



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**MEŞŞÂİLERDE İMAN KAVRAMININ
İÇERİKSEL ANALİZİ: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

HARUN SARI

ORCID NO: 0000-0002-9989-8265

İZMİR - 2020

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MEŞŞÂİLERDE İMAN KAVRAMININ
İÇERİKSEL ANALİZİ: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

HARUN SARI

ORCID NO: 0000-0002-9989-8265

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HARİS MACİC

İZMİR - 2020

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Meşşâilerde İman Kavramının İçeriksel Analizi: Fârâbî Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

27.08.2020

Harun SARI



TS EN ISO
9001:2015

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



TEZ SINAVI TUTANAK FORMU

Dok. No: FR/604/21
İlk Yayın Tar.: 03.10.2017
Rev. No/Tar.: 00/..
Sayfa 1 / 1

GÖNDEREN : *Felsefe ve Din Bilimleri* Anabilim Dalı Başkanlığı
GÖNDERİLEN : Sosyal Bilimler Enstitüsü

Anabilim Dalımız Yüksek Lisans / ~~Doktora~~ Programı öğrencisi Harun SARI ile ilgili Tez Sınav Tutanağı aşağıdadır.

Tarih: *Felsefe ve Din Bilimleri* Anabilim Dalı Başkanı
Sayı :

İmza

SINAV TUTANAĞI

Tez Sınav Jürimiz tarafından incelenen **Mesşâilerde İman Kavramının İçeriksel Analizi: Fârâbî Örneği** başlıklı yüksek lisans / doktora tezi ile ilgili olarak jürimiz 27/08/2020 tarihinde toplanmış ve adı geçen öğrenciyi tez sınavına tabi tutmuştur. Sınav sonucunda adayın tezi hakkında ~~OYÇOKLUĞU/OYBİRLİĞİ~~ ile aşağıdaki karar verilmiştir.

KABUL

Kabul Edilen Yüksek Lisans / Doktora tezi:

- i) Bilime yenilik getirmiştir
- ii) Yeni bir bilimsel yöntem geliştirmiştir
- iii) Bilinen bir yöntemi yeni bir alana uygulamıştır
- iv) Uygulama yapmıştır (sadece Yüksek Lisans'ta geçerlidir)

RED

DÜZELTME *

Tez Sınav Jürisi	Unvanı ve Adı Soyadı	İmza
Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Haris MACIC	
Üye	Doç. Dr. Hasan OCAK	
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Emine TAŞÇI YILDIRIM	
Üye		
Üye		

Eki : Tez Değerlendirme Formu (Her bir jüri için).

* Tez sınavında düzeltme kararı verilmesi halinde jüri tarafından öngörülen düzeltmelere ilişkin bir jüri raporu eklenmelidir. Düzeltmeler için Ek süre her defasından en fazla yüksek lisans öğrencileri için 3 ay, doktora öğrencileri için 6 aydır.

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

MEŞŞÂİLERDE İMAN KAVRAMININ İÇERİKSEL ANALİZİ: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ

Harun SARI

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm düşünce tarihinde merkezî bir yere sahip olan iman kavramı, İslâm felsefesinin ana ekolü olan Meşşâîlerde ilk bakışta bu konumunu kaybetmiş gözükmektedir. Ancak incelendiği takdirde görülmektedir ki, Meşşâî felsefede iman kavramı diğer düşünce geleneklerinden daha farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Geleneksel olarak iman meseleleri gaybın kapsamı dahilinde ele alınmasına rağmen, Meşşâîlerde gayb dairesi daraltılarak iman konuları büyük ölçüde bilginin sınırları içerisinde tartışılmaktadır. Bu problem, İslâm felsefesinin ilk sistem kurucu filozofu olması ve Meşşâîliğin sahip olduğu genel düşünce yapısını yansıtması bakımından, kendisinden sonraki düşünürleri etkilemesi dolayısıyla Fârâbî perspektifinden incelemeye tabi tutulmaktadır.

İman konuları birer bilgi problemi olarak ele alındığı için, ilk bölümde bilgi ve iman ilişkisi ele alınmıştır. Buna uygun bir şekilde Fârâbî'nin nefis ve akıl nazariyesi incelemeye tabi tutulmuştur. Mantık alanındaki çalışmalarıyla Muallim-i Sâni unvanıyla anılan Fârâbî'nin kullandığı tasdik kavramının iman bahsiyle yakından ilgili olduğu tespit edilmiştir. Geleneksel literatürde imanın kesinliği olarak kullanılmasının yanında bilginin kesinliğini belirten yakîn kavramı, Fârâbî felsefesinde iman perspektifinden değerlendirilmiştir. İnsanın bilgisinin kapsamı onun anlayış derecesiyle (avâm/havâss) paralellik göstermesine bağlı olarak kurduğu felsefe ve din ilişkisinin temelinde iman konusuna yaklaşımlarının belirleyici etken olduğu gösterilmiştir. Tezin ikinci bölümünde, iman kavramının Fârâbî'de taşıdığı

anlam ilk defa özel bir perspektiften bakılarak, imana konu olan hususların onun felsefi sistemindeki yerleri izah edilmiştir.

Sonuç olarak, İslâm filozofu olan Fârâbî'nin iman konularına ayrı bir önem verdiğini ve onları felsefi kavramlarla izah ederek evrenselleştirme gayesinde bulunduğu görülmüştür. Fârâbî'nin kurmuş olduğu bütünsel yapı içerisinde iman dinamik bir yapıya sahiptir. İman konuları epistemolojik ve ontolojik temellere dayandırılarak sağlamlaştırılmış, felsefesinin tüm alanlarında bu konuları nakşetmiştir. Sisteminin her köşesinde görülen felsefe ve din uzlaşımının, bilgi ve iman ile kurduğu ilişkiye bağlı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Meşşâîler, Fârâbî, Bilgi, İman, Tasdik, Mille

ABSTRACT

Master Thesis

CONTENT ANALYSIS OF İMAN İN ISLAMIC PERİPATETİC PHİLOSOPHY: THE CASE OF AL-FÂRÂBÎ

Harun SARI

İzmir Katip Çelebi University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

Faith Notion, which has a central place in history of Islamic thoughts has been seen that it has lost its significance at first glance at Peripateticism which is the main school of Islamic philosophy. However, when evaluated it has been seen that in Peripateticism philosophy, the Notion of faith is discussed disparately from other intellectual traditions. Although faith issues traditionally have been discussed within the extent of the invisible world, by narrowing the limits of the invisible world in Peripateticism faith issues has been discussed mostly within the limits of knowledge. This problem is subjected to be examined by the perspective of Al-Fârâbî in consideration of affecting the posterior philosophers in terms of Islamic philosophy's being the first builder philosopher and reflecting the general mentality that Peripateticism has.

As faith issues are addressed as a knowledge problem, knowledge and faith relation is discussed at the first part. Accordingly, Al-Fârâbî's desire and mind theory is subjected to examination. It is identified that the acknowledgment notion which is used by Al-Fârâbî named after Muallim-i Sani with his studies in the field of logic, is closely related to faith subject. Yakîn notion that remarks the precision of knowledge besides being used as faith's precision at traditional literature. İs evaluated within the perspective of faith. It is seen that human being's intellect's extend shows parallelism with his intellection degree (common/ cultivated) along with the philosophy that

person forms are related to the basis of the relation between philosophy and religion. In the second part of the thesis, by evaluating for the first time from the very particular perspective of faith notion's meaning for Al-Fârâbî, the facility of points that has been matter to faith has been explicated by means of his philosophical system.

Consequently, it has been seen that Al-Fârâbî, who is an Islamic philosopher attached importance to faith issues and had the aim of globalising by explaining them with philosophical notions. Faith has a dynamic structure in the wholistic system that Al-Fârâbî founded and its subjects are consolidated by attributing epistemological and ontological bases alongside with imprinting those subjects to the all fields of philosophy. It is determined that philosophy that is seen in every corner of the system and the religion conventions depends on the relation of knowledge and faith.

Keywords: Peripatetic Islamic Philosophers, Al-Fârâbî, Knowledge, Faith, Propositional Knowledge, Theory of Milla

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ.....	ii
TEZ SINAVI TUTANAK FORMU	iii
ÖZET	iv
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	x
ÖNSÖZ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'DE BİLGİ - İMAN İLİŞKİSİ

1.1) Fârâbî'de Bilginin Kaynağı Olarak Akıl	7
1.1.1) Akıl Önceleyen Yetiler	8
1.1.2) Fârâbî'de Akıllar Teorisi	12
1.1.2.1) Bilkuvve Akıl	13
1.1.2.2) Bilfiil Akıl	14
1.1.2.3) Müstefâd Akıl.....	16
1.1.3) Faal Akıl	18
1.2) Tasavvur, Tasdik ve Yakîn Kavramlarının İman İle Olan Bağlantısı ...	20
1.3) Fârâbî'de Avâm- Havâss Ayrımı	29
1.4) Felsefe-Din İlişkisi ve Failleri Olarak Filozof -Peygamber	35

İKİNCİ BÖLÜM
İMAN EDİLECEK KONULARIN FÂRÂBÎ FELSEFESİNDEKİ
İZDÜŞÜMÜ

2.1) Tanrı	45
2.1.1) Tanrı'nın Birliği ve Sıfatları.....	45
2.1.2) Bilginin Konusu Olarak Tanrı.....	52
2.2) Peygamberlik.....	55
2.2.1) Entelektüel Vahiy.....	57
2.2.2) Mütelayyile Kuvveti ve Nebevî Vahiy.....	60
2.3) Melek.....	64
2.3.1) Ontolojik Olarak Melekler	65
2.3.2) Yaratma ve Bilginin Aracısı Olarak Melekler	68
2.4) Âhiret.....	71
2.5) Kader	78
SONUÇ	84
KAYNAKÇA.....	88

KISALTMALAR LİSTESİ

- a.g.e : adı geçen eser
a.g.m : adı geçen makale
a.s. : aleyhisselâm
Bkz. : bakınız
Çev. : çeviren
Edt. : Editör
Hz. : Hazreti
s. : sayfa
sav. : sallâllahû aleyhi ve sellem
Vd. : ve diğerleri

ÖNSÖZ

İslâm düşüncesinde iman konusunun merkezî bir yere sahip olması, iman hakkındaki çalışmaları beraberinde getirmiştir. İslâm'ın en temel konusu olan inanç esasları Meşşâî felsefede bilginin konusu olarak ele alınmıştır. Meşşâîlerin eserleri incelendiğinde iman kavramını çok kullanmamalarından dolayı, ilk bakışta imana önem vermediklerini akla getirmektedir. Ancak incelendiği takdirde, Meşşâîlerin iman dairesinin daraltılarak bilgi konusuna dâhil etmeleri ve iman konularına sanılanın aksine daha çok önem verdikleri görülmüştür. Meşşâîler, kelâmcıların gayb dairesi içerisinde ele almış olduğu konuları, felsefî sistemleri içerisinde yalnızca Müslümanlara değil, evrenselliğe izafe edilecek bir mahiyette ortaya koymuşlardır. İman konusunu, epistemolojinin bir konusu olarak değerlendirmelerinden dolayı bilgi teorileriyle konuya açıklık getirmişlerdir.

Meşşâî ekolün ilk sistematik kurucusu olarak anılan Fârâbî, genel olarak Meşşâîliğin ana konularını belirleyip kendinden sonraki filozoflara yapısal ve fikirsel anlamda bir örnek teşkil etmiştir. Fârâbî, İslâm felsefesinin inşası bakımından önemli olan problemleri belirtip bunların çözüm önerilerinin de çerçevesini çizmesi dolayısıyla ve Meşşâîlerin fikir yapısını genel olarak yansıtması bakımından tezimizin problemi olan iman konusu daraltılarak Fârâbî felsefesinde incelenmiştir.

Fârâbî'nin felsefesiyle alakalı neredeyse her konuda çokça çalışma yapılmıştır. Ancak iman gibi temel bir konunun, bir İslâm filozofu olan Fârâbî'de yansımaları ve sistemindeki yeri bakımından yeterince çalışılmamış olduğu görülmektedir. Bu tezle beraber ilk defa Fârâbî özelinde Meşşâî geleneğin, iman konularına bakışı derli toplu ve sistematik bir şekilde ele alınmış olacaktır. İman çerçevesinde ele alınan Fârâbî'nin felsefesi, ilk kez söz konusu bu özel perspektiften incelenme imkânına kavuşmaktadır.

İslâm medeniyeti içerisinde neşet etmiş olan Meşşâî geleneğin, iman hakkındaki görüşlerinin Fârâbî özelinde inceleneceği bu tezde, imanın felsefe dışındaki İslâm düşünce geleneğinde nasıl ele alındığı ve nasıl anlaşıldığıyla alakalı Giriş bölümünde değerlendirmelerde bulunulacaktır. İman kavramının anlam bakımından analiz edileceği ve felsefesinde dışavurumların tespit edileceği ilk bölümden sonra ikinci bölümde iman konularının Fârâbî felsefesinde yeri irdelenmiştir. Bu tezde Fârâbî'nin, *Medîneti'l-Fâzıla*, *Siyâsetü'l-Medeniyye*,

Fusûlu'l-Medenî, Kitâbu'l-Hurûf, Tahsîli's-sa'âde, Kitâb'ul-Burhân ve Şerâ'itü'l-yakîn adlı eserleri başta olmak üzere çeşitli risaleleri kaynak olarak kullanılmıştır. Bu çalışma toplamda iki bölümden meydana gelmektedir.

Fârâbî'de iman kavramının içeriği büyük ölçüde bilgi teorisi dahilinde ortaya çıkmaktadır. Bilginin kaynağı olarak akli gören Fârâbî'nin, bu nazarda incelemeye tabi tutulması için ilk bölümde öncelikle akıl teorisi incelenmektedir. Akli önceleyen nefsin yetileriyle alakalı bilgi verilmesi de aklın konumunun anlaşılması için önemli olduğundan bunlar hakkında da açıklamalarda bulunulmuştur. İlk başlıkta akıl teorisiyle aklın aşamaları incelenmektedir. Böylelikle nübüvvet teorisinin temelleri ve Fârâbî felsefesinde mihenk taşı olan Faal Aklın insan üzerindeki etkisi de anlatılmaktadır. Bu bakımdan insanın konumu belirlenmiş olarak, bilen insanın mahiyeti kavranmış olmaktadır.

Bilgiyi iki kısımda, tasavvur ve tasdik olarak inceleyen Fârâbî'ye göre tasdik kavramının, geleneksel iman tanımı içerisinde yer alan imanın tasdik olduğu yönündeki tanımı ile ilişki kurularak, Fârâbî'de imanın yeri tespit edilmiştir. İnanan kişide imanın kesinliğini ifade etmek için kullanılan yakîn kavramı, Fârâbî'de bilginin kesinliği ile karşımıza çıkmaktadır. Bu ikinci başlıkta da doğru tasdikün üstüne bina edilen ikinci bir inançla kurulan yakîn kavramının, iman ile irtibatı kurulmaktadır. Yine ilk bölümde insanın farklı anlayış yapısına dayanan, bilgiye ulaşmasının bu farklılıklardan ötürü olduğunu göstermek amacıyla üçüncü başlıkta avâm ve havâss ayırımına dikkat çekilmektedir. Fârâbî'nin bilen ve iman eden olarak kurduğu bu ayırım, felsefesinin tamamında görülen felsefe ve din ilişkisinin de temellerini oluşturmaktadır. Bunu gösterebilmek amacıyla da birinci bölümün son başlığında felsefe ve din ilişkisi, Fârâbî'ye baktığımız bu özel perspektiften incelenmiş olacaktır. Söz konusu avâm ve havâss ayırımı ile felsefe ve din ilişkisi, hakkında yapılmış çalışmaların dışında yeni bir bakış açısıyla, bu bölümün ana konusu olan bilgi ve iman perspektifinden değerlendirildiği için Fârâbî'de imanın dışavurumları görülmüş olmaktadır. İlk bölümde yararlanılan ikincil kaynaklar olarak Yaşar Aydın'ın '*Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*' adlı eseri, Fârâbî felsefesinin bütününe yönelik detaylı incelemeleriyle kaynaklık etmiştir. İbrahim Hakkı Aydın'ın '*Fârâbî'de Bilgi Teorisi*' başlıklı kitabı, Fârâbî epistemolojisinin sınırlarını belirterek ve doğrudan ele alması bakımından ilk bölümde istifade

edilmiştir. Mehmet Özturan'ın '*Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri*' başlıklı makalesi Fârâbî'nin kesinlik problemini kavramlarla izahı açısından incelenmiştir. Fehrullah Terkan'ın '*Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*' adlı eseri, Fârâbî'de din ve felsefe uzlaşımının mahiyetini açıklaması anlamında yararlanılan kaynaklar arasındadır.

İkinci bölümde İslâm geleneğinde imanın altı şartı olarak bilinen iman konularının Fârâbî sistemindeki yeri, taşıdığı önem ve bu konuları felsefî paradigmada değerlendirmesi incelenmiştir. Buna göre ilk olarak tevhid inancının Fârâbî felsefesindeki Tanrı anlayışıyla ilişkisi gösterildikten sonra, Tanrı'yı epistemolojik ve ontolojik olarak ele aldığı düşüncesi tahlil edilmektedir. İkinci olarak nübüvvet teorisiyle temellendirdiği peygamberlik konusu irdelenerek bunu nasıl evrensel sınırlara taşıdığı felsefî sistemiyle görülmüş olmaktadır. İman edilecek bir diğer husus olan melekler bahsi üçüncü başlıkta, ayırık akıllar konu edilerek, iman ve bilgi ayrımının temellendirilmesiyle örnekleri gösterilmektedir. Dördüncü başlıkta Fârâbî'de ruh ve beden düalizmine sahip insanın ölümden sonraki hayatı konu edilmiştir, İslâm geleneğinde iman etmenin şartı olarak koşulan Âhiret konusu tartışılmaktadır. Son olarak da, imanın şartlarından sayılan kader ve kaza konusu Fârâbî sistemindeki yeri tartışılarak, bu kavramların felsefesindeki karşılıkları bulunmuş olmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde Necip Taylan'ın '*İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*' adlı eseri, Fârâbî sisteminin din felsefesine konu edilerek sistematik bir şekilde ele alınması bakımından istifade edilen kaynaklar arasındadır. Fahrettin Olguner'in '*Farabi*' başlıklı eseri Fârâbî felsefesinin izâhâtında yararlanılarak incelenmiştir.

Öncelikle bu alanda çalışmama teşviklerinden ötürü Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ hocama teşekkürü bir borç bilirim. Bu tezin fikir aşamasından tezin bitimine kadar hiçbir emeğini eksik etmeyen, her zaman yoluma ışık tutarak beni yüreklendiren değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Haris MACIC hocama teşekkür ederim. Hayatım boyunca her zaman yanımda olan biricik aileme sonsuz şükranlarımı sunarım.

Harun SARI

GİRİŞ

İman kavramı, İslâm dininde merkezî öneme sahip en temel kavramlardan biridir. İslâm dini dünyada ve âhirette saadeti elde etmek isteyen insana bazı hususlarda iman etmesini şart koşmaktadır. Dinî hayatın ilk adımını oluşturan iman, aynı zamanda dinî hayattaki tüm eylemler ile ilişki içerisindedir. İman ederek yaşayan insan, hayatına bir anlam ve değer katmış olmaktadır. Bu merkezî öneme sahip kavram İslâm düşünce tarihinin en başından beri tahlillere tabi tutulmuştur.¹

İman kavramını birçok perspektiften incelemek mümkün gözükmemektedir. Öncelikle kelime anlamına bakıldığında iman, Arapça ‘اٰمن’ fiilinden türetilmiş olup ‘emin olmak, bir şeye gönülden bağlanmak, kalben güven duymak, sükûna kavuşmak, bir şahsa bir varlığa veya bir hükme kesin bir şekilde samimiyetle inanmak’ anlamlarına gelmektedir.² Terim olarak ise iman, ‘Peygamberin Allah’tan alıp, din adına insanlığa tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususların doğruluğuna inanmak ve tasdik etmek’ olarak tanımlanır.³ İman, meşhur Cibril hadisinde Hz. Muhammed’e (sav) yöneltilen “iman nedir?” sorusunun cevabı olarak “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhret gününe ve bir de hayrıyla ve şerriyle birlikte kadere inanmandır” şeklinde tanımlanmıştır.⁴ Bu tanım İslâm’ın inanç esaslarını oluşturmuştur. Görüldüğü üzere “iman nedir” sorusu sorulduğunda iman ne olduğuna değil, neye iman edileceğinin cevabı alınmaktadır. İmanın mahiyetine dair bir tanımlama söz konusu olduğunda ise, kelâmcıların çoğunun ittifakı ile iman kalbin tasdiki olduğu yönünde cevap verilmektedir.⁵

¹ İman hakkında detaylı için bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar, 2018.

² Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih- Ekoller- Problemler*, Konya: Tekin, 2019, s.111, Bekir Topaloğlu vd., *İslâm’da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca, 2014, s. 34.

³ Topaloğlu, a.g.e, s.34.

⁴ Müslim, “İman”, 1.

⁵ Muammer Esen, “İman Kavramı Üzerine”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 48, Sayı 1, (2008), s. 80.

İmanın tanımı içerisinde bulunan tasdik kavramı, ‘bir haberi veya bir hükmü kesin olarak kabul etmek, haberi veya haber sahibini yalanlanmaktan emin kılmak’ mânalarına gelmektedir. Tasdik, teslimiyeti sağlayan kesin inançtır, insanın çaba harcayıp kendi seçimiyle ortaya çıkmaktadır, bunun sonucunda ise kalbin huzura kavuşması, itmi’nan’a erişmesi halidir. Tasdik etmenin kesbî ve ihtiyarî olması, bir arayış ve soruşturmanın neticesinde insanın kendi seçimleriyle elde edilmesinde dikkat çeken nokta, bilgi ile ilişkisidir. Böylelikle imanın tanımında bulunan tasdik etmek, imanın bilgi boyutuna işaret ederek bilişsel anlamda akıl yürütme veya bilgiye dayalı çıkarımların imanda olması gerektiğine işaret etmektedir. Burada kullanılan tasdik kavramı iman ile bağdaşık olup, mantık terimi olan tasdik kavramı karşısında bir takım farklılıklar arz etmektedir. Mantık terimi olarak tasdik, zihnin bir hükme varmasıdır ve dış dünya ile ilgili önermelerin doğruluğunu kabul etmektir. Ancak iman tanımındaki tasdik ise gayb âleme dair yapılan kabulleri de içerdiğinden daha şümüllü bir kavramdır. En önemli fark ise, mantıkî tasdik tasavvurların mukabilinde oluşmaktadır, onda kesb ve ihtiyardan söz edilmemektedir. Ancak her ikisinde de inanç mevzu bahis olduğundan dolayı bu açıdan bakıldığında benzerlikler içermektedir.

Kur’an’da birçok yerde kullanılan iman kavramı ayetler ışığında incelendiğinde, imanın kalp ile beraber kullanıldığı ve kalp ile ilişkilendirildiği görülmektedir.⁶ Örnek olarak Hucûrat sûresinin 14. ayetindeki “*iman henüz kalplerinize girmemiştir*” ifadesinden de anlaşıldığı üzere iman kalbe atfedilmiştir. Kur’an’da geçen kalp ile ilgili diğer ayetlere bakıldığında ise akıl ve vicdanı içerdiği görülmektedir.⁷ Kalp aklın yanında insanın tüm iç dünyasını kapsamaktadır. Örnek olarak, Hac sûresinin 46. ayetinde düşünme eyleminin kalpte meydana geldiğinden bahsedilmektedir. Düşünmek aklın bir yetisi olduğu halde Kur’an’da kalbin bir eylemi olarak kullanılmasından, akletmenin olmadan imanın söz konusu olamayacağı çıkarımında bulunulabilmektedir.

Kur’an’da iman ile beraber kullanılan kavramlara baktığımızda “yakîn” birçok yerde kullanılmıştır. Yakîn kelime mânası olarak, ‘sabit olmak, durulmak, sükûnete

⁶ Hülya Alper, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet, 2016, s. 25-26, Ayetler için bkz. Maide/41, En’am/125, Nahl/106, Mücadele/22

⁷ Bkz. Araf/179, Kaf/ 37, Muhammed/24

kavuşmak, şüphenin ortadan kalkması' gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı olarak yakîn, 'doğruluğundan şüphe bulunmayan, vâkıya uygun bilgi, sabit ve kesin inanış, şüphe ve tereddütten sonra ulaşılan kesinlik' anlamlarına gelmektedir.⁸ Kur'an-ı Kerim'de ise yakîn kavramı inançta kesinliği belirtmektedir. Bunun haricinde çeşitli terkiplerle aynı anlamı vermek için sarf edilmiştir. Hadislerde de 'şüpheye düşmeden inanmak' ve 'bilmek' mânalarına gelmektedir.⁹ Gazzâlî, yakînin şüphe edilmeyecek kadar kesin bir bilgi anlamında ele alındığını ancak daha sonra kelâmcıların şüphe edilmeyen kesin itikad mânasında kullanıldığını belirtmiştir.¹⁰

İslam düşüncesinde iman meselesi, çeşitli bakımlardan mezhepler tarafınca tartışılmıştır. Hatta mezheplerin imana karşı tavırları birbirleri arasında ayırıcı bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların ayrıntısına girmemekle beraber kısaca bahsetmek gerekirse, imanın amelden bir cüz olup olmadığı meselesi, imanın artıp eksilmesi, iman ve küfrün Allah tarafından mı yaratıldığı yoksa insanın sorumluluğunda mı olduğu gibi hususlar örnek gösterilebilir.¹¹

Kelâm âlimlerinin imanla alakalı görüşlerine bakıldığı zaman ekseriyetle imanın kalbin tasdiki olduğu konusunda fikir birliği vardır. Bunun yanında dil ile ikrar veya amelin de imandan olup olmadığı konusunda tartışmalar yürütülmüştür. Tartışmaların detayına burada inilmeyecektir ancak Ehl-i Sünnet'in ve belli başlı kelâm ekollerinin iman konusundaki görüşlerine değinilecektir. Ehl-i Sünnet'in iki büyük âlimi İmam Matûridî ve İmam Eş'ârî'ye göre iman kalp ve vicdan olarak görüldüğünden, dinî ahkâmları irade ile kalbin teslimiyet içerisinde tasdik etmesi olarak görülmüştür. Onlar dil ile ikrar, dünyevî hükümleri tatbik edebilmek için olduğundan, imanın bir cüz'ü olmadığını savunmaktadırlar.¹² Mu'tezile ve Haricîlere göre ise iman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve amellerden ibarettir. Onların bu tanımları Cehmiyye'nin imanın marifet ve Mürcie ile Kerrâmiyye'nin sadece dilin ikrarı olduğu yönündeki tanımlarına bir karşı tepki mahiyetindedir.¹³ İmanın artıp

⁸ Osman Demir, "Yakîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, s.271.

⁹ Demir, a.g.m, s. 271.

¹⁰ Kadir Polater, "Kur'an'a Göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı", *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 55,(2015), s. 56.

¹¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Salih Aydın, *İslâm Düşüncesinde İman Sorununa Felsefi Yaklaşım*, İstanbul: Ravza, 2010, s. 155-175.

¹² Gölcük, a.g.e, s. 121.

¹³ Gölcük, a.g.e, s. 128.

eksilmesi konusunda ise ameli imandan bir cüz sayanlar, imanın artıp eksileceğini savunmuşlardır.

