



**T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KUR'AN KAVRAMLARINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR
BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ'NİN DİN TASAVVURU**

Yüksek Lisans

Mustafa SAKA

Çorum 2019

**KUR'AN KAVRAMLARINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR
BAĞLAMINDA FÂRÂBÎ'NİN DİN TASAVVURU**

Mustafa SAKA

**Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

Yüksek Lisans Tezi

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Aygün AKYOL**

ÇORUM – 2019

KABUL VE ONAY

..Mustafa SAKA.....tarafından hazırlanan “Kır'ın Kurumlarına Yıllığı” Anıtköler
..Raporunda Kır'da Dr. Zeynep...” başlıklı bu çalışma, ..26.06.2019..... tarihinde yapılan
savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans/ doktora/ sanatta yeterlilik tezi olarak kabul
edilmiştir.

İmza

Doç. Dr. Mehmet Uzun
(Unvan, Adı ve Soyadı) (Başkan)

İmza

Doç. Dr. Ayhan
(Unvan, Adı ve Soyadı) (Danışman)

İmza

Doç. Dr. Hatice TOKSOZ
(Unvan, Adı ve Soyadı)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

İmza
(Unvan, Adı Soyadı)
Enstitü Müdürü

Doç. Dr. TILKER SAKIN

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim. (24/07/2019)


Mustafa SAKA

ÖZET

SAKA, Mustafa. *Fârâbî'nin Kur'an Kavramlarına Yükllediği Anlamlar ve Din Tasavvuru*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2019.

İslam'ın altın çağında; 9. yüzyılda yaşayan Ebu Nasr Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ bin Turhan Al-Farabî et Turkî el Muallimus's-Sani (258/870-339/950) İslam Felsefesinde en sistemli ve kapsamlı felsefî çalışmaları gerçekleştiren kurucu filozof olarak kabul edilmektedir. Fârâbî'nin varoluşa dair düşüncelerinde Aristoteles'in; topluma dair düşüncelerinde Eflatun'un yaklaşımı ağır bassa da o, her iki düşünürün aynı hakikati farklı yöntemlerle ele aldıklarından hareketle Kur'an kavramları ve İslam düşüncesi ile felsefesini şekillendirmiştir.

Çalışmamızda Fârâbî'nin düşünce dünyasını anlama üzere öncelikle Fârâbî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde felsefe ve din kavramlarının anlam dairesi ortaya konularak, İslam felsefe geleneğinde meselenin nasıl ele alındığına dair tartışmaları müzakere ettik. Felsefe geleneğinde ve Kur'an'da kullanılan bazı kavramların her iki sahadaki anlamlandırmalarını ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise Fârâbî'nin sisteminde Felsefe ve Din ilişkisinin mahiyetini analiz ettik. Bu bağlamda Tanrı tasavvurunu, Âlem Tasavvurunu ve Din Tasavvurunu Fârâbî'nin eserlerinde meselenin ele alış şekline göre inceleyerek Felsefe ve Din kurgusunu nasıl netleştirdiğini analiz etmeye çalıştık. Sayfa altı dipnotlarda eserin tercüme edilmiş Türkçe ismiyle birlikte Arapça isimlerini de koymayı uygun bulduk.

Biz bu çalışmamızda ağırlıklı olarak Fârâbî'nin *el-Medinetü'l Fadıla*, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, *Kitâbu'l-Huruf*, *İhsâu'l-Ulûm* ve *Tahsilu's-Saade* adlı eserlerini merkeze almakla birlikte ulaşabildiğimiz tüm eserlerini incelemeye çalıştık. Felsefesi ile İslam düşünce tarihine yön veren ve İslam felsefesinin çerçeve planını çizen Fârâbî'nin, dînî kavramlara yüklediği anlamlarla teşekkül ettirdiği felsefesini anlamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Felsefe, Muallim'i Sâni, Tevhid, Nübüvvet, Mead, Kader

ABSTRACT

SAKA, Mustafa. *The Meanings Farabi attributed to the concepts of the Qur'an and the Design of Religion*, (Master Thesis), Çorum, 2019.

In the golden age of Islam Ebu Nasr Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ bin Turhan Al-Farabî et Turkî el Muallimus's-Sani (Second Educator) (258/870-339/950) is regarded as the founding philosopher who carried out the most systematic and comprehensive philosophical studies in Islamic Philosophy. Even if Aristotle's ideas about the existence and Plato's approach about society dominates the approach of Farabi, he thinks that both philosophers have the same truth with different methods and shapes his Qur'anic concepts and the Islamic thought and philosophy according to these ideas.

In our study, first of all we gave information about Fârâbî's life, his scientific personality and his works in order to understand Fârâbî's thoughts. In the second chapter, we put forward the meaning circle of the concepts of philosophy and religion, and discussed on how the issue dealt in Islamic philosophy tradition. We tried to put forward the meanings of some concepts used in the philosophy tradition and the Qur'an in both fields. In the third chapter, we analyzed the nature of the relationship between Philosophy and Religion in Fârâbî's system. In this context, we tried to analyze God imagination, the concept of Philosophy and Religion by examining the Conception of Religion in Fârâbî's works.

In this study, we tried to examine all the works of Farabi by focusing on especially Al-Medinet al-Fadila, es-Siyaset al-Medeniyye, Kitâbu'l-Huruf, İhsâuyl-Ulûm and Tahsilu es-Saade. We will try to understand the philosophy of Farabi, who guided the history of Islamic thought and guided the framework plan of Islamic philosophy with his philosophy, formed with the meanings attributed to religious concepts.

Keywords: Fârâbî, Philosophy, Magister Secundus, Prophethood, Mead, Fate

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER	iii
HARİTALAR DİZİNİ	v
KISALTMALAR	vi
ÖN SÖZ	vii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI	16
1.2. FÂRÂBÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ.....	19
1.3. FÂRÂBÎ'NİN ESERLERİ	24

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM FELSEFE GELENEĞİNDE FELSEFE DİN İLİŞKİSİ

2.1. FELSEFE KAVRAMI.....	28
2.2. DİN KAVRAMI	36
2.3. İSLAM FELSEFE GELENEĞİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ.....	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ

3.1. FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ DÜŞÜNCESİNDE TANRI TASAVVURU...48	
3.1.1. Tanrı Zorunlu Varlıktır	50
3.1.2. Tanrı Akıl, Âkil ve Mâkuldür	56
3.1.3. Tanrı En Mükemmel Varlıktır	57
3.2. FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE ÂLEM/VARLIK TASAVVURU	58
3.2.1. Mümkün, Mevcut ve Şey Kavramları.....	59

	Sayfa
3.2.2. Varlığın Kaynağı Olarak Tanrı	64
3.2.3. Varlık/Âlem Tasavvuru ve Sudûr Anlayışı.....	65
3.3. FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE ÂLEM/VARLIK TASAVVURU	69
3.3.1. Fârâbî Felsefesinde Vahiy Tasavvuru.....	71
3.3.2. Fârâbî Felsefesinde Peygamber Tasavvuru.....	79
3.3.3. Fârâbî Felsefesinde Ahiret/Mead Tasavvuru	87
3.3.4. Fârâbî'nin Kader ve Kaza Tasavvuru (Nedensellik ve Sünnetullah)...	94
SONUÇ	100
KAYNAKÇA.....	104

HARİTALAR DİZİNİ

Harita	Sayfa
Harita 1.1. Fârâbî'nin Yaşadığı Coğrafya.....	18
Harita 1.2. Fârâbî'nin Doğum Büyüdüğü Yer	18



KISALTMALAR

Kısaltma	Açıklama
Age.	: Adı geçen eser
Agm.	: Adı geçen makale
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum Tarihi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Edt.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İSAM	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
met.	: Metin
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
TC.	: Türkiye Cumhuriyeti
Tel:	: Telif
Terc.	: Tercüme
TTKB.	: Talim Terbiye Kurulu Başkanlığı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
VGM.	: Vakıflar Genel Müdürlüğü
Yay.	: Yayınları

ÖN SÖZ

Varlık felsefesinden, bilgi felsefesine, siyasetten, ahlâk ve din felsefesine kadar çok yönlü bir sistem kuran Fârâbî dünyada iz bırakmış, kendisinden önce yaşamış olan Eflatun'un topluma dayalı felsefesi ile Aristoteles'in varoluş temelli felsefesini İslam düşüncesi ile harmanlamıştır. Felsefe'nin İslâmîleşmesinin, ilk adımını Kindî atmış olsa da İslam Teriminin Felsefe'ye ön ad olması ve felsefenin yeni bir kimlik kazanması elbette Fârâbî düşüncesiyle olmuştur.

Hikmet alanında çalışma yapacak her bilim insanının Fârâbî'nin düşüncelerini incelemeden, Fârâbî'yi görmezden gelerek yapacağı çalışma veya yazacağı düşünce tarihi eksik kalmış demektir. Bu ise sadece Müslüman düşünürlerin değil Müslüman olmayan düşünürlerin de sistemli ve tutarlı bir düşünce sisteminden, sadece Fârâbî'nin değil Eflatun ve Aristoteles gibi birçok filozofun düşüncelerinden de mahrum bırakılması demektir.

Değerli hocalarım Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol'la birlikte yaptığımız İslam felsefesi alanındaki yüksek lisans derslerimiz boyunca en çok ilgimizi çeken şüphesiz ki Muallimi Sâni Unvanı ile Fârâbî olmuştur. Fârâbî'nin felsefesini incelerken onun düşünce sistemine yön veren Kur'an kavramlarını kullanarak felsefeye İslâmî olma özelliği kazandırması, felsefesini teşekkül ettirme biçimini incelememiz gerektiği fikrini oluşturdu. O yüzden "Kur'an Kavramlarına Yüklediği Anlamlar Bağlamında Fârâbî'nin Din Tasavvuru" başlığını çalışmamıza uygun gördük.

Tez çalışmam süresince beni yüreklendiren, düşünceleri, fikirleri ve tecrübesiyle yol gösteren değerli hocam Prof. Dr. Mevlüt UYANIK'a, her türlü destek ve ilgisiyle tezimin yapılandırılmasına düşünce, fikir ve kaynak noktasında katkıda bulunan değerli danışman hocam Doç. Dr. Aygün AKYOL'a teşekkürlerimi sunarım.

Çalışmalarım boyunca yardımlarını, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen değerli yol arkadaşım Neşe GÜRER'e, fihrist noktasında destek olan değerli abim Ahmet ÇETİN'e, kıymetli dostlarım Aydın ÜSTÜN ve Afşin ÇAKIR'a teşekkürü bir borç bilirim.

Gerek lisans, gerekse yüksek lisans eğitimim süresince beni yalnız bırakmayarak destek olan başta eşim üzere değerli aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Mustafa SAKA

Tokat-2019

GİRİŞ

Bilginin mahiyeti, felsefe tarihinin ilk dönemlerinden bu yana tartışılan ana problemlerden birisidir.¹ İnsanlık tarihinin baş aktörlerinden biri olan İslam dünyasının, kendi kendini şekillendirmesine etki eden unsurların başında elbette bilgi ve bilginin işleniş biçimi gelmektedir. Bu açıdan dış dünyadaki varlıkların bilgisinin nasıl elde edildiği sorusuna verilen cevaplar da en çok tartışılan konulardan biridir.²

İslam dünyasındaki tartışmalar ise diğer alanlardaki tartışmalardan daha farklıdır. Zira İslam medeniyetini şekillendiren düşünce, beşerî kaynaklardan ve sadece akıldan beslenmeyip aynı zamanda ilahî kaynaklardan yani vahiyden beslenmiştir.³ İslam felsefesinin birinci dayanağı vahiy, ikinci dayanağı akıldır ve Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi filozofların kurduğu akıl temelli düşünce sistemine İlâhiyyûn, Ebu Bekr Râzî gibi filozofların benimsediği akıl temelli sisteme Maddiyyûn denir.”⁴

İslam tarihinin kaydettiği fikir ayrılıkları incelendiği zaman da diğer tüm farklılıkları ortaya çıkaran en temel sebebin “bilme ve bilgiyi kullanma şekli”ne bağlı olan düşünsel farklılıklar olduğu çoğunlukla kabule şayandır. Örneğin, Hz. Muhammed (as)’nin vefatından hemen sonra ortaya çıkmaya başlayan ve diğer tüm sebeplerinin alt yapısını oluşturan düşünsel farklılıkların genellikle siyasî sebepleri göz önüne getirilse de temel sebebin “bilme ve bilgiyi kullanma” olduğu dikkatlerden kaçmaz.

İslam filozofları, kendi tasavvurları ekseninde kendi özgün felsefelerini teşekkül ettirirken bilgiyi işleyiş biçimlerine yönelik birçok düşünsel saldırıya maruz bırakıldılar. Bu saldırılar karşıt görüşler tarafından dînî gerekçelere dayandırılıyordu. Çoğu kez de onların ortaya koymaya çalıştıkları Kur’an ve Sünnetten ayırık olmayan, bilakis Kur’an ve Sünnetin mahiyetinde yer aldığına inandıkları hikmet tasavvuru zararlı birçok akımın propaganda aracına dönüşmüştü. Bu yüzden “Hikmet” sayılan esasların ‘ilhad’, ‘ilim’ sayılan bilgilerin ‘cehalet’, ‘burhanî’ sayılan yöntemin taklidi olarak nitelendirilmesi hiç de şaşırtıcı değildir.”⁵

Düşünsel farklılıklar sonucunda kaçınılmaz olarak “bilginin kaynağı”nın ne olduğu ve bu kaynaktan elde edilen “bilginin doğrulanması” konusu gündeme

¹ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 46.

² Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ* (Ankara: Elis Yayınları, 2. Baskı, 2018), 129.

³ Mevlüt Uyanık, *agm.*, 70.

⁴ Mevlüt Uyanık, *agm.*, 97.

⁵ İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 22.

gelmektedir. Bu konuya dair sorular halen bilim gündeminin başköşesinde yer almaktadır. Bu gündemin farklı düşünceleri ve tartışmalarını hareketlendiren en birincil sorular ise “*insan zihninin bilme yeteneği nedir?*”, “*salt bilgi diye bir şey var mıdır?*”, “*dış dünya da görülen şeylerin ve zihni algılamaların ötesinde başka şeyler var mıdır?*”, “*başka şeyler varsa bunlar hangi yöntemle nasıl elde edilebilir veya edilmelidir?*” gibi sorulardır. Bu sorular bizim felsefemizde insanların duyu ve akıl yoluyla fiziksel alanda elde ettikleri bilgi kaynakları dışında dilin ve mantığın sınırlarını aşan bir kavrayış, aklın sınırlarının ötesinde farklı bir algılama ve bilgi edinme biçimi, iç aydınlanma gibi bir yetenekle bilgi edinme imkânı var mıdır? şeklinde olmuştur. Eğer böyle bir bilgi edinme şekli varsa bunun bilimsel dayanağı nasıl açıklanabilir ve mantıkî açıdan tutarlı hale nasıl getirilmesi nasıl söz konusu olabilir?⁶

Ya da daha başka bir deyişle dış dünyadan elde edilen bilgiler yanında iç aydınlanma, kalp gözünün açık olması, rüyalar yoluyla bilgi elde edilebilir mi? Diğerlerinden farklı olarak İslam felsefesinin vahiy esprisi taşıyor olması bu soruların da soruluş şekillerini farklılaştırmıştır. Bu sorulara cevap verebilmek için İslam felsefesindeki bilgi tanımlarına ve ilim tasniflerine göz atmak doğru olacaktır. İşte bu noktada düşünürümüz Fârâbînin özgün düşünce sistemi ilimler tasnifi ile ayrı bir önem arz etmektedir.⁷ Yine düşünürümüz bu sorulara siyaset ilmi içerisinde yer verdiği kelam ilmini açıklarken kelamcıların dînî görüşlerinde başarı elde etmek için savdukları; ‘insanın akli ile kavrayamadığı ve elde edemediği ve anlamakta yetersiz kaldığı bilgileri vahiy yoluyla elde edebilir.’ görüşlerini eleştirerek cevap vermektedir.⁸

İslam düşüncesinde bilgi, değerlendirmede oldukça kolaylık sağladığı için *aklî* ve *naklî bilgi* şeklinde tasnif edilmektedir. Bu ayrım bize göre bizâtihi bilginin değil, bilginin kaynaklarına dair bir tasniftir; zira ister aklî isterse naklî olsun bütün bilginin menşei ilâhîdir.⁹ Burada, İslam Felsefesinin bazı düşünürlerinin bilgi ve bilginin işlenişi ile ilgili görüşlerine değinmek istiyoruz.

İslam Felsefesinin ilk düşünürü olarak kabul edilen Kindî bilgiyi iki kısma ayırır. Birincisi, herhangi bir emek sarf etmeden, araştırma ve inceleme yapmadan,

⁶ Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 11. Ayrıca bkz. Michael Robert Negus, “*İslâmî Bilim Kavramı ve Müslümanların Bir Bilim Adamının Düşünce Modelleri*”, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Edt. Mevlüt Uyanık, Çev: Aygün Akyol, (Ankara: Fecr Yayınları 2012), 71-79

⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı/İhsau'l Ulûm*, Tel ve Terc. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2. 2019), 14.

⁸ Fârâbî, *age.*, 168-176; *İlimlerin Sayımı/İhsau'l Ulum*, çev: Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Yayınları, 2011), 107-112.

⁹ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 71.

herhangi bir metodik yola başvurmadan zamansız oluşan bilgidir. Bu bilgi daha öz bir ifade ile kazanılmış (kesbî) olmayıp bilakis Allah'ın insanlar içinden seçtiği, aklın kabul edebildiği (vehbî) bilgidir. Bu bilgi kaynağı itibariyle ilâhî nitelik taşır. İkinci tür bilgi ise insanın emek harcayarak, bedelini ödeyerek, kümülatif bir şekilde derece derece artarak aşama aşama öğrenilen, insanın ihtiyaçlarını veya çaresizliğini gidermek amacıyla başvurmak zorunda olduğu, bir diğer anlamda insanın isteğine ve çabasına bağlı olan, elde edilebilen (kesbî) bilgidir. Bu bilgi ilâhî bilgiden sonra gelir ve değer açısından ikinci derecededir.¹⁰

Bilgi'yi “*Tasavvur*” ve “*Tasdîk*” olarak iki kategoriye ayıran Fârâbî,¹¹ bilginin elde edilmesini insanoğlunun ulaşabileceği en yüksek merteye olarak değerlendirir.¹² Zira mutluluğun elde edilmesini en üstün yetkinlik olarak değerlendiren düşünürümüze göre mutluluğun elde edilmesi de ancak ilim ile olur. İlk bilgiler ise insana Faal Akıl tarafından verilmiştir ve mutluluğun elde edilmesi de ancak Faal Akıl ile mümkündür.¹³ Bu açıdan bilgi'yi “*Yakîn/Kesin*” ile bir tutar ve insanın var oluş amacını mutluluğun elde edilmesi olarak değerlendirir. Ona göre bir şey hakkında elde ettiğimiz bilgi onun dış dünyadaki gerçek varlığından farklı olamaz. Kesin bilgiler doğal olarak elde edilen ve tecrübe ile elde edilenler olmak üzere iki kısma ayrılır. Doğal olarak elde bilgiler yaratılıştandır ve onlardan yoksun olmak mümkün değildir. Bunlar bilgilerin ilk ilkeleridir ve bu bilgileri duyular tek başına oluşturamaz.¹⁴ Buradan hareketle Fârâbî'ye göre, “Bir şeyin bilgisi akıl kuvvetiyle, tahayyül kuvvetiyle veya duyusal algı ile elde edilebilir.”¹⁵

İnsanın kendi cevheri itibariyle her türlü bilgiye ulaşabileceğine inanan İbn Sînâ, felsefî ilimlerde ilk tasnifi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırarak yapar.¹⁶ Teorik hikmetin insanın davranışlarından azade olan varlıkların durumuyla insanda kesin inancın meydana gelmesini amaç edindiğini, pratik hikmetin ise insanın ortaya koyduğu eylemlerde doğru ve yanlış değerlendirmeleri konusunda doğru/isabetli görüşü ortaya

¹⁰ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, çev: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay.) 274.

¹¹ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, Terc.: Ömer Türker-Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 7; Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî”, *İslam Felsefesi Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, c. 1, 2012), 135.

¹² Abdulhak Adnan, “Farabi”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 466.

¹³ Fârâbî, *Siyasetül Medeniyye, /Es-Siyasetü'l-Medeniyye, veya Mebadiü'l-Mevcudat*. çev: Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012), 80.

¹⁴ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 2, 7.

¹⁵ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 75.

¹⁶ İbn Sîna, *İlahiyatı Şifa/Metafizik/Kitabu's-Şifa* (İstanbul: TC. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011) 17-18.

koymak olduğunu söyler. Teorik hikmeti, en alt seviyede fizik, orta seviyede matematik, üst seviyede ise metafizik olarak üç bölümde ele alan İbn Sînâ, pratik hikmeti de üç bölümde ele alır. Pratik ilimler kişisel, kişiye özgü sosyal çevre ile ortaya konulan olmak üzere üç bölüme ayrılır.”¹⁷

İşrâkî gelenekten Şehrezûrî ise (ö: 687/1288) bilgiyle ilgili sınıflandırmasında teorik ve pratik ayrımını, “*nazarî hikmet*” ve “*amelî hikmet*” ifadeleriyle tanımlamıştır. Şehrezûrî’ye göre ilimlerin sınıflandırma sisteminden sonra yapılacak iş ilimlerin elde edilmesidir. Farklı şekillerde gerçekleşmesi mümkün olan ilimlerin elde edilmesi insanın fiziksel özellikleriyle dış duylardan elde edilen duyusal âleme ait olabileceği gibi, dış dünyanın insan zihnindeki tasavvuru olan misal âlemine ait bilgilerin iç duylarla idrak edilmesi şeklinde de olabilir.¹⁸

İbni Haldun (1332-1406), *Mukaddime* isimli eserinde, insanın bir göz kırpma süresi kadar bile düşünmeden uzak kalamayacağına dikkat çekerek; “Aksine düşünce, bir anlık görmeden bile hızlıdır. İşte sanatlar arasında zikrettiğimiz ilimler, insanın bu düşünme özelliğinden doğar.” görüşünü ortaya koyar. Ve insandaki düşünme yeteneği nedeniyle bilginin ortaya çıktığını savunur.¹⁹ Düşünür, “insanlar arasındaki ilimlerin elde edilişleri bakımından *kesbî* (kazanılmış) ve *vehbî* (ilhâmî) ilim olmak üzere iki tür olduğunu belirtir.”²⁰ İbn Haldun’un kâinatın dışındaki varlıkları cismânî âlem ve emir âlemi olarak tasnif etmesinden yola çıkarak, aklî/felsefî bilginin cismânî âleme, naklî/dînî bilginin ise emir âlemine karşılık geldiği sonucunu çıkarabiliriz.²¹ Bu çıkarımın İbn Haldun’un düşünce sisteminde ilimlerin tasnif sistemine temel oluşturarak bilginin işlenmesine yönelik yöntemlerin geliştirilmesine zemin hazırladığı kanaatindeyiz.

İşte bilginin tanımı, bilginin türleri, mahiyeti, kaynağı, geçerliliği ve değeri hakkındaki bu ve benzeri değerlendirmeler ‘nötr’ bir şekilde tanımlanmaya çalışılan bilginin belirli bir düşünce dünyasında tanımlanıp yorumlanarak değerini kazandığını, dolayısıyla da “taraf” olduğunu göstermektedir. Bilginin felsefesini yapmak, işte bu

¹⁷ Hasan Akkanat, “İbnSina’nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, c.11, sy. 31 (2008): 195.

¹⁸ Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011) 25, 26.

¹⁹ Aygün Akyol, “İbnHaldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 20 (2011/2): 32.

²⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev: Halil Kendir, c. II (Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004) 601.

²¹ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “İbn Haldun’un Felsefesi ve Tasavvuf Eleştirisi”, *İslam Felsefesi Tarihi*, Edt. Bayram Ali Çetinkaya, c. II (Ankara: Grafiker Yayınları), 136.

‘tarafllık/değer’ üzerinde konuşmaktır. Bu aynı zamanda, bilginin organize haline gelmiş türü olan bilimin felsefesinin yapılmasının alt yapısını da hazırlayacaktır.²²

Yukarıda bahsedilen “nötr” bir şekilde tanımlanmaya çalışılan bilginin belirli bir düşünce dünyasında tanımlanıp yorumlanması sonucunda kazanacağı taraf, “Felsefe’nin Anadolu’da Yeniden Yurtlandırılması Projesi”ni²³ gündeme getirmektedir.

İslam düşüncesinin oluşturduğu kendine özgü medeniyetin yüksek kültürünün en canlı örneklerine rastlayabildiğimiz coğrafyamızda bu coğrafyanın kültürüne özgü, özgün bir felsefe oluşturmak, Fârâbî örneğinde olduğu gibi İslam/Arap felsefesinin yeniden okunup yorumlanarak Türkçe düşünen ve yazan felsefecilerde bulduğu karşılığın saha araştırmasını yapmak gerekmektedir.²⁴

Vahiy dilinin Arapça olması onun felsefî açısından ele alınmasında Türkçe anlamayı ve anlamlandırmaya engel teşkil etmeyeceğinden Anadolu havzasında yeni bir felsefe anlayışının temellendirilmesini gerektirmektedir. Bunun için İslam teriminin güncel olan ilimler tasnifine ön ad olacak şekilde yeni bir ilimler tasnifi çalışmasını zorunluluğu doğmaktadır. Kanaatimizce bu, felsefe’nin Anadolu da yeniden yurtlandırılmasının en temel çıkış noktası ve birinci adımı olacaktır.

Felsefe’yi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırma Projesi, İslam bilim tarihine geçmişte sunulan katkıların kronolojik bir sıra içinde sadece rivayetler ve haber eksenli okumalarla değil, güncel olana oluşturacağı temel açısından da yeniden yorumlanarak yeni bir felsefî kimlik oluşturma çalışması anlamına gelmektedir. Anadolu’da felsefenin konumunun ne olduğu tespitinin yapılarak, İslam düşüncesinin bağlandığı temel ilkelerle felsefenin bütünleştirilerek vahyi merkeze alan akılcı bir düşünce diyalektiğine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu diyalektik kadim medeniyetlerin kesişme noktasında bulunan Anadolu’ya yeni bir anlayış katacak, güncel bilimlere ön ad olan İslam terimine yeni bir karakteristik özellik kazandıracaktır. Bu bağlamda İslam Filozoflarının vahiyde kullanılan kavramları anlamlandırmaları önem arz etmektedir.

Düşünceler, içinde gerçekteleştiği ortamı işlevsiz kılamayacağı gibi elbette ki bir düşünce yurtlandığı coğrafyadan bağımsız da olamaz. Öyleyse yurt kavramı sadece fizikî olarak bir coğrafyayı ifade etmekten daha çok zihinsel işlevi de içerecek şekilde o yurttan yer edinen tüm unsurları ifade eder. Günümüz dünyasında Fârâbî’nin “İdeal

²² Mevlüt Uyanık, *agm.*, 73.

²³ Uyanık, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırma”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 18.

²⁴ Uyanık, *agm.*, 18.

Devleti”ndeki “Erdemli Mille”sinde olduğu gibi filozofların yönettiği filozof bir halka sahip olan ulusal devlet düzeninde de asıl felsefenin yeniden yurtlandırılması gerekir.²⁵

Bunun için tikel olan Türkçe ile tümel Arapça arasındaki ilişkinin yeniden kurularak yeni kavramsallaştırmaların gerçekleştirilmesi, tikelde tümeli yakalayarak Anadolu’nun kendine özgü felsefesini oluşturarak içkinleştirme çabası anlamına gelecektir.

Buradan hareketle; büyük düşünür Fârâbî’nin felsefesine etki eden İslam düşüncesini diğer bir diğer deyişle “Vahy”i ve vahyin kavramlarını nasıl yorumladığı ve bu yorumla felsefesini nasıl teşekkül ettirdiğini, yani o günün coğrafyasında nasıl yurtlandırığını ortaya koymaya çalışacağız.

1. SORUN

Felsefî alanda eser yazmak veya bir eser incelemenin amacı elbette hakikati anlamak veya bir hakikati ortaya koymak, bu vesileyle de hikmeti keşfetmektir. Her ikisi de ortak gayede birleşen “Beşerî akla dayanan felsefe ile ilâhî vahye dayanan din gerçeği arasındaki ilişki konusunun oldukça kadîm ve aslî bir problem”²⁶ olarak tezahür etmesine yol açmıştır.

Bu amaçla yazılan ve bilim ile bilimin gelişimini önceleyen eserler incelendiği zaman hakikati anlama ve hikmeti keşfetme çabalarının temelde “aklî” ve “naklî” ilimler tasnifinin sonucu olarak genellikle; Felsefî geleneğe dayalı bir yaklaşımla “aklı önceleyenler” veya Kelamî geleneğe dayalı bir yaklaşımla “vahyi önceleyenler” şeklinde iki farklı yaklaşımdan hareketle kurgulama yapıldığını görürüz.

Bu çerçevede İslam bilim tarihinde, kaynağı ilahî olan Kur’an-ı Kerim ve Sünnet adıyla vahyedilmiş hakikatlerle günümüze kadar nesilden nesile aktarılan bilgilere naklî, kaynağı beşerî olan ve akıl ve duyular vasıtasıyla üretilen bilgilere ise aklî bilgi denir.²⁷

İslam filozoflarının ve düşünürlerinin İslam toplumuna bıraktıkları eserler her ne kadar değersizleştirme çabalarıyla gölgelenmeye çalışılsa da bu eserler akıl ile vahyi ayrı tutmayan anlayış üzerine bina edilmiş, bu yaklaşım “hikmet tasavvurları” olarak kabul edilmiştir. Özellikle Helenistik kültürle karşılaştığı zaman felsefe, vahyî

²⁵ Uyanık, *agm.*, 29-38.

²⁶ Ömer Mahir Alper, *Akul-Vahiy-Felsefe Din İlişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 9.

²⁷ Mevlüt Uyanık, “İslâmî İlim Kavramsallaştırılması”, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş* (Ankara: Fecr Yayınları, 2012), 27.

bilginin felsefi düşüncenin kontrolüne gireceği varsayımı ile “hikmet” kavramı adı altında sunulmaya başlandı. Bununla İslam felsefesinin vahiy esprisi olduğu vurgulanarak, Yunan-Helen-Hind etkisiyle üretilen felsefenin, ne salt dînî aklî bir yorumu, ne de tam olarak bu felsefenin tekrarı olduğu ikileminden kaçılmak istenmiş olabilir.²⁸

Biz tezimizi ortaya koyarken; akıl ile vahiy ayrı gören ve nakil ile vahiy bir tutan ve hakikatmiş gibi sürekli göz önünde ve gündemde tutulan yaklaşımın yanında, anlama açısından “akıl ile vahiy birbirinden ayırt etmeyen” bir yaklaşımın var olduğu gerçeğini her zaman dikkate aldık.

Örneğin; İbn Rüşd,²⁹ yukarda sözünü ettiğimiz İbn Haldun’un ilimler sınıflamasında birinci grup yani “*aklî/felsefî ilimleri*; insanların düşünceleri ve beşerî idrakleriyle elde edebilecekleri, konularını, meselelerini, delillerini ve öğretim yollarını keşfedebilecekleri, düşünen bir varlık olmaları hasebiyle doğruları yanlışlarından ayırabilecekleri ilim”³⁰ olarak ifade eder. Görüldüğü üzere İbn Haldun ilimler içerisinde aklî ilimler olarak zikrettiği tüm bilim dallarını akılla kavranmaları sebebiyle felsefî ilimler olarak kabul etmektedir.

İkinci grubu ise *naklî/dînî ilimler* oluşturur. Düşünürün naklî ilimlerle ilgili açıklamalarında bunlarda aklın yerinin olmadığını vurguladığını görüyoruz. Bu ilimlerde akıl yürütme, fer’î meseleleri aslî meselelere bağlamak için kullanılmaktadır. Bunların kaynağı da Allah ve Rasülü tarafından ortaya konulan Kur’an, sünnet ve bunların açıklamalarından ibarettir.”³¹

Yine aynı yaklaşımın bir yansıması olarak genellikle yazarının çıkış kaynağının akıl mı yoksa nakil mi olduğu sorusunun cevabı aranılarak eserler üzerine değerlendirmeler yapılmıştır. Sonuçta yazarının öncelendiği bilgi kaynağı “nakil” ise, ortaya çıkan bilginin tasdiki akla; öncelenen “akıl” ise bilginin tasdiki nakle yaptırılmaya çalışılarak bilginin doğru olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezimizin kapsamı açısından “naklî bilgi” ve “aklî bilgi” kavramlarını ele aldıktan sonra; “aklı önceleyen” veya “nakli önceleyen” şeklinde bir yaklaşım içine girilmesinin sebeplerine burada kısaca değinmek yerinde olacaktır.

²⁸ Mevlüt Uyanık, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak”, *İslâmîyat*, c. 10: sy. 4, (2005): 63.

²⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl/Felsefe ve Din Uyumu*, çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, edt: İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları), 72-74.

³⁰ Akyol, “İbnHaldun’un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, 36.

³¹ Uyanık- Akyol, “İbn Haldun’un Felsefesi ve Tasavvuf Eleştirisi”, 136-137.

Hz. Muhammed'in vefatından sonra fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi ve diğer kültürlerle etkileşim sonucunda oluşan siyasî, sosyal, ekonomik ve kültürel anlayışlar hem Müslümanların kendi aralarında hem de Müslüman olmayanlarla tartışmalı birçok yeni konuyu beraberinde getirdi.³²

Düşünce tarihinde ilk ciddi kırılmalar, bir takım itikadî konuların tartışma gündemine gelmesiyle başlamıştır. Daha sonraki dönemlerde meselelerin felsefî bir boyut kazanması eski Yunan Felsefî mirasının tercüme ve tetkik edilmesiyle devam etmiştir. İslam düşüncesi bu felsefî mirası değerlendirmiş, eleştirmiş ve yorumlamıştır. Bu yorumlama sürecinde felsefe ve kelim, farklı ve değişik hareket noktaları benimsemişler ve fikri gelişime katkıda bulunmuşlardır.³³ Bu anlamda İslam'da Felsefî düşüncelerin tercümeler öncesi ve sonrası olmak üzere iki yönü vardır. Temel nassları yorumlama sonucunda ortaya çıkan siyasî/itikadî/fikhî fikirler ilk yöne, fetihler ve tercümeler sonucunda diğer coğrafyalarda üretilmiş bilginin aktarılmasıyla oluşan felsefî bilgi birikimine Müslüman düşünürlerin yaptığı katkılar ikinci yöne dairdir.³⁴

İslam bilimi, "dînî ilimler" ve "beşerî bilimler" ayrımı şeklinde kendini figüre eden nakil temelli kelimî düşünce ile akıl temelli felsefî düşünce sisteminden hareketle gelişim evrelerini devam ettirdi. Aydınlar, naklî; yani Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'ten çıkartılan bilgi türü ile aklî; yani akıl ve diğer duyu vasıtalarını kullanarak ürettiği bilgi türü şeklinde bir ayrıma gittiler. Bunun aynı hakikati iki farklı bilme türü diye ifade edilen İslâmî bilgi anlayışının genel olarak terk edilmesinden kaynaklanan değişikliği bunalımın kaynağı olarak düşündüler."³⁵

Bu anlamda düşünürlerin farklı etkilenmelerini göz önüne alarak söylersek, "akıl kullanımındaki farklılıklar yaşanan sorunlara farklı çözümler üretilmesine, bu da farklı hukukî, siyasî, itikadî yapılanmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur."³⁶

Akıl temelli felsefî yaklaşımlar; dînî modern bilimden tamamen soyutlayan, sadece maddi yönü geliştirmeyi amaç edinen dünyevi ve pozitivist bir bilim sistemini de ortaya çıkarırken, Nakil temelli kelimî yaklaşımlar da; akli ve felsefî düşünceyi neredeyse tamamen soyutlayan, tamamen nakle ve vehme dayalı bir düşünce sistemini doğurdu. Bu sistem sonucunda, batınîlik, ismailîlik, kadiyânîlik vb. birçok mezhep ortaya çıktı.

³² Alper, *age*, 29.

³³ Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi* (İstanbul: Araştırma Yayınları), 11.

³⁴ Uyanık, "Felsefeyi Anadolu Yeniden Yurtlandırma", 67.

³⁵ Uyanık, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, 95.

³⁶ Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırma", 63.

Ancak Şu kadarını söyleyebiliriz ki, genellikle bu yaklaşım içerisinde olanlar, ilâhî kaynaklı, sorgulanamaz, çaba gerektirmeyen bilginin sadece akıllı ve zeki olan insanlardan seçilmiŐ peygamberlere verildiğini, bu bilgilerin de peygamberlerin dolayısı ile vahyin muhataplarınca akıl kullanılarak tasdik edildiği gerçeğini göz ardı bahsetmiŐlerdir. Hikmeti keşfetme adına yola çıktığını ifade eden ve nakli akıldan ayrı tutmaya çalışan bu yaklaşımın tarihi serüveni incelendiğinde ortaya çıkardığı sonuçlar açısından iki temel çaba içinde olduğu kanaatindeyiz.

- Birincisi “Son Peygamber”in vefatından sonra ortaya çıkanlar arasından nakli öncelediği söylenenlerin Allah adına konuŐma yetkisiyle donatılarak, dokunulmaz ve sorgulanamaz bir konuma yükseltilip, mevcut otoriteye/sisteme krü krüne itaat eden ve kolay yönetilen topluluklar oluşturma çabasının;

- İkincisi, birinci çabanın önündeki en büyük engel; tabi ki düşünen ve sorgulayan fikir sahipleri olacağından, aklı öncelediği söylenenlerin nakli, dolayısıyla da vahyi değersiz kılmaya çalıŐıldıđı varsayımı ile fikir önderlerinin, ilim insanlarının İslam toplumu içerisinde deđersizleŐtirilme ve etkisizleŐtirme çabasının ürünüdür.

Maalesef, bu çabalar sonucunda mantık ve ilmî ereve içine alınamayacak birçok düşünce, vahiy rnmŐ gibi kabul görmüŐ, hatta düşünce sahipleri yazdıklarının vahiy ürünü olduğunu iddia edebilecek kadar ileri gitmiŐler, müntesipleri de onların söylediklerini ve yazdıklarını vahiy ile eşdeğer kabul etmişlerdir. Siyasî erki de arkasına alan bu düşünceler çoğu zaman amacına ulaşmış; birçok insan “nemli saymak” ile “ne almak” arasındaki farkı görememiŐ; aklın ncelenmesinin vahyi nemsizleŐtirmeyeceđi, vahyin ncelenmesinin de aklı devre dışı bırakamayacağı gerçeğini görememiŐ veya bu gerçeği göz ardı etmek zorunda bırakılmıŐtır. Bu durum sonucunda ise yanlış anlamlandırmalarla insanlara sunulan hikmet tasavvurumuz bilinçli bir Şekilde etkilenerak, hakikat gölgede bırakılmıŐtır. Hatta bu gölgeleme faaliyeti yapılırken bile felsefe yapmak zorunda kalmıŐlardır.³⁷

Hakikat bilgisinin elde edilebilmesi için, “Tanrı ve sıfatlarına dair kelamî bağlanmaların kökenine inmek, “aklı olan” ile “akılst” ve “akıldıŐı” seçeneklerden en uygun olanı seçmeye dair yetiyi geliŐtirmek gerekir. Böylece din ile felsefe arasındaki

³⁷ Kindi, “İlk Felsefe zerine”, Kindi Felsefi Risaleler, ev: Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 129.

ilişkinin yeniden düzenlenmesine yönelik bir takım adımlar atmak ve her birinin kendine özgü öncüllerini ve ilkelerini anlamaya çalışmaktır.”³⁸

İslâmî bilgi tasavvurunda dış dünya ile ilgili incelemeler sadece beş duyu ve akıl vasıtası ile yapılamaz. Beş duyu ve akıl ile elde edilen beşerî (naklî) bilgiler ile vahyi bilgi arasında kesin bir ayırımın olduğu hususunu kabul edilemez. Nübüvvet ve vahye dayanan felsefenin irfan tasarımı ile indirilmiş semavi kitap arasında temel bir bağ vardır. Bu öğreti, sadece filozofların ilgi alanlarını kapsamakla kalmaz, bunların yanı sıra dînî ve kutsal irfan konularını da içerir. Duyular üstü algılama ve müşahade yolu ile sezme ve kavrama gibi kavramlarla ilgilenir.³⁹

İslam dünyasında duyular üstü algılama ve müşahade yolu ile sezilerek elde bilginin kutsal olarak, duyularla algılanan bilgilerin ise kutsal dışı şeklindeki nitelenmesi söz konusu olmuştur. Bu hususta; Seyyid Hüseyin Nasr, Müslüman bilim adamlarının en meşhurlarından birisi olarak kabul edilen Ebu Rayhan el-Bîrûnî'nin (362-442/973-1051) kutsal ve profan (kutsal dışı) bilim arasında ayırım gibi bir şeyin olmadığını ifade eder.⁴⁰ Bu açıdan vahyî bilgi ile naklî bilgi tümüyle birbirini temsil edemeyeceği gibi, tümüyle birbirinden farklı da değildir.

Biz tezimizin açılımını “İslam felsefesi kavramsallaştırmasında vahyi merkeze alan teoloji ile akılcı bir düzeneğe sahip olan felsefe arasındaki farklılığın korunduğu, akıldan ayrı bir veriye (vahiy) sahip olması akla karşı olduğu anlamına gelmeyeceği⁴¹ öncülünden hareketle gerçekleştirmeye gayret edeceğiz.

Tezimizin ana omurgasını, bilginin işlenilmesi açısından vahiy ile akıllı birlikte alarak ikisinin birbirinden ayırt edilemeyeceği gerçeğinden hareketle hikmetin keşfedilerek, hakikatin anlaşılması oluşturmaktadır. Bunu tezimizin konusu açısından Fârâbî felsefesi ekseninde ortaya koymaya çalışacağız.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Yukarıda nakli önceleyenlerin tasdik işini akılla, akılı önceleyenlerin tasdik işini nakille yaptıklarını belirtmiştik. İslam tarihinde farklı hikmet tasavvurlarını Kur'an ile

³⁸ Uyanık, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak”, 65.

³⁹ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 68, 73, 98.

⁴⁰ Michael Robert Negus, “İslâmî Bilim Kavramı ve Müslüman Bir Bilim Adamının Düşünce Modelleri”, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, 74.

⁴¹ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi* (Ankara: Elis Yayınları, 2018), 51; Uyanık, *Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak*, 65.

tasdik etme çalışmalarının ilk kez yapıldığı ve ilk ürünlerin verildiği bilim ise elbette İslam felsefesi olmuştur.

Nakli öncelediği iddia edilen kelimadan, akli öncelediği söylenen felsefeye geçiş sürecinin VIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tercüme hareketleriyle başladığı ve bu sürecin ilk mimarının Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak b. es-Sabbah el-Kindî olduğu akademik çevrelerce kabul edilmiştir.⁴² Ancak ilk dönemdeki İslam felsefî etkinlikleri üzerinde kelam geleneğinin güçlü bir etkisi olduğu için Kindî, İslam felsefesinin kurucusu sayılmamıştır. O geçiş sürecini başlatan isim ve ilk temsilci olarak anılmıştır. Onun döneminde İslam dünyası felsefe ile tanışmış ve felsefe ile din ilişkisi başlamıştır.⁴³

Felsefe ve İslam arasında ilk sistematığı, özellikle Aristoteles'in eserlerinden hareketle Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî'nin kurduğu, onun kurucu bir role sahip olduğu kabul edilir. Metafizik meselesine sistemli bir şekilde eğilerek, İslam felsefesinin temel eğilimlerini belirleyen ve Muallim'i Sâni unvanıyla tanınan Fârâbî'nin İslam felsefe tarihinde "aklı önceleyenlerin ilki" olduğunu söyleyebiliriz. Kendisi Eflatun ve Aristoteles'in eserlerini defalarca okumuş, ikisinin farklı söylem ve yöntemleri kullanarak bir ve aynı hakikati ifade eden iki filozof olduğu değerlendirmesini yapmıştır. Onların diğer bilim adamlarınca da anlaşılmasına katkıda bulunmuş, kurguladığı tutarlı felsefî sistemiyle Aristoteles'ten sonra, "İkinci Hoca (Magister secundus)" olarak kabul edilmiştir.⁴⁴

Elbette ki bir görüşten ve düşünceden yararlanma, onu kaynak olarak kullanma, kendi sistemini kurarken bir önceki birikimden faydalanma farklı şey; taklitçi, mantolanmış bir felsefî sistem oluşturma farklı şeydir. Eflâtun ve Aristoteles'in felsefesini montajlayarak İslam'a entegre ettiği iddiaları kanaatimizce ön yargının ürünüdür.

