

İLHAN KUTLUER

Yitirilmiş Hikmeti
Ararken

© İz Yayıncılık Limited Şirketi, 2017
Sertifika no: 17313

İZ YAYINCILIK: 665
inceleme araştırma dizisi: 241
ISBN: 978-975-355-848-8
4. baskı; İstanbul, 2017

Litros Yolu, Fatih Sanayi Sitesi 12/266, Topkapı-İstanbul
telefon: (212) 5207210 • faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr • bilgi@iz.com.tr
facebook.com/izyayincilik • twitter.com/izyayincilik
instagram.com/izyayincilik • youtube.com/izyayincilik

kapak resmi:

İbn Sînâ çalışırken. Resmin orijinali, filozofun doğum yeri olan Afşana köyündeki İbn Sînâ müzesinde sergilenmektedir. Buhara Vilayeti, Özbekistan.

kapak: Medine Efe

Basıldığı yer: Alemdar Ofset Matbaacılık Davutpaşa Caddesi
Besler İş Merkezi No: 20/29 Topkapı/İstanbul (Sertifika no: 22953)

Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü^(*)

Erdemli Toplum ve Dünya Görüşü

Yazımızı böyle bir mesele üzerine odaklamaktan amacımız Fârâbî'nin felsefesinde merkezî öneme sahip "el-medîne", "el-felsefe" ve "el-mille" terimleri arasındaki kavramsal bütünlüğe işaret etmektir. Esasen başlıkta belirtilen sosyo-politik, entelektüel ve dinî nitelermeleri de Fârâbî sistemindeki bu üç merkezî terimle ilişkisi içinde kullanılmıştır¹. Dolayısıyla bizim varsayımımız bu bütünlüğü

(*) Bu metnin ilk neşri *Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri* adlı kitapta (Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 283-294) yer almıştır.

1 Özellikle "el-medîne" ve "el-felsefe" terimlerinin Grekçe, Arapça ve hatta modern Batı dilleri bakımından bir süreklilik arz ettiğini hatırlatmak üzere şunlar söylenebilir: Grekçe polis (kent), politeia (devlet) ve politika (siyaset) terimlerinin bir arada ifade ettiği varlık alanının karşılığı olarak "el-medîne" (ve epistemik karşılığı el-ilmü'l-medenî, es-siyâsetü'l-medeniyye), insan aklının (el-akl, Latince'deki intellectus) düşünme ve bilme aktıyla ilgili bütün bir tecrübesi ve bu yönde ortaya koyduğu aklı (intellectual) birikimi ifade etmek üzere el-felsefe (yahut temel aklı-felsefî disiplinler anlamında el-ulûm); bunların yanı sıra herhangi bir sosyo-politik varlık alanı ve entelektüel bilgi düzeyinin belirlediği standartlarda kabul edilmiş bir dinî öğreti ya da dünya görüşü olarak "el-mille" veya genel olarak yasa (Grekçe nomos fikrini de

oluşturan kavramsal öğelerden birinin göz ardı edilmesi durumunda diğerlerinin de tam olarak kavranamayacağı ve sistemin derinlemesine anlaşılamayacağı fikri üzerine kurulmuştur. Bu varsayımı temellendirmeye çalışırken Fârâbî felsefesindeki idealleri temsil eden “el-felsefetü’l-burhâniyye” (kanıta dayalı bilgi), “el-medînetü’l-fâzıla” (erdemli toplum) ve “el-milletü’l-fâzıla” (erdemli din) terimlerinin birbirini nasıl bütünlendiğini, bu kavramlara ait felsefî tazammunların sistem içinde hangi eklem noktalarına sahip bulunduğunu ana hatları itibarıyla belirlemeye çalışacağız.

Filozofa ait *Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla* ve onun neredeyse bir simetriği olan *es-Siyâsetü’l-medeniyye* adlı temel eserlerin sadece isimlerini işiten biri onların tamamıyla siyaset felsefesine dair metinler olduğu izlenimi edinebilir. Oysa bilindiği gibi bu iki temel eser filozofa ait sistemin bütün aslı unsurlarını ihtiva eden bir kapsama ve onları birbirine ekleyen bir bütünlüğe sahiptir. Özellikle ilk anılan eserin adındaki “ârâ” (görüşler) terimi, sistemdeki bütünlüğün altını çizmesi ve Erdemli Kent Halkı’nın dünya görüşünü oluşturan temel fikirleri ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Aşağıda belirtileceği gibi “ârâ”, filozofun “el-mille” teriminde de tanımlayıcı bir öğe olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde eserin adındaki “ehl” (ahali, halk, toplum) teriminin, “el-mille” tanımındaki karşılığı “el-cem’ ” (cemiyet, toplum) olacaktır.

Yazılış planlarına baktığımızda, söz konusu iki eserin teorik ve pratik felsefe olmak üzere iki ana kısımdan oluştuğu görülmektedir. Birinci kısımda ontoloji, teoloji, kozmoloji, psikolojiye dair teorik meseleler işlenirken, ikinci kısımda filozofun terminolojisinde medenî ilim denilen disipline ait etik ve siya-

icerecek şekilde “es-sünne” ya da dinî bir terim olarak “eş-şerî’a”nın hemen hemen eşanlamısı; fıkıh [teorik ve pratik yönleriyle din bilgisi yahut ideoloji] ve kelâm [din bilgisi yahut ideolojinin topyekün müdafaası] denilen ilimlerin temel referansını oluşturan görüş, değer ve kurallar) terimleri filozofun genel bakış açısı içinde birbirini bütünlleyen kavramsal içeriklere sahiptirler. (Tashih: Kitabımızın 1. ve 2. baskılarında Fârâbî’nin ilimler taksimindeki kelâm ilmi için teoloji, fıkıh ilmi için ise hukuk karşılığı kullanılmıştı. Bu noksan ve hatalı bilgi elinizdeki 3. baskıda tüm makale boyunca düzeltilmiştir. İ. K.)

