

Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili

Mevlüt Uyank

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
mevlutuyank@gmail.com

Aygün Akyol

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Felsefesi Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
aygunakyol@yahoo.com

Öz

Farabi, İslam felsefesinin Meşşai (peripatetic) akımının kurucu âlimidir. İslamiyet'in o dönemdeki önemli kültür ve medeniyetlerle yüzleşmesi ve kendine özgü bir bilgi-bilim tasavvuru kurgulaması, ilimler tasnifi yapması onun Muallim-i Sani olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Bu makalede Farabi'nin İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı eserini medeniyet tasavvurunun kurucu metni olarak inceleyeceğiz. Çünkü "Felsefeye Giriş" kitabı olarak da değerlendirilebileceğimiz bu eserde Farabi dilin yapısı ve felsefesi ile analizine başlar ve bir nevi "düşüncenin grameri"ni ortaya koyar. Farabi'nin Tanrı-Evren ve İnsan kurgusu analiz edildiğinde, birey, toplum ve devlet ilişkilerinin nasıl olması gerektiği ve erdemli bir toplumun olabirliği hususu ortaya çıkar. Medeni İlimler bağlamında hukuk, siyaset ve ahlak ilişkisini ele alıp, bunun ilahiyat ile irtibatını kurması Farabi'nin medeniyet tasavvurunun metafiziksel temellerini ortaya koymaktadır. Farabi'nin bu bağlamda daha anlaşılır olması, günümüz toplumsal ve siyasal tartışmalarına olası çözüm önerileri üretilmesine de katkı sağlayacaktır. Örneğin günümüzde tartışılan başkanlık sistemi, Farabi'nin devlet tasavvurunda başkanlık mı yarı başkanlık sistemi mi önerdiği ve günümüz parlamenter sistem açısından Farabi'nin siyasal sistem arayışlarına göndermeler yapılacaktır. Aynı zamanda güncel bireysel ve toplumsal soru(n)lara, İslam Felsefesinin teşekkülünde önemli etkisi olan âlimimiz ve eserinden mülhem okumalarla çözüm önerilerinin artırılmasının sağlanması hedeflenmektedir.

Anahtar kelimeler: Farabi, Felsefe, İslam, Meşşailik, İlimler Tasnifi, Bilgi, Bilim, Medeniyet.

The Examination of Farabi's Vision about Civilization and -İhsau'l-Ulum- as the Founder Text

Farabi is the founder scholar of the Peripatetic movement in Islamic Philosophy. He was named as Muallim-i Sani due to the encounter of Islam with other important culture/civilisations at that time, developing a novel vision of science and knowledge, and the classification of disciplines. The current article will examine İhsâu'l-Ulum as the founder source of Farabi's vision of civilisation, because Farabi begins with examining the structure and philosophy of language so that the grammar of thought is sort of produced in this founder text, which can be defined as the "Introduction to Philosophy".

When Farabi's vision of God-Universe and Human was analyzed, it appears how the relationship among an individual, a society, and a state is supposed to be, and whether or not, it is possible to be a virtuous society. The metaphysical foundations of Farabi's vision of civilisation are to evaluate the relationship among the law, politics, and morality in the context of social and political disciplines, and to associate this relationship with the Theology. In this respect, making Farabi's vision of civilisation more perceptible will contribute in providing possible solutions for modern-day societal and political controversies. For example, the present manuscript will refer to the presidential system, which is currently under debate, if Farabi offers the presidential system or semi-parliamentarism. Additionally, the article aims to improve solutions for modern-day individual and societal problems by understanding the philosopher, who have been a crucial character for the formation of Islamic Philosophy and reading his book properly. Keywords: Farabi, Philosophy, Islam, Peripatetism, The Classification of Disciplines, Information/Knowledge, Civilization, Science.

Atf

Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak - İhsâu'l-Ulum- Adlı Eserinin Tahlili, Marife, Yaz 2015, 15/1 ss. 33-65.

Giriş

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 felsefeyi *Tahsilu’s-Saâde*; yani “mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme” olarak tanımlaması önemlidir.

Bu çerçevede söyleyecek olursak din, mutluluğu elde etmek, dünyada refah; ahirette felaha/kurtuluşa ermek hakkındaki temel ilkelerin bilgisini (İlm-i Tevhid/Hakk’ın bilgisi) sağlamak, akabinde bunları samimi ve içten bir şekilde pratiğe aktarmaktan (Amel-i Tevhid/Hayr’ın bilgisi) 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. *Medinetül-Fazıla* diye tanımlanan yani insanların mutluluğu ahirete ertelemeyen bu dünyada elde edebilmeleri için birbirlerine yardım eden toplum budur. Bunun gerçekleştirilmesi ise *Medeni İlim* ile olur. Filozofun, *Medeni İlim*’den kastı, ahlak ve siyasettir. Bu aşamaya geçişi bir bilgi ve (b)ilim tasnifi yaparak ortaya koyan *İlimlerin Sayımı* adlı eser; bize göre, “Fârâbî’nin Medeniyet Tasavvurunun Kurucu Metni”dir.¹

¹ Medeniyet kavramı için bk. Uyanık, Mevlüt, Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Dirilişi Projesi, Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 18-19, 2013, ss.104-131; a.g. mlf., Said Nursi’nin Medeniyet Tasavvuru –Mimsiz Medeniyet Eleştirisi-, Köprü Dergisi, sayı: 118, İstanbul, 2012, s. 92-46.

I. İslam Felsefesinin Teşekkülü: Farabi ve *İhsâu'l-Ulûm* Adlı Eseri

Eğer âlim; varlık, bilgi ve değer üzerine eleştirel, tutarlı, rasyonel, sistematik, bütüncül bir sistem oluşturabiliyorsa ona filozof denilir.² Buradaki Varlık (büyük harfle yazıldığında) var olması için bir başka varlığa ihtiyacı olmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı; (küçük harfle yazıldığında ise) Tanrı'nın dışındaki her şey, yani evrendir. Tanrı, ister isim ister sıfat olarak kabul edilsin Hz. Âdem'den itibaren insanlara dünyada refah, ahirette felahı sağlayacak ilkeleri, farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde farklı uygulayıcılara (nebi/rasul) göndermiştir. Bu da ilk olarak Tanrı-Evren-İnsan ilişkilerinin nasıl (bilim) olduğunun açıklanmasını, ardından niçin sorusunun cevaplarını aramayı gerekli kılar.

Sasani, Gerek/Bizans ve Çin-Hint medeniyetleri ile karşılaşan İslamiyet, kısa sürede kendine özgü bir bilgi, bilim ve medeniyet kurgusu oluşturdu. Alimlerimiz bu medeniyetlerle karşılaşmadan önce de tefekkürü kendi öncülleri/temel ilkeleri üzerinden yaparak sorunlara çözüm önerileri üretmeye çalıştılar. Bu fikri etkinlikleri "Tercüme öncesi dönemi kelami düşünce" diye nitelendirenler olmasına rağmen biz, bu dönemi saf "İslam Felsefesi" olarak nitelendiriyoruz. Çünkü madem felsefe varlık (Allah'ın varlığı ve birliği, evreni nasıl yarattığı) ve buna dair bilgilenmelerin mahiyeti, teorik bilgilenmelerin hayata nasıl aktarılacağı (değer) üzerine düşündürmektedir; ve tercüme öncesinde temel öncüllerimizden hareketle bunlar hakkındaki bilgilenmeler sağlanmıştır, bu dönemde Saf İslam Felsefesi üretilmiştir. Sonra diğer bilgi-bilim ve medeniyet tasavvurlarının verileriyle yüzleşilmiştir. Şöyle ki:

Tercümelerle birlikte diğer kültür ve medeniyetlerin verilerini Hz. Âdem'den itibaren gönderilen peygamberlerin kırılmalara uğramış uygulamalarının aslına (tercüme öncesinde düşünme kodlarına) uygun olanları ve tahrif olmamış (şer'u men kablana) unsurları alıp, yeni bir formla üretimi önceleyenlere Müslüman filozoflar diyoruz.³ Bu noktada Kindî ilk Müslüman âlimdir ama Fârâbî; varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik ve tutarlı bir model üreten İslam felsefesinin kurucu filozofudur diyebiliriz. Aslında onu *Doğu Felsefesi* (Hikmetu'l-Meşrikiyye) kurulmasının öncü filozofu olarak da ifade edebiliriz. Çünkü Farabi'nin yoğun ça-

² H., Aydın, 'Filozof' Mad., *İA.*, TDV. Yay., İstanbul 1996, c. 13, s. 107.

³ Bu nedenle Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinde özel anlamda İslam olarak Hz. Muhammed (as) tarihe müdahale sürecini ve İslam medeniyeti kurucusu olmasını incelerken, genel anlamda İslam; yani Hz. Âdem'den itibaren ki vahiy/tevhid sürecini, buradaki kırılma noktalarını, nebi ve Resullerin takipçilerinin öğrettiklerini, ismini bilmediğimiz binlerce uygulayıcının ve takipçilerinin ortaya koyduğu düşünce sistemlerini, içlem ve kaplam münasebetiyle incelenmesine felsefe tarihi denilir diye öğretime başlıyoruz. Özellikle İHL de son dönemde azalmasına rağmen hala önemli oranda felsefi düşüncüyü zındıklık olarak niteleyerek gelen öğrenciler, cemaatlerde yetişen ve felsefeyi 19.yy materyalizm ve pozitivistizmine indirgeyen zihin tutulumlarını "İlahi Risalelerin Birliği, şer'u men kablana gibi teknik kavramların da yardımıyla, ilk insan ve ilk peygamberden itibaren düşünce serüveni olarak sunuyoruz. Buradaki farkındalık ise adalet ve eşitlik kavramlarıyla oluşturuluyor. Hz. Muhammed'in yol ve yöntemini (şeriat) öğrenmek, ondan önceki peygamberleri, onların yol ve yöntemlerini adaletsiz yapmayı gerektirmiyor, hatta yapılmamasını Rabbimiz bizden talep ediyor. Bunların adaletli bir şekilde analizi, son yol ve yöntemin sahibine olan muhabbetimizin farklı ve daha nitelikli olmasını gerektirir. Bu da felsefeyi özür dileyici bir konumdan çıkarıyor ve Rabbimizin vahiy sürecine yoldaşlık olarak görülmesine, beşikten mezara kadar ilim talebine yöneliyor.

bası, Grek felsefesinin tanıtılması ve oluş ile yaratılış kavramları arasındaki çelişkinin giderilmesine yöneliktir. Bu anlamda tam ve gerçek manada bir Doğu/İşrak yani İslam felsefesi kurmanın gerekliliğine inanmıştı. Bu fikri kendisinden sonra İbn Sînâ ve İbn Tufeyl işledi. En son aşamayı, İşrâkîlik adı altında Sühreverdi gerçekleştirdi. Bu nedenle Fârâbî'ye *Muallim-i Sâni* denilmiştir.⁴ Bu noktada bir medeniyet tasavvuru ortaya koyma düşüncesine sahip Fârâbî'nin hayatına ana hatlarıyla da olsa bakmak gerekir.

1. “Muallim-i Sani” Fârâbî'nin Hayatı:

Türkmenistan'ın Horasan kısmının Farab bölgesinde Vesic köyünde 870 yılında dünyaya geldiği için el-Fârâbî diye maruftur. Babasının Türk asıllı bir kumandan olduğu söylenir. Fârâbî'nin belli bir süre Bağdat'ta ikamet ettiği, sonra Şam'a geçtiği ve ölene kadar (ö. 950) burada kaldığı ifade edilmiştir. O da diğer düşünürler gibi dönemindeki nitelikli hocalardan ders alıp kendisini iyi yetiştirdi. Latin ortaçağında Alfârâbîus ve Abunnaser diye meşhurdur. Hayatı hakkında birçok menkıbeler vardır, ama maddi servete değer vermeyen, şöhret ve gösterişten nefret eden, ruh ve ahlak temizliğini önceleyen zahid bir âlim olduğunu söylersek, onun ahlak anlayışına dair ön ve temel bilgiler vermiş oluruz.⁵

Fârâbî'nin düşünce dünyasını anlayabilmek için farklı felsefi unsurları Meşşâî geleneğe nasıl taşıdığının incelenmesi gerekir. Bilindiği üzere, düşünce tarihinde yapısı gereği eklektik olmayan bir gelenek olamaz. Çünkü bir olay veya olgunun tekrarı aynen mümkün olmaz.⁶ Heraklitçi bağlamda değişmeyen bir şey olamaz, ama aynı zamanda her değişen ardında değişmez bir unsur da vardır diyen Parmenides de hakikatin bir başka yönüne ışık tutar. O halde değişen ve değişmeyen hususların tespiti, bunun kendi öncüllerinin bağlamında yeni bir dil ile üretilmesi, özgün ve özgül bir bilgi, bilim ve medeniyet tasavvuru oluşturmanıza engel olamaz. Bu hususu gözden kaçıranlar İslam felsefesinin ilk özgün ekolü olan Meşşâîliği, Grek felsefesindeki Peripatetik geleneğin tekrarı saymak hatasına düşer.⁷

Evet, Aristocu ve Yeni Platoncu etki, Fârâbî'nin *el-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn* adlı eserinde net olarak gözükür. Çünkü filozof, bu eseriyle (ilk dönem

⁴ Bayrakdar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara, 1988, s. 117, 118; Uyanık, Mevlüt, “İslami İlim Kavramsallaştırması”, *İslamiyat*, c. 6, sayı: 4, 2003, ss. 13-36; Akyol, Aygün, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 16.

⁵ İbn Ebî Useybia, *Uyunu'l-Enbâ fi Tabakati'l-Etba*, thk. Nizar Rıza, Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ty., s. 603; Şemsüddîn Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, ed.: İlhan Kutluer, met. ve çev.: Altaş, Eşref, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015, ss. 676-683; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Turhan, Kasım, Ayışığı Yay., İstanbul 1998, s. 123; Kaya, Mahmut, “Fârâbî” mad., *İA.*, TDV. Yay., İstanbul 1995, cilt: 12, s. 145-146.

⁶ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117, 118.