Burada felsefenin her defasında yeniden başlayan bir sistem olmadığı, "sonra gelenin önce gelenden beslenerek yol aldığı"⁴⁵ eklektik yapıya sahip bir gelişim gösterdiğini dikkate almak durumundayız. Bu konuda İbn Rüşd, İslam felsefesinin

⁴² Mahmut Kaya, "Kindî", *Felsefî Risaleler*, 17.

⁴³ Mahmut Kaya, "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. edt: M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 91-116.

⁴⁴ Uyanık, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 80; Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. 145-178; Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 104-108; Henry Corbin, *Başlangıçtan İbn Rüşde Kadar İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, (Ankara: İletişim Yayınları, 2017), 284.

⁴⁵ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*. 17.

tekâmül sürecinin önceki bilimsel bilgilerden yararlanmadan mümkün olmadığına dikkat çeker. Bilimsel bilgi ve burhan yöntemleri ile ilgili daha önce yaşayan bazı filozoflar veya âlimlerin yaptığı incelemelerinden yararlanmak zorunluluktur. Bu zorunluluk sonradan gelen kişilerin kendi düşüncelerini olgunlaştırıp mükemmel hale getirine kadar devam eder. Herhangi bir konuda daha önce ortaya konulan düşüncelerden ve bilgi birikiminden yararlanmadan düşüncenin olgunlaşması mümkün olmayacaktır.⁴⁶

Genel olarak kabul gördüğü şekliyle “*Bilimsel bilgi*”, gerçekten belirli bir alanda belirli bir yöntemle elde edilen birikimsel olarak artarak gelişme ve ilerleme gösteren bilgi türüdür.⁴⁷ İslâmî çerçevede şekillenen bilgi türleri felsefe, kelim ve tasavvuf disiplinleri olarak şekillenerek birbirleriyle etkileşimde bulunmuş, geniş felsefi perspektifler ve bakış açılarını barındırdığı özgün yapısı ile bilim insanlarına sunduğu katkılar özgür ve özgün bir düşünce ortamı sağlamıştır.⁴⁸

Bu açıdan “*İslam Felsefesi*” kendi bağlamında; ilâhî mesajları (vahiy) merkeze alan teoloji ile akli merkeze alan felsefe arasındaki farklılığı korumayı başarmıştır. Diğer düşünce sistemlerinde olduğu gibi biri varken ötekini dışlamamıştır. Vahiy ile akli birbiriyle tam bir uyum içerisinde sistemize etmiş, vahyin var olmasının akla karşı çıkılacağı, akla öncelik verilmesinin ise vahiy yok sayacağı veya değersizleştireceği varsayımlarını çürütmüştür.⁴⁹

Bize göre İslam felsefesi ile ilgili birincisi bizzat Müslümanlardan, ikincisi de Müslüman olmayanlardan kaynaklanan öznel değerlendirmelerin iki temel sebebi vardır. Bunlardan birincisi felsefeyi, özellikle İslam Felsefesini karalayarak, Müslümanların düşünceye dair yeni dinamikler geliştirmelerini engellemek, vahiy önceliklerini söyleyerek kendi akıllarına tasdik ettirdikleri naklî düşünceleri din kisvesi altında insanlara sunmaktır.

İkincisi de, oryantalistlerin bilimsel olmayan karalamacı, geçerliliği bulunmayan İslam’ın verilerinin felsefeye ve bilime veri sağlayamayacağı, İslam kimliği taşıyanların bilim/felsefe ortaya koyamayacakları ilkesine dayanan; İslam felsefesini sadece tercümelemlerden ibaret sayan anlayıştır. Bu anlayış ilk felsefecilerin birikimlerinin

⁴⁶ İbn Rüşd, *Felsefe ve Din Uyumu/Faslu’l Makal el-Keşf an Minhaci’l Edille*, Felsefe ve Din Uyumu, Çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Elis Yayınları, Şubat 2019, 21-22, Çev: Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 78.

⁴⁷ Mevlüt Uyanık, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, 1.

⁴⁸ Akyol, *Şehrezûri Metafizigi*, 1.

⁴⁹ Uyanık, *Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak*, 65.

aktarımını bu felsefenin başlangıcı sayarak “İslam’ın bilim ve felsefeye kaynaklık edemeyeceği veya Müslümanların felsefe ve aklî düşünce üretmeyeceklerini savunmaktadır. Bilimsel olmayan, objektiflikten uzak, haset vb. birçok etken nedeniyle İslam ve bilim, Kur’an ve akıl arasındaki uyumu ve ilişkiyi görmezden gelen Oryantalizm, İslam felsefesini “Arapça Felsefe” şeklinde adlandırmaktan geri durmamıştır.”⁵⁰

İddialar ne şekilde olursa olsun, İslam felsefesi ile İslam’ın felsefesinin farklı olduğunu dikkate alarak, İslam’ın Felsefesi’nin Kur’an’dan yani vahiyden bağımsız olması, onunla uyuşmayan bir sistematiğinin olması düşünülemez.

Bu düşünceyi savunanlar İslam felsefesini burhan yönteminden uzak görmemektedirler. İslam felsefesi ile burhan yöntemi arasında farklılık bulunması, İslam felsefesinin burhandan uzak olarak ele alınması, iki hakikatin diğerini perdelemesi, ötekini reddi veya dışlamasına yol açacaktır. Olması gereken İslam felsefesinin diğer düşüncelerin eksikliklerini gidererek yeni bir bilgi birikiminin oluşturulmasıdır. Bu açıdan Müslüman âlimlerin varlık, bilgi ve etik üzerine geliştirdikleri akılcı, sorgulayıcı ve tutarlı düşünce sistemi “İslam felsefesi”dir.⁵¹

Vahyin yani Kur’an’ın İslam felsefesinin kaynağı olmasını görmezden gelmek ve onu şekillenmesindeki yerini yok saymak hiçbir aklın kârı değildir. Çünkü vahiy, “oku” emriyle inmeye başladığından beri hep düşünmeyi, akli kullanmayı sürekli en üstün insanî nitelik olarak tanımlamış; “varlıklar içinde en değersiz olanının akli olduğu halde kullanmayanlar.”⁵² olduğuna dikkat çekerek “hikmete sahip olanın pek çok hayra da sahip olduğu”⁵³ anlayışı ile felsefî yaklaşımlara alan açmıştır.⁵⁴

Felsefe ve dinin güçlü ilişkisine rağmen felsefe ve din ilişkisi tarihin her döneminde tartışma konusu olmuştur. İslam’da felsefî düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte bu tartışma İslam dünyasına da taşınmış, felsefenin İslam ile uyuşup uyuşmadığı noktasında pek çok eser kâleme alınmıştır. Kimi durumlarda filozofların felsefî düşünceleri tanınmadan onlara haksız ithamlarda da bulunulmuştur.

⁵⁰ Ömer Mahir Alper, “İslam Felsefesine Giriş”, *İslam Felsefesi Tarihi*, edt: Bayram Ali Çetinkaya, c. 1. 25.

⁵¹ Mevlüt Uyanık, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, 17.

⁵² Enfal 8/22: “Gerçek şu ki, Allah katında yaratıkların en bayağısı aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir.”

⁵³ Bakara 2/269.

⁵⁴ Ömer Mahir Alper, “İslam Felsefesine Giriş”, 27.

Düşünce sistemi ile tezimizin çerçevesini belirlediğimiz Fârâbî'nin bir Müslüman olarak Vahiy'den (Kur'an'dan) bağımsız ve Kur'an sistemiyle açıkça çelişen bir sistematik kurduğu iddiaları da ortadadır. Ancak Fârâbî'nin eserleri incelendiğinde onun böyle bir tutum içinde olmadığı görülecektir. Onun bu ithamlara maruz kalmasının ise felsefeye karşı oluşturulan yanlış anlayış ve ona karşı ön yargıdan kaynaklandığı fark edilecektir.

Bu çalışmada İbn Rüşd'ün deyimiyile “Sütkardeş”⁵⁵ olan Felsefî ve Kur'ânî hikmetin “birbirinden farklı şeyler olmadığı” görüşüne ait temellendirmeler Fârâbî merkezli incelenecek, hem Fârâbî'nin felsefe metinlerinde hem de Kur'an'da kullanılan bazı temel kavramlara ve bu kavramlara yüklenen ortak anlamlara yer verilecektir. Kanaatimizce “Felsefe ile Din”in ayrı şeylermiş gibi görülmesinin ve felsefenin din karşıtı gibi görülmesinin sebeplerinden birisi de özellikle Kur'an'da kullanılan kavramlara yüklenen yanlış anlamlardır.

İslam Felsefesinde kurucu bir rol üstlenen ve Meşşâî Felsefenin ilk düşünürü olan Fârâbî'nin (d. 259/870 - ö. 339/950) felsefe ve din ilişkisini kurgulama biçiminin irdelenmesi felsefe ve din ilişkisiyle ilgili günümüzdeki tartışmalara katkı sağlayacaktır.

3. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE SINIRLARI

Çalışmamız çerçevesince Fârâbî'nin felsefî hakikati ile dînî hakikat arasında kurduğu anlamlandırmalara ve değerlendirmelerine işaret edilerek bunların yöntem ve kuram açısından oluşturdukları ortak düşünceyi ortaya koymaya çalışacağız.

Burada Fârâbî felsefesinin söyledikleri ile Kur'an'ın söylediklerinin aynı olduğunu söyleme iddiasında değiliz. Zira felsefe gönül bağına bağlı bir inanç sistemi kurarak mutlak kurtuluş vadetmez. Bunun aksine felsefenin ulaşmak istediği nokta, insanların bağlandıkları sistemin temellerini irdelemek, insanın seçme yetisini doğru zemine oturtarak onun akli ile inancı arasındaki ilişkiyi, akıl üstü ve akıl dışı olguları hikmet tasavvuru ile sistemize etmektir. Bunu yaparken bir anlamda; “din ile felsefe arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesine yönelik bir adım atmak, böylece her birinin kendine özgü öncülleri ve ilkelerini anlamaya çalışmaktır.”⁵⁶

⁵⁵ İbn Rüşd, *Felsefe ve Din Uyumu*. 74.; “Burada kast ettiğim şudur: Hikmet şeriatın yoldaşı/dostu ve süt kardeşidir.” Ayrıca bkz. *Felsefe-Din İlişkisi/Faslu'l Makal*, çev: Bekir Karlığa, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 115; *Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal El-Keşf an Minhâci'l Edille*, Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 121-122.

⁵⁶ Mevlüt Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı* (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 10.

Felsefe ve din ilişkisi denildiğinde sahanın çok yönlü geniş bir yapı arz ettiğini bildiğimizden çalışmamızı İslam felsefesinde özgün yaklaşımlar ortaya çıkmasını sağlayan kavramların incelenmesi noktasında Meşşâî felsefenin ilk temsilcisi “Muallim-i Sâni” olarak tanınan Fârâbî’yi merkeze aldık.

Fârâbî erdemli halkın bilmesi gereken şeyleri bilmenin iki yolu olduğunu söyler: Birincisi insanların özlerinde bilinmesi gereken şeyler, asıllarına uygun olarak tasavvur edilmeleri ile veya kurulan irtibatlar ve semboller yoluyla tasavvur edilmeleriyle bilinenlerdir. Yani gerçekler oldukları gibi değil de bir takım örneklerle insan zihninde sembolleştirilerek bilinir. Bir toplumda yaşayan filozoflar ise insanların bilmesi gereken şeyleri kesin delillerle ispatlayarak ve kendi ortaya koydukları özgün düşünceleri ile bilen insanlardır. Bunların ardından gelenlerin yaptığı şeyler ise filozofları izleyerek ve onlara duydukları güven sayesinde filozofların bildikleri gibi bilirler. Filozofların dışındaki insanlar gerek yaratılışları gerekse alışkanlıkları bakımından filozofların anladıkları gibi bir yetenekle donatılmamış insanlardır.⁵⁷

Bu noktada vahyin süzgecinden geçerek tasdik edilmiş hikmet tasavvurlarını baş tacı yapmak her hikmet yolcusundan beklenen erdemli bir harekettir.

⁵⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 117.

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. HAYATI

Fârâbî, (258/870-339/950) Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ bin Turhan Al-Fârâbî et Turkî el Muallimus's-Sani,⁵⁸ Türkistanda günümüzde Özbek Cumhuriyetinin başkenti Taşkent'in kuzeyinde doğarak Aral Denizi'nin kuzeyine akan Sir'i Derya ırmağına Aris kolunun döküldüğü yerde devrinin en önemli merkezlerinden Farâb (sonraki adıyla Otrar)'a bağlı askeri bir komutan olan Vasik kalası beyinin oğludur.⁵⁹

Latin ortaçağında kısaca Alfarabus veya Avennasar olarak tanınan Fârâbî, 870 yılında Türkistan'ın Farab (Otrar) şehri yakınlarında bulunan Vesiç kasabasında doğmuştur. Doğum yılı ölüm tarihi baz alınarak tahmini olmakla birlikte ölüm zamanı hakkında herhangi bir tereddüt bulunmamaktadır. Türkçede iki nehir arası anlamına gelen ve Orta Asya'da Ceyhun (Amuderya) ve Seyhun (Sırderya) nehirleri arasında kalan tarihi bir bölge olan Maverannehir bugün Kazakistan, Özbekistan ve Türkmenistan arasında bölünmüştür.⁶⁰ (Bkz. Resim 1, Resim 2)

⁵⁸ Ian Richard Netton, *Farâbî ve Okulu* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 9; Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 107.

⁵⁹ Burhan Ulutan, *Fârâbî Felsefesi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı 1999), 13.

⁶⁰ Hüseyin Gazi Topdemir, "Fârâbî'nin Yaşam Öyküsü", *Doğu Bilgeliğinin Kapısı Fârâbî*, Çev: Hüseyin Gazi Topdemir (İstanbul, Say Yayınları, 2010), 13.

Bu konuda Fârâbî'nin hayatına dair detaylı bilgi için yakın zamanda yapılmış çalışmalara ayrıca bkz.: Mahmut Kaya, "Fârâbî", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik yayınları, 2013), 107-108; Yaşar Aydın, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu", Edt: M. Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (İstanbul: İSAM yayınları, 2013), 145-178; İbrahim Medkur, "Fârâbî I" Çev: Osman Bilen, Edt: M.M. Şerif, "*Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*", (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 44-45; Şenol Korkut, Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî, Edt: Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, "İslam Felsefesi Tarihi", (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 123-127; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, (İstanbul: Bil Yayınları, 2000), 13-16.

Fârâbî'nin Yaşadığı Yerler ⁶¹



Harita 1.1.: Fârâbî'nin Yaşadığı Coğrafya



Harita 1.2.: Fârâbî'nin Doğup Büyüdüğü Yer

⁶¹ Google Earth: Erişim Tarihi: 15.11.2018, www.googleearth.com.

Hayatıyla ilgili sınırlı bilgiye rağmen özellikle Bağdat'a gelişi ve orada geçirdiği yıllar esnasında yaptığı seyahatler ve kurduğu ilişkiler hakkında elimizde bir takım bilgiler bulunmaktadır. İbn Hallikan'a göre, Fârâbî, "Felsefî ilimleri Bağdat'ta okudu; orada Aristoteles'in bütün kitaplarını elde ederek inceledi. Bunların anlamlarını ortaya koyup gayelerini kavrama bakımından maharet kazandığı yer de orasıdır."⁶²

Fârâbî'nin Bağdat'taki sosyopolitik kargaşa sebebiyle, 330/941-942 tarihinde, belki de bir daha geri dönmek üzere Suriye bölgesine, Halep ve Şam'a gittiğini ve Hamdânî Emîri Seyfüddevle ile vefatına kadar devam edecek olan iyi bir dostluk tesis ettiğini biliyoruz. Fârâbî'nin Türkistan bölgesinden Bağdat'a uzanan ve bildiğimiz kadarıyla Harran, Şam, Halep ve Mısır'ı da içine alan geniş bir coğrafyada geçen uzun ve bereketli ömrü, son seyahati olan Mısır'dan Şam'a döndükten sonra 339/950 senesinde nihayete ermiştir.⁶³ 80 yaşındayken Şam'da (Dımeşk) vefat eden Fârâbî'nin cenazesi devlet töreniyle kaldırılmıştır.⁶⁴

Hayatı konusunda aydınlanacak birçok nokta olmasına rağmen Fârâbî'nin hayatı 50 yaşından önce ve sonra olmak üzere iki evrede alınmaktadır. Maverâünnehir'de Farab civarında Vesiç köyünde 258/870 yılında doğmuş olduğu, Türk olduğu, babasının askeri bir komutan olduğu, ailesi, çocukluğu ve gençliği hakkındaki bilgilere ulaşılmaktadır. "es-Sihah"ı telif eden meşhur dilbilimci el-Cevherî'nin, Fârâbî'nin sivrilmiş çağdaşlarından biri olduğu da bilinenler arasındadır.⁶⁵

Kısa boylu, köse sakallı, zayıf ve naif bir bünyeye sahip olup yaşadığı sürece giydiği Ortaasya kıyafetini hiç değiştirmeyen⁶⁶ Fârâbî'nin yaşlılık ve tam olgunluk çağını hayatının ikinci devresi oluşturur.

Fârâbî'nin felsefesini eksene alacak olursak elbetteki onun Bağdat'tan uzak kalmayacağını tahmin etmek gerekir. Zira Fârâbî'nin yaşadığı 4/10. Asırda Bağdat, başta filozoflar ve mütercimler olmak üzere ilim adamlarının bulunduğu en önemli eğitim merkezlerinden biriydi.

Yaşadığı dönemde âlimlere ve ilme büyük değer vermesiyle tanınan Seyfüddevle'nin kendisine sunduğu bütün ikramiyeleri reddetmiş gündelik ihtiyaçlarına yetecek 4 dirhem gümüşle yetinmiştir. İleri gelen bir aileye mensup olmasına ve ilimde üstad derecesine yükselmesine rağmen maddi servete değer vermeyerek sade ve

⁶² Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 146.

⁶³ Kaya, *age.*, 146.

⁶⁴ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 108.

⁶⁵ M.M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 44.

⁶⁶ Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 107.

mütevazi bir hayat yaşamıştır. Tarihi kaynaklar şöhret ve gösterişi sevmeyen Fârâbî'nin mal ve mülk edinmediğini ve hiç evlenmediğini yazar. Eserlerinde anlattığı “erdemli mille/din mensupları'nın mensuplarının ve filozofların niteliklerine uygun bir yaşantı içinde olmuştur. Filozofların, zorluklarla mücadele eden bir yapıları olması gerektiği, adaletli, doğru ve onurlu bir kişiliğe sahip, paraya pula değer vermeyen, israf etmeyen, heva hevesine hakim olma noktasında iradeli ve güçlü bulunması gerektiğini anlatmış, kendisi de buna uygun bir yaşam modeli ortaya koymuştur. Bu anlayışın sonucu olacak ki zahid hayatı yaşamış ruh ve ahlâk güzelliğini her şeyin üstünde tutmuştur. Genellikle tabiatın تنها köşeleri olan su kıyıları, bağlık ve bahçelik yerlerde dolaşmayı sever, öğrencileri ile kır buluşmaları gerçekleştirmiştir.⁶⁷

Alçakgönüllü bir hayat süren Fârâbî, Emir'in teklif ettiği yüksek maaşı kabul etmeyerek küçük bir ücretle yaşamayı yeğledi. Haziran 948'den Temmuz 949'a kadar Mısır'da kaldığı süre içerisinde Türk kıyafeti ile dolaşır ve Türkçe konuşurmuş. Fârâbî, 950/339 yılında Şam'da vefat etmiş ve Babüssağir'e defnedilmiştir.

Birçok büyük düşünür hakkında olduğu gibi Fârâbî'nin ilmi kişiliğinden olsa gerektir, onun hakkında da bir çok efsaneler uydurulmuştur.⁶⁸

1.2. FÂRÂBÎ'NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Fârâbî, “varlık, bilgi ve değer üzerine sistematik ve tutarlı bir model üreten İslam Felsefesinin kurucu filozofudur.”⁶⁹ İslâm felsefesini metot, terminoloji ve problemler açısından temellendiren ünlü Türk filozofu⁷⁰ olarak bilinir.

Batı kaynaklarında adı Alpharbius ya da Alphartabi olarak geçen Fârâbî, Aristoteles'in bütün eserlerini açıkladığı ve incelediği, mantık tahsilinde hocasını geçtiği ve bu alanda edindiği mümtaz mevki dolayısıyla için Muallim-i Sani (İkinci Öğretmen) lakabıyla tanınır.⁷¹ Diğer ünlü bir mantıkçı olan Yahya İbn Adî Fârâbî'nin talebesiydi.⁷²

⁶⁷ Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *İslam Ansiklopedisi*, c. 12, 146. ; Yaşar Aydın, “İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu”, Fârâbî, Diyanet İşleri Başkanlığı, Edt. Gürbüz Deniz, Ankara 2017, 8-9., Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 285.

⁶⁸ Şenol Korkut, age., 126.

⁶⁹ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “*Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsa'ul Ulum Adlı Eseri*, İlimlerin Sayımı, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 22.

⁷⁰ Mahmut Kaya, “Fârâbî” *İslam Ansiklopedisi*, cilt 12, 145.

⁷¹ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “İbn Sina'nın Felsefe Tanımı Bağlamında Cibril Hadisini Okumak”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi, Kindî, Fârâbî, İbn Sina*. 146, 303; Yavuz Donat, “Fârâbî”, *MEB. TTKB. Teknoloji ve Tasarım Dersi Öğretim Programı Kılavuzu Bilim İnsanlarının Biyografisi*, Erişim

Fârâbî'nin muallim'i sâni unvanını almasının nedeni Aristoteles'ten sonra sadece Aristoteles ve kendisinden önceki filozofların görüşlerini daha iyi anlamış olmasından değil, aynı zamanda onların eksik noktalarına da birçok yeni düşünce katmasından gelmektedir.⁷³

Meşşâî felsefenin merkezi durumunda olan Bağdat'ta, ünlü dil bilgini Ebu Bekir İbnü's-Serrâc'dan (ö. 316/929) gramer dersleri alan Fârâbî, dönemin önde gelen mantık hocası, Hıristiyan mütercim ve yorumcu Ebu Bişr Meta b. Yunus'tan (ö. 328/940) ve yine Hıristiyan olan Yuhanna b. Haylan'dan (ö. 308/920) mantık tahsil etmiştir.⁷⁴

İslam filozofları üzerine yapılan kapsamlı eserleri incelediğimizde; Fârâbî'nin memleketi olan Farab'da eğitim müfredatlarının ana belirleyici unsurunun din olduğunu, eğitim öğretimde ise dil olarak Arapça'nın kullanıldığını görmekteyiz. Edebiyat alanında Farsça'nın daha ağırlıklı kullanıldığı ise kaynaklardan anlaşılmaktadır. Filozofumuz Fârâbî'nin bu anlamda kendi felsefi sistemini kurgularken ortaya çıkan ilmî kişiliğini iyi bir eğitim almasına borçlu olduğunu söylemek yerinde olur. Birçok kaynakta Fârâbî'nin kadılık statüsü ile resmi makam sahibi olduğu, bir süre görevi yürüttüğü ancak hedefini gerçekleştirmek için bu makamı ve memleketini terk ederek, kendisini ilmi araştırmalara verdiği kaynakta yazılıdır.

Araştırmalarını gerçekleştirmesindeki amaç elbette kendi sistemini kurmaktır, fakat bu sistemini kurma için giriştiği ilim yolculuğunda onun esas amacının aradığı kaynaklara ulaşmak olduğu bu yüzden de Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi yaşadığı coğrafyanın ve o dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret ettiğini biliyoruz. Bu yüzden önce İran'ın ilim ve kültür merkezlerinde bulunduktan sonra kırk yaşları dolaylarında Bağdat'a vardığı genel bir kanıdır. Bağdat'ta İbnü's-Serrâc'dan (ö. 929) Arapça dersi aldığı bilgisine bakılırsa Bağdat'a 929 yılından daha önceleri gelmiş olması düşünülmelidir.

Fârâbî'nin döneminin en ünlü dil uzmanı ile buluşması ve birbirlerinin bilgi birikimlerinden faydalanmış olmaları Fârâbî'nin ilim yolunda çok iyi yetişmiş olduğunu ortaya koymaktadır. O mantık dersi verecek kadar Arapça bilmesine rağmen dilin inceliği ile ilgili bazı sorunlarda İbna's-Serac'a başvurmayı ihmal etmemiştir. Tarih

Tarihi: <https://docplayer.biz.tr/2983219-Ekler-meb-ttkb-teknoloji-ve-tasarim-dersi-ogretim-programi-kilavuzu-254.html>

⁷² Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2019), 60.

⁷³ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, "*Fârâbî'nin Doğduğu Şehir*", Erişim Tarihi: 27/04/2019, <https://www.youtube.com/watch?v=iONYogpTSyw>

⁷⁴ Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 146.

kitapları Fârâbî'nin hocalarından veya bilgi aldığı kişilerden daha zeki olduğunu yazmaktadır.⁷⁵ Kendi alanı olan mantık ve felsefeyle ilgili tahsilinde en çok istifade ettiği kişinin Harranlı Yuhanna b. Haylân olduğu görülür.

Fârâbî'nin Türkçe'ye tercüme edilmiş eserleri ve onunla ilgili yapılan çalışmaları incelendiğinde filozofumuzun İslam felsefî düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biri olduğu dile getirilmiştir. Bundan bin asır önce bile onun 21. Yüzyıl dünya eğitim sisteminin, öğrenme stilleri, çoklu öğrenme modelleri, akademik çalışma teknikleri vb. temel dinamiklerine sahip olduğu dikkatlerden kaçmaz.

Onun yazdığı fizik, metafizik ve siyaset irtibatını sağlama şekli, eserlerini yapılandırma biçimi, konuyu ele alış şekli, yazarken okuyucunun yanlış anlamasına meydan vermeyecek şekilde bir kurgulama gerçekleştirmesi gibi birçok üstün ilmi özelliği ile çok özgün ve özel bir düşünür olarak görülmektedir. “İlimlerin Sayımı/İhsâu'l-Ulûm” eserinin girişinde şu ifadelerini okuyan kişinin, Fârâbî'nin bu eseri yazarken ortaya koyduğu sistematığın güçlü olduğunu fark etmemesi imkansızdır:

“Bu kitaptaki amacımız, meşhur ilimleri birer birer saymak, onlardan her birinin içeriğini bir bütün olarak sunmak; bu ilimlerin her birinin içindeki kısımları ve bu kısımların her birinin özetini vermektir...”

Aynı şekilde bu ilimlerden birin vukûfiyetle bildiğini iddia eden kimsenin aslında böyle olmadığını ortaya çıkarmak hususunda da bu kitaptan istifade edilir. Böylesi durumlarda kitaptaki hususların bütün hakkında bilgi verilmesi ve bu bölümlerin sayımı talep edilir... Aynı şekilde bu ilimlerden birini iyi bilen kimsenin o ilmin tamamını mı iyi bildiği, yoksa bazı bölümlerini mi iyi bildiği ve yine bu iyi bildiğinin miktarının ne kadar olduğu da bu kitap sayesinde ortaya çıkar.”⁷⁶

Yine, aynı eserinde yer alan; “Bu kitaptan her ilimde bulunan bütünleri bilmek isteyen kültürlü ve zengin bilgi sahibi kimselerle bilginlerden zannedilmeleri için onlara benzemeyi arzu eden kişiler de faydalanabilir.”⁷⁷ ifadelerinden Fârâbî'nin eserini okuyan kişinin eserini hangi amaçlarla okuyacağını düşünerek, iyi veya kötü farklı amaçlar taşıyan kişilere de eserinin kullanım noktasında ipuçları verdiğini de görüyoruz.

Yazdığı eserlerin büyük çoğunluğunda filozofların hocası ve ilk filozof sayılan Aristoteles'in eserlerine atıfta bulunması, hatta “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması/Kitabu'l-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis” isimli eseri bile bu alandaki yetkinliğine yeterli bir kanıt oluşturduğu ilmi otoritelere söylenilegelmiştir.

⁷⁵ Kaya, “Farabi”, *DİA İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 15/12/2018, <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>

⁷⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev: Akyol, Mevlüt Uyanık, 78-80.; *İhsâu'l Ulûm*, çev: A. Arslan, 48.

⁷⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 78-80; *İhsau'l Ulûm*, 48.

Onun felsefe tasavvurunu şekillendiren düşüncelerinin başında, her ne kadar görünürde filozoflar arasında görüş ayrılığı varmış gibi gözükse de temelde ciddi bir görüş ayrılığının olamayacağı ve doğru anlaşılan din ile felsefe arasında bir çatışma olamayacağıdır. Bu konuda hakikati ifade etme gereği duyan Fârâbî, kendisinden önce yaşayan Aristoteles ve Eflatun arasında farklılıklar bulunduğuna dikkat çekerek felsefeyi yerme ihtimallerini dikkate alarak bu iki filozof arasında çalışma olmadığını görüşlerini uzlaştırarak ortaya koymaya çalışır.⁷⁸

Fârâbî bu uzlaştırmayı yaparken görüşlerini elbette kendince doğru saydığı belli öncüller üzerine bina etmektedir. Görüş ayrılığı var sanılmasının sebeplerini a) ‘Felsefe’nin mahiyetini açıklayan bu tarif değildir, b) bu iki kişinin felsefî sistemleri hakkında herkesin veya çoğunluğun sahip olduğu düşünceler zayıf ve tutarsızdır; c) ya da bu ikisi arasında ihtilaf bulunduğunu savunanların bilgilerinde bir eksiklik vardır.’⁷⁹ şeklinde özetleyerek bunları detaylı bir şekilde temellendirmektedir.

Temelde felsefe ile din arasında bir çatışma olamayacağını savunurken, öğrenme yol ve yöntemlerini detaylı şekilde açıkladıktan sonra; felsefe ve dinin aynı konuları içerdiklerini ve varlıkların en son ilkelerini verdikleri, insanın yaratılış gayesi olan en üstün mutluluğu yani en son gayeyi ve diğer varlıkların da en nihâi gayesini verdikleri fikrini ortaya koyar.⁸⁰

Bu açıdan o daima hakikati tek kabul etmiş, ancak ona ulaşma yollarının farklı olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla öğrenilen bilginin ya kişinin kendi araştırmasıyla veya başkaları tarafından öğrenilerek bilindiğini ifade etmiş, kendi araştırmalarıyla öğrenme işinin filozoflarca, başkaları tarafından öğretilme işinin ise peygamberlerce/imamlarca gerçekleştiğini ima etmiştir.⁸¹

Yine filozofumuzun, bir düşünceyi ortaya koyarken o konuda belirtilmiş birçok görüşü tetkik ettiğini, kendi düşünce süzgecinden geçirdiğini daha sonra okuyucusuna sunduğunu birçok eserinde görüyoruz. Ortaya koyduğu görüşlerde onu okurken okuyucunun hiçbir güven eksikliği hissetmemesinin sebebi onun o konudaki yetkinliğinden kaynaklanır. Daha onun yazdıklarını okumaya başlar başlamaz giriş cümlelerinden anlaşılır ki, bu konuda Fârâbî bir şeyler söylüyorsa o konu enine boyuna araştırılmış, incelenmiş, tetkiki yapılmış ve size öyle sunulmuştur. Fârâbî’nin

⁷⁸ Fârâbî, ‘Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması’, *Doğu Bilgeliğinin Kapısı Farabi*. çev: Hüseyin Gazî Topdemir (İstanbul: Say Yayıncılık, 2010), 317.

⁷⁹ Fârâbî, ‘Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması’, *age*. 318.

⁸⁰ Fârâbî, ‘Mutluluğa Ulaşma/Tahsilu’s-Saade’, *age*. 131.

⁸¹ Farabi. *İdeal Devlet/Medinetü’l Fadila*, 85-89, Fârâbî, ‘Tahsilus-Saade’, *Fârâbî*, 115-136.

Aristoteles'in eserlerinin sınıflandırılmasını yaparken giriş kısmında Aristoteles'in eserlerinden detaylı bir şekilde bahsetmesi, eserlerin hacimleri ve mahiyetleri hakkında ayrıntılı açıklamalar yapması onun alanına ne kadar hâkim olduğunu ortaya koyar. Bu hâkimiyet onun felsefî sistemindeki özgünlüğün en asıl unsurudur.⁸²

Buna bir başka örnek ise; “*Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler/Risale Fîma Yenbağî en Yukaddeme Kable Teallümü'l-Felsefe*” isimli eserinin “*Felsefe Öğrenmeden Önce Hangi Disiplinden Başlamalı*” bölümünde Eflatun'un görüşlerini beyan ederken, sadece Eflatun'un değil öğrencilerinin görüşlerine de yer verdiğini görmekteyiz. Eflatun'un okulunun giriş kapısına “*geometri bilmeyen yanımıza*” uğramasını yazdırmasına rağmen, Sayda'lı Boethus'un önce fizik ilminden başlanmasını, Andronikos'un ise önce mantıktan başlanması gerektiğini savunduğunu ama bu görüşlerin her birinin ayrı bir önemi olduğunu belirtmiştir.⁸³

Fârâbî'nin en önemli ilmî özelliğinden biri de onun kendi devrinde yaptığı açıklamalarla halen günümüzde bile güncelliğini koruyan tartışmalar hususunda tatmin edici açıklamalar getirmesidir. Günümüzde “ruh” konusunda yapılan tartışmaların içinde yaptığı açıklamalarla her zaman Fârâbî'nin görüşleriyle karşılaşabilmekteyiz. Kendisinden önce yaşamış olan Eflatun'un ruh ile ilgili iddialarına yer vererek ruhun bedenden önce var olmasının mümkün olmadığını, ruh göçü (reenkarnasyon)un mümkün olamayacağına dair eleştiriler ortaya koyar. Ruhun bedenden ayrıldıktan sonra ya mutluluk veya mutsuzluk ile karşı karşıya kalacağını, bu durumun ise adaletin zorunlu bir sonucu olduğuna dair yaptığı yorumlar ile ortaya koyduğu düşünceler günümüz bilim insanlarının başvurdukları akademik görüşler olarak sahada katkı sunmaya devam etmektedir.⁸⁴

Fârâbî, hiçbir şekilde insan aklında soru işareti bırakmayacak şekilde tam bir mantıksal kurgu içerisinde felsefî bir üslup ile eserlerini yazmıştır. Kullandığı dînî kavramları dahi felsefî geleneğe uygun şekilde ele alarak kendi düşüncesinde yeniden yapılandırmıştır. O, kendi devrinde olduğu gibi bugün de yeryüzünün bütün ilmî çevrelerinde otorite kabul edilir. Kurduğu düşünce sistemi ile eserleri hâlâ bilim çevrelerine kaynaklık etmeye devam eden bir filozoftur.

⁸² Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler/Risale Fîmâ Yenbağî en-Yukaddeme Kable Te'allümü'l-Felsefe”, *Felsefe Metinleri*, 110-111.

⁸³ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *Felsefe Metinleri*. 113.; Topdemir. *Fârâbî*, 293.

⁸⁴ Fârâbî, “Felsefe'nin Temel Meseleleri/Uyunu'l-Mesail”, *Felsefe Metinleri*, 126.

Eserlerini okurken her yeni başlığa başladığımızda onun ilmine olan hayranlığımızın bir derece artarak devam ettiğini söylemeden geçemeyeceğiz.

1.3. FÂRÂBÎ’NİN ESERLERİ

Fârâbî eserlerini ilimlerin sayımı isimli eserinde tasnif ettiği ilimler sınıflamasına göre kurgulamıştır. Ona göre ilimler; Dil İlmî, Mantık İlmî, Matematiksel İlimler, Fizik ve Metafizik (ilahiyat), Siyaset İlmî olmak üzere beş ana bölümden oluşmaktadır.

Genç yaşında Aristoteles’in felsefesini enine boyuna incelemiş, elde ettiği ilmi bilgileri inandığı dînî ilkeleri doğrultusunda yeniden şekillendirerek kendi felsefesini tesis etmiştir. Fârâbî felsefenin tüm alanlarında özgün eserler ortaya koymuştur.

O yüzden eserleri üzerleri üzerine yapılan sınıflandırmalara bakıldığında Fârâbî’nin o günün şartlarında var olan alanlarla ilgili eser ortaya koymadığı ilmi alan yok gibidir. Onun en dikkat çeken yanı ise mantık alanında gösterdiği üstün başarıdır. Aristoteles’ten sonra ikinci muallim diye anılmasının ardında mantık alanında ortaya koyduğu başarı yatar.

“Fârâbî’nin günümüze 54 eseri gelmiştir. Bunlardan 18’i mantık, 3’ü matematik, 6’sı fizik, 19’u metodoloji ve metafizik, 8’i ise ahlâk ve siyasetle ilgilidir.”⁸⁵

Başlıca eserleri;

- 1- Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler / Risale fi mâ Yenbağî an Yukaddeme Kable Te’allüm el-Felsefe
- 2- İlimlerin Sayımı / İhsa’ul-Ulûm ve Ve’l-Ta’rifu bi-Ağrâzihâ
- 3- Felsefenin Temel Meseleleri / Uyûnü’l-Mesâil
- 4- Aklın Anlamları / Ma’anî el-Akl
- 5- Füsusu’l Hikem / Fususu’l-Hikem
- 6- Burhan/Kitabu’l-Burhan
- 7- Medinetül Fazıla / Risale fi Arâi Ehl’ül-Medinetü’l-Fazıla
- 8- Harfler Kitabı / Kitabu’l-Hurûf
- 9- Kitabu’l-Mille/ Kitabu’l-Mille ve Nusûs Uhra

⁸⁵ Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî”. *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, 127-138. Fârâbî’nin eserleriyle ilgili ayrıca bkz.: Mahmut Kaya, “Fârâbî”, *DİA İslam Ansiklopedisi*: Erişim Tarihi: 19/05/2019 <https://islamansiklopedisi.org.tr/Fârâbî#1> ; Topdemir, *Fârâbî*, 17-38; Bekir Karlığa; *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, 27-46.; M.M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, 45-48; Henry Corbin, *Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne Kadar İslam Felsefesi Tarihi*, c.1: 285-287; Kaya, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 146-148.

- 10- Mutluluğa Ulaşma / Kitab et-Tenbih alâ Sebil'us-Saada
- 11- Siyasetü'l-Medeniyye / Kitab Es-Siyasetü'l-Medeniyye Mebadi'ül-Mevcûdât
- 12- Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler / Fî Ma Yasihhu ve mâ lâ Yasihhu men Ahkâm an-Nücûm
- 13- Platon Felsefesi / Falasafa't Eflâtun ve Marâtib Azcâ'ihâ min Evvelihâ ilâ Ahirihâ
- 14- Aristoteles Felsefesi /El-Felsefetü Aristutalis
- 15- Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması / Kitab el-Cem'i Beyne'l-Hakîmeyn Eflatûn'el-Îlâhî ve Aristutalis
- 16- Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler / El-İbâne 'an Garazi Aristotâlîs fi Kitâbi Mâ Ba'de't-Tabî'a
- 17- Euklides'in Birinci Kitabının Baş Tarafının Şerhi / Euclides Kitab el-Usûl

Tezimiz buradan sonra ikinci ve üçüncü bölümlerden oluşmaktadır. İkinci bölümde felsefe, din, hikmet kavramları ile İslam filozoflarının felsefe-din ilişkisi bağlamındaki düşünceleri Fârâbî eksenli olarak ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise Fârâbî'nin Kur'an kavramlarına yüklediği anlamlardan hareketle geliştirdiği felsefe tasavvurunu anlamaya çalışacağız. Bu çerçevede Tevhid, Nübüvvet ve Ahiret eksenli bir çalışma ortaya koymaya çalışacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM FELSEFE GELENEĞİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ

İslam felsefe geleneğinde felsefe ve din ilişkisi önemli oranda incelemeye tabi tutulmuş, bu alanda çok çeşitli ve oldukça zengin içerikli eserler ortaya konulmuştur.

İslam Felsefesinde kurucu bir rol üstlenen ve Meşşâî felsefenin ilk düşünürü olan Fârâbî'nin (d. 259/870 - ö. 339/950) felsefe ve din ilişkisini kurgulama biçiminin irdelenmesinin felsefe ve din ilişkisiyle ilgili günümüzdeki tartışmalara katkı sağlayacağını söylemiştik.

Yine İslam filozoflarından Kindi, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün bu alandaki düşüncelerinin⁸⁶ irdelenmesi de düşünce tarihinin en müşkil konularından biri olan akıl-vahiy/felsefe-din ilişkisinin nasıl bir şekil aldığına ve ortaya konulan çözümlere dair fikir verebilir.

İslam ve felsefenin birbiriyle olan ilişkilerine dair yaklaşımları iki kategoride ele almak anlaşılması için kolaylık sağlayacaktır. Bunun genel hatları ile olumlu resmini İbn Rüşd'ün yaklaşımlarında; olumsuz resmini ise Gazzalî'nin yaklaşımlarında görebiliriz. Gazzalî düşüncesinde felsefe ve din birbiriyle örtüşemeyecek kadar farklı ve çelişkilidir. İbn Rüşd düşüncesinde ise birbirinden koparılamayacak kadar aynı ve ortak özelliklere sahiptir. Kendi deyimi ile sütkardeşlerdir.⁸⁷

Yükseköğretim Kurulunun (YÖK) 15 Ağustos 2013 tarihinde kafa karışıklığına neden olduğu gerekçesi ile ilahiyat fakültelerinde felsefe derslerinin kaldırılmasına yönelik karar alması ve gelen tepkiler üzerine 19 Eylül 2013 tarihinde yeniden görüşerek aldığı kararı iptal etmesi bile günümüzde felsefe-din ilişkisine dair gündemin sıcaklığını koruduğunu göstermesi açısından örnek gösterilebilir.⁸⁸

Bu kadarını ortaya koyduktan sonra bu alandaki yaklaşımları⁸⁹ dört farklı açıdan sıralayabiliriz:

- a) Felsefe ve din birbirinden tamamen farklıdır.

⁸⁶ Alper, *Akıl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi*, 28.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makal*, Met. ve Terc. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, 74.

⁸⁸ Mevlüt Uyanık, "Felsefesiz Din Eğitimi ve İlahiyat Fakültelerinin İşlevi," Erişim Tarihi: 18/03/2019:

<http://www.yaylahaber.com.tr/felsefesiz-din-egitimi-ve-ilahiyat-fakultelerinin-islevi-makale,1724.html> ,

Uyanık, "Bir Zihniyet Problemi Olarak Felsefesiz İlahiyat, Erişim Tarihi 18/03/2019:

<http://www.yaylahaber.com.tr/bir-zihniyet-problemi-olarak-felsefesiz-ilahiyat-makale,1804.html>

Uyanık, "Din ve Felsefe Beraber Okutulur mu?" Erişim Tarihi: 18/03/2018:

<https://www.haberturk.com/polemik/haber/875195-din-ve-felsefe-beraber-okutulur-mu>

⁸⁹ Mevlüt Uyanık, "Dine Felsefî Açından Yaklaşım", *Felsefî Düşünceye Çağrı*, 274-277.

- b) Felsefe ve dinin örtüşen birçok noktası olmasına rağmen ikisinin alanları farklıdır.
- c) Felsefe ve din birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Birisi olmazsa diğeri de olmaz.
- d) Felsefe ve din ikisi farklı alanlar olmasına rağmen farklı yöntemlerle aynı gaye için uğraşırlar.

İslam filozofları din ile felsefeyi birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak almışlar, hikmet ile dînî çatışmasının mümkün olamayacağını her fırsatta dile getirmişler ve bunu burhanî yollarla temellendirmeye girişmişlerdir.