set ilminin temel meseleleri ele alınmakta ve ayrıca kelâm ve fıkıh ilimlerinin işlevi, medenî hayatla ilişkileri bakımından ortaya konmaktadır. Her iki eserin genel okunuşundan çıkarılabilecek ana fikirler şunlardır: Bir toplumun niteliğini diğerlerinden ayıran temel kriter erdemdir (el-fazîle) ve bu kriterin yerine gelmiş olması, erdemi ifade eden değerlerin yalnızca pratik hayatta değil, teorik hayatta da yetkin biçimde yansımış olmasına bağlıdır. Tıpkı hakikatin tek olması gibi, tek bir erdemli toplum modeli vardır ve öteki bütün toplum modelleri yalnızca onun zıttı olmak bakımından anlam taşırlar. Erdemli olan ve olmayan toplumlar sadece sosyo-politik uygulamalarıyla değil, pratik felsefe yanı sıra teorik felsefenin de meselelerini bir bütünlük içinde derç eden dünya görüşleriyle bu niteliği kazanmış olurlar. Söz konusu dünya görüşü Tanrı, âlem ve insanın varlığını birbiriyle ilişkisi içinde ortaya koyan felsefi nitelikli bir metafiziği esas alır ve insanlar arası etik ve politik ilişkileri de bu metafizik temelinde anlamlandırır. Sözkonusu metafizik öğretilerde Tanrı, yetkinliğiyle tüm varlıkların zirvesinde olan nihai ontolojik ilke; âlem, birbirleriyle sebeplilik düzeni içinde ilişki içinde olan varlık düzeylerinin hiyerarşisini yansıtan organik bütünlük; insan da fizik önüyle cismânî alanın oluş ve bozuluş evrenine ait olmasına rağmen ruhânî yönüyle bu hiyerarşinin üst düzeyleriyle irtibatlı olan entelektüel, etik ve politik bir varlık olarak resmedilmektedir. Anılan eserlerin ikinci kısmında işlenen toplum modelleri gerçek mutluluğu (es-sa'âdetü'l-kusvâ) hangi teorik ve pratik ilkelere gördüğüyle ilgili olarak tasnif edilmekte, bir tarafa mutluluğu entelektüel ve ahlâkî erdemleri tam bir bütün halinde hayata geçirilmesinde arayan erdemli toplum konurken öteki tarafta onun zıtları yer almaktadır². Toplumların mutluluk anlayışları onların sosyo-politik hedeflerine etik değerler açısından bir boyut kazandırmakta ve politik rejimlerini bu yönde biçimlendirmektedir.

2 Fârâbî'deki bu keskin ayırım "muzâddât" terimiyle ifade edilmektedir. Bk. *Ârâû ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nadir, 6. Bs, Beyrut 1991, s. 131.

Aynı şekilde toplumların erdemli ya da erdemsiz hayat tarzları oluşturmadaki anahtar ve öncü kişi, Fârâbî'nin felsefesinde "er-reisü'l-evvel" olarak anılan ilk başkandır. Kurucu olma vasfıyla bu ilk başkan toplumun dünya görüşünün temellerini atan, onun entelektüel, etik ve politik yönelişlerini belirleyen kişidir. Erdemli toplumun kurucusu olan ilk başkanın "vahiy alan" (ellezî yûhâ ileyh) bir insan oluşu bu sistemde özellikle vurgulanır. Filozofun anlatımına göre nübüvvet gerçeğinin en mükemmel tezahürü olarak "vahy", yalnızca erdemli toplumun ilk başkanına mahsus olan ve bir göksel etki şeklinde kendini gösteren bilgi alma ve aydınlanma biçimidir. Vahiy alma sürecinde Allah'tan feyez an eden bilgi faal akıla, faal akıldan ilk başkanın müstefâd akılı aracılığıyla onun edilgin aklına ve hayal gücüne iletilmektedir. İlk başkan edilgin aklına feyez an eden bilgiyle hakîm bir filozof ve kusursuz bir müteakkil (pratik akıl düzeyindeki bilge) haline gelir. Bilginin doğuştan kusursuz olan hayal gücüne iletilmesi ve böylece vizyoner hale gelmesiyle istikbalde vuku bulacak tikel hadiselerle ilgili uyarıcı bir nebî, hâlihazırda vuku bulmakta olan hadiseleri haber veren bir kimse olma niteliğine bürünür. Vahiy alan ilk başkan açıkça faal aklın manevî varlığına tam olarak nüfûz ettiği (ellezî halle fih) ve bu yüzden tanrısal bir akla sahip (ya'kulu fih el-ilâhî) müstesna bir kişiliktir³. Bir peygamber-kral olarak ilk başkan, erdemli dindeki görüş ve fiilleri vahiy ile belirlemektedir. Bu belirleme kimi örneklerde tamamen, kimi örneklerde kısmen vahiy ile olabileceği gibi, bazı durumlarda vahyin sağladığı güç ve aydınlık ile bizzat ilk başkan tarafından yapılabilir⁴. Fârâbî'nin nübüvvet öğretisine göre vahyin, müstefâd akıl düzeyinde kendisini gerçekleştirmiş insana geldiği ve nebevî tecrübenin rüyadan kehanete kadar daha düşük seviyede gerçekleşen formlarıyla karıştırılmaması gerektiği bir kez daha ha-

3 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medînetil-fâzıla*, s. 125; krş. Fârâbî, *Kitâbü's-Siyâseti'l-medîniyye*, nşr. Fevzî M. Neccâr, 2. Bs, Beyrut 1993, s. 79.