⁷ Bu noktada ekol ve/ya akım denilince ne anlaşıldığını netleştirmek gerekir. Mehmet Bayrakdar hocamızın ifadesiyle “çok özel kullanışla” sadece skolastik felsefeyi ifade etmesi anlamını dışta bırakarak, en dar ve en ciddi manasına alacak olursak, ekolden; sadece aynı felsefi doktrine sahip olan değil, aynı zamanda ortak bir felsefi önderleri ve ortak bir kurumları olan filozoflar kastedilir. Bu manada gerçekte felsefe tarihinde hiç bir ekolden söz edilemez. Fakat deyimini geniş manasıyla alacak olursak, aynı doktrine sahip veya en azından ortak bir çok tezleri olan filozoflar zümresine “ekol” denilebilir. Bk. Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117.

olması hasebiyle yanlış kaynaklara da dayanarak bir takım doktrinal yanlışlıklar da yapma pahasına) Platon ve Aristoteles'in fikirlerini uzlaştırma çabasına girişmiştir.⁸ Bu çaba bize göre, felsefeyi kaygıları paylaşmak olarak tanımlamanın bir gereğidir. Maksud, bir tarafta önemli oranda etkilenen felsefenin *oluş*; diğer tarafta *yaratılış* kavramı var, bunların uyumunu sağlayarak bir açıklama yapmaya çalışmaktır.

Bu husus İslam felsefesi açısından çok önemlidir. Zira Aristoteles'in İlk Neden ve Mimar Tanrı tasavvuru ve felsefi yaklaşımlarıyla, İslam'daki yaratıcı Tanrı ile evren ilişkisinin nasıl kurulacağı önemli sorundu. Bu, dönemin kozmoloji bilgileri bağlamında sudur öğretisiyle, bu iki filozofun görüşlerinin uzlaştırılmasıyla temin edilebiliyordu. Tabii bu arada Grek kültürünün Atina yerine, Yeni Platonculuk öğretisi ile Ortaçağ Hıristiyan âlimlerinin aynı sorunu aşmaya çalışması sonucu oluşan İskenderiye üzerinden İslam dünyasına taşınmasının da önemli etkisi vardır.⁹ Kısmen Aristocu; kısmen de Yeni Platoncu bir yaklaşım tarzı oluşturan Fârâbî'nin tutarlı ve rasyonel açıklamalarını görünce, *İlimlerin Sayımı* adlı eserine niçin dil ve mantık ilmi ile başladığı da ortaya çıkar. Nitekim düşüncenin eklektik olması ilkesi gereği, Yuhanna b. Haylan adındaki Hıristiyan âlimden aldığı mantık formasyonunu daha da geliştirmiştir.¹⁰

"Muallim-i Evvel" in de Aristoteles olduğunu düşündüğümüz zaman Fârâbî'nin felsefi sistemini kurarken etkilendiği ilk ismin kim olduğu da belli olmaktadır. Nasıl Aristoteles (Batı) felsefesinin düzenlemesini ve kurgusunu hocaları olan Platon ve Sokrates'ten mülhem olarak yaptıysa, İslam felsefesinin teşekkülünü de bu geleneğin verilerinden istifade ederek yeniden özgün ve özgül bir şekilde ürettiği için Fârâbî "Muallimi Sâni" olarak nitelendirilir.

Bir sistem filozofu olması nedeniyle, Meşşâî geleneği oluştururken ayrıca Yeni Eflatunculuk'tan da istifade eden Fârâbî'nin etkisi salt metafizik alanında olmaktan öteye geçmiş, siyaset ve ahlak felsefesinde de önemli tesirler bırakmıştır. *İlimlerin Sayımı* isimli bir eser yazarak, dünya görüşünü, ilimler konusundaki yaklaşımını ve yöntemini belirtmiştir. İlimleri; *dil, mantık, matematik, fizik ve metafizik* en sonunda da *medenî ilimler* diye sıralamıştır. Medenî ilimler içinde fıkıh, kelim, ahlak ve siyaseti koymuştur. Konumuz açısından söyleyecek olursak, ahlak ilmini siyasetin bir alt dalı olarak görmüştür.¹¹ Ahlak alanındaki etkisinin büyüklüğü ise İshak b. Huneyn tarafından Arapçaya çevrilen *Nikomakhos'a Etik'e* yazdığı şerhin oldukça etkili olmasından kaynaklanmaktadır.¹²

⁸ Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, ss. 151-181

⁹ Fârâbî, *el-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn*, neşr.: Daru'l-Meşrik, Beyrut 1985; a.g. mlf., Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", ss. 151-181.

¹⁰ Fârâbî'nin mantık çalışmalarının bazılarının ülkemizdeki neşirleri için bk. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'nin "Şerâit ul-Yakîn"i*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990; *Fârâbî'nin Peri Hermenias Muhtasarı*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990; *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara 1990.

¹¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 54-133; Kaya, "Fârâbî" mad., s. 147; Uyanık, Mevlüt-Aygün, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yay. Ankara 2013, s. 58-60.

¹² İbn Ebî Usaybia, *Uyunu'l-Enbâ*, s. 608; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 123, 125; a.mlf, *Ahlak Teorileri*, s.115 vd.

2. "Felsefeye Giriş" Kitabı olarak *İhsâu'l-Ulûm*

Düşünce tarihinde, varlık, bilgi ve değer üzerine rasyonel, eleştirel ve tutarlı bir sistem oluşturmaya çalışan her büyük filozof, çalışmalarına öncelikle ilimleri tasnif ederek başlamıştır. İlimler tasnifiyle ilgili İslam düşüncesinde ifade edilenlerin genel çerçevesini Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z-Zunun* adlı eserinde buluyoruz. Burada Dinî-Felsefî, Nazarî-Amelî, Hikmetli ve Hikmetsiz, Eşyâya ve A'yâna göre olmak üzere dört farklı bilimler tasnifini görmekteyiz.¹³

İslam Felsefesi bağlamında söyleyecek olursak, Kindî'nin Risâle fî Kemmiyeti Kütübü Aristûtîlîs ve Ma Yuhtâcu ileyihi fî Tahsîli'l-Felsefe/Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç isimli eserinde ilahî ve insanî bilgi türlerini ayırarak, dinî ve aklî/felsefî ilimler ayrımını benimsediğini görüyoruz.

Bu konuda Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri, İbn Sînâ'nın *Fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye* adlı eseri de çok önemlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın değerlendirilmesinde Aristoteles'in ilimler tasnifine uygun olarak Teorik/Nazarî ve Pratik/Amelî felsefî ilimler ayrımı benimsenmiş ve buna uygun değerlendirmeler yapılmıştır. İslam felsefe tarihinde, önce Kindî, *fi Aksâmi'l-Ulûm*, akabinde felsefe tarihinde "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* isimli risaleleri yazmaları, bilim ve bilimler tasnifinin önceliğini ve önemini göstermesi açısından önemlidir. Özellikle Fârâbî'nin eseri "Porfiryus'un *İsagogie* 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.¹⁴ Bu eser aynı zamanda Batı Ortaçağ Felsefesine de çok etkide bulunmuştur. Segovia'nın manevi lideri olan Gundisalvus (ö.546/1151) *De Divisione Philosophia* adında bir eseri Farabî'nin yedi tür bilgi sistemini aynen takip ederek yazdı. Sonra bu tasnif klasikleşti. Uyarlanan bu tasnif Batı için yeni geldi ve üniversitelerde uzun zaman kullanıldı.¹⁵

¹³ Bk. Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, ss. 291-300, 1025b, 1026ab; Cabir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed.: Uyanık, Mevlüt, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., 2015, ss. 32-67; Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s. 159, 160; Hârizmî, *Hudûdu'l-Felsefiyye/Felsefi Tanımlar*, ed.: Uyanık, Mevlüt, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., 2015, ss. 12-16; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 51-96; *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 54-138; İbn Sînâ, "*Fi Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklyye*", *Tis'a Resâil içinde*, İstanbul 1298, ss. 71-80; Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, c. I, ss. 43-66; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971, ss. 11-18; Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985, s. 21-27; a.g. mlf., *İslam Felsefesine Giriş*, s.138 vd; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 84; *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması - Gazali Örneği-*, s. 59, 60; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 20, 2011/2, s. 35, 36; Aygün Akyol-İclal Arslan, "Cabir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı", *Kitâbu'l-Hudûd içinde*, Elis Yay., Ankara 2015, ss11-26.

¹⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* s. 53 vd; Nasr, age, s.14; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, s. 84.

¹⁵ Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesinin Batı'ya Etkisi*, çev. Tuğsuz, M.A., *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed: Şerif, M.M., İstanbul.1991, cilt.4; s.163

Burada özellikle belirtilmesi gereken husus; Fârâbî'nin ezeli, ebedi ve Bir (ehad) olan Tanrı'nın sonlu ve çok olan evreni nasıl yarattığı sorusuna hangi bilimler (Tabii) ile cevap aranacağına geçmeden, nesnelere bilgisinin nasıl elde edileceğine dair bir dil felsefesi olması gerektiğini belirtmesidir. Akabinde iç konuşma/düşünme ve dış konuşma arasındaki tutarlılığın nasıl temin edileceğine dair mantık ilmini inceler. Ehad olan Tanrı'nın âlemi nasıl yarattığı sorununa dair tabii/pozitif/ideal (b)ilimler sahasında cevap arayan filozofumuz ehad olandan ikiden önceki bir anlamındaki vahidin ve o dönemdeki felekler ilmi çerçevesindeki açıklamasının yapılması üzerinde durur. Sonra bu evrenin niçin yaratıldığı sorusuyla felsefe ve din bağlamında cevap arar, dünyada refah ve ahirette felâhı yani *Tahsilu's-Sa'âde'*yi temin edecek ilkelerin neler olduğunu araştırır.

En son, bunların hayata nasıl aktarılacağını, birey, toplum ve devlet ilişkisini müzakere eder. İşte bu nedenle ilimlerin sayımı bir medeniyet tasavvurunun kurucu metnidir ve bu nedenle Fârâbî, Muallim-i Sâni diye nitelendirilir. Fârâbî'nin düşünsel etkinliği *dil, düşünce ve bunun mantıksal sunumu ile temellendirmesi, bir düşünce etkinliği olarak felsefeye giriş/alet ilmini kurgulaması, yanlış yapılması mümkün akledilir şeylerde doğru karar vermenin önemini ortaya koymaktadır. Çünkü dil, düşünce ve mantık kurgusunu öğrenen kimse, tercihlerini yaparken doğru ve yanlış ayırt edecek, böylece kararlarını düzgün verebilecektir.*¹⁶ Bu da bizim “yanlış evet dememek” ve “kişinin önündeki seçenekleri artırarak kendisine en uygun/tutarlı/doğru kararı vermesine” katkıda bulunmak tarifimizin gereğidir.

Bu açıdan ilk “Felsefeye Giriş” kitabı olarak da değerlendirebileceğimiz bu eser, dilin yapısı ve felsefesi ile başlar ve bir nevi “düşüncenin grameri”ni ortaya koyar. Sofist/bilgiç/lik ile philosophist/hikmet seven arasındaki fark da bu noktada ortaya çıkar; bu ilimlerden birini iyice bildiğini iddia ettiği halde bunu bilmeyen kimseleri meydana çıkarmak hususunda bu kitaptan faydalanılır.¹⁷

Fârâbî *İlimlerin Sayımı* adlı bu eserinde ilimleri önce yapısı açısından *Cüz'î ve Külli ilimler*; sonra niteliği ve gayeleri yönünden *teorik ve pratik ilimler* şeklinde 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.¹⁸

İnsanın gerek kendi, gerekse dış dünyanın doğasını Allah'ın ayetleri/simgeleri olarak görüp, anlamaya ve açıklamaya çalışması sonucunda (yine kategorik bir ayırım olan) akli ve İslami/şer'i bilimler sistematize edilmiştir. İslami bilimlerden kasıt, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinler; akli bilimler-

¹⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* s. 67.

¹⁷ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ateş, Ahmet MEB.Yay., İstanbul 1990, s. 87-90; Platon. *Sokrates'in Savunması*. çev.: Akderin, Furkan, Say Yay. İstanbul 2013, s. 57, 58.

¹⁸ Aristoteles, *Politika*, çev.: Tuncay, Mete, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, 1-3; a.g. mlf., *Metafizik I*, 299; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: Eralp, Vehbi, Sosyal Yay., İstanbul 1993, s. 60; Oktay, Ayşe Sıdika, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yay., İstanbul 2005, s. 97.

den 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.¹⁹

¹⁹ Kurucu metin olarak değerlendirmemiz Fârâbî'nin bu ilimlere vakıf olduğu için varlık, bilgi ve değer üzerine kendine özgü bir sistem kurmasından dolayıdır. Şimdi uzmanlaşmanın bu kadar farklılaştığı ve bilginin bütüncüllüğünün parçalandığı bir dönemde, farklı alanlarda uzmanlaşmış kişilerin ilahiyat fakültesinde bilimsel hazırlık dersleri ve yüksek lisans dersleriyle hazır bulunmuşluk temin edilip, bir soru(n) bağlamında, bu ilimlerden birini merkeze alarak çalışması temin edilmektedir. Çünkü insan, bu kitap merkezli güncel okumalarla ilimler arasında bir mukayese yapılabilir ve hangisinin daha üstün hangisinin daha faydalı hangisinin daha açık hangisinin daha sağlam ve hangisinin daha kuvvetli olduğunu hangisinin daha gevşek daha kuvvetsiz ve daha zayıf bulunduğunu anlaşılabilir. Herhangi bir ilim öğrenmek isteyen Fârâbî'nin bu eserlerine bakmak suretiyle çeşitli ilimlerin mevzularını ve gayesini öğrenebilir, bizim uyguladığımız programda bu klasik metin merkeze alınarak hakikatin bilgisine talip olan kişi, kendi konumu, bilgi birikimine göre hangisinde tefakkuh sahibi olacağına karar verir. Bu noktada felsefeye yatkın zihinlerin tespiti için lisansta ön okumalar yapılır.