Din-felsefe çatışması tartışmalarının sıkça yapıldığı bir dönemde yaşayan Osmanlı âlimlerinden Taşköprüzade Ahmet Efendi (d.1495-ö: 1561) felsefî ilimlerle en başta İdris Nebî (as.) olduğuna dikkat çekerek felsefî ve dînî ilimlerin detaylı bir incelemeye konu edildiği zaman birbirleriyle örtüşüklerini ifade etmekten geri durmamıştır.⁹⁰

Osmanlı medrese muhitinde yetişmiş bir âlimin felsefî ilimlere bakışı açısından da önem arzeden “Miftahu’s-Sa’ade, din ilimleriyle felsefî disiplinlerin gerçekte barışık ve uzlaşık olduğunu vurgulayan pasajlarıyla dikkat çekmektedir.”⁹¹

Yukarıda bahsettiklerimizden hareketle İslam felsefe geleneğinde felsefe ve din ilişkisine karşı oluşturulan yaklaşımlara neden olan etkenlerin kelâmî anlayış, siyaset ve yaşanan bölgenin kültürel yapısından olmadığını söylemek durumundayız. Felsefeye karşı yaklaşımları neden olan ilim/hikmet olsaydı din ve felsefe arasında çıkan uyuşmazlıkların yine hikmet/felsefe ile çözüldüğü görülecekti.

Burada İslam filozoflarının felsefe ve din ilişkisini ele alış biçimlerinden bahsetmek gerektiği kanaatindeyiz. Biz bu yaklaşımları “felsefe kavramı”, “din kavramı” ve “felsefe-din ilişkisi” başlıklarında ele alacağız. Bunu yaparken üçüncü bölümde felsefe ve din ilişkisiyle ilgili yaklaşım biçimini ve sistematliğini ayrıca ortaya koymaya çalışacağımızdan bu bölümde filozofumuzun görüşlerinden kısaca bahsetmeyi tercih ettik.

⁹⁰ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 57; Kutluer, “Miftahu’s Saade”, *DİA İslam Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 15/03/2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/miftahus-saade>

⁹¹ İlhan Kutluer, “Taşköprüzade Ahmet Efendi’nin Miftahus’Saade İsimli Eseri”; *İslam Ansiklopedisi*, 19. “Felsefî ilimlerin menbainın İdris nebi olduğunu tekrar ederek Taşköprüzade’nin (ö.968/1561) dönemindeki din-felsefe (bilim) çatışması tartışmalarını bu şekilde aşmaya çalıştığını belirtmeliyiz. Şu satırlar onundur: Felsefî (hikemî) ilimlerin, şer’î ilimlerle çatıştığını kesinlikle sanma. Durum böyle değildir. Uzlaşmazlık önemli hususlardadır. Bazı hususlar zahirde çatışyormuş gibi görünmekteyse de bunları derinlemesine araştırırsan (göreceksin ki) birbiriyle uzlaşıp kucaklaşmaktalar.”

2.1. FELSEFE KAVRAMI

Kavramlara doğru anlamlar yükleyebilmek ve onları doğru anlayabilmek; yaratılmış âyetler dediğimiz mümkünler âleminde bulunan mevcutları ve yazılı âyetler dediğimiz vahyi doğru okumak ve yorumlamakla/teville mümkün olur. Tevilleri doğru yapabilmek ise o dilde kullanılan kavramlara doğru anlam yüklemekle mümkün olabilir.

İslam düşüncesinde gerek Kur'an tarafından gerekse İslam filozofları tarafından ortak kullanılan kavramlardan olan "hikmet"i anlamlandırabilmek için İslam felsefesinde ve Kuran'da "hikmet" kavramının nasıl kullanıldığına bakmak gerekir. Biz de öncelikle filozofların hikmet ve felsefe kavramlarına yükledikleri anlamı müzakere edeceğiz.

Felsefe kavramının neredeyse her filozofa göre özgün ve öznel bir tanımı olduğu söylenilebilir. Felsefe, Yunanca philosophie kelimesinin Arapçaya aktarılmış halidir. Philia (sevgi) ve sophia (bilgelik) kelimelerinin anlamca bütünleşmesinden oluşmuş bir terimdir. Özünde bilgiyi ve bilgeliği sevmektir.⁹²

Esas bilgenin bütün bilgilerin kaynağı olan Allah olduğu gerçeğinden hareketle felsefe olsa olsa bilgeyi sevme eylemi olur. Sonuçta bilgeyi tanımaya çalışma, onun yolunda ilerlemeye felsefe diyebiliriz. Bu, İslam felsefesinde "hikmete, yani düşünmeyi öğrenmeye çağrı olarak felsefe" şeklinde de yorumlanmıştır.⁹³

İlk dönem İslam âlimlerinden Cabir bin Hayyan (ö: 200/815), felsefe ilmini "illetli varlıkların hakikatlerinin ilmi" olarak tanımlamıştır. Bu tanımın ardından ilâhî ilim tanımına yer veren Hayyan, ilk illeti veya ilk illetten olan şeyi bir aracı ilim (vasıta) olmaksızın veya sadece bir aracı ilim ile bilmek olarak tarif etmiştir. Hayyan bu tanımın ardından "şeriat"ın tanımına geçmektedir.⁹⁴

Harizmî (ö. 387/997) felsefenin manasının şeylerin "hakikatini bilmek ve en doğru olan şeyle amel etmek" olduğunu ifade eder ve felsefeyi iki kısma ayırır: Birincisi nazari/teorik, ikincisi de amelî/pratik felsefe.⁹⁵

Eflatun ve Aristoteles'in nazari/teorik-amelî/pratik felsefe ilim ayırımına dayanan felsefî sistemlerini inceleyip onu İslam/Vahiy ile tezyin eden ilk filozoflarımız ilimler

⁹² Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, 15.; Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 24-25.

⁹³ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 52, 237-238.

⁹⁴ Cabir Bin Hayyan, *Tanımlar Kitabı/Kitabu'l Hudud*, Met. ve Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 46.

⁹⁵ Harizmî, *Felsefî Tanımlar/Hudûdu'l Felsefiyye*, Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 12.

tasnifini önemsemiş, Kindî⁹⁶, Fârâbî⁹⁷ ve İbn Sina⁹⁸ Meşşâî düşünce sisteminin İslam Felsefesindeki ilimler tasnifini ve düşünce sistemini bu ayırım üzerinden teşekkül ettirmişlerdir. Kindî'nin dînî ve felsefî ilimler ayrımını benimsediğini, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da felsefî ilimleri nazarî/teorik, amelî/pratik olarak tasnif ettiklerini görmekteyiz.⁹⁹ Felsefe ile dînî/şeriatî birbirinden ayırt etmeyen filozoflarımız felsefî ilimlerdeki nazarî-amelî tasnifinden hareketle dînî ilimleri de nazarî ve pratik olarak tasnif etmişlerdir.

İslam düşünce tarihinde kelamdan felsefeye geçişte ilk rolü üstlenen Kindî¹⁰⁰, Felsefeyi, insan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi olarak değerlendirmiş ve “İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesi,” ve “felsefe hikmet sevgisidir, insanın gücü ölçüsünde Tanrı'nın (Allah'ın) fiillerine benzemesidir.”¹⁰¹ şeklinde tanımlamıştır. Filozof, bilgiden ulaşmak istediği amacın ise gerçeğin bilgisini yakalayarak, davranışlarını gerçeğe göre şekillendirmesi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰²

Hekim-filozof unvanının en başarılı örneklerinden biri olan Râzî (Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya), tüm filozofların “felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde Allah'a benzemesidir.” şeklindeki tanımlamalarından hareketle insanların Allah'ın kulu oldukları gerçeğini temel almıştır. Buradan hareketle felsefeyi efendilerin en çok sevdiği kölenin kendi izlerinden gidenler olduğunu, bu yüzden de insanın gücü ölçüsünde yaratana benzemeye çalışması olarak tanımlamıştır.¹⁰³

Felsefeyi en son varlığın en son sebebinin bilgisi¹⁰⁴ ve insanın en yüce amacı olan mutluluğun elde edilmesi olarak tanımlayan Fârâbî,¹⁰⁵ *Mutluluğa Yönelme* kitabında nazarî felsefe ve amelî felsefe ayrımına giderek bilimlerin tamamını bu iki

⁹⁶ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, 287: “Zira zihindeki bilgi akıl ve duyu (bilgisi) olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi ayın şekilde felsefe de teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır.”

⁹⁷ Fârâbî, *Kitabu'l Burhan*. 36.; Farabi, *Harfler Kitabı/Kitabu'l-Huruf*, Çev: Ömer Türker (İstanbul: LİTERA Yayınları, 2008) 71; Ayrıca bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol,

⁹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*. 17; İbn Sîna, “Eş-Şifa Kitabının Onuncu Fenni Metafizik Üzerine Fi'l İlahiyyat”, *Felsefî Risaleler*, 279.

⁹⁹ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsa'ul Ulûm Adlı Eseri”, *İlimlerin Sayımı*, 26-27; Aygün Akyol, İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru, 35.

¹⁰⁰ Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler*, 17.

¹⁰¹ Kindî, “Felsefe” *Felsefî Risaleler*, 28; Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, 191.

¹⁰² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *age.*, 126.

¹⁰³ Razi, Ebubekir Muhammed b. Zekeriyya, “Filozofça Yaşama/Kitabu's-Sîretü'l-Felsefiyye; *Felsefe Metinleri*,

¹⁰⁴ Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme/Risaletü't-Tenbih Alâ Sebili's-Saâde”, *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*, Çev: Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV yayınları, 2017), 78.

¹⁰⁵ Uyanık- Akyol, “Fârâbî'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak İhsa'ul-Ulûm Adlı Eserinin Tahlili”, Erişim Tarihi: 24/03/2019, <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/494586>

kategoride tasnif eder.¹⁰⁶ O, en büyük sanat sayarak her şeyden üstün tuttuğu¹⁰⁷ felsefeyi bir ilim sistemi olarak ele alır ve hatta o “ilim” ile “felsefe” terimlerini çoğu kez birbiri yerine kullanır.

Fârâbî önce felsefenin bilimler kategorisindeki yerini tespitle işe başlar. Evrendeki düzenden hareketle varlıkların bir hiyerarşi içinde aşağıdan yukarıya, basit olandan zora doğru bir sıralandığına dolayısı ile bu varlıkların bilgisinin de bir sıralaması olduğuna dikkat çeker. Her bir varlık alanının kendine özgü bir ilmî sistemi olduğunu yani her varlığın bir ilmin konusu olduğunu dile getirir. Her şeyin ilk nedeninin Allah olduğundan hareketle ilk felsefeyi de yaratıcıyı bilmek olarak tanımlar.¹⁰⁸

Felsefenin amacının insanın yüce yaratıcısını ve onun niteliklerini bilmesi olduğundan yola çıkarak filozofun yapması gereken şeyin gücü oranında yaratıcıya benzemesi olduğunu söyler.¹⁰⁹ Bu açıdan felsefeyi en üstün ilim olarak niteleyen Fârâbî ilim adamlarının en seçkinlerinin de filozoflar olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰

İhvanı Safa, felsefenin din hakkında yeterli bilgiye sahip olduktan sonra felsefeyle uğraşılabilirliğini, hatta bu uğraşın dînî ilimleri daha iyi anlamaya, ahirete imanı pekiştirmeye ve ahireti daha iyi içselleştirmeye vesile olacağını, bu vesileyle de Allah’a daha da yakın olunacağını savunmuştur.¹¹¹

İbni Sînâ’nın (d. 372/980-ö 429/1037) felsefe tanımı da Kindî ve Fârâbî’nin tanımı ile uyum halindedir. O, felsefe’nin varlık ve birliğin bilgisi olduğuna vurgu yaparak, “bu ilim, en üstün bilinene dair en üstün bilgi olan hikmettir, çünkü o bilinenlerin en üstününe, yani Yüce Allah’a ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün, yani kesin bilgidir.”¹¹² şeklinde felsefeyi tanımlamıştır. Bu ilmin faydasının ise “uhrevî mutluluğa hazırlamak için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması”¹¹³ olduğunu, nihai amacın ise Allah’u Teâla’nın yönetişinin bilinmesi, meleklerin, evrenin yapısının ve bu yapıdaki düzenin bilinmesi olarak¹¹⁴ ifade etmiştir. Ona göre felsefe; “en üstün

¹⁰⁶ Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, 161, 165.

¹⁰⁷ Cavit Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, c. 1 (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2004), 55.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması/Tahsilü’s-Saada*, Çev: Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Yayınları, 2013), 66.

¹⁰⁹ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *Felsefe Metinleri*, 113.

¹¹⁰ Fârâbî, *Kitabul Huruf/Harfler Kitabı*, 71.

¹¹¹ Mahmut Kaya, “İhvan’ı Safa”; *Felsefe Metinleri*, 221.

¹¹² İbn Sîna, *Metafizik*, 26.

¹¹³ İbn Sîna, *age.*, 28.

¹¹⁴ İbn Sîna, *age.*, 29.

bilinen hakkındaki en üstün bilgi, bazen en doğru ve en sağlam bilgi, bazen de bütün varlıkların ilk sebeplerinin bilgisidir.”¹¹⁵

İbni Rüşd, kendisinden önceki felsefecilerden hareketle felsefenin uğraş alanının varlıklara bakarak onların yaratıcıya delalet etmeleri bakımından onları değerlendirmek olduğunu söylemiştir. Varlıkların yaratıcıya delalet etmelerinin ise var olanlarda bulunan sanatı kavramakla mümkün olabileceğine dikkat çekmiş ve “bilmek ne kadar mükemmelse, sanatçısını bilmek de o kadar mükemmeldir.”¹¹⁶ diyerek felsefeyi sanatların sanatı olarak tanımlamıştır.

Özetle felsefe, varlığın ne olduğu (ontoloji), onun nasıl bilinebileceği (epistemoloji), onun geçerliliğinin olup olmadığı (aksiyoloji) ile ilgili sorulara yanıt arama çabasıdır.¹¹⁷

“Teorik/nazari ilim” veya eşdeğer diğer ifadeyle “teorik/nazarî hikmet” olarak kendine has sistemi olan felsefenin amacı hakikatin araştırılması, konusu ise varlığın yeniden şekillendirilmesi değil, varlığın bilgisinin elde edilerek diğer varlık gruplarıyla yani âlemle olan irtibatının anlama ve açıklanmasıdır.¹¹⁸

Felsefe “felsefe, varlık, bilgi ve değer üzerine eleştirel, rasyonel/tutarlı ve sistematik bilgi üretmenin peşinde/aşkında olmak ise varlığı var olan olarak bir bütün halinde incelemek, özü ve belirlenimlerini tespit etmek, var olması için bir başka varlığa muhtaç olmayan varlık (Tanrı ve/ya Muharrik’i Evvel) ile Tanrı dışındaki her şey olan âlem (var olan) arasındaki irtibatı incelemek felsefenin temel görevidir.”¹¹⁹

Felsefe ister müstakil bir ilim olsun isterse bir ilimler sisteminin genel adı olsun filozofların felsefeye yaklaşımlarını bütüncül birkaç cümleyle ortaya koymak gerekirse; “felsefe salt bilmek olmakla kalmayıp, aynı zamanda bir yaşama biçimidir.”¹²⁰ şeklinde ifade edebiliriz.

Düşünürümüz Fârâbî, hikmeti tüm varlıkların mevcudiyetine ve sebebi bulunan şeylerin yakın sebeplerin uzak sebeplerin bilgisi olarak tanımlar.”¹²¹ Bu yüzden olsa gerek ki mantık, dil, fizik, astronomi gibi birçok farklı ilmî alanda eser ortaya koymuş

¹¹⁵ İbn Sîna, *age.*, 19.

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Faşlu'l Makal*, Çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, 16, Çev: Bekir Karlığa, 64.

¹¹⁷ Ahmet Gürbüz, “Dinsel/İslâmî Hukuk Kavramı Ya Da Felsefe-Din ve Hukuk İlişkisi Üzerine Bir Yaklaşım”, Erişim Tarihi: 18 Mart 2019. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/552062> “Felsefenin sorguladığı varlık fiziksel olduğunda “hayat nedir, varoluş nedir, evren nedir” gibi sorular; metafiziksel olduğunda ise “din nedir, ahlâk nedir, adalet nedir, bilgi nedir” gibi sorular ortaya çıkar. Diğer yandan felsefe bu fiziksel ya da metafiziksel varlığı tikel/parçal olarak değil de tümel/bütünsel olarak inceler.”

¹¹⁸ Uyanık, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak”, *Teşekkül Dönemi*, 22.

¹¹⁹ Uyanık, *age.*, 163.

¹²⁰ Uyanık, *age.*, 16.

¹²¹ Fârâbî, “Mutluluk Yoluna Yönelme”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 72.

ve ön plana çıkmış bir ilim insanının ismini filozoflar kronolojisinde, ünlü filozoflar listesinde veya felsefe tarihi kitaplarında görebiliyoruz. Bazen fizikçi, hekim, matematikçi veya dil bilgini bir İslam düşünürünü aynı zamanda filozof olarak görüyoruz. Örneğin; İbn Sîna, Razî birer hekimdir ve aynı zamanda filozoftur. Cabir bin Hayyan bir kimyacıdır ve filozoftur. İbn Cinnî (ö.392/1001) bir dil bilgini, ilahiyatçı ve filozoftur. Birûnî, matematikçi, dil bilgini ve astronomi uzmanıdır, aynı zamanda filozoftur. İbnu'l Heyssem hem matematikçi hem de fizikçidir, aynı zamanda filozoftur. Bu örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür ve her bir örnek İslam dünyasında felsefenin bir ilim sistemi olduğunun bir diğer kanıtıdır.¹²²

İslam filozoflarının büyük çoğunluğuna göre felsefe ile vahyin amacı aynıdır. Ebedî mutluluğa ulaşmak olan bu amacı gerçekleştirmek ise hikmete ulaşmak ile mümkündür.

En genel açıdan “felsefe” terimi, varlık, bilgi ve değer alanlarıyla ilgili sorunları, akılcı ve eleştirel bir tarzda değerlendirmek, bu sayede var olanları anlamlandırmak, insanın kendisinin kim olduğunu, nereden gelip nereye gittiğini açıklamaya çalışmasıdır.¹²³

“Felsefe” kavramının mahiyeti dikkate alındığında biri “ilim”, diğeri “hikmet” olmak üzere iki ana kavram felsefeyle özdeşleştiği görülmektedir. Hemen hemen tüm İslam filozofları hakîkî ilmî bilginin ancak felsefî bir sistemle elde edilebileceğine inanmışlardır. Bu inanın da ötesinde felsefeyi başlı başına müstakil bir ilim olarak değil; aslında bir ilimler sisteminin kendisi olarak kabul etmişlerdir.¹²⁴

Felsefe terimiyle ilgili görüşlere yer verdikten sonra, İslam felsefesinde felsefe terimi yerine kullanılan hikmet teriminin de burada ele almayı uygun gördük. Bu açıdan biz burada hem felsefî alanın hem de dînî alanın hikmet kavramına yüklediği anlamı incelemeye çalışacağız.

Hikmet sözcüğü “hükm”den türetilmiş olup bir şeye engel olmak, idare etmek, iyiliğin elde edilmesine çalışmak, tahakküm etmek anlamına gelir.¹²⁵

Ragıp El İsfehânî, *Kur'an Lafızları Sözlüğü/Müfedeatı El-faz'ül-Kur'an* isimli eserinde ‘hikmet’ başlığı altında felsefeyi ilim ve amel ile hakikate ulaşma yolu olarak

¹²² Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, 93, Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*. 240, 251, 265, 266, 268, 269.

¹²³ Mevlüt Uyanık, *age.*, 15.

¹²⁴ Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 18.

¹²⁵ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, 55.

tanımlayarak insan merkezli hikmetin varlıkların bilgisine sahip olarak hayırlı eylemler gerçekleştirmek anlamına geldiğini ifade etmektedir.¹²⁶

Kur'an'da hikmet, vahiy, kitap ve bilgi anlamında kullanılmıştır. Kitabın kendisinin hikmet olduğu ve peygamberlere hikmet verildiği¹²⁷ vurgulanmıştır.

“Bunlar sana rabbinin vahyettiği hikmetlerdir.”¹²⁸

“Nitekim kendi içinizden âyetlerimizi okuyan, sizi arındıran/geliştiren, size kitabı ve hikmeti, bilmediklerinizi öğreten bir elçi gönderdik.”¹²⁹

“Yemin olsun onlara kötülükten önleyecek haberler gelmiştir. **Tam bir hikmeti baliğa** (hedefe ulaşmanın en yüksek derecesine ermiş bir hikmet), Fakat uyarılar fayda vermiyor.”¹³⁰

“Şüphesiz o, katımızdaki ana kitapta (Levh-i Mahfûz'da) mevcuttur, çok yücedir, hikmetlerle doludur.”¹³¹

Yukarıdaki âyetlere benzer birçok âyetten anladığımıza göre Kur'an'ın kendisi hikmettir ve bünyesinde daha pek çok hikmet barındırmaktadır. Zaten Kur'an; “Şüphe yok ki o hakikatin kesin bilgisidir.”¹³² âyetiyle vahyin tam bir hakikat/gerçek olma vasfına işaret ederek, kendisinin hikmetin kaynağı olduğuna dikkat çekmiştir.

Ayrıca Kur'an Allah'ın koyduğu ölçülere uyan, yani sünnetullah/kader çerçevesince hareket eden ve gereği gibi çalışan kim olursa olsun hikmet verileceğini söyler.

“Allah gereği gibi çalışana hikmeti verir. Kime hikmet verilirse ona çokça hayır verilmiş olur. Bu zikri (bilgiyi) sadece sağlam duruşlu olanlar elde ederler.”¹³³

“...Biz hakka yönelten ve dosdoğru yolu gösteren bir kitap dinledik.”¹³⁴
“Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Bu yola tabi olun. Başka yollara uymayın...”¹³⁵ âyetleri Kur'an'ın hakikat barındıran ve tüm insanlara doğru yolu gösteren bir kitap olduğunu vurgular.

¹²⁶ Ragıp el-İsfehanî. *Kur'an Lafızları Sözlüğü/Müfedeatı El-faz'ül-Kur'an*. Çev: Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2007), 423.

¹²⁷ Yunus 10/1: “İşte bunlar hikmetli kitabın âyetleridir”, Bakara 2/151, Enam 6/89: “Bunlar (peygamberler) kendilerine kitap hüküm ve nebîlik verdiğimiz kimselerdir.”

¹²⁸ İsrâ 17/39.

¹²⁹ Bakara 2/151; ayrıca bkz.: Ali İmran 3/164; Bakara 2/129; Cuma 62/2.

¹³⁰ Kamer 54/4-5.

¹³¹ Zuhuruf 43/4.

¹³² Hakka 69/51.

¹³³ Bakara 2/269.

¹³⁴ Ahkâf 46/30.

¹³⁵ Enam 6/153.

“Onlara doğru yolu göstermiştik.”¹³⁶ âyetiyle de insanın kendi konumunun farkına vararak kendi yaratıcısını tanınması için, ona imkân sağladığını ortaya koyar. Sonuçta da O’na eş koşmadan kulluk yapması sayesinde ebedî mutluluk vaad eder. Bu açıdan, İbn Abbas; Kur’an’da geçen hikmet kelimesini helal ve haramı öğrenmek diye tefsir etmiştir.¹³⁷

Hiz. Muhammed as’nin ilim terimi yerine “Hikmet mü’minin yitik malıdır, onu nerede bulursa alsın.”¹³⁸ hadîsi şerifinde “ilim” terimi yerine “hikmet” terimini kullanması hikmetin evrensel olduğunu ortaya koyması açısından dikkat çekicidir.¹³⁹

Din alanında hikmet kavramının kullanımına değindikten sonra İslam felsefi düşünce sisteminde “hikmet”, felsefe kavramıyla ifade edilmekle birlikte, bununla paralel olarak hikmet kavramıyla da ifade edilmiştir. Felsefe yerine hikmet kavramının kullanılmasında Kur’an’ın hikmete yüklediği anlamlandırma ile felsefenin hikmete yüklediği anlamlandırma arasındaki benzerlik etkili olmuştur.

Kindî, hikmeti düşünce gücüne ait bir fazilet olarak nitelemiş ve felsefe terimi ile aynı anlamda kullanmıştır. Dolayısı ile ona göre en üstün sanat felsefe, yani hikmettir. Tüm faydalı olan ve yararlı olan şeyleri elde etmeye vesile olan şeylerin bilgisi ve zarar veren şeylerden kaçınma ve korunma ait bilgiler hikmet/felsefe kapsamında olduğunu beyan etmiştir.¹⁴⁰

Felsefe ile hikmeti birbirinden ayırt etmeyen ve insanın var oluşunun amacını mümkün varlıkların ulaşabileceği en son yetkinlik olan mutluluğu elde etmesi¹⁴¹ olarak gören Fârâbî de “hikmet”, bir varlığın var oluşuna neden olan ilk sebep ile en son sebebinin bilgisine sahip olması, yönünden insana hakiki mutluluğu bildiren ve yaşatan şeydir.¹⁴² Yani öteki tüm varlıkların var olduğuna ve illeti/sebebi bulunan şeylerin birincil/yakın sebeplerini ortaya çıkaran uzak sebeplerin bilgisine ulaşmaktır.¹⁴³ Hikmet, her son varlığın ilk sebebinin bilgisi olması ve insanın da ulaşabileceği en son amacının mutluluk olduğuna göre göre Hikmet, insanı gerçek mutluluğa ileten ve

¹³⁶ Saffat 37/118.

¹³⁷ Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 147.

¹³⁸ İbn Mace, “Zühd” 15, Tirmizi, “İlim”, 19.

¹³⁹ İlhan Kutluer, *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 132-136.

¹⁴⁰ Akyol-Uyanık-Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 144.

¹⁴¹ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 80.

¹⁴² Akyol- Uyanık- Arslan, “Hikmet”, *age.*, 145.

¹⁴³ Fârâbî, “Fusulü'l Medeni”, *Fârâbî'nin İki Eseri*. 72.

mutluluğu bildiren şeydir. Bu durumda hikmet ilk sebebin bilgisini verdiğiinden insanın İlk'ten aldığı en yüce yetkinliği, yani mutluluğu da bu sayede bilir.¹⁴⁴

Hikmet; İbn Miskeveyh'in deyimi ile, "düşünen ve ayırt eden bir nefsin fazileti olup bütün varlıkları var olmaları itibarıyla bilmek", İbn Hazm'ın deyimi ile; en büyük fasıl olup, "en iyi ayırt eden, hâkim olup en iyi hüküm veren", Gazzalî'nin deyimi ile aklî kuvvetin fazileti olup, Kur'an'da "kime hikmet verildiyse ona çok şey verilmiştir."¹⁴⁵ âyetinde kullanılan anlamı ile kısaca "tüm ilimlerin hakikatının bilgisi olan yakînî ve doğru olan ilim."dir. Cürcanî'nin bakış açısıyla insanın imkânları ve gücü ölçüsünde eşyanın hakikatini varlıkta oldukları üzere araştırıldığı ilâhî olmayan kurnazlık ile ahmaklık arasında ortaya yerde olan nazarî bir ilimdir.¹⁴⁶

Teşekkül döneminde Müslüman filozofların felsefî yönelimlerini "hikmet" kavramı ile özdeşleştirmelerinin en önemli nedenlerinden biri Kur'an ve Sünnetten elde edilen sonucun Hikmet'e ulaşmak olarak algılanmasıdır. Canlı Kur'an olarak nitelenen Resulullah'ın uygulamalarının birer hikmet olduğu algısı ilk dönem İslam âlimlerini şeriatı açıklamaya hukukî ve ahlâkî ilkeleri belirlemeye yöneltmiştir. Bu çerçevede kıraat, tefsir, fıkıh gibi ilmi disiplinler sistematize edilmiş, özellikle kelim disiplininin oluşmaya başlaması ile birlikte aklî ve felsefî ilimler sistemi zorunlu olarak şekillendirilmiştir.¹⁴⁷

Burada Kur'ânî anlamlandırmalardan söz etmişken Kur'an'ı Kerim'in bir felsefe kitabı, diğer anlamıyla bilim kitabı olmadığını, ancak dinle ilgili tüm yorumların temeli olduğunu hatırlamak yerinde olacaktır. Özellikle vahiy ile ilgili yorum geliştiren her akıl ve bu akıldan hareketle sistemleşen her akım, dayanağını Kur'an'a atfederek kendisine meşruluk sağlayabilir.¹⁴⁸

Ayrıca İslam felsefesinin teşekkül döneminde bir ilimler sistemi ve sanatların sanatı olarak görülen ve "hikmet" olarak isimlendirilen felsefenin "din" alanından ârî olması düşünülemez. Elbette onların varlık sahasında mahiyetleri itibarıyla yer edindikleri farklı alanları vardır fakat birbirlerinden bağımsız da değillerdir.¹⁴⁹ Burada

¹⁴⁴ Fârâbî, *age*. 78.

¹⁴⁵ Bakara 2/219.

¹⁴⁶ Akyol- Uyanık- Arslan, "Hikmet", *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. 146-147.

¹⁴⁷ Uyanık, "Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak", *İslâmîyat* 8, sy. 4, (2005) : 57, 77, Uyanık, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 25.

¹⁴⁸ Mevlüt Uyanık, "Çağdaş İslâmî Hareketlerde Kur'an'ın Konumu", *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 251.

¹⁴⁹ Şenol Korkut, "Mille/Din", *MeşşâîGeleneğin Kurucu Filozofu: Fârâbî, İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, 156.

İbn Rüşd'ün “yoldaş ve süt kardeş” değerlendirmesini hatırlamak yerinde olacaktır. O yüzden felsefe ve din ilişkisi, felsefe problemlerinin en başında yer almıştır. Birçok filozof, felsefe tasavvurunda din konusunu irdelemekten uzak durmamıştır.

2.2. DİN KAVRAMI

“Felsefe ile din”in ayrı şeylermiş gibi görülmesinin sebeplerinden birisi de kullanılan kavramlara yüklenen yanlış veya eksik anlamlardır. Bu açıdan bir düşünürün özellikle Kur'an'da geçen kavramlara yüklediği anlamı bilmek, onun felsefi sistemini doğru anlayabilmek açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle din kavramını genel hatlarıyla diğer İslam filozoflarının tanımından; özelde ise Fârâbî'nin felsefi sistemi içerisinde anlamaya çalıştık. Fârâbî'nin felsefi sisteminde çok özel bir yer tutan ve İslam felsefesi ve Kur'an'da kullanılan “mille/din” kavramı, felsefi ve Kur'anî anlamlandırmalardaki bütünleşmeye güzel bir örnektir.

“Din” kavramı da felsefe kavramı gibi neredeyse her bilim tasnifinde, hatta aynı bilimle uğraşan uzmanların kendi aralarında bile farklı tanımlanmıştır. “Din” kelimesinin sözlük anlamı genellikle “deyn” kelimesinden hareketle borç anlamına kullanılmıştır. Borçlu olan adama ise “Racülün medî'nûn” denilmiştir. Kur'an'ı Kerimde de kelimenin sözlük anlamı borç vermek anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁰

“Din¹⁵¹ sözcüğü “taat, itaat ve ceza, karşılık, karşılığını verme” anlamında kullanılır. Zaman zaman şeriat yerine şeriate boyun eğme, şeriate tabi olma anlamına kullanıldığı da görülür.”¹⁵²

Kur'an'ı Kerim'de “din” kelimesi yerine “millet” kavramı da kullanılmıştır.¹⁵³ “Kur'an-ı Kerim “millet” kavramını bugün meşhur olan “ulus, etnik birliğe dayalı toplum” manasında değil, din manasında kullanır.”¹⁵⁴

¹⁵⁰ Bkz. Bakara 2/282, Nisa 4/11. âyetler.

¹⁵¹ Din kelimesinin geçtiği Kur'an âyetleri için bkz.: Fatiha 1/4, Bakara 2/83, 132, 193, 215, 217, 256, 282, Ali İmran 3/19, 24, 73, 75, 83, 85, Nisa 4/11, 12, 46, 125, 146, 171, Maide 5/3, 57, 77, En'am 6/70, 137, 151, 159, 161, Araf 7/29, 51, Enfal 8/39, 72, Tevbe 9/11, 12, 29, 33, 36, 122, Yunus 10/22, 104, Hud 11/107, Yusuf 12/40, 76, Hier 15/35, Nahl 16/52, Hac 22/78, Şuara 26/82, Ankebut 29/65, Rum 30/30, Lokmat 31/32, Ahzab 33/5, Saffat 37/20, Sad 38/78, Zümer 39/2, 11, Mü'min 40/14, 26, 65, Şura 42/13, 21, Fetih 48/28, Hucurat 49/16, Zariyat 51/6, 12, Vakıa 56/56, Mümtehhine 60/8, 9, Saf 61/9, Mearic 70/26, Müddessir 74/46, İnfitar 82/9, 15, Mutaffifin 83/11, Tin 95/7, Beyyine 98/6, Maun 107/1, Kafirun 109/6, vd.

¹⁵² “Din”, Ragıp el-İsfēhanî, *Kur'an Lafızları Sözlüğü*, 565.

¹⁵³ Millet Kelimesinin geçtiği Kur'an âyetleri için bkz.: Bakara 2/120, 131, 135, Ali İmran 3/95, Nisa 4/125, En'am 161, Araf 7/88, 89, Yusuf 12/37, 38, İbrahim 14/13, Nahl 16/123, Hac 22/78, Sad 38/7

¹⁵⁴ Hayrettin Karaman, *Yeni Şafak*, Erişim Tarihi: 19 Şubat 2019, <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/millet-milliyetcilik-ve-din-2028252>

“Yûsuf şöyle cevap verdi: ...Şüphesiz ben, Allah'a inanmayan, aynı zamanda kendileri âhireti de inkâr etmekte olan bir kavmin milletinden uzaklaşıp geldim. /Atalarım İbrâhim, İshak ve Ya'kub'un milletine uydum. Allah'a herhangi bir şeyi ortak koşmamız bize yaraşmaz. Bu, Allah'ın bize ve insanlara olan lütfundandır. Fakat insanların çoğu şükretmezler.”¹⁵⁵

Sen onların milletine (dinlerine) uymadıkça Yahudiler de Hıristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır. De ki: “Asıl doğru yol ancak Allah'ın yoludur.” Eğer sana gelen ilimden sonra onların arzularına uyarsan, bilesin ki artık Allah sana ne dost ne de yardımcı olacaktır.”¹⁵⁶

İbranice ve Aramice’de “melel” konuşmak, söyleme, “mille” de sözcük, söz anlamına gelir. Kökeni de imla kelimesinden, bir şeyi yazdırmak, dikte ettirmek anlamından hareketle,¹⁵⁷ dînîn insanın yaşamına yön veren ve onu gerek düşünce gerekse davranış yönünden şekillendiren bir sistem olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî’nin “*Kitabu’l Mille*” ismiyle eser yazması ve “*Medinetü’l Fadıla*” isimli eserinin içinde “felsefe ve din başlığı” ifadesinde din terimi yiren “mille” terimini kullanması bu söylemimizi temellendirmektedir.¹⁵⁸

Özellikle din tacirliği yaparak felsefe ile uğraşanlara karşı çıkanların dinle bir ilgisinin kalamayacağına dikkat çeken Kindî, konu ve gayesi açısından felsefe ile dînîn

“Farklı çalışmaların konusu olması nedeniyle burada Millet kavramının günümüzde kullanılış şekli bahsetmenin yerinde olacağını düşünüyoruz. Kur’an’da; “Ümmet” kavramı aynı anneden doğanlar, yani aynı soydan gelenler, “Kavim” kavramı, aynı dili konuşan ve aynı kültüre sahip olanlar anlamına gelirken, “Millet” kavramı “din” kavramı yerine kullanılmaktadır. Oysa günümüz İslam dünyasında Ümmet kavramı Millet kavramı yerine, Millet kavramı ise Ümmet kavramı yerine kullanılmaktadır.

Bu konuda detaylı bilgi için bkz.: İlber Ortaylı, “Millet ve Osmanlılarda Millet Sistemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 18 Mart 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet#2-osmanlilarda-millet-sistemi> “slâmî literatürde din ile eş anlamlı olması yanında belli bir dînîn mensuplarını ifade eden millet kelimesi (yk.bk.), Osmanlı Devleti’nde de klasik dönemden itibaren dînî zümreleri ifade etmek için kullanılmıştır... XIX. yüzyılda millet kelimesi müstakil olarak her gayri müslim topluluk için kullanılması ve dînî bir aidiyeti ifade etmesine rağmen yine XIX. yüzyıl Osmanlı siyasî terminolojisi Arapça milleti Fransızca-Latin menşeli “nation” terimine karşılık olarak kullanmış, millet kelimesi bu anlamıyla Doğu ülkelerinde modern zamanlarda yaygınlaşmıştır. Son asırda terimin ikili anlamda kullanılması dikkati çekmektedir.

¹⁵⁵ Yusuf 12/37-38.

¹⁵⁶ Bakara 2/120.

¹⁵⁷ Recep Şentürk, “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 19 Şubat 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet>.

¹⁵⁸ Fatih Toktaş, “Kitabul’l Mille/Din Kitabı”, *Fârâbî’nin Kitabul’l Mille adlı eserinin Takdim ve Çevirisi*, Divan İlmî Araştırmalar, Sy. 12, (2002): 258; Erişim Tarihi: 18.03.2019, <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/12/109>
Fârâbî, *İdeal Devlet*, 118-119: “Erdemli milletler/dinler ve onlara zıt olan milletler/dinler... En iyi bilen şeyler çoğu zaman millettten millete/dinden dine az veya çok değışirler. Bundan dolayı bu şeyler her millet/din için başka bir millet için kullanılan misallerden başka misallerle ifade edilirler.

uğraş alanlarının aynı olduğunu dile getirmiştir. Peygamberlerin getirdiği tüm bilgilerin yararlı olanı elde etme ve zararlı olandan kaçınma bilgisi olduğunu, zaten felsefenin gayesinin de “hakikat sevgisi ve insanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesi olduğunu” belirterek, dinle uğraşanların mecburen felsefe yapmaları gerektiğini beyan etmiştir.¹⁵⁹

Cabir b. Hayyan “*Tanımlar*” isimli kitabında insanın ölümünden sonraki yaşamında düzgünlüğün kendisiyle elde edilebilmesi amacıyla emredilen eylemlerdir şeklinde tanımlar. Din ilmini ise insanın öldükten sonra fayda ümit ettiği şeylerde kullanmak için aklın kendisiyle şekillendiği suretler olarak din ilmini tanımlar.¹⁶⁰ Tanımında kavram olarak “mille” terimi yerine “din” terimini kullanır.¹⁶¹ Hayyan, İslam felsefe geleneğindeki ilk taksimini de din tanımına uygun olarak oluşturur. Onun tasnifinde ilim, “dünya ilmi” ve “din ilmi” olarak iki kategoriye ayrılmıştır.¹⁶²

Harizmî’nin felsefî anlayışında dînînin tanımı, felsefeden ayrı olarak ele alınmaz. Felsefe’yi amelî ve nazarî olarak ikiye ayıran Harizmî, nazarî felsefe içerisinde ilâhî ilim olarak; “kendisinde ne parça ne de kısım vardır.”¹⁶³ ifadesini kullanmış; ayrı bir başlıkta da her varlığın kendisi için elde edebileceği mümkün faydaları ve bu faydalarla varlığını ve devamlılığını sağlaması için kendisiyle doğru yolu bulduğu (hidayet) ilâhî kuvvet olarak tanımlamıştır.¹⁶⁴

Cürcânî’nin (d.1339/740-ö.1413/816) tanımında din, akıl sahiplerini Allah’ın Rasülü’nün getirdiklerini kabule davet eden ilâhî bir kanundur.¹⁶⁵

İhvân-ı Safâ, dînînin itaat yönünü tanımının eksene koyarak, “bir topluluğun ödül veya ceza verme yetkisine sahip bir başkana tabi olması itaat etmesi” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁶

Filozoflarımızdan Amirî’nin, Kindî’nin dînî ilimlerle ilgili kullandığı “İlahî ilim” tabiri yerine “Millî İlim”¹⁶⁷ tabirini kullanması da Felsefî literatürde “millet”

¹⁵⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, 129.

¹⁶⁰ İhvân-ı Safâ, *Tanımlar ve Resimlere Dair*, İhvânı Safâ Risaleleri III, Edt. Abdullah Kahraman, çev. Kamil Kömürcü, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014) s. 320, Akyol- Uyanık- Arslan, “Din”, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 92.

¹⁶¹ Cabir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 42-43.

¹⁶² Akyol-İArslan, “Giriş: Cabir bin Hayyan ve Tanımlar Kitabı”, *Tanımlar Kitabı*, 23.

¹⁶³ Harizmî, *age.*, s. 14

¹⁶⁴ Harizmî, *age.*, s. 18.

¹⁶⁵ Harizmî, *age.* s. 92.

¹⁶⁶ Akyol-Uyanık-Arslan *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 92.

¹⁶⁷ Ömer Mahir Alper, *age.*, s. 34: “Fârâbî’nin aksine Amirî, Kindî gibi genel şema içerisinde ilimleri en başta dînî ve felsefî olarak iki kategoriye ayırmaktadır. Fakat o, Kindî’nin vahyî bilgi için kullanmış olduğu ilahî ilim tabiri yerine “Millî İlim”, felsefî ilim içinse “Hikmî İlim” tabirlerini kullanmaktadır.”

kavramının “Din” kavramına tekabül ettiğini örnekler. Otuza yakın eseri bulunan Amirî, “en-Nüsükü’l-Aklî Ve’t-Tasavvufü’l-Millî.”¹⁶⁸ isimli eserinde de felsefî literatürde din kavramı yerine daha çok ona karşılık gelen “millet” kavramını tercih etmiştir.

Fârâbî, “din” terimi yerine “millet” terimini kullanmış, günümüzde anlaşıldığı anlamı ile “millet” terimi yerine “ümme”¹⁶⁹ terimini tercih etmiştir. *Kitabu’l-Hurûf* isimli eserinin 19. faslında “*Hudûsü’l-Elfazu ve’l-Felsefetü ve’l-Milletü/ Lafızların Söyleniş ve Felsefe ve Mille(Din)*” başlığında ve “*Kitabu’l-Mille*”¹⁷⁰ isimli eserinde “din” kavramı yerine “millet” kavramını kullanmıştır. 21. faslında “*Aslu Lugatü’l-Ümmeti ve Ve İktimâlihâ/Millet (ulus) Dilinin Kökeni ve Olgunlaşması*” başlığında ise “millet” kavramı yerine “ümme” kavramını kullanmaktadır.¹⁷¹

Fârâbî, “din”i (mille), ilk başkanın (reîsü’l-evvel) belirlediği bir amacı toplum içinde gerçekleştirmek amacıyla toplum için şartlar belirlemesi, toplumu yönetmesi, şartlara uymayanı cezalandırması gibi görüşler ve eylemler şeklinde tanımlar.¹⁷²

Fârâbî, bütün ilimlerin felsefesinin kısımları olduğu tezinden hareketle, dînî de felsefenin bir ögesi sayar. Bu açıdan dînî felsefe karşısındaki yerinden detaylı olarak söz eder. Hatta Mille ve Felsefe’nin öncelik ve sonralık durumuna göre söylenişini konu edinen başlık ile bölüm açmıştır. Bu başlık altında; Dînî amacının felsefenin elde ettiği teorik ve pratik hakikatin ikna veya hayal etme yoluyla veya ikisiyle birlikte halka anlayabilecekleri usulle öğretilmesi olduğunu yazmıştır.¹⁷³ Ona göre, erdemli din felsefeye benzer ve felsefenin pratik ve teorik olarak ayrıldığı gibi dinde pratik olan

¹⁶⁸ Mahmut Kaya, “Amirî, Ebu’l Hasan” *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: 17 Mart 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amiri-ebul-hasan>

¹⁶⁹ “Ümme” kelimesi için bakınız Kur’an: Bakara 2/128, 134, 141, 143, 213, 221, Ali İmran 3/104, 110, 113, Nisa 4/41, Maide 5/48, 66. En’am 6/38, 108, Araf 7/34, 38, 159, 164, 181, Yunus 10/19, 47, 54, Hud 11/8, 118., Yusuf 12/45, Rad 13/30, Hicr, 15/5, Nahl 16/36, 84, 89, 92, 93, 120, Enbiya 21/92, Hac 22/34, 67, Mü’minun 23/43, 44, 52, Neml 27/83, Kasas 38/23, 75, Sebe 34/33, Fatır 35/24, 35, Mü’min 40/5, Şura 42/8, Zuhuf 43/22, 23, 33, Casiye 45/28, Kıyamet 75/2.

