idrak edebilen akıldır (Fârâbî, 1992, s. 20; Fârâbî, 1997, s. 88). Dolayısıyla, söylenenlerden de anlaşılacağı üzere kazanılmış akıl, insan aklının ulaşabileceği en yüksek derecedir ve adından da anlaşılacağı üzere insan tarafından "kazanılması gereken" bir akıldır. Ve bu akıl, ancak insanın teorik ve pratik ilimler yanında ahlâkî erdemlerin de elde edilmesiyle kazanılabilmektedir ki bunu sağlayacak olan da eğitim ve öğretimdir.

## ÖĞRENCİ VE ÖĞRETMEN

Gördük ki Fârâbî düşüncesinde insanın amacı mutluluğa ulaşmaktır ve mutluluk da insanın kendine özgü yetkinliğini kazanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, eğitim ve öğretimin amacı da insana bunu kazandırmaktır. Bu da, bir toplum içinde yaşayarak belli bir eğitim ve öğretim sürecine dâhil olmayı gerektirmektedir. Çünkü insan toplumsal bir canlıdır; tabiî ve zorunlu ihtiyaçlarını birçok insanın karşılıklı yardımlaşmasıyla karşılayabilmektedir. Ancak insan, zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması kadar, hatta ondan daha hayatî olan kendine özgü yetkinliğini kazanabilmesi için de toplum halinde yaşamaya mecburdur. Dolayısıyla hem zaruri ihtiyaçlar hem de yetkinlik, toplumsal bir yaşantıyı gerektirdiğine göre, ikisi de bir başka zorunluluğu gerektirmektedir: Toplumda uyum ve işbirliğini sağlayacak "erdemli bir yönetim" ve bunu devam ettirecek, toplumun ortak bir gaye etrafında birleşmesini ve o gayeye ulaştıracak araçların belirlenmesini temin edecek bir "eğitim ve öğretim programı". İşte Fârâbî'nin (1992, s. 165) ifadeleriyle mutluluğu kazandıracak olan nazarî, fikrî ve ahlâkî erdemlerle amelî sanatların şehirlerde ve milletlerde var edilmesinin yolu, eğitim ve öğretimdir.

Fârâbî'ye göre mutluluk, her insanın ulaşmayı arzu ettiği bir gaye ve tercih ettiği bir iyi olmasına rağmen, gerek tabiî ve iradî, gerekse ferdî farklılıklar sebebiyle, her insan onun gerçekte ne olduğunu bilemediği gibi ona ulaştıracak erdemleri de belirleyememektedir. Bu nedenle; en yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının gayesi olunca, insan onun ne olduğunu bilmeye, onu gaye edinmeye ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Sonra da mutluluğu kazanmak için yapması gereken şeyleri *bilmesi* ve onları *yapması* gerekmektedir. Fakat belirtildiği üzere insanların yaratılışlarında farklılıklar olması sebebiyle her bir insan, mutluluğu ve ona ulaşılması için yapılması gereken şeyleri bilecek durumda değildir (Fârâbî, 1986: 78). Bu durumda, yukarıda insan üzerine söylenenlerden de anlaşılacağı üzere, Fârâbî'ye

göre öğrenci neyin iyi olduğuna karar verebilecek olgunlukta değildir. Bu nedenle onun yapması gereken şey şudur; akıl gücünü geliştirmeye odaklanıp verilen bilgileri ezberlemeli, belli bir eğitimi aldıktan sonra akıl yürütmeli ve değişken alanda ortaya çıkan problemlere çözüm üretmelidir ki bu alan siyaset ve ahlâk alanıdır. Dolayısıyla öğrencinin akıl yürütme, düşünme ve bunları ifade etme yollarını öğrenmesi, ancak sıkı bir "ta'lim" sonucu ilimleri öğrenmesine (tahsîlü'l-felsefe) bağlıdır (bkz. Fârâbî, 1992; Bircan, 2001, s. 153 vd.).

Bu demektir ki her insanın mutlaka bir "öğretmene" (*muallim*) ve "rehbere" (*mürşid*) ihtiyacı vardır" (Fârâbî, 1986, s. 78). "Muallim" ve "mürşid" kavramları, öncelikle Fârâbî'nin "öğretmen" anlayışını kendisinde somutlaştırdığı ve "mutluluğun kendileriyle elde edildiği her fiile vakıf biri" olarak gösterdiği erdemli devletin "kurucu ilk başkanına", gerçek "bilgeye", sonra da onun yolunu sıkı bir şekilde takip edenlere işaret etmektedir. Dolayısıyla toplumda ve toplumdaki her bir insanda, onların tabii yatkınlıklarını ve iradî olarak kazanmış oldukları yetkinlikleri dikkate alarak, erdemlerin bilfiil var edilmesi, "öğretmenin" ve "rehberin" görevidir. Buna göre açıktır ki, Fârâbî eğitim ve öğretimin merkezine öğretmeni yerleştirmekte ve öğretmen öncelikli bir eğitim yöntemini savunmuş olmaktadır. Bu demektir ki öğretmen, alanında yetkin ve uzman (*mahir*) olması gerektiği gibi eğitim ve öğretimi nasıl yapacağının yöntemlerini de bilmelidir; yani eğitim formasyonuna sahip olmalıdır. O aynı zamanda mutlaka her bakımdan "örnek" bir insan da olmalıdır.

Şöyle ki, Fârâbî'nin "öğretmen" ve "rehber" hakkındaki görüşlerine biraz daha yakından bakıldığında, ilk önce onun birtakım "öğretmen tipleri"nden bahsettiği görülmektedir. Onun en çok temellendirmek istediği ve diğer tipleri kendisi üzerinden açıkladığı mutlak ve gerçek muallim ve mürşit ise; toplumun kurucu ilk başkanı da olan "er-Reîsü'l-evvel"dir. Fârâbî'ye göre erdemli toplumun bütünü tarafından *taklit edilmesi* gereken "İlk Reîs", hem yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticili-

ğe yatkın olmalı hem de sadece böylc bir tabiatta ortaya çıkabilecek olan yöneticilikle alakalı iradî meleke ve karakterleri kazanmış olmalıdır (Fârâbî, 1997: 104-106). Doğuştan yöneticiliğe yatkın olmayı göstermek üzere filozof, on iki nitelik saymaktadır. Bu nitelikler özetle şunlardır: Yönetici her bakımdan bedenî tamlığa vc fiillerini yapabilme yetcrliliğine; iyi anlama vc iyi idrak etmc yeteneğine; kuvvetli hafıza ve hatırlama gücünc; tabiatı icabı bilgi edinmeyi, öğrcnmeyi, doğruluğu, adalcti sevme; yalandan, yalancılardan, zulümden nefret etme; ycmek, içmek, kumar, altın, gümüş vb. şcyler peşinde koşmama; yüksek ruhlu; azimli, kararlı, cesur olma; güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. Yöneticinin kazanması gereken iradî meleke ve karakterlere gelincc, kendisiyle mutluluğun clde edileceği her fiile vakıf olmak yönetici olmanın şartlarından ilkidir. Bunun yanı sıra onun, dilinde bütün bildiğini başkasının tahayyülünde en iyi biçimde hayal ettirme, mutluluğa ve mutluluğun clde edildiği işlere en iyi bir biçimde yöneltme gücüne ve cüzî işleri yani amelî felsefenin gercktirdiği bilgi ve fiilleri yapabilmesi için sağlam bir bedene sahip olması gerekmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, gerçek bir yöneticinin kazanması gereken iradî meleke ve karakterler nazarî, fikrî, ahlâkî erdemler ve belli sanatlardır (bkz. Fârâbî, 1997, s. 107-109; Fârâbî, 1986a, s. 79; Fârâbî, 1986b, s. 66; bk. Bircan, 2001, s. 413-414).[1]

Böylece söz konusu fıtrî yatkınlıklarla iradî meleke ve karakterlerin kendisinde birleştiği kişi, üzcrinde başka hiçbir insanın hükmü olmayan; bütün fiillerinde taklit edilecek, sözlerine ve yönlendirmelerine uyulabilccek örnek insandır. Zira o insanlığın en üst mertebesindc ve mutluluğun en yüksck derecesindedir. Şehirleri kendi düşüncesine göre yönctmck bu kişinin hak-

1. Acaba bütün bu nitelikleri haiz bir insan olabilir mi? Fârâbî'ye göre (1986b, s. 33) bu niteliklerin tek bir insanda bir araya gelmesi zor olsa da, eskilerin *ilâhî insan* dediği böyle bir insanın bulunması kesinlikle mümkündür. Ancak tabiî olarak onların tamamına yatkın olan insanlara çok uzun zaman aralıklarında rastlanılmaktadır.

kıdır. Âlemin İlk Sebeb'ine nispetle ona *ilk reis* denir. Diğer yönetimler ya da yöneticiler ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır. Onun tarafından yönetilen kişiler erdemli, iyi ve mutlu kişilerdir. Bu kişiler birçok topluluğun bir araya gelmesiyle oluşmuş bir millet iseler, bu millet "erdemli millet"tir; bir şehirde toplanmışlarsa o şehir "erdemli şehir"dir (Fârâbî, 1997, s. 108-109; Fârâbî, 1986a, s. 80; Fârâbî, 1986b, s. 33).

Fârâbî ilk başkana, *gerçek filozof* ve *peygamber* dediği gibi, onu bir de *imam, kanun koyucu* ve *melik* kavramlarıyla anlatmaktadır. Bu terimlerin anlamlarındaki ince ayırımlara da dikkat çekip sonuç itibariyle hepsinin aynı anlama sahip olduğunu söyler. Dolayısıyla *ilk reis* kavramı, diğerlerinin hepsinin içeriğine sahiptir ve eğer bu terimlere yüklenen anlamlar anlaşılırsa "yetkinlik ve mutluluk bakımından toplumun en yetkini olması zorunlu olan" ilk yöneticinin, dolayısıyla en yetkin öğretmenin ve yol göstericisinin hüviyeti de anlaşılmış olacaktır. Zira ilk reis, teorik yetkinlikle birlikte düşünme gücü ve düşünme erdemiyle ahlâkî erdem bakımından da toplumun en yetkini olmalıdır. Bunlara ilaveten o, erdemli devletin halkında, erdemli fiilleri bilfiil var edebilmesi için en güçlü amelî sanata da sahip olması gerekmektedir. Dolayısıyla gerçek bir filozofun yetkinliği, ancak ahlâkî ve siyasî alandaki başarısıyla tamam olmaktadır (bkz. Fârâbî, 1999a, s. 92-94).

Fârâbî'ye göre ilk reîsin olmadığı durumda erdemli toplum, ilk reîsin yönetimine uygun bir yönetim şekliyle ve onun *yolunu* takip edebilecek nitelikleri haiz erdemli yöneticilerce yönetilmelidir. Dolayısıyla, ona göre "ilk yönetim" ve "ilk yönetime bağlı yönetim" olmak üzere erdemli yönetimin iki çeşidi vardır. İlk yönetim şehirde veya milletlerde daha önce bulunmayan erdemli hayat tarzını ve erdemli melekeleri yerleştiren, onları cahilî hayat tarzlarından erdemli hayat tarzlarına yönelten bir yönetimdir. Bu yönetimi yerleştirip uygulayan yönetici ilk reistir. İlk yönetime bağlı yönetim ise "yönetimlerinde ve işlerinde" ilk yönetimin izinden giden yönetimdir. Bu tür yönetime başkanlık eden kişiye de "ilk reîsin yolunu takip eden yönetici, kanunî

yönetici" ya da "ikinci derecceden yönetici" denir (bkz. Fârâbî, 1986c, s. 48, 56; Fârâbî, 1986a, s. 78-80; Fârâbî, 1986b, s. 66-67. Bircan, 2001, s. 424 vd.).

Fârâbî, ilk yöneticiden sonra gelen yönetici için de fıtrî olarak yöneticide bulunması gereken yatkınlıkları aynısıyla şart koşmaktadır. Bu şartları taşıyan kişi gelişip büyüdükten sonra şu nitelikleri haiz olmalıdır: 1. O bir filozof olmalıdır. 2. İlk yöneticilerin şehir için vazettikleri kanunları, kuralları, usulleri bilmeli, muhafaza etmeli, bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir. 3. Öncekilerin kanunlarında kaydedilmemiş olan bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarma konusunda üstün olmalıdır. 4. İlk yöneticilerin zamanında ortaya çıkmadığı için onların kanun koymadığı, fakat daha sonra herhangi bir zamanda ortaya çıkan olaylar hakkında, toplumun salahını göz önüne alarak doğru hüküm verebilecek iyi akıl yürütme ve hüküm çıkarma gücüne sahip olmalıdır. 5. Kanunlar konusunda halkı sözle aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır. 6. Hem emretmeyle hem hizmet etmeyle ve hem savaşla ilgili fiilleri yapabilecek sağlam bir bedene sahip olmalıdır. Eğer bu şartların hepsi tek bir kişide bulunmazsa, o zaman biri sadece filozof olan, diğeri ise geri kalan şartları haiz olan iki kişi bulunduğu takdirde, onların ikisi birden bu erdemli devletin yöneticisi olacaklardır. Eğer böyle iki kişide de olmazsa, bu şartların her birini taşıyan altı kişi toplumun en üstün yöneticileri olmalıdır. Eğer bunlar da bulunmazsa bu şartların her birine sahip olan gruplar, kanuna uygun olarak erdemli toplumu yönetmelidir (Fârâbî, 1997, s. 109-110; Fârâbî, 1986c, s. 39-40; Fârâbî, 1986b, s. 65; Bircan, 2001, s. 408).

Sonuç olarak, Fârâbî'nin erdemli devletinin ilk başkanı ve en yetkim öğretmeni, erdemlerin kendisinde birleştiği bir kişidir. O filozoftur, peygamberdir, kanun koyucudur, imamdır, meliktir. Şehri, milleti ve milletleri yönetmek onun hakkıdır. Diğer yönetimler ya da yöneticiler, ondan sonra gelir ve ondan kaynaklanır. Onun tarafından yönetilen kişiler iyi ve mutlu kişilerdir. Bu

itibarla gerek tabiî yatkınlıklar ve gerekse irâdî yetkinlikler bakımından onun derecesine ulaşmamış yöneticiler de dâhil erdemli toplumda yaşayan insanlar, ancak onun belirlemiş olduğu fiilleri (erdemleri) taklit ederek, bilfiil gerçekleştirerek mutluluğa ulaşabileceklerdir. Gerçi bu konuda yönetıcinin ve yöneticilerin *görevleri* yanında halkın da bilmesi ve yapması gereken şeyler vardır ki bu konuya aşağıda döneceğiz. Ancak şunu özellikle belirtelim ki, yönetici yahut yöneticilerin toplum karşısındaki temel görevleri belli kanunlar yapıp halkın onlara uymalarını sağlamak değildir, bundan asıl amaç teorik, fikri, pratik ve ameli erdemlerin insanlarda bilfiil gerçekleşmesini sağlamaktır. Başka bir ifade ile "kanunların, yasanın eğitsel bir işlevi bulunmaktadır, çünkü hem siyasal önder onları uyguladığında, örnek olmakta, hem de yasalar erdemli davranış kalıpları olduğu için, erdemlerin diğerleri tarafından kazanılmasına yol açmaktadır (Aydın, 2010, s. 134).

## EĞİTİM VE ÖĞRETİM

Zaman zaman birbirlerinin yerine kullansa da Fârâbî, özellikle *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde*, *Tahsîlü's-saâde* ve *Kitâbü'l-burhan* adlı eserlerinde "öğretim" ve "eğitimi" birbirinden ayırdığı gibi, bu kavramlara dâhil olan birtakım ilgili kavramlar üzerinde de durarak oldukça ayrıntılı denilebilecek açıklamalarda bulunur. Ancak hemen belirtelim ki, eğitim amacı, yani insanın yetkinliği ve mutluluğu söz konusu olunca, ne eğitim ne de öğretim ihmal edilebilir! Yetkinlik ve mutluluk için eğitim ve öğretim şart ise; eğitim için öğretim, öğretim için de eğitim şarttır. Dolayısıyla eğitim ve öğretim birbirinden kesin olarak ayrılmamakta; aralarında sadece konu ve yöntem farkından bahsedilmektedir.

Bu bakımdan Fârâbî, *Kitâbü'l-burhan*'da (2010, s. 52) şöyle demektedir: "Öğretim (et-ta'lîm) insanın yaptığı ve bununla başkasında bir şeyin bilgisinin meydana gelmesini amaçladı-

ğı veya başkasında herhangi bir fiile kaynaklık edecek alışkanlığa (*'itiyâdî*) bir melekenin meydana gelmesini amaçladığı her bir fiil hakkında gerçekleşir." Bu anlamda öğretim filozof tarafından "âdet", "alışkanlık kazanma", "bir yeteneği elde etme", "telkin", "alıştırma" gibi alt kavramlarla da ilişkilendirilmektedir. Kendi ifadeleriyle, âdeti insan ve çoğu hayvan sınıfı kabul etmektedir. Alışkanlığın ise iki anlamı vardır, ama bu iki anlam arasında da fark vardır. Şöyle ki, insan her ne zaman başkasına benzemek (taklit etmek) için bir fiil yapsa ve kendisinde bir meleke meydana gelmesi için onun yaptığının benzerini defalarca yapsa, buna [da] 'öğretim' adı verilir. Bu nedenle insan bir melekeye kaynaklık eden bir fiille nitelendiğinde ve bununla o meleke kendisinde meydana gelinceye değin [o fiili] yapması kastedildiğinde, buna 'öğretim' denir. Aynı şekilde 'telkin' de bazen 'öğretim' olarak isimlendirilir ve onun iki şekli vardır: Birincisi dil ve şarkı telkini örneğinde olduğu gibi, konuşanın bir lafzı söyleyerek bununla dinleyenin aynı lafzı ezberlemek için pek çok defa telaffuz etmesini amaçlamasıdır. Bu, benzerini yapmak (taklit) yoluyla öğretim kısmına girmektedir. İkincisi ise, bunun yanı sıra o lafızların anlamlarının dinleyenin zihninde resmolmasının amaçlanmasıdır. Lafızdan başka bilginin oluşmasını sağlayacak başka eylemler de yapılır ve bunlara da 'öğretim' denir. Bunun örneği işarettir. Yine biz yazı yazarız bu yazı öğretim olur. Bu şeylerin ayrıntısını ve kısımlarını sayma zor değildir" (Fârâbî, 2008, s. 52).

Bu bakımdan Fârâbî'ye göre öğretim iki gruba ayrılır. Birincisi kendisinden bir fiilin melekesinin meydana geldiği öğretimdir. Bu, ya benzerini yapmak suretiyle öğretimdir ya da diyalog (muhataba) veya işaret ve yazı gibi hitabın yerini tutan bir şeyle öğretimdir. İkincisi ise kendisiyle bilginin meydana geldiği öğretimdir ki, bunun öğretim olarak adlandırılması daha uygundur. Birinci gruba giren öğretim şekillerinden bir kısmı "alıştırma" (*riyazet*) olarak adlandırılır, bir kısmının ise herhangi bir adı yoktur. Bunlardan ahlâkî olanlara öğretim demektense "eğitim" (*te'dîb*) demek daha uygundur. Filozofa göre, bir papağana ve

bir çocuğa dilin telkinin fark olduğu açıktır, ama bu farlılığı gösterecek bir kavramsallaştırma yoktur. Dolayısıyla adı olmayan bazı öğretim şekillerinin nüanslarını belirtecek isimler icat edilmelidir. Bu ikincisi ancak diyalog (muhâtabâ) veya diyalog işlevi gören bir şeyle olur. Diyalogun bir kısmı dinleyenin zihninde onun daha önce bildiği bir şeyi bilfiil hazır eder. Çünkü şey, insan zihninde ancak ya bilkuvve ya da bilfiil olur. Şeyin bilkuvve oluşu kişinin kendisi yönünden kesinlikle bir engel olmaksızın dilediği zaman yazma, konuşma veya bir şey hakkında düşünme gücü gibi fiile yakın kuvvedir. Şeyin bilfiil oluşu ise insanın, şeyin hayalini kendi zihninde resmolmuş halde görmesidir. Diyalogun ilk şekli öğretim olarak değil de "anlatım" (*takrîr*), hatırlatma (*tezkîr*) ya da bu lafızlarla aynı anlama gelecek isimlerle isimlendirilmelidir. İkinci şekil ise işitenin zihninde onun daha önce gerek tam bilfiil gerekse de fiile yakın bilkuvve sahip olmadığı bir bilginin meydana gelmesinin amaçlandığı şekildir (Fârâbî, 2008, s. 53).