Bunun tespiti noktasında ise, İbn Sînâ'nın bu ilmin, bayağı insanlardan/cahillerden, parlak zekâ ve eğitim ve adetten nasibini almamış kişilerden, kafası karışık insanlardan/bulanıklardan uzak tutulması, gönlünün duruluğuna, gidişatının düzgünlüğüne, vesveselerin kendisine üşüşmesine izin vermediği, hakka rıza ve doğrulukla baktığına güven duyan kimseye tedrici olarak verilmesi tavsiyesi temel düsturumuz olarak ifade edilebilir. Bu konudaki ifadeler için bk. İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 204.

Bu bağlamda ortaya çıkan çalışmaları Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol birlikte başlattık. Yapılan çalışmalara da kısaca değinecek olursak, matematik sahasında Lisans eğitimini tamamlayan Memduh Taha Başaran, Kindî merkezli, sonsuzluk kavramını analiz ederek, bunu matematik verileri ile yorumluyor. İlahiyat Fakültelerinde ilk matematikçi mantıkçı yetiştirme projesinin tez savunması 8 Nisan 2016 tarihinde bilim tarihi uzmanı Yavuz Unat hocamızın katılımıyla yapılacak. Lisans eğitimini fizik sahasında tamamlayan Mustafa Süren, İslam filozoflarının zaman konusundaki fikirlerini çalışmaktadır. Matematik mezunu Fatma Öztürk Baltacıoğlu, Yavuz Aksoy hocamızın mantık, matematik, felsefe ilişkisini temellendirecek. Bir diğer Matematikçi, Kemal Baltacıoğlu Salih Zeki'nin Mantık Matematik kurgusunu analiz edecek.

Ayrıca jeo felsefe olarak Anadolu'yu yeniden yurtlandırmak ve iç asya Atayurt ile irtibatını kurmak da efsane, kıssa ve mitoloji bağlamında araştırılarak sağlanmaya çalışılacak. Felsefe Tarihi'ni Thales ile başlatıp diyorlar başlattık, ama 5.000 yıllık bir medeniyetin şehrinde (Çorum) önceki bilgi, bilim ve medeniyet anlayışlarını/modellerini empirik/pragmatik bilgiler olarak görmek ne derece tutarlı? Hem de Thales ile gerçekten mitolojik düşünceden arınmış mıdır, her şeyin özü sudur önermesinin yanı sıra her şey Tanrılarla doludur ne anlama gelir? Veyahut Mitoloji, efsane/destan ve kıssalar Hakikate dair bilginin sunumunun ilk basamağı olarak görülmez mi? Sosyoloji mezunu Duygu Bayram mitoloji ve efsane konusunu kültürel kodlarımız bakımından inceleyecek.

Yukarıda da ifade edildiği üzere bir medeniyet kurgusunun ortaya çıkması temelde dil-Düşünce ve bunun mantıksal tutarlılığıyla mümkündür. Bu bağlamda Fârâbî'nin beş sanatı içinde yer alan şiir, hitabet ve sofistai sözler bağlamında nasıllığı araştırılacak. Bu nokta edebiyat mezunu arkadaşlarımız tarafından incelenecek. Nihat Pirinççi Cemal Süreyya ve fikirlerini inceleyecek. Yerlilik ve millilik kavramlarını jeo felsefe olarak Anadolu da felsefeyi yeniden yurtlandırmak ve İslam felsefesi verileri bağlamında okuyacak. Emrah Kanlıkama ise jeo felsefe bağlamında Türkiye'ye dair tezleri olan Yaşar Kemal'in fikirlerini dil, düşünce, hitabet bağlamında inceleyecek. Ruveyda Kılıç ise, Nuri Pakdil'i bu bağlamda çalıştı.. Ruveyda Kılıç'ın konuyla ilgili tezi için bk. Ruveyda Kılıç, "Türk Düşünce Tarihinde Nuri Pakdil ve Modernleşme Anlayışı" *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum 2015.

Klasik dönem İslam felsefesinin problemleri merkezli çalışmalarla geleneğimizdeki meselelerin günümüz insanı için ne ifade ettiği de ortaya konulmaya çalışılacak. Bu çerçevede Sema Bolat "İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi - er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme-" adlı konuyu çalıştı. Bk. Sema Bolat, çerçevede Sema Bolat "İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi - er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme-", Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Çorum 2015; Elif Akyol, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir Okuma- başlıklı konuyu çalıştı. Bk., Elif Akyol, Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-, Araştırma Yay., Ankara 2015; Halime Dalahmetoğlu, "İbn Rüşd'de Burhan Kavramının Tahlili", Ankara, 2006, Tuba Köksal,

İslam filozofları bir ilim ile ilgili çalışmalarını yaparken bu ilmin ilimler içindeki konumunu ve ilmin elde edilmesindeki yöntemini inceleyerek meseleye başlamışlardır. Araştırma ve inceleme yöntemlerinde genel kuralların tespiti hususu ilk İslam filozofu Kindî'den itibaren başlayan bir durumdur. Kindî, ilimler konusunda araştırma yapanları yanıltan en büyük etmenin *metot hatası* olduğunu belirtir. Bir kişi hangi ilmin araştırma metodunun ne olduğunu bilmesi gerektiğini belirtmektedir.²⁰

Bunu *İlimlerin 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 çalıştıracığımızı daha önceden bilmiş olmamız lazımdır. Biriyile bir fikir tartışmasına girdiğimizde bu sınama ilkeleri bize yardımcı olacaktır. Hangisinin gerçek, doğru, değişmez bilgi olduğuna karar verme aşaması böyle başlar. Eğer bir yanılsa düşülmüşse bilerek ve anlayarak bu yanıştan çıkarmalıyız. Bu ise güçlü bir mantık bilgisi ve incelenecek alan ve sunulacak hedef kitleye dair yöntemlerin varlığını gerektirir. Bu hususa gözden kaçırırsak, yani mantık ilmini ve yöntemini bilmezsek" Fârâbî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak "elimizde fikirleri sınavacak bir şey bulunmazsa ya hepsi hakkında doğru olduğu zannını besleriz, ya hepsini itham ederiz yahut onları birbirinden ayırmaya koyulu."²¹

3. (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 kendileri ilim sahibi olmadıkları halde ilim ehlinde görünmek isteyenler de *İlimlerin Sayımı*'ni okuyabilirler. 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.²²

Fârâbî bu eserini, ameli diyebileceğimiz bir gaye ile yazdığını söylemektedir: "Meşhur olan ilimleri bir bir saymak, bunların her birinin şamil olduğu bütünleri tarif etmek, cüzleri bulunanların cüzlerini ve cüzlerinin her birinde bulunan bütünü tarif etmek maksadı ile yazdık" diye söze başlar. Bununla insan bilgisinin hudutlarını, mevzularını tarif etmek, sonra aralarındaki bağları göstermektedir.²³ Fârâbî

→

Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Fârâbî'nin İdealar Kuramının Rolü, başlıklı tezlerle bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır.

Felsefe ve Tarih Topluluğu'nun ilimlerin sayımını merkeze alarak gerçekleştirdiği çalışmaların teorik alt yapısı için bk.: Akyol, Aygün, Onbaşı, Alparslan, "Öğrenci Topluluklarının Sivil Toplumdaki Rolü ve Önemi -Hitit Üniversitesi Felsefe ve Tarih Topluluğu Merkezli Bir İnceleme-", *Uluslararası Türk Dünyası Sivil Toplum Zirvesi Bildiri Kitabı*, Eskişehir, 11-13 Mayıs 2014, ss. 349-357.

²⁰ Kindî, İlk Felsefe Üzerine/Kitâbu fi'l-Felsefeti'l-Ülâ, çev.: Kaya, Mahmut, İz Yay., İstanbul 1994, s. 10.

²¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* s. 71.

²² Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* ss. 47-56.

²³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* ss. 47-54.

felsefe tanımını “Mutluluğun Elde Edilmesi” bilgisi olarak verdiği ve aynı ismi taşıyan *Tahsilü's-Saâde* adlı bir eser yazdığını belirtirsek, ilimlerin hangi esasa göre tasnif ve tahsil edilmesinin önemi ve gerekliliği ortaya çıkar.

Filozof *İhsâu'l-Ulûm* adlı 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 ayırım yapar. Bu bağlamda Nazari ilimler, Talimi ilimler, Tabii ilimler ve İlahiyat olarak inceler. Ameli ve Felsefi ilimleri ise yukarıda belirttiğimiz üzere Ahlak ve Siyaset ilmi olarak tasnif eder.

a. Dil İlmi

Fârâbî ilimlerin sayımını dil ilmiyle başlatmaktadır. Kavramların nesnelere zihinsel tasavvuru olduğunu düşündüğümüz zaman, özne ve nesne ile olan irtibatın kurulmasının ilk aşaması temellendirilmiş oluyor. Dilin gelişimi ve ilimlerle irtibatı Fârâbî tarafından *Kitabu'l-Hurûf* adlı eserde daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Açıklıkla söyleyebiliriz ki dil ilmi Fârâbî'nin ilimler algısının bel kemiği ni oluşturmaktadır. Medeniyet tasavvurunun temel bağlantı noktasını da dil ilmi oluşturmaktadır.²⁴

Fârâbî dil ilmini ikiye ayırarak analiz eder:

Herhangi bir halk arasında bir manaya delalet eden kelimeleri ezberlemek ve onlardan her birinin delalet ettiği şeyi bilmektir.

Kelimelerin “kanun”larını bilmektir.

Bu bağlamda önce hakikate dair bilgilerinizi sunacağınız insanların zihin yapılarını, düşünme tarzlarını, kullandığı kavramları bilmek gerekir ki, kime neyi ve hangi yöntemle anlatacağınız belli olsun diyerek, halkın dilini inceler.

Yedi noktada tek ve toplu kelimelerin ilmini bunların ilkelerini araştırır. Doğru yazma ve okuma ilkelerini belirler. Ardından gönüllere hitap edebilmek için olsa gerek doğru şiir okuma ilkeleri üzerinde durur. Bunlara dikkat ettiğimiz zaman, bugün dil ilmi ve dil felsefesi diye anılan disiplinin daha önce Muallim-i Sani tarafından tespit edildiğini söyleyebiliriz.²⁵

b. Mantık İlmi

Fârâbî'ye göre mantık, hem bir ilim/disiplin hem de bir sanat olarak incelenir. Bu bağlamda sanat olarak, bütün halinde, akli düzelterceğine ve yanlış yapılması mümkün olan bütün makul şeylerde, insanı doğru yola ve gerçek (hak) tarafına yöneltmeye yarayan kanunları ve insanı makullerde yanlıştan, sürçmeden ve hata-dan 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.²⁶

²⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 57-66; a.g. mlf., *Kitabu'l-Huruf*, met. ve çev.: Türker, Ömer, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 85-88; Akyol, Arslan, “Önsöz”, *İbn Sînâ-Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2013, s. 8.

²⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 64-69.

²⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, 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.²⁷ Böyle yapıldığı zaman hiçbir temeli olmadığı için kolaycı çözüm önerileri üreten ve bu nedenle günümüzde popüler olan mutlak rölativizmin tuzağına düşülmez.²⁸

c. Ta'lim ve Tabiat İlimleri

Bu ilimi Fârâbî, yedi büyük bölüme ayırarak inceler. Bunları, Sayı, Hendese, Menâzır, Yıldızlar, Musiki, Ağırlık ve Tedbirler ilimleri diye tasnif eder. Tabiat ilmi ise, tabiattaki cisimleri, varlığı ve bu cisimlerde olan arazları tetkik eder. Cisimleri suni ve tabii olmak üzere ikiye ayırır. Tabii olan cisimleri, gök, yeryüzü, bu ikisinin arasındaki varlıklar, nebat ve hayvan gibi varlığı ne suni ne de insan iradesi ile olanlar olarak tasnif eder. Suni cisimler hakkında ayrıntılı bilgi vererek, tabii cisimlerin farkının bir gaye için mevcut kılınmak olduğunu söyler. Önemli olan her cisim ve arazın bir yapıcısı ve meydana getiricisi olmasıdır. Tanrı ve Evren ilişkisinin nasıl olduğunu analiz ettikten sonra Tanrı-Evreni niçin yaratmıştır ve insanın işlevi nedir, sorusu bağlamında İlahiyat ilimlerini inceler.²⁹

d. İlahiyat İlmi

Fârâbî İlahiyat ilmini üç bölüme ayırır:

Varlıklar ve onların varlıklar olması ile kendilerinde meydana gelen şeyler, haller, araştırılır.

Bölgümlere ayrılmış olan nazari ilimlerdeki burhanların başlangıçlarını tetkik eder. Bu bağlamda mantık, öğretim ilimlerinin ve tabiat ilimlerinin başlangıçlarının araştırılmasını söyler. Bu ilimlerin temellerini, özelliklerini inceler ve tarif

²⁷ Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri bunun en güzel örneğidir, Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 67; Nicholas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, London 1964, s. 61; Musa, Celaleddin, "Tasnifu'l-ulum inde'l-ulemai'l-muslimin" *al-Mushm al-Muasır*, c.11, no: 41. 1984-1985, s. 11.

²⁸ Agassi, Joseph, "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist) *Philosophy of Social Sciences*, c. 22, No. 3, 1992, s. 285.

²⁹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 92-111.

eder. Fârâbî burada her şeyin asıl başlangıç noktasını tespit etmeye çalışır, çünkü amaç ‘ilk neden’ tanımlamasının bütün tanımların dışında kaldığına işaret etmektedir. Bunu üçüncü kısımdan sonra tekrar izah eder.