Ayrıca bkz. Ragıp El- İsfehani, Kur’an Kavramları Sözlüğü, 134-136: “Üm” kelimesinden hareketle (babanın mukabili) Ümme kelimesini Aynı din, aynı zaman ya da aynı mekan olsun, herhangi bir şeyin kendilerini bir araya getirdiği her çeşit cemaat, topluluk. Yüce Yaraticının zorla boyun eğdirip belirli bir amaca ya da amaçlara doğru sevk de olabilir. Bir din etrafında birleşmiş olmak, züre zaman, cemaat topluluk.

¹⁷⁰ Bu kullanımla ilgili bkz : Fatih Toktaş, *Fârâbî’nin Kitabu’l Mille Adlı Eseri’nin Takdim ve Çevirisi*, Erişim Tarihi: 17/03/2019, <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/12/109>

¹⁷¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 75.

¹⁷² Fârâbî, *Kitabu’l-Mille*, 258, Erişim Tarihi: 18.03.2019, <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/12/109>

¹⁷³ Fârâbî, *age.*, 69

şeylerin küllî olanları pratik (amelî) felsefe yer alır. Dinde teorik görüşlerinin kesin kanıtları (burhan) nazari felsefede bulunur.¹⁷⁴

Fârâbî'nin siyaset anlayışında da “mille”, din ile eş anlamlı olarak kullanılır. O, şeriat ve sünnet kavramlarının çoğunluk tarafından sadece dînî pratiklerini/amellerini içermeleri açısından eş anlamlı olmaları gibi, din ile mille kavramlarının da dînî teorik/akîdevî yönünü içermeleri ve aynı anlamı kapsamaları açısından eş anlamlı olduğunu söylemiştir.

Din ile felsefeyi aynı hakikat olarak kabul etmelerinden dolayı olsa gerek Meşşâî filozofların tanımlar kitabında “din” kavramının ayrı bir başlıkta ele alındığına rastlayamadık. Felsefe/hikmet tanımlarına baktığımızda din/mille tanımlarını da bu kavramlardan öğrenmiş olmaktadır.

“Şeriat ve Sünnet” kelimelerinde olduğu gibi din (ed-dîn) ve millet (el-mille) kelimeleri de neredeyse eş anlamlı iki kelimedir. Çoğunluğa göre ‘millet’ ve ‘din’ kelimeleri “millet”in iki parçasına bakarak belirlenmiş eylemleri gösterir ve bu eylemleri içerir. Aynı şekilde belirlenmiş görüşlere şeriat demek de mümkündür.”¹⁷⁵

“Semantik kökeni bakımından “din” ve “millet” kelimeleri ifadelendirdikleri varlık bakımından aynı, ele alınış ve değerlendiriliş (itibar) bakımından farklıdır. Şeriat; uygulanma, kurallarının davranışa dönüştürülmesi ve tabii olunması bakımından din, insanların aynı inanışla bir araya toplanması açısından “millet” diye adlandırılır. Din (mille) mensuplarının yönelimleri ve dînî yorumlama bakımından ise mezhep olarak ifade edilir. Cürcânî'nin deyimiyle, “din, Allah’a nispetle; millet, peygambere nispetle; mezhep ise müçtehide nispetlidir.”¹⁷⁶

Kur'an sorumluluk yükleme ve yükümlülük açısından “Din” terimini, farklı etnik kökene sahip olsa bile aynı gaye için birlikte hareket eden, aynı inanışa sahip bir topluluk oluşturması açısından ise “millet” terimini kullanır. “Bu anlamda din; şeriat ve millet kavramlarıyla özdeş olarak kullanılmaktadır.”¹⁷⁷

2.3. İSLAM FELSEFE GELENEĞİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ

Felsefe ve din ilişkisi denildiğinde sahanın çok yönlü geniş bir yapı arz ettiğini biliyoruz. Bu açıdan İslam felsefesinde özgün yaklaşımlar ortaya çıkmasını sağlayan

¹⁷⁴ Fârâbî, *age.*, 261.

¹⁷⁵ Toktaş, “*Fârâbî'nin Kitabü'l-Mille Eserinin Takdim ve Çevirisi*”, 260.

¹⁷⁶ Akyol- Uyanık- Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 92.

¹⁷⁷ Uyanık-Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 39. Detaylı bilgi için bkz. 56 nolu dipnot.

kavramları biz daha çok Fârâbî, İbn Sîna ve İbn Rüşd merkezli değerlendirmeye çalıştık. Ancak konunun incelenmesi noktasında Meşşâî felsefenin ilk temsilcisi ve “Muallim-i Sâni” olarak tanınan Fârâbî’yi merkeze aldık.

Felsefe ve din ilişkisi tarihin her döneminde tartışma konusu olmuştur. İslam’da felsefî düşüncenin ortaya çıkmasıyla birlikte bu tartışma İslam dünyasına da taşınmış, felsefenin İslam ile uyuşup uyuşmadığı noktasında pek çok eser kâleme alınmıştır. Kimi durumlarda filozofların felsefî düşünceleri tanınmadan onlara haksız ithamlarda da bulunulmuştur.

İslam Felsefesinin ilk temsilcisi sayılan Kindî, bu ithamlara; din ile felsefe arasındaki özdeşliğe dikkat çekerek cevap verir. Felsefenin alanında yer alan hakikat bilgileri, ilahiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi gibi faydalı olanı yakalamaya vesile olan her şey peygamberler tarafından da getirilmişlerdir. Yani O’na göre felsefenin elde ettiği bilgiler ile peygamberlerin Allah’tan getirdikleri aynı tür bilgilerdir.¹⁷⁸

Buradan hareketle Kindî’nin hakikati din veya felsefe diye ayırt etmediğini, hakikati varlığın gerçek bilgisi olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Kindî’nin döneminde şiddetli bir felsefe karşıtlığının olduğunu Kindî’nin kendi ifadelerinden de ortaya çıkarabiliyoruz. O, sırf hakikatten uzak olanların yanlış yorumlamalardan endişe duyduğu için tanınmış birçok filozofun düşüncelerini ve açıklamak istediği detayları açıklayamadığını bu yüzden onları kısaca anlattığını söyler. “Saldırgan ve zalim düşman” ifadeleriyle tasvir ettiği hakikatten uzak kimselerin hayvanî nefislerinde haset kiri ve karanlık düşünceleri nedeniyle hakikatin aydınlığına ulaşamadıklarını söyler.”¹⁷⁹

Felsefenin artık İslam kültürü içinde kabul edilmeye başlaması ve Helenistik mirasın İslam ile uzlaşarak o güne kadar bahsedilmeyen yeni bir felsefenin temel yapıtaşlarını oluşturmuştur.¹⁸⁰ Kindî İslam felsefesinin en merkezi konularından birini teşkil eden akıl ile vahyin, felsefe ile dîn’in uzlaştırılması hareketinin ilk müteşebbisi olmuştur.”¹⁸¹

Örneğin; Aristoteles’in eserlerini inceleyen ve hatta Aristoteles’in kitaplarının sayısı üzerine risaleler yazan Kindî aynı zamanda “yıldızlar ve ağaçlar secde eder.”¹⁸² âyetini de felsefî anlamda yorumlamıştır. Secde kelimesinin muhtelif anlamlarını

¹⁷⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine/Felsefetü’l-Ülâ”, *Felsefî Risaleler*, 142.

¹⁷⁹ Kindî, *age.*, 142.

¹⁸⁰ Ahmet Fuad el-Ehvani, “Kindî”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, 9.

¹⁸¹ Alper. *Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. 34; Ahmed Fuad el-Ehvani, “Kindî”, *age.*, 13.

¹⁸² Hac 22/22: “Görmez misin, gökteki ve yerdeki kimseler, güneş, yıldızlar ve ağaçlar, insanlardan bir çoğu ona secde ediyor”, Rahman 55/6: “Bitki ve ağaç ona secde eder.” vd.

verdikten sonra itaat kelimesi üzerine yoğunlaşarak âyeti açıklamış ve sonuçta “demek oluyor ki, şanı yüce Yaratıcının iradesi doğrultusunda ona itaat etmektedirler. Bu irade onların muazzam varlıklarının devamı, hareketleri sonucunda oluşan varlıkların bekâsı için itaati gerekli kılmıştır.”¹⁸³ sonucuna ulaşmıştır.

Burada daha fazlasının da örnek gösterilebileceğini belirterek; Kindî'nin bu tevili de ortaya koymaktadır ki; İslam kültürünün felsefe ile tanıştığı ilk zamanlarda bile felsefe ile dînînin daima etkileşim içinde olmuşlardır. Bu etkileşimin başlamasından kısa bir süre sonra o günün bilim dünyasında İslam kültürü ile felsefenin birlikte şekillendirdiği yeni ve özgün düşünce sistemi olan İslam felsefesi teşekkül etmeye başladı. Bu noktada felsefe ile dînî, ilahî olan ile beşerî olan ayrımına gitmeyen bir anlayışla Fârâbî kurucu rolü üstlendi.¹⁸⁴

Fârâbî, kendisinden önce gelen filozofların düşüncelerini enine boyuna incelemiş felsefî düşüncelerini Kur'an ve hadislere dayandırarak dînî görüşlerle geliştirmiş ve kendisinden önce şekillenen tasavvufî görüşlere felsefî nitelik kazandıran ilk İslam filozofu olmuştur. Yöntem itibariyle birbirinden birçok farklı yönleri bulunan dînî hakikat ile felsefî hakikat asıl olarak birdir. Bu yaklaşım sonucunda İslam akidesi ile felsefe arasında Kindî ile bir uzlaşma zemini oluşmuş, “Fârâbî bu uzlaşma zemini üzerinde yeni bir felsefe binası yükselten ilk filozof olmaktadır.”¹⁸⁵

İlerde peygamber tasavvuru başlığında ele alınacağı üzere Fârâbî'nin hikmet anlayışında filozofun akıl yoluyla elde ettiği bilgiler ile peygamberlerin getirdiği vahiyler birbiriyle çelişmez hatta birbirlerinin olgunlaşmasına katkıda bulunurlar.¹⁸⁶

Fârâbî'nin felsefî sisteminin ilk ve en güçlü öğrencilerinden olan İbn Sînâ yaşam alanının tüm farklı yönlerini kapsayan ve her şeyi açıklamayı amaçlayarak o güne kadar gündeme gelmeyen yeni hakikatlere kapı aralayacak yeni bir felsefî sistem kurdu.¹⁸⁷ İbn Sînâ'nın “*Tefs'iru Ba'zı Suveri'l-Kur'an/Bazı Kur'an Sürelerinin Tefsiri*” isimli eseri olduğu ve Muavvizeteyn/Felak-Nas, İhlâs, Âlâ sureleri ile bir âyetin tefsirini yaptığı eserini biliyoruz.¹⁸⁸

¹⁸³ Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine/Risale Fi'l-İbane An-Sücedil Cirmi'l-Aksa”, *Felsefî Risaleler*, 229-231.

¹⁸⁴ Alper, *Akil Vahiy Felsefe Din İlişkisi*. 78., Uyanık-Akyol, “Fârâbî ve Felsefeye Giriş Metni Olarak İlimlerin Sayımı Adlı Eserinin Analizi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 72.

¹⁸⁵ Cavit Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, 56; M.M.Şerif, *Klasik İslam Filozofları*, 48.

¹⁸⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103-104.

¹⁸⁷ Fazlur Rahman, “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Cevap”, *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*, Edt. ve Çev: Mevlüt Uyanık, 171.

¹⁸⁸ Hayrani Altıntaş, *İbn Sîna Metafiziği* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay.,1985), 16.

Filozofların görüşlerinin çoğunu tutarsız bulan Gazzalî'nin, özellikle kelamla ilgilenenlerin felsefecileri reddettikleri yerlerde, onların filozofların görüşlerini kavramadan işe giriştiklerini,¹⁸⁹ konu bağlamı bulunmayan, akademik değeri olmayan bilgisizce yanlış yaptıklarını ve hasetlerinden dolayı “karanlığa silah sıktıkları”¹⁹⁰ şeklinde yaptığı eleştiriler, filozoflar hakkında söylenenlerin çoğunun asılsız olduğunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.

Filozoflara karşı anti tez geliştiren ve onları birçok yönden eleştiren Gazzalî, *El-Munkızu Mine'd-Dalal* isimli eserinde; bir ilmi tanımayan ve onun içeriğine hakim olmayan kimsenin o ilmi eleştiremeyeceğini ve onun batıl yönlerine de vakıf olmayacağına vurgu yaparak filozoflara ve felsefî düşüncelere yapılan ithamları yapanlardan birçoğunun felsefeyi tanımadan ve bilmeden, filozofların görüşlerini kavramadan, sırf haset ve kinleri nedeniyle gerçekçi olmayan çıkarsamalarla yapıldığına dikkat çekmiştir.¹⁹¹ Bu yüzden olsa gerek ki, *Munkız*'da eleştireceği filozofun felsefesinin mahiyetini anlamayı arzu ettiğini¹⁹² ifade etmiş, *Tehafütü'l Felasife/Filozofların Tutarsızlığı* eserinin mukaddimesinde, ortaya bir iddia (tez) ile değil bizzat filozofların görüşlerini sorgulayarak ve reddederek gerçekleştireceğini beyan etmiştir.¹⁹³

İbni Rüşd'ün deyimiyle “Süt kardeş¹⁹⁴” olan felsefî ve Kur'ânî hikmetin “birbirinden farklı şeyler olmadığı” görüşüne ait temellendirmeleri din felsefe ilişkisine gösterilecek en güzel örneklerden biridir. Burada felsefenin söyledikleri ile Kur'an'ın söylediklerinin aynı olduğunu söyleme iddiasında değiliz. Çalışmamızın başında amacımızın din ile felsefe arasındaki ilişkinin yeniden anlaşılmasına dönük bir adım atmak ve hem dînînin hem de felsefenin kendine has ilkelerini anlamaya çalışmak olduğundan bahsetmiştik.¹⁹⁵

Yine İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal* isimli eserinde Ali İmran 3/7. âyetinde bahsedilen müteşâbihlerin doğru tevilini kimlerin bileceği ile ilgili yorum yaparken, “ve'r-râsihûna fî'l-ilm” ifadesinden tevil ehlinin kast edildiğini, onların da ilimde derinleşmiş/alanında

¹⁸⁹ Gazzalî, *Makasid'ül-Felasife/Felsefe'nin Temel İlkeleri*, Çev: Cemaleddin Erdemci, (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 35.

¹⁹⁰ Gazzalî, *El Munkızu Mine'd-Dalal*, Çev: Hilmi Güngör (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960), 26.

¹⁹¹ Gazzalî, *El Munkızu Mine'd-Dalal*, 26.

¹⁹² Gazzalî, *age.*, 15.

¹⁹³ Gazzalî, *Tehafütü'l Felasife/Filozofların Tutarsızlığı*, Çev: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları 2002), 9.

¹⁹⁴ İbni Rüşd, *Felsefe-Din Uyumu*, 115: “Demek istiyorum ki Hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir.”

¹⁹⁵ Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, 10.

uzmanlaşmış ilim adamları olduğunu ifade etmiştir. Burada icmânın gerçekleşebilme ve kesinleşme durumunu değerlendirmiş, bu âyette sadece işin uzmanlarına yani tevîl ehline açıklanabilecek yorumlar bulunduğunu yazmıştır.¹⁹⁶

İslam felsefesi ve Kur'an'da sıkça kullanılan ortak kavramlar, bir yönüyle İslam felsefesinin temellerini vahiyden aldığına delil teşkil etmektedir. Diğer yönüyle de aynı kavramlarla sistemini oluşturan dînî anlayışlarla da aynı kavramların benzer ve ortak anlamlarla kullanılıyor oluşu felsefe ve din ilişkisinin güçlü olduğunu, ikisinin aynı itibarla güçlü bir irtibatı olduğunu ortaya koymaktadır.

Örneğin; hem İslam felsefesi, hem de Kur'an "burhan" kavramına aynı anlamı yüklemekte ve "hikmet" için burhanî (kesin delil) yöntemi ortak yöntem olarak kullanmaktadırlar.

Bugün hakikat arayışı içerisinde olan insanların hikmete ulaşmasının önündeki en büyük engellerden biri insana üstün ahlâkî nitelikler kazandıracak doğruluk, hakikat vb. kavramlarla ilgili yaşanan kavramsal kargaşalardır. Kavramların anlamları ve insana kazandıracığı felsefî bakış açısını göz önüne aldığımızda bugün bilimin insanlara sunduğu seçeneklerden çok daha fazlasına sahip olunabileceği gerçeği bundan asırlar önce filozoflarımız tarafından dile getirmiştir. Fârâbî, doğru/hak/hakikat mevzubahis olduğunda insanı ikna ve tasdike yönlendiren ve zihnî kavramasını sağlayan yöntemlerden söz etmiştir. Düşünürümüz Fârâbî'ye göre doğru düşünmenin olmazsa olmazı olan Mantık ilminde beş tür sanat bölümü bulunmaktadır. "Burhan", "Cedel/Diyalektik", "Sofistai", "hitabet/retorik" ve "şiiir."¹⁹⁷

İstenilen amaca dair yakînî bilgiyi ifade eden sözlere "burhan" denir. Hangi durum olursa olsun burhan, yakînî bilgiyi ifade etmek için kullanılır. Tersî iddia edilemeyecek, söylenilemeyecek kadar kesin olan, aksi mümkün olmayan bir bilimdir. Hiçbir şekilde ne bir şüphe, ne bir yanıltmaca (mugalata) bulunmaz.¹⁹⁸

Cedel ise karşı tarafı alt etmek amacıyla bütün insanlar tarafından ortak kabul gören bilinen meşhur sözlerin kullanılması ve kişi ya da kişilerde oluşan fikri doğrulamak amacıyla başvurulmuş güçlü zan ifade eden sözler olmak üzere iki türdür. Bu tür bilgiler yakînî olmadığı halde yakîn (kesin) sanılır.¹⁹⁹

¹⁹⁶ İbni Rüşd, *Faşlu'l Makal*, Çev: Uyanık- Akyol, 32, 36; Çev: Karlığa, 82.

¹⁹⁷ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 110.

¹⁹⁸ Fârâbî, "Kesin Bilginin Şartları/Kitab el-Şera'it El-Yakîn", *Fârâbî*, 75.; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Uyanık-Akyol, 110; *İlimlerin Sayımı*, Çev: Arslan, 67., Uyanık-Akyol-Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 62.

¹⁹⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Uyanık-Akyol, 110; Çev: Ahmet Arslan, 67.

Yunanca “sofia/hikmet” ve “istis/gözboyayan” kelimelerinden oluşan Sofistâî sözler ise hak olanı hak olmayan, hak olmayanı da hakmış gibi gösteren yanıltıcı ve şaşırtıcı sözlerdir. Bu sözler insanı mugalata (yanıltma) yapmaya, sahte tavırlarla gerçeği çarpıtmaya yarayan mesleğin (sanatın) adıdır. Öyle ki bu sözler âlim olan birini cahil, cahil olan birini de âlimmiş gibi algılanmasına neden olabilir.²⁰⁰

Hatabî sözler bir kişiyi ikna etmek amacıyla kullanılır. İnsan zihnini söylenen hakkında kabul ve tasdiğe yönlendiren ve kuvvetli zandan farklı olup birbirlerine göre üstün de olabilir.²⁰¹

Şiir, muhatabın hayalinde olanı daha güzel ve üstün hale getiren, tahayyül yetisinin etkin olduğu şeylerden oluşur. Bu sözler güzellik veya çirkinlik, ululuk veya alçaklık gibi bir çok niteliksel durumu andıran, diğer sözlerde olmayan süsleme, abartı vb. bulunan eşyanın değerini ve güzelliğini ortaya koyan sözlerdir.²⁰²

Kur’an’a göre burhan, yine kesin delil anlamına gelir. “-Eğer söyledikleriniz doğruysa burhanınızı/kesin delilinizi getirin, de.”²⁰³ ayetiyle bütünlük içinde Kur’an kendisini de burhan olarak tanımlar. “Ey İnsanlar, size Rabbinizden burhan/açık bir belge gelmiştir. Size apaçık bir aydınlatıcı indirdik.”²⁰⁴

Burhan’ın insanı ulaştırdığı son seviye “yakîn” olan bir inancın kişide oluşmasıdır. Bu bir şeyin ne şekilde olduğuna ya da olmadığına inanmaktır. İnanılan şey ne olursa olsun dış dünyadaki varlığı ile birebir örtüşmesi gerekmektedir. Eğer bilgi kesin/yakîn ise gerçekte var olanla uyuşmaması veya farklı olmasının imkânı yoktur. O bilgi sonradan ortaya çıkan bir durum değil bizzat inanılan şeyin kendi zatından kaynaklıdır. Kesin olan bilgiler konusunda inanmak aslında ortak görüş etrafında herkesçe aynı kabul edileceğinden icma/ortak görüş demenin de bir sakıncası olmamalıdır.²⁰⁵

Yakîn, Kindî de kesin delil ile (burhan) ile ispatlanan hükmün sonucunda inancın (fehm) değişmeyecek duruma gelmesidir.²⁰⁶

Düşünürümüz Fârâbî’nin deyişi ile tasdik edilerek doğru olduğuna inanılan bir şey veya durum hakkında ilk kez nasıl tasdik edildi ve inanıldı ise, inancın konusu ne

²⁰⁰ Fârâbî, *age.*, 112.

²⁰¹ Fârâbî, *age.*, 114.

²⁰² Fârâbî, *age.*, 114-116.

²⁰³ Neml 27/64; Ayrıca bkz: Bakara 2/111; Enbiya 21/24; Kasas 28/75.

²⁰⁴ Nisa 4/174.

²⁰⁵ Fârâbî, “Kesin Bilginin Şartları/Kitab el-Şera’it El-Yakîn”, *Fârâbî*, 75.

²⁰⁶ Kindî, “Tarifler Üzerine/ Fi’l/Hududu Ve’r’Rusum”, *Felsefi Risaleler*, 183; Akyol- Uyanık- Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 383.

olursa olsun başka inançlar gelse bile sonsuza değin değışmeyecek şekilde aynı inancın sürdürülmesidir.²⁰⁷ Burhânî delillerle hâsıl olan her bilgi “yakîn” bilgisidir. Cürcânî “yakîn”i sözlük anlamıyla asla şüphe barındırmayan ilim olarak tanımlamış, literatürde ise herhangi bir değışimi söz konusu olmaksızın bir şeyin varlığı ile ilgili başka türlü var olamayacağını kabul ederek ancak bu şekilde var olduğuna itikad etmektedir.²⁰⁸ ele almıştır.

Dînî literatürde; genellikle “Hükümün sebatıyla birlikte anlayışın sükûn bulması” olarak tarif edilen yakîn terimi, marifet ve dirayetten daha üst mertebede yer alır.²⁰⁹ Kesinkes inanılan durumlar için “ilmu’l-yakîn” ve kesinkes görülen şeyler için ise “ayne’l-yakîn” tabiri kullanılır.

Kur’an’ı Kerim’de, “vicdanları da bunlara yakinen inandıkları halde, zulüm ve kibirlerinden ötürü onlar inkar ettiler. Bozguncuların sonunun ne olduğuna bir bak!”²¹⁰ “Cidden yakîn olarak iman edecek bir ümmet için biz âyetleri (mucizeleri) açık bir surette gösterdik.”²¹¹, “Onu yakîn bir öldürüşle öldürmediler.”²¹² âyetlerinde yakîn kelimeleri burhan, kesin delil yerine kullanılmıştır. Yine “onlar ahiretede yakın (kesinkes değışmeyecek şekilde) olarak iman ederler.”²¹³ âyeti tercüme edilirken “yuqînûn” ifadesine “yu’minûne/‘iman ederler” ifadesinin eklenmesi âyet metnindeki “yukînûn” ibaresinin kesin inanç anlamı içermesinden kaynaklıdır.

Bu örnekler İslam felsefesi’nin sorgulama ve araştırma alanında yaptığı anlamlandırmalar ile Kur’an-ı Kerim’in yüklediği anlamlar arasındaki paralellige örnektir.

Fârâbî’nin felsefeyi “tahsilu’s-saade” yani “mutluluğu elde edecek bilgilere ulaşma” olarak tarif ettiğini söylemiştik. Buradan hareketle din “kişinin mutluluğu ele etmesi yani dünyada refah, ahirette felaha ermesi için gerekli temel ilkeleri sunar.”²¹⁴

Üçüncü bölümde biz Fârâbî’nin felsefî sisteminde felsefe ve din ilişkisini incelerken O’nun felsefî hakikat ve dînî hakikat arasında kurduğu anlamlandırmalar ve değerlendirmelere işaret ederek bunların yöntem ve kuram açısından oluşturdukları

²⁰⁷ Fârâbî, *Kitabu’l Burhan*, 2. ; Akyol-Uyanık-Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 383.

²⁰⁸ Akyol-Uyanık-Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, 384.

²⁰⁹ Ragıp El-İsfehânî, “Yakîn”, *Kur’an Lafızları Sözlüğü*, 1604.

²¹⁰ Neml 27/14.

²¹¹ Bakara 2/118.

²¹² Nisa 4/157.

²¹³ Bakara 2/4; Lokman 31/4.

²¹⁴ Uyanık, “Felsefeyi Anadolu Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsa’ul-Ulûm Adlı Eseri”, *İlimlerin Sayımı*, 18.

ortak düşünceyi ortaya koymaya çalışacağız. Bu nedenle hem Fârâbî'nin felsefe metinlerinde hem de Kur'an'da kullanılan bazı temel kavramlara ve bu kavramlara yükledikleri ortak anlamlara da yer verilecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ SİSTEMİNDE FELSEFE VE DİN İLİŞKİSİ

3.1. FÂRÂBÎ'NİN FELSEFÎ DÜŞÜNÇESİNDE TANRI TASAVVURU

İnsanlık tarihine bakıldığı zaman dinsiz bir toplumun yaşadığı görülmemiştir. Farklı isimlerle ifade etseler de yaratılışları gereği insanlarda Tanrı inancı var olagelmıştır. Zaten Kur'an'da da bu husus en mükemmel olanın kast edilmesi durumunda hangi ismin kullanıldığının bir önemi olmadığı âyeti ile dile getirilmiştir.²¹⁵ Düşünmek isteyen kimseler için Allah'ın varlığının açık ve anlaşılır hale getirilmesi; akîl bir kavrayışla temel hakikat olarak inancın temelini oluşturması, taklitten, akıldışılık ve anlamsızlıktan uzak tahkîkî iman için önemlidir.²¹⁶ İslam'ın inanç sisteminde kişinin mü'min olabilmesinin ilk şartı; “kelime-i tevhid” olarak ilkeleştirilen Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmesi ve O'ndan başka İlah/tanrı olmadığını kabul etmesi, bunu kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etmesidir.²¹⁷

İslam filozoflarının Tanrı tasavvurları, kendilerinden önce gelen Eflatun ve Aristoteles gibi İslam öncesi filozofların Tanrı anlayışlarının Kur'an'ın Tanrı anlayışı ile bütünleştirilmesinden müteşekkildir. Müslüman filozofların önceki felsefecilerin Tanrı anlayışlarını önemseyerek irdelemeleri ve çoğu yönüyle benimsemelerinin temel nedeni, filozofların tanrı anlayışlarının İslam'ın “Esmâu'l-Hüsnâ” olarak ifade ettiği Allah'ın sıfatlarıyla örtüşmesidir.²¹⁸

Fârâbî, mutluluğa ulaşmak olarak tanımladığı hikmet sisteminde kendisinden önceki filozofların düşüncelerini değişik yönlerden ele alarak Kur'an ve Hadis ile temellendirmiş, dînî görüşlere de yer vererek kendi Tanrı tasavvurunu kurgulamıştır. O, Aristoteles'in felsefî görüşlerini izlemekle birlikte gerek felsefî sisteminin tamamında, gerekse o sistem içerisinde temel hareket noktası olan Tanrı tasavvurunda Aristoteles'in düşüncelerinden daha özgün bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur. O, yalnızca Aristoteles'in Tanrı tasavvurunu incelemekle kalmamış, aynı zamanda Aristoteles kadar

²¹⁵ İsra 17/110.

²¹⁶ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev: Alparslan Açıkgenç, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 32, Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, 49.

²¹⁷ Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri* (Ankara: Esin Yayınları, 1997), 46.

²¹⁸ Hayranî Altıntaş, “İbnSînâ Düşüncesinde Vacibu'l Vücut'un Nitelikleri”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri 7-8 Ekim 2004*, 194.

Eflatun'un düşüncelerine de yer vermiştir.²¹⁹ Kindî'nin "İlletü'l-Ûlâ, yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan ve her şeyin gayesi olan varlık"²²⁰ şeklinde tanımladığı "Tanrı" tasavvuruna ek olarak diri ve hayat sahibi olma yönü ile boyut, zaman ve mekândan münezze tek ve zorunlu varlık olma yönlerini de tanımına eklemiştir.

Fârâbî'nin yaşadığı 10. yüzyılda metafizik alanına dönük düşünce sistemi ortaya koyan filozoflar, eşyanın hakikatlerinden ve yaratılış prensiplerinden yola çıkarak Allah'ı vacibu'l-vücut/zorunlu varlık olarak kabullenmekteydiler.²²¹ Düşünürümüzün Tanrı tasavvurunun hareket noktası da bu anlayış olmuştur.

Felsefeyi kurgularken vahiy kültürünü önceleyen İslam felsefesinde "zorunlu varlık" anlayışının sonucu olarak Tanrı'nın varlığı ile ilgili soruların gündemi fazla meşgul etmediğini söyleyebiliriz.²²² Yeri ve göğü yaratan hakkında hiçbir şüphenin bulunamayacağını Kur'an'da açıkça belirtilmesinin bu duruma etkisinin olduğunu söylemeliyiz.²²³ Bu yüzden İslam filozofları Tanrı'nın varlığı ile ilgili sorular sormak yerine, onun varlığına olan inancı mutmain kılacak deliller üzerine yoğunlaşmışlardır.

Düşünürümüz Fârâbî de Tanrının varlığı ile ilgili sorulara eserlerinde çok yer ayırmamıştır. Allah'ın kendine özgü olan en özel niteliğinin "Zorunlu varlık" olması, onun dışındaki varlıkların ortak yönünün ise mümkün varlıklar olmalarından hareketle,²²⁴ onun yapmaya çalıştığı şey, varlık sahasında bulunan diğer varlıkları aklın ışığında açıklayabilmek için varlığına inandığı Tanrı'nın zorunluluğunu kanıtlamaktan ibarettir.²²⁵

Fârâbî, "Tanrı mevcut mudur?" sorusunun Tanrının varlığı ile ilgili bir soru olamayacağını, hatta onun varlığı ve zâtı ile ilgili böyle bir soru sorulamayacağını belirtir. Bu sorunun kişinin kendi nefsinde var olan inancının dış dünyada var olduğunu bilmesiyle alakalı olduğunu söyler. Çünkü kişinin kendi aklıyla tasavvur ettiği inancının dış dünyada da var olduğunu kavraması durumunda "o mevcut mudur?" sorusu sorulamaz. Çünkü Tanrı kesinlikle başka bir şeyle kaim olmamış olup O'nun varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır. Oysa bu soru; bölünebilen, var olmak için başka

²¹⁹ Fârâbî, "Çevirenin Önsözü", *İlimlerin Sayımı*, Ahmet Arslan, 35.

²²⁰ Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefî Risaleler*, 178.

²²¹ Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, 57.

²²² Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, 49.

²²³ İbrahim 14/10: "Gökleri ve yeri yaratan Allah hakkında şüphe mi olur."

²²⁴ Harizmî, *Felsefî Tanımlar*, 16; Cabir Bin Hayyan, *Tanımlar Kitabı*, 46,

²²⁵ Yaşar Aydın. "Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, 25.

şeylere muhtaç olan, varlığını kendisinden önceki bir nedene borçlu olan tüm varlıklar için sorulabilir.²²⁶

Fârâbî'nin kurguladığı felsefe/hikmet sistemi; tümevarım, tümdengelim vb. hangi yöntemle incelenirse incelensin bu düşüncenin alt başlıklarında yer alan bütün alanlara/konulara sistematik olarak hâkim gözükmektedir. Düşünürümüz; ilimlerin tamamını içinde barındıran sistem olarak ele aldığı felsefe/hikmet sisteminin varlık felsefesindeki (ontoloji) yukarıdan aşağıya ve bilgi felsefesindeki (epistemoloji) aşağıdan yukarıya hiyerarşisini Tanrı tasavvurunda da devam ettirir. Varlıkların var oluşlarını ele alırken ilk neden ve mutlak varlık olan Tanrı'dan başlayarak yukarıdan aşağıya doğru bir sistem kurgular ve açıklayarak insanın yaşam alanına kadar iner. Bilme, bilgiyi edinme (epistemoloji) söz konusu olduğunda ise insanın yaşam alanından başlayarak İlk Nedene/Tanrı'ya doğru bir sistem izler. Burada varlık söz konusu olduğunda inanç; varlığın kavranması ve tanınması söz konusu olduğunda ise bilgi ön plandadır. Bu da düşünürümüzün felsefî sisteminde inanç ile bilginin birbirinden ayrılmasını imkânsız hale getirmektedir.²²⁷

Bu nedenle biz de Fârâbî'nin felsefe tasavvurunu incelerken konularımızı önce var olması açısından (ontolojik) sonra da bilinmesi (epistemolojik) açısından irdelemeye özen gösterdik. Düşünürümüzün eserlerinde açıkladığı Tanrı tasavvurunu onun tanımlamalarından ve açıklamalarından hareketle başlıklara ayırarak kategorize etmeye çalıştık.

3.1.1. Zorunlu Varlıktır

Fârâbî felsefî sisteminde varlığı zorunlu ve mümkün olarak iki kısımda ele alır. Zorunlu (vacip) varlık; hem zâtı hem de varlığı birbirinden ayıramayan, zâtı varlığını zorunlu kılan, akıl ve mâkul olan varlık iken, mümkün varlıkların, var oluşları zatlarını zorunlu kılmaz. Varlığından bahsedilen mümkün bir varlık yok sayılabilirken, zorunlu varlığın yokluğundan bahsedilemez.²²⁸ Allah'ın kendine özgü olan en özel niteliği

²²⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 146.

²²⁷ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 35-56, Ayrıca bkz. Şahin Filiz, "Bilgi-İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 7-8 Ekim 2004*, 20.

²²⁸ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 60.

“Zorunlu varlık” olması, onun dışındaki varlıkların ortak yönü mümkün varlıklar olmalarıdır.²²⁹

Fârâbî’ye göre Tanrı mutlak olarak mevcut olandır. Mutlak olarak mevcut olmak demek kendinden başka bir şeyle değil de bizzat kendisiyle (vacip li-zatihî) var olan mevcut demektir. Onun dışındaki diğer varlıklar ise var olmak için başka varlıklara muhtaç olan varlıklardır.²³⁰ Bu açıdan onun yukarıda da değindiğimiz üzere varlığı sorgulanamaz. Dolayısı ile düşünürümüzün anlayışında herhangi bir şey için “mevcut mudur?” sorusu ile “Tanrı mevcut mudur?” sorusunun kapsamı birbirinin zıddıdır. Soru, Tanrı’dan başka varlıklar için olunca söz konusu varlığın başka bir nedene bağlı olarak varlık bulup bulmadığı (Vacip li-gayrihî) sorgulanırken; soru Tanrı ile ilgili olunca O’nun varlığı ve zâtının başka şeylere muhtaç olup olmadığına (Vacip li-zatihî) cevap aranır. Örneğin; “O başkasının varlığının faili veya sebebi olarak mevcut mudur?” sorusunun cevabı Tanrı açısından verildiğinde “*Evet*” olurken, cevap insan veya başka bir şey için verildiğinde ise “*Hayır*” olacaktır. O açıdan O’na göre diğer varlıklar ile Tanrı için sorulan soru aynı olsa bile mükemmel olan için “*hayır/lâ*” olarak verilen cevap mükemmel olmayan bir varlık için “*evet*” olacaktır. Diğerleri için “*evet*” olarak verilecek bir sorunun cevabı da mükemmel olan Tanrı için verildiğinde “*hayır*” olacaktır.²³¹ Burada düşünürümüz mükemmel ve tam olan ile eksik olan varlıklarla ilgili soruları ve cevapları birbirinden farklı değerlendirmektedir. Tanrının mükemmel olması yönüyle varlıkların ilki olarak varlık mertebesinin en üstünde bulunması yönüyle var olmaması mümkün değildir.²³²

Allah, gerçekliği gerçek kılan ve geçersiz geçersiz kılan anlamında gerçekliktir. Yine O, kendisinden başkasının varlığını zorunlu kılan ve kendisinden başkasının varlığını yok kılan anlamında kendi varlığı zorunlu olandır ve yine O, hayatı ve ölümü veren anlamında Hayy, diri olandır.²³³ Diri olmanın anlamı ilk olmak söz konusu olduğunda en mükemmel olanın en mükemmel akıl ile kavranması, en mükemmel bilinenin de en mükemmel bilgi ile kavranılmasını zorunlu kılmaktadır. Bizim için de en alt mertebede kavrayışlarımız bulunduğu için diri olduğumuz aşikârdır. Bizim için

²²⁹ Harizmî, *Felsefî Tanımlar*, Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, 316; Cabir Bin Hayyan, *Tanımlar Kitabı*, Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, 46.

²³⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet/El Medinetü'l-Fadıla*, 33, *Siyasetü'l Medeniyye*, 47-48, Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, 55.

²³¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 148.

²³² Fârâbî, *İdeal Devlet*, 33.

²³³ Şehristânî, *Kitabul Musaraa*, 26.

durum bu iken, en mükemmel olanları en mükemmel akıl ile kavrayan, bilinen en mükemmeli bilen en mükemmel akıl diri olmaya en fazla layık olandır. Diri ve hayat sahibi ifadesi iki ayrı hali değil, bir ve bütün bir anlamı ifade eder. İlk olan en mükemmel şekilde varlığa sahip olduğuna göre bu anlamda da hem en mükemmel diri, hem de diri olmaya en layık olması gerekir. Zira diri olmak demek, varlığı artık ortaya çıkmak için en yetkin hale gelmiş olan artık varlık bulmuş olma durumu için de kullanılır.²³⁴ Dolayısıyla Tanrı zorunlu olarak var olduğuna göre diri ve hayat sahibi olmaması imkânsızdır.

Düşünürümüze göre Tanrı'nın yetkin ve mükemmelliğinin doğal bir sonucu olarak kendisinden önce bir varlığın bulunması mümkün değildir. Mükemmellik aynı zamanda diğer tüm varlıkları kuşatmayı da zorunlu kılar. Tanrı'nın varlığının derecesinde başka varlıkların olması düşünülemez. Varlıkların en üst mertebesinde bulunması yönüyle de ilktir. Bu açıdan onun varlığının kendisinden önce başka varlıklardan yararlanmış olması imkânı yoktur. Ona göre Tanrı, âlem dışındaki varlıklardan berî, kendisi dışındaki yani âlemdeki tüm diğer varlıklara kendi varlığını veren ilk varlıktır.²³⁵

Fârâbî'nin tanımı ile varlıkların var olması açısından zorunlu varlık, "ilk var olan, bütün diğer var olanların varlığının ilk nedenidir. O her türlü eksiklikten münezzehtir."²³⁶ Âlemin yaratıcısı olan Allah ilk sebep, ilk illet olup, hayat veren, diri ve canlı olandır.²³⁷

İlk sebep Tanrı olarak kabul edilmesi zorunlu varlıktır. İkinci derecede Faal Akıl vardır üçüncü derecede ise diğer varlıklar yer almaktadır. Tanrı, hem faal aklın, hem de diğer tüm varlıkların en temel ve onlara en yakın sebebidir. "İlk sebepten ortaya çıkan ilk şey ikinci var olandır. İkinci var olan hem kendi özünü hem de ilk var olanı bilir. Bildiği şey kendi özünden başkası bir şey değildir. Dolayısı ile ikinci var olan hem ilk var olanı hem Kendini düşünmesi nedeniyle üçüncü bir şey daha ortaya çıkar."²³⁸ Bu şekilde onuncu akla devam eden Fârâbî'nin südur nazariyesinin akıllar teorisi kısmında onuncu akıl faal akıldır. Faal Akıldan onbirinci bir akıl daha çıkar ki o da ay altı âlemdir. Faal Akıl'ın var oluş amacı düşünen canlıyı gözetmek ve onun için ulaşmak

²³⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 41.

²³⁵ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 48; Farabi, *İdeal Devlet*, 45.

²³⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 33; Uyanık- Akyol, "Felsefeyi Anadoluda Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri," *İlimlerin Sayımı*, 35.

²³⁷ Harizmî, *Felsefî Tanımlar*, 16; Cabir Bin Hayyan, *Tanımlar Kitabı*, 46.

²³⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 351-352.

istediği en yüksek mertebeye yani yüce mutluluğa ulaşmasını sağlamaktır. Fârâbî faal akla, “Ruhu’l_Emîn, Ruhü’l-Kuds” ya da bunlara benzer adlar verilmekte olduğunu ve bu derecelerin de melekût ya da benzeri şekilde isimlendirildiği kanaatindedir.²³⁹

Geleneksel din bilginleri İslam felsefesine mantık ilmi çerçevesinde burhânî yollar ve aklî delillerle âlemin yaratılmışlığını ve buradan hareketle Tanrı’nın varlığının kanıtlanması ve peygamberlik müessesesinin temellendirilmesi misyonunu yüklemişlerdir. Bu nedenle İslam filozofları tarafından Tanrı’nın ilk sebep, ilk illet olarak tanımlanması geleneksel din bilginlerinin İslam filozoflarından beklentilerini karşılamamıştır. Bu yüzden filozofların Tanrı’ya ilk illet demelerini eleştirerek kabul etmemişlerdir.²⁴⁰ Onlar ne olursa olsun, ilk hareketin, ilk sebebin ve ilk maddenin de yoktan yaratıldığını, ilk sebebi de yaratının yine Tanrı olduğunu savunmuşlardır. Bu açıdan İbn Hazm’ın Kindî’ye reddiye yazdığı bilgisi de tarihi kaynaklarda yer almaktadır.²⁴¹

Fârâbî Tanrı’nın her türlü eksiklikten münezzehe yani mükemmel olmasını ilk olması ile özdeşleştirmiştir. Ona göre eğer Tanrı’nın kendisinden önce başka bir varlık bulunsaydı bu onun varlık açısından tam olamayacağı anlamına geldiğinden mükemmelliği ile çelişki arz ederdi. Diğer bir yönüyle bu, Tanrı’nın bütün varlıklardan önce (akdam) olduğunun da kanıtı olma niteliği taşıyordu.²⁴² Eğer bir şeyin dış dünyadaki varlığı eksik ise zihnimize tasavvur ettiğimiz veya bildiğimiz şekli de eksik olacaktır. Dolayısı ile zihnen bilinenin dış dünyada hakikat olması durumunda bir tamlıktan söz edilebilir. Yani varlığı en tam olan düşünüldüğünde bu, zihnimizin dışındaki varlığıyla uygun olmalıdır.²⁴³

Tanrı tamdır; tam olmak ise tam olanın dışında başka varlıkların var olmasının mümkün olmaması demektir.²⁴⁴ Fârâbî’nin bu değerlendirmesi, Tanrı’dan başka varlık yoktur manasında değil; Tanrı’nın bütün varlıkları kuşatıcılığını ve her varlığın var oluşunun Tanrıya borçlu olması yönünü kapsamaktadır. Yani diğer bütün varlıklar varoluşlarını Tanrı’dan almışlardır. Dolayısıyla onda asla hiçbir eksiklik bulunamaz.

²³⁹ Fârâbî, *Siyasetü’l Medeniyye*, 336.

²⁴⁰ Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 58; Bkz. Akyol, *Şehristani’nin Filozoflarla Mücadelesi*, 72-83,

²⁴¹ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmet’i Ararken*, 336, 339.

²⁴² Fârâbî, *İdeal Devlet*, 341.

²⁴³ Fârâbî, “Aklın Anlamları Üzerine/Risale Fî Meâni’l-Akl”, *Felsefî Risaleler*, 137.; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 341,

²⁴⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 35.