Buna göre öğretim iki kısma ayrılmaktadır: İlki kendisinden bir eylemin yeteneğinin meydana geldiği öğretimdir. Bu, taklit etmek, benzerini yapmak suretiyle ya da yeteneği ortaya çıkaracak eylemi işaret ve yazı gibi hitabın yerini tutan bir şeyle öğretimdir. Bununla yalnız bir bilginin oluşması değil, bunun yanında bir eylemin kendisinden çıktığı bir yetinin oluşması da kastedilir ki, bunun ahlâkla ilgili olanına "eğitim" denilmelidir. İkincisi ise kendisinden bilginin oluştuğu öğretimdir ki, bunun "öğretim" olarak adlandırılması daha uygundur (Aydın, 2010, s. 136). Kısaca ve filozofun kendi ifadeleriyle "öğretim" (*ta'lîm*), teorik (nazarî) ilimleri öğrenmekten ibarettir; zira özelliği sadece bilinmek olup insan tarafından yapılamayan teorik bilgiler hakkındaki yetkinlik, sadece bilmektir. "Eğitim" (*te'dîb*) ise ahlâkî erdemleri ve amelî sanatları bilfiil varlığa getirme yöntemidir. Yani bilme ve yapma ile ilgili olan pratik (amelî) felsefenin gerçekleştirilmesidir (Fârâbî, 1992, s. 165; Fârâbî, 1987, s. 220-221).

## EĞİTİM VE ÖĞRETİMDE KONU VE İÇERİK

Buradan hareketle Fârâbî'nin eğitim görüşüne konu ve içerik açısında baktığımızda, öncellikle belirtmeliyiz ki, eğitimin amacının (ki bu gerçek mutluluktur) gerçekleşmesi için bilgi ile fiil arasında zorunlu bir ilişki kurulmaktadır. Bu ilişkiye göre hakikatin bilgisi olmaksızın mutluluk bilinemeyeceği gibi, bilinse bile onu kazandıracak olan erdemleri de her insan belirleyememektedir. Çünkü doğru fiil, ancak doğru bilgiye dayanan fiildir. Bu açıdan bakıldığında "hakikatin" kapsamına giren teorik ve pratik her şey, eğitim ve öğretim müfredatının kapsamına alınmalıdır ki, bu hakikati felsefe; ama Fârâbî'nin anladığı şekilde "bir ilimler sistemi olarak anlaşılan felsefe" (bk. Kutluer, 1996) teşkil etmektedir. Bu demektir ki eğitim, insan zihnini geliştirmek için gerekli ilimleri vermesi yanında dinî ve ahlakî eğitimi, yani değerler eğitimini de ihmal etmemelidir.

Fârâbî'nin ilimler hakkındaki görüşünü ve eserlerinde ilimlerin/felsefenin nasıl ve hangi sıra takip edilerek tahsil edilmesi hakkındaki görüşlerine baktığımızda –ki bunu özellikle *et-Tenbîh alâ sebîli's-saâde* ve *Tahsîlü's-saâde* adlı eserlerinde gösterir–, şunları söylemek mümkündür: Dil ilmi (nahiv), mantık, matematik ilimler, fizik ve metafizik ilimleri, siyaset ve ahlâk okutulması gerekmektedir. Bu ilimler, konuları önceden belli olarak birbirleriyle irtibatlı bir şekilde işlenmeli, mantıksal bütünlük olmalıdır.

Bununla birlikte, "örgün ve yaygın eğitim" açısından altı çizilmesi gereken önemli bir husus da şudur: Fârâbî'ye göre, "temel eğitim"de, yani bütün insanların, daha doğrusu erdemli devletin bütün halkının zorunlu olarak bilmesi gereken "standart bilgiler" vardır. Bunlar: a) Tanrı ve O'nun bütün sıfatları; b) Maddeden soyut varlıklar, onların kendilerine özgü fiilleri, mertebe ve nitelikleri; c) Semavî cisimler ve onların vasıfları; d) Tabiî cisimler, onların oluş ve bozuluşları; onlardan cereyan eden her şeyin düzen, yetkinlik, inayet, adalet ve hikmete uygun olarak cereyan ettiği, onlarda ihmal, eksiklik ve haksızlığın olmadığı; e) İnsanın varlığa gelişi, nefsin güçlerinin nasıl meydana geldiği,

iradc ve seçme yctisinin ortaya çıkacağı bir tarzda akledilirleri nasıl aldığı (feyz); f) Reîs-i evvel ve vahyin nasıl meydana geldiği; g) İlk reisin olmadığı herhangi bir zamanda, onun yerini alması gereken yöneticileri; h) Erdemli toplum, onların ulaşacağı mutluluk, erdemli topluma zıt olan toplumlar, onların ölümden sonra karşılaşacakları durumlar. Bunların yanında "örnek alınacak doğru insanlar" ve "kendileriyle mutluluğun elde edildiği belirlenmiş fiiller" yani "erdemler" de her vatandaşın öğrenmesi gereken konulardır (Fârâbî, 1986b, s. 146; Fârâbî, 1986, s. 84; Fârâbî, 1986a, s. 70). Bu demektir ki eğitim ve öğretim, toplumun her ferdini öncelikle ve bilhassa sosyal, dini, ahlaki, siyasi ve kültürel açıdan sorumlu, bilinçli ve erdemli bir insan olarak yetiştirmelidir.

## FERDÎ FARKLILIKLAR VE ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ

Erdemli toplumun bütün fertlerinin bilmesi gereken yukarıda gördüğümüz ortak şeyler, genel olarak teorik ve pratik felsefenin bütün konularıyla alakalı bilgileri kapsamaktadır. Ancak Fârâbî'ye göre insanların eğitim ve öğretim kapasiteleri de birbirinden farklıdır. İnsanlar arasındaki ferdî farklılıklar göz önüne alındığında, erdemli toplumun insanları da bu bilinmesi gereken şeyler konusunda farklılıklar göstermektedir. Öğretim, bu farklılıklar dikkate alınarak yapılmalıdır. Erdemli toplumun insanları genel olarak iki sınıfa ayrılmaktadır. İlki, teorik bilgileri, akledilirler olarak kavrayabilen filozoflar (hukemâ) ya da yöneticiler ya da eğitimli (*havas*) sınıftır; ikincisi ise, gerçekleri sadece tahayyül edebilen, onları ancak sembollere idrak edebilen yönetilenler veya halktır (*avam, müminûn*). *Birinciler*, varlıkların hakikatlerini, onların derecelerini, mutluluğu ve erdemli şehirlerin yönetimin ne olduğunu "olduğu gibi" tasavvur ederken; *ikinciler*, onları ancak "temsillerle tahayyül" edebilmektedirler. Tahayyülün objesi ise varlığın bizzat kendisi değil onun temsili

veya taklididir. Hem tasavvura hem de tahayyüle *bilgi* denir ve her iki yol da mutluluğa götürmektedir. Fakat *birincilerin* bilgisi ve mutluluğu, elbette *ikincilerinkinden* üstündür (Fârâbî, 1986b, s. 147; Fârâbî, 1986, s. 86; Fârâbî, 1992, s. 165).

Buradan hareketle Fârâbî'nin eğitim görüşüne "yöntem açısından" baktığımızda, o, birçok öğretimin yönteminden bahsetse de, bunları, az önce gördüğümüz insan sınıflarını da göz önüne alarak ikiye indirmektedir: İlki "kesin delil" (*burhan*) yöntemi, diğeri "iknâ ya da tahayyül ettirme" yöntemidir; her iki yöntemde de esas "tümdengelim"dir. Kesin delil yöntemi filozoflara, yani *aydınlar* sınıfı denilebilecek nazarî ilimleri muhafaza etmekle görevli olanlara ve yöneticilere, yani havasa uygulanan yöntemdir. Bu, bugünkü terimlerle zorunlu eğitimi alıp özellikle yüksek öğretime devam edecek ve bir şekilde doğrudan yahut dolaylı yönetime ve bürokrasiye katılacak olanlara uygulanması gereken yöntemdir. Buna göre, her şeyden önce bir karakter eğitimine tabi tutulduktan sonra, nazarî ilimlerin ilk öncülleri ve ilk ilkelerinden başlayıp tedricî bir yol izlenerek bilinmesi zorunlu olan bilgiler, mantıktan başlayıp belli bir sıraya göre bu sınıfa öğretilmelidir. Ayrıca bunlar kazanmış oldukları yetkinlik derecelerine göre öncelikle birtakım küçük eğiticiliklere ve yöneticiliklere getirilmeli (yani bir nevi staj yaptırılmalı), sonra durumlarına göre ilerletilmelidir. Ancak bu sınıf, nazarî erdemleri kazanıncaya kadar, nazarî şeyler onlara "iknâî metot"larla öğretilmeli, birçok nazarî şeyi tahayyül ederek kavramaları sağlanmalıdır. Erdemli devlette, aralarında derece farkları olmakla birlikte ilk başkandan sonra gelen bu seçkinler sınıfının görevi, halkı iknâ etmek, eğitmek ve yönlendirmektir. Onlar bu işi yaparken ilk başkanın izlediği yolu takip etmelidirler (Fârâbî, 1992, s. 166-167, 180).

İkna ve tahayyül yöntemine gelince, nazarî erdemleri kazanıncaya kadar yönetici sınıf için de kullanılan bu yöntem, asıl toplumun çoğunluğunu oluşturan halkın öğretiminde kullanılması gereken yegâne yöntemdir. Halkın ya da yönetilenlerin iki temel özelliği vardır. İlki, yaygın olan görüş ve düşünceleri hiç-

bir tenkit ve tahlile tabi tutmadan kabul etmeleri, gerçekleri sadece onların sembolleriyle bilmeleri ve taklitten öte geçememeleridir. Bu semboller toplumdan topluma değişebilmektedir. Dolayısıyla gaye ve tasavvur seviyesinde aynı olmakla birlikte, semboller farklılık arz ettiğinden birden fazla erdemli toplum/devlet olabilir. Halkın ikinci özelliği ise yukarıdaki niteliğinin bir gereği olarak tabiatlarından gelen veya sonradan kazandıkları melekelerinden dolayı onlar, burhan metoduyla öğretilip eğitilemezler. Dolayısıyla, onlara uygulanacak en iyi metot, belirtildiği gibi ikna yöntemleridir; bunlar cedel, hitabet, şiir, müzik ve cezalar gibi değişik yöntemlerdir. Bunlar halkın yeteneklerine göre belli bir düzeyde bilgi ve iyi karakterler edinmelerini sağlayacak yöntemlerdir (bkz. Fârâbî, 1986b, s. 147-148; Fârâbî, 1986, s 86; Fârâbî, 1992, s. 165-168, 181; Fârâbî, 1986a, s. 62-65; Fârâbî, 1986c, s. 47).

Bu yöntemsel farklılık, aynı muhtevaya sahip olmakla birlikte öğretimin niteliğini ve adını da belirlemektedir. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, erdemli toplumun her ferdine aynı içeriğe sahip bilgiler öğretilmelidir; ancak öğrenenlerin öğrenme kapasitelerine göre bu öğretilenler "felsefî/ilmî" ya da "dinî/millî" olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırma, tekrar etmek gerekirse, öğrenenin durumunun belirlediği yöntem farklılığından kaynaklanmaktadır; aksi halde felsefe dinin muhteva ve amaç bakımından farklılığına işaret etmemektedir. Fârâbî'nin kendi ifadeleriyle, varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde, eğer onların kavramları akılla tasavvur ediliyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri kapsayan ilim, *felsefe*dir. Eğer onlar misaller aracılığıyla tahayyül şeklinde bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleriyle hayal edilerek tasdik hâsıl oluyorsa, bu bilgileri kapsayan şeyi eskiler bir *din* (*mille*) olarak isimlendirmişlerdir. Eğer iknaî yöntemler kullanılarak bu bilgiler benimsetilmişse onları içine alan din, genel kabul görmüş, yaygın (*ez-zâia, el-meşhûra*) felsefe olarak isimlendirilmiştir. Bu sebeple eskilere göre din, felsefenin bir benzeri ve taklididir. Her ikisi de aynı konuları içe-

rir. Her ikisi de varlıkların ve insanın nihai gayeleri hakkında bilgi verir. Fakat felsefenin kesin ispatlar verdiği her şeyde din, iknâ etmeye dayanan açıklamalar verir (Fârâbî, 1992, s. 184-186; Bircan, 2001; 438).

## EĞİTİM YA DA AHLÂK EĞİTİMİ

Eğitim, öncelikle belirtmeliyiz ki, yukarıda da gördüğümüz gibi fertlerde ve fertlerden oluşan sınıf ve milletlerde ahlâkî erdemleri ve amelî sanatları var etmenin yoludur. Eğitimdeki amaç, iyi fiillerin ve amelî sanatların alışkanlık haline getirilmesidir. Eğitimde hem *söz* ve hem de *örnek olma yöntemi* kullanılır. Eğitimle fertlerde iyi fiillerin meleke ve alışkanlık haline getirilmesi yanında, eğer onlarda kötü fiiller karakter haline gelmişse, onlar ortadan kaldırılır. Zira tabiî ve iradî kötülükler silinip huylar iyileştirilmeden mutluluk kazanılamaz. Bu sebeple toplumun yöneticisinin görevi, fertleri ve sınıfları, uyum ve işbirliği içinde olabilecek, kötülükleri ortadan kaldırıp iyilikleri kazanmak üzere yardımlaşabilecek, kısaca erdemlere iştirak edebilecek bir biçimde düzenlemektir (Fârâbî, 1986, s. 84-85; Fârâbî, 1992, s. 165; Fârâbî, 1986a, s. 70-71-101; Fârâbî, 1986c, s. 65).

Fârâbî'ye göre ahlâkî erdemleri ve amelî sanatları fertlerde ve toplumlarda bilfiil var etmenin, biri "gönüllülüğe", diğeri "zor kullanmaya" dayanan iki yolu vardır. Zorlayıcı usuller, iknâ olmayan, isteyerek ve kendiliğinden doğru davranışta bulunmayan inatçı ve isyankâr kişilere, üzerlerine aldıkları nazarî bilgileri başkalarına öğretmeyi reddedenlere karşı kullanılır. İlk başkan, gerek kendi istekleri ile eğitilmek isteyenleri, gerekse gönüllü olarak eğitilmeyi reddedenleri eğitmek için birer eğitimciler grubu oluşturur (Fârâbî, 1992, s. 167-168). İsyankâr ve kötü karakterli kişileri "medenîleştirmek" için cezalandırılmaları gerekir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, erdemli toplumda eğitim ve öğretim önce burhanla, burhanla öğrenemeyenlere iknâ metoduyla yapılır. Zorlama metodu ise, bu iki yolla da

eğitilmeyi kabul etmeyenler içindir (Fârâbî, 1992, s. 169-170; Fârâbî, 1986a, s. 35).

Kısaca, Fârâbî'ye göre her öğretim iki şeyden meydana gelir: a) Öğretilecek şeyin kavratılması ve onun kavramının nefse yerleşmesinin sağlanması, b) Kavranılan ve nefste kavramı yerleşen şeyin kabul ve tasdik ettirilmesi. Bir şeyin kavratılmasının da iki yolu vardır. Birincisi, onun özünün akılla kavranılmasını sağlamak; ikincisi, onu, ona benzeyen misali ile tahayyül ettirmektir. Tasdik de ya kesin ispat ya da ikna yolundan biriyle meydana gelir (Fârâbî, 1992, s. 184).

Erdemli devlette bireylerin hepsinin bildiği ve yaptığı ortak şeyler vardır; keza her bir sınıfın bildiği ve yaptığı özel şeyler de vardır. Bunlardan her biri, bu iki şeyle yetkinlik ve mutluluğu kazanır. Dolayısıyla kâinattaki hiyerarşi ve nizamı yansıtacak şekilde kurulmuş erdemli toplumdaki insan veya sınıflardan her biri, bilme ve yapma ile ilgili (siyasi ve ahlâkî) erdemlerini kazanırsa, bu erdemli fiilleri onlara "iyi psikolojik yetenekler" (*hey'etün-nefsâniyyetün-ceyyidetün*) ve yatkınlıklar kazandırır. Tıpkı bir insanın, bir yatkınlık olan güzel yazma ustalığını sürdürerek kazanması gibi, o toplumun bir bireyi veya sınıfı da bu uygulamayı ne kadar sürdürürse, erdemli fiilleri gerçekleştirme becerisi de o ölçüde güçlenir (Fârâbî, 1986b, s. 134-135; Fârâbî, 1986, s. 81-82).

## SONUÇ

Sonuç olarak Fârâbî'nin eğitim görüşü, detayına burada giremediğimiz belli bir Tanrı ve evren görüşüne bağlı olarak betimleye çalıştığımız şekildeki bir toplum ve insan görüşüne dayanmaktadır. Buna göre, Tanrı her bir varlığın varlık nedeni ve devam ettiricisidir. Evren ve evreni teşkil eden her bir varlık, belli bir hiyerarşik yapı içinde Tanrı'dan taşmış ve bu hiyerarşi korunmuş olarak varlığını devam ettirmektedir. Bu yapı-

sıyla o, mükemmeldir. Bir toplum da kâinattaki hiyerarşi ve nizamı ne kadar yansıtabilirse o kadar erdemli bir toplumdur ki, insan ancak böyle bir toplumda yetkinlik ve mutluluğunu elde edebilmektedir.

İnsan ise yeryüzünün en değerli varlığı olmakla birlikte varlığının başlangıcında "eksik" bir varlıktır. O ruh/nefs ve bedenden müteşekkil "düalist" bir varlıktır. Ancak bu düalizm Descartes'çı bir düalizm değildir; töz olan ruhtur, beden ise ruhun dayanağı, kendini gerçekleştirmesinin bir "aracı"dır. Her insan öz itibarıyla akılsal (nâtık) bir varlıktır ve varlığının başlangıcında bir insan potansiyelidir; insan olmaklığı sonradan kazanmaktadır. Bu anlamda bütün insanlar maddi ve tinsel özellikler, dolayısıyla bilimsel/felsefî kültür bakımından ortaktırlar. Bu ortak yapı, "değişme"den daha esastır ve belirleyicidir. Bu demektir ki insan "kendisini gerçekleştirmek" (*tecevhür*) mecburiyetindedir (bk. Fârâbî, 1992, s. 137-139). İşte eğitim ve öğretim de, bu nedenle bir zorunluluktur ve bu esaslardan hareket etmek durumundadır. Yani Tanrı, evren, erdemli toplum ve insan doğası değişmez bir yapıya sahip olduğu için eğitim de her yerde aynı olmalıdır.