İmanın tasdik olarak tanımlanması, iman gerçeklerinin bilgiyi aşan boyutlarından kaynaklanmaktadır. Bilgi duyuların tecrübesine dayanarak aklın bir hükme varması sonucunda gerçekleşmektedir, imanda ise aşkın/gayb âleme karşı bir teslimiyeti vardır. İslâm kelâmcılarının bilgi ile iman arasında geçişsiz net çizgilere gitmelerinin sebebi, aşkın âleme ilişkin yargıların rasyonel bir sınırlandırmaya tabi tutulmasını imkânsız olarak görmeleridir.¹⁴ Bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında da görüleceği gibi, Fârâbî ve diğer Meşşâî filozoflar kelâmcılardan oldukça farklı bir yaklaşıma sahiptirler. Kelâmcıların gayb âleminin sınırları içerisinde değerlendirdikleri hususları Meşşâî filozoflar epistemolojik ve ontolojik düzlemde ele almışlardır.

Gayb âleminin bilgi olarak değil, iman boyutunda serdedildiği için gayb kavramının ne olduğu hakkında bir tanımlama yapmak zarûridir. Gayb, duyularla algılanamayan ve zorunlu rasyonel bilgilerle bilinemeyip doğru haber vasıtasıyla keşfedilen alana denilmektedir.¹⁵ Kelâmcılar gaybı, aklî delillerle elde edilebilen ve edilemeyen olarak ikiye ayırarak, aklen erişilmesi mümkün olan gaybî haberlerin Hz. Muhammed (sav) tarafından verildiğini diğer gaybî hususların ise bilinmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır.¹⁶

Kalbin gaybî olan hususları tasdik etmesine iman denilmiştir. Gayb, insanın elde edebileceği bilginin kapsamı dışında olan varlık âlemine dair bilgi şeklinde tanımlanmaktadır. Böylece İslâm kelâmında iman edilen hususlar gaybî olarak değerlendirilmektedir. İnsanın gayb ile ilişkisi iman bağı ile sağlanmaktadır. Meşşâîlerde ilk bakışta bu anlamı kaybettiği gözükmektedir. Ancak daha yakından incelendiğinde diğer düşünce geleneklerinden farklı olarak ele alınıp, aynı öneme sahip olduğu görülmüştür. İşte bu noktada Meşşâîler için imanın anlamı, kapsamı ve içeriğinin belirlenmesi son derece önemlidir.

¹⁴ Vecihi Sönmez, “ İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, Cilt 5, Sayı 1,(2005), s.242-243.

¹⁵ Rağıp el-İsfahani, *el-Müfredât fî Garibi'l- Kur'ân*, (çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra, 2012, s. 767.

¹⁶ Yusuf Şevki Yavuz “Gayba İmanın Dinî Temelleri” *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V*, İstanbul: Ensar, 2003, s. 175.

Meşşâîlîğın kurucu filozofu olması hasebiyle ve çalışmanın kapsamının daraltılması bakımından iman konusu Fârâbî özelinde incelenmektedir. İslâm coğrafyasında yetişmiş bir filozof olarak Fârâbî'nin iman konularını ele alışı kelamcılardan farklı olarak bilginin konusu şeklindedir. Fârâbî'nin dine yaklaştığı perspektif neticesinde imana belli ölçülerde yer vermesi bu çalışmanın ortaya çıkmasında bir çıkış noktası olarak görülmüştür. Aristotelyen temellere sahip olan felsefî sisteminde, iman konularının yansımalarını nasıl kurguladığı hakkında özel bir çalışma yapılmamış olması bu tezin ortaya çıkmasında ayrıca teşvik etmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ'DE BİLGİ - İMAN İLİŞKİSİ

Meşşâî felsefenin ilk sistematik kurucusu olarak Fârâbî, inşa ettiği düşünce sistemi ile kendisinden sonraki filozofları etkilemesinin yanında İslâm düşüncesindeki konumu bakımından büyük öneme sahiptir. Fârâbî, genel anlamıyla Meşşâî geleneğin fikrî yapısını yansıtmamasından dolayı, iman meselesinin bu ekolde nasıl ele alındığı hakkındaki araştırmamızda Fârâbî ile sınırlı tutulmuştur. Fârâbî bir İslâm filozofu olarak imanın gayb dairesinde ele alınan konularını bilginin konusu yapması, onun bilgiyi nasıl tanımladığı ve insanda bilginin nasıl meydana geldiği sorusunu akla getirmektedir. Bilginin, insan zihninde bir süreç içerisinde çeşitli idrak aşamalarından geçerek ortaya çıktığı bilinmektedir.¹⁷ Bu yüzden ilk olarak insan nefsinin hiyerarşik yapısındaki son merhalede bulunan aklın mahiyetinin bilinmesi ve bilginin kaynağı olarak aklın gelişiminin ele alındığı akıllar teorisinin incelenmesini gerektirmektedir.

Bu bölümün ikinci başlığında ise Fârâbî'nin bilgiyi, tasavvur ve tasdik olarak ele alması bakımından iman kavramının yeri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Fârâbî'de kalbin bir organ olmasının dışında bir anlamının olmayışı, İslâm kelâmındaki imanın kalp ile tasdik olduğu yönündeki tanımının boşa çıktığını düşündürmektedir. Bir İslâm düşünürü olarak Fârâbî'nin sisteminde bu açıklığı nasıl ele aldığına değinilmektedir. İmanın kesinlik arz eden yapısının Fârâbî'de bilginin kesinliği açısından kullandığı tasdik ve yakîn kavramları etrafında incelenmektedir. Üçüncü başlıkta imanın tamamıyla reddedilmediğinin gösterilmesi bakımından öncelikle avâm ve havâss ayrımı detaylı olarak irdelenmiştir. Fârâbî iman meselesinin insanın anlayış farklılığından doğan sebeplerden ötürü yaptığı bu ayrıma binaen, felsefe ve din ilişkisi bilgi ve iman çerçevesinden bölümün son başlığında ele

¹⁷ Detaylı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname*, Cilt 4, Sayı 1, (2004), 5-16.

alınmaktadır. Ayrıca felsefe ve dinin faileri olarak filozof ve peygamber hitap ettikleri kitle ve yöntem bakımından yine bilgi ve iman zâviyesinden incelenerek, Fârâbî felsefesinin bütününde görülen din ile felsefe uzlaşımının, bilgi ve imana dayandığı yönündeki ana çıkarım da yine bu son başlıkta temellendirilecektir.

1.1) Fârâbî’de Bilginin Kaynağı Olarak Akıl

Fârâbî’nin sisteminde akıl, psikolojiden metafiziğe tüm alanlarda kilit bir kavram olarak önemli yer teşkil etmektedir. Akıl, felsefenin gayesi olan hakikate ulaşmak ve onu kavramak noktasında bir vasıta olarak ön plana çıkmaktadır.¹⁸ Fârâbî akıl kavramının bazen insanın bir şeyi zihniyle kavramasını bazen de kavrayışın meydana gelmesine vasıta olan şeyin kastedildiğini söylemektedir.¹⁹

Her bir türün kendi yetkinliğini kazanması türsel ayrımı ile mümkün olduğundan, insanın türsel ayrımı olan akıl ile nihai amacı olan mutluluk arasında orantılı olarak bir zorunlu ilişki görülmektedir.²⁰ Fârâbî’nin felsefî sisteminde teleolojik bir ilkenin söz konusu olması insanın kendi mükemmelliğinin peşinden gitmesini sağlamaktadır. Bu mükemmellik Tanrı’nın sahip olduğu mükemmelliği arzularak her durumda kendisini göstermektedir. İnsanın akıllı bir varlık olması da insanın amaç ve mutluluğunun bilfiil akletmekten geçtiği sonucunu vermektedir.²¹ Dahası insanın Tanrı’ya yaklaşabilmesi ve O’nu tasavvur edebilmesi bilfiil akıl sahibi olmasıyla mümkün görünmektedir.²²

Öyle ki İslâm dini de insanın hem bu dünyada hem âhirette mutluluğa ulaşmanın koşulu olarak iman etmeyi şart koşmaktadır. Bu minvalde insanın aklıyla bilmesi -ki bu Fârâbî’de felsefeyle mümkündür- ve iman etmesi aynı amaca götüren birer yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî’nin kendi sisteminde iman edilecek hususların bilgi potasında nasıl erittiğinin anlaşılmasının yolu öncelikle akla verdiği önemden ve Aristotelyen

¹⁸ Kemal Sözen, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi” Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, (1995), s. 65.

¹⁹ Fârâbî, *Risâletü’l-Tenbîh ‘Âlâ Sebîli’s-Sa’âde*, (çev. Hanifi Özcan), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017, s. 167.

²⁰ Aydın, a.g.m., s. 5.

²¹ David C. Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslâm Felsefesine Giriş*, (çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre, 2018, s. 69.

²² Sözen, a.g.m., s. 74.

temelleri olan akıllar nazariyesinden geçtiği anlaşılmaktadır. Hatta ileride anlatılacağı üzere nübüvvet teorisi de bu akıllar nazariyesine dayanmaktadır. Corbin, Fârâbî'nin akıl kuramının bütünlük içerisinde veya filozof- nebi çerçevesinde, Grek felsefesini aşan bir yapısının olduğundan bahsetmektedir.²³

Bu başlıkta söylendiği gibi Fârâbî'nin bilgi problemi açısından insan aklının bilişsel gelişim aşamalarını sistemleştirdiği akıl kuramı ele alınacaktır. Bu kuramdan bahsetmeden önce de Fârâbî'nin insan nefsinin akli önceleyen diğer yetileri hakkında vazettiği idrak türleri irdelenecektir. Son olarak da Fârâbî'de bilginin oluşmasına etkisi açısından Faal Akıl hakkında değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Fârâbî'nin sisteminde nefis, varlığını gerçekleştirmek için madde ve sûret arasındaki ilişkinin bir prensibi olarak ona uygun biçimde açığa çıkmaktadır. Nefis insan bedeninde vukû bulduğunda onunla beraber bazı yetiler de ortaya çıkmaktadır. Akletme gücü, yâni akıl da insan nefsinin gelişimindeki son merhalede meydana gelmektedir. İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özelliği olan akıl, onu Ay altı âlemde de en üstün mertebeye sahip olmasını sağlamaktadır.²⁴

1.1.1) Akli Önceleyen Yetiler

Fârâbî'ye göre insan nefsinin beslenme, duyumsama, arzu etme, tahayyül etme ve akletme kuvveti olmak üzere beş yetisi bulunmaktadır.²⁵ Her bir yetinin sahip olduğu ve kendisine hizmet eden yetileri mevcuttur. Böylece her bir yetinin alttaki yetiye nazaran âmir kuvveti, üsttekine göre de yardımcı yetisi vardır.²⁶ Fârâbî'nin kurduğu felsefi sisteminin bir tarzı olan hiyerarşik sistem görüldüğü üzere nefsin yetilerinde de kullanılmıştır.

İnsan nefsi var olduğunda, onda ortaya çıkan ilk şey besleyici kuvvettir. Bu insanın hayatta kalmasını sağlamak için gerekli olan bir yetidir. Besleyici kuvvet, bir

²³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemi), Cilt 1, İstanbul: İletişim, 2017, s. 280.

²⁴ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay, 2012, s. 78.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2018, s. 65., Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (çev. Hanifi Özcan), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017, s. 50., Ayrıca Fârâbî *Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde nefsin yetilerinin beş olduğunu söylerken besleyici kuvveti saymayıp aklın bir türü olan amelî akli vazetmiştir. Bkz. Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 85.

²⁶ Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2018, s.105.

âmir (re'is) kuvvet, yardımcıları ve hizmet eden kuvvetlere sahiptir. Âmir kuvvet kalpte yer almaktadır. Yardımcı ve hizmetçi kuvvetler ise bedenın diğer organlarında bulunmaktadır. Fârâbî buna, karaciğer kalbin bir memuru olarak aynı zamanda böbreğin âmiri olması örneğini vermektedir.²⁷ Yani diğer organların âmiri kalp iken, memur olan organlarında âmirliği ve memurları vardır. Besleyici kuvvetin amacı bedenın canlılığını sürdürmek ve hayatta kalmak için gerekli olan şeyleri temin etmektir.

İnsanda daha sonrasında beş duyu dediğimiz duyumsama kuvveti meydana gelmektedir. Duyularla ilgili kuvvetlerin ortaya çıkmasının yanında isteme veya kaçınmamızı sağlayan bir kuvvet olarak arzu da eklenmektedir.²⁸ Duyu kuvvetinin de bir âmiri ve onun yardımcı kuvvetleri bulunmaktadır. Yardımcıları, gözler, kulaklar ve diğer organlara dağılmış beş duyu iken âmir kuvvetinin yeri yine kalptir. Bu duyu kuvvetinde âmir kuvvet, beş duyu tarafından idrak edilenlerin toplandığı bir kuvvettir.²⁹ Fârâbî duyularla algılanabilen nesnelere 'mahsûsat' olarak adlandırırken, onların sûretlerine ilişkin bilgiyi 'rûsûm' olarak tanımlamaktadır.³⁰

İnsanın duyumsadığı şeyleri ruhunda muhafaza etmesi için muhayyile kuvvetini kazanmaktadır. Bu kuvvet ile duyusal olan şeyleri, gerçeğe uygun olsun ya da olmasın birbirleriyle birleştirip ayırabilmektedir. Tahayyül kuvvetine de arzu etme yetisi eklenmektedir.³¹ Tahayyül kuvvetinde yardımcıları yoktur, o tek olarak yine kalpte bulunmaktadır. Tahayyül kuvveti beş duyuyla duyumsanan şeylerin, duyum kapsamında bulunmadıkları andan itibaren muhafaza ederek, onların üstünde doğru ya da yanlış tasarrufta bulunmaktadır. Bazı şeyleri birbirinden ayırırken bazısını ise birleştirmektedir.³² Bu kuvvet sayesinde insan algıladığı nesnelere izlerini (rûsûm) korurken uykuda ya da uyanık halde işleme tabi tutabilmektedir.³³ Fârâbî mütehayyile kuvvetinin uykudayken duyumsama kuvvetinde bulunan verileri işleme sonucunda rüyaların açığa çıktığından bahsetmektedir. Bu kuvvetin uyanık iken de faal halde bulunmasını ise filozofumuz gelecekte haber verebilen (nubuvva)

²⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 66.

²⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 65.

²⁹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 66.

³⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 51.

³¹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 65.

³² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 66., Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40.

³³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 52.

peygamberlerin nasıl vahiy aldığını açıklamaktadır.³⁴ Bir şeyin tahayyül edilmesi arzu edildiğinde ise pek çok farklı yollarla bu gerçekleşmektedir. Bunlar iki türde incelenebilir. İlk olarak mütehayyile kuvvetinin doğrudan kendi fiili ile meydana gelmektedir. Bunlar umulan veya beklenen şeyin tahayyül edilmesi, geçmişte olan bir şeyin tahayyül edilmesi, bu kuvvetin birleştirdiği şeyin temenni edilmesidir. İkincisi, mütehayyile kuvvetine duysal algıdan bir şeyin gelmesiyle ve bu şeyin korkulan ve güvenilen bir şey olarak tahayyül edilmesi veya akletme kuvvetinden bir şeyin gelmesiyle meydana çıkmaktadır.³⁵ Fârâbî'ye göre tahayyül kuvveti akletme kuvvetinin iki türüyle de ilişki içerisindedir. Akletme kuvvetinin Faal Akıl'dan elde ettiği şey bazen tahayyül kuvvetine taşmaktadır. Böylelikle tahayyül kuvveti akılsalları kabul etmektedir.³⁶ Fârâbî'nin nübüvvet teorisini temellendirdiği bu düşüncesi ikinci bölümde vahiy başlığında detaylı olarak ele alınacaktır.

İnsanda mütehayyile kuvvetinden sonra nefsin son mertebesi olan düşünme kuvveti ortaya çıkmaktadır. Böylelikle insan akledilir olanları (ma'kûlât) akletme imkânına erişerek, ilim ve sanatları elde etmesinin yanında, güzeli ve çirkini birbirinden ayırmak gibi yetilere de kavuşmaktadır. Bu kuvvete de aklettiği şeye yönelik olan arzu yetisi bitişmektedir.³⁷ Fârâbî'ye göre arzu kuvvetinin de âmir kuvveti ve ona hizmet edenleri vardır. Arzu gücü iradeyi (isteme) meydana getirmektedir. İrade ise duysal, tahayyül ve akılsal kuvvetle idrak edilmiş olan şeyin kabul edilmesi veya terk edilmesi hususunda bir arzu ve bunun üzerinde bir karar vermektedir.³⁸

Akletme kuvvetinin kendi türünden organlara dağılmış yardımcıları ve hizmetçileri yoktur. Akletme kuvveti, diğer kuvvetler olan beslenme, duyu ve tahayyül kuvvetlerinin yöneticilerine âmirlik yapmaktadır.³⁹ Duyu ve tahayyül yetileri hem bedene hem de akılsal kuvvete hizmet etmektedir. Onlar sayesinde insan maddeden olabildiğince arınmış mahsûsat ve mütehayyilenin izlenimini edinerek bilgi sahibi olmaktadır. Ancak bu izlenimler tikel olmaktan kurtulamamış, yani

³⁴ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 94.

³⁵ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 68.

³⁶ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 90.

³⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 65.

³⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 67.

³⁹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 67.

maddeyle ilişkisi tamamıyla kopmamıştır. Nazarî akıl sayesinde bu izlenimler akılsallara dönüştürülmesiyle tümele ait bilgiler elde edilmiş olmaktadır.⁴⁰

Fârâbî'ye göre, nefis kuvvetlerinin hiyerarşik yapısının sonuncusu olan akletme kuvveti sayesinde insan, ilim ve sanatları elde edip eylem ve davranışlarında iyiliği ve kötülüğü ayırt etmektedir.⁴¹ Fârâbî akılsal kuvvetin yani düşünmenin amelî ve nazarî olmak üzere iki çeşidinin bulunduğu bahsetmektedir.⁴² Amelî aklın işlevi şu anda ve gelecekte cüz'iyât ile ilgili eylemleri gerçekleştirmek, yapılması ya da kaçınılması gereken şeyleri düşünüp bilmektir. Nazarî aklın işlevi ise insan eylemlerinin konusu olmayan mâkulleri kavramaktır. Nazarî akıl sayesinde herhangi bir insanın ulaşamayacağı şeylerin bilgisi elde edilmektedir.⁴³ Amelî akıl, nazarî akla hizmet için vardır. Nazarî akıl ise başka bir şeye değil insanı mutluluğa ulaştırmak için bulunmaktadır.⁴⁴ Mutluluk insan nefsinin varlık bakımından maddeye muhtaç olmayacağı mükemmellik derecesinde olmasıdır. Bu insan nefsinin ebedî bir halde gayr-i maddî ayrık cevherlerle birlikte kalması demektir. İnsanın gayr-i maddî varlık mertebesine yükselmesi, onun tamamıyla maddîlikten arınmış ve Faal Akıl ile bir olduğu anlamına gelmemektedir. Ancak mertebe bakımından yine Faal Aklın aşâğısında olmak zorundadır.⁴⁵

Fârâbî, *Fusûl'ül-Medenî* adlı eserinde akıl kuvvetinin iki çeşidinden bahsederken amelî kuvvetin beceriyle ilgili yani zanaatler ve pratik düşünme olarak iki kısmı olduğundan bahsetmektedir. Birincisi beceri ve sanatla ilgili olan marangozluk, çiftçilik gibi şeylerin elde edilmesini sağlamaktayken ikincisi fikrî adımı verdiği yapmak istenilen şeyin yapılmasının mümkün olup olmadığı hakkında veya nasıl yapmamız gerektiği hakkında etraflıca düşündüğümüz kısım olarak tanımlamaktadır.⁴⁶

⁴⁰ Fatih Toktaş, "Akıl Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis, 2005, s. 167., Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, s. 152.

⁴¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39, Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 52.

⁴² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s.84, Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39.

⁴³ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 90, Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39.

⁴⁴ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 84., Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye* s. 85.

⁴⁵ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 84.

⁴⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 53.

Bilgi (*'ilm*) akıl kuvvetiyle, tahayyül kuvvetiyle veya duyuşsal algı kuvvetiyle elde edilebilir. Akletme kuvvetiyle idrak edilebilecek bir Şeyi elde etmek arzu edildiğinde, akletme kuvvetinde bulunan başka bir kuvvet olan fikrî kuvvet vasıtasıyla buna eriŐilebilmektedir. Fikrî kuvvet, düŐünmeyi, dikkatle incelemeyi ve ölçüp biçerek çıkarsama yapmayı mümkün kılmaktadır.⁴⁷ Eğer ki duyumsama kuvvetiyle bir Şeyin bilinmesi arzu edildiğinde, nefsin ve bedenin iş birliği ile meydana gelen fiil sonucunda bu bilgiye ulaşılmaktadır. Fârâbî buna, görme eyleminin gerçekteŐmesi için bedenin bir eylemi olan göz kapaklarının açılmasını örnek vermektedir.⁴⁸ Nesneye ait olan sûretler bu algı aşamalarından geçerek ve maddeden soyutlanmış olarak sûretler halinde akıl tarafından algılanmaktadır.⁴⁹

Fârâbî nefsin kuvvetlerini birbirleriyle ilişki içerisinde açıklamaktadır. Tahayyül kuvveti, akletme kuvvetinin maddesi iken akletme kuvveti ise başka bir kuvvetin maddesi olmaksızın tahayyül kuvvetinin sûretidir. Akletme yetisi daha önceki bütün sûretlerin sûretidir.⁵⁰ Anlaşıldığı üzere her bir yeti bir önceki yetinin maddesi ve bir üstteki kuvvette öncekinin sûreti durumunda iŐlev görmektedir. Her bir yeti kendi iŐlevini yerine getirmekle üstündeki yetinin iŐlerliğini sağlamaktadır.

Fârâbî'ye göre bilgi, duyuşlar vasıtasıyla elde edilmeye başlayan daha sonra insanın akıl tecrübesinden geçirilen bir aŐamayla nihayete eren tasarımın bir sonucudur. Fârâbî'ye göre akıl hem bilginin hem de kesinliğin kaynağı durumundadır. İnsan akılı da kendi içerisinde bilişsel anlamda bir yol katetmektedir.

1.1.2) Fârâbî'de Akıllar Teorisi

Fârâbî, duyuşlardan gelen mahsûsata ait bilgilerin nasıl bir süreçten geçerek akıl tarafından iŐlenip aklın soyutlama yaptığını açıklamak için, Aristoteles'in kuvve ve fiil ayrımından kaynaklanan ve MeşŞâî gelenekte sürdürülen akıllar teorisine baŐvurmaktadır.⁵¹ Teorik aklın aşamalarını ele aldığı bu teoride akıl bilkuvve, bilfiil ve müstefâd olarak bilişsel anlamda gelişim göstermektedir. Metafizik bir varlık

⁴⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 68.

⁴⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 68.

⁴⁹ Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz, 2017, s. 91.

⁵⁰ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 69.

⁵¹ Kaya, "Fârâbî", s. 152

olarak Faal Akıl da bu süreç sırasında insan aklına etki ederek gelişimini sağlamaktadır.

Fârâbî akıl üzerine *Risâle fi'l-Akl* adıyla başlı başına bir eser ortaya koymuştur.⁵² Bu risalede akıl kavramının hangi anlamlarda kullanıldığını belirtmektedir. Aristoteles'in *II.Analitikler*, *Nikomakhos'a Etik*, *De Anima*, *Metafizika* adlı eserlerinde bahsettiği akıl kavramının ne anlama geldiğini bahsetmesinin yanında avâma göre ve kelâmcılara göre de aklın taşıdığı anlam hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵³ Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinde akli bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve fa'al akıl olarak dört kısım halinde incelemesi, akıl teorisi kapsamında değerlendirilmektedir. Bu sebepten dolayı *De Anima* haricindeki aklın anlamlarına girilmeyecektir.

Fârâbî'ye göre insan doğuştan bir bilgiye sahip olmadığından dolayı ve her insan akıllı bir varlık olarak doğduğundan, insanın akli anlamda bir gelişim gösterdiğine işaret edilmektedir. Bu bilişsel gelişim akıl teorisi etrafında tartışılmaktadır. Fârâbî'nin felsefi sisteminin kurgusunda çokça başvurduğu hiyerarşik düzen, her konuda görüldüğü gibi insanın akli gelişiminde de görülmektedir.⁵⁴ Böylece bu vetirenin her bir durağını inceledikten sonra, ayrı bir başlıkta kilit bir nokta olan Faal Akıl hakkında açıklamalarda bulunulacaktır.

1.1.2.1) Bilkuvve Akıl

Fârâbî, insanda doğal olarak bulunan aklın, tabiatı gereği mâkullerin tasavvurlarını kabul etmek için hazır bulunan maddî bir akıl olduğunu belirtmektedir. Bu akıl tüm insanlarda müşterek olarak bulunan bir istidattır.⁵⁵ Böylece insanların birbirine eşit olarak yaratıldığı ve bütün insanların özünde bu aklın bulunmasıyla insanın türsel formunun akıl olduğu anlaşılmaktadır.

⁵² Bu eserin felsefi olarak analiz edildiği ve akıl risaleleri bağlamında sahip olduğu konumun tespiti yanında Aristoteles ve onun yorumcuları olan İskender ve Themistius'un fikirleriyle karşılaştırmaları için bkz. Rıza Tevfik Kalyoncu, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 13, Sayı 26, (2018), s. 61-78.

⁵³ Fârâbî, *Risâle fi Me'âni'l-Akl*, (çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*), İstanbul: Klasik, 2003, s.127-137, Ayrıca Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik* üzerinden aklın taşıdığı anlam hakkında geniş bilgi için bkz. Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt 13, Sayı 2, (2004), s. 141-156.

⁵⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 98.

⁵⁵ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 104.

Maddî akıl, bilkuvve akıl olmasının yanı sıra bilkuvve makûldür. Bilkuvve akıl kendi başına nesnelere sûretlerini alıp bilgi üretebilme gücüne sahip değildir. Fârâbî akıl üzerine yazdığı risalesinde bilkuvve olan akı, “*varlığa ait bütün mahiyet ve sûretleri soyutlamaya hazır ve müsait olan*” şeklinde tanımlamaktadır.⁵⁶ Makûlat’ın tasavvurlarını alma imkânına sahip olan maddî akılda, varlığın sûretleri meydana gelinceye kadar akıl bilkuvve durumundadır.

Maddî akla aynı zamanda edilgin akıl (münf’ail) akıl da denilmesi, Faal Akıl yani etken akıl karşısındaki pasifliğini ifade etmektedir. Edilgin akıl aynı zamanda potansiyelliği ifade etmektedir.⁵⁷ Maddeden soyutlanmış olan Faal Akıl olmaksızın, kuvve halindeki akıl, fiiliyata geçip tam bir akıl olamaz.⁵⁸ Sûretlerin nefis yetileri tarafından soyutlanması neticesinde, mütehayyile kuvvetinde bulunan akledilir sûretler akılda meydana gelmek için bu dışarıdan gelen müdahaleyi gerektirmektedir.⁵⁹ Çünkü Fârâbî’ye göre insan mümkün varlıktır ve mümkün varlıkların kendilerine henüz verilmemiş olan şeylere kendiliğinden yönelip elde etme yetkinlikleri bulunmamaktadır.⁶⁰

Fârâbî bilkuvve akı, erimiş mum olarak tasavvur edilmesini istemektedir yâni üstüne bir sûretin yerleşmediği ama buna müsait olduğunu belirtmektedir. Bilfiil akıl olduğunda sûretlerin ya da ma’kulatın onda vukû bulmasıyla üstüne damgalanmış mumun o şekli almasına benzeterek açıklamaktadır.⁶¹

1.1.2.2) Bilfiil Akıl

İnsanın tahayyül yetisinde bulunan duyuşal izlenimler de makûl sûretler olabilmesi için gayr-i maddî bilfiil cevher olan bir akıl tarafından müdahale edilmesi gerekmektedir. Böylece tahayyül kuvvetinden muhafaza edilenler akletme kuvvetinde ilk akledilirleri meydana getirmiş olacaktır.⁶² Maddî (heyulani) akıl, kendisinde makûllerin ortaya çıkması için başka bir şeye ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaç

⁵⁶ Fârâbî, *Risâle fî Me’ânî’l-Akl*, s. 130.