Onun varlığından daha yetkin ve daha erdemli bir varlığın bulunması mümkün değildir.²⁴⁵

Tanrı var olmaması mümkün olmadığından zorunlu olarak vardır ve başlangıcı olmayan ve sonu gelmeyendir. Yani maddesi olmayan, daima var olan ve varlığı fiilî olan ezeli ve ebedî olandır. Onun kendi varlığı, sürekliliği ve kalıcılığı için yeterlidir. Varlıklar içerisinde hiç birisi onun benzeri olamayacağı için onun varlığına nispetle hiç bir maddeden bahsedilemez. Onun varlığı hiçbir maddeye konu edilemez. Bu açıdan maddeden ârî olduğu için sureti de söz konusu olamaz. Suret söz konusu olsaydı en az iki maddeden bileşik olması gerekirdi ki bu da onun ilk varlık olması durumuyla çelişki ortaya doğururdu.²⁴⁶ Çünkü Suret ve madde var olabilmek için zorunlu olarak varlıklarında ve sürekliliklerinde birbirlerine muhtaçtırlar. O madde ve suretten beri olduğu için de başlangıcının ve sonunun olması düşünülemez. Çünkü kendisi için yokluk ve karşıtlık (zıtlık) söz konusu olan şeyin varlığının sürekli olması mümkün değildir.²⁴⁷

Fârâbî'ye göre varlıkların en üst mertebesinde bulunan ilk sebebin çokluğu asla mümkün olmayıp o yalnızca bir ve tektir. Tek olması yönüyle her türlü eksiklikten münezze olan Tanrı dışındaki varlıklar “bir” olmadıkları için çokturlar. Bu yüzden çoklukları nedeniyle eksiklikten uzak olmaları mümkün olamaz.²⁴⁸

Tanrı tektir, maddesi olmayan, daima var olan ve varlığı fiili olan ezeli ve ebedîdir. Asla bölünemez, kendisinden parçalar sadır olamaz. O aynı zamanda İlk Akıl'dır, Akı mutlaktır. Bileşik olamaz ne fiziksel ne de metafiziksel terkipten oluşamaz. Yani kendine has, zatı kendiyle kaim olan, eşsiz ve benzersiz olandır.²⁴⁹ Genel bir ifade ile de “varlığı kendi özünden olup, kendisinden başka bir varlığa hiçbir şekilde ihtiyaç duymayan”dır.²⁵⁰ Onun dışındaki varlıkların tamamı boyutları, mekânları ve varlıkları yönüyle çokluktan uzak olamazlar.²⁵¹

Varlıkların en üst mertebesinde ilk sebep yer alır. İlk sebebin birden fazla bulunması mümkün olmayıp o yalnızca bir ve tektir. Diğer mertebelerde ise çokluk söz konusudur. Hak/Hakikat olan Tanrı, kendisi dışındakilerden Bir ve Mevcut ismini

²⁴⁵ Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine*.137, Farabi, *Siyasetül Medeniyye*, 47.

²⁴⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 334.

²⁴⁷ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 43.; Fârâbî İdeal Devlet/Medinetü'l Fadıla, 335-38.

²⁴⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet/Medinetü'l Fadıla*, 33; *Siyasetü'l Medeniyye*, 335.

²⁴⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 33.

²⁵⁰ Aygün Akyol, *Şehrezuri Metafiziği*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 84.

²⁵¹ Harizmî, *Felsefî Tanımlar*.16: Cabir Bin Hayyan, *Tanımlar Kitabı*, 46.

almaya daha layıktır. Mükemmellik ve Vahid ismi bunu gösterir. Eğer bir şey birden fazla ise o zaman mükemmelliği tartışmalı olur. Bu açıdan hiçbir yönden çokluk ona izafe edilemez.²⁵²

Tanrının bütün varlıklardan önce olduğunun kanıtlarından biri de Tanrı'nın kendisinden önce başka bir varlık bulunmaması nedeniyle O'nun varlık açısından tam ve mükemmel olmasıdır.

Fârâbî Tanrının her türlü eksiklikten münezzehe yani mükemmel olmasını ilk olması ile özdeşleştirmiştir. Ona göre bir şeyin dış dünyadaki varlığı eksik ise zihnimizde tasavvur ettiğimiz veya bildiğimiz şekli de eksik olacaktır. Dolayısı ile zihnen bilinenin dış dünyada hakikat olması durumunda bir tamlıktan söz edilebilir. Yani varlığı en tam olan düşünüldüğünde bu zihnimizin dışındaki varlığıyla uygun olmalıdır.²⁵³ Tanrı tamdır; tam olmak ise tam olanın dışında başka varlıkların var olmasının mümkün olmaması demektir.²⁵⁴

Fârâbî'nin bu değerlendirmesi, tanrıdan başka varlık yoktur manasında değil; Tanrı'nın bütün varlıkları kuşatıcılığını ve her varlığın var oluşunun Tanrıya borçlu olması yönünü kapsamaktadır. Yani diğer bütün varlıklar varoluşlarını Tanrı'dan almışlardır. Dolayısıyla onda asla hiçbir eksiklik bulunamaz. Onun varlığından daha yetkin ve daha erdemli bir varlığın bulunması mümkün değildir.²⁵⁵

İlk var olan kendinden başka şeylerden farklı olmasaydı başka varlıklar onun kendi öz varlığını sebebi olurdu ki o zaman da ilk varlık olması mümkün olmazdı.²⁵⁶ Diğer varlıklar noksan olduğu için mükemmel olanın eksik olandan yararlanması veya ister varlığı, ister bilinmesi açısından o varlıklardan bir şey almış olması akla aykırıdır. Bu yüzden de aslında o kendine özgü varlıktır, Kur'an'ın tanımıyla da benzersiz olup²⁵⁷ kendinden başka her şeyden tamamıyla farklıdır. Onun bu kendine özgü varlığı başka hiçbir varlığa nispet edilemez. Benzersizlik söz konusu olunca da onun için yokluk ve karşıtlıktan söz edilemez. "Kendisi için yokluk ve karşıtlık söz konusu olan şeyin varlığının sürekliliği söz konusu değildir."²⁵⁸ Bu açıdan da o tektir. Dolayısıyla Tanrı benzersizdir.²⁵⁹

²⁵² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 158.

²⁵³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 341.

²⁵⁴ Fârâbî, *age.* 35.

²⁵⁵ Fârâbî, *Siyasetül Medeniyye*. 47.

²⁵⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 34.

²⁵⁷ Şûra 42/11, İhlas 112/5.

²⁵⁸ Fârâbî, *Siyasetül Medeniyye*. 344; Farabi, *İdeal Devlet*, 36.

²⁵⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*. 158; *İdeal Devlet*, 35.

Benzersiz olma ve tek olma durumu dış dünyadaki gerçekliğinin eksik olması anlamına gelmez. Eğer bir şeyin dış dünyadaki varlığı eksik ise zihnimizde tasavvur ettiğimiz veya bildiğimiz şekli de eksik olacaktır. Dolayısı ile zihnen bilinenin dış dünyada hakikat olması durumunda bir tamlıktan söz edilebilir. Yani varlığı en tam olan düşünüldüğünde bu zihnimizin dışındaki varlığıyla uygun olmalıdır.²⁶⁰ Tanrı tamdır; tam olmak ise tam olanın dışında başka varlıkların var olmasının mümkün olmaması demektir.²⁶¹

Tanrı, cüzlerden oluşmadığından yani mürekkep olmadığından bölünemez. Çünkü tek, bir ve bütündür. Eğer bölünme söz konusu olsaydı, parçalardan her birine yüklenen anlam bütünün birer sebebi olacaktı. Aynı zamanda onun bütünü hakkında yapılan tanım, her bir parçayı ayrı ayrı veya sadece birini kapsaması mümkün olmayacaktır. Eğer bütünün parçalarından her birinin tanımının kapsadığı anlam, tanımlanan şeye delalet etseydi, o zaman bu parçalar bütünün varlığının sebebi olurdu ki bu da birinci varlık için mümkün olamaz. Bölünme sayı, nitelik vb. hangi cihetten olursa olsun söz konusu olamaz. Dolayısı ile o bölünememe yönünden de tek olduğundan²⁶² “Bir” olmasının içerdiği anlam bölünememeyi zorunlu kılar ve bu onun ortağının olmaması manasına gelir. Gerek fiili yönden, gerekse özellikleri yönüyle de bölünemeyen ancak “Bir” olarak ifade edilebilir. Benzersizlik yönünden de bölünemeyen varlığın tek olması zorunludur. Çünkü bu özellik onu diğer tüm varlıklardan ayıran özelliktir. Yani Tanrı, varlığı, zatı, özü, nitelikleri yönünden bölünemez.²⁶³

3.1.2. Tanrı Akıl, Âkil ve Mâkul’dür

Tanrı kendi özü itibarıyla akıldır. Varlığın her hangi birinin akıl olmasına ve onun fiili olarak düşünmesine engel olan şey maddedir. Birinci varlık akıl olması yönüyle makuldür (akledilirdir). Akledilir olması için kendi özü dışında onu düşünen başka varlıklara ihtiyaç duymaz. Çünkü O, zaten kendi özünü düşünür ve böylece akıl (akleden) olur. Kendi Kendini düşünmesiyle de makul olur. Yani burada düşünen ile düşünülen aynı varlıktır. O’nun âlim olması da bu yönüyle aynıdır. O hem bilmek hem

²⁶⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 341.

²⁶¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 35.

²⁶² Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 49; *İdeal Devlet*, 37.

²⁶³ Farabi. *Harfler Kitabı*, 147, Fârâbî, *İdeal Devlet*, 338.

de bilinmek açısından kendi kendine yeterlidir.²⁶⁴ O bilfiil akıl olması yönüyle aynı zamanda o ilimin kendisidir. O'nun bilgi (hakîm) olmasında da durum değişmez. Hikmet ile en üstün bilgi (ilm) ile şeylerin en yücesini bilmektir. Tanrı kendisini düşünmesi ve bilmesiyle zaten en üstün olan şeyi bilmiş olur. En üstün ilim ise ezeli olanın eksiksiz ezeli bilgisidir. Tanrı elde ettiği ilim ve hikmet ile değil de kendi özünü bilmesi ile âlim ve hakîmdir.²⁶⁵

3.1.3. Tanrı En Mükemmel Varlıktır

Bir varlığın güzelliği ve ihtişamı en üstün varlık olması ve nihai yetkinliğe ulaşması ile mümkün olur. Tanrı da varlıkların en üstünü olduğuna göre en güzel olan da O'dur. O'nun güzelliği ve ihtişamı kendi özü yönüyledir. Ona verilebilecek isimler en yetkin isimlerdir. Bu yetkinlik insanoğlunun diğer varlıklar için kullandığı şekilde olmayıp, İlk varlığın zatına özgü yetkinliği, yetkinliği ifade edecek şekilde kullanılır. Onun yetkinliğini ifade eden en mükemmel isimler nedeniyle onun bu isimlere bölümlendiği sonucunun çıkarılması yanlıştır. Farklı mükemmel isimlendirmelerle asla bölünemeyen tek bir varlık belirtilmektedir.²⁶⁶ Çünkü etrafımızda bir varlık için kullandığımız, güzel vb. isimlendirmeler o varlıkların varlığını (cevherini) değil, onun durum, biçim vb. yetkinliğini göstermek içindir. Çevremizdeki varlıklarla ilgili yaptığımız isimlendirmeler başka varlıklarla olan ilişkiye göre (izafet) yapılır. Birinci varlıkla ilgili isimlendirmelerin bir kısmı tamamı yönünden değil benzerlik diğer varlıkları da içerirken, bir kısmı ise sadece ona özgüdür. Örneğin Tek/Vahid isimlendirmesi bu şekildedir. Bu isim ilk olarak Tanrı'yı gösterirken, sonra diğer varlıklarla ilgili de kullanılabilir. Ayrıca bu isimler yetkinlik türlerini değil, yetkinliğin kendisini ifade etmek için kullanılır. Kendisinden daha üstün bir yetkinlik bulunmayan elbette en mükemmel ismi önce almaya daha layıktır. Yetkinlikleri anlatmak için kullanılan bazı isimler vardır ki varlık açısından onlar da bazı eksiklikler bulunabilir. Bu nedenle en üstün ve ilk varlığın bu tarz isimlerle isimlendirilmesi yakışık almaz çünkü o mükemmelliği nedeniyle bu tarz isimlendirmelerden münezzehtir.²⁶⁷

Sevinç, mutluluk ve hazlar en güzelin kavranmasıyla ortaya çıkar. Kendi özüyle zevk duyan, sevinen ve mutlu olan kendi zatına âşık olur, kendini sever ve hayranlık

²⁶⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 39; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 158.

²⁶⁵ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 51.

²⁶⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 48-49.

²⁶⁷ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 356.

duyar. O'nun sevgisinin mükemmelliğiyle olan bağlantısı ne kadar ise, bizim sevgimizin de olabildiğimiz yetkinliğimizle bağlantısı o kadardır. O'nda seven ve sevilen, hayran olan aynı olduğu için ilk sevilen (mahbub) ve ilk aşık olunan (maşuk) dır.

En güzel ve en muhteşem olan Tanrı onun duyduğu zevkin ve tadın mahiyetini biz ancak onu aklî bir bilgi, duygu veya hayal ile en iyi biçimde kavradığımızı sandığımız zaman kendi sınırlı mutluluk gücümüzle kıyas ederek bilebiliriz. O zaman bizde her lezzetin üstünde olduğunu sandığımız bir lezzet meydana gelir ki onunla biz kendimizce mutlu oluruz. Bizim mutluluğumuz ve elde ettiğimiz tat ile onunkinin kıyaslanması zayıf bir ilişki ile mümkün olsa bile bir tutulamaz. Çünkü o zamandan münezzehe, sınırsız iken biz zamana bağlıyız. O mükemmel ve yetkin iken biz noksan ve yetersiziz. Herhangi birinin onu sevmesi veya sevmemesinin, ona âşık olması veya olmamasının bir önemi söz konusu olamaz. Oysa bizde seven başka sevilen başkadır.²⁶⁸

İnsan en güzel olan Tanrı'yı kavradıkça mutluluğu ve hazzı artar. Ona olan hayranlığı arttıkça kendince daha fazla mutluluk duyar. Böylece onu daha iyi bilmek için diğer varlıklardan hareketle ona ulaşmaya, onu kavramaya çalışır. Bu noktada da yaratılan diğer varlıkları tanımanın ve bilmenin önemi değer kazanmış olur.

3.2. FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE ÂLEM/VARLIK TASAVVURU

Düşünürümüz Fârâbî'nin Tanrı tasavvuruna dair düşüncelerine değindikten sonra O'nun zorunlu varlık ve ilk neden olan Tanrı'sından sadır olan sonuçlara ve bu sonuçlarla kurduğu ilişkiyi açıklarken oluşturduğu sisteme yer vermeye çalışacağız.

Burada asıl konu “bir ile çok” olan, “değişen ile değişmeyen”, “sonsuz ile sonlu”, “mükemmel ile nakıs”, “sabit ile sakin ve hareketli” arasındaki münasebetin ne olduğu, nasıl olduğudur.

İslam Felsefesinde Tanrı-Âlem ilişkisinin ne olduğu konusuyla ilgili oluşan geniş ve nitelikli bilgi birikimine en büyük katkıyı kurucu rolü üstlenen Fârâbî'nin sağladığını söyleyebiliriz. Onun en üst mertebeden başlayarak Allah-Âlem-İnsan arasındaki ilişkiye dair kurduğu sistem bu bilgi birikimine zaten başlı başına büyük bir katkı sağladı. Fârâbî'nin sistemi üzerine düşünce geliştiren ve onun çizgisini takip eden

²⁶⁸ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 52; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 43-45.

sonraki İslam filozoflarına da direkt ya da dolaylı yoldan Fârâbî'nin katkısı elbette büyük olmuştur.²⁶⁹

Fârâbî'nin Tanrı-Âlem-İnsan ilişkisine dair kurduğu sistemde “Bir, ezeli ve ebedî olan Tanrı, çok ve fâni olan âlemi nasıl yarattı?” sorusu ve “âlemdaki varlıkların (mümkünlerin) bilgisinin nasıl elde edilebileceği?” soruları onun iki çıkış noktası olarak gözükmektedir. Bu alana dair sorulabilecek bir diğer soru ise ulvî ve mükemmel, temiz ve üstün olan Allah, temiz, saf ve pak olan semalar içinde alçak, eksik ve pis olan bu arz âlemini nasıl yarattığı sorusudur.²⁷⁰

Bu sorulara aradığı yanıtları bulmak için kurduğu dil felsefesinde kullandığı dili ve kavramları irdelemeden onun Tanrı-Âlem ilişkisinde ortaya koyduğu tasavvur eksik anlaşılır.²⁷¹

3.2.1. Mümkün, Mevcut ve Şey Kavramları

Varlık tasnifinde yapılan ilk ayırım zorunlu-mümkün ayırımıdır. İslam filozoflarına göre varlıkların var oluşlarının hakikat olması durumunda ilk önce akli olarak zorunlu-mümkün olarak iki kategoriye ayrılmaktadır. Zatî açıdan varlığı zorunlu olan ve varlığı zorunlu olmayan. Zatî açıdan varlığı zorunlu olmayan varlıklar imkân sahasındadır ve mümkün olarak isimlendirilir. İbn Sînâ'ya göre “Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.”²⁷²

Varlık tasnifindeki zorunlu ve mümkün ayırımından hareketle söyleyecek olursak mümkün varlıklardan kimisi hâlihazırda ortadadır. Kimisi de yeri ve zamanı gelince ve belli şartların olgunlaşması durumunda ortaya çıkabilecek şekilde yapılandırılmıştır.

Fârâbî'ye göre varlığı başka varlıklara bağlı olan mümkün varlıklar kendi içinde iki farklı kategoriye ayrılırlar. Varlığı daimi olan veya herhangi bir zaman içerisinde sonradan ortaya çıkan Bilfiil varlık. Henüz var olmamış ve var olması muhtemel olan bilkuvve varlık. Bil fiil varlıklar da kendi içinde iki kısma ayrılırlar. Birincisi herhangi

²⁶⁹ Uyanık-Akyol, “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri,” *İlimlerin Sayımı*, 15; M.M. Şerif, “Fârâbî I”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, 350.

²⁷⁰ M.M. Şerif, “Fârâbî I”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*; 352.

²⁷¹ Uyanık-Aygün, “Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu'l-Ulûm Adlı Eseri,” *İlimlerin Sayımı*, 27.

²⁷² İbn Sîna, *Kitabu 'ş-Şifa/Metafizik I*, Çev: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 36.

bir zamanda yokluğunun söz konusu olmadığı varlıktır. Bu daima bilfiildir. İkincisi daha önce bilfiil değil iken sonradan ortaya çıkarak şimdi de bilfiil olandır.²⁷³

Filozofumuzun yaptığı bu tespit sonucunda temelde iki kategoriye ayrılan varlıkların birincisi zorunlu olarak daima var olan, ikincisi belli zaman aralığında var olan ve üçüncüsü ise var olma ihtimali olsa bile daima bu ihtimal dahilinde sadece ihtimal (olasılık) olarak kalan varlıklar olmak üzere üç tür varlık olarak tasnif edildiğini söyleyebiliriz.

İbn Sînâ, üstadı Fârâbî'nin bu tanımından hareketle Fârâbî'nin “zorunlu/mümkün” şeklindeki varlık tasnifindeki iki kategoriye üçüncü bir kategori olarak, olması asla mümkün olmayan hatta olmaması zorunlu olan “mümteni”²⁷⁴ varlık kategorisini eklemiştir.

Fârâbî'ye göre ise mümkün varlıkların bir an için yok sayılması durumunda dahi herhangi bir imkânsızlığa yol açmayacaktır.²⁷⁵ Her varlığın bir sebebi olduğu için eğer bir mümkün varlık henüz vücuda gelmemiş olsa da sebebi olmak zorundadır. Her iki filozofun yaklaşımını dikkate aldığımız zaman varlık kategorilerini Allah-âlem ayırımından hareketle illet ve malul açısından neden-sonuç ilişkisine göre sistemleştirdiğini söyleyebiliriz. Fakat filozofumuz Fârâbî kurduğu sistemde Zorunlu varlık'ı daima ayrı olarak değerlendirmiş, mümkün varlıklar sınıfına koyduğu âlemdeki varlıkları ise kendi içinde var olan ve var olmayan (vücuda gelmiş veya vücuda gelmemiş) olarak ayırmıştır.

Fârâbî'ye göre tek olmayan, zıddı veya benzeri bulunan mümkün varlıklar kategoresindeki her tür ancak bir suretinin olması durumunda mükemmel olarak var olacaktır. Sureti olmayan varlıklar ancak bil-kuvve türündedir. Fârâbî bu görüşünü somutlaştırırken yatağın, yapısında tahta kullanılan bir yatağın kendi sureti oluşmadığı sürece, bilkuvve yatak olarak kalacağını, ancak bir tahtanın yatak suretine girdiğinde yatağın bilfiil olarak var olacağı örneğini vermiştir.²⁷⁶

Bu açıklamalardan hareketle özetleyecek olursak; felsefî metinlerde, henüz varlık sahnesinde yer almamış ancak var olması muhtemel şeyler “bilkuvve varlık” (potansiyel), var olan ve boyutları bulunan şeyler “bilfiil varlık” olarak isimlendirilmiştir.

²⁷³ Fârâbî, *Kitabu'l Huruf/Harfler Kitabı*, 57-58; *İdeal Devlet*, 54.

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, 42.

²⁷⁵ Fârâbî, “Felsefe'nin Temel Meseleleri/Uyûnü'l Mesâi'l”, *Fârâbî*, Hüseyin Gazi Topdemir, 296.

²⁷⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 54.

Bilkuvve bir varlığın bilfiil olabilmesi için Allah'ın daha önce belirlediği/takdir ettiği ölçülerin yerine gelmesi gerekmektedir. Yani bir insan yeni bir "şey" ortaya koyabilmek için Allah'ın koyduğu ölçüleri yerine getirmek zorundadır. Kanaatimizce hem adalet hem de dua kavramlarının anlamını da belirleyen bu ölçüler felsefi metinlerde "nedensellik", Kur'an'da "Sünnetullah" olarak ifade edilmektedir.

Kur'an'da "şey", "kendi veya kaderi oluşturulmuş varlık anlamına gelir." "Bir şeyi irade ettiğinde yaptığı sadece ona ol demektir, sonra o şey oluşur."²⁷⁷ âyetinde olduğu gibi şeyin kendisi henüz oluşmamış da olsa ölçüsü, yani artık kaderi takdir edildiği için emre muhatap kılınmıştır, yani şey olmuştur. Bu durumda henüz ölçüleri/var oluş ilkeleri belirlenmeyen, yani takdir edilmeyen varlığa Kur'an-ı Kerim'e göre "şey" denilmez. "İnsan bilmez mi? Daha önce bir şey değilken onu biz yarattık."²⁷⁸ âyetinde de vurgulandığı gibi bir varlığın şey olabilmesi için ölçülerinin belirlenmiş olması yani takdir edilmesi gerekir.

"Her şey için bir ölçü koymuştur."²⁷⁹ "Biz her şeyi bir kader/ölçü ile yarattık."²⁸⁰ "Allah katında her şey bir ölçü (miktar) iledir."²⁸¹ "Her şeyi yaratan ve bir ölçüye (Takdir) göre düzenleyen Allah'tır."²⁸² Bu âyetlerde "şey" olarak nitelenen tüm durumlarda bir takdirin/ölçünün varlığından söz edildiğini görüyoruz.

Felsefede dört nedenin birleşmesi ile meydana gelen nesnenin son haline "şey" denildiği gibi henüz varlık sahnesine gelmemiş olan, ancak gelmesi için belli ölçüler gereken varlıklara da "şey" ismi verilebilmektedir. Fârâbî, *Harfler Kitabı*'nda mevcut kavramını açıklarken, "ne?" sorusuna verilecek cevap kapsamında mümkünler âleminde; 'kategoriler', 'bilfiil mevcutlar', 'nefsin dışında mahiyete sahip olanlar' olmak üzere üç tür varlık bölümlenmesi yapmış ve zorunlu varlık dışında bunların tümünden "şey" olarak bahsetmiştir.²⁸³

Yukarıdaki açıklamasından hareketle Fârâbî'nin "şey" kavramını mümkünlerin tümü için kullandığını yani mevcuttan ayrı bir varlık grubu olarak ele aldığını söyleyebiliriz. Mevcut kavramını açıklarken yaptığı açıklamalar bu kanaati güçlendirmektedir. O "şey" in bölünsün veya bölünmesin ister dış dünyadaki bir varlığı

²⁷⁷ Yasin 36/82.

²⁷⁸ Meryem 19/67; "Kur'an'da Şey İrade ve Fitrat", Erişim Tarihi: 23/02/2018.

<http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irade-sey-ve-fitrat.html>, bkz, İsrâ 17/18-19.

²⁷⁹ Talak 65/3.

²⁸⁰ Kamer 54/49.

²⁸¹ Rad 13/18.

²⁸² Furkan 25/2.

²⁸³ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 55-56.

anlatmak için, isterse zihinde düşünölen bir tasavvuru anlatmak için kullanılması durumunda mahiyetinin değişmeyeceğini söyler. O'na göre mevcut kavramı ile mutlaka dış dünyada var olanlar kast edilirken, zihinde tasavvur edilen mahiyetler ifade edilemez. Şey kavramının mevcuttan daha kapsayıcı ve tümel olduğunu belirten Fârâbî, imkânsız olana da şey denilebileceğini ancak mevcut kavramının kullanılamayacağını belirtir. Yani şey ile mevcutlar da ifade edilebilirken, mevcut ile tüm şeyler ifade edilemez. “Nedir?” sorusuna verilebilecek tüm cevaplarda “Mevcut”tur kavramını kullanamazken, “Mâ/Nedir?” sorusuna verilecek cevap, “şey”e yüklem olabilecek mahiyetlerdir.”²⁸⁴

Fârâbî'ye göre “şey” kavramının insan zihninde iki yönü bulunmaktadır. Şey olarak nitelenebilecek varlıklar ya bilkuvve (potansiyel) ya da bilfiil (mevcut) olarak bulunabilir. Fârâbî, insanın düşünme gücüyle hayal edebildiği veya eyleme dönüştürebildiği tüm varlıklar ile aynı zamanda eyleme dökölmüş, sureti oluşmuş tüm varlıkları şey olarak isimlendirmektedir.²⁸⁵

Bu açıklamalardan, Fârâbî'nin mahiyeti olanlar diye tanımladığı “şey” kavramı ile Kur'an'ın gerekli ölçülerin belirlenmesi (kader/takdir) sonucunda meydana gelenler için kullandığı “şey” kavramı, felsefe ve vahyin ortak anlamlandırmasına örnek olarak gösterilebilir.

Fârâbî erdemli şehir halkının bilmesi gereken “şey”leri bilmenin iki yolu olduğunu söyler: “a-insanların ruhlarında gerçekten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtisam), b- Münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle.” İkinci yola göre bilenenler varlığın kendisi yerine benzerleri veya onu anlatan ve onu temsil eden sembollerdir.”²⁸⁶

İbni Sîna ise “şey” kavramı hakkında şu bilgileri verir:

“Varlığın anlamı ve şeyin anlamı nefslerde iki anlam (eş anlam) olarak tasavvur edilirler... Şey ve onun yerini alan, bütün dillerde farklı bir anlama gelebilir. Çünkü her şey, sayesinde kendisi olduğu hakikate sahiptir... İşte bu bazen özel varlık diye isimlendirdiğimiz şeydir... Hatta mevcudun anlamı daima şeyin gereği olur... Şey kendisinden haber verilir, denilmesi de doğrudur.”²⁸⁷

İbn Sîna da şey, Fârâbî'den farklı anlam taşımaktadır. “İşte bu bazen özel varlık diye isimlendirdiğimiz şeydir.” açıklamasıyla O, mevcut ile şey'i birbirinden farklı olarak kabul eder. O'na göre şey, bir mahiyeti bulunan ve görölebilen tüm mevcutlardır.

²⁸⁴ Fârâbî, *age*, 66.

²⁸⁵ Fârâbî, *Kitabu'l-Burhan*, 53.

²⁸⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 117.

²⁸⁷ İbn Sîna, *Metafizik*, 38-39.

Mevcut ise varlık sonucu görülebilen, doğrulanan ve fark edilen şeylerdir. Farklı anlamları bulunmasına rağmen düşünürce göre uygulanabilirlik açısından kapsadıkları alan birbirleriyle örtüşmektedir ve biri diğerini gerekli kılmaktadır.²⁸⁸ Kanaatimizce buradaki farklı anlamlandırma ontolojik ve epistemolojik yaklaşımdan kaynaklanmaktadır.

Savunduğumuz görüş açısından İbn Sînâ'nın "şey" kavramına yüklediği anlam da Kur'an'da şey kavramına yüklenen anlamla örtüşmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın mevcut varlıkları da yine belli şartlar/ölçüler sonucunda meydana gelen yani bilfiil mevcut olan varlıklardır.

İbni Rüşd'de de mevcut ile şey birbirinden farklı anlamlar taşımaz. "O, varlık (vücûd) terimi yerine kullandığı "mevcud"u, hüviyetin yanı sıra 'zât', 'şey' ve 'bir' ile de eşanlamlı sayar. Ona göre "mevcud"un öncelikle zihin dışında özü ve mahiyeti bulunan her şey, ikinci olarak da bir şeyin dış dünyada var olma durumunun zihindeki kavramı olmak üzere iki temel anlamı vardır."²⁸⁹

Burada "şey" kavramına yüklenen anlamlarla ilgili ihtilaf olduğunu belirtmeden geçmek doğru olmaz. "Zira varlık ve şey olmanın birbirini doğrulamada eşit olduğunu iddia edenler olduğu gibi, eşanlamlı terimler olduğunu fitrî tasavvurî (apriori bir kavram) olduğunu iddia edenler de olmuştur."²⁹⁰ Görüldüğü üzere, "şey"²⁹¹ belli ilkeler sonucunda varlığından bahsedilen, mahiyetlerden oluşan bilkuvve veya bilfiil varlıkların tümüne verilen isimdir. Daha sade bir deyişle *bir şeye o şey olma vasfını veren özel varlık* "şey" olarak adlandırılmaktadır.

Kur'an'da da henüz imkânı/ölçüleri belirlenmemiş, yani takdir edilmemiş olan varlıklara şey denilmemesi de felsefedeki şey tanımıyla uygunluk arz eder. "O Kur'an başka değil, âlemler için, içinizden doğruluğu ölçü alanlar için bir zikir, doğru bilgidir. Siz bir şey oluşturamazsınız, varlıkların sahibi Allah'ın belirlediği ölçüye göre olursa başka."²⁹² Bu durumda "şey" ve "şâ-e" kavramına doğru anlam verdiğimiz zaman bu anlama bağlı anlayışların doğruluğu ve yanlışlığı da tespit edilmiş olur.

²⁸⁸ Kemal Göz, "İbn Sînâ Felsefesinde Varlık ve Mahiyet Kavramları", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.6, sy. 12 (2018) 6:358-371. Erişim Tarihi: 01/07/2018, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/613517>.

²⁸⁹ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd", *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 2. 96.

²⁹⁰ Akyol, *Şehrezuri Metafiziği*, 40; İbn Sînâ, *Metafizik I*, 27.

²⁹¹ Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd", 96. : "İbn Sînâ varlık ile mahiyetin ayrı şeyler olduğu ve mahiyetin varlığı önceliği fikrini savunur. İbn Rüşd ise varlık ile mahiyeti aynı iki şeyin iki farklı yönü ve boyutu olarak görür."

²⁹² Tekvir 81/25-29.

Mesela “Şâ’e” kavramına doğru anlamı verdiğimiz zaman, *in-şâ(e)llah* lafzı “Allah dilerse, izin verirse” anlamına gelmez. İlgili âyet, “Hiçbir şey için yarın bunu yapacağım, deme; “*Allah şartları oluşturursa/inşallah*” dersin başka”²⁹³ şeklinde doğru anlamı bulur. Bu ise, Kur’an’a göre bir işi başarabilmek için o işin ölçülerine uymak zorunda olduğumuz anlamına gelir ki bu felsefede bahsedilen bir işin oluşması için sebeplerin zorunlu olduğu anlayışı/nedensellik ilkesi ile paraleldir.

Görüldüğü gibi filozoflarımızın açıklamaları yukarıda “*henüz ölçüleri, var oluş ilkeleri belirlenmeyen yani takdir edilmeyen varlığa Kur’an’a göre “şey” denilmez.*” şeklinde ifade ettiğimiz kanaatle paralel gözükmektedir.

3.2.2. Varlığın Kaynağı Olarak Tanrı

Birinci varlık zorunlu olarak var olunca, diğer varlıkların tamamının da zorunlu olarak varlık kazanması gerekir.²⁹⁴ Bu varlıklar insanın seçimine bağlı olmayıp, insan tarafından duyum ile algılanmakta veya burhan ile bilinmektedir. Diğer varlıkların Tanrı’dan varlık kazanabilmesi O’nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlıkların onun varlığından çıkması ile olur. Bu yüzden ondan varlığını herhangi bir varlığın onun varlığının sebebi olması mümkün olamaz. Diğer varlıkların ondan çıkması onun varlığının gayesi de olamaz ve ona bir yetkinlik de kazandırmaz. Tanrının varlığının amacı diğer şeylerin varlığı değil ki onun varlığı için diğer varlıklar bir amaç olsun. Oysa insanoğlundan ortaya çıkan varlıklar insana yetkinlik kazandırır. Çünkü insanın varlığının amaçlarından biri de diğer şeylerin varlığını sağlamaktır. Diğer şeylerin varlığı insan için daha önce kendisinde bulunmayan bir iyilik veya varlığın sebebi olur. Eğer bu ilk varlık için söz konusu olsaydı o zaman İlk varlık olmasından söz edilemezdi. O bu yönüyle kendi başına vardır, varlığı ve cevheri kendi özüdür. Bu nedenle başka varlıklar varlık kazanabilmek için daima Tanrı (ilk varlık)’dan sonra gelir. Bura da onu kendi varlığı ve başkasına varlık veren yönüyle iki farklı varlık gibi düşünmemiz de mümkün olamaz. Çünkü o diğer varlıkların var olması için kendi kendisinin dışında başka hiçbir şeye muhtaç değildir.²⁹⁵

Diğer bütün varlıklar, kendilerine nispetle ister yetkin olsunlar isterse onlarda bazı eksiklikleri bulunsunlar bütün varlıklar İlk varlıktan sâdır olmuşlardır. Bu varlıklar

²⁹³ Kehf 18/23-24, “*Kur’an’da Şey İrade ve Fitrat*” Erişim Tarihi: 13/02/2019, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irade-sey-ve-fitrat.htm>

²⁹⁴ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 158; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 345-49.

²⁹⁵ Fârâbî, *Siyasetü’l Medeniyye*, 352-53.

varlığa geldiklerinde varoluşlarını sağlayan İlk neden mükemmel olduğu için mükemmel olandan aşağıya, daha az mükemmel olana doğru hiyerarşik bir düzende sıralanırlar.²⁹⁶

Düşünürümüz buradan hareketle “O’ndan varlık bulanların varlığı, asla zaman bakımından kendisinden sonra değildir; belki başka bakımlardan O’ndan sonra gelir.”²⁹⁷ ifadesi onun varlık anlayışında yaratana nispetle yaratılanların yani zorunlu varlığa nispetle mümkün varlıkların sonradan yaratılmış olmalarının zaman açısından mümkün olmadığını, ancak farklı yönleriyle Tanrı’dan sonra olduklarını savunmaktadır. Bu çıkarım ise Zorunlu ve İlk Varlık’ın yetkin olduğu için fikrinin değişmeyeceği, bilgisinin artmaması açısından öncelik veya sonralık nispet edilemeyeceği yönünden ortaya konulmuştur.

Burada Gazzâlî, filozofların âlemin zaman açısından sonradan yaratılmasının mümkün olmayacağına dair ortaya koydukları delillerin en kafa karıştıranı olduğunu belirtir. Bu yüzden bu konuyu *Tehafütü’l-Felasife/Filozofların Tutarsızlığı* isimli eserinde birinci sırada ele aldığını söyler. Onun bu düşünceye karşı verdiği cevap, âlemin ezeli bir irade ile yaratıldığı, daha önce var oluş irade edilmediğinden yokluğun var olabileceği son sınıra gelindiğinde diğer varlıkların var olmalarının irade edildiği şeklindedir.²⁹⁸

3.2.3. Varlık/Âlem Tasavvuru ve Sudûr Anlayışı

Fârâbî ilimleri tasnif ederken, ilâhiyat ilmi içinde konu edindiği Tanrı dışındaki tüm varlıkları âlem olarak ele alır.²⁹⁹ Bu onun zorunlu ve mümkün ayrımının ulaştığı doğal bir sonuçtur.

İslam felsefesinde “Âlem”in, “Feleğin içine aldığı var edilmiş bütün varlıklardır.”, “Hepsi basit doğal cisimlerin tamamı olup, her bir uyumlu var olanlar bütünü”, “Hepsi basit doğal cisimlerin hepsinin toplamı”³⁰⁰, “Bütünün cirmi”³⁰¹ Lügat

²⁹⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 47.

²⁹⁷ Fârâbî, *Siyasetü’l-Medeniyye*, 53.

²⁹⁸ Gazzâlî, *Tehafütü’l-Felasife*, 17.

²⁹⁹ Uyanık- Akyol, “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsâu’l-Ulûm Adlı Eseri”, *İlimlerin Sayımı*. 35.

³⁰⁰ İbn Sîna, *Tanımlar Kitabı*, 46.

³⁰¹ Harizmî, *Felsefî Tanımlar*, 26.

olarak bir şeyin bilindiği şey olup ıstılah olarak Allah'tan başka her şey şeklinde tanımları yapılmıştır.³⁰²

“Bir felek ile onun içerdiği cevher ve arazların ve kendisiyle bilgi sahibi olunan şeyin adıdır. Kelamî bakış açısıyla “Bir felekle, onun içerdiği cevherlerin ve arazların adıdır” şeklinde tanımlanan âlem iki kısım olarak da tarif edilmiştir. Büyük âlem içinde bulunan her şey ile birlikte feleğin, yani kainat sisteminin kendisi; küçük âlem ise insandır.³⁰³ O yüzden Allah “Âlemlerin Rabbi”³⁰⁴ olarak bilinir. Yine âlem İslam filozoflarının tanımlamalarındaki “her biri uyumlu var olanlar bütünü” tanımına karşılık gelen “sizi âlemlere üstün kıldık.”³⁰⁵ âyetinde insan topluluklarının da kast edildiği sonucuna ulaşabiliriz. Ortak bir tanım olarak Allah tarafından yaratılmış birbiriyle ortak nitelikler taşıyan varlıklar grubu olarak âlemi tanımlayabiliriz.

Dünyanın yaratılmadığı, kendi kendine oluşan düzen içerisinde belirli yasalarla sonsuza kadar devam edecek olan bir yaşam alanı olduğunu, doğanın ve toplumun yasalarının yaratılamaz, ortadan kaldırılamaz ancak keşfedilebilirliğini iddia eden materyalist görüşlerin³⁰⁶ aksine, İslam filozofları âlemin yaratılmışlığını savunmuşlardır.

Fârâbî'nin âlemi, Tanrı'nın dışında var olan her şeydir. Âlem'in varlığı da yokluğu da bir nedene bağlıdır ki o da zaten onu var eden Tanrı'dır. Tanrı, Kendini düşünür ve bilir. Kendini bilmesi ve düşünmesi başka varlıkların ortaya çıkması için yeterli bir nedendir ve mümkün varlıkların var oluşlarında O'nun bir gayesi ve beklentisi olamaz. Üstünlük açısından iki mertebesi vardır. Yüksek, saf ve temiz olan ayüstü âlem ile alçak ve oluş ve bozuluşların yaşandığı aşağı seviyede olan ayaltı âlem.³⁰⁷

Fârâbî'ye göre Allah tarafından yaratılan bütün varlıkların özü, yaratılış amacı iyilik/hayrdır. Mutluluk da salt iyiliktir.³⁰⁸ Kötülük evrende var olan şeylerin hiçbirinde söz konusu değildir. İnsan iradesine müdahaleye uygun olmayan hiçbir varlıkta kötülüğün olması söz konusu olamaz. Buradan hareketle mutluluğun tam tersi olan şeka/kötülük, yapılması durumunda bedbaht/kötü olma durumunu ortaya çıkaran her

³⁰² Akyol- Uyanık-Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü* 37.

³⁰³ Ragıp el-İsfahanî, *Kur'an Lafızları Sözlüğü*, 1041.

³⁰⁴ Fatiha 1/2, 131, Maide 5/28, En'am 6/45 vd.

³⁰⁵ Bakara 2/47, 122; Ali İmran 3/42. “Allah seni âlemlerin kadınlarına üstün kıldı.”, En'am 6/86 vd.

³⁰⁶ Georges Politzer, *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev: Hasan İlhan (İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011), 171, 173.

³⁰⁷ Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, 53-58.

³⁰⁸ Fârâbî, *Siyasetül Medeniyye*, 378.

şeydir ve ne olursa olsun zıddı daima iyiliktir. Varlık gruplarındaki/âlemlerdeki iyiliğe gelince o bütün iyiliklerin de sebebi olan ilk sebeptir ve her şey gibi iyilik de ona bağlıdır. Bu açıdan ilk sebep salt iyilik olduğundan, ilk sebepten itibaren varlıkların meydana geliş hiyerarşisinde kötülüğün var olması mümkün değildir. İyilik liyakat ve adaletle birlikte bulunduğu ilk sebepten sadır olan ne varsa iyidir.³⁰⁹ “Çünkü âlem ve içindeki her şey, Mutlak Cömert (Cûd) olan Tanrı'dan ezelf ilmindeki düzene uygun bir şekilde feyezân etmektedir”³¹⁰ Tanrının adil ve cömert (cûd) isimlerine karşılık yeryüzünde de tüm varlıklar arasında ilişki meydana gelir ve kendisi dışında ilişkide bulunduğu diğer varlığın parçası haline gelir.³¹¹

Fârâbî, İslam felsefesinin en önemli karakteristik yapısını oluşturan akıllar, feyz (taşma) ve südur teorileri ile diğer varlıkların ortaya çıkışını açıklamaya çalışır. Hatta o akıllar nazariyesini “*Akıl Anlamları Üzerine*” isimli bir eser yazarak açıklamıştır.

Farabî'ye göre akıl, nazarî ve amelî akıl olmak üzere iki kısma ayrılır. Nazarî akıl ile olgunlaşa, yetkinleşme ve gelişme sağlanırken, amelî akıl ile fiili olarak yapılacak şeyler tayin edilir ve bu akıl yönergesince fiiller meydana gelir.³¹²

Allah kendini bilir. Bütün varlıklar, var oluşlarını Allah'tan aldıkları için Allah'ın kendi özünü bilmesi, bütün varlıkları da bilmesi demektir. Bu bilme durumunda varoluş açısından ilk meydana gelen şey sayı olarak “Bir” olup, bu da ilk akıldır. İlk akıl da hem kendi özünü, hem de ilk varlığı bilir. Bir bakıma ilk akıl kendisinin ilk ilkesi olan zorunlu varlığı bilmesi nedeniyle zorunlu, Kendini bilmesi nedeniyle mümkündür. İlk var olandan çıkan bu aklın mahiyetinde hem zorunluluk hem de mümkünlük bulunur ki bu da ikilik yani çokluk ifade eder.³¹³

Dolayısı ile ilk var olan Tanrı'ya nispetle sonradan ortaya çıkan akılların tamamı ikili tabiat taşırlar. Bu şekilde ilkine nispetle daima bir sonraki akıl sadır eder ki son sırada yer alan Faal Akılla birlikte on tanedir.

Oluşan bu on akıldan her biri hem kendisini hem de ilk var olanı düşünür ve bilir. Yalnızca kendilerini bilmeleri, kendi amaçlarına vakıf olmaları, mükemmel olan diğer varlıkları oluşturmada yeterli olmayacağından, on varlıktan her biri hem kendi

³⁰⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 43, Farabi, “Fusulü'l Medeni”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, Prof. Dr. Hanifi Özcan, 99-100.