Fârâbî'nin eğitim görüşünde "müfredât", zamanın bütün ilimlerini içine almaktadır. İnsanın ahlâkî eğitimi de kesinlikle ihmal edilmemelidir. Çünkü insanın karakteristiği onun akletmesi olduğundan, eğitimde dil ve mantık eğitimi başta olmak üzere, insan aklını disipline edecek ve ona gerekli erdemleri kazandıracak bütün ilimler öğretilmelidir.

"Öğretmen – öğrenci" açısından bakıldığında merkezde öğretmen vardır ve öğretmen alanının gerçek bir uzmanıdır. Eğitimde disiplin esastır ve bilgiler belli bir aşama esas alınarak ve ferdi farklılıklar gözetilerek verilirken, ahlâkî eğitimde de aynı yol izlenir.

"Öğretim yöntemleri"ne gelince; tekrar, ezberleme, hatırlatma, diyalog gibi metotlar işe koşularak "kesin delil getirme (burhan) yöntemi" ve "iknâ ya da tahayyül ettirme" yön-

temi, ferdi farklılıklara ve öğretilecek bilginin mahiyetine göre iki temel yöntemdir; her iki yöntemde de esas olan "tümdengelim"dir.

Bütün bunlara göre bireye "değişmeyen hakikatler"i öğretmeyi, dolayısıyla bir bilgi ve kültür aktarmacılığını öneren Fârâbî'nin, eğitim görüşünde, eğitim felsefesi akımlarından "daimiciliği" (*perennializm*) önerdiğini söylememiz mümkündür. Ancak şu hususu da eklememiz gerekir ki, Fârâbî'ye göre öğretilmesi zorunlu olan değişmeyen hakikatler esas alınarak, değişen alanın anlaşılması ve buna göre ahlaki ve siyasi tavır sergilenebilmesi için sadece bilgi ve kültür aktarmacılığı ile yetinilmemelidir; zira mantıkta öğretilen yöntemlere bağlı kalarak akıl yürütmek (*taakkul*) ve düşünmek (*tefekkür, teemmül...*) her insan için bir zorunluluktur.

## KAYNAKÇA

Fârâbî (1986b). *Kitâbü ârâi ehli'l-medînetil-fâzıla.* Nşr. Nasri Nadir. Beyrut: Dâru'l-Meşrık. [Fârâbî (1997). *İdeal Devlet.* Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi].

Fârâbî (1986). *es-Siyâsetü'l-medeniyye.* Nşr. Fevzi M. Neccar. Beyrut: Dâru'l-Meşrık.

Fârâbî (1986a). *Füsûlün müntezea.* Nşr. Fevzi M. Neccar. Beyrut: Dâru'l-Meşrık.

Fârâbî (1986c). *Kitâbü'l-mille.* Nşr. Muhsin Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Meşrık.

Fârâbî (1987). *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde.* Thk. Sahban Halîfât. Amman. [Fârâbî (1992). *Mutluluk Yoluna Yöneltme.* Çev. Hanifi Özcan. İzmir].

Fârâbî (2008). *Kitâbü'l-burhân.* Metin ve Tercüme. Çev. Ö. Türker ve Ö. M. Alper. İstanbul: Klasik.

Fârâbî (1991). *İhsâü'l-ulûm.* Fransızca Çev. ile Yay. İ. Mansour. Beyrut.

Fârâbî (1992a). *Risâle fi'l-akl.* Nşr. S. J. Mouris Bouyges. Beyrut.

Fârâbî (1992). *Tahsîlü's-saâde.* Thk. C. Ali Yasin. *el-A'mâlü'l-felsefiyye* içinde Beyrut: Dâru'l-Menâhil. s. 119-197. [Fârâbî. (1999a). *Mutluluğun Kazanılması.* Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi].

Fârâbî (2003b). *Aklın Anlamları–Risale fi meâni'l-akl–.* Ed. ve Çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, s. 127-138. İstanbul: Klasik.

Fârâbî (1997). *İdeal Devlet.* Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi.

Fârâbî (1999). *İlimlerin Sayımı.* Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi.

Aydın (2010). Dini-Felsefi Temelleri Işığında Farabi'nin Eğitim Ütopyası. *Kelam Araştırmaları.* 8: 1. ss. 123-150.

Bircan, H. H. (2001). *İslâm Felsefesinde Mutluluk.* İstanbul: İz.

Bircan, H. H. (2013). *İslâm Felsefesi Tarihine Giriş.* İstanbul: Dem.

Netton, I. R. (2005). *Fârâbî ve Okulu.* Çev. Mehmet Vural. Ankara: Elis.

Kutluer, İ. (1996). *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz.

Olguner, F. (1999). *Fârâbî.* İstanbul: Ötüken.

Reiseman, D. C. (2007). Fârâbî Felsefe Müfredatı. Peter Adamson-Richard C. Taylor (Ed.). Çev. M. Cüneyt Kaya. *İslâm Felsefesine Giriş* içinde, s. 59-80. İstanbul: Küre.

# 13

# FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ*

Fatih Toktaş**

## FÂRÂBÎ'NİN DİN VE FELSEFE TARİHİ ANLAYIŞI BAĞLAMINDA HUKUK

Fârâbî, İslâm düşüncc dünyasının en öncmli filozoflarından biri olup aynı zamanda İslâm siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. İslâm ile felsefenin karşılaşması ya da buluşması bizzat İslâm filozoflarının kendilerinde ve onlar sayesinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle başta Fârâbî olmak üzere İslâm filozoflarının kimi zaman satır aralarına 'gömdükleri' cümleler, yalnızca kendilerini anlatmakla kalmamakta aynı zamanda İslâm ile felsefe arasında kurmak istedikleri buluşmanın yol haritasını göstermekte gibidir. Sözgelimi *Mutluluğun Kazanılması* (*Tahsîlü's-sa'âde*) başlıklı eserinde Fârâbî, Platon'dan aktarma yaparak, filozof olarak yetiştirilmek üzere eğitime alınan adayın, içinde yetiştiği dinin itikadını doğru bir biçimde öğrenmiş olup bu dinin emrettiği davranışları gerçekleştirmede titizlik göster-

---

* Bu makale, yazarın daha önce aynı başlıkla yayınlanan makalesinden (Diyanet İlmi Dergi, 52/1, 2016, ss. 41-64) aktarılmıştır.

** Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi.

mesi gerektiğini belirtmektedir.[1] Bir başka deyişle Fârâbî, iyi bir dindar olmadan bir gencin/öğrencinin iyi bir filozof olamayacağını belirtmektedir. Filozofumuzun bu yaklaşımının temelinde, felsefe ile buluşmasında/hesaplaşmasında İslâm'a gösterdiği ilginin bulunduğu açıktır.

Arslan'ın da açıklıkla belirttiği gibi ortaçağ boyunca din ile felsefe arasındaki karşılaşma yalnızca Müslümanların değil, aynı zamanda Yahudilerin ve Hıristiyanların da en temel felsefî sorunu olmuştur Zira bu üç ilâhî din, tıpkı Yunanlılardan aktarılan felsefe gibi varlık, bilgi ve değer üzerine bir öneri sunmaktadır. Bu durumda sözü edilen dine gönülden bağlı düşünürlerin, ilâhî kaynaklı öneri ile beşeri temelli bilgi arasında ne türden bir ilişkinin olduğunu incelemeye girişmeleri son derece doğaldır.[2] Bu makale, bir İslâm filozofu olarak Fârâbî'nin İslâm ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin yalnızca bir meselesini yani hukuk anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır.

İslâm'ın müntesiplerine tevhidi önceleyen bir inanç manzumesi sunmasının yanında, literatürde şeriat olarak adlandırılan bir hukuk önerdiği açıktır. Öte yandan Fârâbî'nin deyişiyle felsefe, Irak Keldânîleri tarafınca üretilmiş, sonra sırasıyla Mısırlılar, Yunanlılar ve Süryânîler tarafından sürdürülmüş ve nihayetinde anavatanına (Bağdatlılara/Iraklılara) Araplara geri dönmüştür.[3] Ancak Fârâbî, felsefenin bu tarihsel serüveni içinde Yunanlılara, daha doğrusu Platon ile Aristoteles'e ayrıcalıklı bir statü vermektedir. Çünkü bu iki filozof, Fârâbî'ye göre, felsefe birikimini kendilerine (Araplara) aktarmakla kalmamış, aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yöntemlerini de kazandırmıştır. Buna göre Platon ile Aristoteles, bir yerde felse-

1. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde* (*Mutluluğun Kazanılması*), çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2103, s. 98.
2. Ahmet Arslan, "Çevirenin Önsözü" (*Tahsîlü's-sa'âde* içinde), Divan Kitap Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2013, s. 7, 8; Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 84-87.
3. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 91.

fenin ateşi sönmeye yüz tutmuşsa bu ateşin nasıl alevlendirileceğini veya felsefe yoldan çıkmışsa onun nasıl düzeltileceğini de açıklamışlardır.[4]

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

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

---

4. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 100.
5. Mahmut Kaya, "Aristo", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, III, s. 378; Fahrettin Olguner, "Platon", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, X, s. 474.
6. Fârâbî, *Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn* (*Eflâtun Kanunlarının Özeti*), çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 82.

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

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

---

7. Fahrettin Olguner, "Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları" (*Eflâtun Kanunlarının Özeti* içinde), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 16-18; *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, s. 357-358.
8. Kaya Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 235-236; "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XII, s. 157-160.
9. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 100.
10. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)* (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 151, 153.

Sözü edilen eserde incelenen meselelerden biri, Platon ile Aristoteles'in farklı yazı yazma tekniklerini kullanmalarıdır. Buna göre Platon, talebesi Aristoteles'i felsefeyi açık bir dille yazması sebebiyle kınamaktadır. Çünkü açık dille yazıldığında felsefenin sunduğu üst düzey bilgiler, bu bilgileri hazmedemeyecek olanlar eline geçecek ve böylelikle felsefeden umulan yarar sağlanamayacaktır. Çağımızın okurunun beklentisinin tersine Aristoteles, felsefenin açık bir dille yazılması gerektiğine ilişkin bir savunma sunmaz; tam tersine üstadı Platon'la felsefenin kapalı bir dil kullanmak suretiyle anlatılması gerektiği hususunda hemfikirdir. Ancak o, Platon gibi diyalog tarzında yazmak yerine düz metin olarak yazarak da bunu başarabileceğini düşünmektedir. Nitekim o, kaleme aldığı metinleri ancak felsefede belli bir seviyeye ulaşmış olanların dışındakilerin anlamayacağı hususunda Platon'a güvence vermektedir.[11] Bir başka deyişle Aristoteles görünürde açık, aslında ise kapalı bir dille felsefesini yazıya dökmüştür. Platon ile Aristoteles'in yazı yazma teknikleri arasındaki görünürde farklı ama aslında hemfikir olmaları, Fârâbî'nin hukuk anlayışını incelemede önem arz etmektedir.

Çağımızın yaklaşımının habercisi olarak Aristoteles, eserlerinin başlığı ile içeriği arasında uyum olmasına özen göstermiştir. Bir başka deyişle hangi konuyu inceleyecekse bir tek kitapta bunları toplamış ve başlıkta açıkça da bunu dile getirmiştir. Sözgelimi o, *Nikomakhos'a Ahlak*'ta ahlâk, *Politika*'da siyaset, *İkinci Analitikler*'de bilgi anlayışını açıklamıştır. Aristoteles'ten farklı olarak Platon'un eserleri ile incelediği konular arasında sıkı bir bağ bulunmaz. Her ne kadar Platon'un sözgelimi *Yasalar*'da olduğu gibi kitap adı ile konusu arasında yakın bir ilişki bulunsa bile, diyalogların pek çoğunda ve şaheseri olan *Devlet*'te böy-

11. Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem.*, s. 155-156. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe* (*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*) (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 114.

le bir ilişki kurulmamıştır. *Devlet*, Platon'un bütünüyle felsefenin alanlarını sergileyen bir tablo gibidir. Mesele Fârâbî açısından ele alındığında onun yazım tarzının hem Aristoteles'ten hem de Platon'dan etkilenmiş olduğu, ama daha çok ikincisine yakın durduğu söylenebilir.

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

## FÂRÂBÎ'NİN HUKUK FELSEFESİNE GİRİŞİ: *TELHÎSÜ NEVÂMÎSİ EFLÂTÛN*

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

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

13. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 93. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (*Din Kitabı*) ("Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" içinde), *Dîvân İlmî Araştırmalar*, çev. Fatih Toktaş, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, S. 12, s. 259.

temlerine özen gösterdiği açıktır. Bununla birlikte onun, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*'nin önsözünde başka hiçbir eserinde görülmediği tarzda bir hikâyeye yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Hikâyenin temelinde, ahlâkî davranışlar ve kişilik arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

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

Fârâbî'ye göre Platon'un, uygun olmayan birinin eline geçmemesi için sembolik ve çetrefil bir üslup kullanarak eserlerini kaleme aldığı 'şöhret' olan bir bilgidir. Dolayısıyla Platon, bir şeyi açık olarak anlattığında bile okurları bu açık bilgiye dikkat et-

14. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 26.

meyip onun altında yatan sembolü aramaya koyulmaktadır. Böylece Fârâbî, Platon'un yazdıklarının açıkça kastedilenin mi yoksa bu açık deyişlerin altında yatan anlamın mı anlaşılması gerektiğini yalnızca konunun uzmanları tarafından keşfedilebileceğini belirtir. Nitekim Fârâbî, *Özet*'i kaleme almaktaki amacının, Platon'un *Yasalar*'da ima etmiş anlamları yani sembolik anlatımı aydınlığa kavuşturmak olduğunu belirtmektedir.[15] Fârâbî, bu vaadini yerine getirmiş midir? Yoksa hikâye içinde başka bir hikâye mi sunmaktadır?

Olguner, Fârâbî'nin kendince bir özet oluşturmasından dolayı bir bölümün bazen başını, bazen orta kısımlarını ve bazen de son tarafını atladığını söyler. Ona göre bu durum, ya Fârâbî'nin elindeki metnin eksik olmasından kaynaklanmıştır ve bundan dolayı bize atlanmış gözükmektedir ya da o metinde bu konular bulunmaktadır fakat Fârâbî tarafından önemli bulunmamış ve *Özet*'te işlenmemiştir.[16] Bunlardan hangisi olursa olsun Olguner'e göre Fârâbî, önsözde vaat etmiş olduğu amacını yani Platon'un hangi deyişlerinin açık hangilerinin sembolik olarak anlaşılması gerektiğini yeterince açıklığa kavuşturamamış gözükmektedir.[17] Bu noktada Strauss'un daha farklı düşündüğünü belirtmekte yarar vardır. Ona göre *Özet*'in başında dile getirilen sofunun öyküsü ile Platon'un yazı yazma tekniği hakkındaki açıklama, tehlikeli bir hakikatin uygun bir ortamda söylenmesinin mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.[18] Nitekim Fârâbî, *Özet*'in bir yerinde Platon'un kendi görüşlerini kısa ve kesik ifadelerle pek çok kez dile getirdiğinden söz etmektedir.[19] Böylece Strauss'a göre Fârâbî, *Yasalar*'da dolaylı olarak ve kısaca atıfta bulunulan kimi düşünceleri başarılı bir biçimde or-

15. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 26-27.
16. Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 18.
17. Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 15, 18; *Platon.*, s. 357.
18. Leo Strauss, "Fârâbî'nin Eflatun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı" (*Siyasî Hermenötik* içinde), çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 141, 144-145.
19. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 81.

taya koymuştur. Bununla birlikte Strauss, Fârâbî'nin *Özet*'te tıpkı Platon gibi kendi yaklaşımını kısaca ve dolaylı olarak gösterdiğini belirtmekten de geri kalmaz. Ona göre *Özet*'in, biri hassas ve yavaş olan sürücü, diğeri hızlı ve daha az hassas olan at olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bu bakımdan *Özet*, bu ikisi arasındaki uyum ve bütünlük gözetilerek anlaşılmalıdır. Bunun bir başka sonucu ise *Özet*'in anlaşılmasında yazar kadar okuyucunun da yoğun bir çaba göstermesinin gerekli olmasıdır.[20]

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

Fârâbî, Aristoteles'in bir sanata ilişkin kesin ilkeleri öğretmeyi kolaylaştırmak adına bazı örneklere yer verdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Aristoteles'in verdiği örnekleri tekrarlaması durumunda, bu örnekleri vermekle onun ulaşmak istediği amaca kendisinin ulaşamayacağını, tam aksine bu amaçtan sapmış olacağını söylemektedir. Bunun nedeni, Fârâbî'ye göre Aristoteles'in zamanında ve o toplumda kolayca anlaşılan ve kabul edilen örneklerin kendi zamanında ve toplumunda anlaşılmaz

20. Strauss, "Okuyuş Tarzı.", s. 142, 143, 149, 153-154.
21. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 28-29.
22. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 42, 53, 64, 72, 73, 76.
23. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 33, 39-40, 43, 47, 51.
24. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 60, 61, 80.

durumda olmasıdır. Fârâbî, Aristotcles'in bu yöntemi kullanırken verdiği örneklerin, yönetimler (siyâsât) değişince anlamsız kalacağını fark etmemiş olmakla eleştirmektedir. Böylece o, Aristotcles'in kitaplarını izlemek suretiyle ilgili sanatların ilkelerini öğretmek isteyen birinin, onun vermiş olduğu örnekleri atıp onların yerine kendi zamanına ve toplumuna uygun örnekleri kullanması gerektiğini ifade etmektedir.[25]

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

*Özet*, çok açık bir biçimde Fârâbî'ye bir toplumda yasaların yani hukukun bulunması, bunlara uyulmasının neden gerekli olduğu ve bunların hangi biçimde belirleneceği, ayrıca yasaların mutlak olmayıp değişmeye açık oldukları ve siyaset türleri ile yasalar arasındaki koşutluk bilincini kazandırmıştır.[26] Bu bağlamda Fârâbî yasa (nâmûs / nevâmîs), ilâhî yasa (en-nâmûsu'l-ilâhî ), yasaların hakikatlerinin bilgisi (ma'rifetü hakâ'ıkı'n-nevâmîs) genel yasa yapma (vâd'u'n-nâmûsi'l-'âmmî), yasanın eskimesi (fesâdü'n-nâmûs), yasa koyucu (vâdı'u'n-nevâmîs), yasa sahibi (sâhibu'n-nâmûs), kişinin yasaya uygun ahlâkı (ahlâkuhu nâmûsiyye) gibi teknik terimlere[27] aşina olmuştur. Ayrıca o, savaşlar, bayramlar, tanrılara saygı, mabetler, imar planı, adaletli mülk dağı-

25. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 59, 60.
26. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 28, 30, 32, 38-39, 40-41, 45-46, 53, 63-64, 72, 73.
27. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 30, 31, 33, 34, 44, 45, 46, 51.

tımı, suyun ve gıda dağıtımının düzenlenmesi, bürokratlar, askerler, yargıçlar, sanatkârlar, hırsızlar, casuslar, halktan alınacak vergiler, çarşılar ve mirasın paylaşımı gibi tikel yasa meselelerinden söz etmiştir.[28] Diğer kaynaklarının yanı sıra Platon'un *Yasalar*'ı sayesinde Fârâbî'nin, siyasete ilgi duyan bir filozofun hukuka ilgisiz kalamayacağı şeklinde bir bilinç kazandığı söylenebilir. Bu durumda, felsefe ile hukukun nerde kesiştiğinin açıklanması gerekmektedir.