4 Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, 2. bs, Beyrut 1991, s. 44.

tırılmalıdır⁵. Burada dikkat çekilmesi gereken bir başka şey, nübüvvet teorisinde tanımlanan peygamber tiplerinin illâ da semitik yahut islâmî peygamber tipolojisine indirgenmemesidir. Çünkü Fârâbî kendi fenomenolojik söylemi içinde zaman zaman alternatif durumlardan söz etmekte, beşerî bir etkinlik olarak felsefede ulaşılan düzey ile vahyin geliş biçimleri arasında irtibat kuran görüşler serdetmekte ve buna bağlı olarak farklı peygamber tipleri çizebilmektedir. Meselâ bir eserinde teorik felsefede yetkinleşmiş bir filozof ile böyle olmayan ve fakat sadece bir veya birkaç kent halkının fiillerini belirlemek üzere kendisine vahy edilmiş olan peygamberin durumlarını karşılaştırır. Bundan daha dikkat çekici olmak üzere biri teorik felsefede yetkin olan, diğeri olmayan iki kişinin vahiy almaları durumunda ortaya çıkacak farkın üzerinde durur⁶. Dolayısıyla Fârâbî gibi bir filozofun metinlerini okuyan kimse onun fenomenolojik söyleminde dinî çağrışımları olan herhangi bir terimin kullanıldığını görünce bu terimin kavramsal içeriği ile doğrudan doğruya belli bir dinî geleneğe atıfta bulunulduğu düşüncesine kapılmakta acele etmemek durumundadır. Bu husus felsefi söylemin idealdeki aklî ve evrensel niteliğiyle bağlantılıdır. Ancak her din müntesibi kendi geleneğine ait öğreti ve figürleri temel ilke ve çizgileriyle bu söylemde arama yahut bulma hakkına sahiptir. Nitekim “el-mille” teriminin kavramsal analiziyle ilgili olarak filozof, belli bir dini değil, vahye dayalı olsun ya da olmasın “dinî” veya ideolojik nitelikler kazanmış bütün öğretilerin fenomenolojisini yapmakta, böylece tüm dinî ve ideolojik kabuller için anlamlı olabilecek evrensel bir açıklama modeli geliştirmek istemektedir. Çünkü filozof

5 Nitekim Davidson, Fârâbî'nin nebevî tecrübeyi insan aklının, biri müstefâd olan (vahy), diğeri olmayan (nübüvve, kehânât) iki farklı düzeyini esas alarak tanımlandığına dikkat çekmektedir. Bk. Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York, Oxford 1992, s. 58-62; bu analizin Türkçe'deki bir uzantısı için bk. İlhan Kutluer, *Akil ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, 2. Bs, İstanbul 1998, s. 92.

6 Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, nşr. & İng. trc. D. M. Dunlop, Cambridge 1961, (fasıl:89) s. 164-167; aynı pasajın bir tekrarı için bk. Fârâbî, *Fusûl müntezze'a*, nşr. Fevzi M. Neccâr, 2. Bs, Beyrut 1993, (fasıl:94), s. 98-99.

özellikle dinden söz ederken bir din bilgini olarak kelâmcının “dinî” söylemine ait fikrî sınırlar içinde kalmaz. Nitekim Fârâbî'nin açıkça belirttiği gibi din bilgini (özelde kelâmcı) belli bir dinin seçkini iken, filozof tüm insanlığın seçkinidir⁷.

Din Öğretisi ve Felsefî Yöntemlerle İlişkisi

Şimdi *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâse*'de ifadesini bulan ana fikirlerin *Kitâbü'l-Mille*'deki din fenomenolojisiyle ilgili karşılıklarına geçebilir ve bunların *Kitâbü'l-Hurûf* taki açıklamalarını inceleyebiliriz. Söz konusu karşılıkları daha ilk bakışta tespit edebilmemizi sağlayan anahtar terimler el-mille'nin filozof tarafından ortaya konmuş tanımında yer almaktadır. Bunlar “ârâ” ve “er-reîsü'l-evvel” terimleridir. Daha sonra bunlara “el-fâzıla” (erdemli) terimi bir ayırım noktası olarak, “es-sa'âde” (mutluluk) terimi de gaye sebep belirten bir kavram olarak eklenecektir. Fârâbî'nin “el-mille” tanımı *Kitâbü'l-Mille* adlı mühim eserinin ilk cümleleri olarak şu şekilde ortaya konmuştur: “el-Mille, hiye ârâ^{un} ve e'âl^{ün} mukadderat^{ün} mukayyedet^{ün} bi şerâitⁱⁿ, yersümühâ li'l-cem'ⁱ reîsühümü'l-evvel yeltemisü en yenâle lehâ garaz^{an} lehü fihim ev bihim mahdûd^{en}”⁸. Bu ifadeyi şöyle tercüme etmek mümkündür: “Mille ilk başkanı tarafından toplum için tasarlanan, bir takım şartlar altında belirlenmiş görüşler ve değer ölçüsüne bağlanmış fiiller olup ilk başkan bu görüş ve fiillerle toplumda veya toplum ile gerçekleşecek belli bir amaca ulaşmak ister”. Bu tanımda gerek görüş ve fiiller, gerekse bunlarla gözetilen amaç bakımından ilk başkanın belirleyici konumu açıkça anlaşılabilir. Nitekim tanımın hemen ardından filozof ayırım noktasını erdemlilik ve erdemsizlik olarak belirlerken bu nitelikleri yine ilk başkana nispet etmekte ve dolayısıyla toplum için nasıl bir amacın öngörülebileceği hususunu ilk başkanın bu niteliğine bağlamaktadır. Eğer ilk başkan erdemli olur ve erdemli bir başkanlık sürdürürse

7 Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî, 2. Bs, 1990, s. 133.