³¹⁰ Hatice Toksöz, “İbn Sînâ'nın Metafizik Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.9, sy. 1, İstanbul 2012. s. 116. Erişim Tarihi: 28/08/2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/109651>.

³¹¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 49.

³¹² Fârâbî, *İdeal Devlet*, 88.

³¹³ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri/Uyuni'l-Mesâil”, *Felsefe Metinleri*, 120.

özünü hem de ilk nedenin özünü düşünmek zorundadır. Ancak bu durumda diğer mükemmel varlığın meydana gelişinde bir sebep olabilirler.³¹⁴

İlk Akıl kendi varlığını zorunlu olarak bildiği için madde ve suretiyle birinci sema, yani en yüksek gök/felek meydana gelir. İlk Akıl, ilk var olanı bildiği için de mümkün yönüyle ikinci bir akıl meydana getirir.

İkinci Akıl kendi zorunluluğunu bildiği için yıldızlar kümesi ve ilk olanı bildiği yani mümkün olanı akledince de üçüncü bir akıl daha meydana gelir.

Üçüncü Akıl kendi varlığını zorunlu olarak bilince yüksek göğün altında başka bir gök daha meydana gelir ki bu da Zuhal (Saturn) feleğini sadır eder. İlk varlığı bilmesi nedeniyle de dördüncü bir akıl daha ortaya çıkar.

Dördüncü Akıl da kendi zorunluluğunu akletmesi sonucunda Jüpiter (Müşteri) küresini meydana getirir. İlk olanı bildiği için de beşinci bir akıl sadır olur.

Beşinci Akıldan da aynı ilkelerle Merih (Mars) varlığı ve altıncı akıl vücuda gelir. Altıncı akıldan Güneş Küresi ve yedinci akıl ortaya çıkar.

Yedinci Akıl, Kendini düşünmesi nedeniyle Zühre (Venüs) küresini ve ilk var olanı düşünmesi nedeniyle sekizinci akıl meydana getirir.

Sekizinci Akıl da Kendini bilmesi ve kendi zorunluluğu ile Merkür (Utarid) küresini ve dokuzuncu bir akıl çıkarır.

Dokuzuncu Akıl Kendini akletmesi ile Ay küresini ortaya çıkarır, ilk varlığı bilmesi nedeniyle de onuncu bir akıl daha ortaya çıkar.³¹⁵

Onuncu Akıl, kozmolojik işlevi dolayısıyla “Suretlerin vericisi” (vahibi’s-suver) olarak da adlandırılan “faal akıl” olup, Fârâbî’nin bilgi, ahlâk ve vahiy anlayışında merkezî konuma sahiptir. Bu bakımdan filozof onu vahiy meleği Cebrail/Ruhu’l-Kuds ile özdeş sayar. Dînî anlayışta Cebrail’in Allah’tan aldığı vahiy peygambere ulaştırmak dışında diğer meleklerde olduğu gibi herhangi bir kozmolojik görevinden bahsedilmemektedir.

İslam felsefesinde bu teoriye yönelik Şehristanî, sudur nazariyesinin dayandığı ilk ve temel önerme olan “Birden bir çıkar” yargısını “çıkma” kavramının anlamsal içeriğinin yapılamaması ve çıkma ifadesiyle var oluş mu, icat mı kast edilip edilmediğini sorgulayarak eleştirir.³¹⁶

³¹⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 57.

³¹⁵ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri*, 120. Fârâbî, *İdeal Devlet*, 51-52.

³¹⁶ Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2011), 79-83.

Fârâbî'nin yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir yolla açıklamaya çalıştığı âlemde en alt tabaka Ay'dır ve içinde bulunduğumuz âlem "ay altı âlem" olarak tanımlanmaktadır. Melekler ise ay üstü âlem olan en üst âlem ile en alt âlemde zorunlu olarak ortaya çıkmış ikinci varlıklardır ki bunlara ruhanî varlıklar, melekler vb. adlar verilmektedir.³¹⁷

Ayaltı varlıklar madde ve suretlerden oluşurlar. Yani maddi âlemdir. Her maddenin ve suretin aynı zamanda bir zıddı söz konusudur. Dolayısı ile ayaltı âlemde bulunan her maddenin kendine göre var oluş özelliği ve gayesine uygun bir liyakate sahiptir. Bu varlıkların sonsuz olması mümkün olmayıp ancak varlığını yine de devam ettirmesi onun özelliklerinden liyakat ile, âlemin düzeni açısından da adalet ilintilidir. Bir süre sonra ayaltı âlemdeki bir varlığın mevcudiyeti ortadan kalkınca onun zıddı meydana gelir ve o ebediyete kadar devam eder.³¹⁸

Burada ayaltı âlemin sonlu olduğunu, yerine sonlu olanın tam zıddına sonsuz olan ahiretin geleceği sonucunu çıkartabiliriz. Ayaltı âlem en alt tabaka olduğu için burada türler ve cinslerden bahsetmek durumundayız. İster varlığa gelmiş olsun, isterse gelmemiş olsun, Allah dışındaki tüm varlıklar şey olarak isimlendirilir.

3.3. FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE DİN TASAVVURU

Fârâbî'ye göre, erdemli din ile felsefe birbirine benzerdir. Felsefeyi nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırdığı gibi dîn de inanç ve ameli boyutuyla ikiye ayırır. "Nazarî ve düşünsel olanın, insan tarafından bilindiğinde yapılması mümkün olmayan şey olduğu, ameli olanın insan tarafından bilindiğinde yapılması mümkün olan şey olduğu kabul edilirse dinde de durum böyledir."³¹⁹

"Erdemli yasaların hepsi amelî felsefede yer alan küllî şeylerin içinde yer alır. Dindeki nazarî görüşlerin kesin kanıtları da nazarî felsefede yer alır ve bu görüşler kesin kanıtlar olmadan dinde bulunabilir."³²⁰

Fârâbî'nin ortaya koyduğu bu düşünce İslam Felsefesindeki hikmet tasavvurunun İslam dîninden bağımsız olmadığını, onunla şekillendiğini gösterir. Çünkü dîn'in inanç ilkelerinin kanıtlarının teorik felsefede yer aldığını belirtmektedir.

³¹⁷ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 336.

³¹⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 66.

³¹⁹ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 369-372, Fârâbî, *Kitabu'l Mille*, 261.

³²⁰ Fatih Toktaş, "Kitabul'l Mille/Din Kitabı", *Fârâbî'nin Kitabu'l Mille adlı eserinin Takdim ve Çevirisi*, 261.

Fârâbî felsefenin içinde yer alan inanç ilkelerinin ilk başkanı olan peygamberin sürekli Faal Akılla bir ve bütün olması gibi inancın da felsefe ile bir bütün olduğu görüşündedir.³²¹

Kur'an-ı Kerim'e göre ebedî saadet ve gerçek mutluluğa giden yolda topluluk ve süreklilik esastır. "Sizin için Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi ve İbrahim'e, Musâ'ya ve İsâ'ya tavsiye ettiğini dinden şeriat kıldı."³²² âyetiyle bu sürekliliğe ve dînî çağlar boyu aynı hakikate sahip olduğu vurgulanmıştır.

Bu açıdan erdemli dînî hakikati hiç bir zaman değişmez, uygulamaları ve pratikleri farklılık gösterebilir. "Allah Hz. Âdem'den itibaren belirli zaman dilimlerinde belirli kişiler aracılığı ile belirli toplumlara farklı yöntemler/pratikler (şerait) göndermiştir. Dikkat edilirse burada 'din' ve 'şeriat' kelimeleri farklı anlamlara gelir ve asıl olan 'din' (Tevhid-Nübüvvet-Mead) bütün şeriatlarda değişmez. En son gönderilen Muhammedî Şeriat, öncekilerin hepsini içermesi bakımından burada Din ve Şeriat aynı anlama da gelmektedir."³²³

Yine Kur'an-ı Kerim'e göre ebedî saadete giden yolda esas olan sürekliliği sağlamak için erdemli dînî toplumsal alanda uygulanması ve sonraki nesillere aktarılması da olmazsa olmazdır. O yüzden hikmet arayıcıları gerçekleri öğretmek isterler. Bu bilinçte olanların "Soyumuzdan tertemiz bir nesil ver."³²⁴, "Ve onlar ki, Yarabbi bize eşlerimizden ve soyumuzdan gözlerimizi aydın kılacak iyi çocuklar bağışla. Bizi takva sahiplerine önder kıl, derler."³²⁵ duaları hatırlatılarak erdemli insanlara örnek gösterilir.

Zekeriya peygamber, kendisine bağlı olanların daha sonra erdemli yaşayıp yaşamayacaklarından endişelidir. Bu yüzden kendisine mutluluğa giden yolu veren Allah'tan çocuğu da olmadığı için³²⁶ bu yolu devam ettirebilecek bir yardımcı/velf talep eder. "Ben, benden sonra yerime geçecek yakınlarımdan dolayı endişeliyim. Hanımım

³²¹ Fârâbî, *Kitabü'l Mille*, 259.

³²² Şûrâ 42/13.

³²³ Mevlüt Uyanık, "İslam Aklının Eleştirisi ve İctihad; Muhammed Arkun Örneği", *Kuran'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, 14.

³²⁴ Bkz. Meleklerin Müslümanlar için temiz nesil duası: Mü'min 40/8, Hz. İbrahim'in temiz nesil duası: Bakara 2/214, 128; İbrahim 14/40; Zekeriya as'nin temiz nesil isteği: Ali imran 3/38; Enbiya 21/89; İnsanın temiz soy isteği Ahkaf 46/13 vb.

³²⁵ Furkan 25/74.

³²⁶ Burada Zekeriya as'nin çocuğu olmamasının önemi nedir? sorusu akla gelirse, kanaatimizce Zekeriya Peygamber'in İbrahim'in soyunu dikkate aldığı söyleyebiliriz. İbrahim-İshak-Yakup,-Yusuf vb. Peygamberin bahsettiği bu miras bize göre ekonomik değeri olan bir miras değil "yakup ailesi"nden de söz edildiğine göre "mille/din" mirasıdır.

da kısırdır. Katından bana yerime geçecek bir mirasçı ver ki benim ve Yakup ailesinin mirasçısı olsun. Ey Rabbim onu da razı olduğun kullarından eyle.”³²⁷

Ancak Allah, karısı kısır olmasına rağmen ona, peygamber olarak görevlendirilecek Yahya³²⁸ isimli salih bir çocuğunun olacağı müjdesini verir.

Fârâbî’ye göre ebedî saadete giden yolda; erdemli mille için toplum, toplum için erdemli mille olmazsa olmazdır. O’nun toplumsal yaşamın zorunluluğuna yönelik tespiti şöyledir:

Her insan Kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliği elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışa varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel ihtiyacını karşılayacak olan birçok insana muhtaçtır.³²⁹

O ebedî saadetin, ancak erdemli bir başkan tarafından ortaya konulan erdemli millenin fert fert insanlar tarafından benimsenip, topluluk halinde yaşandığı zaman oluşacağını savunur. “Sonra siyaset ilmi bütün bunların tek bir insanda bulunmasının ve bütün bunları tek bir insanın uygulamasının mümkün olmadığını, tersine bunların fiilen ortaya çıkarılmasının ve uygulanmasının bir toplulukta paylaşılmasıyla mümkün olduğunu açıklar.”³³⁰

Geldiğimiz bu noktada erdemli şehirde felsefe ve millenin (dînîn) çatışmasının söz konusu olamayacağını söyleyebiliriz. Çünkü ikisi de sonsuz saadeti elde etmek ve en iyiye ulaşmayı hedeflemek şeklinde aynı gayeye sahiptir. Açıklamalardan hareketle gördük ki, Fârâbî’nin ortaya koyduğu mille kavramının içerdiği anlam ile Kur’an’daki millet/din kavramının içerdiği anlam birbiriyle örtüşmektedir. Öyleyse Fârâbî’nin siyaset felsefesinin Kur’an’da bahsedilen yaşam tarzı ile anlam kazandığını ifade edebiliriz. Bu ise konunun başında da belirttiğimiz gibi “mille” kavramının, felsefî ve Kur’ânî anlamlandırmalardaki bütünleşmeye güzel bir örnek teşkil ettiği anlamına gelir.

3.3.1. Fârâbî Felsefesinde Vahiy Tasavvuru

Allah’ın kendisinde dışında yarattığı tüm varlıklar mümkün ve muhtaç varlıklar olarak varlıklarını sürdürebilmesi ve yine Allah’ın kendileri için takdir ettiği gayeleri yerine getirebilmeleri için muhtaç varlıklar olarak yaratılmışlardır. İnsanın sosyal bir

³²⁷ Meryem 19/5-6.

³²⁸ Ali İmran 3/39; Enam 6/85.

³²⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 97,

³³⁰ Fârâbî, *Kitabu'l Mille*, 265.

varlık olarak duyduğu yardım ihtiyacı, Allah'a kulluk amacını yerine getirebilmesi için de geçerlidir. Bir insanın kendi başına tüm unsurları ile sırat-ı müstakimi/doğru yolu bulması ve o yolda yetkinleşmesi mümkün değildir. Bu açıdan kendisini sonsuz mutluluğa/saadetü'l kusva'ya ulaştıracak gerekli desteğin sağlanması, ihtiyaç duyduğu yardımın yapılması gerekliliği ortadadır. İşte Allah'ın sonsuz şefkati ve rahmeti sonucunda insanın gerçek ilmi elde edebilmesi, kendisine verilen ilmi amacına uygun olarak iyilik amacına uygun olarak kullanabilmesi için gerekli kavrama yetisi ile donatılmıştır. Fakat bu yeti sadece salt akıl, irade ve duyu verileri ile gerekli amacın gerçekleştirilmesini sağlayamayacağından farklı bir yardıma duyduğu gereksinim "vahiy" sistemi ile sağlanmaktadır.³³¹

Bilgi kaynakları dikkate alındığında beşerî bilgilerin kaynağı duyular ve akıl olurken, dînî bilginin kaynağı ilahîdir. İslam felsefesinde felsefe ve dînîn aynı hakikati farklı bilgi kaynakları ve yöntemlerle ortaya koydukları anlayışından hareketle bilginin kaynağının beşerî veya ilahî olması sonucu değiştirmez. Nihayetinde dînîn bilgi kaynağı olan vahiy, Allah tarafından Cebrail as. tarafından dizayn edilmiş ilahî formların peygamberlere ulaştırılması ve bilgi akışı sonucunda peygamberin açıklayıp yaşadığı ve insanlara tebliğ ettiği inanç ve değerler bütünüdür.³³²

Vahiy bütün ilâhî dinlerin dayandığı en temel bilgi kaynağıdır. Filozofların yaşadıkları toplumlarda da vahyin ürünü inanma sistemleri her zaman var olagelmıştır. Bu açıdan bir filozofun yaşadığı toplumun inanışlarına sessiz kalması düşünülemez. O yüzden hakikat arayışında olan filozof, doğru ve hakikat kabul ettiği sürece felsefesine dînîni karıştırmaması, ilahî bilgileri aklî yollarla açıklamada bulunmadığını savunamayız. Filozofumuz Fârâbî'nin bu konuda ortaya koyduğu düşünce sistemi, bu konuda verilen büyük çabaya örneklik teşkil eder.³³³

Bu yüzden İslam felsefesi karakteristik özelliğini hem akıl hem de vahiy unsurlarının bir arada kullanılarak bilgiyi işlemeden alır. Bu anlamda vahiy ağırlıklı olarak akla yön verse de vahiy ve aklın iki ayrı etken olarak ele alındığını söyleyemeyiz. Çünkü insanî bilginin elde edilme sürecinde hem İlahî hem de insanî bir öğrenme söz konusudur. Sonuçta İslam felsefesinde bilgi, hem insanın iç dünyasına hem de dış dünyasına yönelik bir olgudur. Dolayısı ile duyu ve aklî verilerin yanı sıra sezgi, ilham,

³³¹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev: Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 340.

³³² Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille," *Fârâbî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 111.

³³³ Alper, *Akl-Vahiy-Felsefe-Din İlişkisi*, 117.

feraset, basiret, mükâşefe, kalp, fuad diye nitelendirilen farklı yetilerin de akli çıkarımlara tabi tutulduğu göz ardı edilemez.³³⁴

Vahiy, sözlükte hızlı bir şekilde işaret etmek manasına gelir. İmâ, sembol ve işaret yoluyla konuşmak, bazen de herhangi bir ifadeye bürünmeyen, mevcut dil ve kelimelerle ifade edilen harflerden soyutlanmış ses veya yazı ile kurulan iletişim manalarına gelmektedir.³³⁵

Fârâbî'ye göre vahiy, peygamberliğin bilgi kaynaklarından biridir. İnsanlar için bir bilme olayıdır. İnsanların tasavvur ve tahayyülleri de bir bilgi çeşididir.³³⁶

İlk başkan sürekli Faal Akılla ittisal halindedir. Peygamberlerin kendisine mutluluğa giden yol direkt olarak iletilir (vahiy) veya Allah'tan aldığı yeti ile ilk başkan yeni yasaları ve keşifleri kendisi ortaya koyar.³³⁷

Böylece Fârâbî erdemli mille için vahiy olmazsa olmaz saymış, siyasette ahlakın ancak Allah vergisi olan mille (ilâhî din) sayesinde sağlanabileceğini savunmuştur. Erdemli ilk başkanın sultanlık mesleği Allah'tan kendisine gelen vahiyle ilişkisi olan bir meslektir. O erdemli dinde geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahye göre belirler.³³⁸

Bu açıklamadan hareketle *nasıl ki evreni yöneten Allah ise, böylece ilk başkan aracılığı ile şehri de yöneten Allah* olduğunu söyleyebiliriz. Başkan, Allah'ın koyduğu yasalara sarıldığı sürece ahlâk/erdem hâkim olacak ve *Medinetü'l-Fazıla/Erdemli Toplum* varlığını geliştirerek sürdürecektir.

Fârâbî başta olmak üzere İslam Filozoflarının anlayışına göre felsefe ve dînîn aynı hakikati farklı şekilde dile getirdiklerini ve görünürde farklı olsalar da aslında bir olduklarını ortaya koyduklarını ifade etmiştik. Vahyin, akıl ve deney gibi farklı bir bilgi kaynağı olduğundan hareketle, daha çok inanma ile ilgili olduğunu, akıl ve deneyin ise bilme ile ilgili olduğu görüşünü savunanlar olsa da³³⁹ Fârâbî, Tanrı-âlem-insan ilişkisini, dînîn hakikat iddiası ve felsefî hakikat arasındaki uyumdan³⁴⁰ hareketle vahyin düsturu ile anlamış, anlamlandırmış ve sistemleştirmiştir.

³³⁴ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 397.

³³⁵ Ragıp El-İsfehani, *age.*, 1544.

³³⁶ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 72.

³³⁷ Fârâbî, *Kitabü'l Mille*, 259.

³³⁸ Fatih Toktaş, *age.*, 259.

³³⁹ Mevlüt Uyanık, "Faal Akılın İşlevselliği ve Önemi", *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 181.

³⁴⁰ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, "Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı", *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 195.

Vahiy konusu Fârâbî'nin felsefesinin temel taşlarından biri olarak gözükmektedir. O felsefî sisteminin zorunlu bir sonucu olarak ilerde ele inceleneceği üzere vahiy konusunu hem bilgi felsefesinde hem de siyaset felsefesinde ele almıştır.³⁴¹

Vahiy kavramına yüklediği anlam ile de Fârâbî kendisinden önceki felsefî sistemi İslam'ın özgünlüğü ile sistemleştirmiş ve kadim toplulukların oluşturdukları inanç ve felsefe sisteminde de daha da anlamlı hale getirmiştir. İlahi dinlere mensup milyarlarca insanın aklî çerçevede vahyi ve geliş şekillerini anlamlandırmasına katkıda bulunmuştur.

Düşünce sisteminden yola çıkarak Fârâbî'nin vahiy kavramını Kur'an'ı Kerimde kullanıldığı şekliyle yorumladığını söyleyebiliriz. Fârâbî, Kur'an'da kullanılan kavramları Kur'an'ın bağlamından koparmamış, Kur'an onu hangi yere koyduysa, hangi kapsamı verdiyse o şekilde yorumlamıştır.

Vahiy terimi Kur'an'ı Kerimde; ilham, gizli söz, ikna etmek, elçi göndermek vb. anlamlardadır. Allah'tan gelen mesajlar yerine kullanıldığı gibi beşerî varlıkların birbirlerini yönetmek veya yönlendirmek için ortaya koydukları tabi olunan öğretiler için de vahiy kavramı serdedilmiştir.

İşaret ve ima, yazma, hatırlatma ve düşündürme³⁴², telkin, teşvik, fısıldamak³⁴³, bildirmek³⁴⁴, fitrî ilham ve içgüdü³⁴⁵ anlamlarına gelecek şekilde kullanılmıştır.³⁴⁶

“...bunun yanında şeytanlar dostlarına kendi yanlarında size karşı mücadele etmeleri için mutlaka vahyedeceklerdir. (Telkinde bulunacaklardır.)”³⁴⁷

Allah'ın insanlara gönderdiği ilham için kullanılmıştır. “O sırada Musa'nın annesine şöyle vahyettik:”³⁴⁸

Hayvanlara verilen içgüdü için kullanılmıştır. “Rabbin bal arısına da şöyle vahyetti:”³⁴⁹

Dînî teorik boyutu ve risaletin tebliği konusunda “Ancak vahiy ile”, “yahut bir resül gönderip de izniyle ona dilediğini vahyettirmesi”³⁵⁰ şeklinde ele alınmaktadır.³⁵¹

³⁴¹ Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sy.1, (2008): 158.

³⁴² Meryem 19/11.

³⁴³ En'am 6/112, 121.

³⁴⁴ Fussilet 41/42.

³⁴⁵ Nahl 16/68.

³⁴⁶ Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, 136., Hasan Şahin, “Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri 7-8 Ekim Ankara 2004*, 267.

³⁴⁷ En'am 6/121.

³⁴⁸ Kasas 38/7.

³⁴⁹ Nahl 16/58.

Kur'an, çelişkisiz, hatasız, kesin olarak yanlışlardan uzak olması yönünden tamamen Allah'ın kelamı iken, vahiy ise Kur'an'ın peygamberin kalbine indirilmesi ve ilahî kelamın peygamberin lisanına intikal etmesidir.³⁵² Şu durumda dînî bir terim olarak vahiy; “Herhangi bir peygambere indirilmiş olan Allah kelamıdır.”³⁵³

Vahyi, insanlara adil ve ahlâklı bir yaşamın nasıl olacağına dair genel ilkeler veren; Tevhid, Nübüvvet ve Mead ilkeleri çerçevesinde verilen mutlak ve evrensel ilâhî bilgiler olarak tanımlayabiliriz.³⁵⁴

Felsefe terimi olarak vahiy, müstefad akıl yoluyla etkin akıldan edilgin akla kudret ve bilgi akışıdır. Yönetici ile yönetilen arasında herhangi bir aracı olmadan direkt iletişim sağlayan araçtır.³⁵⁵

Müslüman filozoflar fizik âlem ile metafizik âlem arasında, soyuttan somuta doğru bir aklî kıyas yöntemiyle irtibat kurulabileceğini bu yolla da doğru ve yanlışın ayırt edilmesinde ölçüt olabilecek tümel hakikatlere ulaşılacağı görüşünü vahiy ve peygamber tasavvuru ile sistemleştirmişlerdir.³⁵⁶

Fârâbî, Tanrı ile insan arasındaki bilgi akışını sağlayan vahiy düşüncesini akıldan hareketle sistemleştirir. Tözleri bakımından maddeden tamamen korunmuş olan bilfiil akıl ve insan fitratı gereği akılsallar, tasavvurları kabul etmek üzere hazırlanmış bir akla sahiptir.³⁵⁷

Akılların tamamı yaratılışları gereği kendi amaçlarının iyilik nizamının sağlanması olduğunu bilir. Bu yüzden her bir akıl, iyilik nizamının ortaya çıkması demek olduğu gibi aynı zamanda da bir sebep olmaktadır.³⁵⁸

Fârâbî'ye göre akıl, duyuşal güçlerin sağladığı verilerle bilgi edindiğini, nefsin ise duyuşal şeylerin artık algılanmadığı bir zamanda yani maddî şeylerden ârî bulunduğu bir anda ortaya çıkan muhayyile gücü ile bilgi edinmektedir. Bu güç sayesinde akla

³⁵⁰ Şura 26/51.

³⁵¹ Ragıp El-İsfehani, *Kur'an Lafızları Sözlüğü*, 1545; Vahiy kavramının kullanıldığı âyetler için ayrıca; Erişim Tarihi: 24/04/2019; <https://kuranfihristi.net/fihrist/vahiy>, Vahiy: Ali İmran 3/44, Nisa 4/163, Maide 5/111, Enam 6/19, 50, 93, 106, 145, Araf 7/117, 160, 203; Enfal 8/12, Yunus 10/87, 109, Hud 11/12, 36-37, 49, Yusuf 12/3, 15, 102, 109, Rad 13/630, İbrahim 14/43, Nahl 16/13, 68, 123, İsra 17/39, İsra 17/73, 86, Kehf 18/27, 110 vd.

³⁵² Fazlurrahman; “Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler”, *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, 76.

³⁵³ Şahin, “Fârâbî'nin vahiy Anlayışı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, 267.

³⁵⁴ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 72.

³⁵⁵ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 85.

³⁵⁶ Uyanık, “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akıl'ın İşlevselliği ve Önemi”, *İslam Felsefesi Teşükkül Dönemi*, 168.

³⁵⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 385.

³⁵⁸ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri”, *Felsefe Metinleri*, 121.

duyular tarafından sağlanan veriler sentez ve analiz yapılarak bilgiye dönüştürülür. Bu dönüşüm için insan Allah tarafından verilen irade ve tahayyül gücünü birleştirerek bilme yeterliliğini sağlar ve bu bilme sayesinde de meslekî bilgileri, sanatları ve ilimleri ortaya çıkartır.³⁵⁹

İnsanın kendi mükemmelliğini teşekkül ettirebilmesi için ilk akılsallara/bil kuvve akıllara sahip olması gerekir. Ancak onun olgunlaşmasını ve kemale ermesini sağlayan bu akılsallar nihai mükemmelliğe ulaşmada kullanılmak üzere ona verilmişlerdir.³⁶⁰

İnsanlar kendi varlıklarını devam ettirmek ve en yüce olgunluğa ulaşıp en mükemmeli elde edebilmek için “muhtaç varlık” fitratında yaratılmışlardır.³⁶¹ Bu muhtaçlığın tam olarak giderilebilmesi ve insanın mükemmel olana ulaşması için hakikate, gerçek bilgilere ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacı giderecek ara mekanizma Fârâbî düşüncesinde akıl ve vahiy ile açıklanmaktadır. Bir insanın peygamber olabilmesi ve vahiy alabilmesi için akıllı olması, vahyin gelebilmesi için de aracı bir akla olması gerekir.

Allah’ın insanın içine akıl, ruh ve nefis olmak üzere üç unsur yerleştirmiştir. En önemlisi ise akıldır. Nefs ve ruhtan daha latif olan akıl kâmil ve her şeyden münezze olan Allah’tan nurundan her şeyden yarattığı kâmil akıldır. Vahiy de aklın ruhaniyetinin ortaya çıktığı yer olan Ruh’ul Emr’den yani Emr Âleminden taşmaktadır.³⁶²

Ve insan hakkın bilgisini yakalamak ve bu hakikati yaşamak için insanın Tanrı’nın kendisine verdiği akli etkin bir şekilde kullanması gerekir. Fakat bu akıl ilk başta insanda etkin olarak değil, potansiyel/bilkuvve olarak bulunur. Bunun için onları kuvveden fiile çıkaracak, yani bilkuvve akıldan bilfiil akla evirecek maddeden ayrık başka bir faile muhtaçtır. Kendisi de bilfiil akıl olan bu fail, güneş ışığının görmeyi sağladığı gibi bilkuvve akli bilfiile dönüştürür. Bu dönüşümü sağlayan ise maddeden tamamen ayrık olan, ruhtan bile önce gelen “faal akıl” dır. Faal Akılla birleşen bil kuvve akıl da artık Faal Akıl gibi süreklilik kazanmıştır.³⁶³

³⁵⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 89-94.

³⁶⁰ Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*,337; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 387.

³⁶¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 397.

³⁶² Fârâbî, “Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler/Makalât el-Refia fi Usûl’i-İlm el-Tabii”, *Fârâbî*, 177.

³⁶³ Fârâbî, “Aklın Anlamları”, *Felsefe Metinleri*, 133; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 386., Uyanık, “Faal Aklın İşlevselliği ve Önemi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 183.

İnsanın ilk akli basamakları ile Faal Akıl arasında iki mertebe bulunmaktadır. Birincisi bil kuvve yani edilgin olan bilfiil akla dönüşmesi, ikincisi de kazanılmış aklın meydana gelmesi. O zaman insan olmanın ilk basamağı ile Faal Akıl arasında da iki mertebe bulunmaktadır. Bu ise mükemmel, olgunlaşmış edilgin bil kuvve akıl ile madde ve suretler birleşip insan zihninde bilfiil akla dönüştüğünde arada bir mertebe kalmaktadır. Böylece bilkuvve akıl bilfiile dönüşmüş, bil fiil akıl da bilgiyi fiili olarak elde ettiği için kazanılmış akıl olma niteliği kazandığından faal aklın bir maddesi olmuştur. Kazanılmış akıl faal aklın bir maddesi olma niteliği kazanan insan ise Faal Akılla iletişime geçmiş ve kendisine artık Faal Akıl inmiştir.³⁶⁴

“Faal Akl”ın amacı, kendisine akıl verilen ve düşünen bir canlı olan insanı koruyup kollamak ve en yüce olgunluk derecesi olan “saadetü’l-kusva/en yüce mutluluğa” insanı ulaştırmaktır. İnsanın faal akla ulaşabilmesi ise kendisinden daha aşağı derecelerde olan şeylerden madde ve cisimlerden bağımsız, olgunluk derecesinde kalmakla mümkün olur. Faal Akıl özü itibariyle tek olup, Emîn Ruh (Er-Ruhu’l-Emîn), kutlu ruh (Ruhu’l-Kuds) vb. isimlerle bilinmekte, bulunduğu konuma ise “melekût” denilmektedir.³⁶⁵

Faal Akl’a ulaşabilmek için ise insanın kendisine bulunan hayal etme/tahayyül, düşünme, akletme yetilerini kullanması ile “bil kuvve”den “bilfiil”e dönüşen insan akli, pratik sanatların ilkelerini, soyut olarak iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt edecek ilkeleri ve ilk neden ile insanın kendi davranışları dışındaki varlıkları bilme mertebelerine erişir.³⁶⁶

Faal/etkin akıl düşlerle ve sadık rüyalarla; ileriye dönük öngörülerle hayal gücüne akledilir/makul bilgiler verir. Tanrıdan aldığı müstefad akıl vasıtasıyla edilgin akla verir ve etkin akıl insan açısından vahyin aracısız sebebidir.³⁶⁷

İnsanın ulaşabileceği en mükemmel akılsal ise mutluluktur. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur.³⁶⁸ Bu büyük şeyi elde edebilmek için insanın düşünme, tahayyül etme imkânlarına sahip olması gerekir. Bunun için Faal Akıl zaman zaman tahayyül kuvvetine akar, tahayyül kuvvetinden (Hayal gücünden) taşar. Bu bazen pratik bazen teorik akılsalların tahayyül kuvvetine gönderilmesi şeklinde meydana gelir.

³⁶⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103.

³⁶⁵ Fârâbî, *Es-Siyasetü’l Medeniyye*, 336.

³⁶⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 86.

³⁶⁷ Şahin, “Fârâbî’nin Vahiy Anlayışı”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, 273.

³⁶⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 388.

Bunların tamamı bir düşünüp ve taşınmaya ihtiyaç duyulmaksızın bir kısmı şimdiye ait olan, bir kısmı geleceğe ait olan akılsalların tahayyül kuvvetiyle meydana gelmesinden oluşur. Bu bazen uykuda faal aklın tahayyül kuvvetine verdiği tikellerle doğru rüyalar şeklinde ortaya çıktığı gibi; tahayyül kuvvetinin gerçeğin taklitlerine dair aldığı akılsallardan da ise ilâhî şeylerle ilgili bazı öngörüler (Kehanet) ortaya çıkar ki bunlar bazen uyanıkken bazen uykuda iken olur. Uykuda iken bir çok insanda vuku bulabilecek bu olaylar, uyanıkken çok nadir insanlarda meydana gelir.³⁶⁹

Bu yargıların insanların beş duyu organı ile veya akılla elde ettiği beşerî bilgilerle vahyi bilgi arasında ayırım olduğu anlamına gelmez. Akıl ötesi bir varlıktan çeşitli yollarla gelen bilginin, akıl ile pratiğe aktarılmasının alt yapısı oluşturulmaktadır. Vahiy bu noktada aklın kavrayamadığı fizik ötesi ya da beş duyu organı ile elde edilemeyecek, ahiret, cennet cehennem vb. ölüm ötesi hayatla ilgili bilgilerin kaynağı konumundadır.³⁷⁰

Vahiy, ancak mükemmelliğe ulaşan, başkasının hükmü ve yönetimi altına girmesi söz konusu olmayan mükemmelliğine ulaşmış insana gelir ki, o artık makullerin tamamını katarak bilfiil akla dönüşmüş insandır. Bu insanın bilgileri ise vahiy olarak ifade edilebilir.³⁷¹ Dolayısı ile onun muhayyile gücü diğer tüm insanlardan daha güçlüdür. Böyle bir insan olduğunda ise müstefad akıl oluşmuş, Faal Akıl ile arasında mesafe kalmamıştır. Madde ve suretlerin birleşmesi sonucunda bilfiil akıl ve Faal Akıl ile aynı şey olmuştur. Bilfiil aklın maddesi ile faal aklın maddesi bir bütün olarak aynı şey olarak ele alındığında bir insan Faal Aklın indiği insan olma niteliği kazanmıştır. Bu nitelik onun hem pratik hem de teorik kısımlar olarak muhayyile gücünde meydana geldiğinde kendisine bir takım tanrısal bilgiler gelir ki ‘vahiy budur’ denilebilir.³⁷²

Vahyin var oluşunun gayeleri, insanın bizzat kendisiyle ilgili ulaşılabilecek en yüksek merteye olan mutluluğa ulaşma; insanın içinde yaşadığı âlemin nizamının oluşumu ve yine insanın içinde yaşadığı toplumun düzeninin sağlanmasıdır. Bu ise o toplumun ilk yöneticisi ile doğrudan bağlantılıdır.

Felsefenin amacı da en iyiyi, bizatihi iyi olanı bulmak olunca felsefenin iyi olanın bilgisinden uzak olması düşünülemez. Bu ise bir toplumu yöneten ve onun en mükemmel erdemlerle mutlu bireylerin, mutluluğu yakalamış ailelerin ve saadete ermiş

³⁶⁹ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 337; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 393, Uyanık-Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 197.

³⁷⁰ Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*, 73.

³⁷¹ Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 296.

³⁷² Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103.

toplumların olduğu bir toplum olabilmenin ilk şartı, o toplumun “ilk başkan”ının bilgilerinin vahiy olarak ifade edilmesinden geçer.³⁷³ O yüzden bir toplumun ilk başkanı peygamber veya filozof olmak zorundadır. Bu açıdan Fârâbî'nin peygamber tasavvurunu bir sonraki başlıkta ele aldık.

3.3.2. Fârâbî Felsefesinde Peygamber Tasavvuru

Peygamber kelimesi köken itibari ile Farsça olup, haber anlamına gelen “peygam” ve elçi anlamına gelen “ber” kelimelerinin birleşiminden meydana gelmiş Türkçe bir kelimedir. Kur'an'ı Kerim'de bu kavramlar yerine, bir yerden aldığı haberi değiştirmeden başka bir yere ileten anlamında “elçi/Resul”, haber getiren ve haberci manasında ise “Haberci/Nebî” kavramları kullanılır.³⁷⁴ Bu haberin niteliği ise yalandan arınmış olma niteliği taşımaktadır. Aynı zamanda bilginin anlamı ve öğretilmesini de içerdiğinden dolayı da detaylı irdelenmesi ve doğru anlaşılması gereken bir haber olma niteliği taşır. Bu haberi getirene Nebî denmesinin sebebi ise getirdiğın haberin değeri, yüceliği, ulviliği nedeniyle onun da yüce bir makama sahip olmasıdır.³⁷⁵

Resul kelimesi ise gönderilmek, görevlendirilmek anlamlarında görevinde kolaylık, nezaket, yumuşaklık bulunan elçi anlamlarına gelmektedir. Kişinin üzerine aldığı yüklenen söz veya bazen de sözü üzerine alan kişi olarak kullanılır. Bu durumda resul kavramı hem görevlendirilen elçi anlamını içerirken, aynı zamanda da elçinin getirdiği mesaj anlamı içermektedir. Şu durumda bir kaynaktan alınan ve değiştirilemeyen haber ile o haberi taşıyan anlamlarında kullanılmaktadır.³⁷⁶

Literatürde kullanıldığı anlamı ile kendisine bir melek aracılığı ile rüya, ilham vb. değişik yol ve yöntemlerle kendisine bilgi verilen, uyarılan ve görevlendirilen kimseye denilir.³⁷⁷

Fârâbî, peygamber tasavvurunu vahiy anlayışı çerçevesinde insanoğlunun kimseye muhtaç olmadan yalnız bir hayat yaşayarak mutlu olamayacağından hareketle

³⁷³ Uyanık- Akyol, “Fârâbî ve Felsefeye Giriş Metni Olarak İlimlerin Sayımı Adlı Eserin Analizi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 120.

³⁷⁴ Fazlu'r Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 137-138.

³⁷⁵ Ragıp el-İsfahanî, *Kur'an Lafızları Sözlüğü*, 1416-1419. Ayrıca “Nebe” kelimesinin geçtiği Kur'an âyetleri için bkz.: “ Sad 38/67-68; Hucurat 49/6; Bakara 2/31 33; Yusuf 12/37; Hicr 15/51; Tevbe 9/94; Fussilet 41/50; Kıyame 75/13; Tahrim 66/3; Ali İmran 3/15 vd.

³⁷⁶ Ragıp el-İsfahanî, *Kur'an Lafızları Sözlüğü*, 3615-3618; “Resul” kelimesinin geçtiği âyetler için bkz.: “Tevbe 9/128; Şuara 26/26; Hud 11/77, 81; Mürselat 77/1; Zuhuf 43/80; İbrahim 14/9; Ali İmran 3/144; Maide 5/67; Enam 6/48; Mü'minun 23/51; Enam 6/6; Meryem 19/83; Fatır 35/2.

³⁷⁷ Hasan Ocak, “Fârâbî'nin İnsan Tasavvurunda Hz. Peygamberin Konumu”, Erişim Tarihi: 09/05/2019; <http://www.gencufuk.com/farabinin-insan-tasavvurunda-hz-peygamberin-konumu/>

sistemleştirir. Toplum içinde yaşayan insan bilmeye ve öğrenmeye ihtiyaç duyar. Bilmeden ve öğrenmeden yaşayamaz. Toplum içindeki insan ya yönetilen olarak veya yöneten olarak yaşayacaktır. Toplumdan soyutlanmış bir insan yaşamı ile mutluluğa ulaşılması mümkün değildir. Oysa insanın yaşamasının esas amacı ise ebedî mutluluğa ulaşmasıdır.³⁷⁸

İnsanın mutlu bir hayat sürebilmesi için ise en üst mertebeyi yakalamış başka bir öğreticiye ve onları doğruya yönlendirecek birine ihtiyacı vardır. Mutluluğun ne olduğunu bilmeye, onu amaç edinmeye ve sürekli göz önünde bulundurmaya ihtiyaç duyar. Amacına ulaşabilmesi için ise gerçekleştirmesi gereken şeyleri ve hakikati bilmeye de ihtiyacı vardır. Her insanın ihtiyacı ve yaratılışı düşünüldüğünde bunu insanın kendi kendine yapabilmesi mümkün değildir. İşte bu açıdan bir öğretmene ve kılavuza ihtiyaç duyar. İnsan aklî/nazarî düşünme gücü ile Faal Akıl tarafından kendisine verilen bilgileri kullanır.³⁷⁹ Fârâbî düşüncesinde bu kılavuz öğretmen ya bir filozoftur veya nebî/peygamberdir.³⁸⁰ Buradan hareketle Fârâbî peygamberlerin mümkün olan en üstün ahlakî niteliklerle donanmış, hikmet ve hakikat elbisesi giyen, kendi deyimi ile “filozof elbisesi giymiş peygamberler”³⁸¹ olduğu görüşündedir. Peygamber vasfını taşıyan bu insana vahyin gelebilmesi içinse kendisi ile Faal Akıl arasında hiçbir aracının olmaması gerekmektedir.³⁸²

Fârâbî'nin düşüncesinde, gerçeğin bilgisinin elde edilebilmesi için Faal Akılla iletişim kurma zorunluluğu vardır. Bu iletişim insanın sadece aklıyla ilgili olmayıp, aynı zamanda aklın dışındaki düşünme ve hayal gücünü de etkisi altına alır.³⁸³ Ancak bu bilgiler bazen direkt yani aracısız olarak Faal Akıldan alınır, bazen de bu bilgiler aracı ile elde edilir. Filozoflar ve peygamberler Faal Akıl ile iletişimi aracısız kurarak doğrudan bilgi alırken, insanlar çoğu kılavuzlar ve öğretmenler aracılığı ile bu bilgilere ulaşırlar. Dolayısıyla esasta insanlar iki kısma ayrılmış olur. Bunlar yönetenler ve yönetilenler. Yöneten eğer gerçekten Faal Akıl ile aracısız iletişim kuran kişi ise erdemli toplum oluşur. Şu durumda erdemli bir hayatın oluşması gerçek mutluluğun yakalanması zorunlu olduğuna göre, gerçek saadetin yakalanması için de insanların

³⁷⁸ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 384.; *İdeal Devlet*, 397; Uyanık, “*Felsefeyi Anadolu'da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsa'ul-Ulûm Adlı Eseri*”, 340-341.

³⁷⁹ Uyanık- Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, 271.

³⁸⁰ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 83-84.

³⁸¹ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, 293.

³⁸² Nejdet Durak, *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*, (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2009), 157.

³⁸³ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtidat*, 387.

bilgi kaynaklarının Faal Akıl olması veya Faal Akıl ile direkt irtibat kuran kişi olması gerekmektedir. Bu ise yönetici veya öğreticinin filozof veya peygamber olmasının zorunlu olduğu anlamına gelir.³⁸⁴

Felsefe hakikati akılla tasavvur edip kavrayarak gerçeğin bilgisini verirken, din ise hayal edilerek bilgi verir. Bu nedenle felsefe her bilgide burhan yolu ile delil getirmeyi kullanırken, din inanmayı kullanır.³⁸⁵ Bu yüzden gerçeğin bilgisi elde edilirken filozoflar, düşünce, tefekkür ve murakabe ile Peygamberler tahayyül ve tasavvur aracılığıyla Faal Akıl ile temas kurar. Peygamberlere vahiy gelmesinin yolu tahayyül ve tasavvur nedeniyledir. Bu tasavvurun anlamlı olabilmesi için Faal Akıl ile vahiy meleği olarak bilinen büyük melek Cebrail'in diğer bir adıyla Ruhu'l-Kudüs'ün özdeşleşmiş olması gerekmektedir. Burada meleğin salt akla dönüştürülme riski söz konusu olsa da Fârâbî'nin³⁸⁶ ifade etmeye çalıştığı hakikat, vahyin felsefî boyutu olduğudur.

Fârâbî, filozofun bilgileri ile peygamberin bilgilerini kıyaslarken bilginin elde ediliş ve aktarış şekli ile bilginin etkisi bakımından iki farklı yönden konuyu ele almıştır.