## TOPLUM, FELSEFE VE HUKUK

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

Varlık açısından bakıldığında Fârâbî'nin sudûr kuramına bağlı olarak var olanları hiyerarşik/sıradizimli bir biçimde sıralandırdığı açıkça görülür. Buna göre âlem, ay-üstü ve ay-altı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere ay-üstü âlemin var olanları; göksel cisimler, ayrık akıllar ve Tanrı'dır. Bunlar, ay-altı âlemin var olanları ile karşılaştırılmayacak kadar kendilerini gerçekleştirmiş mükemmel varlıklardır. Buna karşın bunlar arasında da bir mükemmellik sıradizimi bulunmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere bu âlem-

28. Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 29, 32, 54, 58-59, 67, 68, 69, 74-76, 77, 78, 80.
29. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 27, 34; *el-Medînetü'l-fâzıla* (*İdeal Devlet*), çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2103, s. 55.
30. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 97; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 69.

dekilerin mükemmellik düzeyleri artmakta ve nihayetinde Tanrı, hiçbir noksanlık ve kusuru olmaksızın olabilecek her açıdan en mükemmel var olan olmaktadır.[31]

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

Fârâbî'ye göre ay-altı âlemdeki her canlı türünün kendine özgü olan bir nefsi vardır. Buna göre bitkisel nefis; bir canlıya beslenme ve üreme yetilerini kazandırır. Bu iki etkinlikten ilki yani beslenme, bireyin hayatiyetini, ikincisi yani üreme ise türün sürekliliğini sürdürmeyi sağlamaktadır. Sıradizimli anlayışa bağlı olarak Fârâbî, hayvansal nefsin, bitkisel nefsi hem içermekte hem de onu aşmakta olduğunu belirtmektedir. Buna göre hayvansal nefiste beslenme ve üreme gibi yetkinliklerin yanı sıra arzu etme gibi bir yetkinlik bulunmaktadır. Bu arzu yetisi sayesinde hayvanlar, besin ve üreme ihtiyaçlarını hareket etmek suretiyle karşıladıkları gibi düşmanlarından kaçma gibi kendi düzeyle-

---

31. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 33, 45-49, 51-52, 55-57; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 1-2, 4-5, 11, 19-21.
32. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 53-55; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 28-35.
33. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 54-55, 63-66; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7-8, 22-25, 33-35.

rinde olmak üzere bazı düşüncelere sahip olabilmektedirler. İnsana gelince insanî nefis, hem bitkisel hem de hayvanî nefsin yetilerine sahip olmakla birlikte bunları aşmaktadır. Buna göre insan; beslenmek ve üremek gibi bitkisel nefse, arzu duymak ve tahayyül etmek gibi hayvanî nefse sahip olmakla birlikte akletmek suretiyle kendine özgü yetkinliğe sahip olmakla insanî nefis taşımaktadır.[34] Böylece Fârâbî, nefis anlayışından kalkarak medenî/uygar ve akıllı bir canlı olarak insanı, bir topluma daha doğrusu erdemli şehre yerleştirmek istemektedir.

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

Fârâbî'ye göre mükemmellikleri bakımından âlemde bulunan varlıklar; biri, en tam; diğeri, en eksik ve sonuncusu bir açıdan tam başka bir açıdan eksik olan varlıklar olmak üzere üç gruba ayrılmakta, ancak âlemin işleyişinde bir düzenlilik ve uyum bulunmaktadır. Bunun nedeni, en mükemmel varlıktan en az mü-

---

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

35. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 97; *Füsûlü'l-medenî*, s. 48; *Kitâbü'l-Mille*, s. 265.

kemmel olanına doğru gidecek biçimde âlemin yönetilmesidir. Buna göre bu üç tabakadan ilki; mutlak yöneten, ikincisi; mutlak yönetilen ve sonuncusu bir bakımdan yöneten başka bir bakımdan yönetilendir.[36]

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

*Akıl Risâlesi*'nde Fârâbî, aklın çok anlamlı bir terim olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre aklın, böyle ya da şöyle tanımlanmasına bağlı olarak kimin akıllı yani aklını kullanan kişi olarak kabul edileceğinin değişeceğini belirtir. Bu çokanlamlılık içinde Fârâbî, aklı Aristotcles'in *Ruh Üzerine* başlıklı kitaptaki akıl tanımını, insanın gelişiminde merkezi konuma yerleştirir.[39]

---

36. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 270-271, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 67-68.
37. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 77; *Kitâbü'l-Mille*, s. 271.
38. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 98-100; *Kitâbü'l-Mille*, s. 272.
39. Fârâbî, *Risâle fî me'ânî'l-'akl (Aklın Anlamları)* (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 127, 130-133.

Fârâbî üzerine yapılan bazı akademik çalışmalarda incelendiği[40] gibi Fârâbî'nin felsefesinde bir insan, felsefe denilen bilimleri öğrenmek ve de uygulamak suretiyle filozof, daha doğrusu akıllı olmaktadır. Bu nedenle Fârâbî, insan nefsinin akıl yetisini yerince kullanıp kullanmamasına göre felsefeyi; yönetici olarak başlarına filozofları geçirip geçirmediklerine göre de toplumları sınıflandırmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin, bazen filozof bazen de felsefe bakımından bir sınıflandırma yaptığı görülmektedir.

Fârâbî'ye göre gerçek felsefe (el-felsefe bi'l-hakîkıyye); bir insana nazarî ve amelî bilgileri kazandıran ilimlerdir. Gerçek filozof (el-fîlesûf bi'l-hakîkıyye) ise gerçek felsefenin bilgi birikimini gereğince öğrenen, ahlâkî erdemleri en mükemmel şekilde kendinde taşıyandır ve dahası tüm bu erdemler gereğince toplumu yönetendir. Sakatlanmış felsefe (el-felsefetü'l-betrâ') ise diğer yetenekler kazanılmaksızın yalnızca nazarî felsefenin öğrenilmesinden ibarettir. Fârâbî, sakatlanmış felsefenin kişilerin durumlarına göre değişen alt gruplarından söz eder. Buna göre yalancı filozof (el-fîlesûfu'l-bâtıl); başkalarına öğretme yeterliliği olmaksızın nazarî felsefeyi öğrenendir. Boş filozof (el-fîlesûfu'l-behrec); içinde yaşadığı toplumun dinî-ahlâkî erdemlerine göre davranma alışkanlığı kazanmayarak kendi arzu ve şehvetine göre yaşayan, fakat nazarî felsefeyi öğrenendir. Sahte filozof (el-fîlesûfu'z-zûr/ el-fîlesûfu'l-müzevvir) ise doğuştan yeterliliği olmadığı halde nazarî felsefeyi öğrenendir. Fârâbî'ye göre sahte filozof, doğasının yetersizliği ve boş filozof, alışkanlıklarının sonucu olarak nazarî bilgileri bir süre sonra kaybedeceklerdir. Yalancı filozof ise ya zamanın ilerlemesiyle öğrendiği nazarî bilimlerin anlamsız olduğunu düşünmesi ya da halkın sanılarına uyması suretiyle gerçek felsefenin mutluluk anlayışından saparak sahte mutlulukların peşinden koşmaya başlar.[41] Fârâbî'nin felsefe-filozof türüne

---

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

41. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 97-99; *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, (*Mutluluk Yoluna Yöneltme*) (*Fârâbî'nin İki Eseri* içinde), çev. Hanifi

göre yaptığı bu sınıflandırma, yönetim biçimlerine dair yaptığı sınıflandırmaya da uygun düşmektedir.

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

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*'da erdemli devletin karşıtı olan devletleri; bozuk (el-fâsık), değişmiş (el-mütebeddile), doğrudan sapmış (ed-dâlle) ve bilgisiz (el-câhiliyye) devletler olarak sıralamaktadır. Bozuk devlet; hem yöneticileri hem de yurttaşlarının teorik felsefenin öğrettiği hakikatleri bilmelerine rağmen, bu bilgiye göre değil, bilgisiz devletlerin hayat anlayışlarına göre yaşayan devlettir. Bu devleti yönetenen fâsık liderin, *Tahsîlü's-sa'âde*'de açıklanan 'boş' filozofa karşılık geldiği söylenebilir. Değişmiş devlet; bir zamanlar erdemli devletteki yönetici ve yurttaşların inandığı görüşlere inanan, onlar gibi hayatını düzenleyen bir toplumken bu inanış ve hayat tarzını, belki de birkaç nesildir artık terk etmiş olup –doğru olmayan– yeni inanış ve hayat tarzlarına yelken açmış toplumdur. Bu devleti erdemli inanış ve hayattan ilk uzaklaştıranın *Tahsîlü's-sa'âde*'de dile getirilen 'yalancı' filozof olduğu anlaşılmaktadır. Doğrudan sapmış devlet; gerçek felsefenin nazarî bilgilerini akli değil de misaller düzeyinde bilen, bu bilgi düzeyinin düşüklüğünden dolayı da yanlış inanışlara da sahip

---

özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 183-184.

42. Toktaş, *Fârâbî'de.*, s. 94-103.

olan yurttaşlardan oluşmaktadır. Fârâbî, devlet türleri içinde sadece bu devlette, yönetici ile yönetilenler arasındaki uyumsuzluk bulunduğuna dikkat çekmektedir. Zira bu devletin halkı, gerçek bir filozof tarafından yönetildiklerini sanmaktadır. Oysa bu devlet, kendini halka gerçek filozof olduğuna ikna eden bir sahtekâr tarafından yönetilmektedir. Bu kişinin, *Tahsîlü's-sa'âde*'de açıklanan 'sahte' filozofa karşılık geldiği söylenebilir.[43]

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

---

43. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 97-99; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 108-109; *Kitâbü'l-Mille*, s. 258-259.
44. Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm* (*İlimlerin Sayımı*), çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2104, s. 105.
45. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107-108; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 53-63; *Füsûlü'l-medenî*, s. 121.

Demokratik (el-cemâ'ıyye) devleti ise geri kalan bütün devletlerden farklı bir işleyişe ve bütünlüğe sahip olan bilgisiz devlettir. Erdemli olan ve olmayan her devlette, yöneticinin amaçları ile halkın yönetilmesi arasında bir amaç birliği ve bütünlüğü bulunmaktadır. Buna karşın demokratik devletin yurttaşları arasında böylesi bir bütünlükten söz edilemezdir. Çünkü bu devlet, diğer devletlerin halkı olan insanların gruplar olarak bir araya gelmesinden meydana gelmektedir. Bu nedenle Fârâbî, demokratik devleti süslü elbiseye benzetmektedir. Yöneticisi, farklı bir hayat sürmeyi amaçlayan grupları bir arada tutma becerisine sahip olduğu sürece demokratik devlet varlığını sürdürecektir. Eğer yönetici bu beceriyi gösteremezse demokratik devlet, yıkılacak ve toplumdaki gruplardan hangisi üstün gelirse o devlete doğru dönüşecektir. Bu nedenle Fârâbî, demokratik devletin erdemli devlete dönüşebileceğine dair bir kanaati taşımaktadır.[46] Platon'da ve Aristoteles'te incelenen devletlerin dönüşümü anlayışı, Fârâbî tarafından da paylaşılmaktadır.[47] Bir devlet, başka bir devlete dönüşebiliyorsa, dönüşmeden önce bu devlet nasıl yönetilmektedir? Bu soru, Fârâbî tarafından çok da öne çıkarılmamış olan bir alanı yani hukuku işaret etmektedir.

## SANAT VE İLİM OLARAK HUKUK

Fârâbî'ye göre ister erdemli isterse erdemsiz olsun bütün devletler, toplumun; yöneten ile yönetilenler şeklinde ayrımın yapılması sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Nitekim Fârâbî; ilk yöneticisinin, toplumu kendisinin belirlediği biçimde yönetebilmesi sayesinde bir devletin siyaset sahnesinde bulundu-

46. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 108; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 64-65.
47. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1992; 544 c-e, 545d, s. 228, 229; Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 13. Baskı, İstanbul 2010, s. 150-157; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 58. Bir değerlendirme için bkz. Toktaş, *Fârâbî'de.*, s. 100, 109.

ğunu açıkça ifade etmektedir. Sözgelimi ilk yönetici erdemliyse, yurttaşlarını gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa ulaştıran erdemli devlet; bu yönetici zorunlu iyilikler, zenginlik, haz, cömertlik veya üstünlük gibi sanı iyiliklerden birini amaçlamışsa bu amacına göre yönettiği toplum, bilgisiz devletlerden biri olarak siyaset arenasında varlığını sürdürecektir.[48] Kısacası, yukarıda belirtildiği gibi demokratik hariç geri kalan tüm devletlerde ilk yönetici hangi görüşleri benimsemişse devlet, bu görüş ve hayat tarzına göre varlığını sürdürecektir. Fârâbî'nin benimsediği bu yaklaşım, Aristoteles'in Yunanlılar arasında uygulanmış/uygulanmakta olan veya düşünürlerce tasarlanan anayasaları incelemek suretiyle siyaset felsefesini kurgulamaya girişmesinden[49] bir hayli farklıysa da temelde ortak bir noktada buluşmaktadır. Adına ister anayasa isterse liderin emirleri densin, toplumca kabul edilen ve uygulanan bir kurallar bütünü olmaksızın bir topluluk, devlet olamazdır. Ne var ki Fârâbî'nin eserlerinde hukuk veya hukuka ilişkin terimler yeterince derinlikte ele alınmamıştır.

Günümüzde 'hukuk' kavramı ile anlaşılan manalara ilişkin olarak Fârâbî'nin nâmûs/nevâmîs, kânun/kavanîn, şerî'at, sünnet/sünen terimlerini kullandığı görülmektedir. Ne var ki Fârâbî, bu kavramları her zaman siyaset felsefesi anlayışı bağlamında ele almış gözükmektedir. Bunda dolayı, erdemli olsun veya olmasın bütün devlet türlerini içeren bir terim olarak kullandığı 'siyaset(-ler)' (siyâse / siyâsât) kavramı,[50] Fârâbî'nin hukuk anlayışını açıklamada merkezi bir role sahip gözükmektedir.[51]

Siyaset(ler) terimiyle Fârâbî monarşi, oligarşi, demokrasi gibi yönetim tarzlarından herhangi birini özellikle kastetmiş gö-

---

48. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 65; *Kitâbü'l-Mille*, s. 258.
49. Aristoteles, *Politika*, s. 31, 64-65, 109-110.
50. Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 60; *Risâle fi's-siyâse* ("Fârâbî ve Risâle fi's-siyâse" içinde), *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, tah. Fatih Toktaş, S. 29, İzmir 2009, s. 105, 106.
51. Fatih Toktaş, "Risâle fi's-siyâse'nin Tahkiki", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33, İzmir 2011, s. 196-198, 208-209.

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

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

52. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105-107; *Füsûlü'l-medenî*, s. 86-89.

te ve çağında yaşayan ve erdemsiz toplumları yöneten erdemsiz sultanların, fâcir başkanların, sapık önderlerin birbirleriyle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, kendilerine özgü kötü eylemlerin anlatılarak öğretilmesi bulunmaktadır.[53] Bu, erdemli insanların kimlerden ve hangi özelliklerinden dolayı sakınmaları gerektiğinin 'terhîb' yöntemiyle öğretilmesi demektir. Bu noktada, geçmişte veya çağında yaşayan bu yöneticilere ilişkin bilginin nasıl bilineceği sorusu akla gelmektedir. Bu soruyu cevaplamadan önce bir başka örnek de göz önünc alınmalıdır.

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

Fârâbî'ye göre erdemli ya da erdemsiz bir devletin yöneticisi, kendine benzer nitelikli bir başka devletin yöneticisiyle çağdaşsa, aralarında gözlem veya haber yöntemiyle gerekli bilgi alış-verişi yapılabilir. Bu haberler, Fârâbî'ye göre değer bakımından ya ikna edici ya da meşhur, kaynak bakımından ise ya yazılı ya da

---

53. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 260.
54. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 69-74; *Kitâbü'l-Mille*, s. 262.
55. Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 89-91; *Kitâbü'l-Mille*, s. 263-264; *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 106. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eskiyeni*, S. 28, Ankara 2014, s. 100-102, 120-121.

yazılı olmayan biçiminde ikiye ayrılmaktadır.[56] Ancak, erdemsiz devletlerin yöneticileri veya erdemli devletin yöneticileri olarak ilk başkan/fakîh, kendilerine örnek aldıkları yöneticilerin ölümlerinden sonra yönetmeye başlamışlarsa bu durumda, muhataplar arasındaki bilgi akışının yazılı belgelere dayanması gerektiği açıktır. Nitekim Fârâbî, erdemli devletin yöneticilerinin, halkı kendilerinin yanında tutmak ve onları şaşırtarak toplumu ve nihayetinde devleti erdemli yoldan çıkarmak isteyenlere karşı birtakım deliller kurgulamaları gerektiğini belirtir. Ona göre bu deliller; biri gelip geçici yani günlük gibi dönemsel deliller ve diğeri geçerliliğini uzun süreee koruyacak olan delillerdir. Fârâbî, ilk tür delillerin yazılıp kaydedilmesini gerekli görmezken ikinci tür delillerin sözlü ve yazılı olarak kaydedilmesi gerektiğini belirtmektedir.[57] Fârâbî'nin yasaların kayıt altına alınmasına ilişkin gösterdiği özen *Özet*'e de damgasını vurmuş gözükmektedir.

*Özet*'in yedinci bölümünde, özellikle erdemli yasaların tezkireler/notlar olarak kayıt altına alınmasından, başta ilk başkan veya sünnet/ikincil yöneticiler için bu notların, bir başvuru kaynağı olmasından ayrıntılı biçimde söz edilmektedir.[58] İşin dikkat çeken yönü, bu bölümün *Özet*'in kaynağı olan Platon'un *Yasalar*'ı ile olan ilişkisidir. Strauss'a göre *Özet*'te yer alan bazı konuları, *Yasalar*'ın metninde aramak boşuna bir çaba olacaktır. Bu durum özellikle yedinci bölüm için geçerlidir.[59] Strauss'un yaklaşımını Olguner'in de paylaştığı görülmektedir. Ona göre bu bölüme kaynaklık eden metin, Fârâbî'nin elindeki *Yasalar*'ın içine bir şekilde daha önce eklenmiş, Fârâbî de bu sahte bölümü özetlemiştir. Böylece Olguner'e göre ne ana metindeki yedinci bölümün ne de Fârâbî'nin bu bölüme ilişkin özetinin, *Yasalar*'da bir karşılığı bulunmaz.[60] İster Olguner'in dediği

56. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 264.
57. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 86; *Füsûlü'l-medenî*, s. 90.
58. Fârâbî, *Telhîs*., s. 70-73.
59. Strauss, "Okuyuş Tarzı", s. 144, 147.
60. Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 17-18.

gibi yedinci bölüm sahte olsun istersc Strauss'un belirttiği gibi Fârâbî'nin özetlemesi kendinc özgü olsun, her iki durumda da bir filozof olarak Fârâbî, yasaların yazılarak kayıt almasına dikkat çekmektedir. Bu noktada filozofumuzun yasaların kayıt altına alınmasına neden bu denli önem gösterdiği sorusu kendini göstermektedir.