8 *Kitâbü'l-Mille*, s. 43.

yönettiği toplumun gerçek anlamdaki yüce mutluluğa ulaşmasını amaçlayacak, bu durumda dinin tanımı, erdemli dinin (el-milletü'l-fâzıla) tanımı olacaktır. Başkanlığa niteliğini veren erdemsizliğin “câhiliyye” denilen derekesinde ise, câhilî toplum türlerini ve onların mutluluk anlayışlarını tanımlamamıza yarayan, sadece ve sadece hayatta kalmak ve güvenliği sağlamak gibi zorunlu imkânların temini, refah peşinde koşmak, cismânî hazların tatmini, prestij kazanmak, üstünlük kurmak gibi amaçlara indirgenmiş bir belirleme söz konusu demektir ve bu durumda ilgili toplumun dini de, tanım gereği aynı amaçlara uygun görüş ve fiillerden oluşacaktır. Bu durumda mille terimi vahye dayalı bir din değil, dinî söylem içinde ifade edilmiş bir ideoloji, bir dünya görüşü anlamına gelecektir.

Demek ki erdemli toplumun erdemli dini olmakta ve böyle bir toplumun ilk başkanı hem sosyo-politik hem de dinî ve ideolojik hayatı vahyin ışığında biçimlendirmektedir. İlk başkandan sonraki dönemlerde de belirleyici olan, haleflerinin onun ortaya koyduğu modeli ne ölçüde başarıyla izledikleriyle bağlantılıdır. Ancak bu süreçle ilgili ayrıntılar bizim konumuz içine girmediği için hemen dinin tanımı içinde yer alan görüşlerin (ârâ) neleri içerdiği meselesine geçmek istiyoruz. Filozof özellikle erdemli dindeki görüşlerin bir kısmının teorik, bir kısmının ise pratik (irâdî) meseleler hakkında olduğunu belirttikten sonra teorik olanlarını şöyle sıralamaktadır: a) Tanrı'nın nitelikleri, b) Rûhânî varlıkların nitelikleri, onların Tanrı'ya ve birbirlerine karşı konumları, görevleri, c) Âlemin varlığa gelişi, hangi varlık düzeylerinden oluştuğu, en basitten en karmaşık olanına kadar cismânî varlıkların oluşumu, âlemin kendi bütünlüğü içinde nasıl bir varlık hiyerarşisi ve nasıl kozmik bir düzen içinde bulunduğu, bu hiyerarşi ve düzenin adalet fikriyle ilişkisi, âlemin Tanrı ve ruhanîlerle ilişkisi, d) İnsan aklının kozmik menşei ve göksel âlemlerle irtibatı, e) Nübüvvet ve vahyin gerçekliği, niteliği ve nasıl vuku bulduğu, f) Ölüm gerçeği ve ahiret hayatı, erdemli ve erdemsizleri burada bekleyen akibet. Pratik veya iradî meseleler ise genel-

likle erdemli ve erdemsiz başkanlar, onları izleyen toplumların hayat tarzları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Dinin tanınmada yer alan fiillere (e'âl) gelince bunlar bir dinin ritüellerinde yer alan, kutsalı yüceltici ve iyiyi övücü yahut kötülükleri ve kötülerini yerici çeşitli söz ve uygulamalar; bunların yanı sıra ferdî ve toplumsal ahlâkı veya toplumlar arası ilişkileri adalet ilkesi uyarınca düzenleyen kurallar olarak belirlenmektedir⁹.

İslâm dinine vakıf olan bir kimse aynı konuların Kur'ân'da da bulunduğuz izlenimini rahatlıkla edinecektir. Ancak bizi daha çok ilgilendiren *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserlere ait muhtevanın erdemli dindeki "ârâ" (ve "e'âl") ile tam bir paralellik arz ettiği gerçeğidir. Bu durum, filozofun *Kitâbü'l-Mille* adıyla kaleme aldığı din hakkındaki eserin, neredeyse *Ârâu ehli'l-milleti'l-fâzıla* adıyla da kaleme alınabileceğini düşündürecek kadar dikkat çekicidir. Nitekim Fârâbî açısından felsefe ile erdemli dinin, konularının ortak olması, teorik ve pratik veçhelere ayrılması bakımından birbirleriyle "benzerlik" arz etmesi bu yüzdendir. Söz konusu benzerlik ilişkisi din olgusu ile felsefe etkinliğini birbirine eklemeyi mümkün ve gerekli kılacak tarzda dinin felsefeyle kanıtlanması ve din ilimlerinin kanıtlarını felsefeden alması şeklinde başka bir ilişki tarzını gerekli kılmaktadır. Bilindiği gibi dinin dili Fârâbî'ye göre bütünüyle tümel kavramların sistematik bir örgüsü şeklinde tezahür etmez. Dinin mesajı da felsefî doğruların kabulünde olduğu gibi aklî kanıtlara dayalı olduğu gerekçesiyle benimsenmez. Din dilinde lafız ve anlam arasındaki delâlet ilişkisinin herhangi bir dolayımından geçmeden, ifadenin konvansiyonel yapısı ne ise ona delâlet ettiği ifade biçimleri varolduğu gibi delâlet ilişkisinin bir benzetmeyle (misâl) sağlandığı ifade biçimleri de bulunmaktadır. İlkinde gerçek (el-hakk) doğrudan ifade edilmiş olurken, ikincisinde gerçeğin ifadesi bir benzetmeyle sağlanır (misâlül-hakk). Gerçek, aklın ilk ilkeleri ya da aklî kanıtlarla kesin olarak bilinen şey olduğuna göre din diline ait bu tür ifadeler akıl bakımından ya doğru-