Fârâbî'nin hikmet anlayışında peygamberin getirdiği vahiyle, filozofun akıl yoluyla elde etmiş olduğu bilgiler birbiriyle çelişmez, aksine birbirini tamamlar. Fârâbî, insan olmanın ilk basamağı ile Faal Akıl arasında iki seviye (mertebe) bulunduğunu ve insanın sürekli kullandığı (edilgin) akıl ile doğal gelişiminin (tabi istidat) bir ve bütün olması sonucunda Faal Akıl arasında bir seviye kalacağını söyler. Bu iki mertebenin bilfiil edilgin akıl, kazanılmış akıl ve Faal Akıl'la birlikte bir bütün olarak ele alındığında insana Faal Akıl iner. Akılsal kuvvetlerin nazari/teorik ve amelî/pratik yönleri ile hayal gücü (muhayyile) ortaya çıktığında da vahiy gelen insan olduğunu ifade eder. Vahiy ise Faal Akıl vasıtasıyla Allah tarafından indirilir. Sonuçta düşünürümüze göre Faal Akılın edilgin akli etkilemesi ve şekillendirmesi ile (feyz) bilge, filozof veya kutsi bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür olur. Yine Faal Akıl'ın muhayyile gücüne etki etmesi, onu şekillendirmesi ile peygamber, uyarıcı ve haberci (nebi) olur.³⁸⁷

Düşünürümüz burada aynı kaynaktan (Faal Akıl) taşan hikmeti taşımaları açısından filozof ve peygamberlerin ortak yönlerine dikkat çekmiştir. Bu ortak cihet,

³⁸⁴ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 384; Uyanık-Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 198.

³⁸⁵ Fârâbî, "Mutluluğa Ulaşma", *Fârâbî*, 131.

³⁸⁶ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. 1, 294.

³⁸⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103-104, Uyanık-Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 198.

hikmetin elde edilme yöntemi bakımından farklılaşır; filozof, hikmeti/bilgeliği çaba sarf ederek elde ederken (kesbî), Peygambere ise hikmet vahiy yoluyla verilir (Vehbî). Bu açıklama hikmet/felsefe ve mille/dînî 'mutluluğun kazanılması' olarak ifade edilen gaye birliği ile tam örtüşen tutarlı bir çıkarıma ve anlamsal bir bütünlüğün göstergesidir. Çünkü her ikisi de aynı kaynaktan (faal akıl) bilgilendiğine göre bu bilgeliğin gayesi de ortak olmalıdır. Felsefe ve din ilişkisi açısından baktığımızda ilk felsefenin konusunun ilk nedeni bilmek yani yaratıcıyı bilmek olduğundan hareketle düşünürün ortaya koyduğu düşünce Filozof ve Nebi'nin aynı faal aklın kendilerini etkilemesi ile feyz ve bilgelik konularında yetkin olmaları noktasında da tam bir anlam bütünlüğü ve tutarlılık göstermektedir. Bu anlamda da Müslüman filozoflar insanları ebedî mutluluğa ulaştıracak yol ve yöntemi keşfederek insanların hizmetine sunmayı görev saymışlardır.³⁸⁸

Bilgiyi elde etme yönünden Filozoflar gerçeğin bilgisini insanlara aktarırken akademik bir dil ile deliller ve kıyaslar kullanarak anlatırlar ve insanlar da filozofun anlatmak istediklerini bu şekilde kavrarlar. Peygamber ise insanlara aldıkları bilgileri aktarırken aldığı bilgileri hayal gücü ile bir takım sembollere ve benzetmelere dönüştürerek insanlara aktarır ve peygamberlerin aktardığı bilgileri muhatapları da hayal güçlerini kullanarak temsiller yoluyla anlarlar.³⁸⁹

Peygamber de aynı zamanda elde ettiği ilim ile en uzak sebeplerle (Hikmet) ile varlıkların bilgisini elde ederek Allah'a ulaşınca kadar sürekli araştırma içindedir. Böylece kendisine tercih edilerek amele dönüştürülmesi veya uzak durması gerekenlerin tüm detaylarıyla belirtildiği bir vahiy alan kişidir.³⁹⁰

Bilgiyi alma ve aktarma yönünden yukarıdaki farklılığın sonucunda filozofun bilgisinin mi, peygamberin bilgisinin mi daha değerli olduğu sorusu akla gelmektedir. Fârâbî akla gelebilecek bu soruya felsefenin bilgisinin değerinin dinden daha üstün olduğunu, ancak halkın anlaması ve halk üzerindeki etkileri bakımından dînî bilginin daha üstün olduğunu söyleyerek cevap verir. Zaman bakımından da felsefe dinden önce gelmektedir.³⁹¹

Peygamberin ilâhî kaynaktan aldığı bilgileri insanlara bildirirken söylediği her şey aklın ilk menşei olan Ruh'u'l Emr'den gelir. Peygamberden sadır olan bu bilgiler onlar için vahiy niteliği taşıırken onun dışardakiler için sadece ilham niteliği taşımaktadır.

³⁸⁸ Uyanık-Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 199.

³⁸⁹ Fârâbî, *Mutluluğa Ulaşma*, 45-46.

³⁹⁰ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 121.

³⁹¹ Fârâbî, "Çevirenin Önsözü", *Mutluluğa Ulaşma*, 46.

Fârâbî, “Emrimizden sana bir ruh vahyettik, yoksa sen kitap ve iman nedir bilmezdin”³⁹² âyetinin vahyin kaynağına delil teşkil ettiğini, bu yüzden de “O kendi heva ve hevesinden konuşmaz, onun söyledikleri vahiyden başka bir şey değildir.”³⁹³ âyetiyle peygamberin sünnetinin de meşru bir vahiy olduğu görüşündedir.³⁹⁴

Allah, Ruhü'l Emr ile nurlu ilhamları vereceği kişinin kalbinde yarattığı irade ve kabul etme kabiliyet yeteneği ile kalbe döker ve bu nurlar kişinin bütün benliğini kaplar. Fârâbî bu görüşünü “yerlerin ve göklerin beni alamadı, fakat mü'min kulun kalbi beni aldı” hadisi ile Zümer ve En'am Suresinde³⁹⁵ geçen âyetlere işaret ederek Allah kimin göğsünü İslam'ı kabul için açtı ise o, Allah'ımdan olan bir nurla nurlanmıştır.”³⁹⁶ sözlerini esas alarak temellendirir. Böylece Allah'ın nebilere verdiği vahiy, peygamberler dışındakilere ilham olarak gelir ve kalp ile kabul edilen bu ilhamlar ariflerin ulaştığı marifet bilgisidir.³⁹⁷

Allah, yarattığı zaman akla kendisine yönelmesini emretmiş ve akıl da bu emri yerine getirmiştir. Bunun üzerine Allah'ın dön emri üzerine yönelişi bırakan akla, “izzetim ve celalim üzerine yemin olsun ki seni yarattıklarım içinde benim için en sevgili olanına vereceğim.” buyurmuştur. İşte Allah'ın bahsettiği bu akıl ile peygamber Allah'tan ilim ve marifet alır ve bunlarla halka yardımcı olur.³⁹⁸

Yönetici sıradan herhangi bir insan olamaz. Mutlak anlamda ilk yöneticinin başka biri tarafından yönetilmeye ihtiyacı olmadığı, onun bu kabiliyette yaratıldığı ve ilim ve marifeti gerçek anlamda elde ettiğini ve Faal Akıl ile bağlantı kurduğundan hareketle Farabi'nin ilk yöneticisi tanımlaması Peygamberlerin vasıflarıyla örtüşmektedir. Onun yönetimi iki temel özelliği sayesinde gerçekleşir. Birincisi yaratılışı ve mizacı bakımından yöneticilik konusunda yetenekli ve bunu kabule uygun yaratılmış, ikincisi de yöneticilik meziyetlerini kazanmış, bu konuda olması gereken bütün yetileri taşıyor olmalıdır. İnsanlar yaratılışları bakımından farklı yetenek ve özelliklerde yaratıldıklarından bir kısmı diğerine göre yetenekleri yönünden üstündürler.

³⁹² Şûra 42/52.

³⁹³ Necm 53/3.

³⁹⁴ Fârâbî, “Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler/Makalât el-Refia fî Usûl'i İlm el-Tabii”, *Fârâbî*, 178.

³⁹⁵ Zümer 39/22: “Allah, kimin gönlünü İslam'a açmışsa, o, Rabbinin katından bir nur üzere olmaz mı? Gönülleri Allah'ı anmak hususunda katılmış olanlara yazıklar olsun! İşte bunlar apaçık sapıklık içindedirler.”; Enam 6/125: “Allah her kimi doğruya iletmek isterse onun göğsünü İslam'a açar.”

³⁹⁶ Süleyman Uludağ, “Kalb”, İslam Ansiklopedisi: Erişim Tarihi: 10/05/2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp>

³⁹⁷ Fârâbî, “Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler”, *Fârâbî*, 179.

³⁹⁸ Fârâbî, *agm.*, 179-180.

İyi kılavuzluk ve öğrenme, keşfetme gücüne sahip olan kimse bu meziyetleri taşımayan kimselerin başkanı olur.³⁹⁹

Dolayısıyla en üstün meziyetlerle donatılmış olan ve yönetici vasfı taşıyan peygamber en üst mertebeye ulaşmış biri olarak mutluluğun da en üst mertebesindedir. Artık onun ruhu Faal Akılla bir olduğu için kendisiyle mutluluğun elde edilebileceği bütün eylemlere vakıf olan bir insan insan olduğundan diğerlerinin mutluluğu için de kurallar koyma ve yönetme faaliyeti içerisinde. O yaşadığı toplumun, yönettiği şehrin başkanıdır. Kendisinin üzerine başka bir insanın bulunmadığı, hakim, lider, imamdır. Toplumunun hükümdarıdır. Vücudun hakim organı kalpte olduğu gibi tüm anlamıyla yönettiği topluma hakim olsun ve rehberlik edilen değil rehberlik eden, kimsenin hükmü altına girmeyen, hem düşünülen hem düşünen, hem bilinen hem bilen olsun. Kısaca erdemli şehrin yöneticisi olan peygamber, kalbin vücudun en üst mertebesinde bulunan organı olması gibi, o da insanlar arasında mükemmeliyetin en üst mertebesine ulaşan biri olmalıdır. Bunun için de hem uyanıkken hem de uykuda iken bilgi alabilsin ki bilkuvve halinde bulunan akı daima bilfiil halinde bulunsun. Bu açıdan faziletli/erdemli toplumların yaşadığı şehrin, erdemli başkanında bulunması gereken on iki nitelik vardır:⁴⁰⁰

Birincisi peygamberin bütün organlarının, vücudunun tam olması gerekmektedir. Engelli olmaması gerekir ki kendisine tevdi edilen risalet görevini ve yönetim görevini hakkıyla yerine getirebilsin.

İkincisi anlayışının güçlü olması gerekmektedir ki kendisine verilen bilgiyi amacına uygun olarak olduğu gibi kavrayabilsin.

Üçüncüsü kuvvetli bir hafızaya sahip olmalıdır. Kavradığı, gördüğü ve duyduğu şeyleri çok iyi öğrenerek unutmasın.

Dördüncüsü uyanık ve zeki olmalıdır ki gördüğü bütün delilleri fark ederek yerinde değerlendirebilsin, doğabilecek riskleri önceden keşfedebilsin.

Beşincisi güzel bir hitabete sahip olmalıdır ki insanlar onun konuştuklarını kolay anlayabilsinler, açıklamaları ve beyanları kolayca aktarabilsin.

Altıncısı öğretmeyi ve öğrenmeyi sevmelidir. Bunu içselleştirerek öğretmesi gereken şeyleri kolayca öğretebilsin. Bu işi sevmeli ki öğrenme ve öğretme sürecinde bıkkınlık ve yorgunluk yaşamamasın, ıstırap duymasın.

³⁹⁹ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 83-85.

⁴⁰⁰ Fârâbî, *Siyasetü'l-Medeniyye*, 383-384; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 98-100.

Yedincisi, doğruluğu ve doğruları sevmesi onlarla birlikte olması, yalan ve yalancılardan tiksinişmesi gerekmektedir.

Sekizincisi yemek içmek, kadına düşkün olmak gibi nefsanî arzuların sakınması gerekmektedir ki cinsel zevklerden, kumardan uzak durabilsin.

Dokuzuncusu asaletli ve ulu ve yüce ruhlu olmalıdır, bu durumu sevmelidir ki utanç verici durumlardan sakınabilsin, yaratılış ve karakteri sebebiyle aşağılık şeylerin üzerinde olabilsin, yüce şeyleri arayabilsin,

Onuncusu, gümüş, altın vb dünyalıkların peşinde koşmayan, onlara tamah etmeyen, biri olmalı. Dünyalıklar onun gözünde değersiz olmalıdır.

Onbirincisi, adil olmalıdır, adaleti sevmelidir ve adil olanları sevmelidir ki zulüm, haksızlık, zorba yönetim olmasın. Gerek kendi yakınlarına gerekse yönettiği diğer insanların haklarını gözetebilsin, onları hak ve hakikate davet edebilsin, mağdurların dertlerine çare olabilsin. Bunları yaparken istekli ve kararlı olmalıdır.

Onbirincisi azimli ve kararlı olmalıdır. Cesur olmalı, korku ve zafiyet göstermeksizin yapılması gereken işleri yapabilmelidir. Bunu yaparken orta yolu tutmalıdır. Mizacı dengeli olmalıdır. Kendisine bir konu iletildiğinde ani şiddetlenmesin, ancak haksızlık ve zulüm söz konusu olduğunda şiddetli, azim ve kararlılık içinde olabilsin.⁴⁰¹

Bu açıdan peygamberler ve filozoflar yönettikleri halka, idare ettikleri şehire gerçek mutluluğu verme amacındadırlar. Bazen bu amaç şehir halkının iyi kabul ettiği ve gerçekte de iyi olan şeyleri halkın mutluluğu için kullanmak ve korumak, hatta şehir halkını kendilerinden bile üstün hale getirmek suretiyle gerçekleştirirler. Böylece peygamberler ulaşılabilecek en büyük şerefe, olunabilecek en üstün başkan sıfatını elde etmiş yöneticilerdir.⁴⁰² Peygamberler görevlerini yerine getirebilmek için de halkının kendilerini kabul etmelerine ve desteğine ihtiyaç duyarlar.⁴⁰³ Bu yüzden onlar insanların en yetkin olanlarından seçilmek durumundadırlar.

Yukarıda sayılan yetkinliklerin erdemli yöneticiye verilmesi hususunda faal akıl, gök cisimlerinde bulunan hiyerarşik sisteme benzer bir sistem kullanır. Bu insana Faal Akıl araştırmacı, ortaya çıkartıcı güç ve ilkeler verir. Bu güç ve ilke sayesinde ilk olarak nefsin düşünen yönünde bulunur. Faal Akıl ona ilk bilgileri nefsin duyumu sağlayan

⁴⁰¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 103-105; Topdemir, *Fârâbî*, 211-212, Uyanık- Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, 297.

⁴⁰² Fârâbî, "Fusulü'l-Medenî", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 367, Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlâk Felsefesi*, s 294-295.

⁴⁰³ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 380.

gücü ve bu güce bağlı istek ve nefreti ortaya çıkartan arzulama gücünün geliştirilmesinden sonra verir. Duyum ve arzu gücünün araçları fizikseldir ve bunlar vücudun organlarıdır. Bu iki güç sayesinde başlangıçta zadece şevkten ibaret olan irade hasıl olur. Sonuçta artık insan istek (şevk) duyar ve ikinci bir irade de oluşur ki bu da hayal etme isteği ortaya çıkarır. Birinci irade ve ikinci iradenin sonucunda Faal Akıldan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler ortaya çıkar. İlk bilgilerin ortaya çıkmasıyla birlikte insanda üçüncü bir irade daha oluşur ki düşünme eyleminin sonucunda seçme (ihtiyar) adını alır. Bu ise sadece insana özgü olup diğer canlılarda bulunmaz. Böylece insan artık ayırt edici bir meziyete sahip olur ki ödül/sevap, ceza/ikab bu durumun sonucunda meydana gelir.⁴⁰⁴

Fârâbî gerek vahiy anlayışını gerekse Nübüvvet tasavvurunu felsefesinin genel yapısına uygun olarak hem aklî unsurlar ile hem de naklî unsurlarla yapılandırmıştır. Onun vahiy ve peygamberlerin vahiy alış şekillerini açıklamalarında hem felsefî yaklaşımını hem de dînî yaklaşımını görmekteyiz. Bu noktaya kadar incelediğimiz eserlerinde aklî verilerle felsefenin yöntemini baskın kullanan Fârâbî'nin, aklî yöntemler ve naklî yöntemleri, zahiri ve batınî unsurları birbiriyle tezat oluşturmayan bir sistemle kullandığını müşahede ettik.

Bu noktada İbn Teymiyye'nin filozof ve peygamber değerlendirmeleri vahiy ve akıl konularında filozofları eleştirilerine de yer vermek istiyoruz. İbn Teymiyye filozofların yöntemlerinde hak olan ve İslam öğretilerini merkeze alan yaklaşımlar yerine yunan filozoflarının açıklamalarını merkeze aldıkları için eleştirir. Bu açıdan filozofların özellikle nübüvvet konusunda yaptıkları açıklamaların ilim erbapları tarafından anlaşılabilir bir çok eksik, tutarsız ve çelişkili yönleri bulunduğunu ve filozofların kafalarının karışık olduğunu söyler.⁴⁰⁵

Fârâbî'ye göre, mucizeler hakır ve peygamberlerin onları göstermesi mümkündür.⁴⁰⁶ O hiçbir zaman peygamberlik müessesini inkâr etmemiş, bilakis onu vahyin doğrultusunda akli unsurlarla temellendirmeye çalışmıştır. Eflatunun cumhuriyeti

⁴⁰⁴ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 381-82.

⁴⁰⁵ Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, "İbn Teymiyye ve Felsefe", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İslam Felsefesinin Altın Çağı*, Edt. Bayram Ali Çetinkaya, Cilt: 5 (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 1338, Erişim Tarihi: 10/05/2019: <https://www.academia.edu/23950648/>

⁴⁰⁶ Necip Taylan, *Ana Hatları ile İslam Felsefesi*, 175

ile dînî verilerini kullanarak peygamberlik felsefesini siyaset eksenli olarak oluşturmuş, hiçbir zaman da mucizeyi inkar etmemiştir.⁴⁰⁷

Fârâbî'nin Vahiy ve Nübüvvet öğretisindeki sistemi “Faal Akıl→ Pratik akıl→Mütehâyile→Nübüvve”, Faal Akıl→Müstefad Akıl→ Bilkuvve Akıl→ Mütehâyile→ Vahiy” şeklinde özetlenebilir.⁴⁰⁸

Sonuçta Fârâbî, kendinden önceki filozofların kurduğu sistemin üzerine bina ettiği felsefesinde ahlâk ve siyaset temelli olarak ortaya koyduğu Vahiy ve Peygamber tasavvuru, İslam'ın öğretileriyle sistemize edilmiştir. Onun gerek vahiy anlayışı gerekse tanımladığı peygamber kişiliği Hz. Muhammed'in nebî ve elçi kişiliğinden farklı değildir. Onun bakış açısında ilk yönetici olan filozof ile peygamberlerin nitelik ve kabiliyet açısından farkları yoktur. O Nübüvvet anlayışında Hz. Muhammed'i düşüncesinin merkezine alarak açıklamalarda bulunmuştur.

3.3.3. Fârâbî'nin Ahiret/Mead Tasavvuru

Ebedî mutluluğa ulaşma gayesi içinde olan insanın, bu gayesine nasıl ve nerede ulaşacağı felsefî açıdan tartışılmıştır. Bu tartışmalara konu olan birinci tartışma alanı bu gayeye dünyada ulaşip ulaşamayacağı hususudur. İkincisi ise düşünürümüz Fârâbî'nin de savunduğu dünya hayatının geçiciliğinden sıyrılarak insanın tamamen kendi benliğine dönmesi, kendi zatından veya dış unsurlardan tamamen kurtulmuş olması durumunda bu mutluluğa ulaşacağıdır. Buna göre sonuçta insan ebedî bir yaşam yani ölümsüzlük içinde ancak sonsuz mutluluğu yakalayabilir.⁴⁰⁹

Tevhid, nübüvvet ve mead, ilâhî dinlerin üç temel ortak itikadıdır. Mead konusu insanın dünya hayatının son bulması ve yeni bir hayata başlaması, yani ruhun/nefsin ölümsüzlüğü ile alakalıdır. İslam filozoflarınca ruhun bedenden ayrılışının sonrasındaki varlığı ile ilgili bir durumdur. Mead konusundaki düşünceler ruh göçü/tenasüh anlayışları konusunda ortaya konulan düşüncelerin genel geçer olmadığına ışık tutması açısından da önem arz etmektedir. Ayrıca mead, öldükten sonraki hayat konusundaki İslam

⁴⁰⁷ İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi*, 79: Erişim Tarihi: 10/05/2019: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/744/9517.pdf>

⁴⁰⁸ İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 89-90.

⁴⁰⁹ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 171; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, 109.

filozoflarının değerlendirmeleri ve bunlara yöneltilen kalamî anlayışların eleştirileri de literatürde önemli bir yer tutmaktadır.⁴¹⁰

İslam filozoflarının mead anlayışları Müslüman kalamcılar tarafından büyük ilgi çekmiş, cismanî diriliş konusunu reddettikleri gerekçesiyle küfürle itham başta olmak üzere en ağır eleştiriler mead konusundaki düşüncelere yöneltilmiştir. İslam filozofları eserlerinde ruh göçünün mümkün olamayacağını temellendirirken, kalamcılar tarafından eleştirilmiştir.⁴¹¹

Filozoflar nefsin mahiyeti ve ölümden sonraki durumu açıklamak için birden fazla eser kâleme almışlardır. Mead, ruhun ölümsüzlüğü ve sonraki durumu felsefenin konusu olduğundan tartışılmış; diriliş ve ahiretteki yaşam, hesap gibi ahiretin diğer yönleri, felsefenin alanına girmediği ve itikadî bir konu olduğundan felsefî yön bulunmadığı için felsefî tartışmalara çekilmemeye gayret edilmiştir.⁴¹²

Felsefî terim olarak mead, İhvan'ı Safa tarafından tikel nefslerin tümel nefse dönmesi, İbn Sînâ'ya göre, bulunduğu yerden veya durumdan ayrılan bir şeyin tekrar eski mevkiine dönmesi ile insanın ilk hali ve ölümden sonra varacağı yer olarak tanımlanmıştır.⁴¹³

Biz bu konuyu ele alırken konunun inançla ilgili boyutu yerine, düşünürümüz Fârâbî'nin mead ile ilgili düşüncesinin nefs/ruh kavramına dair yaklaşımını esas alarak, nefs/ruh ile beden biribirinden ayrılması ve ruhun sonraki durumu hakkında Fârâbî'nin düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık.

Burada birçok düşünürün ruhun ölümsüzlüğünün burhan yöntemiyle ele alınması ve ispat edilmesinin uygun düşmediğini savunulduğunu belirtelim. Söz gelimi Gazali'ye göre bu konu ancak inancın/dînî verileri ile vâkıf olunabilecek bir yapıdadır. Gazali bu konudaki birçok görüşün dinde yer alan görüşlerle aykırı olmadığını, filozofların nefsin ölümsüzlüğü ile açıklamalarının yerinde olduğunu ve nefsin ölümsüzlüğü kabul edilmeden ahiret hayatının anlaşılamayacağı düşüncesindedir. Ancak, dindeki nassların halkın anlayabileceği şekilde insanlara beyan edilmesi, aklın bu konuda fizik âlemden hareketle bilgiye ulaştığı bunların da aklın bilgiye erişme imkânını sınırladığından ve ilahî

⁴¹⁰ Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sinaya Göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c. 9, sy: 18, 126, Uyanık-Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 283-301.

⁴¹¹ Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Mead Meselesi", *age.*, 126-127.

⁴¹² Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, 239.

⁴¹³ Akyol-Uyanık-Arslan, *Felsefi Tanımlar Sözlüğü*, 234.

bilgilerin insanın hayal gücünün çok üstünde ve ötesinde olduğundan akli yollarla ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamanın mümkün olmadığı görüşündedir.⁴¹⁴

İbn Rüşd, mead konusunda dinlerin vahye dayalı ortak görüşleri bulunduğunu belirterek, insan mutluluğunun da bu dünya ve ahiret olmak üzere herkesin ortak görüşte birleştiğini ifade eder.⁴¹⁵

Hiç bir insan, insan olma vasfını kazandığı andan itibaren, tam bir olgunluk ve mükemmellikte var olmamıştır. O muhtaç olarak yaratılmıştır ve varlığı onun mükemmelliğine uygun değildir. Ayrıca ayaltı âleminin bir parçası olan insanın zatında da oluş ve bozuluşun olmaması imkansız olduğundan hareketle bir takım bölünmelerin ve ayrılıkların yaşanması, ölümlü olan insanın varlığının ve yaratılışının doğal bir sonucudur. İnsan tarafından ortaya konulan fiiller, yaşam tarzı, ahlaki nitelikler Allah tarafından evrende konulan adalet ve insaf temelli düzene uygunluk gösterir.⁴¹⁶

Âlemin ayüstü kategorisinde bulunan varlıkların daha aşağı seviyede bulunan ayaltı âleme etkileri sonucunda meydana gelen varlıkların, varlıklarının devam etmemesi ayüstü âlemdeki neden sonuç ilişkisinin bozulması anlamına geldiğinden ayaltı varlıkların varlıklarını korumaları ve devam ettirmeleri zorunluluktur. Ancak ayaltı âlemdeki varlıklar madde ve suretlerinden oluştuklarından dolayı belli bir zamana bağlı olarak vücuda gelirler ve bu bir düzen ve sıra içerisinde gerçekleşir. Ancak maddeye bağlı olan bu varlıkların maddedeki varlıkları bir süreliğine bulunur ve bu sürede varlığını koruduktan sonra onun yerine başka varlıkların geçer. Bu âlemdeki adalet ve liyakat ilkesine uygun olma durumunun doğal bir sonucudur.⁴¹⁷

Fârâbî kendisinden önceki filozofların değerlendirmelerinden hareket ederek İslam'ın ahiret inancına hanel getirmeyecek bir düşünce sistemi oluşturmaya gayret etmiştir. O ilk başta Eflatun ve Aristoteles'in görüşlerini ele alarak mead konusundaki görüşlerini yapılandırmaya başlamıştır. İnsanın varlığı ve varlığının niteliğini temellendirerek, daha sonra insana insan olma vasfını kazandıran zati özelliklerinin birlikte bulunması ve ayrılığın yaşandığı ölüm ve ruhun devamı açısından ölüm sonrasını ele almıştır.

⁴¹⁴ Gazalî, *Filozofların Tutarsızlığı/Tehafütü'l Felasife*, Terc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, s 212-213, Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,1999), 240.

⁴¹⁵ İbn Rüşd, "Ahiret Ahvali/el-Keşf an Menabici'l Edille fi akâidi'l-Mille", *Felsefe ve Ölüm Ötesi*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 91.

⁴¹⁶ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 124; Fârâbî, *İdeal Devlet*, 370.

⁴¹⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 366-68.

Fârâbî, “*Fusulü’l Medeni*” isimli eserinde Sokrat, Eflatun ve Aristoteles’in insanın önceki ve sonraki olmak üzere iki yaşamının bulunduğunu kabul ettiklerine dikkat çeker.⁴¹⁸ Bu filozoflara göre insan, varlığının ve birinci hayatının devam için fiziksel ihtiyaçların giderilmesi, yani beslenme, büyüme ve üreme gibi kendi zatının dışında bulunan diğer dış şeylere ihtiyaç duymadan ihtiyaçlarını giderecek yetkinliktedir.⁴¹⁹ Böyle olsa da bedensel organlara bağlı olarak varlığını ve amacını devam ettiren güçlere yardımcı başka güçlere ihtiyaç duyulan⁴²⁰ bu hayat, insanın ilk hayatıdır ve dünya hayatına karşılık gelmektedir.

İkinci hayat ise insana insan olma niteliği kazandıran öz/zatî özelliklerinin devamı için kendi dışındaki başka şeylere ihtiyacı olmayacak şekilde muhafaza altına alınan devamlılığa sahip hayatıdır. Bu hayat insanın kendi özüyle bir olan hayattır ve Ahiret hayatına karşılık gelmektedir. Bu filozoflara göre insanın iki hayatı olmasının sonucu olarak iki yetkililiği bulunmaktadır. Bu yetkinlikten birincisi dünyada, ikincisi de sonraki hayatta yaşanabilir. Ahiret hayatına karşılık gelen son yetkinlik ancak birinci yetkinliğin yaşanmasıyla mümkün olabilmektedir ve artık ahiret hayatında ulaştığı mutluluk mertebesinin doğal bir gereği olarak nefsin elde ettiği yetkinlikle insan hiçbir şeye ihtiyaç duymadan kendi varlığını sürdürebilir.⁴²¹

Düşünürümüzün bu açıklamalarından yola çıkarak, yeryüzünde belli bir süre yaşam süren insanların imtihana tabi tutulduğunu ve ömrünü tamamlayanların yerine diğer insanların geçmesini açıklayan, yaşam alanı içerisinde doğan ihtiyaçlara göre de yeni varlıkların yaratılmasına dair bir açıklama zemini oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İnsana canlılık ve güç veren,⁴²² cisim olmayan cevher olarak⁴²³ insanın özü olan ruh/nefs, olgunlaşmadığı ve yapması gereken görevleri yerine getirmediği sürece sadece şeylerin/varlıkların şekillerini/suretlerini almaktan öte dışında başka bir şey yapamaz.⁴²⁴ Nefsin yetkinliğini gerçekleştirebilmesi ise bilkuvve aklının bil fiil akla dönüştürerek olgunlaşması gerekmektedir. Daha önce belirtildiği gibi bilkuvve aklın bil fiile dönüşmesi için aşağı varlıklardan ve maddi suretlerden soyutlanması gerekmektedir. Bunun için de

⁴¹⁸ Fârâbî, “*Fusulü’l Medeni*”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, 124.

⁴¹⁹ Fârâbî, *Felsefenin Temel Meseleleri. Felsefe Metinleri*, 125.

⁴²⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 75.

⁴²¹ Fârâbî, “*Fusulü’l Medeni*”, *Fârâbî’nin İki Eseri*, 124; Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Mead Meselesi”, “İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi”, 289.

⁴²² Harizmi, *Felsefi Tanımlar*, 18.

⁴²³ İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı*, 330.

⁴²⁴ Fârâbî, *Es-Siyasetü’l Medeniye veya Mebadiü’l-Mevcudât*, 341.

erdemli fiiller icra etmek durumundadır.⁴²⁵ Bilfiil akıl ile gerekli olgunlaşmayı sağlayan insan ruhu/natık nefis Faal Akılla birleşmesiyle birlikte maddeden soyutlanarak cevhere dönüşür ve kendi özüyle kaim olarak bozulmayı kabul etmeyecek bir yetkinlikte süreklilik kazanır.⁴²⁶ Faal Akıl ile birleşen insanın bilfiil aklı faal akla benzer ve bu durumda artık onun için suret olması veya bir surete benzemesi söz konusu olamaz.⁴²⁷ Faal akla benzeyen bilfiil aklın insana vereceği yetkinlik ise ancak insanın mutluluğa ulaşmada iyiliği tercih etmesi ve erdemli davranışlar sergilemesi ile mümkün olabilmektedir. Aksi durumda bilfiil aklın Faal Akıl ile birleşmesi ve ona benzemesinden söz edilemez.⁴²⁸

Dolayısı ile Faal Akılla ittisal sağlamış insanların yönettiği ve eğittiği, başka fertlerden oluşan halkın yaşadığı erdemli bir şehirde insanların tamamında söz konusu olmak üzere her bir fert hem kendisi için hem de toplumu için erdemli davranışları gerçekleştirmeyi sürdürdükçe ruhun gücü ve yetkinliği sürekli olarak artar. Erdemli ameller ne kadar çok artırılırsa amacı mutluluk olan ruh da o kadar üstün ve mükemmel olur. Bu süreçte herhangi bir şey maddeden ayrılarak maddeden kurtulmaya müsait olduğunda Faal Akıl da onun kurtulmasını ister. Bu durum sadece insana özgü olup, başka varlıklar için söz konusu değildir.⁴²⁹

Yetkinliğin artış süreci maddelerden ve suretlerden ayrılan ve tamamen bağımsız olana kadar sürüp gider. Sonuçta gelinen konumda ruh, maddeden tam olarak bağımsız olunca maddeler yok olsa bile yok olmaz ve maddeye de ihtiyaç duymaz. Maddeden ayrılan ruhların bedenleri ölür, yerlerine yenileri gelir ve bu döngü devam edip durur.

Ölüm olarak bildiğimiz ruhun maddeden ayrılması ile artık ruh kendisine cisimlerle ilgili olan bütün arazlarından soyutlanmış olup, artık ruhla ilgili hareket veya sükunetten bahsedilemez. Her ruh ilk yaşamlarında farklı bedenlere ait olduklarından onların birbirinin aynı olduklarından bahsedilemez ve bedenlerinin farklılıklarının sonsuz olması nedeniyle ruhların farklılıkları da sonsuz olacaktır. Bu ise ruhun zaten maddeden ayrıldıktan sonra sonsuz olması demektir.⁴³⁰

⁴²⁵ Bkz. “Fârâbî’nin Vahiy Tasavvuru” 353 nolu dipnot başvurusu.

⁴²⁶ Fârâbî, ‘Felsefe’nin Temel Meseleleri’. *Felsefe Metinleri*, 125, Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Mead Meselesi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, s.289.

⁴²⁷ Fârâbî, *Siyasetü’l-Medeniyye*, 342.

⁴²⁸ Akyol, “Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Mead Meselesi”, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, s.285.

⁴²⁹ Fârâbî, *Siyasetü’l-Medeniyye*, , 59.

⁴³⁰ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 110-111.

İlk yetkinlik insanın erdemle ilgili gerekli davranışları yerine getirmeksizin sadece erdem sahibi olmasıdır. Yetkinlik sadece bir erdem veya sanatın/mesleğin yeteneklerine sahip olmak olmayıp, bizzat o mesleğin gereklerini yerine getirebilmekle olur. Bu yetkinlik insan için son mutluluk (saadetü'l kusva'yı yani, mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Mutluluğun elde edilmesinde her şey iyi ve ona engel olan her şey kötüdür.⁴³¹

Fârâbî, ruhun bir bedenden öteki bedene geçmesi mümkün olamayacağı için, kainatın temeli olan adaletin bir gereği olarak ruh öldükten sonra kendi âleminde ya mutluluk/saadet içinde veya mutsuzluk/şekavet ile var olacağı inancındadır.⁴³² Bu görüşünü desteklemek için de Aristoteles'in da benzer görüştüğü olduğunu, onun ruh konusunda bilgi edinmeye çalışmanın tüm alanlarda yapılabilecek en zor şey olduğu görüşünde olduğuna atıf yaparak;⁴³³ "Sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: 'Ruh Rabbimin bildiği bir iştir ve size ilimden bu konuda çok az bilgi verilmiştir.'⁴³⁴ âyetini temel alır.

Aklın yakalayabileceği en mükemmel tasavvur, ilk ilkenin mahiyeti hakkındaki tasavvurdur. Bunun için insanın kendisine özgü olan ruhu herhangi bir yönteme başvurmaksızın ilk prensibin mahiyetine vakıf olur ve kendi eylemlerini gerçekleştirirken fiziksel kuvvetlerinin yardımına ihtiyaç duyar. Dolayısı ile bu dünya hayatında insan ilk yetkinliğini gerçekleştirmek için fiziksel bir takım ihtiyaçlara sahip olsa da aklın ilk ilkenin mahiyetini tasavvur ettiği anda ulaştığı merteye ile artık hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın Rabbini göreceği ve onu görmede yanılmayacağı ve kandırılmayacağı hayat ahiret hayatına kavuşur.⁴³⁵

Düşünürümüz, akleden ve bilen insan nefsinin⁴³⁶ ne iyi ne de kötü olduğu görüşündedir. Bazı insanların nefsi kısımlara ayırarak şehvetleri yönünden kötü olduğunu sandıklarına atıf yapan Fârâbî, nefsin yaşadığı durumlara göre, ortaya koyduğu düşünce ve bu düşünce sonucunda ortaya çıkan eylemlere göre iyi veya kötü olarak nitelenebileceği görüşündedir. O birçok şeyde olduğu gibi Allah tarafından var edilen şeylerin tamamının iyilik ve iyiliğe uygun olarak var edildiğini, bu yüzden de hem kötülükte hem de iyilikte kullanılmaya müsait olan şeylerin iyi veya kötü olarak

⁴³¹ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 124.

⁴³² Fârâbî, "Felsefe'nin Temel Meseleleri", *Felsefe Metinleri*, 125-126.

⁴³³ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 65.

⁴³⁴ İsrâ 17/85.

⁴³⁵ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 107.

⁴³⁶ Fârâbî, "Aklın Anlamları", *Felsefe Metinleri*, 131.

nitelenemeyeceğini, bu açıdan da nefsin her iki alanda da kullanılmaya müsait olduğu tespitini yapar.⁴³⁷

Fârâbî, südur teorisindeki sistemini iyilik ve erdem konusunda da kullanmış ve âlemin bir parçası olan insan nefsinin iyi ve kötü olma durumunu da bu düşüncesinden hareketle yapılandırmıştır. İnsanoğlunun diğer tüm varlıkların aksine iki yetkinliği bulunduğunu bunun da onun mutlak ve sonsuz mutluluğa ulaşması için verildiğinden hareketle, kötülüğün insanın imtihan dünyasında iradesi sonucunda ortaya çıktığı görüşündedir. Dolayısı ile ruhun ölüm sonrasındaki durumu da birinci yetkinliğe göre yani dünyadaki iyi olma veya bedbaht olma durumuna göre değişecektir.

Burada insan nefsinin kötü veya iyi olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Bunun için Fârâbî insan nefsinin sonsuzluk kazanması ve nihai amaç olan mutluluğa ulaşabilmesi için yukarda değindiğimiz gibi iyi olma zorunluluğunu bu açıdan da nefsin insan iradesine yani bilfiil aklın erdemli davranışlar ortaya koyabilmesine bağlar.

Fârâbî bunun sonucunda; en yüce mutluluğa ulaşan nefslerin erdemli insanlarda bulunan nefsler olduğu, diğer nefslerin ise ya ebedî ıstırap içinde devam edecekleri veya bir süre sonra yok olacakları görüşündedir.⁴³⁸

Fârâbî, ölümün insanın korkmasını gerektiren bir durum olup olmadığı ve bazı insanların filozof/hâkim olmayan insanların ancak ruhun bedenden ayrılmasıyla yani ölmesiyle olgunlaşarak hikmet sahibi olacağını bu yüzden ölümün de bir yetkinlik olduğu savunusunu konusunda da değerlendirmelerde bulunur.⁴³⁹

Fârâbî, erdemli insanın ölümden korkmaması gerektiğini, hatta ölüm ile ulaşabileceği en yüksek merteye olan saadeti kusvayı elde etmek ve onu artırmak için gerekli amelleri artırmayı hedeflemesi gerektiği tespitini yapar. Bu nedenle erdemli insanların ölüm konusunda yaşadığı endişenin kötülükle karşılaşacağını veya kazandığı üstün bir iyiliği kaybedeceğini düşünenin endişesi gibi olmaz. Erdemli insan ölümle, bütün kötülüklerden kurtulduğunu ve ölene kadar kendisiyle birlikte olan iyiliğin artık ölümden sonra ebediyen kendisiyle birlikte olacağını bildiğinden ölüm konusunda endişe etmez.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 78-79; Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 101.

⁴³⁸ Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Yayınları, sy. 5, 125, Erişim Tarihi: 13/05/2019
http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D00004/1982_5/1982_5_AYDINM4.pdf

⁴³⁹ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 104-105

⁴⁴⁰ Fârâbî, "Fusulü'l Medeni", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 103.

Ölümü sonsuz mutluluğa geçiş olarak gören erdemli insanın ölümü çabuk istemesi ise erdemli insana yakışan bir tavır olmayacaktır. Aksine erdemli insan ölümden önce hayrda yarışmalı, erdemli şehir halkına hizmetlerini artırarak kendisine mutluluk verecek şeyleri artırmak için olabildiğince birinci hayatında daha uzun bir ömür yaşamının yollarını araştırmalıdır. Erdemli insana yakışan tavır ise erdemli şehir halkına hizmet ederken yaşamaktansa ölümün daha hayırlı olduğunu düşündüğü anda ölüm konusunda acele etmesi ve ona koşarak gitmesidir. İstemediği zamanlarda ölümün kendisine gelmesine dahi endişe etmemeli, erdemli olmaya devam etmelidir. Erdemli insan yapması gerekenleri yapamaması durumunda bile ölümden korkmamalıdır. Ölümden korkması gerekenler ise cahil şehir halkları ve fâsıklardır.⁴⁴¹

Sonuçta mutluluğa ulaşmak için hayrda yarışma veya bedbaht olma durumu insanın tercihi ile alakalı olup, sünnetullah çerçevesinde insana verilen bir yetkinliktir.

3.3.4. Fârâbî'nin Kader ve Kaza Tasavvuru (Nedensellik ve Sünnetullah)

Allah, değişmez/değiştirilemez ölçülerle (kader) ile yarattığı her varlığın kendi imkânını belirleyerek kendisi dışındaki varlık sahasını sınırlandırmıştır. Yaratıcı tarafından konulan yasalar çerçevesinde insana diğer varlıklarla kesişen bir alanda sürüp giden bir yaşam takdir edilmiş ve insan mümkünler âleminde varlıkların en şerefli olarak en önemli mevkide konumlandırılmıştır. İnsan kendisine takdir edilen ömürde var olabilmek, varlığını sürdürürebilmek ve Kendini gerçekleştirmek için sünnetullah/nedensellik gereğince hareket etmek, gerekli şartları (kader/şey) sağlamak ve kendisine sunulan imkânları değerlendirmek durumundadır. Yaratıcı, insanın sadece kendi imkânları konusunda değil, aynı zamanda diğer varlıklarla münasebetini de belirlediği ölçülerle şekillendirmiş ve sınırlamıştır.

Gayesini gerçekleştirmesi için **adalet** ve liyakat ilkesi gereği insana tercihine bağlı bazı potansiyel/bilkuvve imkânlar vermiştir. Bu açıdan Fârâbî'ye göre hangi konumda bulunursa bulunsun insan daima bilgiye ulaşma ve mutluluğu elde edebilme yetisi ve imkânına sahiptir. Bu nedenle İlahî iradenin belirlediği ölçüler/kader, *insan* ile *yaratan*, *insan* ile *yaratılan* ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Bu ilişkinin bil kuvve varlığı “kader” kavramı ile bilfiil oluşu ise kaza kavramı ile ifade edilebilir.

⁴⁴¹ Fârâbî, *İdeal-Devlet*, 115; Fârâbî, “Fusulü'l Medeni”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, 104.

Varlığın imkânını ve sınırlarını belirleyen ölçüler Kur'an'da, "Kadra"⁴⁴², "Kader"⁴⁴³, "Miktar"⁴⁴⁴, "Takdir"⁴⁴⁵, "Mizan"⁴⁴⁶ olarak kavramlaşmıştır. Varlığın oluşum ölçülerine kader, ölçülerin meydana gelmesi sonucunda hükmün gerçekleşmesine kaza⁴⁴⁷ denilmiştir. "Yaşam için belirlenmiş ecelleri bitirilmiş olurdu."⁴⁴⁸ âyetinde olduğu gibi kaza, daha önce takdir edilen bir şeyin artık kesin olarak hükmünün verilerek meydana getirilmesidir.⁴⁴⁹

Ayrıca daha sonra açıklanacağı üzere Kur'an, takdir edilen/ölçüleri belirlenen varlıklardan da "şey" olarak bahsetmiştir. Allah, takdir ettiği varlıkların imkânı ile ilgili ölçüler koymakta, bu ölçüler sonucunda da değişmeyecek ve değiştirilemeyecek şekilde meydana gelen durumlara da "sünnetullah" ismini vermektedir.

"Allah'ın daha önce de geçmiş olan kanunu (Sünnetullah) budur. Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın..."⁴⁵⁰

"Allah'ın sünnetinde bir değişiklik bulamazsın"⁴⁵¹

"Daha öncekiler için de Allah'ın yasaı buydu. Allah'ın yasında bir değişiklik bulamazsın."⁴⁵²

"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerin kanunu (sünneti) budur; bizim kanunumuzda (sünnetimizde) değişiklik bulamazsın."⁴⁵³

Kur'an'da değişmez yasalar kabul edilen Sünnetullah, felsefe ıstılahında varlıkların meydana gelmesi için zorunlu olan "nedensellik" ilkesi olarak kabul edilmiştir. Bir varlığın diğer varlık için ölçü olması açısından varlıklar "illetler ve maluller", "sebepler-sonuçlar" şeklinde tasnif edilmiştir. Neden ve ilke Şehristanî'nin deyimiyile "kendisiyle varlığı tamamlanan ve kendisiyle de başka bir şeyin meydana geldiği şeyler için söylenenlerdir."⁴⁵⁴

⁴⁴² Talak 65/3: "Her şey için bir ölçü (**kadra**) koymuştur."