⁵⁷ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 81.

⁵⁸ Fârâbî, *Uyûnü’l-Mesâil*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003, s. 125.

⁵⁹ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 92.

⁶⁰ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 69.

⁶¹ Fârâbî, *Risâle fî Me’ânî’l-Akl*, s. 130-131.

⁶² Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 81.

duyulan, cevher bakımından bilfiil akıl olan Faal Akıldır. Fârâbî, Faal Akıl tarafından insanın bilkuvve aklının bilfiil duruma geçmesini güneş- göz analogisiyle anlatmaya çalışmaktadır. Karanlıkta göz göremez ve eşyalar görülemez durumdadır. Göz bilkuvve görebilir durumda, eşyalar da bilkuvve görülebilir halde bulunmaktadır. Güneşin ışık vermesiyle göz bilfiil gören, eşyalar da bilfiil görülen duruma geçmektedir. Fârâbî, Faal Akıl ışığa, gözünü aklı, nesnelere de mâkullere benzeterek Faal akıl sayesinde bilkuvve olan akıl bilfiil hâle, mâkullerinde aynı şekilde bilfiil hâle gelmesini anlatmaktadır.⁶³ Fârâbî'nin bu benzetmesi kendisinden sonra herkesçe tekrarlanarak konunun açıklanması hususunda ün kazanmıştır.⁶⁴ Faal Aklın yapmış olduğu bu etki, insan ile insanüstülüğün yani fizik ile metafizik arasında bir köprü olarak tarif edilebilir.⁶⁵

Faal Akıl insan aklını bilfiil kılmasının yanında özleri bakımından düşünülür olmayan şeyleri de akletme kuvveti için bilfiil düşünülür hale getirmektedir.⁶⁶ Faal akıl bilkuvve olan akledilirleri bilfiil hale, bilkuvve aklı da bilfiil akıl haline getiren neden olmaktadır.⁶⁷

Bilkuvve olan akledilirler de bilfiil akıl tarafından düşünüldüğü takdirde bilfiil hale gelmektedir.⁶⁸ Fârâbî'nin mum benzetmesiyle tasvir edersek, artık mum damgalandığı şeyin enini, boyunu ve derinliğini yani sûretini tamamıyla kazanmıştır. Böylece ilk akledilirler meydana gelmektedir. Bunlar bütünü parçadan büyük olduğu, bir ve aynı şeye eşit olan iki şeyin birbirine eşit olması gibi, bütün insanlarda ortak olan ilk akledilirlerdir. İnsan bu ilk akledilirler üzerinden akıl yürütmeye yeni bilgiler kazanmaktadır. İnsana verilmiş olan ve fiil haline geçen bu mâ'kulat hakkında kısaca bahsetmek gerekirse bunlar üç türde incelenmektedir. Amelî sanatların ilkeleri, insanın eylemlerinde güzel ve çirkini tanımaya sağlayan ilkeler ve insan fiillerinin konusu olmayan mevcûdatı bilmede kullanılan ilkeler ile onların bilinmesinde kullanılan ilkeler olarak tasnif etmiştir.⁶⁹ İnsanın düşünmesini mümkün kılan ve bilimsel faaliyetlerin başlangıcı durumundaki bu ilk akledilirler,

⁶³ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 80., Fârâbî, *Risâle fi Me'âni'l-Akl*, s. 133-134.

⁶⁴ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 289.

⁶⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 94.

⁶⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 42.

⁶⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 90., Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 43.

⁶⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 79., Fârâbî, *Risâle fi Me'âni'l-Akl*, s. 131.

⁶⁹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 82.

kendilerinden yola çıkarak akıl yürütmeler yaptığımız şeylerdir. İnsan ilk ilkeler sayesinde nazari varlıkların bilgisine ulaşmaktadır. İnsandaki nazarî akılda bu ilk ilkeler vukû bulmadığında bilkuvve akıl durumundandır. Bu ilkelerin teorik akılda vukû bulmasıyla artık bilfiil hale gelen bu akıl, kendisinde ortaya çıkan bilgilerde hata yapması mümkün değildir. Onların yanlış veya şüpheli olmasının imkânı yoktur.⁷⁰ İnsanda düşünme faaliyeti bunlarla beraber artık aktüel hale gelmektedir.

Faal Aklın aydınlatması sayesinde insan böylelikle ilk yetkinliğini gerçekleştirmektedir. İnsan aklının bilfiil olması ile beraber ilk mâkullerin açığa çıkması insanın seçimi dışında, ona verilmiş tabii bir durum olduğu görülmektedir. İnsana bu ilk yetkinliğin verilmesi, son yetkinliği elde etmede kullanma maksadı taşımaktadır.⁷¹ İnsanın nihai gayesi olan mutluluğa ulaşmak için Faal Aklın ona verdiği bu etkiyle beraber insan gerçek anlamda düşünen niteliğini kazanmaktadır.

İnsan bilfiil akıl olmasıyla tüm bilgilere sahip olmuştur gibi bir anlam çıkarılamaz. Çünkü insan için bilinenden bilinmeyene doğru bir akt ile bilgi gerçekleşirken insanın kendi araştırma ve anlama çabası da göz ardı edilemez. Denilebilir ki, bilfiil akıl olan insanın ilk ilkelerin verilmesiyle onlar sayesinde ulaşabilecekleri yeni bilgileri elde etme istidâdı yerleşmiştir.

1.1.2.3) Müstefâd Akıl

İnsanın düşünme kuvveti, bilfiil olması hasebiyle kendisinde tüm mâkullerin sûretlerini bilfiil olarak kavramaktadır. Bundan önce maddeyle bulunan sûretler, maddeden arındırılmış olarak kendinde bilfiil hazır durumdadır. Bilfiil akıl, bu kendisindeki mâkulleri düşündüğünde artık müstefâd (kazanılmış) akıl olmaktadır. İnsan kendinde düşünce objelerinin sûretlerini hazır olarak bulduğunda onlarla doğrudan ilişki kurabilmektedir.⁷² Bu kazanım, Aristotelyen görüşe dayanan ‘akıl bir şeyi bildiğinde o şey olmaktadır’ ilkesine dayanır.⁷³

İnsanda tabii olarak bilfiil olmaya hazır, kabul edici bir akıl varken, Faal Akılla arasında iki mertebe bulunmaktadır. İlk mertebe münfail aklın bilfiil olması

⁷⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 70-71.

⁷¹ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 95.

⁷² Fârâbî, *Risâle fî Me'âni'l-Akl*, s. 132.

⁷³ Reisman, “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, s. 71.

ikinci merteye de bilfiil aklın müstefâd akıl olmasıdır.⁷⁴ Müstefâd, istifade edilen anlamında yani insanın, kendisinin varabildiği bir anlam taşımaktadır. Müstefâd akılda insanın kendi iradesi rol oynamaktadır.⁷⁵

İnsanın Aristo ilkelerine dayanan bir ilkeye göre bir şey sûret ve saf fiil hâlini kazandığı müddetçe mâkul olduğundan dolayı, insanın kendini tefekkür edebilmesi ancak böyle gerçekleşmektedir. İnsan böylece kendisini ve mâkulatı düşünmekle kalmayıp Faal Akıllı ve diğer mufârik (maddeden beri) akılları tefekkür edebilmektedir.⁷⁶

Fârâbî'ye göre insanda mâkul olan ile akıl bir ve aynı şey haline gelirse, Faal Akıllı'ya yakın olan bir akıl kazanır. Bu maddeden bağımsız olan, müstefâd akıldır.⁷⁷ Faal akıl, insan aklına ilk müdahalesinde aydınlatması Güneş'in aydınlatması olarak tasvir edilirken, müstefâd akıllı aydınlatması tıpkı sudûr aşamasındaki gibi feyz kavramını kullanmaktadır.⁷⁸ Fârâbî'ye göre insanın Faal Akıllı ile ittisali ancak müstefâd aklın elde edilmesiyle gerçekleşmektedir.⁷⁹

İnsanın erişebileceği en üst merteye olan Saadet'ül Kusvâ'ya (Yüce Mutluluk) da ancak müstefâd akıl seviyesindeyken sahip olunabilmektedir. İnsan Faal Akıllı sayesinde, onun düzeyine çıkarak bu tecrübeyi yaşamaktadır.⁸⁰ Bu da, insanın cisimle olan ilişkisinin aşılıp aklı boyutta gerçekleşmesiyle mümkündür. Faal Akıllı ile yaşadığı bu tecrübeyle insan gerçek mutluluğa erişmiş olmaktadır.

Faal Akıllı insan üzerindeki bu etkin rolü, metafizik âlem ile bir bağ kurulduğunu da göstermektedir. İnsan böylelikle tanrısal bir kaynağa yöneltilmektedir.⁸¹ Faal Akıllı insanın bilişsel gelişimi üzerindeki etkileri nübüvvet teorisinin de temelini oluşturmaktadır. Faal Akıllı, Cebrâil olarak anan Fârâbî, Faal Akılla Aristoteles'ten daha fazla anlam yüklediği görülmektedir. Bu sebeplerden dolayı hem *Risâle fi'l-Akl*'de De Anima bölümü içinde anılan dördüncü akıl olması

⁷⁴ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 105.

⁷⁵ Reisman, "Fârâbî ve Felsefe Müfredatı", s. 71.

⁷⁶ Deborah L. Black, "Fârâbî", *İslâm Felsefesi Tarihi*, (edt. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman),(çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Açılım Kitap, Cilt 1, 2017, s. 218-219.

⁷⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 104.

⁷⁸ Toktaş, "Akıl Ta'akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", s. 169.

⁷⁹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92.

⁸⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38.

⁸¹ Mehmet Dağ, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe*, İstanbul: 7 Renk, 2017, s. 182.

hasebiyle hem de Fârâbî sisteminin mihenk taşı olmasından dolayı ayrı bir başlıkta Faal Akıl'ın incelenmesi gereği duyulmuştur.

1.1.3) Faal Akıl

Faal Akıl, Ay altı âlemdeki tüm varlıkların sûretlerine sahip, İlk Varlık'tan sudûr eden onuncu akıldır.⁸² Faal Akıl diğer mufârik akıllar gibi en mükemmeli düşünmektedir. Madde âlemindeki tüm sûretler Faal Akıl'da bulunmaktadır ve fiilen ilk maddeye ve diğer maddeler intikal etmektedir.⁸³ Faal Aklın, ay altı dünyasında fiziksel ve ruhsal oluşumlara formel unsuru katması en temel işlevi olduğu görülmüştür.⁸⁴

Fârâbî'ye göre insan nihâi mutluluğa ancak Faal Aklın verdiği ilk bilgileri kullanarak erişebilmektedir. İnsanın arzu ederek gerçekleştirmek istediği fiilleri amelî kuvvet ile düşünüp, iyi olan fiilleri icra etmektedir.⁸⁵ Böylelikle anlaşılan o ki insanın mutluluğu için bilmeyi şart koşan Fârâbî, bunun da en başta Faal Akıl ile sağlandığını savunmaktadır.

Duyuların algıladıkları tekil sûretler Faal aklın katkısıyla tümel hale getirilmektedir.⁸⁶ İnsan aklının bilfiil hale gelmesi için dışarıdan bir müdahaleye gerek duyması sonucunda Faal Aklın etkisiyle tümel bilgiler elde edilmektedir. Fârâbî'ye göre insanın Faal Akıl ile irtibata geçmesi onun ilahi âlemden bilgi alabilmesi demektir. İnsanın bilmeyi arzuladığı şeyleri kendisiyle kavradığımızdan dolayı Faal Akıl bilgi kaynağı olarak görülmüştür.

Faal Aklın hem ontolojik hem de epistemolojik boyuta sahip olması, aklî âlem ile madde âleminin arasında bir bağ olduğunu izah etmesinin yanında bilgi ile inancın nasıl bir ve aynı şey olduğunu da göstermektedir.⁸⁷

İnsanın son yetkinliği olan Saadet'ül Kusvâ aynı zamanda, ulaşabileceği en son merteye olması bakımından da insanın hayatı boyunca bir gaye olduğu sonucuna

⁸² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 32.

⁸³ Fârâbî, *Risâle fi Me'ânî'l-Akl*, s. 134.

⁸⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 104.

⁸⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 86.

⁸⁶ İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken, 2003, s. 53.

⁸⁷ Şahin Filiz, "Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi" *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis, 2005, s.24.

varılabilir. Ancak insanın kendi başına böyle bir sonuca varamamasının nihayetinde gayr-i maddî bir ilkenin müdahalesine ihtiyaç duymaktadır.

“Faal Akıl’ın gördüğü iş, düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebelerinin en yükseğine yani Yüce Mutluluk’a (es-Sa’adetü’l-Kusvâ) ulaştırmaktır.”⁸⁸

Fârâbî’nin *Risale fi’l-Akıl* adlı eserinde Faal Akıl, ay altı dünyanın bireysel tabii varlıkların düzenini oluşturan formlarla donanımlı şekilde tasvir etmiştir.⁸⁹

Akıllar teorisiyle insanın nasıl bildiği ve bilişsel anlamda geçirmiş olduğu safhaların ve Fârâbî’nin felsefi sisteminin mihenk taşı olan Faal Akıl’ın açıklanmasının ardından, Fârâbî’de bilginin iman ile ilişkisinin tasavvur ve tasdik kavramlarıyla izah edildiği ve kesinlik problemi bakımından bilgi ve imanın yakîn terimiyle açıklanması bir sonraki başlıkta tartışılacaktır.

⁸⁸ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 38.

⁸⁹ Herbert A. Davidson, “Risâle fi’l-‘Akl”, (çev. Eyüp Şahin), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 45, Sayı 11, (2004), s.273.

1.2) Tasavvur, Tasdik ve Yakîn Kavramlarının İman İle Olan Bağlantısı

Bilgi problemi alanında yapılan çalışmalar 17.yüzyıla kadar hem Doğuda hem Batıda *nefs* ya da *akıl* kavramları etrafında yapılmıştır.⁹⁰ Fârâbî’de iman konusu epistemolojinin konusu dâhilinde incelenmesine binaen, bilginin ve kesinliğin kaynağı olarak akıldan ve akıl nazariyesinden bahsedilmiştir. Bu, bilgi probleminin psikolojik tarafının tespitiydi. Bir diğer tarafı da mantık ilmine dayanan, kesinliği elde etmek için başvurulan bir yöntem olarak, iman konusunun Fârâbî nazarından tespiti için başvurulan mantık kavramlarına dayalı yönü bulunmaktadır.⁹¹

Fârâbî’ye göre iman dairesinin daraltılarak, bilginin bir konusu olarak değerlendirilmesi bilginin ne olduğu sorununu akla getirmişti. Bilginin ne olduğu yönündeki açıklamalarından yola çıkarak bilgiyi iki kısımda inceleyen Fârâbî’ye göre, kesin bilgiye giden ilk basamak da inanç yolundan geçmektedir. Bu anlamda bilginin oluşması için inanç, bu yolda atılan ilk adım niteliği taşımaktadır. Fârâbî’nin, inancın herkes tarafından kesin bilgiye varılamayacağına beş sanat üzerinden göstermesi yine bu bölümde tartışılacaktır. Giriş bölümüyle paralel olarak imanın tasdik olduğu yönündeki İslâm kelâmının genel kabulünün, Fârâbî’de bilginin bir kısmı olan tasdik kavramıyla ilişkisi irdelenecektir. Aynı zamanda Fârâbî’nin sisteminde iman/inanç/itikad kavramlarının oynadığı rol incelemeye tabi tutulacaktır.

Filozofun bilgi problemi açısından tasavvur, tasdik ve yakîn kavramlarının imanın mahiyeti ile ilişkisi hakkında değerlendirmelerde bulunulmasının ardından yakîn (kesin bilgi) kavramının Fârâbî epistemolojisinde ve imanın kesinliği anlamında kullanılışının mukayesesi edilecektir. İman kavramına, Fârâbî açısından bakılarak sistemindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

Fârâbî’nin epistemoloji ile ilgili konularda çokça kafa yormasının sebebi, bilgi ile mutluluk arasında kurduğu güçlü ilişkiden kaynaklanmaktadır.⁹² Epistemolojinin

⁹⁰ Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, s. 17.

⁹¹ Aydın, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış” s. 6.

⁹² Aydın, *Fârâbî*, s. 47.

ana sorularından biri olan bilginin imkânına dair soruşturmada Fârâbî, bilginin mümkün olduğunu savunmaktadır. İnsanın mutluluğa erişmesini de ancak bilmek ile mümkün olduğunu, felsefesinin ana omurgasına yerleştirmesinden de anlaşılmaktadır.⁹³ İlk bakışta Fârâbî'nin bilgi anlayışını ortaya çıkarmak kolay gibi gözükse de, onun sistemi içerisinde başlı başına epistemolojiyi konu alan bir eseri olmadığı için diğer alanlara dair yazdığı eserlerden ortaya çıkarmak durumunda kalınmaktadır. Genel anlamda Fârâbî'nin yazım tarzından kaynaklanan bu durum, filozofun sistemini çözmek için bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî'ye göre insandaki akıl sayesinde bilinebilmesi mümkün olan şeyler hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Bu bilinebilmesi mümkün olanları Fârâbî iki çeşitte inceler. Bunlardan birincisi insanın yalnızca bildiği şeylerdir. Tanrı'nın bir olduğu, evrenin sonradan yaratıldığı, duyulur şeylerin sebeplerini bilmemiz gibi şeyler bunlara örnektir. Diğer bilinmesi mümkün olan şeyler ise insanın hem bilip hem de yapabildiği, eyleme dökebildiği şeylerdir. Fârâbî bunlara örnek olarak da, anne babaya itaat etmenin iyi, ihanetin kötü olduğu, doktorun sağlık kazandıracak şeyleri bilmesi ve tedavi etmesi gibi örnekleri vermektedir.⁹⁴ Bunlar amelî aklın işlevleri dâhilinde incelenmektedir. İman konusu bakımından amelî aklın bir önemi olmadığından üstünde daha fazla durulmayacaktır.

Fârâbî'ye göre varlık ve varlığın devamlılığı, insan eylemlerinin etkisinin olmadığı metafizik varlıklarla ilgili kesin bilgi, insanın teorik aklıyla elde ettiği bilginin tanımı olarak yapılmıştır.⁹⁵ Bilgi teorik aklın bir erdemi olarak görülmüştür.⁹⁶ İnsanın akletmeyle bildiği şeyler, duyum kuvvetiyle elde ettiklerinin aksine tümel bilgilerdir. Gerçek bilgi de teorik ve akla ait olan bilgidir.

Fârâbî'ye göre insanın doğuştan farkında olmadan sahip olduğu ilk ilkeler vardır. Bunlara aynı zamanda ilk bilgiler denilmektedir. Bu sahip olduğumuz ilk bilgilerle bilinen şeyler de ilk öncüllerdir. İlk öncüllere bazen araştırma ve çıkarsama ile bazen de öğretme ve öğrenme yoluyla erişilmektedir. İnsan, meçhul olan varılmak istenen şeye araştırma ve öğretimle bir probleme vardıktan sonra çıkarsama ve

⁹³ Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s.165., Aydın, "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", s.5-6., Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, s. 73.

⁹⁴ Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 161.

⁹⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 71.

⁹⁶ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 71.

öğrenme ile de kendinde bir görüş, inanç veya bilgi meydana getirerek sonuca ulaşmaktadır.⁹⁷

Fârâbî'ye göre bilgi, duyular âleminde başlayarak, İlk Varlık'a ulaşıldıkça gerçeklik ve kesinliği arttırmaktadır. Bilgi ve inanç ikiliği, bilginin fizik âlemden başlayıp metafizik âleme giden kesintisiz tekâmülüyle aşılmaktadır. Fârâbî epistemolojisinde bilgi, en yetkin tanımını Tanrı'nın bilinmesiyle kazanmaktadır. Tanrı, bilmenin ve inanmanın ortak objesi konumundadır. Denilebilir ki, Fârâbî inanç ve bilginin ne alanını ne de objesini ayrı tutmaktadır.⁹⁸ Fârâbî'de inanç ve bilgi olarak ayrı kategorilerden söz edilemez. Bununla alakalı olarak Fârâbî, ontolojisinde Mutlak Varlık'tan ay altı âlemine doğru aşağıya inen bir taşma ile kurgularken, ona göre bilmeninde duyusal âlemden başlayan rasyonel ve mistik bilgiye ulaşabilen yukarıya doğru bir epistemolojik seyri vardır. Ontolojisi ve epistemolojisi iç içe geçen bir yapıyla kurguladığından dolayı, bilgi ve inanç hakikat bilgisinin ayrılmaz bir bütünü haline gelmektedir. Bu aynı zamanda Fârâbî'nin ona özgü yanısıdır.⁹⁹

Fârâbî'ye göre bilgi iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan biri tasavvur diğeri ise tasdiktir. Tasavvur olarak bir yargı bildirmeyen güneş, akıl, nefis ve ay gibi kavramlara örnek vermektedir. Fârâbî, tasdiki ise bir önerme olarak tasavvurlardan oluşan doğruluğu ve yanlışlığı olabilen şekilde açıklamaktadır. Tasdik zihindeki bir inancın dışarıda da zihindeki gibi olduğuna inanmak şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁰ Tasavvur ve tasdik, bilginin türleri olarak aralarındaki fark, tasavvurun kavram bilgisi olarak bir hüküm içermemesidir. Tasdikte ise yargı bildirerek kişinin ona zihnen ve kalben meyletmesi, onun hakkında bir inanca sahip olması gerekmektedir.¹⁰¹ Tasavvur üzerinden doğru veya yanlış gibi yargılara varılamamaktadır. Konumuz açısından tasavvur hakkında bu kadarına değinmekle yetineceğiz.

⁹⁷ Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 1-2.

⁹⁸ Filiz, "Bilgi- İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi", s. 19.

⁹⁹ Filiz, "Bilgi- İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi" s. 20.

¹⁰⁰ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 117.

¹⁰¹ Mehmet Özturan, "Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri", İnsan ve Toplum Dergisi, Cilt 3, Sayı 5, s. 138.

Fârâbî tasdiki “*insanın bir hükümle hükümde bulunan bir şey hakkında, onun zihin dışındaki varlığının, zihinde inanıldığı şekilde olduğuna inanmasıdır.*¹⁰²” şeklinde tanımlamıştır. Tanımda görüldüğü üzere inanç, bir hüküm vermenin, bilgiye ulaşmanın ilk aşamasıdır. Bu sebepten dolayı denilebilir ki, Fârâbî’ye göre bilmek ve inanmak birbirini dışlayan iki farklı kategori değildir. Fârâbî’de inanç, nefste yani akılda/zihinde meydana gelen bir vâkıdır. Tasdikın ilk şartı inanmaktır.

Fârâbî’ye göre inanç, kesin bilgi veya zan gibi şeylerin cinsidir. Bilmek durumu ancak inanmak ile mümkündür. İnanmaktan ayrı veya inanmanın olmadığı bir bilmek durumu söz konusu değildir. Bilgi insanın zihin yapısında bir inanç olarak var olmaktadır. Fârâbî’ye göre bilginin bilinmesi ve bilgi haline gelmesi en baştan beri inançla ayrılmaz şekilde mümkün olmaktadır.¹⁰³

Tasdik, doğru olana ilişkin kurulabileceği gibi yanlış olana ilişkin de kurulabilmektedir. Doğru tasdik ise, “*şeyin zihnin dışında, zihinde inanıldığı şekilde bulunmasıdır*” şeklinde tanımlanmıştır. Fârâbî’ye göre doğru tasdik zihindekiyle zihin dışındaki şeyin bir mutabakat içerisine girmesidir. Tasdik ise zihin dışında öyle olduğuna inanmaktır.

Tasdikin kendi içerisinde ayıran Fârâbî, (i) yakîn tasdik, (ii) yakîne yakın olan tasdik ve (iii) nefste bir sükûnu sağlayan tasdik şeklinde bu ayrımları tanımlamaktadır.¹⁰⁴ Bunların sırasıyla incelenmesinin ardından, Fârâbî’nin iman kavramına bakışı hakkında daha rahat değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Tasdikî bilgi, insanın zihindeki inancı olduğuna göre yakîn de inancın bir sıfatı konumundadır. İnancın türleri olarak da değerlendirileceği üzere, yakîn bir inanç türüdür. O halde inanç bir cins olarak birçok inanç türünü içerisinde barındırmaktadır. Bu inanç türlerini birbirinden ayıran şey, sahip olduğumuz bilgilerin her birinin farklı bilişsel düzeylerde ve maddî içeriklerde olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵

Yakîn (kesin bilgi), zann, şek, vehm gibi inancın bir türü olarak nefsin kesin şekilde inandığını tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. Fârâbî’ye göre

¹⁰² Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), İstanbul: Klasik, 2017, s. 1.

¹⁰³ Filiz, “Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî’nin Bilgi Felsefesi”, s. 22.

¹⁰⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2.

¹⁰⁵ Özturan, “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, s. 136.

insandaki inanç, kesin bilginin (yakîn) bir cinsidir. Fârâbî yakîni “*bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır*”¹⁰⁶ şeklinde tanımlamaktadır. Burada farkedildiği üzere tasdikini en kesin olanı yakîn için, ikinci bir inanç gerekli kılınmıştır. Bu sözü kesin bilginin cinsi olduğunu da belirtmektedir. Fârâbî kesin bilginin sağlanması için altı şartı ön koştuğu ve bu hususa özel kâlem aldığı *Şerâ’itü’l-yakîn* adlı risalesinde kesin bilgini şartlarını şöyle sıralamaktadır:

“1) Salt halde kesin bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır. 2) Bunun dışarıdaki şeyin varlığına uygun olduğunu, ona karşı olmadığını kabul etmektir 3) Bunun ona uygun olduğunu bilmektir. 4) Bunun ona uygun olmaması veya ona karşı olması mümkün değildir. 5) Bunun ona karşı olması hiçbir zaman mümkün değildir. 6) Bundan hasıl olan arzı olarak değil, fakat zâti olarak hasıl olmuştur.”¹⁰⁷

Görüldüğü üzere Fârâbî’nin yakîn için ortaya koyduğu bu altı şartta, ‘ona’ sözüyle tekrar ettiği inancın konusu olan, obje durumundaki şeylerdir. Alıntıda geçen dışarıdakiler ile kasıt varlıklardır. Bu varlıklar içinde zihin dışında olduğu gibi zihinde varolanlar da bulunmaktadır. Fârâbî örnek olarak mantıkla ilgili kavramları, ma’kulatı, hatırlama ve unutma gibi ruhsal edilmeleri de zihindekiler kapsamında değerlendirmektedir. İnanç sayesinde bunlar da zihin dışındaki varlıklar gibi kavranılmaktadırlar.¹⁰⁸ Fârâbî’ye göre yakîn de kendi içerisinde zorunlu olan ve olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Zorunlu yakîn “*o şeyin inanılan durumun hilafına olması asla ve hiçbir zaman mümkün değildir*”¹⁰⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Zorunlu olmayan yakîn ise sadece belli bir süreliğine kesin olan, varlığı bir halden başka bir hale geçebilen ve değişen şeyler üzerinde meydana gelen olarak açıklamaktadır. Bir kişinin evde bulunması zorunlu olmayan yakîne örnek olarak

¹⁰⁶ Fârâbî, *Şerâ’itü’l-yakîn*, (çev. Mübahat Türker Küyel), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990, s. 54., Ayrıca Fârâbî’nin yakîn kavramının Aristotelyen epistemolojinin geliştirilmesinde oynadığı rolün incelendiği çalışma için bkz Deborah L. Black, “ Knowledge (‘ilm) and Certitude (yaqin) in Al-Fârâbî’s Epistemology”, *Arabic Science and Philosophy*, Cilt 16, Sayı 1, (2006), s. 11-45.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Şerâ’itü’l-yakîn*, s. 55.