9 *Kitâbü'l-Mille*, s. 44-46.

dan kavranmakta ya da onların aklî kesinliği kanıtlarla sağlanmaktadır. Ancak her din a priori ilkeler ve aklî kanıtlarla kesinliği kavranacak olan görüşler içermez; hatta gerçeklerin benzetmelerle ifade edildiği ve yine gerçekliği ilke yahut kanıt düzeyinde temellendirilecek olan görüşlerin bile yer almadığı dinler vardır ki böyle dinlere sapık din (mille dalâle) denmektedir.¹⁰ Şu halde gerçeğin doğrudan ya da benzetmeyle ifade edilen bir dinin dili, akıl düzeyindeki kesinliği kanıtlamalarla ortaya konacak görüşler içermektedir. Bu, dinî öğretinin hem teorik hem de pratik yönüyle aklî kanıtlarını felsefeden alacağı anlamına gelir. “Burhân” teorisinin bir gereği olarak kanıtları alan, verenin altında bulunacağı için de dindeki “ârâ” nazarî boyutlarıyla teorik felsefenin, amelî yönüyle pratik felsefenin altında (taht) bulunmaktadır. Anlaşılan o ki, teorik ve pratik felsefe burada tümel bir açıklama modeli olarak kavranmakta ve felsefe dinin “ârâ”sını veri kabul ederek onları ilkeleri, sebepleri veya aklî kanıtlarıyla açıklamaktadır. Bu durumda felsefe ile dinî söylem arasındaki üst-alt ilişkisi, mantıksal ya da epistemolojik yaklaşımın gereği olarak bir kanıtlayan-kanıtlanan yahut açıklayan-açıklanan ilişkisi olmaktadır. Aynı yaklaşımın bir sonucu olarak dinî öğretinin hem görüşler hem de fiillere ilişkin yönleriyle ilgili olarak gelişen din ilimleri de nazarî meselelerle ilgili olarak teorik felsefenin, amelî meselelerle ilgili olarak pratik felsefenin altında bulunmaktadır¹¹.

Kitâbü'l-Mille'de eş-zamanlı olarak ele alınan ve mantık perspektifinden üst-alt şeklinde ortaya konan din-felsefe ilişkisi, *Kitâbü'l-Hurûf*'ta zamansal ya da daha spesifik bir terim kullanacak olursak, ardzamanlı (diachronical) olarak ele alınmakta ve öncelik-sonralık bakımından ortaya konmaktadır. Fârâbî'nin bu kitabı genelde dil ve düşüncenin özelde de felsefenin evrimini ve dinî söylemin ortaya çıkışını ele alır ve hem çok özgün, hem de yorumlanması bir ölçüde müşkil olan açıkla-

10 *Kitâbü'l-Mille*, s.46-47.

11 Fârâbî *Kitâbü'l-Mille*'de din bilgini olarak sadece fakîhi zikretmekte, hem “ârâ”nın hem de “e'l'âl”in bilgisini fakîhe nisbet etmektedir. Bk. *a.g.e.*, s. 52.

malar içerir. *Kitâbu'l-Mille'*de "hangi din?" sorusuna cevap verilmekte iken *Kitâbü'l-Hurûf*ta "hangi felsefe?" sorusu önem kazanır; ikincisinin cevabı da felsefe tarihinin gelişimi ve ulaştığı son mükemmel aşama göz önünde bulundurularak verilir. Özetle bu tarih, sofistik felsefe (el-felsefetü'l-mümevvihe veya es-süfestâiyye), diyalektik felsefe (el-felsefetü'l-cedeliyye) ve nihayet kesin bilgi veren, apodeiktik felsefe (el-felsefetü'l-burhâniyye) şeklinde bir evrim izlemiştir. Dolayısıyla felsefe yapma tarz ve düzeyleri arasında kronolojik bir ardışıklık bulunmaktadır. İnsanlık tarihinde sofistik ve diyalektik sanatları uygulama gücü bu bakımdan felsefeyi (yani apodeiktik felsefeyi) incelemektedir ve bu inceleme ağacı besleyen gücün yahut çiçeğin ağacın meyvesinden önce bulunmasına benzetelebilir. "El-Mille" de "insanî kılındığında" (izâ cu'ilet insâniyye) –yani belli bir tarihsel dönem ve sosyo-kültürel şartlarda şekillenmiş dilsel göstergeler, anlam formları, bilgi düzeyleri, inanç dünyası, felsefî gelenekler ve beşerî imkânlar âlemi içinde kitleselleşmiş ve siyasallaşmış bir dünya görüşüne dönüştürülerek sosyo-politik bir praxis haline getirildiğinde- zaman bakımından ve bir bütün olarak felsefeden sonra gelir¹².

Fakat öyle anlaşılıyor ki, felsefenin milleyi zamansal anlamda incelemesi meselesi epey mürekkebin tüketilmesini gerektirecektir¹³. Çünkü filozofumuz felsefî etkinliğin kendi tarihî

12 *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 131.