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

Fârâbî ister erdemli isterse erdemsiz olsun bütün siyaset meslcklerinin, öncelikle siyaset sanatıyla kendini gerçekleştirebileceklerini belirtmektedir. Bir sanat ise ancak bu sanatın ilkeleri-

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

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

Fârâbî'ye göre bilgi; kavram (tasavvur) ve yargı (tasdîk) olarak ikiye ayrılmaktadır. Hukuk da içinde olmak üzere siyasetin karar alma ve uygulamaya dayandığı göz önüne alındığında, filozofumuzun 'doğru olan yargı' anlayışı üzerine yoğunlaşmak makul gözükmektedir. Doğru yargılar içinde bilgi bakımından en değerlisi kesin (yakîn) doğru yargıdır. Bu yargı; bir şey hakkındaki zihinde olan yargının, dış dünyadaki durumundan farklı olmasının asla mümkün olmamasıdır. Ayrıca Fârâbî, kesin doğru yargıyı, zorunlu olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zorunlu olmayan kesin yargı; 'X, evdedir' örneğinde olduğu gibi 'zamansal' olarak gerçek olan yargılardır. Buna karşın zorunlu kesin yargı; 'bütünün, parçadan büyük olma-

62. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 266, 267-268; *Kitâbu'l-Burhân*, s. 36, 40, 47.

63. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 270.

sı' örneğinde olduğu gibi varlığı ancak sürekli olan şeylere ilişkin yargılardır. Bu tür yargılar ya doğrudan kendilerinden ya da bir kıyas kurma yöntemiyle elde edilirler. Fârâbî, doğrudan kazanılan zorunlu kesin yargıları sağlayan öncülleri, doğal olarak veya tecrübeyle elde edilen öncüller olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tikellerin uzunca bir süre gözlemlenmesine dayanarak ortaya çıkan tümel önermeler olan tecrübe, 'yöntem' bakımından tümevarıma benzemekteyse de 'bilgi değeri' açısından ondan farklıdır. Fârâbî'ye göre tümevarım; tümel bir yargıya zorunlu olmayacak biçimde ulaştırırken tümevarımın aksine tecrübe, tümel bir yargıyı zorunlu kesin bilgi düzeyinde sağlamaktadır.[64]

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

---

64. Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 76-77; *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 103; *Kitâbu'l-Burhân*, s. 1-6; *Şerâ'itu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990, s. 57-58; 62.

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

Fârâbî, hem bütün erdemsiz devletlerin hem de fakîhlerce yönetiminin devam ettirilebildiği ikincil düzeydeki erdemli devletin varlığını koruması için felsefenin gerekli olmadığını açıkça ifade etmektedir.[66] Bu durumda siyaset mesleği ile felsefe arasında bir bağ kurabilme yetkinliği veya sorumluluğu, filozoflarca yönetilecek olan gerçek erdemli devletin alâmet-i fârikası olmaktadır. Bir başka deyişle, yalnızca filozoflar, felsefeyi öğrenmek ve uygulamak suretiyle erdemli devleti gereği gibi kuracak ve –mümkünse– sonsuza kadar sürdürecek olan gerçek başkanlar ve yöneticilerdir. Bu bağlamda Fârâbî'nin, bir filozof tarafından yeniden devralınmadıkça fakîhler tarafından yönetilen ikincil düzeydeki erdemli devletin önünde sonunda yıkılacağını düşündüğü sonucu çıkartılabilir.[67] Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi Fârâbî, erdemli devlet ile felsefeyi, erdemli devletin ilk başkanı ile filozofu birbirine eşitlemiştir. Nitekim o, filozof (el-fîlesûf), en yüksek yönetici yani ilk başkan (er-re'îsü'l-evvel), yasa koyucu (vâdı'u'n-nevâmîs), önder yani imam (el-imâm) sıfatlarının aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir.[68] Fârâbî, 'nesnenin öznesi' bakımından yaptığı bu sınıflandırmayı, 'öznenin nesnesi' açısından yaptığı sınıflandırmayla pekiştirir. Buna göre 'şerî'at' ile 'sünnet' kavramları birbiriyle, 'din' ve 'millet' kavramları da birbiriyle neredeyse eşanlamlı kavramlardır.[69] Filozof bile olsa yalnızca bir kişi, sözü edilen sıfatları kendisinde nasıl buluşturabilecek ve bunları hayata nasıl geçirebilecektir? Fârâbî, bu sorunu Allah ile filozof arasında kurmuş olduğu analoji sayesinde çözümlemek ister.

Fârâbî'nin sıradizimli bir âlem ve toplum tasavvuruna sahip olduğunu, farklı düzeyler arasında kurulan düzen ve uyum sayesinde âlemin de toplumun da bir bütünlük gösterdiği şeklindeki görüşü benimsediğine daha önce değinilmişti. İster tabiî isterse iradî olsun tüm var olanların yani âlemin gerçek yöneticisi

66. Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 105; *Kitâbü'l-Mille*, s. 263.
67. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107.
68. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 96; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 104.
69. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 260-261.

olmak demek, Allah'ın toplumların da gerçek yöneticisi olması demektir.[70] Bu bağlamda Fârâbî'nin erdemsiz devletleri, Allah'ın otoritesine karşı çıkan devletler ve erdemli devleti ise Allah'a –ve dolayısıyla O'nun yasalarına– itaat eden bir devlet olarak gördüğü açıktır. Nitekim Fârâbî, erdemli devletin yöneticisi olan filozofu, Allah'tan vahiy alan bir insan olarak tanıtmaktadır. Fârâbî'ye göre bu vahiy; ya erdemli devleti yönetmesi için gerekli olan bilgilerin filozofa doğrudan aktarılması ya da bu bilgileri edinmesini sağlayacak bir yeteneğin kendisine bahşedilmesi şeklinde olmaktadır.[71]

Aristotelesçi felsefenin bi'l-kuvve olanın bi'l-fiilliğini elde etmesini erdem ya da mükemmellik olarak görme ilkesini benimseyen[72] Fârâbî, hem insan aklını hem de felsefeyi birbirine paralellik oluşturacak biçimde nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Yalnızca bilmekten ibaret olan nazarî felsefe ve nazarî akıldan farklı olarak amelî felsefe ve amelî akıl, ahlâk ve siyasette –dolayısıyla hukukta– bilmenin yanı sıra eylemde bulunmakla kendini tamamlamaktadır.[73] Daha yaratılışından kendisine bi'l-kuvve yetkinlikler verilen bir insanın, hangi eğitim süreçlerinden geçerek erdemli toplumun yasama, yürütme ve yargılamaya ilişkin kararlarını verebilecek bir yetkinliğe ulaşacağı meselesi,[74] bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu noktada Fârâbî'nin, Platon'un *Yasalar*'ına benzer biçimde erdemli bir toplumun hangi yasalarla yönetileceği, sınırları aşan yurttaşların hangi yasalar-

---

70. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 272-273.
71. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 103-104; es-Siyâsetü'l-medeniyye, s. 45; *Kitâbü'l-Mille*, s. 259, 272.
72. Nejdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, Isparta 2009, s. 104-105, 228-229.
73. Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî*, s. 72-80; *Risâletü't-tenbîh.*, s. 183-184.
74. Bu mesele hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Toktaş, "İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıradışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği", (*1. Uluslar arası Felsefe Sempozyumu Kongresi: Özgürlük Eşitlik Kardeşlik* içinde), Asa Yayınları, Bursa 2010, s. 629-632, 636-638.

la cezalandırılacağı meselelerini ele alan bir eser kaleme almadığı belirtilmelidir.

## SONUÇ YA DA FÂRÂBÎ'NİN TAMAMLANMAMIŞ PROJESİ

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

Filozofumuz, *Tahsîlü's-sa'âde* başlık eserinde, başkalarına öğretme (dolayısıyla uygulatma) yeterliliği olmaksızın sadece nazarî felsefeyi öğrenmekle yetinen kişiyi 'yalancı filozof' olarak nitelendirmiş; bu tür felsefeyi, gerçek felsefenin karşıtı olan 'sakatlanmış felsefe' olarak değerlendirmiştir.[76] Bu durumda Fârâbî'nin

75. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 99-100.
76. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 97, 98, 99.

toplum içinde yer edinemeyen filozofu, kendi tanımlamasıyla çelişkili olma pahasına, gerçek filozof olarak görmek/göstermek istediği söylenebilir. Bu hikâye, hayatı boyunca siyasî erkin içinde yer almayan Fârâbî için olduğu kadar, filozof olarak da Fârâbî'nin hikâyesi gibi gözükmektedir. Bu hikâyenin içinde Fârâbî'nin kaleme almadığı bir eserle yaptığı atıf oldukça dikkat çekmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî, erdemli toplumun varlığını sürdürmek ve onun erdemsiz devletlerden birine dönüşmesinin önünü kesmek adına erdemli yöneticilerin, bu devlette uzun süreli olarak kullanılacak tarzda olan meseleleri sözlü-yazılı olarak kayıt altına almaları gerektiğini belirtir. Hatta o, bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamayı da ihmal etmez. Erdemli toplumun benimsemesi gereken 'doğru' görüşler ile yapması gereken 'doğru' ahlâkî davranışlar ve işler olduğuna göre kayıt altına alınması gereken iki ayrı alan bulunmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî, bu iki alan için iki ayrı kitap önermekte; bunlardan ilkini 'Görüşler Kitabı', ikincisini 'Fiiller Kitabı' olarak isimlendirmektedir. Filozofumuz ayrıca bir üçüncü kitaptan daha söz etmektedir. Bu kitapta da yazılı olmayan ilimlere ilişkin bilgiler derlenecektir. Her üç kitap, Fârâbî'ye göre, ayrı bir grubun elinde bulunacaktır. Bu grupta görevlendirilecek olanlar, daha önce değil ama kendi dönemlerinde ortaya çıkan meseleleri ellerindeki 'kılavuz' bilgilere bakarak çözüme kavuşturabilecek yetenekte olan kişiler olacaktır.[77]

Sözü edilen üç kitaptan Fârâbî, yalnızca ilkini kaleme almış gözükmektedir. *Ârâ'ü ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, erdemli devletin yurttaşlarının benimsemeleri gerektiği nazarî bilgilerin derli-toplu anlatıldığı bir eser olup bilebildiğimiz kadarıyla Fârâbî'nin en son eseridir.[78] Bu durumda filozofumuzun, erdemli devletin yurttaşlarının yaşam tarzları gibi yapmaları gerektiği ahlâkî, hukukî

77. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 86; *Nevâmîs.*, s. 72-73. Bu mesele hakkında bir değerlendirme için bkz. Korkut, "Fârâbî'nin.", s. 113-114.

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

ve toplumsal davranışları yani amelî bilgileri içeren bir eser kaleme almadan bu dünyadan göçtüğü anlaşılmaktadır. Bu sonucun, makul bir açıklaması olabilir mi?

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

Fârâbî, öyle gözüküyor ki tikel yasalar üzerine zihin yormamıştır, çünkü bu sanata, tecrübeye tamamen yabancı kalmıştır. Bununla birlikte o, Platon ile Aristoteles'in sunduğu imkânı okuyucusunun önüne sermiştir. Bu iki filozof, sonra gelen nesillere yalnızca felsefeyi vermekle kalmamışlar, aynı zamanda felse-

79. Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 103; *Kitâbü'l-Mille*, s. 268.

fe, bozulduğunda veya ışığı söndüğünde onun yeni baştan kurulmasının yöntemini de göstermişlerdir.[80] Yasaların neden ve nasıl yapılması gerektiği ile bu yasaların neden ve nasıl değiştiğini ayrıntılarıyla açıklayan Fârâbî, siyaset sanatıyla birlikte, nazarî bilimleri ve ahlâkî erdemleri öğrenen ilgili okuyucusuna nasıl yasa yapılacağını öğretmiş olduğunu ve böylelikle kendi toplumsal ödevini gerçekleştirdiğini ima etmektedir. Sözü edilen niteliklerle donanmış Fârâbî okurları henüz ortaya çıkmamış gözükmektedir.

## KAYNAKÇA


Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 13. Baskı, İstanbul 2010.

Arslan Ahmet, "Çevirenin Önsözü" (*Tahsîlü's-sa'âde* içinde), Divan Kitap Yayınları, 3. Baskı, (s. 7-50), Ankara 2013.

Arslan Ahmet, "Çevirenin Takdimi" (*el-Medînetü'l-fâzıla* içinde), Divan Kitap Yayınları, 5. Baskı, (s. 7-29), Ankara 2013.

Aydınlı Yaşar, *Fârâbî*, İsam Yayınları, İstanbul 2008.

Aydınlı Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık; İstanbul 2000.

Çilingir Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.

Durak Nejdet, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, 2. Baskı, Isparta 2009.

Fârâbî, *Füsûlü'l-medenî* (*Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*) (*Fârâbî'nin İki Eseri* içinde), çev. Hanifi özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.

Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm* (*İlimlerin Sayımı*), çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 4. Baskı, Ankara 2104.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.


80. Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde*, s. 100.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs (Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)* (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (*İdeal Devlet*), çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2103.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* (*Din Kitabı*) ("Fârâbî'nin Kitâbu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi" içinde), *Dîvân İlmî Araştırmalar*, çev. Fatih Toktaş, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, S. 12, İstanbul 2002.

Fârâbî, *Risâle fî me'âni'l-'akl (Aklın Anlamları)* (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe* (*Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular*) (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Fârâbî, *Risâle fi's-siyâse* ("Fârâbî ve Risâle fi's-siyâse" içinde), *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, tah. Fatih Toktaş, S. 29, (s. 175-216), İzmir 2009.

Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh 'alâ sebîli's-sa'âde*, (*Mutluluk Yoluna Yöneltme*) (*Fârâbî'nin İki Eseri* içinde), çev. Hanifi özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

Fârâbî, *Şerâ'itu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990.

Fârâbî, *Tahsîlü's-sa'âde* (*Mutluluğun Kazanılması*), çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 3. Baskı, Ankara 2103.

Fârâbî, *Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn* (*Eflâtun Kanunlarının Özeti*), çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

Kaya Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.

Kaya Mahmut, "Aristo", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. III, (s. 375-378), İstanbul 1991.

Kaya Mahmut, "Fârâbî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. XII, (s. 145-162), İstanbul 1995.

Korkut Şenol, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eskiyeni*, S. 28, (s. 97-136), Ankara 2014.

Olguner Fahrettin, *Batı ve İslâm Kaynakları Işığında Platon*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.

Olguner Fahrettin, "Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları" (*Eflâtun Kanunlarının Özeti* içinde), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, (s. 5-19), Ankara 1985.

Olguner Fahrettin, "Platon", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, C. X, (s. 469-476), İstanbul 1994.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi, 7. Baskı, İstanbul 1992.

Strauss Leo, "Fârâbî'nin Eflatun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı" (*Siyasî Hermenötik* içinde), çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, (s. 139-158), Samsun 2000.

Toktaş Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun 2009.

Toktaş Fatih, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl" (*Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* içinde), Elis Yayınları, (s. 165-177), Ankara 2005.

Toktaş Fatih, "İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıradışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği", (*1. Uluslar arası Felsefe Sempozyumu Kongresi: Özgürlük Eşitlik Kardeşlik* içinde), Asa Yayınları, (s. 626-641), Bursa 2010.

Toktaş Fatih, "Risâle fi's-siyâse'nin Tahkiki", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 33, (s. 93-151), İzmir 2011.

# 14

# FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET SOSYOLOJİSİNE KATKILARI*

Ejder Okumuş**

## GİRİŞ

Genel anlamda medeniyet, son zamanlarda sosyal bilimlerde oldukça önemli bir fenomen olarak kabul görür. Bu kabul görüş, gittikçe daha da genişlemektedir. Medeniyet konusu; gerçekten de insanlığın nerden gelip nereye gittiğini; insanlığın farklı zaman dilimlerinde maddi ve manevi birikimlerinin, bilimsel, düşünsel, toplumsal, kültürel, ailevî, ekonomik, siyasal, dinî, hukukî, ahlakî, eğitimsel, dilsel, evrensel vs. durumlarının ne düzeyde olduğunu; farklı etnik, dinî, kültürel yapılara sahip toplum ve medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerini; işbirliği, uyum/barış durumlarıyla düşmanlık, uyumsuzluk, çatışma/savaş durumlarını; medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş süreçlerini anlamak ve izah etmek bakımından incelenmesi çok mühim bir olgudur (Okumuş 2016c).

Medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumları, dinleri vs. barındıran büyük bir kolektiviteyi ifade eder. Kökeninde yerleş-

---

* E. Okumuş (2016d). "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi*. 52/3, ss. 11-30.

** Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi.

me ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan medîne'den türemiş olup kelime anlamı itibariyle toplumsallık, şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek vs. anlamına gelen *medeniyet*; hem dil, tarih, din, âdetler, kurumlar gibi ortak objektif unsurlar aracılığıyla, hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle tanımlanır (Huntington 1993). Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönünden başka sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir (Okumuş 2002). Esasen büyük bir medeniyetten söz edilirken, herşeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî miras kastedilir. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entellektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyasî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültür ve toplumun en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültür ve toplumun kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgilenilir; bunlar, bir kültürün diğer formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî, ilmî hayat, dinî ve siyasî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetler çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayrılır (Hodgson 1995: 25).

Belirtilmelidir ki, medeniyeti ele alırken, bir medeniyet (modern Batı medeniyeti!) değil "medeniyetler" olduğu, gözardı edilmeyecek hususlardandır (Wallerstein 2000; Gökalp 1992: 237). Fakat Aydınlanmacı ve modern kullanımı itibariyle medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı'nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı'yı kendisinin dışındaki "medenî olmayan" veya "ilkel" toplumlardan ayırmak-

tadır. Bu bağlamda Batı'da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, teknik anlamıyla 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte Türkçe'ye geçtiğine ve bunun Arapça ve Türkçe'de geçmişten beri bilinip kullanılan temeddün ve medeniyetten farklı anlam içeriklerine sahip olduğuna ve de Mehmet Akif'in (1873-1936) (2011) "Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar" ve "Medeniyet denilen kahpe, hakikat, yüzsüz" dizelerinde işaret ettiği üzre çok masum bir yerde durmadığına işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar-istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahiptir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşması, medeniyet ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir (Stauth vd. 1995: 93). Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayrımından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir (Davutoğlu ty.: 189). Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibariyle ABD'nin siyasî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması söz konusu olduğuna göre, küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz mânâda medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezlikten gelinemez. Görüldüğü üzere "Medeniyet", nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar (Elias 1978; Wallerstein 2000). Oysa gerçekte başka medeni medeniyetler de olmuştur ve vardır. Medeniyet, bazen kıta baz alınarak Asya, Avrupa veya Afrika medeniyetleri; bazen bölge baz alınarak Akdeniz veya Anadolu medeniyetleri; bazen milletler baz alınarak Çin, Hind, Yunan veya Türk medeniyetleri; bazen din baz alınarak İslâm veya Hıristiyan medeniyetleri biçiminde bir tipleştirmeye tâbi tutulabilmektedir (Arslantürk ve Amman 1999: 204; Okumuş 2002; Okumuş 2016b).