¹⁰⁸ Fârâbî, *Şerâ’itü’l-yakîn*, s. 56.

¹⁰⁹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, s.3

verilebilir.¹¹⁰ Zorunlu yakîn, varlığı zorunlu olanın üzerinden mümkün olduğunu söyleyen Fârâbî buna örnek olarak ilk ilkeleri vermektedir.

Zorunlu kesinlik bazen kıyasla bazen de kıyassız bir şekilde elde edilmektedir. Kıyassız bir şekilde elde edilen bilgiler ya ilk ilkelerdir ya da tecrübeyle sahip olunan bilgilerdir. Kıyas yoluyla elde edilen bilgiler burhan sanatı ile kazanılmaktadır. O halde denilebilir ki, zorunlu yakîn aynı zamanda burhan vasıtasıyla kazanılan burhanî bilgidir.¹¹¹ Burada, burhanî kıyaslara ve çeşitlerine konumuzdan uzaklaşmamak için girilmeyecektir.

Kesinliğe yakın olan tasdike gelince burada ya onun muânidinin¹¹² farkına varılamamaktadır ya da farkına varıldığı halde açıklanamayacak kadar gizli olan bir tasdiktir. Bu tasdik beş sanattan cedel yoluyla elde edildiğinden dolayı cedelî (diyalektik) tasdik denilmektedir. Kesine yakın tasdikle tasdik edilenler, meşhûrat gibi sözler ya da onun gibi etkisi olan şeylerdir. Fârâbî tikellerin tamamının içine alındığından emin olunmayan tümevarımı da, kesine yakın tasdik kapsamında değerlendirmektedir.¹¹³

Bir diğer tasdik türü, kesinliğe en uzak derecede bulunan, nefsin bir şeyde sükûn bulması olarak addedilen tasdiktir. Bu tasdik çeşidinde ise, muânidinin farkına varılmakla beraber dile getirilmesi mümkün olmaktadır. Kendi içerisinde nefsin sükûnunun derecesi, muânidinin gücüne göre değişiklik göstermektedir. Bu nefste sükun sağlayan tasdik, hatabî (belâğî) ya da retorik olarak bilinen tasdiktir. Makbûlât denilen sözlerle ya da bunlardan oluşan öncüllere dayalı kıyasla meydana gelmektedir.¹¹⁴ Makbûlât ve kesinliğe yakın meşhûrat ile ilgili Fârâbî şöyle söylemektedir:

“Meşhurların ve makbüllerin tümüne ilişkin tasdik, tamamıyla tanıklıktan neşet eder. Ne var ki, meşhur, herkesin ya da çoğunluğun veya benzerinin[çoğunluğa yakın bir topluluğun], hakkında tanıklık ettiği

¹¹⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.3

¹¹¹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.5-7

¹¹² Muânid kavramıyla anlatılmak istenen kişinin bir şeye karşı inancıyla çelişki gösterebilecek diğer inançlardır.

¹¹³ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.2.

¹¹⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.2.

şeydir. Makbul ise, tek bir kişinin ya da bir kişi indinde makbul görülen bir topluluğun tanıklık ettiği şeydir. Ne meşhur ne de makbul kesinlik oluşturmaktadır. Ancak herkesin ya da çoğunluğun tanıklığının üzerinde uzlaştığı şeye duyulan güven, bir kişinin ya da nispeten az bir topluluğun tanıklık ettiği şey[eduyulan güven]den daha güçlü ve daha çoktur.”¹¹⁵

Bahsedildiği üzere Fârâbî, yakîn olmayan, kesinliğe yakın ve nefste sükûnu sağlayan tasdiklerde, bilginin yakîn derecesinde olma şartını sağlayan ikinci bir inancın olmadığını göstermektedir.

Fârâbî'nin yakîn kavramını teknik bir terim olarak görmesi, onun bilenin durumuyla bilginin oluşmasında bir ayrım yapmaması, bilgi ile inancın farklı kategorilerde olmadığını göstermektedir. Yakîn kavramı, burhanî metodlar kullanılarak sujede ortaya çıkan bilişsel bir durum ifade etmekteyken, hitabet veya diyalektik gibi mantık sanatları burhanın kesinliğine olan uzaklık veya yakınlığı gösteren bilişsel durumlar olarak tanımlanabilmektedir.¹¹⁶

Fârâbî *Tahsilu's-sa'âde* adlı eserinde tasdikin iki yöntemden biriyle meydana getirildiğinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi kesin kanıtlar sunma yoluyla gerçekleşmektedir. Bu yakînî tasdiki veren burhan sanatıyla mümkündür. İkincisinin ise ikna etme yöntemiyle yapılan ve Fârâbî'ye göre cedelî ve hatabî kıyaslarla sağlanması mümkün olmaktadır.¹¹⁷ Bunlarla ilgili sözler, insanda bir düşünceyi kabul ettirmeye, ikna etmeye, zayıf ya da güçlü bir tasdik oluşturmaya yaramaktadır.¹¹⁸ İleride bahsedileceği üzere burhan sanatı ile cedel ve hitabet sanatının kullanımına göre aynı hakikatin farklı veçheleri olarak felsefe ve din ilişkisi açıklanacaktır.

İslâm inanç esaslarına göre imanın kalp ile tasdik olduğuna ilişkin yapılan tanımda imanın ne olduğuna ilişkin bir sorunun cevabının tasdik olduğu görülmektedir. Tasdik ile ilgili açıklamalar da aynı zamanda imanın ne olduğuna dair yapılan bir açıklamadır. Tezin Giriş bölümünde de bahsedildiği üzere, İslâm kaynaklarında iman, kalbin tasdik etmesidir. Tasdik etmek ise bir haberi veya hükmü

¹¹⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s.2.

¹¹⁶ Black, a.g.m, s. 11.

¹¹⁷ Fârâbî, *Tahsilu's-Saâde*, s. 44.

¹¹⁸ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, (çev.Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 19.

kesin olarak kabul etmek, insanda teslimiyeti sağlayan kesin inanç olarak tanımlanmıştır.¹¹⁹ İnsanda tasdik oluşması için bilgi bir basamak olarak görülmüş, kalbin ve hissiyâtın bilgi üzerine bir sükûnette bulunarak inanması gerekli kılınmıştır.¹²⁰ Bilgi ve iman farklı kategorilerde ele alınmıştır. Ancak Fârâbî’de görüldüğü üzere bilgi ve inanç farklı ketagorilerde değildir. Buradan yola çıkarak denilebilir ki, Fârâbî’de iman çerçevesinden bakıldığında imanın da tasdik olduğu göz önünde bulundurulduğunda, imanın bilgi kategorisinde ele alındığı görülmektedir. Fârâbî’ye göre en baştan kelâmcıların kalbin sükûn üzere bulunması olarak tanımladığı tasdikte, Fârâbî’nin felsefesinde bir yeri olmayan kalbin yer almasıyla iman hakkındaki bakışlarının farklılığı, bilginin konuları ve kaynağı açısından imana bu nazardan baktığı açıkça görülmektedir. İman hakkındaki kesinliği ifade eden iman tanımındaki tasdik ayrıca Fârâbî’de derecelendirmeye tâbi tutularak yakîn kavramıyla ifade edilmiştir.

İman edilen hususlar bir obje durumunda olduğundan, iman nedir sorusuna verilen cevabın ‘Allah’a, kitaplarına, peygamberlerine, meleklerine, âhirete, kader ve kazaya inanmaktır’ şeklinde oluşu iman mahiyetine ilişkin cevapların göz ardı edildiğini göstermektedir. Fârâbî’nin imanın konusuna bakışında, inanç ve bilgi iki ayrı kategoride ele alınmadığından Fârâbî’ye göre inançların dışında bulunan varlıklar inançların konularıdır ve onun anlatımında bilinen şeyler dışarıdakiler olarak anlatılmaktadır. Dışarıdakiler ise insanın dışındaki fiziki âlemde ve metafizik âlemde bulunan varlıklardır.¹²¹

Toparlamak gerekirse, Fârâbî’de yakîn, doğru olduğuna inanılmış olan, tasdik edilen bir bilgidir. İmanın tanımındaki tasdik, Fârâbî’de görüldüğü üzere bilginin en kesin olanına hükmedilmiştir. Bilginin kaynağı olarak insan akli, mantık sanatıyla kesin bilgiyi elde etmektedir. Mantıkta beş sanattan en üstünü olan burhan ile insan kesin bilgiye yani yakînî bilgiye sahip olmaktadır. Mantık sanatı, insanın inançlarının doğru veya yanlış olduğunu bilmesine ve eğer ki bir şey hakkında bir inanca sahip olduğunda onun doğru veya yanlışlığıyla alakalı bir şüpheyi düştüğünde bu sanat

¹¹⁹ Bkz. Giriş bölümü.

¹²⁰ Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 15, s.213.

¹²¹ Fârâbî, *Şerâ’itü’l-yakîn*, s. 56.

onu kesinliğe ulaştırarak imkânı vermektedir.¹²² Burhan ile ilgili sözler insanın bir konuda kesin bilgisini (*el'ilm el-yakîn*) vermektedir. Bu bilgi sayesinde insan aksi mümkün olmayan ve insanın hiçbir zaman şüphe duymayacağı, insanın yanlış olacağını düşünebilmesi dahi olanaksız olan bilgidir.¹²³ Bir Müslüman için de imanın anlamsal olarak tanımında bulunan kesinlik, Fârâbî'de bu duruma tekabül etmektedir. Fârâbî'ye göre yakîn bir inanç türü olarak nefsânî yani zihni bir durumdur. İman nazarından bakıldığında Fârâbî'de imanın kesinliğinin bulunduğu yerin akıl olması, içinde inancın olduğu bilgi penceresinden ele aldığını göstermektedir.

Yakîn, tasdikın bir nitelemesi olarak kullanılmasıyla en kesin bilgiyi veren burhan sanatının aracılığıyla elde edilmektedir. Bu da insanın inancının da yeri olan akıl sayesinde, rasyonel temellere bina edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda bu, iman tanımındaki tasdikın yerinin de Fârâbî'de akıl olduğunu göstermektedir. Fârâbî'de insanın mutluluğa ulaşması da, yeri akıl olan bilmekle mümkün görmesi düşünüldüğünde ve insandaki bilgi kesinliğini elde etmedeki dereceleri de yine insanın elinde olduğundan, farklı anlayış kabiliyetlerinde olan insanların Fârâbî'de nasıl ele alındığını incelemek gerekmektedir.

Fârâbî'de iman tartışmasının aynı düzlemde açıklanması sonucunda insanlar arasında iki farklı kitle ortaya çıkmaktadır. Burhan sanatı ile kavramları gözün görmesi gibi bilenler yani yakîn seviyesinde tasdik edenlerin bulunduğu havâss sınıfı ve iknaya, tahayyül etmeye ihtiyaç duyan avâm sınıfı şeklinde bir ayırım yapılmaktadır. Bir bütün olarak bakıldığından birbiriyle girift olan iman konusu Fârâbî'de bilen ile bilginin aktarılmasıyla buna inananların (iman edenlerin) üzerinden kurgulanacağı avâm ve havâss ayırımına değinilecektir. Aynı düzlemde bilgi iman ilişkisinin bir dışavurumu olan ve Fârâbî'nin din felsefe ilişkisinin bu zeminde inceleneceği avâm ve havâss ayırımının ele alınması konuya açıklık kazandıracaktır.

¹²² Fârâbî, *Tenbih 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 166.

¹²³ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 17-18.

1.3) Fârâbî’de Avâm- Havâss Ayrımı

Bu başlıkta özelde Fârâbî’nin genelde ise Meşşâî geleneğın felsefî sisteminde çokça izi bulunan avâm ve havâss ayrımı ele alınacaktır. Fârâbî’nin felsefesinin iman kavramı bağlamında değerlendirilmesinde bir önceki bölümde iman kavramının içeriğı anlatılmıştı. Buna binaen Fârâbî’de, geleneksel anlamdaki imanın dairesinin daraltılarak bilgi kapsamında değerlendirildiğı görülmüştü. Dikkat edilmelidir ki, iman kavramının tamamıyla yerini bilgiye verdiğı dile getirilmemiştir. Bu başlıkta ise Fârâbî’nin mü’minun diye tabir ettiğı, yakînî olarak bilen kişilerin anlattıklarına iman edenlerin olduğı sınıf tasvir edilmeye çalışılacaktır. O halde Fârâbî’de inanç ve iman arasında şöyle bir ayrıma gitmek doğru olacaktır. Yakînî olarak bilinen şeylere - yakîn, tasdik bir nitelemesi olarak inanılan şeyin aksi mümkün olmadığına inanmakla birlikte bir inanç olduğuna göre- tahayyül yoluyla neflerinde kabul etmelerine iman denilebilir.¹²⁴ Fârâbî avâm ve havâss ayrımını, yakînî olarak bilen ve bu bilgiye dolaylı olarak ulaşan yani iman eden tarafı betimleyerek temellendirmektedir.

Bu başlıkta öncelikle yakînî tasdik seviyesinde kesin bilgiyi, ikna edilerek ve tahayyül ederek -iman ederek- değil, nefsinde kavramı bizzat bilenler olarak tanımlanan *havâss* sınıfının konumu değerlendirilecektir. Fârâbî’nin kendi sisteminde geleneksel anlamdaki iman kavramının daraltılarak, bilgi konusuna dahil edilmesinin sebebi olarak avâm ve havâss sınıfı irdelenecektir. Felsefe ve din ilişkisinin temelleri olan bu ayrım, aynı düzlemde bilgi-iman ilişkisinin uzantısı olarak seyreden bir yapı arz etmektedir.

İnsanın nihâi amacı mutluluğa ulaşmak olduğü için, insan mutluluğun ne olduğünü bilmeye ihtiyaç duymaktadır. Aynı zamanda mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri de bilmesi lazımdır. Her insanın yaratılış bakımından farklılıklara sahip olduğü göz önünde bulundurulursa, bazı insanlar mutluluk için neler yapması gerektiğini, onun ne olduğünü kendi kendine bilememektedir. Bu sebepten dolayı onlar bir öğretmen (muallim) veya kılavuz (mürşid), yani bir yol göstericiye ihtiyaç duymaktadır.¹²⁵ Bir öğretere ve açıklayana ihtiyaç duyan

¹²⁴ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 101.

¹²⁵ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 91.

insanların olduğu sınıfa avâm sınıfı denilmektedir. Avâm, sıradan insanları yani halkın çoğunluğunu tanımlamak için kullanılmıştır. Ayrıca şehirlerdeki insanların farklı yaratılışa sahip olup da hepsinin mutluluğa erişmek istemeleri yol gösterici olarak ilk başkan veya başkanlığın doğmasına neden olmuştur.

Fârâbî nazarında milletler ve şehirlerde yaşayan insanlar avâm ve havâss denilen sınıflardan meydana gelmektedir. Fârâbî avâm sınıfını, sınanmamış genel kanılara uygun olan şeylerle yetinen ve bunlarla sınırlandırılması gereken bir yapıya sahip olarak tanımlarken, havâss sınıfı ise kendisini sınanmamış genel kanılarla sınırlandırmayan, inandığı veya bildiği şeylere belli bir takım araştırma ve incelemenin sonucunda çıkan öncüllere dayanarak bilen grup olarak tasvir etmektedir.¹²⁶ Fârâbî'ye göre erdemli şehirde yaşayan insanların tamamının bilmesi gereken ortak şeyler bulunmaktadır. Bunlar İlk Nedeni ve onun bütün sıfatlarını, Faal Akla gelinceye kadarki gayr-i maddî varlıkların kendisine has sıfatlarını, mertebelerini ve fiilerini bilmek, oluş-bozuluş âlemindeki tabii cisimlerin adalet ve hikmete göre temin edildiği gibi konularda bilgi sahibi olmalıdırlar.¹²⁷ İki şekilde bunların bilgisine sahip olunmaktadır. Gerçekte oldukları gibi insanların ruhlarında tasavvur edilmeleriyle veya temsil yolları ile tasavvur edilmektedir. Filozoflar kendi görüşleri ile burhan yoluyla bunların bilgisine sahip olmaktadır. Filozoflardan sonra onları takip ederek, filozofların basiretiyle onları tasdik ederek bilenler bulunmaktadır. Geri kalan insanlar ise bilinmesi gereken şeyleri onların taklitleri yoluyla misaller şeklinde tasavvur etmektedirler.¹²⁸ Bu insanlar avâm sınıfını oluşturmaktadır. Fârâbî'nin felsefesinden anlaşıldığı üzere iman edenlerin bu sınıfa has olduğu çıkarılmaktadır.

Fârâbî meşhûrât olarak addettiği 'bütün parçadan büyüktür' 'insan attan başkadır' gibi ilk bilgilerin sağlam zihinli tüm insanlarda bulunduğunu ve bunların tasdik etmemesinin imkânı olmadığından bahsetmektedir. Bu tür bilgilerin bazılarının da kolayca bilineceğini, bazılarının ise herkesçe bilinmeyip düşünüp

¹²⁶ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 41.

¹²⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 128.

¹²⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 128.

bunların alışkanlık hâline getirilerek bilineceğini vurgulamaktadır.¹²⁹ Bu hususta Fârâbî, yine avâm ve havâss ayırımına işaret etmektedir.

Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde* adlı eserinde düşünebilme ve irade üzerinden insan sınıflandırması yapmaktadır. İyi düşünebilen ve sağlam irade gücüne sahip insanları gerçek hür olarak kabul edip, bunlara sahip olmayan insanları hayvan tabiatlı veya gerçek köleler olarak adlandırmaktadır.¹³⁰ Belirgin bir şekilde avâm-havâss ayırımında bulunan Fârâbî, bu iki sınıf arasındaki geçişliliğe de dikkat çekmektedir. İyi düşünebilen ve iradesi zayıf olanın doğuştan köle olarak adlandırarak onların ilimle ve felsefeyle meşgul oldukları halde irade zayıflığından dolayı kölelerden üstün sayılamayacağını altını çizmektedir. Düşünme gücünden yoksun olan ama iradesi kuvvetli olan insanların da kendisi için düşünen kimselere boyun eğmesi halinde hür kimselerden olacağını aksi takdirde hayvan tabiatlı olacağını belirtmektedir.¹³¹ Fârâbî, insanın iyi olanı bilmesinin yanında eylemlerini de bu istikamet üzerinde gerçekleştirmesi yani bildiklerini eylemesinin gerekliliğinden bahsetmektedir. Bahsedildiği üzere iki sınıf arasındaki geçişliliğin olabildiğine dikkat çekerek, avâm sınıfındaki insanların uyulması gereken şeylere tâbi olması halinde hür olacaklarını belirtmektedir.

Avâm sınıfının zihinleri, tabiatları veya alışkanlıkları bakımından bilinmesi gereken şeyleri oldukları gibi anlama kabiliyetine sahip değildirler. Bu sınıf kendi aralarında da uzak veya yakın misaller ile anlama kabiliyetleri yönünden farklılıklar göstermektedir.¹³² Taklit edilenler de yapıları itibarıyla kimisi gerçeğe daha yakın kimisi ise daha uzak ve eksik biçimde hayal edilmektedir.¹³³

İnsanların genel olarak iki sınıf halinde ayırma tabi tutulması Tanrı'yı, ruhâni varlıkları, mutluluğu vs. nasıl kavradıklarına dayalı olarak gerçekleşmektedir. Havâss sınıfı, hikmet sahibi olan kişiler diğer adıyla 'hukemâ' olarak adlandırılan kişilerin mensup oldukları sınıftır. Onlar mutluluğu ve faziletli şehrin idaresinin ne olduğunu bilen, gerçeği tasavvur ederek varlıkların esaslarını ve derecelerini bilen ve onları oldukları gibi kavrayan kişilerdir. Avâm sınıfı ise havâssın bildiklerini ancak

¹²⁹ Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 169.

¹³⁰ Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 159.

¹³¹ Fârâbî, *Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 160.

¹³² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 128.

¹³³ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 101.

tahayyül yolu ile bilebilen ve tahayyül edilen varlıkların imajı ve taklitleri ile yetinmek durumunda kalan mü'minler yani iman edenler olarak adlandırılmaktadır. Elbette ki hukemânın/havâssın mutluluğu, mü'minun/avâmın mutluluğundan çok daha üstündür.¹³⁴

Mutluluğu amaç edinen insanların çoğu, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinir. İnsanların çoğu, benimsenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş şekilleriyle kabul ederler. İmdi, mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler bilge kişilerdir. Bu şeyleri nefslerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise, inanan(mü'min) kişilerdir.¹³⁵

Fârâbî burada da bilgi- iman ilişkisi içerisinde, bilen- iman eden olarak sınıf tasvirini yapmaktadır. Bu problem çerçevesinde bilge kişilerin/havâss sınıfı, iman edenlerin ise avâm/halkın çoğunluğunu zikretmek lazım gelmektedir. Geniş halk kitlesinin-avâm sınıfının- kendine has olarak iki belirgin özelliğinin olduğunu söylenmektedir. Onlar yaygın olan görüşleri ve düşünceleri tahlil ve tenkide tabi tutmadan kabul etmeleri/iman etmeleri, taklitten öteye geçirememeleri ve tabiatlarından veya kazandıkları alışkanlıklarından dolayı felsefi eğitime tabi tutulamaz ve burhan yoluyla kavrayamaz oldukları için ikna metoduyla eğitime ihtiyaç duymaktadırlar.¹³⁶ Avâm sınıfı, inandığı ve bildiği şeyleri bir araştırmaya ve incelemeye tâbi tutmadan bilmektedir.¹³⁷ İleride görüleceği üzere bu tezde ele alınan perspektiften Fârâbî, din ve felsefe ilişkisini kurarken yine bu avâm-havâss ikiliğine dayanarak temellendirmektedir. İkna yoluyla halkın eğitilmesi ve yol gösterilmesi Fârâbî felsefesinde mille aracılığıyla yapılmaktadır. Fârâbî, avâm sınıfı için onların meşhûratı veya ikna edici şeyleri anlayabildiklerinden dolayı cedel ve hitabet

¹³⁴ Mehmet S. Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı", *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s. 309.

¹³⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 100-101.

¹³⁶ Aydın, "Fârâbî'nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı", s. 310.

¹³⁷ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 41., Fârâbî, avâm sınıfı için bazen 'bilmektedir' yüklemine kullanması, Fârâbî'nin bilgiyi tasdik kavramı üzerinden derecelendirmesine dayanmaktadır. Avâm sınıfı için 'iman etme' kavramının kullanılmasında dâhi bilginin Fârâbî felsefesindeki otoritesi hâkimdir.

sanatının onlar için kullanılması gerektiğini söylemektedir.¹³⁸ Bu iki sanat da ikna ederek insanların nefslerinde tahayyül yoluyla tasdik ettirmektedir.

Fârâbî avâm ve havâss ayırımının olma sebebini insanın tabiatından kaynaklandığını veyahut dikkatli bir biçimde olgu ve olaylara yönelememekten olduğunu iddia etmektedir.¹³⁹ Öğretim için de, varlıkların kendilerini, akılla kavranmasını sağlayan kesin kanıtlama yöntemlerini seçkinler sınıfı için kullanılmaktayken, iknaya ve hayal gücünü kullanarak varlıkların misallerini sunmaya dayanan yöntemler avâmın/halkın öğretiminde kullanılmasını gerektirmektedir.¹⁴⁰ Fârâbî halkın öğretiminde ‘mille’nin kullanılması gerektiğini söylemektedir. Mille kavramı da bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

Seçkin (havâss) olan sınıf, kesin kanıtlarla akılsalların bilgisine sahip olanlara, seçkinlerin en seçkini olarak yüksek yöneticilere denilmektedir. Seçkinler (havâss) sınıfındaki insanlar hükümdarlık görevlerine getirilecek kişilerdir.¹⁴¹ Bunların haricinde kalanların ise avâm denilen kesimi oluşturduğunu ifade eden Fârâbî, öğretimin de bu ayrımı göz önünde bulundurularak yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.¹⁴² Fârâbî’ye göre havâss sınıfı, mantık yöntemleri kullanmaya alıştırtılarak, teorik ilimler öğretilmeli, bu öğretim çocukluklarından olgunluğa dek sürdürülmelidir. Havâss sınıfının, halkın sınanmamış genel kanılarının neticesinde gerekli kılınan teorik bilgilere mahkum edilmemesi gerekmektedir.¹⁴³

Fârâbî, *Kitâbu’l- Hurûf* adlı eserinde avâm veya halkın zaman bakımından seçkinlerden önce olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda tüm insanların bildiği ortak bilgiler de, sanatlara özgü olan bilgilerden daha önce olduğunu söyleyerek, bunların avâma ait olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁴

Fârâbî’nin avâm ve havâss sınıfı, entelektüel zümre ile geniş halk kitlesi olarak da betimlenmektedir.¹⁴⁵ İnsan mutluluğu, varlıkların ilkelerini, mertebelerini ve erdemli şehirlerin yönetimini ya tasavvur eder ve düşünür ya da hayal eder. Tasavvur

¹³⁸ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, (çev. Fatih Toktaş), Divan Dergisi, Cilt 7, Sayı 12, (2002), s. 262.

¹³⁹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 261-262.

¹⁴⁰ Fârâbî, *Tahsîli’s-Saâde*, s. 42.

¹⁴¹ Fârâbî, *Tahsîli’s-Saâde*, s. 41.

¹⁴² Fârâbî, *Tahsîli’s-Saâde*, s. 42.

¹⁴³ Fârâbî, *Tahsîli’s-Saâde*, s. 34.

¹⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu’l- Hurûf*, (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera, 2018, s. 154.

¹⁴⁵ Aydın, “Fârâbî’nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı”, s. 309.

edilmesi, özlerinin gerçekte nasıl var ise aynı şekilde nefste bulunmasıyken, hayal edilmesi ise imajlarının, örneklerinin veya taklitlerinin nefste canlandırılmasıdır. Fârâbî bu durumu bir benzetmeyle açıklamaktadır. İnsanın doğrudan kendisinin görülmesi, ilk ilkeleri veya mutluluğu tasavvur edenin durumuna benzer iken, insanın aynada veya suda yansımasının görülmesi bunların hayal edilmesine benzemektedir. Bunları aynada veya suda görmek, bir taklit olduğu için kendilerini değil taklitlerinin tasavvur edildiğini söylemektedir.¹⁴⁶ Fârâbî'ye göre işte insanların çoğunluğunda varlıkların ilkelerini, Faal Akı vb. şeyleri yaratılışları ya da alışkanlıklarından dolayı anlama ve tasavvur etme güçleri olmadığı için onlara söz konusu şeylerin benzerlerini veya taklitlerinin ortaya konması gerekmektedir.¹⁴⁷ İşte din onların hayallerinin nefslerdeki görüntüleridir.¹⁴⁸ Bunu bir örnekle açıklamak gerekirse, avâm sınıfı semboller ile bildiklerinden dolayı örnek olarak hukemânın kavramsal olarak sahip olduğu "kötülük" bilgisini, avâm sınıfı "şeytan" sembolü ile imaj olarak anlamaktadır.