Cisim olmayan ve cisimlerin içinde olmayan varlıkları araştırır, tetkik eder. Kendinden daha mükemmel bir şey olması mümkün olmayan, herhangi bir şeyin kendi varlığı mertebesine benzer bir mertebede bulunması asla kabil olmayan, benzeri, eşi ve zıddı bulunmayan kâmil olan’a ulaşmak temel hedeftir. Kendinden önce bir ilk (evvel), kendisinden daha önde bir şeyden almış olması asla mümkün olmayan bir varlığa (mevcut) ulaşıldığını ve ezeli ve mutlak olarak, önde – bulunanın (mütekaddim) yalnız bu varlık olduğunu, burhanlar ile ispat eder.³⁰

Tanrı’nın dışındaki her şey âlem; yani *Öteki Varlıklar* olarak ifade edilir. Bunlar var olmakta ondan daha sonra bulunur. Kendinden başka her bir varlığa varlığını vermiş olan ilk varlık Tanrı’dır. Kendinden başka gerçeklik sahibi her şeye gerçekliği veren gerçek (hak) O’dur. Bu sıfatları taşıyanın aziz, ulu ve adları mukaddes olan Tanrı (Allah) olduğu inancının ifade edilmesi lazım geldiğini açık bir şekilde ortaya koyar Ona ulaşmak yine kendi aracılığıyla mümkündür. Bilen de o, bilinen de odur. Mükemmelliği ezeli/sonsuz, değer, iyilik ve güzelliği sınırsız olması demek, her değer ve iyiliğin üstünde olduğunu söylemektir. Durum böyle olunca da, ne kadar iyilik, güzellik, değer ve kâmillik/yetkinlik varsa tümü kendisinden çıkar (türüm- sudur) ve başkalarına ondan taşar. Bunun fezeyan ettiği bir varlık; yani onu kavrayan, bilen, tanıyan kimse hiç kuşkusuz sınırsız bir tat, sonsuz bir coşku ve zevk duyar. Tabii kuşkusuz daha sonra bu kavrayış ve bilgiden yoksun kalırsa, bu yoksunluk süresince sonsuz bir acı ve sıkıntı duyar.³¹ Kendisinden başka hiçbir araçla derken burada devreye aşk olgusu girer. Tanrı’dan taşanlar insanı doldurur ki, bu yaratılmış olmanın bir işaretidir, aşk âşık ve maşuk zinciri oluşur.³²

II. İslami Bilgi Teorisi ve Farabi

Klasik kelam kitaplarında ilk konunun bilgi ve bilginin elde edilmesi ve tasnifi, duyular, akıl ve haber-i mütevatir’in mahiyeti konularıyla başlaması, İslam’ın kendine özgü bir bilgi teorisi; yani bir “episteme”si, bir “paradigma”sı olduğunu gösterdiği gibi, 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 cedeli/diyalektik yöntem, bir diğerini ret, tekfir veya dışlama üzerine kuruludur. Bu da reddedilen öğretiyi 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, paradigmlar arası rekabeti öngören bir düşünce pazarı kurulmasını istediği için

³⁰ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 122.

³¹ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 123, 127, 135.

³² Bu konuda tamamlanan lisans tezi için bk. Yılmaz, Hilal, “İbn Sînâ’nın Aşk Risalesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans Bitirme Tezi*, Çorum 2015.

yanlılıklara, aksaklıklara dikkat edilir ama Hak'tan yansımaları barındıran hususlarda dışlanmaz. Çünkü Hz. Âdem'e bütün nesnelere bilgisinin öğretildiği olup, farklı zaman ve mekânlarda bu bilgiler pratiğe aktarılmıştır. Buna dair ilmi/bilimsel modeller geliştirildiğini ve medeniyet(ler) kurulduğuna dikkat edilirse, genel anlamıyla "İslam" terimi insanlığın bütün "Düşünce/Felsefe" birikimine işaret ettiği ortaya çıkar. Özel anlamda ise İslam, Hz. Muhammed'e (as) indirilen ve önceki bütün uygulamaları kapsayan, onların aksayan, tahrif edilen yönlerini tasahih eden ve kıyamete kadar geçerli olacak yol ve yöntemle 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.³³ Bu bağlamda felsefenin amacı *Tahsilü's-Saade* olunca, saadet/mutluluğun salt iyilik/hayr ile elde edileceği ortaya çıkar.³⁴ Durum böyle olunca da, din/mille 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.³⁵ Çerçevesi de oldukça geniştir, çünkü aileden, sokağa, mahalleye, şehre ve ülke/lere, devlet veya devletlere yönelik bu ilişkileri, işbölümünü adaletli bir şekilde düzenlemeye çalışır. Maksat saadeti/mutluluğu 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-Kusvâ* denilen ve ahirette nihai boyutunu tadacağımız mutluluk için sürekli olarak eleştirel bir bilinç gerekir.³⁶

Bu, felsefe tanımının gereğidir, çünkü sofist bilge değil; bilgiç geçinendir, yani sofistai yöntemi kullananıdır. Fakat burada Fârâbî'nin Platon'un etkisinde kalarak, sofistin ilk üç anlamındaki pozitif söylem ve bunu insanlığın eğitim-öğretim ve demokrasi birikimine olan katkılarını ihmal edip, son anlam olan şarlatan, ters sözcü anlamını öncelemesinin etkisi vardır. Bu hususu biraz daha açacak olursak, mitoloji ve theogoni'dan kozmogonia geçişi, Tanrıların oluşumundan evrenin oluşumuna geçerek, evrenin özünü (arche) anlamaya çalışan doğa filozoflarının çaba-

³³ Bakar, Osman, "Bilim", *İslam Felsefesi Tarihi*, edit.: S.H.Nasr, Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal, H.T. Başoğlu, Açılım Yay. İstanbul. 2007, c.3, s.182-18; Uyanık, Mevlüt, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Esin Yay. Ankara, 1997, s. 9-10, 143-145; a.g. mlf, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ankara, 2011, s. 133 vd.; a.g. mlf., *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Fecr Yay., Ankara 2012, s.17-18,30-38; a.g. mlf, "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed.: Özipek, B.Berat, LDT, Avrupa Komisyonu. Ankara.2003, s.143 vd.

³⁴ Şeref, Abdurrahman, *Ahlak İlmi*, met. ve sad.: Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2012, ss. 46-49; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 204-205.

³⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fazıla*. çev.: Şişman, Nazif, MEB, Ankara. 2001, s.79-80, Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: Aydın, M., Şener, A., Ayas, M.R., Kültür Bakanlığı, İstanbul, 1980, a.g. mlf. "Kitabü'l-Mille", *Divan Dergisi*, çev. Toktaş, Fatih, yıl. 2002, sy.1, s. 258.

³⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 264; Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 248,250.

larını da makul görmeyip, insan ve evrendeki yeri sorusunu öne çıkaran sofistlerin olumlu katkılarını görmezden gelmemek gerekir.

Malum olduğu üzere Sofist, yunanca Sophia/bilgi teriminden türemiş, olup, bilgili kişi, eğitim görmüş uzman kişi demektir. İkinci anlam, siyasi uzman ve siyasi eğitmandir. Batı düşüncesinin ilk dönemlerinde insan eylemlerinin temelleri üzerine araştırma yaparak nasıl mutlu olabileceklerini incelemişler, bu anlamda demokratik düşünceyi de ciddi anlamda savunmuşlardır. Çünkü felsefenin amacı, insanı anlamak ve günlük davranışlarını yönlendirecek ün ve onur kazandıracak bilgileri sağlamaktır. Üçüncü tanım ise siyaset uzmanı kişinin artık hitabet ustasına dönüşmesidir. İnsanları ikna etmek, güzel söz söylemek ve tutarlı olmak burada önemlidir. Platon ve Fârâbî'nin bu üç anlamı görmeyip, sahip olduğu bilgiyi şişiren, paraya tahvil eden, ters sözcü ve şarlatan anlamındaki son tanımlamayı öncelemeleri ve bunu aktarmalarındaki anlam kaybı, sofistai söyleme salt negatif bir boyut kazandırmıştır.

Evet, insan ve evrendeki yeri nedir, nasıl mutlu olabilir sorusunu merkeze alan sofistlerin bilgiye yüklediği değeri, bireysel ve toplumsal hayatın temellerini üst bir metafiziksel açıklamaya ihtiyaç duymadan yapmaya çalışmaları bir gerçektir. Bu tespitte katılmamak, duyuların değişkenliğinden hareketle her insanın fayda/çıkar ve mutluluk tasavvurunun farklı olacağı tezinden hareketle, toplumsal ve siyasal yapının akıl ile temellendirilmesi gerektiğini söylemeleri, bir nevi demokratik tutum içinde olduklarına dair katkılarını görmezden gelmeyi gerektirmez. Eğer böyle yapılırsa, insan eylemlerinin temellerini araştıran, devlet ve toplumun kökeni üzerinde düşünen, insanın nasıl mutlu olacağına dair siyasal söylemler geliştirmeye çalışan *bilge kişi*, herkesin nitelikli bir öğretmen elinde eğitilip uzman hale gelebileceğini söyleyen ve kurumsal eğitimin temellerini araştıran ile *siyasal uzman ve siyasal eğitmen* anlamlarının katkıları unutulur. Platon ve Fârâbî'nin sofist düşüncedeki şarlatan şeklindeki son evreyi tercih etmeleri, genel geçer bilginin imkanını devre dışı bırakma olasılığını gidermek içindir. Oysa bizlere düşen, mitolojik düşünce ve açmazlarıyla yüzleşen insan merkezli düşünceyi gündeme getiren sofist düşüncenin bütün aşamalarını mukayeseli bir şekilde incelemek ve sofistten *philosophist'e* geçişi tutarlı bir şekilde anlamaktır.

Bu çerçevede deneyimlerini belirli bir ücret karşılığı sunan (sofist) danışmanın sonra bir retorik/hitabet uzmanına dönüşmesi ve safsatıcı hatta şarlatan diye anılması sofistin dördüncü anlamı olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Platon ve Fârâbî tarafından aktarılan da budur. Platon'un hocası Sokrates'in söylemlerini aktarmak ve genel geçer bilginin olabilirliğini ve insan her şeyin ölçüsüdür söyleminin ortaya çıkardığı sorunları aşmak için böyle bir tercihte bulunduğu ortadadır. Fakat erdemli bir toplum kurma projesini savunan bunun için insan ve yetilerinin ne olduğunu, bunun aile ve toplum/devlet üzerinde uygulanabilirliğini düşünen Fârâbî bu hususta Platon'un bize göre, hocası Sokrates'in içinden çıktıkları sofistlerin ilk üç anlamdaki tutarsızlıklarına yönelik eleştirilerinden etkilenmiştir.

Bu çerçevede başta Fârâbî olmak üzere İslam filozofları, peripatetik gelenekte olduğu gibi insanı toplumsal ve siyasal bir varlık (zoon politikon) olarak alır.³⁷ Bireysel, ailevi ve toplumsal uyumu için gerekli olan hususların aşamalarını incelerler. Bir mümin/e/nin bu uyumu sağlamasındaki ilk aşamayı Meşşâî geleneğin bir diğer filozofu İbn Bâcce'den mülhem *Tedbiru'l-Mütevahhid* ile açıklamak istiyoruz: Çünkü Allah'ı birleyen/mütevahhid gerekli önlemleri alıp, iç huzurunu sağlayarak yaşar, bunu aileye, *Tedbiru'l-Menzil* ile aktarır. Bu ailelerden ise toplum oluşur. Buna da *Tedbiru'l-Mudun*, yani siyaset ve devlet felsefesi denilir. Dış şartların değişmesinin zorluğunu bilen kişi, içe yönelip, kendi şartlarını geliştirebilir, yeteneklerini artırabilir, yani fiili/bireysel özgürlüğü temin eder. Bunu sağlamak fikri özgürlüğü getirir. Fikri özgürlüğe sahip olan öz güvenini sağlamış kişidir, fikhi/hukuki özgürlük ise ancak bu aşamalardan sonra gelebilir.³⁸ Bu bağlamda üç kademeli aşama şöyledir:

Tedbiru'l-Mütevahhid: İnsanın mutlu olması için alması gereken bireysel önlemlere, tedbirlere işaret eder: Burada mütevahhit teriminden, Allah'ı birleyen ve Rabbinin rızasını kazanmayı biricik hedef olarak gören insan kast edilir. Bu anlamda hüdayı nabit terimi kullanılır; çünkü o erdemsiz bir toplumda erdemli olmanın yollarını arayan ve bunu uygulayan kişidir.

Tedbiru'l-Menzil: İç barışını sağlayan ve rabbinin rızasını arayan insanın kendisi gibi bir insanla hayatını birleştirerek aile olmasını ifade eder.

Tedbiru'l-Müdün: Ailelerden oluşan topluma işaret eder. Bu aşama devlet ile ilgilidir. Bu üç hususu bir arada düşündüğümüz zaman, birey, aile, toplum ve devlet birlikteliğini ve düzenliliğini sağlar.³⁹

Dikkat edilirse erdemli bir hayat yaşamının ilk adımı bireysel tutum ve tavırlardaki tutarlılıktan geçmektedir. Buradaki bireysellik personalizm/şahsiyetçilik anlamında bir bireyselliktir. Bir gün (mead) hesap vereceğini bilmenin bilinciyle sürekli nefsin muhasebe altında tutan, öz eleştiri yapan bir şahsiyete sahip olmaktır. Bireyselliğini bu anlamda içselleştirebilmesi ancak tümel/evrensel yasayla olan irtibatını kurmasıyla mümkün olacaktır. Bunun aşamalarını ise Kur'an-ı Kerim'den hareketle teorik bilgilenme, *ilm'el-yakin*,; uygulama/hayata geçirme, *ayne'l-yakin* ve nihai aşama olan *hakka'l-yakin* olarak açıklayabiliriz. Cibril hadisinde ise bu hususlar iman/teorik; İslam/pratik uyumunu sağlayan mümin ve mümine'nin ihsan mertebesine ulaşması olarak belirtilir. Her bi-

³⁷ Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975, s. 9, 85; *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara 1999, s. 221-1245b; Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Vteori Yay., Ankara 1989, s. 238; Aygün Akyol, "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi –Değerler Özel Sayısı-*, Nisan, Mayıs, Haziran 2013, yıl: 9, sayı: 36, s. 42; Abdurrahman Şeref, *Ahlak İlmî*, Günümüz Türkçesine Akt.: Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, Elis Yay., Ankara 2012, s. 17, 18.