*Kültür*le medeniyet arasındaki ince ayrımı da hatırlamak yerinde olacaktır. Kültür, medeniyete göre daha özel bir anlam içe-

riğine sahiptir (Gökalp 1992; Gökalp 1976). Medeniyet, farklı kültürlere sahip topluluk veya toplumların ortak paydası olmaktadır. Yani medeniyet, pek çok topluluk, toplum, devlet ve kültürü içine alan bir isimlendirmedir (Okumuş 2002). Tabii ki din de medeniyetle çok yakından ilintilidir. Aslında hangi medeniyete bakarsanız bakın, din onun en temel unsurudur; hatta çoğu zaman medeniyetin kuruluşunda din temel etkendir. Esasen Arapça'da ve kısmen Türkçe ve Farsça'da bu durum, medeniyet, din ve şehir (medîne) kavramlarının etimolojik yapısında mündemiçtir. Din de, medine ve medeniyet de, etimolojik düzlemde "dal-ya-nun" (d-y-n) üçlü fiil kökünden türemiş olup borçlu olma; üstün gelme; idare etme, hakimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirmek veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme; inanma, adet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, âdet, hal, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât gibi anlamlarla ilgilidirler (Okumuş 2012). Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. "Medine" olmadan "medeniyet" olmaz. "Din" de "medine"nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz (krş. Gökalp 1992: 239-240). Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. Bundan dolayı büyük şehirler, "İlahî din"in merkezidirler. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberlik, medenilik/medeniyet, peygamber de "medeni insan"dır. İslamiyet örneğinde de İslam demek, "din, medine ve medeniyet" demektir (Bkz. Okumuş 2014). Son tahlilde din, medeniyeti şekillendirir, dönüştürür, yeniler; bazen kültürle birlikte medeniyet kurar; medeniyete damgasını vurur. Medeniyet de dini etkiler; kültürle birlikte dinin anlaşılması, algılanması, yaşanması ve hayatla bütünleşmesinde işlevsel olur.

Medeniyet Sosyolojisine gelince; o, şehir ve toplumların medeniyet boyutları ile medeniyetin şehir ve toplum boyutlarını

inceleye bir disiplindir. Medeniyet (temeddün/sivilizasyon/kültür?), Aydınlanma düşüncesinde, modern Batı anlayışında ve Batıcı Türk aydınının yaklaşımında baş harfi büyük "M" ile kullanıldığı haliyle Batılılaşma, modernleşme, uygarlaşma, Batıcılık, Avrupalılaşma vs. olarak anlaşılırsa, Medeniyet Sosyolojisi, medeniyet-toplum etkileşimi kapsamında söz konusu konuları da inceler. Tabii ki Akif'in ifade ettiği gibi belirtilen anlamdaki Medeniyet tasavvuruna karşı eleştirileri ve reddiyeleri de Medeniyet Sosyolojisinin konuları içine yerleştirmek gerekir. Medeniyet Sosyolojisi, medeniyetlerin toplumsal ve kültürel bağlamını, toplum ve kültürlerin de medeniyet bağlamını anlamanın yoludur. Medeniyet Sosyolojisi, sosyoloji alanları ve çalışmalar içerisinde gittikçe daha da geniş bir yere sahip olmaktadır. Belirtmek gerekir ki, Sosyolojide medeniyete dair görüş ve çalışmalarda, İbn Haldun, Durkheim, Ziya Gökalp ve Weber gibi sosyologların isimleri dikkati çekmektedir (Okumuş 2016c).

İslam medeniyet filozofu Muallim-i Sâni' Ebû Nasr el-Fârâbî (872-950) de *Medeniyet Sosyolojisi*'ne önemli katkılarda bulunmuştur. Bir düşünür, sosyal bilimci ve medeniyet alimi Fârâbî'nin medeniyet ile toplum ve toplumsal hayat arasında kurduğu değişik ilişkiler dikkate alındığında, bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Gerçekten de Fârâbî'nin toplum teorisinde medeniyet kavramı ve tasavvuru önemli bir yer tutar. Filozof, "medeniyet" konusunu, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, *es-Siyâsetu'l Medeniyye*, *'İhsâ'u'l-'Ulûm*, "*Fusûlun Munteze'a*, *Fusûlu'l-Medenî*, *Kitâbu'l-Mille*, *Tahsîlu's-Saâde* vd. kitaplarında ele alır. Bu araştırmada *Medeniyet Sosyolojisi*'nin sınırları içinde kalarak Fârâbî'nin medeniyet yaklaşımı anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmada Fârâbî gibi düşünür, âlim ve medeniyet bilginlerinin Medeniyet İlmi ve Sosyolojisine yaptığı katkıların görülmesinin; günümüz küreselleşme sürecinde çatışmacı/savaşçı/ayrıştırıcı/ötekileştirici medeniyet yaklaşımlarının doğru olmadığının ve bilginlerin çoğulcu medeniyet veya çok medeniyetli toplum (Şentürk 2006: 96) düşüncesinin hayata geçirilmesiyle me-

deniyetlerin birlikte aynı atmosferi soluyabileceğinin anlaşılmasında etkili olacağı varsayımından hareket edilmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu makalenin yazarının, bu çalışmada, Fârâbî'nin medeniyet görüşünden hareketle Medeniyet Sosyolojisine yaptığı katkıları anlamaya çalışırken asıl yaptığı, söz konusu âlimi ve görüşlerini Medeniyet Sosyolojisiyle sınırlandırmak değil, tersine kendini, kendi araştırmasını, onun Medeniyet Sosyolojisine yaptığı katkılarla sınırlandırmaktır.

## FÂRÂBÎ'DE "SOSYOLOJİK OKUMA"

Toplum teorisyeni Fârâbî, din, medine (şehir) ve medeniyetten hareketle topluma ve toplumsal hayata dair dikkate değer ilmî tespitler yapar. Fârâbî, medeniyete, dine, topluma ve toplumsal fenomenlere "sosyolojik okuma" olarak adlandırılabilecek bir bakışaçısıyla yaklaşır. Bu bağlamda "sosyolog" olarak karşımıza çıkan bir Fârâbî görmekteyiz. Fârabî, sosyolojisinde, şehir, toplum, grup, medeniyet, siyaset, din, dil ve evrensellik gibi konularda görüşler serdetmiştir. Fârâbî'nin toplumsal teoriye dair yaklaşımına bakıldığında, onun yaptığının "sosyoloji öncesi sosyoloji" olarak isimlendirilebileceği anlaşılacaktır. Son çözümlemede denilebilir ki Fârâbî, yazdığı eserlerde toplumsal konulara yaklaşımıyla sosyolojiye, din sosyolojisine, dil sosyolojisine, siyaset sosyolojisine, şehir sosyolojisine, küresel sosyolojiye, *medeniyet sosyolojisi*ne vd. önemli katkılar sunmaktadır. İslam medeniyet düşünürü Fârâbî, eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında anlaşılabileceği gibi bir toplum ve medeniyet teorisyenidir. Toplum ve medeniyet görüşü, Fârâbî'nin felsefesinin en önemli konuları arasındadır, hatta belki de en önemli konusudur. Çünkü Fârâbî için insan ve insanın mutluluğu çok mühimdir. İnsanın mutluluğu da doğrudan toplum hayatının zorunluluğuyla ve medeniyet boyutuyla bağlantılıdır. Toplum ve medeniyet, insan ve mutluluğunun varoluşsal boyutudur. Bu yönü dikkatlice incelendiğinde, Farabî'nin medîne,

medeniyet, cemaat, ictimâ', ictimâ'ât, ma'mûra, ihtiyaç, teâvun, kavm, ümmet, din, mille, mutluluk vd. anahtar kavramlarından yola çıkarak bir "sosyoloji" ile toplum ve medeniyet görüşü geliştirmeye çalıştığı görülür (Okumuş 2015).

## MEDÎNE (ŞEHİR) VE MEDENİYET TEMELLİ BİR 'SOSYOLOJİ'

Fârâbî'nin genel felsefesi ve "sosyoloji"sinin en önemli karakteristik özelliklerinden biri, medine ve medeniyet temelliliktir. Filozof, toplumu şehirde medeniyet üzere biraraya gelmiş insanların meydana getirdiği topluluklar ve bu toplulukların meydana getirdiği toplum (ümmet) ekseninde inceler (Fârâbî 1995a; Okumuş 2016a; Okumuş 2015).

Medeniyet Sosyolojisi, medeniyetin toplumsal veçhelerini, şehir ve toplumların da medeniyet boyutlarını inceler. Fârâbî'nin topluma ve evrensel ma'mûraya giden yolda yapıtaşı olan "el-medînetu'l-fâdıla"sı (erdemli şehir), medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Fârâbî'nin toplum teorisinde medeniyetin yeri çok önemlidir. Filozofun medeniyet kavramı dikkate alınırsa, medeniyeti toplumsal hayatı, insanların toplumsallaşma süreci içinde bulundukları ve toplumsal hale geldikleri toplumu ifade etmek için kullandığı görülür (Fârâbî 1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66; Okumuş 2016c).

Fârâbî'nin medeniyet görüşü, şehir, ümmet (toplum) ve ma'mûre (evrensel/küresel toplum) gibi üçlü bir sacayağından oluşur. Şehir, medeniyetle kurulur; medeniyetin yolu şehirlilikten, erdemli olmaktan geçer. Erdemli şehir, medeni toplumun, medeniyet dünyasının kalbidir. Aslında bu, İbn Haldun'un hadariyet toplumu ve umran toplumuyla (1996: 160-163, 119-120, 347 vd.) oldukça yakın anlamlara karşılık gelir.

"Medeniyyet" kelimesini lafzen kullanan Fârâbî (Bkz. Karlığa, 2014), bugünkü anlamda "civilization" kavramının karşılı-

ğı olarak mı tasarladı yoksa başka türlü mü? Bu tartışılır. Fakat belirtmek gerekir ki Fârâbî, erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koyarken, Aydınlanma düşüncesinde ve modern Batı zihniyetindeki anlamda Batı merkeze alınarak ortaya konulan ve anlamlandırılan Uygarlık kavramını kastetmemiştir.

## ANAHTAR KAVRAMLAR DİZİSİ VE MEDENİYET KAVRAMI

Fârâbî'nin medeniyete yüklediği anlam ve Medeniyet Sosyolojisi, eserlerinde genel toplum ve felsefe görüşlerini ortaya koyarken esas alıp kullandığı bir dizi anahtar kavramla anlaşılabilir (Okumuş 2016c). Dolayısıyla kısaca bu kavramlardan bahsetmek faydalı olabilir.

Saâdet (es-se'âde): Saadet, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayandığı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine erişmesidir. İnsanın varlığından maksat en yüksek kemal olan yüksek mutluluğa (es-sc'âdetu'l-'aksâ) erişmektir. Mutluluk, kendisi için istenen, fakat asla bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyidir. (Fârâbî, 1995a: 100-101, 113 vd.; Fârâbî, 1995b: 81-84 vd.; Fârâbî, 2005a: 159-160; Fârâbî, 1971: 62; 1991: 43-66).

Hikmet (el-Hıkme): Fârâbî (1971: 62), insanın gerçek mutluluğu hikmetten öğreneceğini, başka bir ifadeyle insana hakikatte mutluluk olan şeyi gösterenin, hikmet olduğunu belirtir.

İrade (el-'irâde) ve İhtiyar (el-'ihtiyâr): Fârâbî'nin insanın mutluluğa erişmesi için gerekli gördüğü irade ve ihtiyar, toplumsal hayatın önemli boyutlarındadır. İrade, insanın genel olarak idrak ettiği şeylere karşı temayülüdür. Bu irade duyu ve tahayyülün sonucu ise irade olarak adlandırılırken, genel olarak düşünme ve akletme yoluyla olursa ihtiyar (seçme) olarak adlandırılır.

İhtiyar yalnızca insanda bulunur. Duyu ve tahayyülden doğan arzu veya eğilim ise başka canlılarda da vardır (Fârâbî, 1995a: 100-101; 1995b: 77-81).

İhtiyaç (el-'ihtiyâc): Fârâbî'ye (1995a; 1995b; 1995c) göre toplumun temeli, insanların mutluluğa erişmek için birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır.

Yardımlaşma (Te'âvun: et-Te'âvun): Yardımlaşma, insanların, mutlu olmak için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılamak üzere biraraya gelerek birbirlerine yardımda bulunmaları (mute'âvinîn) demektir (Fârâbî, 1995a: 112; Fârâbî, 2014: 4-5 vd.). Başka bir ifadeyle Fârâbî'ye (1995a: 112-113) göre insanların yaşamak, mutluluğa erişmek ve toplum halinde hayatlarını sürdürebilmek için gerekli olan ihtiyaçları karşılayabilmeleri, birbirleriyle yardımlaşmalarını zorunlu kılar.

Cemâ'at, ictimâ' ve ictimâ'ât: Fârâbî'ye (1995a: 112-113 vd.; 1995b: 73-74 vd.; 1991: 43-66; Fârâbî, 2014: 4-6 vd.;) göre insan, tabiatı/fıtratı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanların nihaî amaçları olan kemale ve mutluluğa erişebilmeleri için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılayabilmeleri, ancak biraraya gelerek toplum kurmalarıyla mümkün olur.

Kabîle (Fârâbî, 2008: 38), tâife (grup) (Fârâbî, 1995c: 80-81) ve kavm (topluluk, ırk, toplum, grup) (Fârâbî, 1995a: 112; Fârâbî, 1971: 45), Nâs ("İnsan" kelimesinin çoğulu olup insanlar demektir) ve şa'b (millet, ırk, toplum gibi anlamlara karşılık gelir) (Bkz. Fârâbî, 2008: 38) da Filozofun anahtar kavramlarındandır.

Ümmet: Filozofumuza (1995a: 113) göre; tam/mükemmel/yetkin/kâmil (kâmile) insan toplulukları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısımdır. Büyük toplum (el-'uzmâ), tüm cemaat topluluklarının yeryüzünün bayındır kısmında (el-ma'mûre) biraraya gelerek oluşturduğu toplumdur (ictimâ'âtu'l-cemâ'a). Orta toplum, yeryüzünün bayındır bölgesinin bir bölümündeki bir ümmet topluluğudur (ictim'â'u ümmet). Küçük toplum ise herhangi bir ümmetin oturduğu coğrafyanın bir parçasında şe-

hir halkının bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur (ictimâ'u 'ehli'l-medîne).

Medînc: Şehir. Fârâbî'ye (1995a: 113) göre en değerli iyiliğe ve en yüce kemâle/mükemmelliğe, şehirden daha eksik konumdaki toplulukta (ictimâ') değil, ancak şehirde (medîne) ulaşılabilir. Aslında iyilik irade ve ihtiyarla elde edildiği gibi kötülük de irade ve ihtiyarın bir ürünü olduğundan, şehrin, insanların birtakım kötü amaçlara ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmak üzere kurulması da mümkündür. Dolayısıyla her türlü şehrin mutluluğa (sa'âdet) ulaştıracağını söylemek mümkün değildir. İnsanların, gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere biraraya geldikleri şehir, erdemli şehirdir (el-medînetu'l-fâdıla). İnsanların mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı topluluk ise erdemli topluluktur (el-ictimâ'u'l-fâdıl). Bütün şehirlerinin, mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı toplum erdemli toplumdur (el-'ummetu'l-fâdıla). Aynı şekilde fâdıl ma'mûre (el-ma'mûratu'l-fâdıla) de, içindeki bütün toplumların ('umem: ümmetler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanır.

Fârâbî, *Fusûlun Munteze'a* adlı eserinde (1971: 45-46) zaruri şehir (el-medînetu'd-darûriyye) ve erdemli şehir (el-medînetu'l-fâdıla) ayrımı yapar. Ona göre zaruri şehir, bireyleri veya unsurlarının, sadece insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için birbirleriyle yardımlaştıkları şehirdir. Erdemli şehir ise halkının, insanın varlığı, varlığını sürdürmesi, geçimi ve hayatını koruması için gerekli şeylerin en erdemlisine erişmek üzere yardımlaştığı şehirdir. Aslında Fârâbî'nin kendi içinde tutarlı ayrıntılı bir şehir tipolojisinden bahsedilebilir. *'Ârâ'u Ehli'l-Medîne* ve *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* gibi çalışmalarında incelenen bu şehir tipolojisinde şehirler, erdemli şehirler ve erdemsiz şehirler olmak üzere iki ana tipe ayrılır. Erdemsiz şehirler ise câhil şehirler (el-medînetu'l-câhile), fâsık şehirler (el-medînetu'l-fâsıka), değişmiş şehirler (el-medînetu'l-mutebeddile/mubeddele) ve sapkın şehirler (el-medînetu'd-dâlle) olmak üzere dört

tipe, cahil şehirler ise zaruri şehirler (el-medînetu'd-darûriyye), kötü şehirler (el-medînetu'l-beddâle), bayağı şehirler (Medînetu'l-hasse ve's-sukût), şeref şehirleri (medînetu'l-kerrâme), üstünlük (zorbalık) şehirleri (medînetu't-teğallub) ve demokratik şehirler (el-medînetu'l-cemâ'ıyye) olmak üzere altı tipe ayrılır (Okumuş 2015; Okumuş 2016a).

Medeniyet: Fârâbî'nin düşüncesinde medeniyet çok geniş bir yer tutar. Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî (1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66), medeniyeti, insanların toplum olma düzeyi olarak anlar. En yüksek medeniyeti ise, mutluluğun en iyi noktada olduğu ve dolayısıyla toplumsal yardımlaşmanın en iyi şekilde gerçeklik bulduğu toplumun hayat düzeyi olarak görür. Fârâbî'nin düşüncesinde medeniyetin temeli/kalbi erdemli şehirdir (Okumuş 2016a; Okumuş 2015).

Mille (Din: millet / el-mille): Fârâbî'nin (2002: 258-60 vd.) yaklaşımında, millet (el-mille), ilk başkanın (er-ra'îsu'l-evvel) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanıp belirlenmiş görüş ve eylemlerdir; ilk başkan, toplum üyelerinin o görüş ve eylemlere riayet etmesi suretiyle, belli bir amacı toplumda ve toplum aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. İlk başkan erdemli (fâdıl) bir kişi, yönetimi de gerçekten erdemli olursa, bu başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçekte mutluluk olan en yüksek mutluluğa (es-sa'âdetu'l-kusvâ) ulaştırmaya çalışır, böylece o din erdemli bir din (milletun fâdıla) olur. Fârâbî (2002: 260-61), millet kavramını, din, sünnet ve şeriat ile eş anlamlı ve toplumsal hayatla da sıkı bağlantılı olarak ele alır. Aynı şekilde *İhsâu'l-'Ulûm* (1996: 86-87 vd.), adlı eserinde de kelam ilmini ele aldığı kısımda millet kavramını tekil ve çoğuluyla (millet ve milel) yaşanan din anlamında kullanır (Deniz 2016).

Ma'mûra (el-Ma'mûra): Ma'mûra, insanların toplanarak kimi mükemmel/tam (kâmile) kimi tam olmayan (ğayru'l-kâmile) insan topluluk/gruplarının (el-'ictimâ'âtu'l-'insâniyye) oluşturdukları bayındır yer demektir (Fârâbî, 2005a: 112). Fârâbî'ye

(1995a: 112-113) göre yeryüzünün bayındır bölgesinde yaşayan bütün toplumların oluşturduğu büyük toplum, ma'mûra toplum; içindeki bütün toplumların ('umem: ümmetler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanan büyük toplum ise erdemli ma'mûradır (el-ma'mûratu'l-fâdıla).

## TOPLUM TEORİSİ

Fârâbî'nin medeniyet tasavvuru ve medeniyet-toplum etkileşimi görüşü, genel toplum teorisini anlamaya bağlı olarak anlaşılabilir. Medeniyet, Fârâbî'de toplum, toplumsal hayat veya ictimâ ile aynı anlam dünyası içindedir.