Fârâbî'nin bu sınıfsal ayrımının, bilen ve iman eden arasında yapılmış olduğu açıkça görülmektedir. Daha geniş perspektiften de bakıldığında bu ayrım din ile felsefe probleminin ana konusu olduğu da açıktır. Teorik konuları tahlil edemeyecek yapıda olanların uyması gereken kuralları din tesis ederken, dinin felsefeden sonra olduğunu da¹⁴⁹ göz önünde bulundurarak bunların felsefe tarafından belirlendiği görülmektedir.

¹⁴⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 99

¹⁴⁷ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 99-100

¹⁴⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 100

¹⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s.150.

1.4) Felsefe-Din İlişkisi ve Failleri Olarak Filozof -Peygamber

Bu bölümde Fârâbî'nin din ile felsefe arasındaki kurduğu ilişki, bu konu hakkında yapılan çalışmalardan farklı olarak özel bir perspektiften incelenecektir. Buna uygun bir şekilde Fârâbî'nin avâm-havâss temeline dayanan ve bilgi-iman çerçevesinden felsefe- din ilişkisi değerlendirilecektir. Fârâbî'nin felsefe - din ilişkisi çokça üstünde durulan bir konudur ancak tezimizin ana iddiası bu konuda farklı bir bakış açısı sunmamıza zemin sağlamıştır. Bilen ve iman edenlerin bir dışavurumu olarak Fârâbî'nin sisteminde din ve felsefe ilişkisi yeniden ele alınmış olacaktır. Daha sonra felsefe ve dini vaz eden iki şahsiyet, filozof ve peygamberin Fârâbî sistemindeki yeri incelenecektir.

Fârâbî'nin kurduğu sistem kendi içerisinde yapısal olarak bütünlüklü ve alanların çizgileri net olarak ayrılmadığından dolayı siyaset felsefesinin temel taşı olan bu konuyu daha farklı düzlemde incelemeye müsait olduğu görülmektedir. Bu yüzden siyaset ve ahlak felsefesinden tamamıyla uzaklaşmadan ve detaylarına girilmeden bu ilişkiye değinilecektir.

Fârâbî'nin felsefe ve din ilişkisi avâm-havâss temelinde bilgi-iman perspektifinden incelenecektir. Onun kurmuş olduğu sistem büyük ölçüde felsefe-din ilişkisi probleminden kaynaklanan bir yapı arz etmektedir. Fârâbî ortaya çıkan bir felsefî hakikat ile mevcut dinî hakikat arasındaki ilişkiyi gösterme çabası Fârâbî'nin tüm sistemine yansımaktadır. Fârâbî'nin, doğru din ve gerçek felsefenin nihâi olarak bir ve aynı hakikati dile getirdiğini söylemesi onun felsefesinin temel prensibini oluşturmaktadır.¹⁵⁰ Fârâbî, filozof ile peygamberi de bu felsefe ve din ilişkisine paralel olarak yapılandırmıştır.

Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm* adlı eserinde fıkıh ve kelâm ilmine siyaset ilminin yanında yer vermesiyle din ve felsefe ilişkisini kurmasının bir zeminini teşkil ettiği söylenmektedir.¹⁵¹ Felsefenin kendi içinde bir hakikat olduğunu göstermek gayesiyle öncelikle Aristoteles ve Platon'un aynı hakikati dile getirdiğini ifade etmek Fârâbî tarafından elzem görülmüştür. Bu sebepten dolayı *El-Cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn*

¹⁵⁰ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 157.

¹⁵¹ Ali Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy- Akıl İlişkisi*, İstanbul: Çıra, 2014, s.156.

adlı eserini kaleme almıştır.¹⁵² Fârâbî'nin bu hakikatin birliğini gösterme çabası, filozofluğun üzerinden de göstermek için, hakiki filozof ve sahte filozof (boş ve yalancı filozof) gibi ayrımlara giderek bunu sürdürmektedir.¹⁵³

Fârâbî'nin kurduğu sistemde dini hakikatin özel bir yeri olduğundan dolayı onu mille kavramıyla ifade etmektedir.¹⁵⁴ Mille kavramı ile din olgusunun yeniden inşası anlamını taşımasının yanında, siyaset felsefesiyle mille kavramının sınırlarını çizdiğinden dolayı da bu kavram siyasî bir içerik taşımaktadır. Bu kavrama özgü olarak aynı adı taşıyan ve detaylı olarak temellerini ve sınırlarını çizdiği *Kitâbü'l-Mille* adlı eseri kâleme almıştır. Mille, Fârâbî'nin kendi sistemiyle girift bir kavram olduğundan dolayı din kavramından çok, Fârâbî felsefesinin özgünlüğünü korumak amacıyla mille kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Din ve felsefeyi bir uzlaştırma çabası içerisinde görmek tam olarak filozofumuzun yaptığına karşılık geldiği söylenebilse de, Fârâbî daha çok dine kendisi bir tanım vererek onu yeniden üretmiştir.¹⁵⁵ Hatta ona mille adını vermesini de bu şekilde olduğunu ispatlar niteliktedir. Bu sebepten dolayı mille teriminin kullanılması tercih edilmiştir.

Fârâbî'nin sınırlarını felsefeyle çizdiği ve siyaset temelinde ele aldığı mille olgusunun varlık sebebi olarak felsefe görülmektedir. Bu yüzden felsefe olmadan mille anlaşılabilir bir kavram olarak gözükmektedir. Fârâbî'nin mille olarak adlandırdığı din anlayışı, felsefeden beslendiği müddetçe erdemli olarak varlığını sürdürmektedir. Böylelikle denilebilir ki, Fârâbî'nin mille kavramı üzerinden açıklamaya çalıştığı din anlayışı, felsefe olmadan anlaşılabilir ve onsuz varlığından bahsedilememektedir.¹⁵⁶

Mille ve felsefe insanın varlığa getirilmesinin nihai amacı hakkında yani en üstün mutlulukla ilgili bilgi vermektedir.¹⁵⁷ Bu sebeple denilebilir ki, her ikisi de aynı amaca hizmet etmektedir. Yalnızca farklı yollardan bu amaca ulaşılmaktadır. Bu

¹⁵² Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe -Din İlişkisi*, İstanbul: Kitabevi, 2008, s. 70-71, Bulaç, *İslâm Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy- Akıl İlişkisi*, s.157

¹⁵³ Fârâbî, *Tahsîlî's-Saâde*, s. 47-49. Müfit Selim Saruhan, *İslâm Meşâî Felsefesinde Filozof*, İstanbul: Divan Kitap, 2017, s. 108-109.

¹⁵⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 260-261., Fârâbî'nin din kavramıyla eş anlamlı olarak gördüğü mille kelimesini kullanması, onun felsefesinin özgünlüğüne de kapı aralamaktadır.

¹⁵⁵ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri -Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis, 2019, s. 23.

¹⁵⁶ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 25.

¹⁵⁷ Fârâbî, *Tahsîlî's-Saâde*, s. 44.

farklılık da insanların anlayış kabiliyetlerinden (avâm/havâss) kaynaklanmaktadır. O halde mille de felsefe de aynı hakikate hizmet etmektedir.

Fârâbî'ye göre her öğretim iki şeyden meydana gelmektedir. İlk olarak tasavvur ettirerek onun kavramsal olarak ruhta meydana getirilmesi ve ikinci olarak da ruhta meydana getirilen bu şeyin diğer insanlara tasdik ettirilmesidir. Tasavvur ettirmenin ve tasdik ettirmenin de kendi içerisinde her birinin iki yolla yapıldığını söyleyen Fârâbî, tasavvur ettirmenin akılla algılanarak veya misalle tahayyül yoluyla yapıldığını belirtmektedir. Tasdik ettirmek ise kesin kanıtlara başvurarak veya ikna ederek meydana gelmektedir. Buna göre kavranılan veya öğrenilen şey, akılla tasavvur edilip kesin kanıtlar ile tasdik ettiriliyorsa buna felsefe denilmektedir. Taklitler yoluyla tahayyül ederek biliniyorsa ve bu ikna yoluyla tasdik ettiriliyorsa buna din adı verilmektedir.¹⁵⁸ Böylelikle din, felsefenin bir taklidi olmaktadır. Din ve felsefe varlıklarının ilkeleri hakkında bilgi vermektedir. Her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenele ilgili bilgi vermektedir.

Felsefenin amacı sadece iyiyi elde etmek olduğundan, mutluluk da insanda iyi şeylerin olduğunda erişilebildiğine göre felsefe zorunlu olarak kendisiyle mutluluğa erişebildiğimiz şey olması gerekmektedir.¹⁵⁹ Fârâbî'ye göre din de halkı mutluluğa ulaştıracakları her şeyi onlara vermeyi sağlamaktadır.¹⁶⁰ Ancak insanların çoğu yüceltilen ilkeleri nefslerinde tasavvur edilmiş şekilleriyle değil, hayal edilmiş şekilleriyle kabul etmektedirler. Mutluluğu tasavvur ederek kabul edenler bilge kişilerdir ancak bunları nefslerinde hayal ederek kabul eden kişiler ise iman edenlerdir.¹⁶¹ O halde iman edenlere verilen ilkelerin farklı bir yöntemle sunulduğu ve toplumun genelinin buna ihtiyaç duyduğu da göz önüne alınarak, Fârâbî'nin felsefesinde millenin işlevi görülmüş olmaktadır. Fârâbî, *Kitab'ul Huruf* adlı eserinde millenin vukû bulmasını şöyle açıklamaktadır:

“...yasaların vaz edilmesine ve çıkarsanan, tamamlanan ve burhanlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Yasaları koyma sanatı, halkın

¹⁵⁸ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 44.

¹⁵⁹ Fârâbî, *Tenbih 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 162-165.

¹⁶⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l- Hurûf*, s. 184.

¹⁶¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 101.

tasavvur etmekte zorlandığı teorik mâkullerin iyi bir şekilde hayal ettirme; mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama; halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yollarını kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta yasalar konulduğu ve bunlara, halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onlara vermeyi sağlayan mille meydana gelmiş demektir.”¹⁶²

Burhanla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Böylelikle mille sayesinde halkın tasavvur etmekte zorlandıkları teorik mâkulleri hayal ettirme yoluyla, teorik ve pratik şeyleri de ikna ettirerek onlarda bunların yerleşmesini sağlanmaktadır. İkna ve misallerle amaç, avâmın aklederek ulaşamadığı şeylerin onların nefslerinde yerleşmesini sağlamaktır.

Fârâbî’ye göre mille, felsefeden sonradır. Felsefe ile elde edilen bilgilerin halka yani avâma öğretilmesi mille ile yapılmaktadır. Öyle ki alet kullanan birisinin aletlerden önce var olması gibi felsefenin dinden önce olduğunu savunmaktadır.¹⁶³ Felsefe ve din, bilgi vermek bakımından aynı amaca sahiptir. Felsefe aklen tasavvur ettirerek kavramayı sağlarken, din hayal ettirerek bilgi vermektedir. Felsefe tarafından açıklanan ve delil getirilen her şeyde, din inanmayı/iman etmeyi kullanmaktadır.¹⁶⁴ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille* adlı eserinin daha ilk cümlelerinde millenin tanımını şöyle yapmaktadır:

“Mille, koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüş ve eylemlerdir.”¹⁶⁵

¹⁶² Fârâbî, *Kitâbu’l- Hurûf*, s. 184.

¹⁶³ Fârâbî, *Kitâbu’l- Hurûf*, s. 148.

¹⁶⁴ Fârâbî, *Tahsili’s-Saâde*, s. 44-45.

¹⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 258.

Sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ile kast edilenin bir dindeki itikadî konular olarak değerlendirmek mümkündür. Bu görüşler, ilk başkanın hitap ettiği halkın anlayabileceği şekilde onları inandırmak için ikna yollarına başvurduğu şeylerdir. Bunlar inancın/imanın nesnesi konumunda olan, felsefenin nazarî kısmına tekabül ederek, bilinip yapılması mümkün olmayan şeyleri yani iman edilecek konuları anlatmaktadır. Fârâbî'nin mille tanımında dikkat edilen diğer bir husus da, dindeki peygamberlik makamının kendi sisteminde, bu görüş ve eylemleri belirleyen kişi konumunda aynı mevkide yer vererek almasıdır. Fârâbî ilk başkanın bu görüş ve eylemleri belirlemede vahye dayanarak gerçekleştirilmesi yine peygamberlik konumunun önemine dikkat çekmektedir.¹⁶⁶ Fârâbî'nin vahiy anlayışında ileride görüleceği üzere, Faal Akıl'dan yani aynı kaynaktan farklı yollarla feyzan etmektedir. Peygamberin getirdiği vahiy ile filozofun elde ettiği şeyler birbiriyle çelişmemektedir. Aynı kaynaktan alınmaları hasebiyle birbirlerini teyid eder niteliktedirler.¹⁶⁷ Fârâbî, böylelikle ilk başkanlık üzerinde peygamber ve filozof birleştirmiş olmaktadır. Onlar amaçları bakımından da incelendiğinde halkın dünya ve âhirette mutluluğa ulaştırmak olduğu görülmektedir. Böylece fark edilen şu ki, Fârâbî sisteminde mille ve felsefe uzlaşımı sağlanmasının bir uzanımı olarak –hatta temelleri olarak- filozof ve peygamberin aynı kaynaktan bilgi alması görülebilir.

İnsanın nazarî ile amelî akılsal kuvvetine ve muhayyile kuvvetine Tanrı tarafından Faal Akıl aracılığıyla vahiy gelmektedir. Bu vahiy müstefâd akıl vasıtasıyla edilgin akla ve mütehayyile kuvvetine geçmektedir. İnsanın edilgin aklına taşıdığı aklını mükemmel derecede kullanan bir düşünür, bir filozof olmaktadır. Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşıdığı ise bir peygamber, gelecekle ilgili uyarıcı, tikeller hakkında bilgiye sahip haber verici olmaktadır.¹⁶⁸

Fârâbî, görüş (*âra'*) ve eylemlerden (*ef'âl*) hâsıl olan millenin, görüşlerin dindeki itikadi konulara denk geldiğini ve bunların felsefenin nazarî kısmına tekabül ettiğini göstermek için bunları incelememiz gerekirse görüşler şöyledir:

¹⁶⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 259.

¹⁶⁷ Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya: Hü-Er, 2004, s. 138.

¹⁶⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 105.

“ Allah’ın sıfatlarının, daha sonra ruhâni varlıkların sıfatlarının, kendi aralarındaki derecelenmelerinin ve onların Allah’a göre konumlarının, onlardan her birinin eylemlerinin ne olduğunun, âlemin oluşumunu, âlemin ve parçalarının niteliklerinin ve parçalarının sıralanışının, ilk cisimlerin nasıl meydana geldiğinin...âlemin içerdiği nesnelere nasıl birbirleriyle ilişkili ve düzen içerisinde olduğunun, orada olan biten her şeyin haksızlık (cevr) ile değil, adaletle gerçekleştiğinin... nübüvvetin ne olduğunun, vahyin nasıl oluştuğunun ölüm ve Âhiret hayatının niteliklerinin...açıklandığı görüşlerdir”¹⁶⁹

Burada bahsedilen millenin görüşleri yani iman edilecek konuların tamamının, hayal gücüyle algılanan ve zihinde izlenim bırakan niteliklerin olması gerekmektedir.¹⁷⁰ İncelendiği takdirde görülecektir ki, Fârâbî’nin millenin görüşlerini serdederken referans kaynağı olarak Kur’an’ı aldığı fark edilmektedir.¹⁷¹ Bunlar imanın şartları olarak bilinen Allah’a, peygamberlerine, meleklerine, kitaplarına, âhirete, kader ve kazaya iman hususlarıdır. Bunların her birinin incelenmesi ikinci bölüme bırakılmıştır. Bu konuların millenin görüşleri kapsamında irdelenmesi bir İslâm düşünürü olarak Fârâbî’nin felsefesinde iman edilecek konuların var olduğuna ve bu konularla felsefe ile bilgi ilişkisi kurulurken, mille ile halkın iman ilişkisi kuruyor olması bu tezin iddiasını destekler niteliktedir.

Akıl tarafından kavranılan nihai ilkeler yani ilk ilkenin özü ve ikincil gayr-i maddî ilkelerin özleri hakkındaki bilgiyi felsefe vermektedir. Din ise cismani ilkelere dayanarak kurulan benzerlikler ile bunların hayallerini ortaya koymaktadır. Ayrıca siyasî görevlere benzerliklerden hareket ederek mille bu ilkeleri taklit etmektedir. Örnek olarak Tanrısal fiilleri, siyasetle görevli olanların işlevleri ile anlatmaktadır. Din, akledilirleri duyusallar üzerinden, ondaki benzerlikler ile taklit etmektedir. Fârâbî buna örnek olarak, bazı insanların maddeyi/heyûlayı uçurum, karanlık veya su ile yokluğu taklit ederek anladıklarından bahsetmektedir.¹⁷²

¹⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 259.

¹⁷⁰ Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 260.

¹⁷¹ Saruhan, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof*, s. 114.

¹⁷² Fârâbî, *Tahsîli’s-Saâde*, s. 44-45

Felsefe bilgi verdiği tüm konularda akla ve tasavvura dayanarak bunu gerçekleştirmektedirken, mille hayal gücüne dayalı olarak bilgi vermektedir. Felsefenin akla dayalı ispatıyla açıklığa kavuşturduğu her konuda, mille ikna etmektedir.¹⁷³ Buna göre mille ikna ederek inandırmak gibi bir etkiye sahip olmaktadır.

Tezin bir önceki bölümüne atfen açıklamak gerekirse, Fârâbî'ye göre tasdik keskinlik derecelerine göre kısımlara ayrıldığından bahsedilmişti. Keskinlik olarak yakîn, tasdik derecesine bakımından kesinliği ifade ettiğinden kesin olmayan tasdik ile aralarında keskinliğe yakın ve nefiste sükûnu bulduran olmak üzere iki derecesi daha bulunmaktadır. Keskin olarak bilinen tasdik ancak burhan sanatıyla elde edileceğini vurgulayan Fârâbî, keskinliğe yakın olan tasdik cedel sanatı ile nefiste sükûnu sağlayan tasdik ise hitabet sanatıyla sağlandığını belirtmektedir.¹⁷⁴ Bu iki kutup arasında millenin kullandığı cedel ve hitabete tekabül etmekteyken, felsefe burhan sanatıyla sahip olduğu bilgiyi, mille aracılığıyla halka aktarmaktadır. Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde millenin bu amacını şöyle anlatmaktadır:

*“Mille ile, felsefede ortaya konan teorik ve pratik şeylerin ikna etme veya hayal ettirme yoluyla yahut ikisiyle birlikte halkın anlayabileceği tarzlarda onlara öğretilmesi amaçlanmaktadır.”*¹⁷⁵

Fârâbî'ye göre mille, felsefenin teorik şeylerini tahyil ve ikna ederek halka aktarmaktadır. Bu yöntemlerin kullanılmasının amacı ise bahsedildiği üzere halkın tahyil ve iknadan başka bir öğretim metodu bilmemesinden kaynaklanmaktadır. Fârâbî'ye göre mille sayesinde, teorik şeyler avâma hayal ettirerek veya ikna yoluyla öğretilmektedir. Avâm sınıfı da zaten bu yollardan başka bir öğrenme yolu bilmemektedir. Fârâbî'ye göre de ikna, meşhur ve ilk duyulduğunda etki bırakan şeyler ve temsiller yani misaller üzerinden yapılmaktadır. Bu da hatabî yollarla mümkün olmaktadır.¹⁷⁶

¹⁷³ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 44.

¹⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, s. 2.

¹⁷⁵ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 148.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 150.

Teorik ilimlerle kanıtlanmış olan teorik şeyler misaller ile temsil edildiğinde ve insanların çoğunluğunun ruhlarında bu şekilde tasdik edildiği takdirde teorik şeyler gerçekleşmiş olmaktadır. Fârâbî'ye göre bu şeyler kanun koyucunun ruhunda bulunduğu zaman felsefe, çoğunluğun ruhunda bulunduğu ise mille olduğunu söylemektedir. Fârâbî'nin burada belirttiği üzere avâmın veya halkın çoğunluğunun ruhunda bulunan teorik ve pratik ilkelerin misalleri dini oluşturmaktadır.¹⁷⁷

Fârâbî'ye göre mille, felsefeye tâbi olmalıdır. Felsefe, zaman bakımından milleden önce gelmektedir.¹⁷⁸ Felsefenin kesin kanıtlar sunarak açıklamalar yaptığı her konuda mille inandırmayı amaçlayan açıklamalar sunmaktadır.¹⁷⁹ Halka (avâm) burhan yoluyla elde edilmiş teorik şeylerin öğretimi cedelî, hatabî veya şiiresel yollarla yapılmaktadır. Fârâbî'ye göre hatabî veya şiiresel yollarla halka öğretmek daha uygundur.¹⁸⁰ Yönetimleri elinde bulunduran yöneticilerin amacı şehrin halkına iyi fiiller yapmayı alışkanlık haline getirip onları iyi insan olmalarını sağlamaktır.¹⁸¹ *Kitâbü'l-Mille*'de erdemli millenin felsefeye benzetilmesi her ikisinin de nazarî ve amelî boyutlarının olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸² Fârâbî, millenin görüşleri felsefenin nazarî kısmına, amelî olanlar da felsefenin amelî kısmına göre sınırlandırıldığından bahsetmektedir. Asıl çizgiyi felsefenin koyduğunu göstermektedir.¹⁸³ Fârâbî'nin din anlayışının sınırlarının felsefeyle çizildiğini söylemek mümkündür. Mille, hakikî felsefeye bağlı olarak varlığını sürdürdükçe erdemli olmaktadır.¹⁸⁴

İkinci bölüme geçmeden önce toparlamak gerekirse, iman Fârâbî'nin felsefi sisteminde bilginin bir problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî'nin epistemolojisi biri psikoloji diğeri mantık olan iki temel alanda incelenmiştir. Bilginin elde edilme süreçleri de akıl ve nefis teorisi ile açıklık getirilerek, Fârâbî'nin felsefesinde önemli bir yere sahip olan akıl kavramı irdelenmiştir. İnsanın kesin bilgiyi elde etmesinin yeri akıl olmasından dolayı, bilişsel gelişim süreçlerinin

¹⁷⁷ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 47

¹⁷⁸ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 45., Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 148-150.

¹⁷⁹ Fârâbî, *Tahsîli's-Saâde*, s. 44.

¹⁸⁰ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 184.

¹⁸¹ Fârâbî, *Tenbih 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 151.

¹⁸² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 261.

¹⁸³ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 261.

¹⁸⁴ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 23

izahatına yer verilmişti. Kelamcıların imanın tasdik olduğu yönündeki tanımının Fârâbî epistemolojisinde bilginin bir türü olan tasdik kavramıyla bağdaştırılarak imanın yeri bulunmaya çalışılmıştır. İmanın kesinliğini ifade eden yakîn kavramının Fârâbî felsefesinde yeri tespit edilmiştir. Böylelikle mantık alanında bilginin kesinliğine göre yapılan derecelendirmede en kesin bilgiyi burhan sanatı verdiği için, imanın kesinliğini belirten yakîn kavramının bilgide kesinliğe tekabül ettiği görülmüştür.

Bilgi ve inanç Fârâbî'nin felsefi sisteminde birbirini dışlayan farklı kategoriler olarak görülmemektedir. İnsandaki anlayış farklılığından doğan ve bilgiye ulaşmadaki çabaların sonucu olarak toplum iki sınıfa ayrılmaktadır. Havâss sınıfı bilgiye yakînî olarak sahip iken, avâm sınıfı yakînî olan bilgiyi tahayyül ederek iman etmektedir. Fârâbî sisteminde iman kavramı, avâm sınıfını mü'minin olarak nitelemesiyle karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî avâm ve havâss ayırımına bağlı olarak felsefe ve din ilişkisini kurgulamıştır. Hatta din olgusunu yeniden inşa ederek ona mille adını vermektedir. Halkın çoğunluğunun nefslerinde kesin bilgiyi yerleştirmenin bir yolu olarak mille görülmektedir. Avâm sınıfı ancak millenin kullandığı tahayyül ve ikna yoluyla bilgiyi nefslerinde tasavvur edebilmektedir. Havâss sınıfının ise kesin bilgiye ulaşması ancak felsefe yoluyla mümkündür. Buna bağlı olarak felsefenin burhan metoduyla aklen ispatladığı bilgiyi, mille hitabet ve cedel sanatını kullanarak iman yoluyla gerçekleştirmektedir.

Birinci bölümde iman kavramının Fârâbî felsefesindeki yerinin tespitinin ardından ikinci bölümde iman konularının yeri bulunmaya çalışılacaktır. İslâm geleneğinde imanın şartları olarak bilinen konuları Fârâbî'nin felsefi paradigmasından tahlil edilecektir.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAN EDİLECEK KONULARIN FÂRÂBÎ FELSEFESİNDEKİ İZDÜŞÜMÜ

İslâm felsefesinin sistematik olarak kurucu filozofu Fârâbî, felsefî hakikatin Grek filozofları tarafından elde edildiğinin farkındaydı, diğer yandan İslâm dinini de bir hakikat olarak kabul etmekte ve bu iki dinamik yapı arasında gerilim yaşamaktaydı. Kurduğu metafizik sisteminde dini söylemin temel yapısını ve inanç esaslarını bir potada eriterek, bu gerilimi olabildiğince azaltmaya çalıştığı görülmektedir.¹⁸⁵ Fârâbî'nin felsefe ve din uzlaşımının temelinde bilgiye verdiği önemin yattığı görülmektedir. İman etmeyi halkın çoğunluğuna bırakarak, imanı felsefî sisteminden tamamıyla koparmadığı görülmektedir.

İkinci bölümde tezimizin Fârâbî hakkındaki diğer çalışmalardan ayrı olarak avâm/havâss temelinde bilgi-iman perspektifinden din felsefesinde ele alınan konular incelenecektir. Bunlar Fârâbî'nin mille tanımında görüşler olarak adlandırdığı, İslâm dinindeki iman konularına tekabül eden hususlar olduğu açıkça görülmektedir. Fârâbî'nin kurmuş olduğu sistemde gayb alanındaki iman konuları daraltılarak bilgi dairesinde ele alınmasının sonucu olarak bunlar felsefî problemler olarak incelenmiştir.

Fârâbî'nin din ve felsefenin aynı hakikati dile getirmesine binaen, dinin temel akaidine esasen bağlı kalarak dinî akideleri kendine özgü olarak tefsir etmektedir. Bunları açık bir şekilde ilk defa felsefî problem olarak ortaya koymaktadır.¹⁸⁶ Bu açıdan bakıldığında belki Fârâbî'nin bu çabalarını İslâm düşünce tarihinde ilk 'din felsefesi' denemesi olarak görmek mümkündür.

¹⁸⁵ Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", Felsefe Dünyası Dergisi, Cilt 4, Sayı 16, (1995), s. 86.

¹⁸⁶ Aydın Sayılı, "Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi, Cilt 15, Sayı 57, (1951), s. 13.