13 Bu hususta alternatif yorumların ortaya atılacağı tabiidir. Ancak sağlam verilere dayandığı sürece alternatif yorumların bizzat sistemin kendisini daha iyi anlamamıza hizmet edeceği ortadadır. Felsefenin dini hangi anlamda önceliğini merkezi bir mesele olarak ele alan bir girişim Fârâbî'de felsefi terminolojinin gelişimini Arap dilinin özgün imkânları içinde ele alan Jacques Langade tarafından, *Du Coran a la philosophie* adlı eserinde ortaya konmuştur. Müellif Fârâbî'nin kullandığı felsefe teriminden yalnızca son ve gelişkin şekliyle burhâni felsefeyi anlamakta ve onun "el-mille"ye olan önceliğini tarihî-kronolojik öncelikten ziyade mantıksal-epistemolojik bir öncelik olarak ele almaktadır. Tabiatıyla bu yaklaşım, sisteme sorulacak soruların bütünüyle tüketildiği anlamına gelmemektedir. Bk. Langade, *Mine'l-Kur'ân ile'l-felsefe: el-Lisânu'l-Arabî ve Tekevüünü'l-Kâmûsi'l-Felsefî ledey el-Fârâbî*, Ar. trc. Vecîh Es'ad, Dimaşk 1994, s. 319-353; bu konuda bir başka açıklama denemesine iki yıl önce yayınlanmış bir eserde rastlamaktayız. Bu çalışmada Fârâbî'nin kullandığı felsefe teriminin sofestâi veya cedeli felsefe türlerini de kapsadığı,

serüveni içinde mükemmele doğru bir yürüyüş gerçekleştirdiğini ve Aristoteles'in ortaya koyduğu yöntem ve sistem ile felsefenin adeta son sözünü söylediğini düşünmektedir¹⁴. Erdemli toplum ve erdemli dinin kendisini önceleyen burhânî felsefeye tabi olması Fârâbî açısından mantıksal bir zorunluluk olarak görülmüş olabilir. Ancak Aristoteles öncesine teka-bül eden evrim sürecinde bir dinin erdemli olabilmek için tabi olacağı bir burhânî felsefe geleneği henüz gelişmiş olmadığına göre felsefi evrimin daha erken aşamalarında dinlerin hakikate ve hakikatin ifadesine nispeti de tartışmalı hale gelecektir. Bu durum Fârâbî'nin felsefe-din arasındaki ilişkiyi zaman bakımından ortaya koyduğu açıklamalarında bir müşkil olarak kendini göstermektedir. Fârâbî'nin din felsefesinde vahye dayalı dinî söylemin gerçeği doğrudan veya benzetmeler yoluyla içerdiği ilke olarak kabul edildiğine, bu söylemin gerçeği içermesiyle burhânî olmayışının farklı meseleler olduğu belirtilmesine göre, dinin hakikate nispeti ile bu hakikatin ifade edilmiş biçimlerini, yorumlanış ve algılanış düzeylerini de birbirinden ayırmamız gerekmektedir. Öyle anlaşılıyor ki söz konusu idrâk düzeyleri de insan aklının geçirdiği felsefi evrime, oluşturduğu birikime paralel olarak belirli bir gelişmeyi izlemektedir.

din-felsefe ilişkilerinin bu kapsamda yorumlanması gerektiği vurgulanmakla birlikte daha ziyade mantıksal-epistemolojik perspektif ön plana çıkarılmış gözükmektedir. Bk. Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed, *ed-Dîn ve'l-ideolocÿâ fi meş-rû'î'l-Fârâbî es-siyâsi*, el-Mefrak 2002, s. 68-94.

- 14 *Kitâbü'l-Hurûf*, s.151-152; filozofun Aristoteles ile birlikte felsefi araştırmanın tüketildiğini ve yeni araştırmalara ihtiyaç kalmadığını belirtmesi birikimsel (cumulative) felsefe tasavvuruyla çelişen bir durumdur. Fârâbî'ye göre artık felsefe adına yapılacak şey felsefenin öğretilmesinden ibarettir. Acaba filozof kendi felsefi konumunu da İslâm yurdundaki bir felsefe öğretmeni olmakla mı sınırlandırmaktaydı? Bu ayrı bir değerlendirme konusudur; bizi burada asıl ilgilendiren felsefe öğretiminin özel ve yaygın biçimleri hakkında filozofun savunduklarıdır. Filozofa göre özel ve felsefenin ruhuna en uygun öğretim, tabiatıyla burhânî yöntemlerle olacaktır. Genel ve yaygın felsefe öğretimi ise cedeli, hatâbî ya da şî'rî yöntemler ile yapılabilir. Burada kitlelere anılan yöntemler aracılığıyla öğretilen ve fakat istendiğinde burhan ile kanıtlanabilen hakikatlerden söz edilmektedir; aynı çerçevede filozofun asıl ima etmek istediği şey, özellikle hatâbe ve şiir yöntemlerinin dinin söyleminde gördüğü işlevdir. Bu bağlamda din, burhânî yöntemler uygulandığında akılla kanıtlanabilen felsefi hakikatlerin geniş kitlelere ikna yoluyla mal edilmesinin bir imkânı olarak ortaya çıkmaktadır.