### 1. Toplumsal Hayatın Zorunluluğu

"Sosyoloji öncesi sosyolojiler" denildiğinde akla ilk gelebilecek ilim adamlarından Fârâbî (Okumuş 2015; Okumuş 2016a), toplum ve toplumsal hayata dair önemli tespit ve tahlillerde bulunmuştur. Medîne ve medeniyet teorisyeni Fârâbî, insanı sosyal bir varlık olarak ele alır. Bu, antik Yunan filozofu Aristoteles'te "anropon zoon politikon" (İnsan toplumsal bir varlıktır), bazı filozofların ve Fârâbî'nin (1996: 47) yaklaşımında "el-insânu medeniyyun bi'tab'" (insan tabiatı gereği medenîdir/toplumsaldır), 'Ilmu'l-'Umrân'ın ("Sosyoloji"nin) kurucusu İbn Haldun'da (1996: 47) "el-ictimâ'u'l-insâniyyu darûriyyun" (insan için toplum zorunludur) şeklindedir. İbn Haldun'a (1996: 47) göre insanın toplum (el-'ictimâ') halinde olması zorunlu olup filozofların terminolojisinde ictimâ', medeniyete karşılık gelir ve 'umrân'ın (el-'umrân) anlamı da budur. İbn Haldun'un genel toplum ve medeniyet görüşünden etkilenmiş bir Osmanlı bilgini olan (Okumuş 2009) Cevdet Paşa (1309: 15-17) da, insanın medeniyetu't-tab' olduğundan hareketle toplumsal bir varlık olduğunu açıklamaya çalışır (Okumuş 2016c).

Organizmacı toplum görüşü olan Fârâbî'ye (1995a: 112-121, 116-17; 1991: 63-64; 2013: 73-80) göre toplumsal hayat insan için zorunlu bir durumdur: İnsanlardan (nâs) her biri, varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliklere (efdal-i kemâlât) ulaşmak için, hepsini tek başına temin etmesi mümkün olmayan pek çok şeye muhtaç (muhtâc) bir şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, ihtiyaç duyduğu bu şeylerin her birini elde edebilmek için bir topluma (kavm) muhtaçtır ve her insanın bir başkası karşısındaki durumu da böyledir. Bu sebeple insanın, tabiî yaratılışının (fıtrat) varlık sebebi olan mükemmelliğe (kemâl) ulaşması ancak birbirleriyle yardımlaşan (mute'âvinîn) pek çok topluluğun (cemâ'a) bir araya gelmeleri (ictimâ'ât) ve her birinin diğerinin varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeyi sağlamasıyla mümkündür. Yardımlaşmanın gerçekleşmesiyle toplumdaki herkesin varlığını sürdürmesi ve mükemmelliğe ulaşması için gerekli bütün ihtiyaçları karşılanmış olur. İşte insan nüfusunun (eşhâsu'l-insân) artışının, insanların yeryüzünün bayındır kısmında (el-ma'mûra) toplanarak kimisi mükemmel/tam (kâmile) kimisi tam olmayan (gayru'l-kâmile) insan topluluk/grupları (el-ictimâ'âtu'l-insâniyye) oluşturmalarının sebebi budur.

Toplum teorisine bakıldığında, toplumu bir yapı ve sistem olarak ve işlevselci bir perspektifle ele aldığı anlaşılan Muallim-i Sânî (2003c: 142-150; 1995a: 130-136; 1995b: 82-86, 97-98; 1971: 67-70; 2005b: 94-95; Okumuş 2015; Okumuş 2016a), benzer görüşleri *es-Siyâsetu'l-Medeniyye adlı eserinde de ortaya koyar. Bu eserinde sosyal teorisyenimiz (1995b: 73-76) toplum olma zorunluluğundan toplum tiplerine kadar topluma dair birçok önemli konuyu ele aldığı "el-'İctimâ'âtu'l-Medeniyye" (Şehir Toplulukları/Medenî Toplumlar) başlığı altında toplumun insanlar için zorunluluğunu açıklama yoluna gider.*

*Toplum teorisi özgün yönleriyle dikkati çeken Fârâbî,* insanın toplumlaşma ve toplumsallaşma sürecinde yardımlaşmaya ve işbölümüne ayrı bir önem verir. *el-Medînetu'l-Fâdıla*'da (1995a: 112-113) yardımlaşmanın ve yardımlaşmak için biraraya gelip topluluk oluşturmanın insan için ne kadar önemli olduğunu ifa-

de ederken, *Kitâbu'l-Mille*'de (1991: 53-54; 2002: 265) *el-'Ilmu'l-Medeniyyu* dediği ilim dalının görevleri kapsamında yardımlaşma ve işbölümünü birlikte el alarak insan için yardımlaşma, paylaşma ve işbölümünün zorunlu olduğunun ve bunların da insanı zorunlu olarak toplum halinde yaşamaya götürdüğünün altını çizer.

Esasen filozofumuzun ifadeleri dikkatlice incelendiğinde, toplum olma zorunluluğunun arkasındaki asıl saikin mutluluk olduğu anlaşılır. İnsan mutluluğa erişmek için başka insanlarla yardımlaşmaya ve dolayısıyla biraraya gelip toplum kurmaya muhtaçtır. Fârâbî (1995a: 113), genel anlamda insanların, gerçekten mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere biraraya geldiklerini söylediğine göre onun yaklaşımında toplum olma zorunluluğunun asıl nedeninin mutluluk olduğu söylenebilir. O halde toplum, Fârâbî'nin sosyolojisinde mutluluk için araçtır; fakat o olmazsa mutluluğun elde edilemeyeceği bir araçtır. Son tahlilde toplum, insan için kaçınılmaz bir zorunluluktur. İhtiyaçlar teorisine göre bir toplum teorisi geliştirmeye çalıştığı anlaşılan Fârâbî, toplumun varlığını tabiatı gereği insan için zorunlu görmektedir.

## 2. Medeniyet: Toplum Olma Aşaması

Filozofumuzun medeniyet yaklaşımında medeniyetin insanların toplum olma aşamasıyla doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. İnsan için zorunlu olan toplumsal hayat, erdemlisiyle erdemsiziyle, iyisiyle kötüsüyle cahiliyle entelektüeliyle, şehirlisiyle köylüsüyle, tamıyla noksanıyla toplum olma aşamasında bulunan, toplum olma zorunluluğunun gereklerini yerine getiren bütün insanlar (Fârâbî 1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66) medeniyet kapsamı içindedirler. Fakat bu aşamada olmayan insanlar da vardır. Bu insanlar, Hayvan tabiatlı insanlar (el-behîmiyyûn bi't-tab' mine'n-nâs) olup Fârâbî'ye (1995b: 99-100) göre toplumsal varlık olma özelli-

ğinden yoksundurlar ve medeni de değildirler. Onların asla toplumsal/medenî birliktelikleri de yoktur. Bilakis onlardan bazısı insî/evcil hayvanlar (el-behâimu'l-'insiyye), bazıları vahşî hayvanlar (el-behâimu'l-vahşiyye) gibidirler. Bunların bir kısmı da yırtıcı hayvanlar misalidirler. Onların içinde çöllerde ayrı ayrı yaşayanlar olduğu gibi, birlikte ve vahşi hayvanlar gibi her türlü ahlâksızlık içinde yaşayanlarda bulunur. İçlerinde şehirlere yakın yaşayanlar da vardır. Onlardan kimileri çiğ et yerler; kimileri yaban otları ile beslenir, kimileri de vahşi hayvanlar gibi avlanarak geçinirler. Bunlar, dünyanın yerleşme bölgelerinin çevresinde/kenarlarında, ya uzak kuzey ya da uzak güney noktalarında bulunurlar. Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeğe yatkın ('insî) olup, şehir için bir şekilde yararlı olanlara dokunulmaz; onlar, köleleştirilir ve hayvan (el-behîme) gibi kullanılırlar. Faydalı olmayıp da zararlı olanlara diğer zararlı hayvanlara yapılan muamele yapılır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvanî (behîmî) olanlara da yapılmalıdır.

Filozof'un hayvan tabiatlı insanlarla ilgili bu yaklaşımı nasıl anlaşılabilir? Muhtemelen bu ifadeyle medenî olmayan, kolektif bilinci olmayan, dolayısıyla toplum olma düzeyinde bulunmayan insanlar kastedilmektedir (Okumuş 2016a). Bu durumda Filozofumuzun medeniyet görüşüne göre her toplum olma aşamasındaki insan birlikteliği, medeniyete sahiptir. O halde Fârâbî'nin yaklaşımında medeniyet sosyolojik bir anlama sahiptir. Fârâbî'nin medeniyet görüşü objektif bir medeniyet görüşü olup her toplum bir medeniyet kapsamındadır ve dolayısıyla birden fazla medeniyet vardır.

## *EL-'ILMU'L-MEDENÎ (MEDENÎ İLİM: EL-'ILMU'L-MEDENIYYU)* VE MEDENİYET

Fârâbî'nin *İhsâ'u'l-'Ulûm*, *Kitâbu'l-Mille*, *Tahsîlu's-Se'âde*, *Risâletu'l-Hurûf* adlı eserlerinde ele aldığı ilimlerden biri olan "el-'Ilmu'l-Medeniyyu", kendisinin belirlediği konulara bakılın-

ca, belli düzeylerde genel olarak Sosyolojinin ve özelde ise Medeniyet Sosyolojisinin konularını da içeren bir bilim olduğu anlaşılır. Hâcc-i Sânî Fârâbî, *İhsâ'u'l-'Ulûm*'da (1996) "el-'Ilmu'l-Medeniyyu" ilmini kendi özgün bilimler sınıflaması içinde müstakil bir başlıkla ele alır. Kitabında yaptığı ilimler tasnifinde en son bölümde üç ilme yer verir. Bu ilimlerden ilki "el-'Ilmu'l-Medeniyyu", ikincisi "'Ilmu'l-Fıkh", üçüncüsü ise "'Ilmu'l-Kelâm"dır.

*'el-'Ilmu'l-Medenî* ilmi Fârâbî'ye (1996: 79-85; 1991: 52-66; 2002: 264-73; 1995c: 43-47; 2008: 9) göre iradî fiillerle iradî sünnetlerin (kural ve yasaların-E.O.) çeşitlerini, bu fiiller ve sünnetlerin kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayrım yapar. Mutluluk olgusunu inceler. İnsan davranışlarını ve hayat tarzlarını, toplumsal grupları, umranı, medeniyeti, ahlâkı, huyları ve irâdî melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırır. Siyaseti, liderliği inceler. İşbölümü de bu ilmin konusudur. Kısaca bu ilim insan davranışlarının, medeniyeti, şehir hayatını, toplumu, toplumsal grupları, liderliği, siyaseti, siyasetçilerin durumlarını, yönetici lerle toplum arasındaki ilişkileri, meslekleri, sanatı, işbölümünü konu edinir. Bu ilimle, medenî toplumun ve şehirlerdeki (el-mudun) medenîlerin (el-medeniyyîn) biraraya gelerek toplum kurmalarıyla (ictimâ'u'l-medeniyyîn) ortaya çıkan bütünün (el-cümle), dünyanın bütünündeki cisimler topluluğuna benzediği ortaya çıkar; aynı şekilde şehrin (el-medîne) ve toplumun (el-'ummc) kapsamındaki bütünde, alemin bütününün kapsamına giren şeylerle benzerlikler bulunduğu da anlaşılır.

Bu ifadelerden anlaşılabildiği üzere filozofumuzun bu ilimle ilgili tanımı, bu ilmin aslında bugün için sosyal bilimlere, sosyolojiye, Medeniyet Sosyolojisine yakın anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Fârâbî, *el-'Ilmu'l-Medeniyyu* ile ilişkili olarak *el-'Ilmu'l-İnsâniyyu* ilminden de bahseder. Okumuş'a (2016a) göre birincisi bugünün Türkçe'sine İnsan İlmi, ikincisi ise Şehir/Site İlmi, Medenî İlim, Medeniyet İlmi veya Toplum Bilimleri olarak çevrilmesi mantıklıdır. Anlaşılmaktadır ki, Fârâbî'nin "el-'Ilmu'l-Medeniyyu" adıyla sınırlarını çizmeye ve konularını belirlemeye çalıştığı ilim, belli ölçülerde "sosyolojik bakışaçısı ve okuma"yla sosyolojinin konularını ortaya koyarken, ondan yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan ve de ilim, toplum ve siyasete dair bazı konularda ondan farklı düşünen (Bkz. Korkut, 2006) İbn Haldun (1996: 42-44; Okumuş, 2009), Fârâbî'den yararlanarak konusu toplum ve toplumsal ilişkiler olan "'Ilmu'l-'Umrân" adında yeni bir ilim tesis etmiş ve Fransa'da modern sosyolojiden yüzyıllarca önce sosyolojinin temellerini atmıştır.

## SOSYOLOJİK DİN KAVRAMI (EL-MİLLE) VE MEDENİYET

Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunda din, önemli bir yer tutar. Fârâbî, öncelikle dini (mille, din, şeriat) felsefeyle aynı amaca sahip bir fenomen olarak görür. O amaç, insanları mutluluğa eriştirmedir. Fakat "Sosyoloji öncesi Sosyolog" Fârâbî (1995c: 89-90), felsefeyle birlikte değerlendirip karşılaştırdığı ve son tahlilde zaman itibariyle felsefeden sonra geldiğini düşündüğü dini, insanî ve toplumsal boyutta ele alır. Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille* (1991: 43-52; 2002: 258-264) ve *Kitâbu'l-Hurûf* (2008: 69-75) adlı eserlerinde din sosyolojisine önemli katkılar getirdiği görüşlerinde "din" olgusunu "mille" (millet: el-mille) kavramını kullanarak anlatır ve dini toplumsal bir fenomen olarak ele aldığını gösterecek işaretler verir (Bkz. Deniz 2016). Fârâbî, öncelikle din için "millet" kelimesini kullanmayı tercih etmekle dini sosyolojik bir okumaya tâbi tuttuğunu, din hususunda sosyolojik bir yaklaşım sergilediğini göstermiş olmaktadır. Millet kavramının din ve şeriat ile aynı anlama geldiğini söylediğine göre millet kavramıy-

la dinin sosyolojik boyutlarına dair kayda değer tahliller yaptığı düşünülebilir. Düşünür (1995c, 2014, 2008), millet kavramını sosyolojik eksende din karşılığı olarak *Tahsîlu's-Saâde* (1995c: 88-95) ve *Risâletu'l-Hurûf* (2008: 69-75) adlı çalışmalarında da birçok kez kullanır. Fârâbî (2008: 69-75; 1995c: 88-95), felsefe ve din ilişkilerini ele aldığı yerlerde de dini millet karşılığı olarak kullanır ve insanların algılayıp düşündükleri, yorumladıkları ve yaşadıkları dini felsefeyle ilişkileri açısından inceler. Ayrıca mezkur anlamda dine taraftar veya mensup olanlara da din ehli ('ehlu'l-mille) der. Bir toplumda ilk defa dinin (mille) meydana getirilmesinden, bunun için din vaz edenin toplum ve din için isimler üretmesine veya icat etmesine ihtiyaç olduğundan, eğer toplumda daha önce bir din varsa, isimleri o dinden alacağından, alırken değiştirip yeni dine uygun hale getirip kullanacağından vs. bahsetmesi (2014: 42) de mille kavramını düşünülüp inanılan ve yaşanılan din anlamında kullandığını göstermektedir.

Muallim-i Sânî Fârâbî, "mille" kavramını elbette vahiy kaynaklı, ama insanların hayatında karşılık bulan yönleri de içerecek şekilde kullanır ve geliştirir. *İhsâ'u'l-'Ulûm*'da (1996: 86-92) yaptığı bilimler tasnifinde son başlık olarak incelediği "'Ilmu'l-Kelâm" içinde birçok kez kullandığı "el-mille" ve çoğulu "el-milel" kavramlarına yüklediği anlamlara bakılırsa, onun din görüşü ve din sosyolojisine yaptığı katkılar daha anlaşılır hale gelebilir.

Fârâbî'ye (1995b: 97) göre farklı dinlere mensup şehir ve toplumlardan oluşan farklı medeniyetler olur; hatta erdemli şehir ve medeniyete sahip olmak için aynı dine mensup olmak da gerekmez. İnsanların çoğu, gerek yaratılıştan, gerekse alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, Faal Aklı, birinci başkanlığı/yönetimi (er-ri'âsetu'l-'ûlâ) anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu insanlar için, mezkur şeylerin benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konması gerekir. Bu şeylerin anlam ve özleri birdir ve değişmez. Onların taklitleri ise, o şeylere benzemede yakın ve uzak olmak üzere sayıca çok ve değişiktir. Tıpkı gözle görülen nesnelerde olduğu gibi.

Mesela suda yansıyan insanın görüntüsü, suda görünen insanın timsalinin hayâlinden gerçekte insana daha yakındır. Bu bakımdan her durumda farklı şeyler kullanmak üzere, o şeylerin taklitlerini her grup (tâife) ve toplum ('umme) için ortaya koymak mümkündür. Bu sebeple hepsi aynı türden mutluluğu (sa'âdet) amaç edindiği hâlde, dinleri (millctler: milel) farklı olan erdemli şehirler (mudunun fâdıla) ve erdemli toplumlar ('umemun fâdıla) bulunabilir. Çünkü din (el-mille), söz konusu şeylerin veya onların hayâllerinin nefislerdeki görüntüleridir (resmler: rusûm).

Fârâbî'nin burada belirttiği dinler, son tahlilde erdemli dinler olsa gerektir. Çünkü ona (2008: 88-91) göre dinler, erdemli/doğru dinler ve bozuk/erdemsiz dinler şeklinde iki grupta ele alınır. Bu durumda farklı erdemli dinlerden maksadın açıklığa kavuşması gerekmektedir. Düşünür'ün toplum kuramında farklı erdemli şehirlerle farklı toplumlar söz konusudur; şehirler toplumları, toplumlar da dünya medeniyet toplumunu (el-ma'mûra) meydana getirir. Lakin birden fazla erdemli dini nasıl anlamak gerekir? Kastedilen, eğer kelimenin her zamanki anlamında bilinen din ise, o durumda sosyolojik düzlemde birden fazla erdemli dinden, toplumdan topluma, şehirden şehire değişen farklı dinlerden söz edilmesi muhtemeldir: Yahudilik, Hıristiyanlık gibi. Yok, eğer kastedilen aynı dinin farklı şehir ve toplumlarda farklı algılanmaları, farklı yorumlanmaları, farklı yaşanmaları, farklı şeriat veya yasalara tâbi olmaları ise o takdirde aynı erdemli dine mensup farklı şehir ve toplumlarda geçerli farklı din yorum ve uygulamalarına işaret edilmiş olabilir. Fârâbî'nin kendi toplumsal sistemi içinde ikisini de anlamak mümkündür (Okumuş 2016a).

## FÂRÂBÎ'DEN HUNTİNGTON'A MEDENİYETLERARASI İLİŞKİLER

Medeniyetlerin birbirleriyle ilişkileri, tarihçilerin, siyaset bilimcilerin, uluslararası ilişkiler uzmanlarının, sosyologların hep ilgisini çeken bir konu olmuştur. Medeniyetlerarası iliş-

kiler acaba uyuma, barışa dayalı olarak mı gelişir yoksa tersine uyumsuzluğa, çatışmaya, savaşa vs. dayalı olarak gerçeklik bulur? Bu ve benzeri sorular, medeniyetlerarası ilişkiler bağlamında sürekli gündeme gelir ve cevapları kapsamında da çeşitli yaklaşımlar ortaya konulur. Burada Fârâbî'nin, hatta onunla birlikte İbn Haldun'un çoklu medeniyet perspektifiile Huntington'un çatışmayı merkeze alan yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele alınabilir.