Fârâbî'nin entelektüel yapısı, İslâmi öğretiler ile felsefî öğretilerin bir karışımı niteliğindedir ve ele aldığı metafizik problemler İslâm'ın dini metafiziğiyle doğrudan ilişkili olarak kullanmaktadır. Kendi döneminin teolojik problemlerini Aristotelesçi ve Yeni Platoncu kavramlarla uyumlu bir şekilde ele alması, felsefenin taleplerinin memnun edecek hüviyette ve din olgusunun evrensel bir temellendirmesini içermektedir. Fârâbî'nin felsefî sisteminin inşasındaki temel problemler dini gelenek ile felsefî geleneğin kesiştiği noktada varlık kazanmaktadır. İki güçlü tarafın (felsefe ve din) birbirlerinden ayrılma çabalarından doğan bir gerilimin ürünü olarak Fârâbî'nin sistemi evrensel olan çözümler sunmak gayesini esas alarak dinî hakikatleri evrensel olan felsefî hakikatin dünyasına taşımaktadır.¹⁸⁷

2.1) Tanrı

İslâm'ın iman konularının başında yer alan Allah'a iman ve Kur'an'ın defaatle vurguladığı tevhid inancı İslâm literatürünün en temelinde yer almaktadır. Her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın, her şeyi bilir, görür ve iştir olması Kur'an'da defalarca yinelenmektedir. Kur'an'ın, Allah'ın varlığının inkâr edilemeyecek bir mesele olarak görmesinden dolayı, Kur'an'ın 'Allah'ın varlığı' probleminden çok onun birliğini konu ettiği görülmektedir.¹⁸⁸ Allah'ın birliği meselesini, kelâmcılara nazaran -Fârâbî başta olmak üzere- felâsifenin daha ayrıntılı bir şekilde ele alıp temellendirme çalışması tevhide verilen önemi kanıtlar niteliktedir.¹⁸⁹

2.1.1) Tanrı'nın Birliği ve Sıfatları

İslâm'ın iman dairesinde değerlendirdiği ulûhiyyet bahsinin, Fârâbî'de rasyonel bir felsefî dil kullanılarak nasıl bilginin konusu olarak ele alındığı görülecektir. Fârâbî'nin Tanrı anlayışının oluşmasında etki eden unsurların izâhâtına değinildikten sonra, başta *Medîneti'l-Fâzıla* ve *Siyâsetü'l-Medeniyye*'de detaylarıyla açıkladığı Tanrı tasavvuru gözler önüne serilecektir. Fârâbî'nin bağlı bulunduğu İslâm dini akidesindeki Allah'a iman konusunun, Fârâbî sisteminde ödün verilmeden, zor olanı icra ederek bir uzlaşma içerisindeki açıklamaları Kur'an'a uygun

¹⁸⁷ Aydınlı, "Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler", s. 84-86.

¹⁸⁸ İbrahim Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, Ankara: Etkileşim, 2019, s. 99.

¹⁸⁹ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik, 2018, s. 79.

mülâhazalarda bulunarak felsefî terminolojide dile getirmesi, filozofun bilginin konusu olarak Tanrı'yı ele alması bu başlıkta mümkün mertebede değerlendirilecektir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde temel bir yeri olan Tanrı ve bu Tanrı anlayışını ortaya koyarken ki İslâm kültürü içerisinde Tanrı'dan felsefî terminolojiyle bahsetmesi ona özgü bir öğretiyi vâz etmesine yol açmıştır.¹⁹⁰ Fârâbî'nin ulûhiyyet telakkisi, tüm felsefî problemlerin ve din kaynaklı meselelerin temelini teşkil ettiğinden dolayı anlaşılması büyük önem arz etmektedir.¹⁹¹ Fârâbî'nin Tanrı anlayışı, Grek felsefesinin İlk Neden olarak adlandırılan Tanrı anlayışının etkisi görüldüğü gibi dini düşüncenin hakîm bir vahyedici Tanrı tasavvuru da görülmektedir.

Fârâbî felsefe öğrenmekteki amacın “*yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen 'Bir' olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adâleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir*”¹⁹² şeklinde açıklamaları kurduğu felsefî sistemde Tanrı'nın önemini belirtmektedir.

Fârâbî'nin Tanrı üzerinden serdettiği görüşleri, mantıkî denetim altında yapıldığı görülmektedir. Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu felsefî geleneğin etkisinde olmasının yanında yine de İslâm'a uygun bir tarzda zorunlu olarak bir uzlaştırmacı tavır sergileyerek fikirlerini beyan etmektedir. Fârâbî İslâm dininin Allah kavramını felsefî paradigmada ele alarak rasyonelleştirirken diğer taraftan da Grek doğal teolojisinden çıkan Tanrı kavramını dinî çerçeveye adapte etmektedir.¹⁹³

Fârâbî'nin Tanrı hakkındaki açıklamalarında ve sıfatları ile ilgili öne sürdüğü görüşlerinde İslâm'ın inanç esasları olarak belirttiği konuları felsefî kavramlarla ele almıştır. Onun uluhiyyet konusunda öne sürdüğü fikirler Tanrı ile insan arasındaki ilişki hariç tutulduğunda Kur'an'a uygun bir yapı arz etmektedir. Fârâbî'nin bu

¹⁹⁰ Mehmet Karakuş, “Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 6, (2017), s. 109.

¹⁹¹ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 112.

¹⁹² Fârâbî, *Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozofları Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003, s. 113-114.

¹⁹³ Aydın, “Fârâbî'nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, s. 88.

duruşu Kur'anî kavramlarla felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığı şeklinde de değerlendirilmiştir.¹⁹⁴

Fârâbî, İslâm teolojisinin getirdiği bir yapıyı da göz önüne alarak rasyonel Grek teolojisi ile bir sentezci yaklaşım içerisinde bulunmuştur.¹⁹⁵ Fârâbî, Tanrı anlayışını dini gerçeklikleri göz ardı etmeden felsefeyle senkron bir tarzda ele almaktadır. Filozofun eklektik bir yapıya sahip felsefesinin bu özelliğinin her alanda kendini gösterdiği açıktır.

Fârâbî'nin Meşşâî gelenekte imkân deliline yer veren ilk filozof olarak, Allah'ın varlığını ispat konusunda hareket noktasını kozmik varlık değil, doğrudan varlık kavramını almaktadır.¹⁹⁶ Fârâbî, varlıkları ikiye ayırarak, özü gereği var olması zorunlu olmayan yani mümkün varlık (*mümkinu'l vücûd*) ve özü itibariyle varlığı zorunlu olan zorunlu varlık (*vâcibü'l vücud*) şeklinde sınıflandırma yapmaktadır.¹⁹⁷ Mümkün varlıklar var olmak için bir sebebe bağılırlar ve bu sebepler zincirinin sonsuza kadar gitmesi imkânsız olduğundan dolayı bir zorunlu varlığın mevcudiyeti gerekmektedir. Mümkün varlıkların neticede bir sebep olarak İlk Varlık'ta son bulması bir zorunluluktur. Böylelikle Fârâbî, zorunlu-mümkün varlık sınıflandırmasına dayanarak ontolojik temelli bir Tanrı anlayışına sahip olmaktadır. Tanrı'nın yokluğunun düşünülmesi dâhi mantıkî imkânsızlığa yol açmaktadır.¹⁹⁸

Allah'ın varlığına ispat olarak Fârâbî'nin ortaya koyduğu ontolojik delil zorunlu ve mükemmel kavramlarından hareket ederek hazırladığı için Tanrı'nın varlığının ispatı olarak gösterilen kozmolojik delilden daha doyurucu sayılmıştır.¹⁹⁹

Fârâbî'ye göre Tanrı, bütün varlık âlemi içerisinde ilk var olandır. O diğer varlıkların oluş sebebidir. Böylece Tanrı, ilk sebep olarak varlık mertebesinde en

¹⁹⁴ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 122.

¹⁹⁵ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 33-34.

¹⁹⁶ Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 73.

¹⁹⁷ Fârâbî, *Uyünü'l-mesâil*, s.118, İbrahim Agâh Çubukçu, "Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, (1966), s. 71.

¹⁹⁸ Fârâbî, *Uyünü'l-mesâil*, s.118, Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 97-98., Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 113., Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 29., Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlak-Siyaset*, Samsun: Etüt, 2009, s.45-46.,

¹⁹⁹ Kaya, "Fârâbî", s. 154., Ontolojik kanıt ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Majid Fakhri, "İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 6, (2002), s. 139-150.

üstün olandır. Var olanlar arasında diğerlerinin eksik veya sınırlı olması kaçınılmaz durumda iken, Tanrı onların ilk sebebi olarak bunlardan münezzehtir. Fârâbî'nin var olanlar arasında derecelendirme yapması bakımından ilk olan Tanrı, cevher bakımından en mükemmel olduğundan ondan sudûr edenler birer eksiklik içerisinde olması da zorunludur.²⁰⁰ Tanrı, zâtı gereği kalıcıdır ve daima vardır. Var olmak için kendi tözü yeterlidir ve onun sahip olduğu töze sahip başka bir varlık yoktur. İlk Varlık'ın gayr-i maddî olması O'nun sûretinin olmadığına da delilidir. Çünkü sûret sahibi olması maddî olduğu anlamına gelerek, varlığının nedeni olacak bir düalizmden bahsetmek durumunda kalınılacaktı. Cevheri oluşturan parçaları varlığının sebebi olması anlamına gelecektir.²⁰¹ Böyle bir durum tözü bakımından eşsiz ve tam olan İlk Varlık'a ters bir duruma neden olmaktadır. O'nun ilk neden olmasından ötürü, bir varoluş gayesi de bulunmamaktadır.²⁰² İlk Var Olan'ın tanımı (*hadd*) dâhi bir bölünebilirliğe götürecektir olduğundan, tanımının olmadığına işaret ederek gayr-i mürekkebe yani basît olduğu sonucuna varmaktadır.²⁰³ Fârâbî'nin İlk Var Olan hakkındaki görüşlerinde Tanrı'yı ontolojik alanda kavramsal tahlillere tabi tutarak, O'nun hakkında bilgi üretmektedir. İlk Neden ve Mutlak Varlık olarak ortaya konan Tanrı fikri ile Fârâbî, hem felsefenin hem de dinin taleplerine uygun şekilde cevap vermiştir.

İlk Varlık olan Tanrı'da hiçbir şekilde bir eksiklik bulunamaz. O'ndan daha yetkin ve erdemli hiçbir varlık yoktur, O'ndan önce de hiçbir varlık yoktur. Tanrı cevheri bakımından kendinden başka her şeyden tamamen farklıdır.²⁰⁴ Tanrı'nın karşıtının bulunması da söz konusu değildir çünkü O'nun karşıtının bulunması, O'nun varlığına denk bir şeyin olması anlamında gelir, oysaki Tanrı'nın varlık derecesinde ve O'nun kuşatamadığı bir varlık asla yoktur.²⁰⁵

Fârâbî'ye göre Tanrı'dan daha mükemmel bir varlık olmadığı için, O'ndan daha üstte bir bilinebilecek olan da yoktur. Bu yüzden Tanrı, bilmesi ve bilinebilmesi için başka bir varlığa ihtiyaç duymayan varlıktır. Tanrı'nın zâtını bilmesi bütün var

²⁰⁰ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 3.

²⁰¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 52.

²⁰² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 4.

²⁰³ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 12.

²⁰⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 50.

²⁰⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 51.

olanları bilmesi demektir. Çünkü diğer var olanlar varlığını Tanrı'dan aldığından O'nun zâtı bir bakıma bütün var olanlardır.²⁰⁶ Böylece O özünü bilmekle en mükemmel olanı bilmektedir, en mükemmel bilgiyi, en mükemmel olarak bilen, bilgedir.

Tanrı hiçbir şekilde maddeden olmadığı için cevheri ile bilfiil akıl olarak bulunmaktadır. Bir şeyin cevheri bakımından bilfiil akıl olması onun maddeye ihtiyaç duymadığından ileri gelmektedir. Tanrı maddede olmadığından ve maddeden münezzehe olması onun cevheri bakımından bilfiil akıl olması demektir.²⁰⁷ O halde Tanrı gayr-i maddî olduğu için cevher bakımından bilfiil akıldır. Aynı zamanda Tanrı kendi kendini düşünmesinden ötürü de mâkuldur, böylece O tözü bakımından akleden (akıl), akledilen (ma'kul), akıldır şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰⁸ Fârâbî'nin Tanrı'yı bu şekildeki açıklamaları yine Allah'ın birliğini izah etmektedir.²⁰⁹

Fârâbî insanda idrakin duyumsama yoluyla gerçekleştiğini ve insan en alt mertebede olanı duyu yoluyla kavradığından dolayı insana diri (*hayy*) denilmektedir. Tanrı kendi mükemmel varlığını kavrayan ve bilen olduğu için, hayy lafzı en çok Tanrı'ya aittir.²¹⁰

İnsan, bedeni veya dış etkenlerin sebebi olarak güzellik ve ihtişam gibi sıfatlara arızı olarak sahip olabilen bir varlıktır. İlk Varlık'ta da büyüklük, ululuk, şeref sahibi gibi tüm güzel sıfatlar da tek bir öze sahip olup, özünde tüm mükemmelliklerin üstünde bir mükemmelliğe sahip olmasından dolayı, bu sıfatların tözü gereği hepsine sahiptir.²¹¹ Güzellik ve ihtişamdaki duyulan haz, sevinç ve mutluluk da, İlk Varlık'ın kendini mükemmel idraki ile ortaya çıkmaktadır. Fârâbî bunun anlaşılması için insandan yola çıkarak, bizdeki haz ve mutluluk geçici ve sınırlı haldeyken bile ne kadar değerli olduğuna vurgu yaparak, en mükemmel öze sahip Tanrı'nın duyduğu hazzı anlamamızı sağlamaktadır.²¹²

²⁰⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 41.

²⁰⁷ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 115.

²⁰⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 14.

²⁰⁹ Ömer Faruk Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatları", *Diyanet İlmî Dergisi*, Cilt 52, Sayı 1, (2016), s. 228.

²¹⁰ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s.16.

²¹¹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s.19.

²¹² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s.20.

Tanrı'nın adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki var olanların yetkinlik ve erdemini gösteren isimlerdir. Ancak bunlar bizdeki kullanılan anlamıyla değil İlk Varlık'ın cevherine has olan yetkinlik olarak kullanılır. Aynı zamanda bu isimlerle cevherini kazandığını düşünmekte yanlış olacaktır. Onun bölünmeyen tek bir cevher ve tek bir varlık olduğu belirtilmektedir.²¹³

Tanrı, zorunlu varlığa sahip olduğundan dolayı diğer varlıkların O'ndan zorunlu olarak varlık kazanması gerekmektedir. İnsan bu tabii varlıkların bir kısmını duyularıyla bir kısmını da burhan yoluyla bilmektedir. Tüm varlıkların Tanrı'dan meydana gelmesi sudûr ile mümkündür.²¹⁴ Tanrı'dan varlığını alan şeyler hiçbir zaman O'nun sebebi ve gayesi değildir. O'na herhangi bir yetkinlik de kazandırmamaktadır. İnsanda ise tam tersine bizden meydana gelen şeyler, bizim için gaye olabilmekte ve çoğu zaman bizde olmayan bir yetkinlik kazandırmaktadır.²¹⁵ Tanrı'nın diğer varlıkların ondan sudûr etmesi için kendi cevherinin ve özünün haricinde başka bir şeye muhtaç olmadığından O'nun varlık veren varlığı, cevherini oluşturan varlığından daha yetkin değildir.²¹⁶

Fârâbî'nin, Tanrı hakkındaki nitelemeleri O'nun tözünden ayrı bir şeye sahip olmadığını ifade etmektedir. Çünkü mükemmelliği işaret eden sıfatların ilişikleri bir şey vardır, ancak Tanrı tözü bakımından tek bir mükemmelliğe sahip olduğundan bunlar tözden başka bir şeye işaret edememektedir.²¹⁷ Hatta sudûr sonucunda var olanların tümü, niteliklerini Tanrı'nın cömertliği sonucunda ve Tanrı'dan kazanmışlardır. Fârâbî'nin sudûr sürecinde zamandan ve mekândan münezzeh olan İlk Var Olan'dan taşması İslâmi terminolojideki bir ve tek olan Allah'ın tanımının karşılığıdır. Fârâbî, varlık âlemini bütüncül bir şekilde Allah'ın birliği nazarıyla ele alarak felsefi düzeyde açıklamaktadır. Tüm var olanların Allah'ın birliğinden sudûr etmesi, birlikten çokluğun çıkması, bir yandan Tanrı'nın birliğinin en büyük ispatı olurken diğer yandan da Tanrı'nın âlemi yaratması olarak görülmüştür.²¹⁸

²¹³ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 57.

²¹⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 55., Fârâbî'nin Sudûr hakkındaki açıklamaları 'Melek' başlığında ele alınacaktır.

²¹⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 56.

²¹⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 57.

²¹⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 30.

²¹⁸ Erdoğan, "Fârâbî'nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatları", 244

Fârâbî'ye göre tüm var olanlar Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr etmiştir. Hiçbiri Tanrı'nın varlık sebebi değildir. Eğer ki böyle olsaydı, Tanrı'nın varlığının bir gayesi olduğu anlamına gelirdi. Aksine O'nun varlığı kendi tözünün ve varlığının bir sonucudur.²¹⁹ Tanrı'nın bu zorunlu olarak kendinden taşan varlıkların meydana gelmesi için, kendi özünden başka hiçbir şeye muhtaç değildir.²²⁰ Tanrı zâtıyla ilişki olanları idrak etmesi, zâtını idrak ettiği anlamına gelmektedir.²²¹ Fârâbî tevhid ilkesinin hiçbir şekilde zarar görmemesi için, O'nun tek bir töze sahip olduğunu defalarca yinelemektedir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* adlı eserinde Tanrı'nın birliği hakkındaki görüşlerini sisteminin birbiriyle ilintili yapısı içerisinde açıklayarak şöyle ifade etmektedir:

“Bu, Bir(varlık), gerçeklikte İlk'tir ve O'nun varlığının devam etmesi, başka bir şeyin varlığına bağlı değildir; bilâkis O, başkasından varlık kazanmaksızın, kendi kendine yeterlidir; O'nun başkasından varlık kazanması, bir cisim olması veya bir cisimde bulunması, asla mümkün değildir; O'nun varlığı, diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır; anlam bakımından onlarla, O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur; aralarında bir ortak yön varsa, o da, sadece isim bakımındandır; yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil, O, ancak bir olabilir; hakikatte Bir'dir ve diğer varlıklara birlik veren O'dur; bu birlik, bizi, neticede her varlığın bir olduğu yargısına götürür.; O ilk Hakikat (el-Hakku'l Evvel)'tir.”²²²

Fârâbî, Tanrı'yı açıklamaya ve anlamaya çalışırken birtakım isimlerle adlandırılması gerektiğinden, sıfatlarıyla ilgili dini teizmin antropomorfist yaklaşımlarının da farkında olarak değerlendirmelerde bulunmuştur. Fârâbî'ye göre Tanrı ile ilgili sıfatların bizim kullandığımız anlamda olmadığını bu sebepten dolayı belirtmektedir.²²³

²¹⁹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 24.

²²⁰ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 25.

²²¹ Fârâbî, *İsbât'ül-Müfârakât*, (çev. Nuri Adıgüzel), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Sayı 2, (1998), s. 3.

²²² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 72.

²²³ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 34.

Tanrı, gayri mürekkeptir ve özü gereği bölünemezdir. Yoksa madde ve sûretin kendileriyle varlık kazanan şeyin sebebi olduğu gibi O'nunda cevherini oluşturan parçaları varlığının sebebi olmak durumunda kalırdı. Bu Tanrı için söz konusu değildir.²²⁴ Tanrı'yı diğer varlıklardan ayıran bizatihi zâtıdır.

Tanrı'nın kendi zâtından başka bir şey olmasının mümkün olmaması O'nun birliği ile olur ki, birlik de kendine özgü varlığı olanın diğerlerinden ayıran özelliği anlamına gelmektedir. Bir olmak da en çok Tanrı'ya uygundur. Çünkü var olması için hiçbir madde ve sebep söz konusu değildir.²²⁵

Fârâbî, Tanrı ile ilgili açıklamalarında ilk olarak O'nun dışındaki tüm var olanların farklı varlık kiplerine sahip olduğunu vurgulamıştır. Tanrı hâricindeki tüm var olanların, varlık mertebelerine göre zorunlu olarak bir eksiklik içerisindedir. Bu mümkün varlıklar olarak var olmaya ya da olmamaya eşit derecede uzaklıklarından kaynaklanmaktadır.²²⁶

Tanrı diğer tüm var olanlardan bağımsız olarak vardır. Hiçbir varlık Tanrı ile aynı mertebede olamaz, O'nun varlık olarak kendine has bir mertebesi bulunmaktadır. Bu bakımdan Tanrı biriciktir.²²⁷ Fârâbî'nin ilk olarak vurguladığı Tanrı'nın bir olması, İslâm'ın tevhid anlayışıyla birebir örtüşmektedir.

Fârâbî'nin Allah'a isnad ettiği sıfatlar, Kur'an terminolojisinin yanında daha çok felsefi terimlerden meydana gelmektedir. Bütün bu sıfatlar tek bir hakikate delalet etmektedir. Sıfatların O'nun zatında bir çokluğa işaret ettiğini değil, aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu göstermektedir. Bunlar Allah'ın kemâline bir şey katmamaktadır. İnsanın Tanrı'yı daha iyi anlamasına yardımcı olmak hükmünde kullanılmaktadır.²²⁸

2.1.2) Bilginin Konusu Olarak Tanrı

Fârâbî'ye göre hareket, zaman, sonsuzluk gibi varlık bakımından eksikliğe sahip olan şeyler, insan tasavvurunda da eksik olacaktır. Sayılar, geometrik şekiller

²²⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 52.

²²⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 52-53.

²²⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 29.

²²⁷ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 30.

²²⁸ Kaya, "Fârâbî", s. 155.

gibi varlığı bakımından mükemmel olanlar da, zihinlerimizde mükemmel bir tasavvur sahibi olacaklardır. O halde Tanrı da en mükemmel olması bakımından, zihinde en mükemmel kavrayışa sahip olması gerekmektedir. Ama durum böyle değildir. Bunun sebebi olarak Fârâbî, insan zihninde bir obje olarak Tanrı'nın tasavvurunun eksik olmasının, sujeye bağlı olan bir noksanlıktan ötürü olduğunu savunmaktadır.²²⁹

Fârâbî, insanın en yetkin olan Tanrı'yı kavrayamama nedenini insandaki madde ve yoklukla karışmasının sonucu olarak görmektedir. Tıpkı çok parlak ve güçlü bir ışığın, gözleri kamaştırarak görmemize engel olması gibi, nasıl ki ışığın değil gözün kusurundan olduğu anlamına geliyorsa aynı şekilde insanın sahip olduğu kusurun bir neticesi olarak değerlendirmektedir. İlk Var Olan'ın kendisini kavraması mükemmel bir kavrayışta olduğundan ve bu O'na zor değilken, insanın sahip olduğu maddî yapıdan dolayı Tanrı'yı idrak etmesi ve tasavvuru bir hayli güç olmaktadır.²³⁰ Kavramın bilgisinin, Fârâbî epistemolojisinde suje ve obje arasında oluşurken ki karşılaşılan bu zorluk, insanın İlk Varlık'a olan uzaklığının bir göstergesi ve madde ile hemhâl olmamızın bir sonucudur. Ancak insan maddeden tamamen sıyrılıp bilfiil akıl olarak her bakımdan yetkin olan Tanrı'yı kavrayabilecektir.

Fârâbî, içeriğini rasyonel olarak betimleyerek insanın Tanrı'yı kavrayışını bir akıl-mâkul ilişkisi ile açıklamaktadır. Bu anlayışı onun sisteminde Tanrı'yı İlk Akıl olarak tanımlamasıyla görülmektedir. Böylelikle de akıl türünden olan Tanrı'yı insanın kavramasının önünü açmaktadır.²³¹ Ancak insan Tanrı'yı bu rasyonel imkânlar çerçevesinde ortaya koyabilmektedir. Tanrı'nın kendini kavrayışı biçiminde insanın bilmesi mümkün değildir.²³² Varlığı cevherinde olan Tanrı'nın akıl olarak nitelenmesi, yine de klasik İslâm kelâmındaki inanç tanımlarına nazaran daha kesin bir bilgi olarak değerlendirilmektedir. Fârâbî, insanın bilmesi mümkün olan şeyleri incelerken, ilk olarak insanın sadece bildiği eyleme dökemediği şeyler olarak Tanrı'nın bir olduğu örneğini vermektedir. Fârâbî, ilk başta Tanrı'yı inanmaktan öte bilginin konusu olarak değerlendirmektedir.²³³ Ancak Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm* adlı

²²⁹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 17., Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 123-124.

²³⁰ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 18., Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, s. 66-67.

²³¹ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 47.

²³² Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 50.

²³³ Fârâbî, *Tenbih 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, s. 161

eserinde, ne cisimde ne de cisimlerle bulunan varlıkların var olmalarının ispatını kesin delillerle yapılması gerektiğinden bahsederken, Tanrı hakkında burhan yoluyla İlk Varlık olmasını ispat edilmesinden sonra aziz, ulu ve kutsal isimlere sahip Tanrı inancına sahip olunması gerektiğini göstermektedir.²³⁴ İnsandaki maddeden kaynaklı eksikliği de göz önüne alarak, tam manâsıyla insanın kavrayamayışının sonucunda bazı sıfatların, burhanla varılan Tanrı fikrine sonradan inanç olarak sahip olunacağını belirtmektedir.

Fârâbî sistemindeki temel bir öneme sahip Tanrı anlayışının, erdemli toplumdaki ilk başkanla kurduğu vahiy ilişkisiyle siyaset felsefesinde görmek mümkündür. Fârâbî'ye göre Tanrı, âlemi nasıl ilk akıl vasıtasıyla yönetiyorsa, şehri de ilk başkan aracılığıyla ona vahyederek dolaylı bir şekilde yönetmektedir. Dolayısıyla Allah, hem âlemin hem de şehrin yöneticisi durumundadır. Bu konuda ilk başkan Allah'ın âleme yerleştirdiği düzen ve işbirliği benzerini halkı arasında erdemleri ve iyiliği yerleştirerek sağlamaktadır. Bu da ilk başkanın Allah'ın izinden gitmesine bağlı olarak gerçekleşecek olması siyaset felsefesinin temelinde de Allah'ın olduğunu göstermektedir.

Fârâbî'nin Tanrı görüşüyle, neredeyse insanî kavrayışın sınırlarında yer bulamayan Yeni-Platoncu Tanrı anlayışı ile İslâm'ın her an insanla ilişki içerisinde bulunan Tanrı anlayışı arasında bir orta nokta bulmayı çabaladığı görülmektedir.²³⁵ Fârâbî, görüldüğü gibi Tanrı'nın bir olduğunu, nassa dayalı olarak değil akıl yürütmeye başvurarak açıklamaktadır.²³⁶ Fârâbî, Tanrı'yı bütün niteliklerden tamamıyla soyutlanmış olarak görmez, aksine rasyonel açıdan bir olan Tanrı'nın ve Tanrı kavramının oluşturulması bakımından bir takım isimlere sahip olması gerekmektedir.²³⁷ Ancak bunlar zatına dâhil olan kavramlar olarak değil, varlığının zarûrî neticesi olarak görülmüştür.²³⁸

Fârâbî'nin Tanrı anlayışında birçok sıfat dile getirilmesinin yanında, tevhide ayrıca bir önem vermiştir. Fârâbî'nin Tanrı anlayışı ile Kur'an'ın ortaya koyduğu Allah telakkisi arasında esas olarak temel konularda değil, sıfatların yorumlarıyla

²³⁴ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 46-47.

²³⁵ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 27-28.

²³⁶ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 121.

²³⁷ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 30.