⁴⁴³ Kamer 54/49: "Bir her şeyi bir ölçü ile (**Kader**) ile yarattık.", Mürselat 77/23 "Biz ölçüyü böyle koyduk. Bizim koyduğumuz ölçü, (**kadirun**) ne güzeldir.", Âlâ 87/3: "O ölçü (**kader**) koyar ve yol gösterir."

⁴⁴⁴ Rad 13/8: "Allah katında her şey bir ölçü (**miktar**) iledir.", Mü'minin 23/18: "Belli ölçü ile (**miktar**) su indiririz."

⁴⁴⁵ "Furkan 25/2: "Her şeyi yaratan ve bir ölçüye (**Takdir**) göre düzenleyen Allah'tır."

⁴⁴⁶ Rahman 55/7: "Gökyüzünü yarattı ve ölçüyü (**mizanı**) koydu.", Hicr 15/19 "Yeryüzünde her türlü bitkiyi belirli ölçülere (**mevzun**) göre bitirdik."

⁴⁴⁷ Ragıp El-İsfehani, *Kur'an Lafızları Sözlüğü*, 1214. "İster sözle ister fiille olsun, bir işte nihai ayırım yaparak gerçekleştirilen Kaza'dır... Dolayısıyla kader takdirin kendisidir, kaza ise nihai olarak ayırıp ve kesip işi bitirmektir."

⁴⁴⁸ Yunus 10/11.

⁴⁴⁹ Mevlüt Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, Edt. Mevlüt Uyanık, s. 199; Ali Ünal, "İrade, Meşiyet, Kaza ve Kader Terimleri", *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1986), 172; Mevlüt Uyanık, *İslam'ın İnanç İlkeleri*, 178-182.

⁴⁵⁰ Fetih 48/23.

⁴⁵¹ Fatır 35/43.

⁴⁵² Ahzab 33/62.

⁴⁵³ İsrâ 17/77.

⁴⁵⁴ Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, 143.

Filozoflara göre sebeplilik olmasaydı, varlıklar oluşmayacak ve ilimler de olmayacaktı. Bu açıdan, birçok konuda filozofları eleştiren İbn Teymiyye, nedensellik konusunda filozoflarla ortak görüş bildirir. Teymiyye, “Sonunda rüzgârlar ağır bulutlar yüklenince onu ölü memlekete sevk ederiz. Orada suyu indirir ve onunla türlü meyveler çıkarırız.”⁴⁵⁵ âyetini örnek vererek, sebeplilik ilişkisinin yok sayılmasının Kur’an’a aykırı olduğunu savunur.⁴⁵⁶

Bu, varlıkların devamlılığı için gerekli bir yaratılış ölçüsü olarak anlam bulmaktadır. “Âleme ait varlığın devamlılığına baktığımızda ise, burada ifade edilen devamlılık kendisi için zamanın sürmesi anlamındadır ya da onun kendisi dışındaki bir şeyle zorunlu olması anlamında kullanılmaktadır.”⁴⁵⁷

Fârâbî, “südûr” anlayışını savunurken zorunluk varlık dışında bütün varlıkların bir “ilk neden”e bağlı olduğunu, “Zorunlu Varlık” dışında sebepsiz bir varlık olmayacağını söyler. Diğer tüm varlıkların, varlığını ilk nedene veya ona bağlı olan diğer nedenlere borçlu olduğunu, ifade eder. Diğer varlıkların ondan taşma (feyz) sonucu var olduğunu, daha sonraki tüm varlıkların ise kendisinden başka “Ondan varlığa gelen şeyin varlığı, ilk nedenden taşma sonucudur. İlk olandan başka diğer tüm varlıklar ise ancak varlığını bir başka şeyin varlığına borçludur.”⁴⁵⁸

Dolayısıyla o, tüm işlerde de başarılı olabilmeyi Allah’ın iradesine bağlamıştır. Yaratılan tüm varlıkların amacını gerçekleştirebilmesi için yaratılan şeyler kolaylaştırılmıştır. Allah bütün varlıklar üzerinde tasarruf yapar ve bütün varlıkları kuşatmıştır. Bu dünyada meydana gelen tüm şeyler Allah’ın takdir ettiği ölçüler, kader, ve ortaya çıkan tüm varlıklar da onun hükmüyle (kaza) iledir. Her olup biten kaza ve kader ile olduğu gibi, kötülükler de yine Allah’ın koyduğu ölçüler, standartlar ve bu standartların oluşması/meydana gelmesi (kaza) iledir.⁴⁵⁹ Fârâbî, yeryüzünde var olan ve var olacak her şeyin Allah’ın belirlediği ölçüler sonucunda meydana geldiğini ifade ederek “sünnetullah”a uygun bir “nedensellik” açıklaması yapmıştır.

Şu durumda insanların tamamı yaratılışının başlangıcından beri davranışlarının ve nefsinin sonradan ortaya çıkardığı şeylerin iyi veya kötü olup olmadığını ayırt edebilecek doğuştan bir güç ile donatıldığından kötülüğü yapma imkânı ile iyiliği

⁴⁵⁵ Araf 7/57.

⁴⁵⁶ Fatih Toktaş, “Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed.: Bayram Ali Çetinkaya, c. 1, 233.

⁴⁵⁷ Aygün Akyol, *Şehristani’nin Filozoflarla Mücadelesi*, 121.

⁴⁵⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 33.

⁴⁵⁹ Fârâbî, “Felsefenin Temel Meseleleri/Uyunu’l-Mesail”, *Felsefe Metinleri*, 117.

yapma imkânı aynıdır. Sonuçta insan kendi iradesi ile iyi veya kötü, iyi ahlâk veya kötü ahlâk denilen vasıfları sonradan kazanmaktadır.⁴⁶⁰ Buradan hareketle hareketle Fârâbî felsefesinde insan iradesine dayalı olarak ortaya çıkanlar dışında evrende kötülük yoktur.

Fârâbî'nin felsefî sistemi, sürekli genişleyen bir hareket alanı içerisinde insanın hikmet ile tasavvur edilmiş bilinçli bir itaat anlayışını da içermektedir. Bu itaat sürekli genişleyen bir kulluk sürecinde ya seviyeli ve şuurlu itaatkârlık (mutmain kişilik), ya seviyesiz bir taklitçilik şeklinde Kendini gösterir.

Fârâbî'ye göre insanın yaptığı bütün fiilleri kendisi dışındaki başka sebepler olmadan fiiliyata geçemez. İnsanın davranışlarının başlamasına neden bu sebepler, belirli bir ölçüye, takdire, yani kadere; kader de hükme/kazaya göre gerçekleşir. Sonuçta Allah'ın belirlediği ölçüler çerçevesinde ister iyilik/hayr olarak nitelensin, isterse kötülük/şer olarak nitelensin hepsi de belli nedenlere dayanır.⁴⁶¹

Varlıklar içinde sadece insana özgü olan bu durum, insanın yetkinliğinin artması ve Faal Akılla ittisal etmesi için gereklidir. Evrende kurulan adalet ve liyakat düzeninde de insanın mevcutlardan hareketle ortaya koyacağı irade ve yaşadığı âlemde kendisine verilen nimetleri kullanma biçimi onun kaderini belirler. Sonuçta salt hayr/iyilik olarak var olan her şey de kötülük durumu dışardan gelen bir irade ile ortaya çıkar. Dış sebeplere bağlı olarak insanın ortaya koyduğu fiillerin doğurduğu sonuçları açısından insan ya ebedî mutluluğa ulaşacak veya ıstırap içinde bir hayat sürecektir. Bu da insanın kendi iradesiyle seçtiği kaderidir ve kaza ya ebedî mutluluk veya ebedî ıstırap olarak gerçekleşir.⁴⁶²

Enam Suresi'nin 2. âyetinde geçen biz insana iki ecel verdik âyeti de insana özgü olan bu durumun açıklaması mahiyetindedir. Diğer varlıkların ecelleri tek ve vakti belirlenmiş tek ecel iken, insanın bir Allah tarafından takdir edilen eceli, bir de insanın kendi iradesine bağlı olarak gerçekleşen eceli vardır.⁴⁶³

İnsan, hayatı sınavla özdeşleştirerek o kendi benliğini, varoluşsal gerçekliğinin güçlülüğünü korumak ve böylece mümkün gördüğü gerçek erdemi ve mutluluğu elde etmek için bilinçli bir itaat ile sınırlara uymak zorundadır, buna mecburdur. Fakat her insan, belirlediği yeni ölçüleri kavrayarak bilinçli itaatkârlığı başaran bir karakter

⁴⁶⁰ Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", *Fârâbî'nin İki Eseri*, 107.

⁴⁶¹ Gürbüz Deniz, 'Fârâbîye Göre İnsan Hürriyeti', *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri 7-8 Ekim Ankara*, 151,

⁴⁶² Fârâbî, *Siyasetü'l Medeniyye*, 59.

⁴⁶³ Enam 6/2.

olamayabilir. Bu ise hikmet yoksunluğu olduğundan insan ilk günahını bu yüzden işleyebilmektedir.

Hikmeti arayan bir insanın sınırları aşma isteğinin sebebi ister yaşam alanını genişletmek, ister varoluşsal sürecini uzatmak olsun isyankârlık olarak değerlendirilemez. Çünkü yukarıda da bahsedildiği gibi fitratı bozulmamış insan kendisini var eden iradenin takdiri sonucunda varlık âleminde yer edindiğinin ve yine bu iradenin takdiriyle varlık âlemindeki zeminini kaybedebileceğinin her zaman farkındadır. Bu farkındalık onu yaratıcısının yarattığı yeni ölçüleri bulmaya, iki günü eşit olmayacak şekilde gelişmeye, yeni şartlar oluşturmaya götürür.

O bir yandan yaşam alanını genişletme çabası içerisinde sınırları zorlarken aynı zamanda itaat alanını da genişletmiş olur. Kulluk yapabileceği yeni zeminler keşfeder. Fakat ne kadar sınırla karşılaşır karşılaşırsa, mevcutlar âleminden sıçrayarak ruhsal âleme her yöneldiğinde sadece yaşam alanını/ibadetini değil düşüncesini/inancını da genişletmiş olur. Yeni yaşam alanları ve kulluk alanları oluşturmak var olan düzene isyan olsa bile ebedî saadete bir yolculuktur ve bu hikmet yolculuğudur.

Hikmeti yakalamak için iyi niyetli sorgulamak suç sayılamaz. Elbette ki daha dar kapsamlı bir alanda şuursuz itaat yerine aynı dar çerçevedeki bilinçli itaatin tercih edilmesi daha efdal iken, bir de dar alandaki bilinçli itaat yerine, sürekli genişleyen bir alanda artan bilinçli itaat daha daha takdire şayandır. Bu yüzden olsa gerek kendilerini saygıyla andığımız Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi, Hz. İbrahim'in ölümlerinin dirilişine şahit olmak istemesi gibi sınırları aşma denemeleriyle karşılaşmaktayız. Ve bu denemeler ilahî irade tarafından anlayışla karşılanmış belirlenen sınırları aşmaya çalışmak hiç bir zaman isyankârlık olarak değerlendirilmemiştir.

Nedensellik konusunda İbn Sînâ'nın açıklamaları Fârâbî'nin açıklamalarıyla paralellik arz etmektedir. İbn Sînâ, yaratılışın kendisinin illet olmadığını, aslında her şey için yaratılışın gerçekleşmesi (hudûs) olduğu tespitini yapar.⁴⁶⁴ Daha sonra ortaya çıkan her şeyin bir illete bağlı olduğu için "malul" olduğunu, her malülün var olmak için bir ilkesi ve varlığı olduğunu, sonradan ortaya çıkan (Hadis) her varlığında bir maddesi ve sureti olduğu çıkarımını yapar.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ İbni Sîna, *Metafizik II*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Y. İstanbul 2005, 6.

⁴⁶⁵ İbni Sîna, *Metafizik*, 230.

İbn Sîna, “Zatı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır.”⁴⁶⁶ cümlesiyle özetleyebileceğimiz açıklamasıyla neden sonuç bağının zorunlu olduğunu savunur ve bu ihtiyacın kesintisiz olarak kendisine varlık verene muhtaç olduğunu söyler.⁴⁶⁷ Yani ona göre sonradan ortaya çıkan bir durumun mutlaka bir nedeni vardır ve aynı nedenler aynı sonuçları doğurur.

Gazali sebeplilik ilişkisinin zorunlu olduğu konusunda filozofların yaklaşımlarına karşı çıkmıştır. Gazali’ye göre sebeplilik bağı zorunlu değildir, insanlar sebep zannettikleri bir çok hususta yanılmaktadırlar. O şu açıklamasıyla filozoflara eleştiri getirmiştir. Eleştirisinde, herhangi bir varlığın diğer varlıkla birlikte aynı zaman ve yerde bulunmasının sebebiyle birlikte var olduğuna kanıt gösterilemeyeceğini savunur. Bu savonusuna kör olan kişiyi örnek gösterir. Gözleri gündüz açılan kör kişinin renkleri gördüğü zaman renkleri algılamasının sebebinin göz kapaklarının açılması zannedeceğini, ancak güneş battıktan sonra renklerin sebebinin güneş ışığı olduğunu anlayacağı için,⁴⁶⁸ aslında neden-sonuç ilişkisi zannedilen şeylerin birbiriyle bağlantısının olmayabileceği tespitini yapar. Böylece Gazali’ye göre her sonuç bir öncekinden bağımsız olarak bulunduğu zamanda yeniden yaratılmaktadır.

İbni Rüşd, neden-sonuç bağının zorunlu olup olmadığı noktasında Gazali’nin filozofları tutarsız saydığı iddialarını, Kur’an’da geçen Sünnetullah ile ilgili âyetleri merkeze alarak yanıtlar. Varlığın her birinin özel bir mahiyeti bulunur. Bu mahiyetlerin de dört ana sebebi vardır. “Fail sebep, sûrî sebep, maddi sebep ve gâî sebep.” Buna bağlı olarak insan zihni eşyayı algılar, onun sebebini kavrar. Bu aslında eşyanın nedenleriyle birlikte algılanması anlamına gelir. Dolayısı ile bir varlığın İnsan zihni eşyayı idrak eder ve onların sebeplerini de kavrar. Akletme, eşyayı sebepleriyle birlikte idrak etmekten başka bir şey değildir ve bu şekilde o kendisini diğer idrak melekelerinden ayırmış olur. Sebepleri inkâr eden, akli inkâr etmiş olur. Sebepleri inkâr demek bilgiyi inkâr demektir.”⁴⁶⁹

Sonuç olarak, vahiyde anlatılan sünnetullah, felsefede nedensellik/neden-sonuç ilişkisi olarak açıklanmıştır. Filozoflarımızın ortaya koydukları neden-sonuç bağıyla ilgili açıklamalar, Kur’an’da kader kapsamında yer alan süregelen değişmez yasaların, sünnetullah anlayışının dile getirilmesinden başka bir şey değildir.

⁴⁶⁶ İbni Sîna, *Metafizik*, 36.

⁴⁶⁷ İbni Sîna, *Metafizik*, 8

⁴⁶⁸ Gazali, *Filozofların Tutarsızlığı*, 167-168.

⁴⁶⁹ İbn Rüşd, *Tehafütü’l-Tehafüt*, Çev.: Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986), 291-302.

SONUÇ

Fârâbî felsefesini teşekkül ettirirken, Allah ile âlem, Allah ile insan, insan ile âlem ilişkisi çerçevesinde ilk önce varoluş sürecini içeren hiyerarşi temelli ontolojik bir sistem ortaya koymuştur. Sonra bu sistem içinde konumlandığı insanı, bulunduğu âlem içerisinde bilmesi açısından ele almış ve temeli ontolojiye dayanan, insanı ve onun mutluluğunu önceleyen bilgi, siyaset ve ahlâk felsefesi geliştirmiştir. Onun felsefesi tutarlılığı, orijinalliği ve kendine has özgünlüğü ile hikmet sahasında felsefi düşüncelere katkı sunmaya ve temel oluşturmaya devam etmektedir. Bu açıdan onun felsefesi düşünce tarihinde vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Fârâbî'ye göre bilinenlerden yola çıkılarak bilinmeyene ulaşılabilir. Hikmet arayışı; mevcut varlık alanının imkânlarını idrak ederek, bilinçli bir itaatkârlık ile bilgisinin sınırlarını zaman ve mekân yönünden genişletmeyi her fırsatta deneyen insan için anlamlıdır. Fakat var olan imkânı idrak etmeden ve sorgulamadan, şartları zorlamaktan ve sınırları aşmaktan bahsedemeyiz. Bu yüzden hikmeti kavramadan sınırları aşmayı denemek, isyankârlığa dönüşebilir. Fârâbî'nin bu fikri, hakikate ulaşmak ve bilimsel yetkinlik için burhani yöntemlerin bilim insanlarınınca kavranılmasının zorunluluğunu ve eğitim-öğretim ortamlarında Fârâbî'nin düşüncelerinin etkin olarak okutulması gerektiği sonucunu doğurur.

Fârâbî'ye göre hangi konumda bulunursa bulunsun insan daima bilgiye ulaşma ve mutluluğu elde edebilme yetisi ve imkânına sahiptir. Bu nedenle İlahî iradenin belirlediği ölçüler/kader, *insan* ile *Yaratan*, *insan* ile *yaratılan* ilişkisini zorunlu kılmaktadır. Düşünürümüzün bu ilişkiye dair ortaya koyduğu felsefe günümüz insanının gerçek mutluluğu elde etmesi için vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

Düşünürümüze göre bu süreçte, ister insan-yaratan ilişkisini daha birincil kabul edelim, ister insan-yaratılan ilişkisini önceleyelim insan kendisine bahşedilen cüz'î iradesi ile önce kendi benliğini ve gerçekliğini, aynı zamanda da kendine benlik vereni idrak eder. Bu durum sonucunda da varoluşsal bir olgunlaşma sürecinde konulan standartların bilincinde olarak kendisine sunulan imkânları da bilir. İnsanla birlikte varlık âleminde bulunan ve o insanın anlam dünyasında yer edinen diğer tüm varlıklar da zamanın ve mekânın sınırları içerisindeki gerçeklikleriyle insan tarafından kabul edilir ve insan kendisini diğer varlıklardan soyutlayamaz. Bu açıdan insan kendi

yaşamını sürdürebilmek için ötekilere muhtaç bir hayat sürmek zorunda olduğunun da farkındadır. Bu farkındalık aynı zamanda ilâhî iradenin “isteyerek veya istemeyerek emrime gelin” ilâhî emrinin bir sonucu olarak insanın itaat zorunluluğunu ortaya çıkarır.

İşte düşünürümüzün bu konudaki yaklaşımı ve ortaya koyduğu düşünce, sınırlı zaman diliminde geçici hayat yaşayan insanın diğer varlıklarla kuracağı doğru, güçlü ve yerinde bir irtibat ile sonsuz yaşamı ve nihâî mutluluğu elde etmenin yollarını göstermektedir.

Neticede insan, isyan ile itaat, kötülük ile iyilik arasında var olma, varlığını devam ettirme ve var oluş gayesini gerçekleştirmek durumundadır. Hikmetli her denemenin sonucunda daha önce şahit olunamayan ve yeni keşfedilen yasalar, daha geniş yaşam ve kulluk alanı oluşur. Bu aynı zamanda ruhun öldükten sonraki durumunun kavranması yani yakîn olarak inanmak demektir. Sonuçta insan, kendisine ilk varlık verene ne kadar yakınsa, onunla arasındaki bağ ne kadar güçlü ise varlık sahasında o kadar daha yetkinleşecek ve en üst mertebeye sahip insan konumuna yükselecektir. Fârâbî'nin felsefesindeki gayesi de insanın tüm yaşamlarında mutlu olması ve en üst mertebeye konumlanan bir insan profilinin gerçekleştirilmesidir. Bu açıdan Fârâbî, ruhun öldükten sonraki durumu ile ilgili de insanın hayatının anlamlandırılmasına katkıda bulunmuştur.

Düşünürümüze göre Allah'ın belirlediği yasalara uygun gerçekleştirilen her hikmet arayışı nedensellik/sünnetullah ilkesi gereğince başarıyla sonuçlanır. Bu yolda insan, sünnetullah/nedensellik ilkesi çerçevesince kavramlara/şeylere yüklediği Kur'ânî ve felsefî anlamlar kadar hikmete sahip olur; bu anlamlarla inancını ve bu inanca bağlı hareket tarzını da belirler. Bu da baskı ve zorlama olmadan iyi insan olabilmeyen ilk basamağını oluşturması açısından ayrı bir önem taşımaktadır.

Fârâbî'nin ortaya koyduğu merkezinde insan ve insanın mutluluğu olan felsefî sistem, hikmet yolculuğunda insanın ebedî mutluluğu/sonsuz saadeti elde edebilmesi ve mutlu yaşayabilmesi için kendisine sunulan ve lazım olabilecek bütün imkânları çok yönlü olarak ele almıştır. O felsefesini geliştirirken varlık âlemindeki konumu ile insanı felsefesinin merkezine oturtarak, siyaset, ahlak, hukuk ve din felsefesi geliştirmiştir. Onun felsefî sistemi hangi yönden ele alınırsa alınsın kendine özgü bir tutarlılık ve özgünlük içindedir.

Fârâbî'ye göre hikmete dayanmayan anlamlandırmalar sonucunda, çoğu karakterler için yeni buluşlar, yeni soruları ve sorunları getirmekte, doğru veya yanlış yeni anlamlandırmalar yeni düşünceler doğurmaktadır. Bu yeni anlamlandırmalar sonucunda hem dinde hikmete uygun olan/ olmayan değişik inanışlar ve yaşantılar hem de felsefe alanında farklı görüşler ve ekoller meydana gelmekte, cahil ve fasık şehirler türemektedir. Bu bir tarafta evrensel yasaları yani sünnetullahı idrak ederek yaşayan bilinçli ve erdemli insanlarla birliktelik, öbür taraftan da hayatı anlamlandıramamış diğer insanlarla aynı mekânı ve zamanı paylaşmak zorunda kaldığı anlamına gelir ki bu da Fârâbî'nin siyaset felsefesinin çıkış noktasını oluşturmaktadır.

Fârâbî'nin siyaset anlayışı, toplum suçlarının önlenmesi, toplumda liyâkat ve adalet temelli bir yaşamın oluşabilmesini garanti etmektedir. Günümüz dünyasına ışık tutacak bu felsefenin bugün özellikle akademik çevreler başta olmak üzere yönetim erkini elinde tutan makamlarca devlet felsefesine dönüştürülmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Özellikle adalet ve liyakat temelli, kapsayıcı bir yönetim erki altında nitelikli bireylerin mutlu olarak yaşadığı bir yönetimin sağlanabilmesi adına Fârâbî'nin toplum ve siyaset felsefesi yönetim stratejilerine temel oluşturabilecek bir yapıdadır.

Düşünürümüz, insanın yaşadığı âlemde var olabileceği bütün alanları ve bulunabileceği bütün konumları dikkate alarak kendi varlığı ve yaratılış gayesine ilişkin insanın bilmesi gereken ne varsa; ayrı ayrı açıklamıştır. İnsanı, yaşadığı varlıklar içinde, o varlıklarla irtibatı (sosyal) açısından ele alan Fârâbî, onun mutlu bir şekilde yaşayabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi için, yöneticisinden yönetilene, başkandan halka ve aralarındaki iletişime kadar birçok yönüyle değerlendirmiştir. Bu değerlendirmede hem birey hem toplum mutluluğunu sağlayacak hakikatler yer almaktadır. Fârâbî, insanı sadece sosyal bir varlık olması açısından değil, aynı zamanda psikolojik bir varlık olarak da değerlendirmiş, insan psikolojisi üzerindeki etkenlere dair açıklamalarda bulunarak hem birey hem de toplum için ebedî mutluluğa ulaşmanın yol işaretlerini göstermiştir.

Düşünürümüzün felsefesinde, şeriattaki *aklı olmayanın dînî olmaz* düsturuna uygun olarak, bilgiye ulaşma sadece maddî âlemin verilerine değil, nefsin/ruhun verilerine de dayanan yani irfan boyutu ile de ele alan bir yapı arz ettiğini görmekteyiz. Ona göre insan, salt akıl ve duyuyla değil, ona verilen nefs/ruh'un yetileri ile de bir takım bilgiler elde edebilmekte ve Kendini gerçekleştirmektedir. Bu ise maddî âlemden uzaklaşıp manevi âlemin kapılarını aralayan ve Faal Akılla iletişim kurarak herkesin

ulaşamayacağı akılüstü bilgilere sahip insanlar için özel bir durumdur. Fârâbî düşüncesinde bu özel durum vahiy ve nübüvvet, hikmet ve felsefe anlayışı ile sistemleştirilmiştir. Bu düşünce taklitçiliği ve dogmatizmi engelleyerek inancından emîn olan ve yakînî bir imanın kapılarını aralaması açısından önemlidir.

Fizik, metafizik ve siyaset arasındaki irtibata dair yazdıkları ve düşüncesini yapılandırma biçimi hikmet arayışında olan okuyucunun yanlış anlamasına imkân vermez. Konuyu ele alış ve okuyucuya sunumu onun zihninde herhangi bir eksik nokta bırakmayacak şekilde kurgulama gerçekleştirmesi gibi bir çok üstün ilmi özelliği ile çok özgün ve özel bir düşünür olarak görülmektedir. Onun bilimsel yöntemleri her bilim insanına yol gösterecek yapıdadır.

Düşünürümüz ait olduğu etnik, siyasî veya dînî kimlikle ön plana çıkmamıştır. Onun felsefî sistemi de hiçbir siyasî ve mezhebi düşünceye ait olmayıp, daima doğrunun peşinden koşan yapı arz etmektedir. Dolayısıyla Farabi, felsefesi ile düşünce tarihinde siyasî aidiyetleri ile değil de ilmî kimliği ve kişiliği ile iz bırakan bir şahsiyettir. Bu ise günümüz bilim insanlarına tutarlılık, tarafsızlık ve orijinallik ilkelerine uyma noktasında model oluşturmaktadır. Fârâbî bu açıdan da düşünce tarihinde fazlasıyla hak ettiği değerli mevkide bugünün ilim dünyasına katkı sunmaya devam etmektedir.

Düşüncelerini ortaya koyarken bazı düşünürlerce vahyin anlayışı dışına çıkmakla itham edilmesine rağmen Fârâbî, felsefesini Kur'an'dan aldığı kavramlar ile anlamlandırarak teşekkül ettirmiştir. Dînî kavramları kök anlamına sadık kalarak felsefî geleneğe uygun şekilde kullanmış ve kendi düşüncesinde yeniden yapılandırmıştır. Bu nedenle felsefeye İslâmî olma niteliği kazandırmış, İslam Felsefesi'nin çerçeve planını çizerek kurucu unvanını almıştır. Onun Kur'anî ve dînî kavramları ele alış biçimi sadece İslam felsefecilerine değil, müfessirlere de yol gösterecek niteliktedir.

Bu noktada vahyin süzgecinden geçerek tasdik edilmiş hikmet tasavvurlarını baş tacı yapmak her hikmet yolcusundan ve ilim talibinden beklenen erdemli bir harekettir.

KAYNAKÇA

- Adıvar, Abdulhak Adnan. "Farabi". *İslam Ansiklopedisi*. Cilt: 4. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978.
- Akkanat, Hasan. "İbni Sina'nın Aklî Bilimlerin Bölümleri Adlı Risalesinin Çeviri ve İncelemesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi*. c.11, sy. 31. 2008.
- Akyol, Aygün. "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Mead Meselesi". *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, 283-299. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Akyol, Aygün. "Fârâbî ve İbn Sinaya Göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, c: 9, sy: 18.
- Akyol, Aygün. "İbni Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 10, sy. 20, 2011/2.
- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Akyol, Aygün. *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 2011.
- Akyol, Aygün ve Mevlüt Uyanık. "İbni Teymiyye ve Felsefe". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İslam Felsefesinin Altın Çağı*, Edt. Bayram Ali Çetinkaya, c 5, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, Erişim Tarihi: 10/05/2019.: <https://www.academia.edu/23950648/>
- Akyol, Aygün. Mevlüt Uyanık ve İclal Arslan. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Alper, Ömer Mahir. *Akıl-Vahiy-Felsefe Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Altıntaş, Hayranî. "İbni Sînâ Düşüncesinde Vacibu'l Vücut'un Nitelikleri". *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri 7-8 Ekim 2004*. Edt: Fehrullah Terkan ve Şenol Korkut. 193-198. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sîna Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Aydın, Mehmet. "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar" *İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Yayınları, sy. 5. Erişim Tarihi: 13/05/2019. http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D00004/1982_5/1982_5_AYDINM4.pdf
- Aydınlı, Yaşar. "İslam Felsefesinin Kurucu Filozofu". Fârâbî. Diyanet İşleri Başkanlığı, Edt. Gürbüz Deniz, 7-38. Ankara 2017.
- Cabir Bin Hayyan, *Tanımlar Kitabı/Kitabu'l Hudud*. Met. ve Çev: Aygün Akyol-İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- Corbin, Henry. *Başlangıçtan İbn Rüşd'e Kadar İslam Felsefesi Tarihi*. Cilt: 1. Ankara: İletişim Yayınları, 2017.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İslam Felsefesi Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

- Çubukçu, İbrahim Agah. *Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi*. Erişim Tarihi: 10/05/2019. <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/744/9517.pdf>
- Deniz, Gürbüz. “Din, Felsefe ve Mille,” *Fârâbî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Donat, Yavuz. “Fârâbî”, *MEB. TTKB. Teknoloji ve Tasarım Dersi Öğretim Programı Kılavuzu Bilim İnsanlarının Biyografisi*. Erişim Tarihi: <https://docplayer.biz.tr/2983219-Ekler-meb-ttkb-teknoloji-ve-tasarim-dersi-ogretim-programi-kilavuzu-254.html>
- Durak, Nejdet. *Platon ve Fârâbî Felsefesinde Erdem Kavramı*. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2009.
- Farabi, *Harfler Kitabı/Kitabu'l-Huruf*. Çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Fârâbî. “Aklın Anlamları Üzerine/Risale Fî Meâni'l-Akl”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Mahmut Kaya. 127-138. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014 .
- Fârâbî. “Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”. *Doğu Bilgiğinin Kapısı Farabi*, Çev: Hüseyin Gazi Topdemir. 317-332. İstanbul: Say Yayıncılık, 2010.
- Fârâbî. “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler/Risale Fîmâ Yenbağî en-Yukaddeme Kable Te'allümi'l-Felsefe”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Mahmut Kaya. 109-116. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Fârâbî. “Felsefe'nin Temel Meseleleri/Uyunü'l-Mesail”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Mahmut Kaya. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Fârâbî. “Kesin Bilginin Şartları/Kitab el-Şera'it El-Yakîn”. *Fârâbî*, Haz: Hüseyin Gazi Topdemir. 75-80. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Fârâbî. “Mutluluk Yoluna Yönelme/Risaletü't-Tenbih Alâ Sebili's-Saâde”. *Fârâbî'nin İki Eseri Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme*. Çev: Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV yayınları, 2017.
- Fârâbî. “Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Yüksek Makaleler/Makalât el-Refia fî Usûl'i İlmi el-Tabii”. *Fârâbî*. Haz: Hüseyin Gazi Topdemir. 177-188. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Fârâbî. *İdeal Devlet/El-Medinetü'l-Fadıla*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı/İhsâu'l Ulum*. Çev: Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Yayınları , 2011.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı/İhsâu'l Ulûm*. Tel ve Terc: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Fârâbî. *Kitabu'l-Burhan*, Terc: Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012 .
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Mille*. Çev: Fatih Toktaş. Erişim Tarihi: 18.03.2019. <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/12/109>
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması/Tahsilü's-Saada*. Çev: Ahmet Arslan, İstanbul: Divan Yayınları, 2013.

- Fârâbî. *Siyasetül Medeniyye/Es-Siyasetü'l-Medeniyye, veya Mebadiü'l-Mevcudat*. Çev: Mehmet S. Aydın-Abdülkadir Şener-Mehmet Rami Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman. “Bilginin İslâmîleştirilmesi: Bir Cevap”. *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*. Edt: Mevlüt Uyanık. Tel. ve Terc: Mehmet Paçacı, Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. 165-178. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Fazlurrahman. “Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler”. *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. Edt: Mevlüt Uyanık. Tel. ve Terc: Mevlüt Uyanık ve Kaşif Hamdi Okur. 59-80. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Çev: Alparslan Açıkgenç. Ankara:, Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlurrahman. *İslam*. Çev: Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. Ankara:, Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Felsefe ve Din Uyumu/Felsefe-Din İlişkisi/Faslu'l Makal*. Çev: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- Felsefe-Din İlişkileri/Faslu'l-Makal El-Keşf an Minhâci'l Edille*. Çev: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Filiz, Şahin. “Bilgi-İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi”. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri Ankara 7-8 Ekim 2004*. Edt: Fehrullah Terkan ve Şenol Korkut. 15-24. Ankara: Elis Yayınları, 2005.
- Gazali. *El Munkızu Mine'd-Dalal*, Çev: Hilmi Güngör. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1960.
- Gazali. *Filozofların Tutarsızlığı/Tehafütü'l Felasife*. Çev: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Gazali. *Makasıd'ül-Felasife/Felsefe'nin Temel İlkeleri*. Çev: Cemaleddin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- Gürbüz, Ahmet. “*Dinsel/İslâmî Hukuk Kavramı Ya Da Felsefe-Din ve Hukuk İlişkisi Üzerine Bir Yaklaşım*”. Erişim Tarihi: 18 Mart 2019. <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/552062>
- Harizmî, *Felsefi Tanımlar/Hudûdu'l Felsefiyye*. Çev: Aygün Akyol ve İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- <http://www.yaylahaber.com.tr/bir-zihniyet-problemi-olarak-felsefesiz-ilahiyat-makale,1804.html>
- <http://www.yaylahaber.com.tr/felsefesiz-din-egitimi-ve-ilahiyat-fakultelerinin-islevi-makale,1724.html> ,
- Hatice Toksöz, “İbn Sînâ'nın Metafizik_Sisteminde İrade ve İnsanın Özgürlüğü Problemi”, *Milel ve Nihal, İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c.9, s. 105-134, İstanbul 2012.
- Erişim Tarihi: 28/08/2019, <https://dergipark.org.tr/download/article-file/109651>.
- İbni Rüşd. “Ahiret Ahvali/el-Keşf an Menabici'l Edille fi akâidi'l-Mille”. *Felsefe ve Ölümler*. Edt: Mahmut Kaya, 91-97. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

- İbni Haldun. *Mukaddime*. Çev: Halil Kendir. Cilt: II. Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2004.
- İbni Mace. “Zühd” *Sünen*. Terc. ve Şerh: Haydar Hatipoğlu. İstanbul: Kahraman Neşriyat Yayınları, 1982.
- İbni Rüşd. *Faslu'l-Makâl/Felsefe ve Din Uyumu*. Met ve Çev: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Edt: İclal Arslan. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbni Rüşd. *Tehafüt et-Tehafüt*. Çev: Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 1986.
- İbni Sîna, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik I*, Çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- İbni Sina. *İlahiyatı Şifa/Metafizik/Kitabu'ş-Şifa*. İstanbul: TC. Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbni Sîna. *Metafizik II*. Çev: Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İhvan-ı Safa, Tanımlar ve Resimlere Dair, *İhvanı Safa Risaleleri III*. Edt. Abdullah Kahraman, çev. Kamil Kömürcü, 320. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Karaman, Hayrettin. *Yeni Şafak*. Erişim Tarihi: 19 Şubat 2019. <https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettinkaraman/millet-milliyetcilik-ve-din-2028252>
- Karlığa, Bekir. *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2019.
- Kaya, Mahmut. “Amirî, Ebu'l Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 17 Mart 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amiri-ebul-hasan>
- Kaya, Mahmut. “Fârâbî”. *DİA İslam Ansiklopedisi*: Erişim Tarihi: 19/05/2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Fârâbî#1>
- Kaya, Mahmut. “Farabi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 15/12/2018. <https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>
- Kaya, Mahmut. “Kindi: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. edt: M. Cüneyt Kaya, 91-118. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Kindî. “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. *Kindî Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. 268-287. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine/Risale Fi'l-İbane An-Sücutil Cirmi'l-Aksa”. *Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. 228-239. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. *Kindi Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. 126-177. İstanbul: Klasik Yayınları. 2014 .
- Kindî. “Tarifler Üzerine/ Fi'l/Hududu Ve'r'Rusum”. *Kindî Felsefi Risaleler*. Çev: Mahmut Kaya. 178-189. İstanbul: Klasik Yayınları. 2014 .
- Korkut, Şenol. “MeşşâîGeleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî”. *İslam Felsefesi Tarihi*. Edt: Bayram Ali Çetinkaya. 124-178. Cilt: 1. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kur'an-ı Kerim Meali. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.

- Kutluer, İlhan. “Taşköprizade Ahmet Efendi’nin Miftahus’Saade İsimli Eseri”. *DİA İslam Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 15/03/2019.: <https://islamansiklopedisi.org.tr/miftahus-saade>
- Kutluer, İlhan. *İlim ve Hikmetin Aydınlığında*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kutluer, İlhan. *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Mahmut Kaya. “Fârâbî”. *Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Negus, Michael Robert. “İslâmî Bilim Kavramı ve Müslüman Bir Bilim Adamının Düşünce Modelleri”. *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Edt. Mevlüt Uyanık. Çev: Aygün Akyol. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Netton, Ian Richard. *Farâbî ve Okulu*. Çev: Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2013.
- Ocak, Hasan. “Fârâbî’nin İnsan Tasavvurunda Hz. Peygamberin Konumu”. Erişim Tarihi: 09/05/2019.: <http://www.gencufuk.com/farabinin-insan-tasavvurunda-hz-peygamberin-konumu/>
- Ömer Mahir Alper, “İslam Felsefesine Giriş”. *İslam Felsefesi Tarihi*. edt: Bayram Ali Çetinkaya. Cilt: 1, 13-54. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Peker, Hidayet. “Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sy.1, 2008.
- Politzer, Georges. *Felsefenin Temel İlkeleri*. Çev: Hasan İlhan. İstanbul: Sayfa Yayınları, 2011.
- Ragıp el-İsfahanî. *Kur’an Lafızları Sözlüğü/Müfredatı El-faz’ül-Kur’an*. Çev: Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Razi, Ebubekir Muhammed b. Zekeriya. “Filozofça Yaşama/Kİtabu’s-Sîretü’l-Felsefiyye”. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Mahmut Kaya.73-82. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Sunar, Cavit. *İslamda Felsefe ve Fârâbî*. Cilt: 1. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2004.
- Süleymaniye Vakfı. “Kur’an’da Şey İrade ve Fitrat”. Erişim Tarihi: 23/02/2013, <http://www.suleymaniyevakfi.org/arastirmalar/kuranda-irade-sey-ve-fitrat.html>, bkz, İsrâ 17/18-19.
- Şahin, Hasan. “Fârâbî’nin Vahiy Anlayışı”. *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri 7-8 Ekim 2014*. Edt: Fehrullah Terkan ve Şenol Korkut. 267-281. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Şenol Korkut, “Meşşâî Geleneğin Kurucu Filozofu Fârâbî”. *İslam Felsefesi Tarihi*. Cilt: 1. Edt: Bayram Ali Çetinkaya. Cilt: 1. 124-178. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Şentürk, Recep. “Millet”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. Erişim Tarihi: 19 Şubat 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/millet>.
- Şerif, M. M. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018. , 24-25.

- Tirmizi. “İlim”. *Sünen*. Haz: Abullah Parlıyan. Konya: Konya Kitapçılık Yayınları, 2004.
- Toktaş, Fatih. “Kitabul’l Mille/Din Kitabı”. *Fârâbî’nin Kitabı’l Mille adlı eserinin Takdim ve Çevirisi*, Divan İlmi Araştırmalar. Sy. 12, 2002 . Erişim Tarihi: 18.03.2019., <https://www.divandergisi.com/tr/Dergi/Makale/12/109>
- Toktaş, Fatih. “Meşşâî Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler”. *İslam Felsefesi Tarihi*, Edt: Bayram Ali Çetinkaya. Cilt: 1. 210-246. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Topdemir, Hüseyin Gazi. “Fârâbî’nin Yaşam Öyküsü”. *Doğu Bilgeliğinin Kapısı Fârâbî*. Çev: Hüseyin Gazi Topdemir. İstanbul, Say Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *İslam Ansiklopedisi*: Erişim Tarihi: 10/05/2019., <https://islamansiklopedisi.org.tr/kalb--kalp>
- Ulutan, Burhan. *Fârâbî Felsefesi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1999.
- Uyanık, Mevlüt. “Bir Zihniyet Problemi Olarak Felsefesiz İlahiyat, Erişim Tarihi 18/03/2019.: <http://www.yaylahaber.com.tr/bir-zihniyet-problemi-olarak-felsefesiz-ilahiyat-makale,1804.html>
- Uyanık, Mevlüt. *Felsefî Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Uyanık, Mevlüt. *Kuran’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Uyanık, Mevlüt. “Çağdaş İslâmî Hareketlerde Kur’an’ın Konumu”. *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Uyanık, Mevlüt. “Din ve Felsefe Beraber Okutulur mu?” Erişim Tarihi: 18/03/2018.: <https://www.haberturk.com/polemik/haber/875195-din-ve-felsefe-beraber-okutulur-mu>
- Uyanık, Mevlüt. “Dine Felsefî Açından Yaklaşım”. *Felsefî Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt. “Dine Felsefî Açından Yaklaşım”. *Felsefî Düşünceye Çağrı*. Ankara: Elis Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt. “Faal Aklın İşlevselliği ve Önemi”. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*, Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Uyanık, Mevlüt. “Felsefesiz Din Eğitimi ve İlahiyat Fakültelerinin İşlevi”. Erişim Tarihi: 18/03/2019.: <http://www.yaylahaber.com.tr/felsefesiz-din-egitimi-ve-ilahiyat-fakultelerinin-islevi-makale,1724.html> .
- Uyanık, Mevlüt. “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak”. *İslâmîyat*, c. 10: sy. 4, 2005.
- Uyanık, Mevlüt. “İslâmî İlim Kavramsallaştırılması”. *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*. Mevlüt Uyanık. 21-42. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Bir Sistem Felsefesi Oluşturma Sürecinde Faal Akıl’ın İşlevselliği ve Önemi”. *İslam Felsefesi Teşükkül Dönemi*. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. 163-199. Ankara: Elis Yayınları, 2018.

- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Fârâbî’nin Doğduğu Şehir”. Erişim Tarihi: 27/04/2019., <https://www.youtube.com/watch?v=iONYogpTSyw>
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Fârâbî’nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak İhsa’ul-Ulum Adlı Eserinin Tahlili”. Erişim Tarihi: 24/03/2019., <http://dergipark.gov.tr/download/article-file/494586>
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Fârâbî’nin Nübüvvet Anlayışı”. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*. Edt: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Fârâbî’nin Nübüvvet Anlayışı”. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi*. Edt: Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsa’ul Ulum Adlı Eseri, İlimlerin Sayımı, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak Projesinin Hareket Noktası Olarak Fârâbî ve İhsa’ul-Ulûm Adlı Eseri”. *İlimlerin Sayımı*,
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “İbn Haldun’un Felsefesi ve Tasavvuf Eleştirisi”. *İslam Felsefesi Tarihi*, Edt. Bayram Ali Çetinkaya. Cilt: II. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. “İbn Haldun’un Felsefesi ve Tasavvuf Eleştirisi”. *İslam Felsefesi Tarihi*, Edt. Bayram Ali Çetinkaya. Cilt: II. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. *Çağdaş İslam Bilimine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları, 2012.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. *İslam Ahlâk Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Uyanık, Mevlüt ve Aygün Akyol. *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi Kindî, Fârâbî. İbn Sînâ*. Ankara: Elis Yayınları, 2018.
- Ünal, Ali. *Kur’an’da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1986.