İslam medeniyet düşünürü ve "sosyologu" Fârâbî, medeniyet hakkındaki yaklaşımlarına bir bütün olarak bakıldığında görülebileceği üzere medeniyetlerin çokluğunu, farklı medeniyetlerin birarada yaşayabileceklerini düşünür. Bir medeniyet teorisyeni İbn Haldun'un *Mukaddime*'sine bir bütün olarak bakıldığında da, medeniyetlerin çokluğu perspektifiyle konuya yaklaştığı anlaşılabilir. Elbette çatışma da medeniyet çerçevesinde bir gerçekliktir. İbn Haldun gerek toplumda, gerekse umran veya medeniyette çatışmanın olduğunu ve hep olabileceğini belirttiği anlaşılır. Zaten *asabiyet* teorisi, aynı zamanda bir çatışma kuramı veya çatışmayı önleme teorisi olarak da alınabilir. Asabiyet, güçlü olduğunda, çatışmayı nispeten önleyecek ve asbiyeti güçlü olan yönetici veya yönetim hakim olacaktır. İbn Haldun'un çatışma teorisinde (Bkz. Okumuş 2016b; Okumuş 2009; Okumuş 2011) hem bir medeniyetin kendi içinde, hem de diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkilerde çatışma konusu işlenir. Medeniyetin kendi içinde yönetici elitlerin çatışmalarla yüzyüze gelmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim zayıf kalan yönetim veya yöneticiler, asabiyeti güçlü aktörlerle karşı karşıya kalır ve güçlü olanlar, yönetime gelirler. Medeniyetlerarası çatışmalar, İbn Haldun'un medeniyet sosyolojisinde gündeme gelen koular arasındadır. İbn Haldun (1996), medeniyetlerin hakimiyet veya iktidar kurmak, hegomanya sağlamak, iktidar ve hegomanya alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle çatışmalara yönelebileceklerini savunur (Okumuş 2016c; Şentürk 2006: 109).

Huntington'a gelince; "The Clash of Civilizations?" (Medeniyetler Çarpışması?) (1993) adlı tartışmalı makalesinde So-

ğuk Savaş sırasında dünyadaki çoğu çatışmanın Batılı ideolojiler (demokrasi ve komünizm arasındaki çatışma) arasında olduğunu, fakat şimdi Soğuk Savaş'ın bitmesiyle dünyadaki çatışmaların çoğunun medeniyetler arasında, özellikle de Batılı ve Batılı olmayan medeniyetler arasında olacağını savunmaktadır. Bu, medeniyetlerin ideolojileri arasındaki çarpışmalar yüzünden olacaktır. Huntington, bu çatışma teorisinde dini medeniyet tarifinin ve medeniyetler çatışmasının bir boyutu olarak alır ve ona göre dünyayı medeniyetlere ayırma metodu büyük ölçüde dini temelli görünmektedir. Böylece Huntington, kısmen Soğuk Savaş'ın bitişinin dinî çatışmada artışla sonuçlanacağını savunuyor. Dinî çatışmadaki bu artış, Soğuk Savaş'ın çatışma üzerindeki kısıtlamalarının kalkmasıyla mümkün oluyor. Huntington'a (1993) göre, özetle bundan sonraki dünya savaşı medeniyetlerarası bir savaş olacak; medeniyet kimliği, gelecekte gittikçe artan oranda önem kazanacak ve dünya büyük ölçüde belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Gelecceğin en önemli mücadeleleri, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika'dan oluşan sekiz medeniyetin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana gelecektir.

Huntington, bütün çeşitli sebep ve zeminlerden ötürü medeniyetler arasında diyalog değil, çatışmanın egemen olacağını, çeşitli tarihsel veri ve örneklerden hareketle savunmaktadır. Ayrıca O, bu çatışmada asıl müsebbiplerin, Batı dışındaki medeniyetler, özellikle de İslâm ve Konfüçyanizm olduğunun altını çizmektedir. Batı'nın diğer toplum, devlet ve medeniyetlerle ilişkileri noktasında bir strateji geliştirmeye çalıştığı açıkça belli olan Huntington'a göre medeniyetlerarası savaş, Batı medeniyeti ile geriye kalan medeniyetler arasında cereyan edecektir. Sözün kısası Huntington'a göre medeniyetler arasındaki farklar ciddî ve önemlidir; medeniyet bilinci artmaktadır. Medeniyetler arasındaki mücadele, egemen küresel mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; mücadele Batı ile

Batı dışı medeniyetler arasında olacak; bu mücadelede de asıl eksen, Batı ile özellikle İslâmî-Konfüçyen devletler arasındaki mücadele olacaktır. Şu da ifade edilmelidir ki Huntington, çatışmaya merkezî ağırlık vermekle birlikte O'na göre uzak olmayan bir gelecekte, evrensel bir medeniyet olmayacak, ama bunun yerine her biri başkalarıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak, farklı medeniyetlerden oluşmuş bir dünya olacaktır. Fakat Hungtinton, bu zamana kadar geçecek süre içinde medeniyetlerarası çatışmanın olacağını öngörmekten daha öte bir şey yapmak ister gibi bir üslup kullanmakta, yani çatışmanın olacağını değil, adeta olması gerektiğini söylemekte, bu da böyle bir bakış açısının objektif olmadığını ortaya koymaktadır. Huntington'un zamanlaması itibariyle provakatif ve tedirgin edici tezine (Dallmayr ty.: 69) dikkatlice bakıldığında, onun tarih içindeki medeniyet çatışmalarını özenle ve özellikle seçerken medeniyetlerarası diyalog, kaynaşma, müsamaha ve sentez alanlarını yok varsaydığı görülür (Davutoğlu 2000). Huntington'un iddiasının aksine bu medeniyetler, Batı medeniyetinin egemenlik alanlarına dahil olmadan önce çok daha müsamahalı ilişkiler içinde bulunuyorlardı. Sözgelimi yaklaşık beş asır aynı hayat alanını paylaşan İslâm medeniyeti ile Ortodoks dünyası 19. yüzyıl Batı medeniyeti egemenliğinin yayılması öncesinde çok daha huzurlu ve barış içinde birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hindistan, İngiliz sömürgeciliğine kadar İslâm ve Hindu medeniyetlerinin çok daha uyumlu ve hoşgörülü bir medeniyet ilişkisine tanık olmuştur. Endülüs, İspanyol barbarlarının yıkımına kadar Müslüman, Hıristiyan ve Yahudi kültürlerin dinamik bir tarzda alış-verişte bulundukları bir medeniyetler bileşkesini asırlar boyu sürdürmüştür (Davutoğlu 2000; Okumuş 2002; Okumuş 2008).

Ayrıca tarihte ve bugün, aynı medeniyetler bünyesi içinde yer alan devlet, din, toplum ve kültürlerin birbirleriyle savaştıkları da bilinmektedir (Fuller İstanbul ty.: 61). Esasen savaş ve çatışmaların temeline inildiğinde orada bizzat medeniyetin bulunduğunu söyleyebilmek de çok zor görünmektedir. Medeniyetin çatışmanın sebebi veya kaynağı değil, aracı olduğunu, belli insan-

lar, liderler, güçler veya devletler tarafından çatışmanın aracı haline getirildiğini söylemek, daha doğru bir tespit gibi gözükmektedir. Esasen küreselleşen dünyada medeniyetlerarası diyaloğun çatışmayı öncelemesi doğaldır. Çatışmadan çok diyalog imkanları ve gerekçeleri bulunmaktadır. Küreselleşme, bütün olumsuzluklarıyla birlikte, medeniyetleri uzaklaştırmaktan çok mecburen de olsa yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında küreselleşme süreci ile, ekonomi ve kültürler arasında gözlemlenen türden hızlı bir entegrasyon süreci ile birlikte, medeniyetler arasındaki sınır hatlarının birbirine karıştığı, eski medeniyetlerin artık dağıldığı ve dolayısıyla bugün tanık olunan şeyin, medeniyetlerarası çatışmanın değil, olsa olsa medeniyet olgusunun kendisinin erimesi olduğu da iddia edilmiştir (Özdalga ty.; Okumuş 2002; Okumuş 2008).

Fârâbî ve İbn Haldun gibi İslam düşünürleri ve sosyal bilimcilerinin medeniyet yaklaşımları, Hegel, Marx, Weber, Fukuyama, Huntington gibi Batı medeniyetini esas alan ve diğer medeniyetleri yok veya tali sayan medeniyet yaklaşımlarından oldukça farklıdır. Anlaşılabilir ki, her iki bilim adamı da, İslam'ın insan, toplum ve kainat anlayışından hareketle sahip oldukları medeniyet tasavvurlarında, dünyada her zaman farklı medeniyetlerin olduğu, bu medeniyetlerarasında işbirliği, uyum, uzlaşma, işbirliği ve barış olduğu gibi olumsuz rekabet, uyumsuzluk, düşmanlık, çatışma ve savaşların da olduğu, bu savaş veya düşmanlıkların zorunlu olmadığı görüşündedir.

## SONUÇ

Çalışmadan elde edilen bulgular ve bu bulgulara göre yapılabilecek çıkarsamalar maddeler halinde şöyle ortaya konulabilir:

1. Fârâbî, genelde medeniyet çalışmalarına ve insanlığın medeniyet birikimine, özelde ise Medeniyet Sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur.

2. Tarihte ve günümüzde bir "Medeniyet" değil, birden çok medeniyet vardır. Fârâbî'nin medeniyet sosyolojisinde bu yer almaktadır.
3. Fârâbî'nin yaklaşımında medeniyet, insanların toplum olma aşamalarıyla, insan olmakla, sosyal olmakla doğrudan ilgilidir. Buna göre ictimailik medeniliktir, medeniyettir. Toplumsal varlık olan her insan medenidir, medeniyet sahibidir. Dolayısıyla medeniyet mutlak anlamda gelişmeyi ifade etmez, kendi içinde gelişmişlik düzeylerine sahip olabilir.
4. Her toplum, her insani birliktelik medeniyettir. Bu durumda iyi medeniyet de, kötü medeniyet de olabilir.
5. İslam medeniyet düşünürü Fârâbî'nin eserlerinde ortaya koyduğu medeniyet yaklaşımından, medeniyet unsurlarının şunlar olduğu çıkarsanabilir: İlim, eğitim, mutluluk, yardımlaşma, toplumsal/kolektif bilinç, adalet, erdem, din, siyaset, sanat, ekonomi.
6. Günümüzün çatışmacı ortamında Filozof'un çoklu medeniyet tasavvuru, toplumsal barışa, toplumlararası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar içermektedir. Bu medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı medeniyetlerarası ilişkilere yeniden ve farklı birbiçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetlerarası ilişkiler teorisiyle uyum ve barışın zemini aranabilir. Bunun pratik örneğini İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kurduğu Medine İslam toplumundan Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar bütün İslam toplumlarında görmek mümkündür. İki somut örnek olarak Medine Vesikası ve ona dayanarak ortaya konulan uygulama ve Osmanlı Millet sistemi, bunu anlamada katkı sunabilir.

## KAYNAKLAR

Arslantürk, Zeki ve Amman, M. Tayfun (1999). *Sosyoloji*. İstanbul: İFAV Yay.

Cevdet Paşa (1309). *Târîh-i Cevdet*. c. 1. 2. bs. Dersaâdet.

Dallmayr, Fred (ty.). "Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde". *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır–*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. 69-76.

Davutoğlu, Ahmet (ty.). "Medeniyet ve Gelecek Perspektifi". *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır–*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay. 188-196.

Davutoğlu, Ahmet (2000). "Fukuyama'dan Huntington'a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasî Teorinin Pragmatik Kullanımı". *Medeniyetler Çatışması*. Der. Murat Yılmaz. 3. bs. Ankara: Vadi Yay. 369-375.

Deniz, Gürbüz (2016). "Din, Felsefe ve Mille". *Diyanet İlmi Dergi*. 52/1, ss. 65-80.

Elias, Norbert (1978). *The History of Manners, The Civilizing Process*. c. 1. New York: Panteon Books.

Ersoy, Mehmet Akif (2011). *Safahat*. Haz. Necmettin Türinay. Günümüz Türkçe'sine Çev. Necat Çavuş. Ankara: TOBB Yay.

Fârâbî (1962). *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. İng. Çev. Muhsin Mahdi. New York: The Free Press of Glencoe.

Fârâbî (1971). *Fusûlun Munteze'a*. Tah. Fevzi Mitri Neccar. Beyrut: Dâru'l-Meşrik. Türkçesi: 1. (1980). *Fusulu'l-Medenî*. Çev. Mehmet Aydın ve M.Rami Ayas. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı; 2. (2005).

Fârâbî (1991). *Kitâbu'l-Mille*. Tah. Muhsin Mehdî. 2.bs. Beyrut: Dârü'l-Meşrık.

Fârâbî (1995a). *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, Haz. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.

Fârâbî (1995b). *es-Siyâsetu'l-Medeniyye*. Haz. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.

Fârâbî (1995c). *Tahsîlu's-Saâde*, Haz. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.

Fârâbî (1996). *İhsâ'u'l-'Ulûm*, Haz. Ali Bû Melham. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl.

Fârâbî (2002). "Kitâbü'l-Mille". Çev. Fatih Toktaş. *Divan Dergisi*. 2002/1. 12: 258-273.

Fârâbî (2003a). "Felsefenin Temel Önermeleri (Kitâb el-Fusûs fi'l-Hikme)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15: 50-74.

Fârâbî (2003b). "Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları ('Uyûn el-Mesâ'il fi'l-Mantık ve Mebâdi' el-Felsefet el-Kadîme)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15: 74-87.

Fârâbî (2003c). "Erdemli Şehir Halkının Görüşleri". Çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay. 139-150.

Fârâbî (2003d). "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler". Çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yay. 183-192.

Fârâbî (2005a). "Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde (Mutluluk Yoluna Yöneltme". Çev ve Ed. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde. İstanbul: İFAV Yay. 159-190.

Fârâbî (2005b). "Fusûlü'l-Medenî". Çev ve Ed. Hanifi Özcan. *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde. İstanbul: İFAV Yay. 45-138.

Fârâbî (2008). *Kitâbu'l-Huruf: Harfler Kitabı*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay.

Fârâbî (2012). *Kitâbu'l-Burhân*. Çev. Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper. 2. bs. İstanbul: Klasik Yay.

Fârâbî (2013). *İdeal Devlet*. 5.bs. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap.

Fârâbî (2014). *Risâletu'l-Hurûf*. http://www.muslimphilosophy.com/#people (Erişim tarihi: 15.09.2014).

Gökalp, Ziya (1976). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: MEB Yay.

Gökalp, Ziya (1992). *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*. Haz. Rıza Kardaş. İstanbul: MEB Yay.

Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın* Serüveni. Çev. Alp Eker vd. c. 1. İstanbul: İz Yay.

Huntington, Samuel (1993). "The Clash of Civilizations". *Foreign Affairs* Summer 72/3: 22-49.

İbn Haldun (1996). *Mukaddime*. Tah. Derviş el-Cüveydî. 2. bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.

Karlığa, Bekir (2014). "Medeniyet Düşünürü Farabi". *Bilgeler Zirvesi. Ed. Ejder Okumuş. c. 1. Eskişehir: Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı Yay.*

Korkut, Şenol (2006). "İbn Haldûn'un 'es-Siyâsetu'l-Medeniyye' Teorisini Eleştirisi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 15: 115-140.

Öncü, Ahmet (1993). *Sosyoloji ya da Tarih*. Ankara: Öteki.

Okumuş, Ejder (2002). "Küreselleşme ve Medeniyetlerarası Diyalog". *Marife Dergisi* 2/2: 115-132.

Okumuş, Ejder (2008). "Küresel Durum-Problemi, Evrensel Barış ve İslam". *Diyanet İlmi Dergi* 44/3.

Okumuş, Ejder (2009). *Osmanlı'nın Gözüyle İbn Haldun*. 2. bs. İstanbul: İz Yay.

Okumuş, Ejder (2011). "İbn Haldun'da Kur'an'ı 'Sosyolojik' Okuma". *Diyanet İlmi Dergi* (Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur'an Özel Sayısı): 331-336.

Okumuş, Ejder (2012). *Toplumsal Değişme ve Din*. 4. bs. İstanbul: İnsan Yay.

Okumuş, Ejder (2014). *İmandan Ahlaka Yenilenme*. İstanbul: İnsan Yay.

Okumuş, Ejder (2015). "Medîneden Medeniyete Fârâbî'de 'Sosyoloji Öncesi Sosyoloji'", *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum, Bildiriler*, (13-15 Kasım 2014, Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Medam ve Bahçeşehir Üniversitesi). Ed.

Ejder Okumuş ve İlyas Burak. Eskişehir: Eskişehir 2013 Kültür Başkenti Ajansı Yay., ss. 127-195.

Okumuş, Ejder (2016a). *Fârâbî'de "Sosyoloji Öncesi Sosyoloji"*. Baskıda. İstanbul.

Okumuş, Ejder (2016b). *Din ve Toplumsal Çatışma.* Baskıda. İstanbul.

Okumuş, Ejder (2016c). Fârâbî'den İbn Haldun'a Medeniyet Sosyolojisi", *8th Kocaeli Book Fair" International Symposium Civilization Heritage (Common History, Common Future)* [*8. Kocaeli Kitap Fuarı Medeniyet Mirası Uluslararası Sempozyum* (Ortak Geçmiş, Ortak Gelecek)], Kocaeli 14-15 Mayıs 2016, Kocaeli, Türkiye.

Okumuş, Ejder (2016d). "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları". *Diyanet İlmî Dergi.* 52/3, ss. 11-30.

Özdalga, Elizabeth (ty.). "Medeniyetlerin Sonu". *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır–*. İstanbul: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, ss. 159-163.Özel, Ahmet (2007). *İslam ve Terör-Fkhi Bir Yaklaşım*. İstanbul: Küre Yay.

Stauth, G. ve Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'in Dansı.* Çev. Mehmet Küçük. Ankara: Ark Kitapları.

Şentürk, Recep (2006). "Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 16: 89-121.

Taplamacıoğlu, Mehmet (1964). "Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri". *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi.* c. 12.

Wallerstein, Immanuel (2000). "Medeniyet(ler) Niçin Yeniden Gündemde?". *Medeniyetler Çatışması.* Der. Murat Yılmaz. 3. bs. Ankara: Vadi Yay. 252-259.

# 10. YÜZYILDAN 21. YÜZYILA
# FÂRÂBÎ
## EJDER OKUMUŞ

Fârâbî, görüşleriyle İslam medeniyetinin en dikkat çekici filozoflarındandır. İslam felsefesinin kurucu şahsiyeti olarak kabul edilen Fârâbî, yaptığı çalışmalarda ortaya koyduğu özgün yaklaşımlarıyla tarihte ve günümüzde ilim ve fikir insanları üzerinde kalıcı etkiler bırakmış dâhi bir düşünürdür. Metafizik, insan, ilim, mantık, dil, din, şehir, medeniyet, siyaset ve toplum üzerine sorgulayıcı ve eleştirel bir perspektifle geliştirdiği düşünce veya teoriler, günümüzde de üzerinde derinlemesine durulması gereken hususlardır. İslam filozofu Fârâbî üzerine hazırlanmış farklı metinlerden müteşekkil bu kitap, düşünürün 10. yüzyıldan 21. yüzyıla gönderdiği bilgi ve görüşlerini çeşitli açılardan ele almaktadır. Kitabın, Fârâbî üzerine okuma ve araştırma yapanlar için önemli bir referans niteliğine sahip olduğu söylenebilir.


İNSAN

10. YÜZYILDAN 21. YÜZYILA
FÂRÂBÎ

EDİTÖR: EJDER OKUMUŞ

| KİTAP NO | DİZİ ADI | DİZİ NO | BASKI |
|---|---|---|---|
| 719 | FELSEFE | 55 | 1 |

twitter.com/insanyayinlari
facebook.com/insanyayinlari
insanyayinlari.com.tr

ISBN 978-975-574-906-8

9 789755 749068