³⁸ Bk. İbn Bâcce, "Tedbiru'l-Mütevahhid", *İslam Filozoflarından Metinler içinde*, çev.: Mahmud Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s. 417, 418, 419; Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., 3.baskı. Ankara 2014, s.15-16, 108-109

³⁹ İbn Bâcce, "Tedbiru'l-Mütevahhid", ss. 417-422; Yaşar Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİF. Yay., İstanbul, 1997, ss. 252-304; Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 137, 138.

reyin Âlim/e, abid/e uyumunu teminiyle tümel ile olan irtibatını kurması arif/e ve Muhsin/e denilir.⁴⁰

İşte bu nedenle evrensel yasayı da Hz. Âdem'den itibaren insanlara dünyada refah ve ahirette felâhı sağlayacak ilkeler olarak okuyabiliriz. Farklı zaman ve mekânlarda farklı dillerde hep aynı ilkelerin yeniden yorumu ve uygulanması gündeme gelmiştir. Bu temel ilkeleri içselleştirmiş bireylerden aile, ailelerden de toplum oluştuğunu düşünürsek, *Medenitu'l-Fazıla*'dan ne kast edildiği de anlaşılır hale gelir.⁴¹

Velhasıl; günümüz soru(n)larına çözüm önerileri üretecek pasif/edilgen durumdan kurtulacak Müslüman zihinlerin ancak temel ilkelerimizi, tarihin farklı zaman ve mekânlarında yorumlanış tarzlarını bilmek ve öncelikli olarak bir epistemolojik duruşa sahip olmakla sağlanacağı kanaatindeyiz. Bir diğer ifadeyle, İslam düşünce birikimini iç bütünlük, tutarlılık ve süreklilik bağlamında bütüncül bir okuma yapmadan bir paradigma/model/sistem oluşturulamadığını artık anlamamız gerekiyor. Medeniyetler çatışması, Tarihin Sonu gibi tezlerle Batı hükümlerliyle hesaplaşarak, fiili, fikri ve fıkhi özgürlüğümüzü sağlayacaksa, klasik kaynaklara vukufiyet, onları yeniden okumak ve güncelleyerek bütüncül bir felsefi sistem oluşturmakla mümkün olur. Ancak bu sayede "bu tür bir dinamik fikri üretime süreklilik kazandırılmayışının nedeni olan teorik yetersizlik sorunu aşılabilir."⁴² Teorik yapı ve pratiğe geçirilmesiyle Müslümanlar küresel fikri-siyasi modellere karşı alternatiflerini oluşturabilir.

Bu bağlamda Platon ve ondan mülhem Fârâbî'nin "Bilge-Kral" tasavvurunun günümüzdeki örneği olan Aliya İzzetbegoviç'in "*İdare etmek için değil, idare edilmek için eğitilen kuşaklar, İslam'ın ilerlemesini sağlayamaz!*" tespitinin gereğini de yapıp, yeni nesilleri yönetici olmak için yetiştirilebiliriz. Hâlbuki genelde felsefe eğitiminde ve özellikle de İlahiyat fakültelerinde felsefe ontoloji merkezli anlatılıyor. Felsefeyi varlık, bilgi ve değer üzerine eleştirel rasyonel tutarlı düşünme tarzı olarak niteliyoruz ve buradaki önceliğimiz de kesinlikle Batı Felsefesinde bir ayırma giderek sekülerleşmeye yol açmak değildir. Bu noktada sorunun ve riskin farkında olarak Fârâbî'nin metnini felsefeye giriş ve olası bir medeniyet tasavvurunun kurucu metni olarak ele alıp, ilk dönemde ne yapmışlar diye araştırmaktır. Nitekim *İlimlerin Sayımı* adlı esere bakınca, yukarıda belirttiğimiz üzere, dil-düşünce arasındaki irtibat, kelimelerin yapısı analiz ediliyor, sonra bunların mantıksal ifadesinin nasıl olacağından bahsediliyor. Ardından tabii ilimler ile Tanrı evren ilişkisinin

⁴⁰ Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi*, 108-109; Uyanık, Mevlüt-Aygün Akyol, "Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavır -Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi-", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde*, Erzurum 2015, s. 103.

⁴¹ Uyanık, Mevlüt, *Bireysel Ahlak, İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Koordinatör: Mehmet Görmez, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2006, ss. 228-240; a.g. mlf., "Bireysel Ahlak", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed.: Recep Kaymakcan, Uyanık, Mevlüt, Değerler Eğitim Merkezi Yay., İstanbul.2007, ss. 555-570; a.g. mlf., *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler*, Elis Yayınevi, Ankara 2010, ss. 105-119.

⁴² Ahmet Davutoğlu, "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması" Orta Asya'da İslam, ed. M.S. Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., Ankara-Türkistan, 2012, cilt.1, ss.61-106; a.mlf., "Takdim", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mustafa Armağan, İnsan Yay. İstanbul, cilt 1, s. 9-13

nasıllığı sorgulanıyor. Ardından evrenin ve insanın yaratılış sebebi niçin sorusu bağlamında ilahiyat ve medeni ilimler bağlamında müzakere ediliyor.

“Tanrı ve Evren Hakkında Niçin ve Nasıl Bu Kadar Farklı Okumalar Yapılıyor?” ve “Bu Paradigmalar Hangisi Tutarlı?” sorularından hareketle, epistemoloji merkezli okumaların meselelerin anlaşılmasına katkı yapacağını düşünüyoruz. Batı düşüncesi açısından bu, realizm ve nominalizm tartışmasından mülhem mi diye de sorulabilir? Batı’da Rönesans yani ilk çağın (doğa ve insan merkezli) yenden doğuşu bağlamında Kilisenin evrensel gerçeklik tasarımı olarak sunduğu (Baba, Oğul, Ruhü'l-Kudus) sadece bir paradigma açısından üzerinde uzlaşılan isimlendirmeler olduğunu söyleyen nominalizm gibi değildir. Çünkü bu bakış açısına göre varlıklar bizim dışımızda gerçek olan şeyler değildir, isimlendirmelerden ibarettir. Gerçek olan bireylerdir/tikellerdir, bu da gözlem ve deneyle bilinir anlamında F. Bacon (1531-1626) ve R. Descartes (1596-1650) ile başlayan Kant ile “insanın aklını artık kendisinin kullanmaya başladığı” dönem diye sunulan “Aydınlanma” felsefelerinin ortaya çıkaracağı sorunların açmazına düşülmeyecektir. Çünkü bilme yetilerinin dışında akıl üstü (metafizik) varlıklara genel toplumsal düşünüş biçimlerine karşı takınılan bu eleştirel tutumun bir ileri boyutu da tümellerin içeriğinin boş olduğunu söylemektir. Bunun ortaya çıkaracağı genel geçer bilginin olmayacağı, hiçbir ahlaki kural ve değer olmadığını söyleyen paradigmlar da buradan hareket eder.⁴³

Fârâbî, bize göre kavramcı realizm öğretisiyle bu açmaza düşmemiştir. Çünkü böylece hem idealist realizmin, hem de nominalizmin çıkmazına düşme ihtimalini azaltmıştır. Platon’dan mülhem olan bu görüşe göre, insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin kabulünün yanı sıra bilginin konusunun/nesnesinin insanların dışında olduğunu savunan ama bu gerçekliği idea ya da kavram cinsinden tanımlayan ya da eni boyu derinliği olmayan bir tinsel güç ya da ilke ile özdeşleştiren tavrı anlatır.⁴⁴ Bu noktada önce kısaca Fârâbî’nin felsefi düşüncesini daha iyi anlayabilmek için onun epistemolojisinin dayanaklarını incelemek gerekir. Bu özgün ve özgül bir medeniyet tasavvurunun alt yapısını nasıl oluşturulduğunu da bizlere gösterecektir.

1. Fârâbî’nin Felsefe Tanımı ve Bilgi Teorisindeki Yeri

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 göre, dünyada yaşarken mutlu olmak, ahirette ise en yüce iyi olan *saadetu’l-kusva*’ya ulaşmak, hikmet ilimlerinin elde edilmesiyle mümkün olur Bu

⁴³ Uyanık, Mevlüt, *Felsefeyi Düşünceye Çağrı*, s.41.

⁴⁴ Uyanık, Mevlüt “İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, s. 158-159.

mutluluk, bazı insanların kalıcı sandığı ama aslında geçici olan bedensel hazların ötesine geçebilmek ile mümkün olur. Kişinin dört temel erdemi içselleştirerek, nefisini kâmil hale getirerek, her ne zaman olursa olsun, başka bir şey için değil de sadece kendisi için (bizatihi) istenilen, tercih edilen mutluluktur. Bunun dışındaki her şey ancak mutluluğa ulaşmadaki yardımı için istenir Bu aşamaya nasıl geldiği için Fârâbî'nin akıl teorisini ve özellikle Faal Akıl ile ittisal anlayışını hatırladığımızda hedeflenen faziletlerin iyiliğin; reziletlerin ise kötülüğün kaynağı olduğunu görürüz. Velhasıl Fârâbî'ye 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. Bunun aile ve topluma/devlete yansımaları ise medeni ilim (ahlak ve siyaset) ilgilidir.⁴⁵

2. Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi

İnsanın bireysel mutluluğunu, *aile/menzil* ve *devlet/mudun* bağlamında inceleyen ve ahlaki 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.⁴⁶ 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 önemi de daha iyi ortaya çıkarır. Burada da Hakikat'in sunumu meselesi ortaya çıkar.

3. Fârâbî'de "Hakikat'in Birliği": Felsefi ve Dini Sunumu

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, dini hakikat ile felsefi hakikatin 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 uzlaşma girişimi iki noktaya dayanmaktaydı. Bunun birincisi Aristocu felsefeyi gözden geçirerek ona Eflatuncu bir kılıf giydirmek ve böylece onu İslam akideleriyle

⁴⁵ Fârâbî, *Fususul-Medenî*, s. 27, 39, 48; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 2, 38; a.g. mlf., *Uyunu'l-Mesâil*, ss. 16-18; a.g. mlf., *Ta'likât*, s. 10; a.g. mlf., *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 160, 161; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 182; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Mead Meselesi", s. 127.

⁴⁶ Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîli's-Sa'âde*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV. Yay., İstanbul 2005, s. 177.

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 Kur'an'ın yorumlanması üzerinden sağlanacaktır.⁴⁷

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; bu, inceleme alanına dair hatalı yöntem kullanmamızdan ve bunun sonucu olan yanlış değerlendirmelerden kaynaklanır.⁴⁸

İlk filozof olarak nitelendirilen Kindî'den itibaren bu bakış açısı İslam Felsefesinde vardır. Başarısızlık neyin nerede ve nasıl araştırılacağına dair uygun bir yöntem olmayışından kaynaklanır.⁴⁹ Dolayısıyla "Hakikat"ın insanlar tarafından anlaşılmasında kullanılan yöntem farklılıkları, hakikatin çok olduğu zannını uyandırmıştır.⁵⁰ 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 muhatabamızın anlayış çerçevesi bağlamında bunlardan birine göre sunmak gerek, eğer maksat anlamak ve anlaşılacak 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.⁵¹

a. Muhtelif Hakikat Tasavvurları Yöntem Farklılığındandır

Burada felsefenin yöntemi ile dinin insanlara ulaşma konusundaki yöntemi- ne vurgu vardır. Yukarıda da zikredildiği üzere bir takım hakikatleri felsefe insanlara ulaştırırken *burhan* yöntemini kullanmaktadır. Bu nedenle de Fârâbî'ye göre, erdemli din, filozoflara ve kendilerine yalnızca felsefe yoluyla ulaşılabilecek şeyleri

⁴⁷ İbrahim Medkur, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev.: Osman Bilen, İnsan Yay., İstanbul, 1997, ss. 50, 51.

⁴⁸ Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn", s. 151.

⁴⁹ Kindî, "Fi'l-Felsefetü'l Ülä", *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, s. 134, 135; Mahmut Kaya, "Kindî" mad., *İA*, TDV Yay., c. 26, s.44, Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 12.

⁵⁰ Fârâbî, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler", s. 113, 114; a.g. mlf., "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", s. 151, 152.

⁵¹ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 261; a.g. mlf., *Kitabu'l-Hurûf*, ss. 88-91

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.⁵²

Görüldüğü üzere, gerek felsefenin gerekse dinin temel amacı, insanları gerçek mutluluğa yöneltmek olarak ifade edilebilir. Ancak felsefenin insanları gerçek mutluluğa yöneltmede *burhani* yöntemi kullanması, dinin ise 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* yani insanlara aklının yettiği ölçüde konuşunuz, şeklindeki kelimayı kibarı bir gereği olarak ortaya çıkmış denilebilir.⁵³

Burada önemli bir hususa yani fıkıh ilminin felsefeyle olan münasebetine yapılan vurguya dikkat çekmek gerekir. Fârâbî açısından dinde yer alan ameli 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 olmalıdır.⁵⁴

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.⁵⁵ 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 müdahale de bulunur ve aynı mesajı yeni bir form/modelde gönderir.

Bu nedenledir ki hakikatin sunumları da burhani, cedeli, sofistai, hatabi ve şi'ri olmak üzere sanat olarak isimlendirilmiştir. Fârâbî'nin beş sanat üzerine yaptığı değerlendirmeler incelendiği takdirde hakikate dair bilgileri kime ve nasıl anlatılacağı ve kavranılmasına 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 burhan açısından doğru ve tutarlı olmaları gerekir Fârâbî

⁵² Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 261, 262; a.g. mlf., *Kitabu'l-Hurûf*, ss. 88-91.

⁵³ Aclunî, *Kesfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 196, Hadis No: 592.

⁵⁴ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 264; a.g. mlf., *İhsâu'l-Ulûm*, s. 132, 133.

⁵⁵ Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'yeyi'l-Hakimeyn", 152, 153; Medkur, "Fârâbî", s. 50.

eğitimde tedrici bir metot benimseyerek, bireysel farklılıklarını ve farkındalıklarını göz önünde bulundurmaya dayalı bir eğitim ve öğretim sistemi önermektedir.⁵⁶

Günümüz eğitim sistemi açısından düşünecek olursak, eğitimde eşitlik denirken 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 düşünüyöruz.⁵⁷

Bu noktada kelim/teoloji ile İslam felsefesi arasındaki yöntem farklılığını da netleştireceğini düşünerek burhan ve cedel yöntemleri üzerinde biraz daha durmak istiyoruz. Fârâbî'ye göre, burhani sözler, bilinmesi istenilen/matlub 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 hâsil etmek için kullandığı sözlerdir. Üçüncüsü olan Sofistai sözler, insanın şaşırtmak ve yanlışla düşürmek için kullanılır. Dördüncü sözler ise "Hatabi diye nitelendirilir ve insanın her hangi bir fikre kandırmak için kullanılan sözlerdir. Hatabi sözlerde kesin bilgiye yakın bir zan hâsil 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, Vacibu'l-Vucud olan Tanrı ve evren ilişkisinin nasıl kurulduğuna dair değerlendirmelerinden sonra ideal/pozitif ilimleri de kapsayan talimi ilimler konusuna gelir.⁵⁸

b. Yöntem Farklılıklarının Bilgi ve Bilim Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi

Burada temel husus, bunlar arasındaki farklılıkları paradigma olarak görüp, hangisinin Hakikatten ne taşıdığına farkına varmaktır. Tekrar olacak ama her bir peygamberin şeriatını (yol, yöntem ve modelini) adalet ilkesi gereği inceleyip son

⁵⁶ Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, s.75-87; a.g. mlf., *et-Tavti'atu fi'l-Mantık*, met. ve çev.: Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara 1990, s. 18,19, 27.