Şu halde ister vahye dayalı olsun isterse çeşitli siyasal liderlikler tarafından bir ideoloji veya bir dünya görüşü halinde inşa edilmiş olsun, bir milleyi daima bir felsefî gelenek öncelenecektir. Fârâbî'nin din felsefesinde dikkat gerektiren husus tam da burada kendisini gösterir: Hiçbir mille tarihsel durumdan bağımsız bir kronolojik aralıkta ve/veya beşerî düzeyden bağımsız bir kültürel boşlukta kendisini ifade edemez. Retoriğini inşa ederken hitap ettiği beşerî varlık alanının bütün sosyo-politik ve sosyo-kültürel olgularını veri kabul etmek durumunda dır. Yoksa anlamlı bir mesaj olması mümkün değildir. Ancak Fârâbî açısından mesajın anlamlı olması doğrunun ifadesi olduğu anlamına gelmez. Aynı şekilde millenin bir burhânî felsefe geleneği tarafından öncelenmemiş olması da onun hakikatini ifadesi olmadığı anlamına gelmeyecektir. Çünkü zaten hiçbir şartta mille, doğası gereği kendisini bir burhânî felsefe metni olarak inşa etmez. Dolayısıyla bir millenin hakikat kriteri açısından sıhhat ve meşruiyeti onun burhânî bir felsefe geleneği tarafından öncelenip öncelenmemiş olmasıyla ilgili değildir. Eğer "felsefeden sonra" ifadesinden sadece burhânî felsefe anlaşılacak ve erdemli dinin herhangi bir tarihî tezahürüyle ancak burhânî felsefeden sonra ortaya çıktığı gibi sonuca varılacak olsaydı, bu durumda Aristoteles'ten önceki dinî geleneklerin sıhhatini Fârâbî'nin din felsefesi açısından sorgulamamız gerekecekti. Hâlbuki Fârâbî'nin din felsefesinde vahye dayalı bir millenin hangi ifade formlarıyla olursa olsun, hakikati bir biçimde içerdiği açıktır. Zaten filozofa göre millenin söylem biçimi açıklama ve kanıtlamalarla dolu bir felsefe metni gibi inşa edilmez; millenin politik ve pedagojik amaçlarına uygun olarak ikna yöntemini kullanır.

Fârâbî söz konusu zamansal önceliğe şu ifadeleriyle nisbî bir açıklık getirmeye çalışır: "Felsefe bir bütün olarak alet kullananın, zaman bakımından aletlerden önce olması tarzında 'el-mille'den öncedir"¹⁵. Demek ki felsefenin zaman bakımından önceliği belli bir ardışıklığı ifade etmekle birlikte aslında

15 *Kitâbü'l-Hurûf*, s.132.

bir aletin kullanılabilmesi için ortada bir kullananın var olması gerektiği şeklindeki bir önceliği, daha doğrusu zat bakımından öncelik fikrini de içeren bir tâbi-metbû ilişkisini belirtmektedir. Yani ortada daima ve öncelikli olarak, sofistik, diyalektik ya da apodeiktik olsun bir felsefe ya da felsefe geleneği olacak ve bu mevcudiyetiyle “insanî kılınmış olan” “el-mille”ye tekaddüm edecektir. Ancak felsefî evrim ve birikimin son aşaması hakkında fikir sahibi olan Fârâbî, burhan öncesi aşamalarda dinî görüşlerin nasıl oluştuğu meselesiyle açıkça ilgilenir gözükmemektedir ve onun asıl ilgisi, kendi çağı bakımından erdemli bir dinî geleneğin hangi felsefeye tabi olması gerektiği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Nitekim Fârâbî’ye göre dinî gelenek eski (kadîme) bir sofistik felsefeye de, evrimin son aşamasındaki burhânî felsefe geleneğine de tabi olabilir ve ikincisine tabi olmuş bir “el-mille” yetkinliğin zirvesine ulaşırken, sofistik felsefeye tabi bir “el-mille” açıkça bozuk din (mille fâside) adını almayı hak eder¹⁶. Şu halde din-felsefe ilişkisinin zaman bakımından böylece ortaya konusu, dinin zorunlu olarak burhânî felsefenin bir sonraki aşaması olduğu anlamına değildir. Herhalde dinin, felsefe tarihinde ortaya çıkmış o veya bu felsefe yapma tarzına tabi olunarak açıklanışı, yorumlanması, uygulanışı ve böylece sosyo-politik ve sosyo-kültürel varlık alanında “insanî kılınışı” demektir¹⁷. Aynı ardışıklık millenin temel disiplinleri olan fıkıh ve kelâm ilimlerinin ortaya çıkışıyla da ilgilidir. Bu ilimlerin varlığı kendilerini önceleyen bir “el-mille”nin varlığına tabidir. Dolayısıyla kelâm ve fıkıh, “el-mille”nin hangi felsefe geleneğiyle uyum içinde olduğu, ilke ve kanıtlarını hangi felsefeden aldığıyla ilgili olarak kendi niteliğini kazanır. Kanıtlarını burhânî felsefeden alan bir dinin bilgileri “el-mille” ile birlikte aynı mesut düzeye katılır; ancak aksi durumlarda burhânî felsefeyle karşılaşan mille (din veya

16 *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 132, 153-154.

17 Bu satırların yazarı daha önce benzeri bir açıklama girişiminde bulunmuştu. Bk. İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 2. bs., İstanbul 2001, s. 172-173.

ideoloji) bilginlerinin (ehlü'l-mille) filozoflarla (ehlü'l-felsefe) çatışmaya girmeleri de kaçınılmazdır¹⁸.

Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî'nin sistemindeki hareket noktası "el-felsefe"nin, "el-medîne" ve "el-mille" olgusuna olan önceliğidir. Fârâbî bu üçü arasındaki ilişkileri ortaya koyarken âdeta "önce daima felsefî telakkiler vardır" derken, felsefeyi bir hakikat iddiası olarak tanımlamakta ve felsefenin önceliğini "el-medîne" ve "el-mille"nin niteliği bakımından belirleyici bir faktör olarak koymaktadır. Böylece "el-medîne"nin kurucu lideri belli bir hakikat iddiasına dayalı olarak milleyi kendi önderliğinde inşâ etmekte ve daha sonra bu millenin entelektüelleri de millenin dayandığı felsefe ilkelerinin (ya da hakikat iddiasının) yönlendirmesiyle, Fârâbî'nin "el-'ilmü'l-medenî" çerçevesinde "saydığı" dinî yahut ideolojik disiplinler geleneğini inşâ etmektedir. Bilindiği gibi Fârâbî bu disiplinlere din bilgisinin teorik ve pratik yönlerini ifade etmek üzere fıkıh ilmi, din bilgisinin topyekün müdafaasını üstlendiği için de kelâm ilmi adını vermektedir. Okuyucu terminolojik alışkanlıklarıyla bu ilimlerden sadece İslâm medeniyetinde ortaya çıkmış kelâm ve fıkıh geleneklerini anlarsa fena halde yanıltılmış olur. Fârâbî'nin felsefî yaklaşımında bu ilimler vahye dayalı olsun ya da olmasın, herhangi bir milleye dayalı olarak hayata geçmiş herhangi bir sosyo-politik rejimin temel referansları çerçevesinde inşâ edilmiş teolojik ve hukukî disiplinleri ifade eder. Daha iyi kavranması bakımından cüretkâr bir varsayım ortaya atmak gerekirse, Fârâbî eğer ateist bir milletin muhtemel varlığını öngörmüş olsaydı, bu durumda o toplum için teolojinin anlamsızlığına hükmetmeyecek, tam aksine ateolojik temeller üzerine bina edilmiş siyasal ideolojiyi teolojinin, ideologları da kelâm bilginlerinin yerine ikame edecekti.

Bütün bu yorumları anlamlı ve verimli kılmanın bir yolu da bizzat Fârâbî'nin felsefe projesiyle neyi, nasıl ve niçin öncele-

18 Din-felsefe karşılaşmaları ve geleneklerin bir toplumdaki diğerine intikalinin doğurduğu alternatif sonuçlar hakkındaki ilginç açıklamalar için bk. *Kitâbü'l-Hurûf*, s. 154-157.

mek istediğine bakmaktır. Her ne kadar filozofu tüm insanlığın seçkini olan evrensel bir şahsiyet saysa da, Fârâbî'nin bir felsefe öğreticisi olarak içinde yaşadığı tarihî ve kültürel şartların atmosferinde nefes alıp verdiği de bir gerçektir. Kendisi merkezî otoritesi dağılmış da olsa uluslar topluluğu ölçeğindeki "medenî" şartların içine doğmuştur. Müntesibi olduğu din, "medîne" şartlarından modern anlamıyla "medeniyet" şartlarına doğru tarihî yürüyüşünü gerçekleştirilmektedir. Dinin doğduğu topraklar herhangi bir felsefe geleneğiyle öncelenmemiş olmakla birlikte geliştiği coğrafya bu dini önceleyen felsefî geleneği, hem de burhânî olanıyla birlikte tevarüs etmiştir¹⁹. Filozof açısından yapılması gereken iş, kendisine kadar ulaşmış burhânî felsefenin ilkelerine başvurarak kendi kültür coğrafyasına ait medenî, entelektüel ve dinî hayat için açıklamalar getirmek ve bu üçünü birbirine eklemleyen bütüncül bir model ortaya atmaktır. Her ne kadar toplum içinde herkesin filozof olması gerekmiyorsa da burhânî bir felsefe geleneği inşâ etmenin o toplumun entelektüel hayatı bakımından önemi filozof için ortadadır. Toplumun önde gelenleri felsefenin ilkeleri, yöntemi, disiplinleri, işlevi ve amacı bakımından ne kadar aydınlatılırsa o toplumun genel gidişinin gerçek mutluluğa doğru olması o ölçüde mümkün olabilecektir. Şu halde filozof, ayrıca tanımını yaptığı böyle bir mutluluğa ulaşmak için sahip olunması gereken aklı, ahlâkî ve teknik erdemlerin edinilmesi yönünde üzerine düşen çalışmaları yapmalıdır. Tahsîlî's-sa'âde'de olduğu gibi öncüsünü ilk başkan olarak belirlediği bir eğitim ve öğretim gereğine işaret etmeli, Tenbîh ilâ sebîlî's-sa'âde'de olduğu gibi ferdî ahlâkın mutlulukla ilişkisini açık şekilde ortaya koymalı, felsefî ilimlerin İhsâu'l-ulûm'daki gibi toplu bir öğretim müfredatını çizmeli, Mantık Külliyyatında olduğu gibi kesin bilginin yöntemi hakkında bir bilinç oluşturmali ve nihayet erdemli toplumun dün-

19 Nitekim Fârâbî Arap dilinde yansımaları bulan felsefenin Yunanlılardan intikal ettiğini belirtir ve bunun doğurduğu terminolojik meseleleri tartışırken içinde bulunduğu İslâm kültür coğrafyasının şartlarını da hesaba kattığını yerince hissettirmektedir. Bk. *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 157-159.

ya görüşünde yer alması gereken “ârâ” ve “ef’âl” e hem felsefe hem de din bakımından açıklık getirerek, kelâm ve fıkıh gibi din ilimlerinin bu açıklık içinde kendi metodolojilerini geliştirmelerine katkı sağlamalıdır.