²³⁸ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 121.

ilgili farklar görülmüştür.²³⁹ Fârâbî metafiziğinde Tanrı çoğunlukla ibadetin objesi konumunda değil, rasyonel düşüncenin konusu durumunda olan bir düşünülür obje ve felsefi akıl yürütmeye imkân sunan bir nihai neden olarak yer almaktadır.²⁴⁰ Fârâbî, Aristoteles'in izinden giderek Tanrı'nın varlığını ispatlamak için değil, sistemi gereği ve zorunlu olarak ortaya koymaktadır.²⁴¹

Fârâbî kurduğu mille sisteminde iman konularını halkın 'görüşler' olarak inanması gereken konular olarak değerlendirdiğinden bahsetmiştik. Allah'ın sıfatlarının ve bir olduğunun, tahayyül yoluyla ikna edilerek bilen halkın iman etmesi gereken ilk konu olarak anlattığını, geleneğin iman konularına verdiği önemi kendi sisteminde sürdürdüğü görülmektedir.²⁴² İslâmın diğer inanç esasları olan ve Fârâbî'nin din ve felsefe ilişkisini kurgulamasında rasyonel açıklamalar getirdiği, Fârâbî'nin Tanrı anlayışıyla bağlantılı peygamberlik bahsine geçilecektir.

2.2) Peygamberlik

İslâm itikadına göre peygamberlere iman konusu önemli bir esastır. Mü'min olmanın yolu peygamberlere iman etmekten geçmektedir. Peygamber, Allah tarafından dinî ve dünyevî konularda emirlerini, öğütlerini ve vahyettiği her türlü bilgiyi insanlara haber vermekle ve açıklamakla görevlendirilen şahsiyettir. Peygamber kelimesi Farsça 'haber veren' anlamındadır. Arapça 'bilinmeyeni haber vermek' anlamında nübüvvet terimi de peygamberlik müessesesini tanımlamak için kullanılmıştır. İlahi vahyin insanlara ulaştırılması bakımından, dinin en önemli kurumu peygamberlik (nübüvvet)'tir. Peygamberin olmadığı bir dinden bahsedilememektedir. İlahî bir dinin tamamı peygamberin getirdiği haberlerden müteşekkildir. Allah'ın seçtiği peygamberine, Cebrâil meleği vasıtasıyla ya da doğrudan doğruya vahyetmektedir. Peygamberler, insanların dünya ve âhirette mutluluğunu sağlayacak, yol gösterici konumdadırlar.²⁴³

²³⁹ Kaya, "Fârâbî", s. 155.

²⁴⁰ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 21.

²⁴¹ Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", s. 114-115.

²⁴² Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, s. 259

²⁴³ Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, s. 141-146.

Nübüvvet meselesinin aslî unsuru olan vahiy, Kur'an'da Hz. İsa ve Hz. Musa'nın annelerine, meleklerle, ateşe, bal arısına, peygamber olmayan bazı insanlara ilham edilmesi manâsında kullanılmıştır. Bunlar 'bildirmek ve gizlice söylemek' olan sözlük anlamından hareketle, peygambere gönderilen vahiy ile ilgisinin dışında sarf edilmiştir.²⁴⁴ İnsanlar gayb ile alakalı konuları peygamberlerden ve onlara indirilen kitaplardan öğrenmektedir. Bu sebepten dolayı insanlar bir yol gösterici ve rehber konumundaki peygambere ihtiyaç duymaktadırlar. Fârâbî'nin mille sisteminde de, halkın çoğunluğunun mutluluğa erişebilmesi için ilk başkan konumunda bir yol göstericiye ihtiyaç duyulmasını belirtmekle peygamberin varlığının önemine dikkat çekmektedir.

Fârâbî kurduğu sistemde, felsefe ve dini aynı (tek) hakikatin farklı veçheleri olarak görmesinden dolayı, dinin olmazsa olmazı konumundaki peygamberi ve vahyi kendisine has bir yöntemle açıklamaktadır. Bu başlıkta ele alınacağı üzere, Fârâbî, vahyin mahiyetine epistemolojik bir açıklama getirmesiyle, gayb dairesinin daraltılarak bilgi konusuna dahil edilmesinin bir örneği olarak nübüvvet incelenecektir. Felsefe ve din uzlaşımının temelini teşkil eden bu hususta Fârâbî, sisteminin en önemli parçası olan Faal Akıl ile irtibatlı bir şekilde ve insandaki mütehayyile kuvvetine dayanarak açıklamaktadır. Fârâbî vahyi, rüya olayıyla irtibatlı bir şekilde temellendirmektedir. Bu sebepten dolayı öncelikle mütehayyile kuvvetine değinilerek Fârâbî'de vahyin mahiyetinin incelenmesinin ardından, vahyin aracılığını üstlenen Faal Akıl'ın rolü ile nübüvvet meselesi özel bir perspektiften iman açısından Fârâbî'de peygamberlik konusuna açıklık getirilmiş olunacaktır.

Fârâbî bir İslâm filozofu olarak, nübüvvet meselesine kendine özgü bir açıklama getirerek, kendinden sonraki düşünörlere kaynaklık etmiştir. Nübüvvet öğretisi kelâm ilminde fikrî mülâhazalardan arındırılmış belirgin bir çerçeve ile tartışmalara kapalı gözükürken, Fârâbî nübüvvet öğretisini salt iman konusu olmasından öte fikrî ve felsefî olarak konu edinmiştir.²⁴⁵ Fârâbî, nübüvvet bahsine epistemolojik ve ontolojik açıklamalar getirmektedir. Bu aslında Fârâbî'nin

²⁴⁴ Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 146.

²⁴⁵ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 138-148., Çubukçu, "Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi" s. 78.

nübüvveti ispatından da öte peygamberliği yüceltme gayesi taşıdığı şeklinde de yorumlanmıştır.²⁴⁶

2.2.1) Entelektüel Vahiy

Fârâbî sisteminde vahiy tamamıyla dini hakikati içine alan bir anlamdan çok, felsefeyi de kapsayan mutlak anlamda bir hakikatin nihai kaynağını oluşturmaktadır. Bu sebepten dolayı tamamıyla dinî nitelikli bir vahiy kavramından söz edilememektedir.²⁴⁷ Fârâbî’de vahiy, dini terminolojideki anlamından daha fazla anlam yüklenmiş bir kavramdır. Bu anlamda vahiy iki türlü olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak insan, aklın en üst mertebesi olan müstefâd akıl düzeyine ulaştıktan sonra Faal Akıl maddesi durumunda olduğunda ve Faal Akıl ile aralarında başka mertebe kalmadığında Tanrı’nın Faal Akıl aracılığıyla aktardığı vahiydir. Müstefâd akıl düzeyine ulaşan her insan Faal Akıl tarafından zorunlu olarak vahye muhatap olmaktadır. Bu vahiy türüne Fârâbî’nin metinlerinde rastlanılmayan bir şekilde sonradan kategorize edilerek ‘entelektüel vahiy’ ya da ‘akli vahiy’ olarak isimlendirilmiştir.²⁴⁸

İkinci bir vahiy türü ise, Faal Akıl’dan gelen vahye muhatap olanın peygamber olarak nitelendirildiği ve Fârâbî’nin İslâm dinindeki vahiy açıklamasıyla ilişkili olan ‘nebevî ya da dinî vahiy’ ile ‘teknik ya da tahayyülî vahiy’ olarak isimlendirilen vahiydir.²⁴⁹ Bu başlıkta nübüvvet konusu ele alınacağından dolayı ikinci vahiy türü olan nebevî vahiy incelenecektir. Entelektüel vahiy adıyla adlandırılmış olan vahiy türüne kısaca değinilmekle yetinilecektir. Ama öncelikle ilahi bilginin kaynağı olarak görülen, insan ile ittisal edebilen Faal Akıl hakkında bilgi verilecektir.

Faal Akıl, insan için erişilmesi gereken en yüksek mutluluğa (*es-Saadet’ül Kusva*) ulaştırmaktadır. Faal Akıl, zâtı bakımından tektir ve insan onun düzeyine ulaştığı takdirde en nihai gayesine erişmiş olmaktadır. Fârâbî, İslâm dinindeki vahiy

²⁴⁶ Salih Aydın, “Fârâbî Sisteminde Nübüvvet ve Filozoff”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 15, Sayı 2, (2011), s. 288.

²⁴⁷ Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 136.

²⁴⁸ Fazlur Rahman, *İslâm’da Nübüvvet*, (çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Ankara: Liberte, 2017, s. 33-40, Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 140-156., Ayrıca İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi* adlı kitabında bu vahiy türünden ‘akli sezgi’ olarak bahsetmektedir.

²⁴⁹ Rahman, *İslâm’da Nübüvvet*, s. 40., Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 152-154., İbrahim Hakkı Aydın’ın *Fârâbî’de Bilgi Teorisi* kitabında ‘kalbi sezgi’ olarak ele alınmıştır.

meleği olan Cebrâil ile Faal Akıl özdeşleştirmektedir. Faal Aklın, er-Ruh'ul Emin, Ruh'ul Kuds ya da Melekût olarak adlandırılabilceğinden bahsetmektedir.²⁵⁰ Fârâbî her ne kadar dini terminolojiyi asgari derecede kullansa ve görüşlerini desteklemek için hiç dini nasslara başvurmasa da, Faal Akıl ile Cebrâil meleğini özdeşleştirmesiyle nübüvvet konusuna epistemolojik olarak ayrı bir önem verdiği çıkarılmaktadır.²⁵¹

Faal Akıl, Tanrı ile İnsan arasında aracı bir rol oynayarak Tanrı tarafından kendisine feyezana eden ilahî hakikatleri insana vahyetmektedir. Fârâbî'ye göre, Faal Akıl, ay altı âlem ile ilahî âlem arasında bağlantı işlevine sahip olmasının yanında oluş-bozuluş âleminin düzenleyicisi konumunda her varlığa sûret vermektedir. O, Tanrı'dan feyezana etmiş tüm hakikatlere sahiptir. İnsan müstefâd akıl düzeyine ulaşmasıyla Faal Akıl ile kendisi arasında bir aracı kalmadığı takdirde vahye muhatap olmaktadır.²⁵² İlahî âlemden bilgi alınmasında (vahiy) etkin olan unsurun Faal Akıl²⁵³ yani Cebrâil olduğu dini içeriklerle de sabittir. Fârâbî'nin vahyi ulaştırana konumundaki Faal Akıl -kendisinin de Cebrâil olarak ifade ettiği gibi- İslâm itikadıyla örtüşmektedir.

Fârâbî'nin eserlerinde vahyin iki türlü olduğu şeklindeki yorumu ele alacak olursak, Aydın'ın tespitleriyle *Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *Medîneti'l-Fâzıla*'da farklı içeriklere sahip vahiy kavramından söz edildiği görülmektedir. Esasında nebevî vahiy ile entelektüel vahiy arasındaki ayrım, bu kitaplardan doğana farklı içeriklerden kaynaklanmaktadır. *Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde Fârâbî yapmış olduğu vahiy açıklamalarında, insanî entelektüel gelişimin son raddesi olarak ittisalın zorunlu bir sonucu anlamında vahiy meydana gelmektedir. Bu bahsedilen vahiy tarzı, İlk Başkan'ın sosyo-politik işlevinin gerçekleştirilebilmesi için tanrısal bir dokunuş olarak değerlendirilebilir. İnsanın entelektüel bir yapıya sahip yani müstefâd akıl düzeyine erişebilmiş olması gerekir ki, vahye muhatap olabilsin.²⁵⁴ Fârâbî entelektüel vahiy olarak ele aldığımız vahyi *Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde, ilk başkanın

²⁵⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38-39.

²⁵¹ Aydın, *Fârâbî'de Bilgi Teorisi*, s. 141., Mehmet S. Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 39.

²⁵² Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 140.

²⁵³ Fehrullah Terkan, "Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi, 2018, s. 525.

²⁵⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92-93., Aydın'ın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 136-137.

yönetilmeye ihtiyaç duymayacağını ve mutluluğa götüren bütün işleri tanımlayacak yetenekte olduğunu bahsettikten sonra şu sözlerle vahyi açıklamaktadır:

“Bu, yaratılışça büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. O, bunu (Faal Akıl’la bağlantı kurmayı), önce edilgin(münfa’il) akli, daha sonra da kazanılmış (mustefâd) akli elde etmesiyle başarır. Çünkü Kitabı’n Nefs [De Anima]’de belirttiği gibi, Faal Akıl’la bağlantı kurma, kazanılmış aklın elde edilmesiyle olur. Eskilere göre, böyle bir kişi, gerçekte hükümdar (melik) olup, onun vahy almış olduğu söylenmelidir. Çünkü, insana, ancak bu mertebeye ulaşıncaya, yani Faal Akıl’la kendisi arasında başka herhangi bir aracı kalmadığı zaman vahy gelir. Çünkü edilgin akıl, kazanılmış aklın maddesi ve konusu gibidir. Kazanılmış akıl da Faal Akıl’ın maddesi ve konusu durumundadır. İşte, ancak bu durumda, insanın, şeyleri ve fiilleri nasıl tanımlayacağı ve onları mutluluğa doğru nasıl yönleneceği hususunda bilgi sahibi olmasını sağlayan güç, Faal Akıl’dan münfail akla çıkar. İşte, kazanılmış akıl kanalıyla Faal Akıl’dan münfail akla gelen bu akış, Vahy’dir. Faal Akıl, İlk Sebep’in varlığından çıkmıştır. Bunun için, Faal Akıl aracılığı ile insan vahyedenin ilk sebep olduğu söylenebilir.”²⁵⁵

Fârâbî’nin bu satırlarında dikkat edileceği üzere, Aristoteles’in *De Anima* adlı eserine dayanan bir akıllar teorisi atfı bulunmaktadır. Fârâbî burada, vahiy teorisinde hocasının izini sürmektedir. Fârâbî’nin entelektüel vahyi bu satırlarıyla açıklanan İlk Başkanın ilahiliğini temellendirdiği şekilde karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî bu alıntı da görüldüğü gibi peygamberin veya filozofun ismini zikretmeden onların yöneticilik vasfını dile getirmiştir.

Medîneti’l-Fâzıla adlı eserinde ise nebevî vahiy olarak kategorize edilen, vahyin peygamberlikle ilişkisi olan türü yani nübüvvet teorisi olarak ileri sürdüğü dini içerikli vahyi rasyonel bir dille açıklık getirerek konu edilmektedir. Fârâbî bu eserinde de, *Siyâsetü’l-Medeniyye*’deki vahiy tasvirini tekrarlamaktadır. Buna ilaven

²⁵⁵ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 92-93.

mütehayyile kuvvesiyle ilişkili olan vahiy türünden bahsetmektedir.²⁵⁶ Nebevî vahiy konusu incelenmeden önce mütehayyile kuvvesinin işlevi ve Faal Akıl ile aralarındaki ilişkiye değinilecektir.

2.2.2) Mütehayyile Kuvveti ve Nebevî Vahiy

Fârâbî'ye göre muhayyile kuvveti, duyu kuvveti ve akıl kuvveti arasında bulunan bir kuvvettir. Muhayyile kuvveti, duyusal kuvvetin gönderdikleriyle meşgul olur aynı zamanda akılsal kuvvete hizmet etmektedir. Tahayyül kuvvetine malzeme veren yetiler uykuda olduklarında, yeni gelecek olan duyusal imgelerden kurtularak, kendi kendisiyle kalmaktadır. Kendi içinde muhafaza ettiği imgelere dönerek, onları birleştirmek ve ayırmak suretiyle tasarrufta bulunmaktadır. Bunların yanında üçüncü olarak taklit fiiliyle meşguldür.²⁵⁷ Muhayyile kuvveti, beş duyu tarafından algılanan duyusalları bazen de mâkulleri, besleyici kuvveti veya arzu kuvvetini taklit (*muhâka*) etmektedir.²⁵⁸ Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus muhayyile kuvvetinin mâkulleri kabul etme gücü olmadığından onları duyusal şeylerle taklid etmektedir. Örnek olarak, üst düzeydeki mâkulleri görünüşü güzel duyusallarla taklit etmektedir.²⁵⁹ Böylece mâkulleri bünyesinde kabul etmiş olmaktadır.

“Faal Akıl bilkuvve akılsalları bilfiil akılsallar, bilkuvve akı bilfiil akıl haline getiren nedendir; akılsal kuvvet ise bilfiil akıl olma imkânına sahip olan şeydir. Akılsal kuvvet nazari ve ameli olmak üzere iki çeşittir: Ameli aklın işlevi, şu ana ve geleceğe dair tikellerle (cüz’iyyât) ilgili fiilleri gerçekleştirmek (ya da bilmek), nazari aklın işlevi ise insani fiilin konusu olmayan akılsalları kavramaktır. Öte yandan tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin, kendisine nispeti ışığın görmeye nispeti olan, Faal Akıl’dan elde ettiği şey, bazen Faal Akıl’dan tahayyül kuvvetine akar, taşar. Bundan dolayı Faal Akıl’ın tahayyül kuvveti üzerinde belli bir etkisi (fi’l)vardır. Bu ona bazen gerçek yeri nazari akıl olan akılsalları göndermesi, bazen gerçek yeri ameli akıl olan tikellerle ilgili akılsalları

²⁵⁶ Aydınlı, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 138.

²⁵⁷ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 87.

²⁵⁸ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 88.

²⁵⁹ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 88.

duyusalların biçimi altında vermesi şeklinde olur. Tahayyül kuvveti, böylece, birleştirmiş olduğu duyusallarla taklit etmek sûretiyle akılsalları kabul eder. Genel olarak ameli aklın düşünüp taşınıp elde ettiği tikelleri ise bazen oldukları gibi, bazen ise başka duyusallarla taklit ederek kabul eder. Bu tikellerin bir kısmı şimdiye aittir, bir kısmı ise gelecekte ortaya çıkar. Ancak bunların hepsi, herhangi bir düşünüp taşınmanın işin içine karışması söz konusu olmaksızın, tahayyül kuvvetinde meydana gelirler.”

260

Faal Akıl'ın insan uyku halindeyken tahayyül yetisine verdiği tikeller sayesinde doğru rüyalar, tahayyül yetisinin Faal Akıl tarafından verilenin taklitleriyle aldığı takdirde ise ilahî şeylerle ilgili kehanetler ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre bu anlatılan olaylar zinciri çok az bir insan grubunda uyanık halde vuku bulmaktadır.²⁶¹

Muhayyile kuvveti bir insanda güçlü ise duyuları işleme ve akletme kuvvetine hizmetinin yanında, kendine özgü faaliyetlere ayıracağı pay büyük olduğu zaman, uyku halinde onda cereyan edenler uyanık iken de aynı şekilde sürdürülmektedir.²⁶² Faal Aklın verdiği şeylerin çoğunu, muhayyile kuvveti gözle görülür duyusallarla temsil etmektedir. Muhayyile kuvveti son derece mükemmel olan insan, uyanıklık halindeyken, Faal Akıl'dan olmuş olan ve meydana gelecek olan tikelleri veya duyusal temsillerini ve üstün varlıkların ve mâkullerin taklitlerini alması ve onları görmesi mümkün olmaktadır. Bu insan aldığı ilahi haberler ile mütehayyile gücünün erişebileceği en yüksek mertebeye ulaşarak nübüvvet sahibi olmaktadır.²⁶³ Fârâbî'ye göre bu *“tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derece ve insanın tahayyül kuvveti aracılığıyla ulaşabileceği en yüksek makamdır”*²⁶⁴. Fârâbî'nin, *Medîneti'l-Fâzıla* eserinde anlatılan nübüvvet teorisinde, insanın Faal Akıl'dan doğrudan mütehayyile kuvvetine aldığı şeyleri uyanık haldeyken de vâkıf olmasıyla dinî içerikli vahiy türü açıklanmıştır. İnsanın müstefâd akıl düzeyine erişmiş olması şart

²⁶⁰ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 90-91.

²⁶¹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 91

²⁶² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 93.

²⁶³ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 94.

²⁶⁴ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 94.

koşulmadığı ve vahye muhatap olmak için tabii bir istidat gerekli olduğu görülmüştür. İman çerçevesinden bakıldığında, peygamberliğin vebî olduğu hakkındaki İslâm'ın görüşü ile örtüşmektedir. Fârâbî bu konu hakkındaki ayrımı *Fusûlü'l-Medenî* adlı eserinde daha net bir şekilde ifade etmektedir:

*“Nazari ilimde tam olduğu halde, kendisine bir vahiy gönderilmiş olan kişiyle, nazari ilimde tam olmadığı halde, kendisine bir vahiy gönderilmiş olan kişi arasında aslında ne bir ilişki, ne de bir ittifak vardır; bilakis bu ittifak sadece sözdendir.”*²⁶⁵

Fârâbî'nin bu sözleriyle vahyin, müstefâd akıl düzeyine erişmemiş (nazari ilimde tam olmamış) kişiye verilen vahyin, İslâm'daki vahye muhatap olan peygamberlik makamının mütehayyile ile ilişkili kullanılarak verildiği görülmüştür. Öte yandan Fârâbî'nin peygamber olarak tanımladığı yine Faal Akıl tarafından mütehayyilesine feyezana eden ikinci bir yolla meydana gelen nübüvvetten bahsetmek de mümkün gözükmektedir. Bu yolda da Fârâbî'ye göre nübüvveti sahip olan peygamberin müstefâd akıl düzeyinden sonra mütehayyilesine taşmasıyla olduğu belirtilmektedir. Şöyle ki:

“Tabii istidat edilgin aklın maddesi, edilgin akıl kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl da Faal Akıl'ın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal Akıl'ın indiği insan olur. Bu hal onun akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazari ve ameli kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine 'vahiy' gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal Akıl'ın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür; Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir

²⁶⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 123.

peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâlihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haberci olur."²⁶⁶

Fârâbî'nin yukarıdaki açıklamasında görüldüğü üzere vahyin müstefâd akılla birlikte mütehayyile kuvvetine taşmasıyla peygamber olunmaktadır. İnsanın kazanılmış akılla ittisalinin buradaki peygamberlik tanımında şart koşulduğu açıkça görülmektedir. Bu başta yapılan kategorizeye göre nebevî vahyin ikinci bir türü olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶⁷ Nebevî vahyin iki türünde de görüleceği üzere ilâhi bilgilerin mütehayyile kuvvesi ile ilişki içerisinde açıklanmıştır. Birbirleri arasındaki farklılığın sebebi ise mütehayyilenin hem akıl üzerinden hem de doğrudan Faal Akıl'dan etkilenmesidir.

Fârâbî'nin bilgi teorisine göre akla dayalı bilgi, tahayyüle dayalı bilgiden daha doğru ve değerli olarak görülmektedir. Buna göre akli bilgiye sahip filozofun, peygamberden üstün olabileceği gibi bir yanılgıya düşmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bu duruma Faal Akıl konumundan yani yukarıdan feyezân eden bir sıralama ile bakıldığında filozofun yalnızca teorik ve pratik akli aydınlanırken, peygamberin aklının yanı sıra mütehayyile yetisi de aydınlanmaktadır. Böylece denilebilir ki, peygamberin bilgi düzeyleri filozofa nazaran daha üst düzeyde hatta daha değerlidir.²⁶⁸

Fârâbî'ye göre dini içerikli olan, doğrudan insan muhayyilesine taşınan vahiyle birlikte insan, akılla erişebilir nitelikte olan soyut ve kavramsal hakikatleri sıradan insanların anlayabileceği düzeyde misaller ve sembollere dönüştürme kabiliyetini elde etmektedir. Böylelikle insanların anlayabileceği şekilde metafizik varlıklar ya da âhiret ahvaliyle alakalı soyut konuları halkın (avâm) anlayabileceği tarzda anlatabilmektedir.²⁶⁹ Mille'yi tesis eden İlk Başkan'ın peygamber olarak nitelendirilmesi âra ve ef'âl'in halkın anlayabileceği tarzda sınırlandırıp vaz etme kabiliyetinden doğmaktadır.²⁷⁰

²⁶⁶ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 105.

²⁶⁷ Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 155-156.

²⁶⁸ Fatih Toktaş, "İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacı Fârâbî", *İslâm Felsefesi*, Ankara: Grafiker, 2017, s. 148.

²⁶⁹ Toktaş, "İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacı Fârâbî", s. 148.

²⁷⁰ Şaban Haklı, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilini Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis, 2005, s. 309-314.

İslâm dinindeki peygamber tasavvurunda da ilahî vahyi vazettiği kitlenin anlayabileceği tarzda insanlara tebyin etme vazifesi göz önüne alındığında, Fârâbî'nin nübüvvet teorisindeki peygamberin özellikleriyle ilişkisi göze çarpmaktadır. Halkın serdedilen görüşlere iman etmesi, peygamberin hitabet sanatını kullanmasının bir dönütü olarak görüldüğünde, peygamber hakikatin halk düzeyindeki tasavvurunu ikna edici metodlarla (semboller ve misaller) kullanmaktadır.

Fârâbî'nin vahiy kavramını kullanmasındaki çift yönlülüğün (akli ve nebevi) anlaşılması, vahyin Kur'an-ı Kerim'deki kullanımına bakılmasıyla açıklık kazanabilir. Başta söylendiği üzere, Kur'an'da vahiy kavramı peygamberler için kullanıldığı gibi, peygamber olmayanlar için ilham mânasını karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Buna örnek olarak Kur'an da Hz. Musa'nın annesine ve başka bir ayette arıya vahyedildiğinden bahsetmektedir.²⁷¹ O halde insanın müstefâd akıl düzeyine eriştiğinde Faal Akıl tarafından ona verilen vahyin (entelektüel vahiy), Kur'an'da peygamberliği ifade etmek için kullanılmayan vahiy ile kavram bakımından aynı anlama geldiğini söylemek doğru olabilir. İslâm itikadına giren Peygamberlerin muhatap olduğu dinî içerikli vahiy de, Fârâbî'de nebevî vahiy anlamında kullanılarak çift yönlülüğü Kur'an'daki paralellikle karşılamaktadır.

2.3) Melek

Meleklerle iman, İslâm itikadının temel esaslarından biridir. Melek, kelime anlamı olarak “elçi, kuvvetli, tasarruf ve idare eden” manasında gelmektedir. Istılâhî olarak ise Allah'ın emriyle verilen görevleri yapmakla yükümlü nurânî varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Melekler, Allah tarafından yaratılmış olup zor işlere gücü yeten, Allah'a sürekli itaatten ve ibadetten ayrılmayan irade sahibi olmayan varlıklar olarak anlatılmıştır. Metafizik varlıklar olarak, onlar hakkındaki bilgiler dinî nasrlara dayanmaktadır. Allah katında bulunan bu lâtif ve ulvî varlıklar, gaybın dairesinde ele alınan itikadî öneme sahip bir konudur.

Bu başlıkta Fârâbî'nin kurduğu felsefî sistemde, imanın nesnesi konumunda olan meleklerin gayb dairesinin daraltılarak, bilginin konusu şeklinde ele alınması

²⁷¹ Nahl sûresi, 68. ayet

irdelenecektir. Fârâbî, dini literatürdeki melekleri, felsefî perspektiften ele alarak bir evrenselleştirme girişiminde bulunmaktadır. Onun kurduğu sistemin tamamında görülen tek hakikat tasavvurunun yansıması olarak felsefe ve din uzlaşımı açısından bakıldığında, melekler üzerinden de bunu göstermek gayretinde bulunduğu açıktır. Önceki bölümlerde temellendirdiğimiz iman eden ve bilen ayrımının melekler konusunda da sürdürülmektedir. Mille’de itikadî olarak değerlendirdiğimiz, görüşler bâbında Fârâbî’nin dile getirdiği gibi “*ruhani varlıkların sıfatlarının, kendi aralarındaki derecelenmelerinin ve onların Allah’a göre konumlarının, onlardan her birinin eyleminin ne olduğunun*”²⁷² bilinmesi, halkın çoğunluğunun da iman etmesi gerekenler sınıfında melekleri saymaktadır. Fârâbî, İslâmî terminolojideki kavramları, sisteminin her bir köşesinde ince ince işleyerek kendine özgü felsefî bir sistem geliştirmiştir.