⁵⁷ Aygün Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara 2013, s. 109.

⁵⁸ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 79-83; Gazali, kelamcılar tarafından kullanılan cedel usulünün inadın kökleşmesine ve pekişmesine katkı yaptığını, bu tip müzakerelerle insanların hakikate ikna edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Gazali, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslam ve'z-Zendeka*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013, s. 57.

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 (as) paradigmasında itikadi, fıkhi ve felsefi ekolleri de birbirleriyle yarışan paradigmlar olarak görebiliriz.⁵⁹

Bu, aslında klasik felsefe tanımının ontoloji merkezli bakış açısını incelemek yerine epistemoloji merkezli bakış açısını incelemek anlamına gelir. Hakikati bize olduğu gibi anlatan metinler de var, ama niçin bu kadar farklı bakış açısı ve birbirine karşıt olan mezhepler/paradigmlar/modeller ortaya çıkıyor sorusu önemlidir. Bu noktada hakikati algılama, anlama ve temellendirmede epistemolojik bakış açılarının farklılığına vurgu yapmak gerekiyor. 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 bilimsel 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 başladı. 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 başladı. 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 epistemik anlayışı/modeli/mezhebi, geniş anlamda o dönemin düşünce yapısını yansıtır. Doğa bilimlerinde bile bilimleri oluşturan olaylar, yöntemler ve sonuçlar ortak bir yapıya sahip değilse, bilimleri oluşturan unsurların çok farklı etkileri varsa, bu bağlamda farklı bir toplumsal arka plandan hatta farklı bilimsel ekollerden gelen insanlar, dünyaya farklı acılardan bakarak, farklı şeyler öğrenip, farklı ve çeşitli bilimler modeller çıkıyorsa, bunu beşeri/manevi ilimlerde olması normaldir. Aynı Evren hakkında Batlamyus, Newton, Einstein paradigmları nasıl birbirinden farklıysa, Bir ve Tek Olan Hakikat/Tanrı hakkındaki tasavvurlarda da farklı olması doğaldır. Hatta o kadar ki Evren hakkındaki tasavvurlar, Tanrı anlayışını da belirler. Deist, Theist ve/ya Ateist sunumlar önemli oranda evrenin yaratılışı/oluşuna dair verilen cevaplardaki farklılıklardan kaynaklanır.⁶⁰

⁵⁹ Uyanık, "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum-", s. 143-145.

⁶⁰ Uyanık, Mevlüt, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 103, 108; a.g. mlf., *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, s. 7-17; a.g. mlf., "İlk İslam Filozofu Kindî'ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu (Kozmolojik Bir Meselenin İtikadi bir Boyut alması.)", *İ. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu*, Ankara, 8-9 Kasım 2002, s. 102.

Bu burhan yönteminin gereğidir. Bu açıdan bakılınca Meşşâî geleneğin önceki Musevi/İsevi/Grek kültürünü Atina yerine İskenderiye kanalıyla olmasının bilinçli bir tercih olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Yeni Platonusculuk kanalıyla orta çağ felsefesi veya patristik/kilise ya da skolastik felsefe diye nitelendirilen dönemde, Hıristiyan filozoflar yaratma ve oluş arasındaki farkın ortaya çıkarıldığı 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 geleneğin süzgecinden geçerek gelmiştir. Bu kültürü devşiren Fârâbî, İbn Sînâ gibi Türk kökenli âlimler, Meşşâî akımını bir sistem felsefesi olarak temellendirmişlerdir. İshrakilik 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 alim, özgün ve özgül bir felsefi akım oluşturmuşlardır. Bu nedenle Meşşâîlik, Aristocu peripatik felsefenin devamıdır dolayısıyla İslam felsefesi dediğiniz de ortaçağ felsefesinde bir iz düşümden ibarettir tezlerinin tutarlılığı da yoktur.⁶¹

III. Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru

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 ilimlerde Aristoteles'in pratik ilimler sınıflamasına uygundur.⁶²

Ahlak ilmini siyaset ilmi ile birlikte "medenî ilimler" kısmına dâhil etmesi, günümüz siyasal sorunlarına dair etik problemlere çözüm önerileri üretmede oldukça önemlidir. Çünkü bunun gibi klasik metinlerimize baktığımız zaman, kişi bir incelemeye başladığı 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.⁶³ Bu bağlamda önce medeniyet tasavvuru ve buna dair bilgi ve ilim tasnifini yeniden vurgulamak gerekiyor:

1. Fârâbî'de 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 ayrımından kaynaklanan olası sorunlara dikkat çekildi. Ziyaüddün Serdar, Seyyid Hü-

⁶¹ Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, ss.117-124; Uyanık, Mevlüt, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*. C.8.sayı.4. 2005y s. 57-78.

⁶² Ahmet Arslan, "Önsöz", *Medinetu'l-Fazıla* içinde, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, s. 17.

⁶³ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, ss. 47.

seyin Nasr ve Fazlur Rahman'ın eleştirilerinin yanı sıra farklı çözüm önerilerini de gündeme geldi. Çünkü yukarıda bahsedildiği üzere, İslam düşünce geleneğinde ilk Müslüman filozof olan Kindî'nin *Fi Aksam el-Ulum*, Felsefe tarihinde Aristoteles'ten sonraki "İkinci Muallim" sıfatını kazanan Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı Hakkında Kitap* isimli eserlerinde b/ilim ve bilimler tasnifinin, bilimlerin mahiyetinin İslam kültüründeki önceliğini ve önemini göstermektedir.⁶⁴

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 *İhtilafu Ümmeti Rahmetun*, demiş⁶⁵ Said Nursi'nin deyimiyle, buradaki ihtilaf, düşmanlık, tarafgirlik değildir; bilakis müspet ihtilaftır, yani fikirlerin çarpışmasından (tesadüm-ü efkârdan) ve akılların birbirleriyle çelişmesi ve bir bakış açısının diğerini çürütmesi (tehâlûf-ü ukul) sonucunda hakikatin kıvılcımları ortaya çıkar. Tahrip yerine ıslah ve tekemmüle çalışır.⁶⁶

Fârâbî açısından insanlar düşünce dünyasındaki farklılıklar hepsinin de tek ve aynı maksadı gütmelerine engel olmaz. Dolayısıyla büyük topluluklar (ümme/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 müm-

⁶⁴ Uyanık, Mevlüt *Felsefi Düşünceye Çağrı*, s. 94-99, 151 vd; a.g. mlf., "Önsöz", *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* Ankara,2012, s. 7-17. a.g. mlf., Said Nursi'nin Medeniyet Tasavvuru –Mimsiz Medeniyet Eleştirisi-, s. 92-46.

⁶⁵ Ziya Paşa, "İnsanların Düşünce Farklılıkları Göstermesi Rahmettir", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed. Bekir Berat Özipek, sad. Uyanık, Mevlüt, LDP Yay., Ankara 2003, ss. 99-105. [Makalenin hakemi tarafından yapılan aşağıdaki katkısı teşekkürle alıntılanmak istiyoruz.] "İhtilâfın hükmü: İbn Hazm, dillerde şöhret bulan "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir "(اختلاف أمتي رحمة) haberinin, "Eğer ihtilaf rahmet olsaydı, ittifakın gazap olması gerekirdi" diyerek, mâna açısından bozuk, sened açısından bâtil, fâsikların eseri ve yalanı olduğunu ifade eder İbn Hazm'ın görüşüne yer veren Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (v. 1999), hadisin sened ve mâna itibarıyla bâtil olduğunu söyler ve es-Sübkî'nin şu tesbitini nakleder: "Bu hadis, muhaddisler nezdinde maruf değildir. Ben de hadisin ne sahih, ne zayıf ve ne de mevzû bir senedine vâkif oldum!" Serdedilen bu görüşler üzerine burada kısa bir değerlendirmede bulunmak uygun olacaktır. Hanbelî fıkıh âlimi İbn Kudâme (v. 620/1223), söz konusu haber üzerine şunları söyler: "Bazı kitaplarda, dillerde şöhret bulmuş olan merfû bir hadis vardır: "Ümmetimin ihtilâfı rahmettir". Bu rivâyetin hiçbir hadis kitabında bir senedi bulunamayınca bazıları "Hadis, muhaddislerin bize kadar ulaşmayan bazı kitaplarında tahric edilmiş olmalıdır" demiştir. Onlar, bu hadisi kabul ederek kitaplarında zikredenlere hürmetten ve söz konusu haberin mânasını ciddiye almalarından dolayı bu sözü söylemişlerdir" . Bilahare, Suyûtî (v. 911/1505) tarafından tekrarlanan bu yorum ve değerlendirme ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira temel bir ilke olarak, delilden neş'et etmeyen zan ve ihtimale itibar edilmez.

Görebildiğimiz kadarıyla tarih, bir taraftan ihtilafı lânet görerek ifrata düşenlere, diğer taraftan hiçbir kayıt ve şarta bağlamaksızın onu rahmet kabul ederek teftire düşenlere şahit olmuştur. Doğrusu, senedi bilinmeyen bu haberin ifade ettiği anlam ve esprinin, furû-ı fıkıh çerçevesinde kalmak kaydı şartıyla tarih boyunca cumhur ulemâ tarafından kabul gördüğü, rahmet görülen ihtilafın, kolaylık, zenginlik, genişlik ve esneklik alanları açtığı bir gerçektir. İslâm ümmetinin inancını bozan/sarsan itikadî, birlik ve beraberliğini parçalayan ictimafî-siyasî ihtilaflar ise çirkin ve yasaktır. [Hakem notudur.]

⁶⁶ Said Nursi, "22.mektup", *Mektubat*, 253-261.

kündür. Aile bunların en alt birimi olup, orada başlayan huzur, mutluluk halleri gibi bir üst birime yansır.⁶⁷ Bu bağlamda Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunu biraz daha ayrıntılı vermek gerekir.

2. Fârâbî'de Medeniyet Tasavvuru ve Siyaset İlimi

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 göre erdemli şehri kuracak, bu noktada bireysel ve toplumsal hayatı ıslah edecek, hastalıklarını tedavi edecek kişi ise, devlet adamıdır. Bu önemli bir ayrıntıdır ve filozofun ahlak ve siyaset felsefesinin temelin teşkil eder.⁶⁸

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 gerçekleştireceklerini konu edinir.⁶⁹

3. Fârâbî'ye Göre Yönetim Tarzları

Siyaset ilmi bizlerin ahlaki olana ulaşmamızı sağlayacak, erdemli olmayan yönetim sınıflarının ve bunların kaç türlü olduğunun sayımını yapar. Bununla ilişkili olarak da erdemli yönetimlerin ve erdemli şehirlerdeki davranışların, erdemli olmayan davranış ve melekeler dönüşmesinin sebeplerini de bizlere belirtir.⁷⁰

Fârâbî siyaset ilminin bu araştırma konuları dâhilinde Allah'a ulaşınca kadar yükseleceğini, Allah katından ilk başkana kadar vahyin nasıl indiğini, ilk başkanın gelen vahiyle şehirleri nasıl yönettiğini ve bu yönetimin ilk başkanından şehrin en son bölümlerine kadar düzeni nasıl sağladığını açıklığa kavuşturduğunu be-

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetu'l-fazıla*, s. 79,102; a.mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 36.

⁶⁸ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 266; a.g. mlf., *Fususü'l-Medeni*, s. 27, 28, 40.

⁶⁹ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 265; Muhammed Sagir Hasan el-Ma'sumi, "Fârâbî II", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Burhan Köroğlu, İnsan yay, İstanbul 1997, s. 65, 66; Akyol, *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, s. 116, 117.

⁷⁰ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 269; a.g. mlf., *İhsâu'l-Ulûm*, s. 130.

lirtir. Allah âlemin yöneticisi olduğu gibi erdemli şehrin de yöneticisidir.⁷¹ Peygamber ve onun vekilleri, takipçileri Allah'ın dünyada refah, ahirette felahı sağlayacak ilkeleri hayata geçirmekle yükümlüdürler. Bu gerçekleşirse, ona erdemli/faziletli yönetim denilir.

a. Erdemli Şehirde Yönetim

Erdemli şehir, hükümdarın insanlara kendi çabalarıyla elde edilebilmesi mümkün olmayan en yüksek erdemleri sağladığı şehirdir. Yönetilenler dünyevi hayatlarında ve ahiret hayatında, ondan başkasıyla elde edilmesi mümkün olmayan faziletleri onunla elde ederler, bir vücudun uzvu gibi severek ve isteyerek yardımlaşırlar.⁷²

Fârâbî erdemli şehrin beş tür insandan oluştuğunu belirtir. Bunların erdemlisi filozoflar (*hukama*), ameli hikmete sahip olanlar ve görüş sahibi olanlardır. Bundan sonra *din temsilcileri* ve *mütercimler*, yani hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler gelir. Bu gruptan sonra ise, *ölçüm işleriyle uğraşanlar*, yani muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, münecimler gelir. Bunlardan sonra ise, şehrin güvenliğini sağlayan *mücahitler*, yani ordu, bekçiler gelir. En son grubu ise, *zenginler* oluşturur ki bunlar da çiftçiler, çobanlar, tüccarlar gibi servet getiren kişilerden oluşur. Erdemli şehir, adalet üzerine kurulmuştur. Adalet her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da onlar arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur.⁷³

Vücudumuzun hâkim uzvu nasıl diğer uzuvların en mükemmeli ise, *şehrin riyasetini* üstlenen kişi de diğer kişiler arasında en yüksek kabiliyete sahiptir. Fârâbî'ye göre, *İlk Başkanlık* hükümdarın bilgileri vahiy olarak da ifade edilmesidir.⁷⁴ Peygamberden sonra filozof, faal akılla ittisal ile İlk Başkan olan Peygamberi rol model olarak alır. Nazari akıl ve pratik akıl bu kişide birleşmiştir. O erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler. Bu da Fârâbî'ye göre, iki türdür, birincisine göre, o direkt olarak bu görüş ve eylemleri vahiy olarak alır ya da vahiy ve yüce varlıktan elde ettiği yeti vasıtasıyla doğru eylemleri kendisi belirler.⁷⁵

Eğer böyle bir başkana rastlanmazsa o şehrin ilk başkanının ve haleflerinin geleneğini devam ettirir. Erdemli şehrin yöneticileri farklı zamanlarda gelseler de tek bir yönetici gibi kabul edilirler. Bunlar zaman olarak farklı dönemlerde olabilirler ama hepsi tek bir nefis gibidir. İlk başkan ve yönetimine bağlı olan yönetim, eylemlerinde ilk yönetimin izinden gider. Bu bağlamda bir tasnif yapan Fârâbî'ye göre ilki "gerçek sultan" denir. Bu kişide nazari ve ameli hikmet, başkalarını ikna

⁷¹ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 272; a.g. mlf., *Fususu'l-Medenî*, s. 31.

⁷² Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, s. 39, 52, 69.

⁷³ Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, s. 50, 53, 54.

⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 45; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, ss. 82-85.

⁷⁵ Fârâbî, "Kitabu'l-Mille", s. 258, 259, 266, 272, 273; a.g. mlf., *Fususu'l-Medenî*, s. 40.

edebilme yeteneği, hayali bir etki mükemmelliği, bizzat cihada katılma gücü vardır; bedeninde cihada engel bir mani yoktur.⁷⁶

Bu şartlar bir kişide olmadığı zaman bir topluluğu oluşturan kişilerde ayrı ayrı bulunursa, bu durumda bu topluluk hep beraber, gerçek sultanın yerini alır. Bunlardan biri amacı, ikincisi bu amaca götüren şeyi, üçüncüsü başkalarını ikna etmeyi ve hayali bir etki bırakmayı, bir diğeri ise, cihad etme gücüne sahip olur. Bu durumda onlar gerçek sultanın yerini alırlar ve en iyi reisler, erdemli kişiler adı ile anılırlar. Onların yönetim şekli de *Erdemlilerin Yönetimi* olarak ifade edilir. Bundan sonra *Kanuna Dayalı Başkanlık* gelir. Erdemli yöneticiler grubunun da bulunmadığı durumda, şehrin reisi, kendisinde bazı vasıfları haiz olursa onu yönetebilir.⁷⁷ Bu noktada Doğru (adaletli, iyi ve güzel) eylemlerin sonucu olan mutluluğun yaşanacağı ortam olarak tanımlanan erdemli yönetimin karşısı nedir, sorusunun cevabı aranmalıdır.

b. Erdemli Şehrin Karşıtları

Erdemli devlete aykırı şehirler, *cahil şehir*, *fasık şehir*, *dalalette olan şehir* ve *değişmiş şehir* olmak üzere dört tip olarak ifade edilir.⁷⁸

Cahil Şehir: Fârâbî'ye göre cahil şehir, dünya hayatında halkın iyilik sandığı iyiliklerden birini elde etmenin amaçlandığı yönetime denir. Bu yönetim şeklinde haz, itibar/şeref, zenginlik öncelenir. Nefisleri de maddeyle kaimdir. Bu da halkın ruhen eksik olduğunu gösterir. Aslında erdemli şehir yöneticisi gerçek mutluluk için çalışırken, cahil şehirde tali mutluluğa neden olacak dünyevi hususlar öncelenir.⁷⁹

Fasık Şehir: Fârâbî'ye göre, düşüncesi itibariyle bu yönetim biçimini erdemli yönetimden ayırt edebilmek zordur. Allah'ı, semavi varlıkları, faal aklı ve fazıl şehir halkının bildikleri inandıkları her şeyi bilirler ama gereğini yerine getirmezlere.⁸⁰

Şaşkın Şehir: İlk başkanın yönetiminin dalalet içinde olması durumudur. Çünkü yönetici fazilet ve bilgelik içinde olduğunu düşünür ve halkı da buna inanır.⁸¹

Değişmiş Şehir: Önceden erdemli yönetim halkı gibi düşünüp yaşarken başka fikirlerin tesiriyle değişmiştir. Yukarıdaki açıklamalardan da görüldüğü üzere temel kriter, geçici mutluluk veren durumlar ile kalıcı mutluluğu hedeflemek arasındaki farkta yatmaktadır.⁸²

⁷⁶ Fârâbî, *Fususul-Medenî*, s. 50; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, ss. 86-88; a.g. mlf., *Kitabu'l-Mille*, s. 266, 267.

⁷⁷ Fârâbî, *Fususul-Medenî*, s. 50-51; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 46.

⁷⁸ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 52; a.g. mlf., *el-Medinetül Fazıla*, 92; Macit Fahri; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 139.

⁷⁹ Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, s. 258, 265; a.g. mlf., *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 91, 92, 98; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", s. 129.

⁸⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 91, 92; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 68.

⁸¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 91, 92; a.g. mlf., *Kitabu'l-Mille*, s. 259; a.g. mlf., *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s. 68.

⁸² Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 92.

IV. Fârâbî'nin Bilgi, Bilim Ve Medeniyet Tasavvurunun Değerlendirilmesi

Fârâbî'nin *Medinetü'l-Fazıla/Erdemli Yönetim* anlayışı; evrendeki ontolojik düzene, bireydeki bioorganik sisteme, insanın yaratılışına ve yeteneklerine bakarak bir devlet yapısı kurulmasıdır. 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. Bu da eşitlik ile adil olmak arasındaki ilişkinin derinlemesine müzakere edilmesini gerektirir.⁸³

Fârâbî'nin Platon'u takiben ortaya koyduğu felsefe sistemi erdemli toplum bağlamında dinin temel kaygısını da kapsayan etik-politik olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan vahiy ile pratik felsefe zemininde birbirini buluşturmayı hedeflemektedir. Çünkü dini-ahlaki ilkeler, yaşarken insanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) müreffeh bir ortam sağlamayı hedefler. Bu nedenle Fârâbî, doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde bulunan (dalla) yönetimlerin bu dünyadan sonraki mutluluğu amaçladıklarını ve halka sunduklarını belirtir.⁸⁴

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 görecekları 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.⁸⁵

Burada bir paradoksa işaret etmek gerekiyor; din doğma ve bir takım kabul-ler, 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.⁸⁶ 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

⁸³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 697; Uyanık, Mevlüt, "Adalet Kavramı Merkezinde Eşitlik ve Özgürlük İlişkisinin Felsefi Analizi", *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IV Sempozyumu (25-29 Ağustos 2008, İstanbul)*, İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi (HFSA), sayı: 21, ss. 296-309.

⁸⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fazıla*, çev. A.Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara. 1990, s. 70, 82, 192.

⁸⁵ Ahmet Arslan, "Önsöz", *Medinetü'l-Fazıla* içinde, s.12.

⁸⁶ J. Randall-J. Bucler, *Felsefeye Giriş*, çev.: Ahmet Arslan, İzmir, 1989, s. 10.

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 arızı olmaktan çok uzak, zorunlu ve hayati bir ilişkidir.⁸⁷

1. Güncel Bir Müzakere: Başkanlık Sistemi Bağlamında Farabi'yi Okumak

Türkiye'nin politik gündeminde Başkanlık sistemine geçmeye çalışan iktidar partisi ile bunun olumsuzluklarını gündeme getiren muhalefet partilerinin tartışmaları önemli yer tutuyor. Biz de, Alfred North Whitehead'ın "Batı düşüncesi Platon'a düşülen dipnotlardır" sözünden mülhem, Fârâbî'nin erdemli yönetim anlayışını günümüzdeki "Başkanlık Sistemi" açısından okumayı ve yorumlamayı deneyeceğiz.

İslam dünyasında en uzun parlamenter sistem tecrübesine sahip olan bir geleceğe sahibiz. Nizam-ı Cedid arayışları, Tanzimat ve Islahat Fermanları, I ve II. Meşrutiyet ilanlarıyla oluşan Osmanlı birikimi üzerine Türkiye Cumhuriyeti kuruldu. Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte *halkın ya doğrudan ya da seçtiği temsilciler vasıtasıyla kendi kendisini yönetmesi, yönetimde kuralların hâkimiyetini sağlayan demokrasiyi öncelidik*. Bu sürece baktığımız zaman aslında kimin ve nasıl yönettiği meselesinin önemli olduğunu görüyoruz.

Bu noktada karşımıza *Demokrasi mi; Party-okrasi mi?* sorusu çıkar. Parlamenter sisteme sahibiz; ama ilk dönemden beri uygulamalara baktığımız zaman Başkanlık ve/ya Yarı Başkanlık Sistemi ile yönetildiğimiz, parti liderlerinin de her birinin aslında kendi çaplarında Bir Başkanlık Sistemi kurduklarını partilerini bir hanedanlık haline dönüştürerek "Sultan, Padişah" gibi yönettikleri de maalesef ortadadır.

Meşrutiyet deneyimlerinden bu yana *halk hâkimiyeti* kavramı tartışıldığı ve o dönemde bile bunun mülkte hâkimiyet ve herkesin temsilcileri vasıtasıyla hükümete iştirak etmesi anlamına geldiği halde, günümüzde, halk, kendi adaylarını seçmemekte, parti liderinin ve yöneticilerinin (hanedanın) adaylarına oy vermektedir. Dolayısıyla halk, vekillerini seçiyor gibi gözükse de, önemli oranda bu bir yanılsamadır. Bu açıdan mevcut yapıya halkın yönetimi anlamına gelen *demokrasi* değil de, *party-okrasi*; yani parti yönetimi demek daha uygun olur. O zaman "Kim ve Nasıl Yönetiyor?" sorusunu tekrar merkeze almak gerekiyor. Düşünce tarihinde "Muallimi Evvel" diye bilinen Aristoteles'den bu yana önemli olan budur.

2. İslam Siyaset Felsefesinin Teorisyonu Olarak Fârâbî

"Muallimi Sani" diye bilinen Fârâbî'nin erdemli toplum görüşlerini merkeze alarak yönetici ve yönetim sorununu ele alıp, Başkanlık sistemi müzakerelerine katkı yapalım. Çünkü Fârâbî, Çayardı (Maveraünnehir) bölgesinde Farab kasabında doğmuş bir Türk düşünürdür ve İslam düşüncesinin ilk siyaset felsefecisidir. Grek geleneğini, İslam düşüncesini ve Türk örf ve adetlerini bilen, siyaset ve ahlak ilişkisini bu üç düşüncenin verileriyle harmanlayan felsefi bir sistem kuran âlimimizdir. Bir düşünce klasiği ve felsefeye giriş kitabı olan *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde "Me-

⁸⁷ Arslan, "Önsöz", s. 12; krş. Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İstanbul 1983.

deni Bilim” başlığı altında siyaseti, felsefenin altında bir bilim dalı olarak incelemesi bu bağlamda önemlidir.

Fârâbî, felsefeyi, yani bilgeliği, teorik ve pratik olarak ikiye ayırarak, ahlak ve siyaset arasındaki zorunlu ilişkiye işaret eder. Ona göre, pratik, yani ameli felsefe, ahlak (sanaatü'l hulkiyye) ve siyaset felsefesi olarak ikiye ayrılır. Siyaset ilminin ilk hedefi, gerçek mutluluğu araştırmaktır. Bu, felsefenin mutluluğu elde etme (Tahsilü's-saada) ana çerçevesinde gerçekleşir. Bu anlamda gerçek mutluluğa götürmeyen eylemlerden ayıklamanın önemi ortaya çıkar. Bu husus, “Başkanlık” mesleği aracılığıyla şehirlerde uygulanmaya konulur. Velhasıl siyâset ilminin iki büyük ödevi olup; ilki, gerçek olan mutluluğu, sahte mutluluktan ayırmaktır. İkincisi ise, gerçek mutluluğa götüren eylem ve davranışların ülkeye yerleşmesini ve bozulmadan sürmesini sağlamaktır.

3. Fârâbî'de Erdemli Yönetim ve Başkanlık

Fârâbî'ye göre, toplumun niteliği nasıl olursa olsun, başında mutlaka bir başkan vardır. Toplumdaki iyilik ve yetkinliğin kaynağı ve sorumlusu, o toplumun başkanıdır. Aynı durum, toplumdaki olumsuzluk, kötülük ve eksiklik için de geçerlidir. Fakat “olması gereken” açısından bakılınca, başta bulunması gereken başkan, erdemli (el-fâdil) olmalıdır. Başkan, erdemli olduğu takdirde, onun belirleyeceği görüşler ve eylemler de erdemli olur, yönetimi de erdemli (Medinetü'l-Fazıla) olur. Fârâbî'ye göre, İlk Başkan, hakiki mutluluk ancak “farklı kavimleri aile gibi yapmak”la, yani “yoksulu zengin, azı çok yapmak ulusunu yüceltmek ve onları birbirine kardeş yapmak, düzen ve barışı sağlamak” ile görevlidir.

a. İlk Başkan ve özellikleri

Yakın zamana kadar ülkemizde “Reisü'l-evvel” ifadesini karşılamak üzere “Reis-i Cumhur” sözcüğünü kullanıyorduk. Şimdi “Cumhurbaşkanı” diyoruz ki bu Fârâbî'de İlk Başkan'a tekabül ediyor. *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ilk başkanın sahip olması gereken on iki özelliği, *Füsûlü'l-Medenî*'de ise altı özelliği sayar ve açıklar. İlk başkan, başkanı olduğu şehir halkı arasında, o halkın en yüksek mutluluğa ulaşmasını sağlamak için işbölümü yapar, sonra da bunu korur ve sürdürür. Bunu yasama ve kural koyma yoluyla yapar. Sayılan niteliklerin tek bir kişide toplanma olasılığı çok zayıf olduğundan bu özelliklere sahip ikinci bir başkan ile birlikte görev yapar. İkinci başkanlık, eylemlerinde birinci başkanlığın yolunu izleyen başkanlıktır. Bu başkanlığı yerine getiren kimseye gelenek başkanı (Reisü's-sünne) ve gelenek meliki (Melikü's-sünne) adı verilir. Bunun başkanlığına da gelenek başkanlığı (er-riasetü's-sünniyye) denir.

b. Yarı Başkanlık Sistemi ve Fârâbî

Bu değerlendirmeler sonucunda, bize göre, Fârâbî'nin “Yarı Başkanlık” sistemini daha makul bulduğunu söyleyebiliriz. İlk Başkan'a *Reisü'l-evvel* ve *Reis-i Cumhur*; ikinci Başkana ise *Başbakan* diyebiliriz. İlk ve İkinci Başkan arasındaki ilişkiyi Fârâbî, insan vücuduna benzeterek şöyle anlatır: Kalp, yönetir ve İlk Başkan'a tekabül eder; beyin, ikinci başkana karşılık gelir, hem yönetir hem de yönetilir. Halk ise diğer uzuvlar olup, yönetilenleri temsil eder. Düşünce Tarihinin üç ge-

leneğini (Türk, İslam ve Grek) içselleştirmiş filozofumuzun siyaset ve ahlak arasında kurduğu ilişkiyi, yönetim sorununa dair görüşlerini ayrıntılı olarak tekrar gözden geçirmenin tam zamanıdır.

Sonuç

Fârâbî'nin felsefe'yi *Tahsilu's-Saade*; yani mutluluğu elde edecek bilgileri temin etme olarak tanımlaması gereği insanlar ahirete ertelemeyen mutluluğu bu dünyada elde edebilmelidir. Bu da insanın bireysel, ailevi ve içtimai hayatı kuşatan bütüncül bir bakış açısına sahip olmasını gerektirmektedir. Toplumun en küçük birimini oluşturan bireyin, bedensel ve zihinsel olarak sağlıklı olmasıyla başlayan bu bilgilenme sürecinin aile ve toplumun geneline de yansımaları hedeflenmektedir. Bu durumda birbiriyle uyum içinde, edindiği kültürel birikimi kendisinden sonraki nesillere aktarabilen barış ve huzur içinde bir toplum ortaya çıkacaktır.

Fârâbî'nin Medeniyet tasavvuru birey, aile ve toplum uyumu üzerine kuruludur. Dini-ahlaki ilkelerin hedefi bunu temin etmektir. İnsanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) müreffeh bir ortam sağlamayı hedefler. Erdemli toplum budur. Bunun temini işbölümü yaparak insanların birbirlerine yardım etmesiyle sağlanır. Medinetu'l-Fazıla'da mutluluğu elde edebilen birisi, ahirette de Saadetu'l-Kusva'ya erişecektir. Bu nedenle öncelikli olarak dünyada mutluluk, ahirette ise En Yüce İyi'nin bilgisine ulaşarak mutlak saadete ulaşmayı hedeflediği için medeniyet tasavvuru etik-politik tutum temelinde oluşturulmuştur.

Kaynakça

- Agassi, J., "False Prophecy Versus True Quest" (A Modest Challenge to Contemporary Relativist), *Philosophy of Social Sciences*, c. 22, No. 3, 1992.
- Ağaogulları, M. A., *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Vteori Yay., Ankara, 1989.
- Akyol, A., "İslam Ahlak Felsefesinde Değerler Eğitimi", *Muhafazakar Düşünce Dergisi -Değerler Özel Sayısı-*, yıl: 9, sayı: 36, 2013/2.
- Akyol, A., "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, 2010/2.
- Akyol, A., "İbn Haldun'un Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sayı: 20, 2011/2.
- Akyol, A., "Ahlak-ı Nâsırî'de Ahlak ve Siyaset İlişkisi -Sevgi Erdemi Merkezli Bir Okuma-", *Değerler Eğitimi Dergisi*, sayı: 24, 2012/II.
- Akyol, A., *Şehrezûri Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara, 2011.
- Akyol, A., *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*, Araştırma Yay., Ankara, 2013.
- Akyol, Aygün- Arslan, İclal, "Cabir b. Hayyân ve Tanımlar Kitabı", *Kitâbu'l-Hudûd içinde*, Elis Yay., Ankara 2015.
- Akyol, A., Onbaşı, A., "Öğrenci Topluluklarının Sivil Toplumdaki Rolü ve Önemi -Hitit Üniversitesi Felsefe ve Tarih Topluluğu Merkezli Bir İnceleme-", *Uluslararası Türk Dünyası Sivil Toplum Zirvesi Bildiri Kitabı*, Eskişehir 2014.
- Akyol, A., Arslan, İ., "Önsöz", *İbn Sînâ-Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2013.
- Akyol, Elif, *Üzünü Yenenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-*, Araştırma Yay., Ankara 2015.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- Aristoteles, *Politika*, çev.: Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1975.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi, Ankara, 1999.
- Arslan, A., "Önsöz", *İhsâu'l-Ulûm içinde*, Divan Kitap, Ankara 2011.
- Arslan, A., "Önsöz", *Medinetu'l-Fazıla içinde*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990.
- Aydın, H., 'Filozof Mad., İA., cilt: 13, TDV. Yay., İstanbul, 1996.
- Aydınlı Y., *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, MÜİF. Yay., İstanbul, 1997.
- Bakar, O., "Bilim", *İslam Felsefesi Tarihi*, edit. :S. H. Nasr, O. Leaman, çev.: Ş. Öçal, H. T. Başoğlu, Açılım Yay., İstanbul 2007.

- Bayrakdar, M., *İslam Felsefesine Giriş*, TDV. Yay., Ankara, 1988.
- Bayraklı, B., *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul, 1983.
- Bolat, Sema "İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi - er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf Bağlamında Bir İnceleme-", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Çorum 2015.
- Cabir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hudûd/Tanımlar Kitabı*, ed.: Mevlüt Uyanık, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2015.
- Davutoğlu, A., "İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Orta Asya'da İslam*, ed.: M.S.Kafkasyalı, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yay., c. I, Ankara-Türkistan, 2012.
- Davutoğlu, A., "Takdim", *İslam Düşüncesi Tarihi*, Türkçe Baskının ed.: Mustafa Armagan, c. I, İnsan yay. İstanbul, 1990.
- Fahri, M., *İslam Ahlak Teorileri*. çev.: M. İskenderoğlu, A. Arkan, Litera Yay., İstanbul, 2004.
- Fahri, M., *İslam Felsefesi Tarihi*. çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları. İstanbul, 1998.
- Fârâbî, "Kitabu'l-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. çev.: Mahmut Kaya.; Klasik Yay., İstanbul, 2003/1.
- Fârâbî, "Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*. çev.: Mahmut Kaya.; Klasik Yay. İstanbul, 2003/2.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm/İlimlerin Sayımı*. çev.: Ahmet Ateş.; MEB. Yay. İstanbul 1990/1.
- Fârâbî, "*Şerâit ul-Yakîn*", çev.: Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara 1990/2.
- Fârâbî, *Peri Hermenias Muhtasarı*, çev.: Mübahat Türker Küyel.; Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yay., Ankara, 1990/3.
- Fârâbî, "Mantığa Başlangıç", *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri içinde*, çev.: Mübahat Türker Küyel.; Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Ankara, 1990/4.
- Fârâbî, *el-Cem beyne Ra'ye'l-Hakimeyn*, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1985.
- Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2003.
- Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1980.
- Fârâbî, "Kitabü'l-Mille", *Divan Dergisi*, çev.: Fatih Toktaş, sayı: 12., 2002/1.
- Fârâbî, *Tenbih alâ Sebîlî's-Sa'âde*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV. Yay., İstanbul, 2005.
- Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fazıla*, çev.: N. Damışman, MEB. Yay., Ankara 2001.
- Fârâbî, *Medinetu'l-Fazıla*, çev.: A. Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990.
- Fârâbî, *Fususu'l-Medeni*, çev.: Hanefi Özcan, DEÜİF. Yay., İzmir, 1987.
- Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, tahk.: M. H. Abdu'l-Fettah Geylan, 1910, Kahire.
- Fârâbî, *Ta'likât, Dâiretü'l-Medri'fî'l-Usmaniyyeti'l-Mekain*, 1346.
- Fârâbî, "Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Nuri Adıgüzel, sayı: 2, Sivas, 1998.
- Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, çev.: Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul, 2008.
- Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999
- Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Din*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, c. I, Bedir Yay., İstanbul, trs.
- Gazali, *Faysalu't-Tefrika Beyne'l-Islam ve'z-Zendeka*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- Hârizmî, *Hudûdu'l-Felsefiyye/Felsefi Tanımlar*, ed.: Mevlüt Uyanık, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., 2015.
- İbn Bâcce, "Tebdirü'l-Mütevahhid", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- İbn Sînâ, "*Fi Aksâmî'l-Ulûmî'l-Aklyiyye*", *Tis'a Resâil içinde*, Konstantiniye 1298.
- Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, MEB. Yay., İstanbul, 1971.
- Kaya, M., "Fârâbî" mad., *İA.*, c. 12, TDV. Yay., İstanbul, 1995.
- Kaya, M., "Kindî mad.", *İA.*, c. 26, TDV. Yay., İstanbul, 2002.
- Kılıç, Rüveyda, "Türk Düşünce Tarihinde Nuri Pakdil ve Modernleşme Anlayışı" *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum 2015.
- Kindî, "Fi'l-Felsefetu'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler*, met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2014.
- Kindî, "İlk Felsefe Üzerine/Kitâbu fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- Ma'sumi, M., "Fârâbî II", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, çev.: Burhan Köroğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Musa, C., "Tasnifu'l-ulum inde'l-ulemai'l-muslimin", *al-Muslim al-Muasır*, c.11, no: 41, 1984/1985.
- Oktay, A. S., *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*, İz Yay., İstanbul, 2005.
- Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev.: Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2013.

- Randall, J., Bucler, J., *Felsefeye Giriş*, çev.: Ahmet Arslan, İzmir, 1989
- Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, London, 1964.
- Medkur, İ., "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev.: O. Bilen., İnsan Yay., 1997, İstanbul.
- Şehzadî, Şemüddîn, *Nüzhetü'l-Ervâh*, ed.: İlhan Kutluer, met. ve çev.: Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2015.
- Şeref, A., *Ahlak İlimi*, Günümüz Türkçesine Akt.: M. Uyanık, A. Akyol, Elis Yay., Ankara, 2012.
- Uyanık, M., *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis Yay. Ankara, 2012.
- Uyanık, M., "Bireysel Ahlak", *İslam'a Giriş: Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, Koordinatör: Mehmet Görmez, DİB. Yay., Ankara, 2006.
- Uyanık, M., "Bireysel Ahlak", *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*, ed.: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, DEM Yay., İstanbul, 2007.
- Uyanık, M., *Sivil İtaatsizlik ve Dini Değerler*, Elis Yay., Ankara, 2010.
- Uyanık, M., "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001/1, s. 158-159.
- Uyanık, M., "İslami İlim Kavramsallaştırması", *İslamiyat*, c. 6. sayı: 4. 2003
- Uyanık, M., *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Esin Yay., Ankara, 1997.
- Uyanık, M., *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara, 2006.
- Uyanık, M., *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr. Yay., Ankara, 2011.
- Uyanık, M., *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Fecr Yay., Ankara, 2012.
- Uyanık, M., *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.
- Uyanık, M., *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., 3. baskı. Ankara 2014.
- Uyanık, M., "İfade Özgürlüğü -İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, edit.: B. B. Özipek, LDT Avrupa Komisyonu, Ankara, 2003.
- Uyanık, M., "İlk İslam Filozofu Kindî'ye Göre Alemin Mahiyeti Sorunu", *İ. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu*, Elis Yay., Ankara, 2002.
- Uyanık, M., "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak: İslam Felsefesinin Günümüzdeki Anlamı Üzerine Bir Deneme", *İslamiyat*, c. 8., sayı: 4, 2005.
- Uyanık, M., "Adalet Kavramı Merkezinde Eşitlik ve Özgürlük İlişkisinin Felsefi Analizi", *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IV Sempozyumu (25-29 Ağustos 2008, İstanbul)*. İstanbul Barosu ve Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi (HFSA), sayı: 21, İstanbul 2008.
- Uyanık, M., "Küreselleşme Olgusu ve İpek Yolunun Yeniden Dirilişi Projesi", *Kırgızistan Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 18-19, 2013.
- Uyanık, M., "Said Nursi'nin Medeniyet Tasavvuru -Mimsiz Medeniyet Eleştirisi-", *Köprü Dergisi*, sayı: 118, İstanbul, 2012, s. 92-46.
- Uyanık, M.-Akyol, Aygün, A., *İslam Ahlak Felsefesi*. Elis Yay., Ankara 2013.
- Uyanık, M.-Akyol, Aygün, "Hakk'ın ve Hayr'ın Bilgisine Sahip Olmak: Muhsini Tavrı -Cibril Hadisinin İslam Ahlak Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi-", *İnsani Değerlerin Yeniden İnşası Sempozyumu Bildiriler Kitabı içinde*, Erzurum 2015.
- Usaybia, İbn Ebi. *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Et'ibba*, thk. Nizar Rıza, Daru'l-Mektebeti'l-Hayat, Beyrut, ty.
- Ülken Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesinin Batı'ya etkisi*, çev. M.A. Tuğsuz, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed.:M.M.Şerif, cilt.4, İstanbul.1991,
- Weber, A., *Felsefe Tarihi*, çev.: V. Eralp.: Sosyal Yay, İstanbul, 1993.
- Yılmaz, Hilal, "İbn Sînâ'nın Aşk Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınlanmamış Lisans Bitirme Tezi*, Çorum 2015.
- Ziya Paşa, "İnsanların Düşünce Farklılıkları Göstermesi Rahmettir", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti içinde*, edit.: Bekir Berat Özipek, sad.: Mevlüt Uyanık, LDP Yay., Ankara, 2003.