Fârâbî’ye göre, İlk Var Olan’ın var olması sonucu zorunlu olarak, insan iradesi dışında var olan, kimisi duyularla gözlemlenen, kimisi akıl yürütmeye ve kıyasla bilinen farklı varlıkların var olmasına sebep olmuştur. Tüm var olanlar Tanrı’dan sudûr etmiştir.²⁷³ Bu sudûr yoluyla var olanlar, en mükemmelden ayrılarak hiyerarşi içerisinde daha az mükemmele doğru, ta ki var olması mümkün olmayan bir varlık derecesine kadar, bir önceki var olandan daha kusurlu olarak varlığa gelmektedirler. Sudûr etmiş varlıklar tüm niteliklerini, Tanrı’nın cömertliği ve adil olmasından almışlardır.²⁷⁴

2.3.1) Ontolojik Olarak Melekler

Fârâbî’nin Yeni-Eflatuncu düşünürlerden etkilenecek sistemine dâhil ettiği sudûr kuramında, İlk Var Olan’dan, İkinci Var Olan taşar. Bu İkinci Var Olan, hem kendisini hem de kendisinden sudûr ettiği İlk Varlık’ı düşünür. İlk Var Olan’ı düşünmesinin sonucunda Üçüncü Var Olan, kendi özünü düşünmesiyle de İlk Gök meydana gelmektedir.²⁷⁵ On Birinci Var Olan’a dek bu şekilde sudûr devam etmektedir. On Birinci Var Olan, Faal Akıl’dır. Böylece gayri maddî akılsal varlıklar

²⁷² Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 259.

²⁷³ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 23.

²⁷⁴ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 28.

²⁷⁵ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 31.

On Birinci Var Olan ile son bulmaktadır. Onuncu Var Olan'dan yani Onuncu Akıl'dan sonra meydana gelen Ay küresi ile de, tabiatı gereği dairesel hareket yapan göksel cisimler son bulmaktadır.²⁷⁶ Bu varlıklar tözleri bakımından yine mükemmel olan varlıklardır.²⁷⁷ Böylelikle en mükemmel İlk Var Olan'dan sonra on akıl sudûr etmiştir. Tanrı dâhil ay üstü âlemde On Bir Akıl vardır, göksel cisimlerin en sonuncusu Ay küresi olmak üzere de toplam dokuz göksel cisim vardır. Ay üstü âlemde varlıkların sayısı böylece Tanrı hariç on dokuz tanedir. Ayüstü varlıklarda en üstün olan Tanrı'dan daha az üstün olana doğru bir sıralanış görülmektedir.²⁷⁸

Tanrı'dan sudûr eden ayrık (*mufârik*) akıllar, cismânî olmayan cevherlerdir. Onların cevherleri Tanrı'dan elde edilmiştir ve varlıkları Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Mufârik akıllarda, madde ve sûretten oluşan cevherlerdeki eksiklik bulunmaz. Onlarda yalnızca bir eksiklik bulunur, bu da kendileriyle yetinecek bir olgunlukta olmayışlarıdır. Çünkü onlar varlık bakımından daha yetkin olandan sudûr etmişlerdir. Bu tarz bir eksiklik Tanrı hariç bütün varlıklarda bulunmaktadır.²⁷⁹

Tanrı'dan sonra var olan on akla "İkinciler" adı da verilmektedir. Fârâbî, bu İkinciler'e ruhânî varlıklar, Melekler veya benzeri adlar verilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸⁰ Böylelikle Fârâbî meleklerin varlığına farklı perspektiften açıklık getirmiştir.

Ayrık akılların her biri kendi özünü ve Tanrı'yı bilmektedir. Her birinin kendi özünde cevherleştiği bir varlığı vardır. Onların kendine has varlığı, aynı zamanda Tanrı'nın varlığı demektir. Onlar hem Tanrı'yı hem de kendilerini düşünmektedir. Tanrı'yı düşünmeden yalnızca kendi özlerini düşünerek mutlu olamamaktadır.²⁸¹ Tanrı, Meleklerden üstün oluşundan dolayı, onların Tanrı'yı düşünmekle duyduğu mutluluk ve haz, kendini bilip düşünmesiyle duyduğu zevkten her zaman üstündür.

Fârâbî, ayrık akılların her birisinin hem kendilerini hem de kendinden üstün mertebede olan diğer akılları düşünmektedir. Her ayrık akıl da Tanrı'yı

²⁷⁶ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 33.

²⁷⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 35.

²⁷⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 40.

²⁷⁹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 47.

²⁸⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38.

²⁸¹ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 60.

düşünmektedir.²⁸² Meleklerin de sürekli Allah'ı zikretmeleri ona ibadet ve itaatte bulunmaları bu bakımdan, akılların melek olarak tasvir edilmesi fikrinin altını doldurmaktadır.

İkincil varlıklar en baştan kendi varlıklarını tam olarak kazanmışlardır, yeni kazanacak oldukları bir yönelim duydukları varlık gayesi kalmamıştır. Bu yüzden onlar hareket etmeyip asla bir şeye yönelim de duymamaktadır.²⁸³

Her Ayrık Akıl'dan bir gök meydana gelmektedir. Ay feleğinin bulunduğu son göğe kadar bu var oluş devam etmektedir. İkinciler kendilerinden başka şeylere varlık vermekte kendi özlerinden başka hiçbir şeye muhtaç değildirler.²⁸⁴ Ay altı âlemdeki varlıklar, varlık bakımından eksikliğin son noktasında olduğundan, onların cevherleri bilkuvve olarak verilmiştir. Bunlar bilkuvve cevher olmak için hareket etmektedir. Ancak eksik varlıklar olmalarından ötürü kendi başlarına yetkinlik kazanmaları ve çaba göstermeleri mümkün değildir. Onların hareket ettiricileri olarak Faal Akıl ve gök cisimleri ay altı âlemindeki şeylerin varlığını tamamlamaktadır.²⁸⁵

Semâvî cisimlerin varlık sebepleri Tanrı'dan sudür eden akıllardır. Gök cisminin cevheri, ilk maddenin kendisinden varlık kazanmasını gerektirdiği için onların tabiatına ve istidâtına göre sûretler vermektedir. Eğer ki bir şey maddeden ve yokluktan kurtulmayı kabul edebilecek durumdaysa, Faal Akıl bunu ister ve kendi mertebesine ulaştırır. Böylece bilkuvve olan düşünürlüler (ma'kulat) bilfiil olmakla birlikte bilkuvve olan akıl da bilfiil hale gelmektedir. İnsan haricinde hiçbir şeyin bu durumda olmasına imkân yoktur.²⁸⁶

Gök cisimleri, ay altı âlemindeki varlıkları maddelerinin gereği olarak kabul edecekleri şeyleri vermeye imkânı bulunmaktadır. Faal Akıl, bu gök cisimlerinin verdiklerinin üstüne bina edilecek şeyler verir. Burada önemli olan husus gök cisimlerinin verdikleri şeylerin, Faal Aklın amacına yarayan veya zarar verecek olan şeyler olup olmayacağı hususunda bir ilgisinin olmamasıdır.²⁸⁷

²⁸² Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 135.

²⁸³ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 61.

²⁸⁴ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 60.

²⁸⁵ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 63.

²⁸⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 64.

²⁸⁷ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 85.

Fârâbî'ye göre her gök cisminin kendisine bağlandığı ve onu iştihak ettiği bir gayri maddî akılı vardır. Her birinin, birbirlerinden farklı olarak arzu ve iştihakta bulunduğu âşık oldukları akılları vardır. Ancak onların hepsi ortak olarak Tanrı'ya arzu ve iştihak etmektedirler.²⁸⁸ Fârâbî gökcisimlerinin tahayyül yoluyla bir halden diğerine geçebilen cüz'î ve küllî bir bilgi türüne sahip olduğundan bahsetmektedir.²⁸⁹ Göksel cisimlerin melek olup olmamasını Fârâbî muallakta bırakmaktadır. Ancak cisim sahibi olduklarından ötürü de melek olarak tasvir edilebileceği doğru gözükmemektedir.

2.3.2) Yaratma ve Bilginin Aracısı Olarak Melekler

Fârâbî'nin akıllar âlemi demesinin bir nedeni olarak onlara akıl ile ulaşıldığından dolayı bu şekilde adlandırıldığından bahsedilmiştir. Bu akıllar âleminde bir düzensizlik, çatışma ve bozulmaların olmadığı düzen ve istikrarın olduğu söylenmektedir.²⁹⁰ Fârâbî, İslâm dininin iman edilmesini şart koştuğu melekleri, akıl olarak adlandırarak onları bilgi konusu yapmaktadır. Akılla varıldığından dolayı, havâss sınıfının bildiği, avâm sınıfının ise inandığı şeyler olarak görülmüştür. Din bağlamında konuşulan bu bahis, Fârâbî sisteminde dinin konusu olduğundan dolayı ötekileştirilmemiş, yeni bir anlam kazandırılarak evrensellik atfedilmiştir. Hitap açısından kitlelere melek olarak inanılmasının söylenmesi de bir problem olarak görülmemiş, hatta onların saadete ulaşmaları için anladıkları yoldan onlara anlatılması gerekli görülmüştür.²⁹¹

Ay üstü âlemin son var olanı Faal Akıl -daha önce bahsedildiği üzere- insanın mutluluğa erdiği derecedir. Faal Akıl'ın işlevi insanı görüp gözeterek en yüce mutluluğa (*saadet'ül kusva*) ulaştırmaktır. Böylece insan onun seviyesine çıkmış olacaktır. Fârâbî, Faal Akıl'a "er-Ruh'ul Emin veya Ruh'ul Kuds" isimlerini vererek onun derecesinin de Melekût ya da benzeri adlar ile anılmasını gerektiğini savunmuştur.²⁹² Bu İslâm inancındaki vahiy meleği Cebrâil'in, Fârâbî sistemindeki yerine tekabül etmektedir. Aynı zamanda Faal Akıl'ın, vahiy meleği olarak

²⁸⁸ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 123-124.

²⁸⁹ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 121.

²⁹⁰ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 47.

²⁹¹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 127.

²⁹² Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38.

nitelenmesi, onun varlık bakımından aynı türde olan Tanrı'dan sudûr etmiş gayrî maddî akılların da melekler olduğuna işaret edilmiştir.

Fârâbî'nin sistemindeki ayırık akılların görev ve faaliyetleri, İslâmî literatürdeki meleklerin görev ve faaliyetlerinden çok farklı olmadığı görülmektedir. Akılların feleklere yerleştirilmesi onların ay altı âlemi fiziki olarak etkilemesi haricinde metafiziksel olarak tesirlerde bulunmadığı, hatta yıldızlardan hüküm çıkarılmasının doğru olmadığını belirtmektedir. Fârâbî bu ayırık akılların ya da İslâmî terminolojideki meleklerin felekler ile ilişkilendirmesi sembolik anlatım olarak kullanıldığı görülmüştür.²⁹³

Fârâbî'ye göre ayüstü âlemdeki varlıkların hareketleri sonucunda ayaltı âlemindeki olaylar birebir etkilenmektedir. Oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklara etki eden sebep ayırık akıllar olarak görülmektedir. İslâm dininde de melekler, Allah'ın görevlendirmesi sonucunda dünyada bir takım işlerle meşgul olmaktadır. Söz gelimi Allah'ın izniyle hava olaylarını düzenleyen melek Mikâil iken, Fârâbî'ye göre hava olayları ayüstü âlemdeki varlıkların hareketleri sonucunda meydana gelmektedir. Bu husustan bakıldığında ayırık akılların melekler olarak adlandırılması görevleri bakımından da birbiriyle örtüşmektedir. Hatta Fârâbî'de insanın bilişsel gelişiminde de ayüstü âlemin birebir etkisi görülmektedir. Bu anlamda İslâm dininin melekler tasviri, bilginin ve yaratmanın aracısı olarak Fârâbî sisteminde ayırık akıllar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fârâbî ayırık akılların tür olarak çok olması²⁹⁴, İslâm dinindeki farklı türde olan meleklerle inanışla birebir örtüşmektedir. Niceliksel olarak sayısının bilinemeyeceğini ifade etmesi de, İslâm'ın söylemleriyle uygun düşmektedir.²⁹⁵ Ancak, Fârâbî'nin akıllarının sayısını bilemeyeceğimizi ifade ederken, *Medîneti'l-Fâzıla*'da sayısının on olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca, *Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde İkincilerin sayısı hakkında şöyle söylemektedir:

²⁹³ Olguner, *Fârâbî*, s. 49.

²⁹⁴ Fârâbî, *İsbât'ül-Müfârakât*, s. 2.

²⁹⁵ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 120.

*“İkincilerin sayısı semâvî cisimlerin sayısındadır. İşte bu İkincilere ruhani varlıklar, melekler ve benzeri adlar verilmelidir.”*²⁹⁶

Fârâbî'nin İkincilerin, semâvî cisimler sayısınca olduğunu belirtmesi, dönemin bilimsel kozmolojik anlayışının Batlamyus'a dayanmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre ay-üstü âlemden dokuz gök cismi bulunmaktadır. Her bir gökcismi bir ayrıklıktan çıktığına göre dokuz ayrıklıktan ve Faal Akıl ile beraber toplamda on ayrıklıktan ve dokuz gök cismi vardır.²⁹⁷ Buna dayanarak Fârâbî, İkinciler hakkında bir sayı belirterek çağın kozmolojisine uygun açıklamalar getirmektedir. Fârâbî, bunların İslâm dinindeki melekler olarak düşünülmesiyle de, sayılarının bilinemeyecek kadar çok olduğunu da farkındaydı. Bu sebepten dolayı, *Uyûn*'da sayılarının bilinemeyecek olduğunu şöyle ifade etmektedir:

*“ Biz bu akılların ve göklerin sayısını bilemeyiz. Sadece fa'al akılların (el-ukulül fale) maddeden soyutlanmış olan bir fa'al akılda sona ermesine kadar olanları bilebiliriz; işte orada göklerin sayısı tamam olur.”*²⁹⁸

Fârâbî mufârık varlıkların hakkında konuşurken genel olarak onların cismânî olmayışları, ölümün ve bozuluşun onlarda olmadığından bahsetmektedir. Her biri kendi zâtını bilen varlıklardır.²⁹⁹ İslâm inanç esaslarına göre melekler de aynı niteliklere sahip olması Fârâbî sisteminde meleklerin ayrıklıklarla anlatıldığı ve filozofun onları bilgi konusu olarak ele aldığını göstermektedir. Anlaşılan şu ki, Fârâbî bilgi konusu olarak havâss sınıfının ayrıklıklar olarak açıkladığı hususlarda, aynı hakikatin halkın çoğunluğuna melekler olarak anlatılan dinî söylemler olduğu görülmektedir.

²⁹⁶ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38.

²⁹⁷ Toktaş, “İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacı Fârâbî”, s. 139-142.

²⁹⁸ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 120.

²⁹⁹ Fârâbî, *İsbât'ül-Müfârakât*, s. 2.

2.4) Âhiret

İslâm dininin temel inanç esaslarından biri olan âhirete iman, insanın dünya hayatı son bulmasından sonra başlayıp ebediyen devam edecek olan bir hayata inanmaktır. Dünya hayatının geçici ve sonlu olmasından dolayı âhiret hayatı ‘gerçek hayat’, ‘ebedî âlem’ olarak adlandırılmaktadır. Âhirete iman etmek, ölümden sonra dirilip dünyada yapıp ettiklerinden hesaba çekilmeye inanmaktır. İslâm’ın inanç esasları birbiriyle bütünlük arz ettiğinden dolayı, âhirete iman etmek Allah’ın varlığına imanın bir gereği olarak görülmüştür.³⁰⁰ İnsan âhirette hesap verdikten sonra dünyadaki sevap ve günahlarına göre ya cennet ile ödüllendirilecek ya da cehennem azabına uğrayacaklarını Kur’an ifade etmektedir.

İnsanın düalist bir yapıya sahip varlık oluşu, ruhun ölümsüzlüğü ve mead probleminin temel çıkış noktası olarak görülmektedir. Ölümden sonraki hayat insanın Tanrı inancı ile yakından alakalı bir konu olmakla beraber, İslâm dininin inanç esaslarından biri olarak yerini almıştır. İslâm düşüncesinde âhiret meselesi, kelâmcıların semîyyat olarak adlandırdığı yani vahiy yoluyla öğrenilen bir konudur. Fârâbî ile birlikte ilk defa konuya rasyonel bir açıklama getirilmiştir.³⁰¹

Bu başlıkta öncelikle âhiret meselesinin Fârâbî sistemindeki temellendirilmesi olarak, mutluluk hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Daha sonra Fârâbî’nin nefsin ölümsüzlüğüyle alakalı görüşleri serdedilecektir. Fârâbî’ye göre ölümsüzlük, verilen değil insanın kazandığı bir şey olduğundan dolayı hangi ruhların ölümsüzlüğü kazandığını noktasındaki problem ele alınacaktır. Bundan yola çıkarak Fârâbî’nin, İslâm açısından cennet ve cehennem tasvirleri konu edilecektir. Âhiret meselesi imanın konusu olması açısından, iman perspektifinden Fârâbî’nin ortaya koyduğu ölümden sonraki ebedî hayat hakkındaki görüşleri incelemeye tabi tutulacaktır.

Fârâbî’ye göre mutluluk temelde iki çeşit olarak değerlendirilmektedir. Tanımladığına göre mutluluğun biri, öyle olmadığı halde mutluluk sanılan mutluluktur. Buna örnek olarak zenginlik, şeref, hazlar ve çoğunluğun iyilik diye isimlendirdiği bu dünyada kazanılan arzu edilen şeylerdir. Asıl mutluluk ise gerçekte mutluluk olan mutluluktur. Bu mutluluk özü gereği arzu edilen olarak bulunan, hiçbir

³⁰⁰ Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, s. 153-156.

³⁰¹ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 151.

zaman araç halde bir mutluluk değildir. Araç halde ki mutluluk olan şey ise, ona ulaşıldığında istek sona ermeyip yeni bir şeye arzu doğmaktadır. Gerçek mutluluk bu hayatta değil, bundan sonraki hayatta gerçekleşecek ve ‘saadet’ül kusvâ’ olarak bilinen en yüksek mutluluktur.³⁰² Ancak Fârâbî’ye göre gerçek mutluluk sadece ölümden sonra ile sınırlı değildir. Bahsedildiği üzere, müstefâd akıl düzeyine erişen insanın Faal Akıl ile ittisali neticesinde de, en yüksek düzeyde mutluluğa erişebilmektedir.³⁰³ Bu tecrübeyi yaşamış insan, bu dünyadaki en yüce mutluluğa ulaştığı anlamına gelmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, ölümden sonra ki mutluluk kalıcı ve sonsuz iken, dünyadaki gerçek mutluluk için bu söylenememektedir. Ayrıca, Aydınlı’nın işaret ettiği gibi müstefâd akıl düzeyindeki mutluluğun gayr-i maddî boyutu, ontolojik anlamdaki gibi değil, insanın maddesel olan şeylere karşı elde ettiği ihtiyaçsızlık durumudur.³⁰⁴

Fârâbî’ye göre insanın iki yetkinliği (istikmâl) vardır. Bunlar ilki insanda ilk mâkullerin bulunmasıyla meydana gelmektedir. Son yetkinliği ise insanın ulaşacağı mutluluktur.³⁰⁵ İlk yetkinlik, son yetkinliğe ulaşmak için yaratılmış yani mutluluğa ulaşmak için bir basamak olarak görülmüştür. Fârâbî insanın mutluluğunu şöyle tanımlamaktadır:

*“Mutluluk ise, insan nefsinin, varlığını sürdürmede herhangi bir maddeye ihtiyaç duymadığı bir varlık yetkinliğine ulaşmasıdır. Bu ise, onun (insan nefsi), cisimlerden uzak/beri olan şeyler ve maddeden ayrık cevherler arasına girmesi ve ebedî olarak her daim bu hal üzere kalmasıdır. Ancak, onun mertebesi Faal Akılın mertebesinin aşığındadır.”*³⁰⁶

Bahsedildiği üzere insanın yaşayacağı mutluluk (son yetkinlik) üzerindeki nitelemenin ebedî oluşu, insanın ölümden sonraki bir hal üzere gerçekleşecek olduğunu desteklemektedir. Ayrık akıllar mertebesinde bulunması ise insanın diğer nefis yetilerinin maddeye bağlılığı düşünüldüğünde, insan, akli sayesinde ölümsüz

³⁰² Fârâbî, *Kitâbü’l-Mille*, s. 264.

³⁰³ Fârâbî, *Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 38-42.

³⁰⁴ Aydınlı, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 109-110.

³⁰⁵ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 83.

³⁰⁶ Fârâbî, *Medîneti’l-Fâzıla*, s. 83-84.

kalarak mutluluğa erişeceği çıkarımının yapılmasını sağlamaktadır. Bir diğer anlaşılabilir husus ise, insana verilen ilk yetkinlik sayesinde mutluluğa ulaşma vurgusundan, insanın kendi gayreti sonucunda son yetkinliğe/ebediliğe/ölümsüzlüğe ulaşıyor olmasıdır. Bu mevzu ileride detaylı olarak ele alınacaktır.

Fârâbî etkilendiği filozoflar olan Sokrates, Aristoteles ve Platon'un ölümden sonraki hayat ile ilgili görüşlerini doğal olarak irdelemiştir. Onların iki hayatın olduğu hakkındaki görüşlerini kısmen doğrulamaktadır. Platon ve Aristoteles'e göre insanın iki hayatı vardır. Birinci hayatı varlığını devam ettirmek için beslenme ve diğer dış etkenlere bağlı olan hayat, diğeri ise zâtının devamı için kendinden başka şeylere ihtiyaç duymadığı özüyle hayatta kalabildiği ikinci hayattır.³⁰⁷ Onlara göre insanın hayatı iki yetkinliğe sahiptir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* aslı eserinde adı zikredilen üç filozofun görüşlerini anlatmasından sonra kendi görüşlerini serdetmektedir. Bu da iman konularını felsefî paradigmanda incelediğini, onların sözleri üzerinden bir İslâm filozofu olarak mensubu olduğu dinin âhiret anlayışını temellendirdiğini göstermektedir.

Fârâbî'ye göre ise son yetkinlik, *"bu hayatta değil, ancak bu hayatımızda ilk yetkinliği yaşadıktan sonra, âhiret hayatında meydana gelmektedir."*³⁰⁸ Fârâbî bundan hemen sonra ilk yetkinliğe, *Medîneti'l-Fâzıla*'daki görüşüne bir eklenti yaparak dile getirmektedir. Bu da *"insanın filleri meydana getiren melekelere sahip olması değil, bizzat o fiilleri yapmasıdır"*³⁰⁹ Bu yetkinlik sayesinde insan son mutluluk (*saadet'ül kusvâ*) yani son yetkinliğin meydana gelmesini sağlamaktadır.

Fârâbî'ye göre insan nefsi ölümsüzlüğü, nefsin bir yetisi olan akıl sayesinde kazanmaktadır, akıl maddeden soyutlanmış olduğundan dolayı beden öldükten sonra da varlığını sürdürmektedir.³¹⁰ Çünkü insan bedeninin hayatiliğini sağlayan hayvânî ve nebatî nefis kuvvetleri, insanın ölümüyle beraber yok olacağından nefis kısmen ölümlü demektir. Anlaşılabilir o ki Fârâbî, nefsin ölümsüzlüğü derken aklın ölümsüzlüğünü kastetmektedir.³¹¹ Fârâbî bu görüşünü temellendirmek maksadıyla aklın oluş ve bozuluş âlemine ait olmadığını, akıl ve beden zıtlık içerisinde

³⁰⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 65.

³⁰⁸ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 65.

³⁰⁹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 65.

³¹⁰ Fârâbî, *Uyünü'l-mesâil*, s. 125.

³¹¹ Toktaş, "İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacıları Fârâbî", s. 145.

olduğunu ve maddî olandan ne kadar uzaklaşırsa o kadar aklın alanına girdiğini göstermektedir. Böylelikle aklın bu dünyanın aslî bir unsuru olmadığını, son yetkinliğini kazanan insanın ayırık akıllar mertebesinde yükseleceğini belirtmesi bu dünyada misafir konumunda olduğunu ispat etmektedir.³¹²

İnsanın mutluluğa ancak mâkullere sahip olmasıyla yani bilfiil akılla erişebildiği gerçeği ve ruhun da ölümsüzlüğü ancak maddesel aklı aşmış bir akılla kazanacağından dolayı insan ölümsüz bir varlık olarak doğmamaktadır. İnsanın ölümsüz olma yanı yalnızca (bilfiil) aklı sayesinde mümkün olmaktadır. Aklın da bilfiil olmasını sağlayan Faal Akıl etkisi göz önüne alındığında insanın ölümsüzlüğe sahip olması Faal Akıl'dan alacağı ışık sayesinde mümkün olmaktadır.³¹³

Fârâbî'nin sisteminden anlaşıldığı üzere, ölümsüzlük kazanılan bir olgudur.³¹⁴ İnsanın doğuştan sahip olduğu nefsin bir özelliği değildir. Faal Akıl, insanın potansiyel aklının bilfiil olmasını sağlıyorsa, insanın ölümsüzlüğü kazandığı hakkındaki söylenen bu tavır da bir tezatlık gözükmemektedir. Eğer insanın etkisi yoksa, Faal Akıl'dan bir aydınlatma ile gerçekleşiyorsa, insanın ölümsüz olması kazanılan değil verilmiş olurdu.

Fârâbî'nin akıl nazariyesinde hatırlanacağı üzere, bilkuvv aklı bilfiil yapan Faal Akıldır. İnsanın ölümsüzlüğü kazanmasında ilk yetkinliği bilfiil olan aklı sayesinde elde edeceği de bilindiğine göre, dolaylı yoldan ölümsüzlük verilmiş bir şeydir. Ancak insanın ilk mâkulleri elde etmesiyle başlayan süreçte -Faal Aklın etkisi buradaydı- nihâi mutluluğa giden yolda belirleyici unsur insanın çabasıdır. Bu sebepten dolayı insanın ebedî mutluluğu elde etmesi, insanın kazanımı neticesinde hâsıl olmaktadır. Neticede ileride görüleceği üzere bilfiil akıl, ölümsüz olmasına rağmen ebedî mutluluğu kazanmamaktadır.

Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk bu dünyada değil, ancak ölümden sonraki âhiret hayatında mümkündür.³¹⁵ İnsan nefsinin en üst mertebesi olan akıl, maddeden mücerret olduğundan beden yok olsa da varlığını sürdürdüğünden, insanın ölümden

³¹² Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 84.

³¹³ Mehmet S. Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk, 2000, s. 31.

³¹⁴ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 111.

³¹⁵ Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, s. 49.

sonraki hayatını aklî bir yaşayış olarak tasarlaması, eskatolojik görüşünde duyum ve tahayyülün bir yeri olmadığını göstermektedir.³¹⁶

Fârâbî âhiretin olduğunu, ölümden sonra bir hayatın olacağını kabul etmektedir. Erdemli şehirdeki insanların ölümden sonra ruhlarının mutluluk içerisinde olacağını, asıl mutluluğa kavuşacak olduklarını savunmaktadır. Ancak erdemli şehire zıt olan şehirlerde ise ölümden sonra bazısının elem ve acı içinde azap duyacaklarını bazısının ise yokluk ve hiçlik durumunda kalacaklarını iddia etmektedir.³¹⁷

Fârâbî nefleri (i) mutluluğa erişmiş olan nefler, (ii) fâsıkların nefleri (iii) varlıktaki mertebeleri maddî seviyeyi aşmamış cahil nefler olarak üç mertebeye ayırmıştır.³¹⁸ Bu Fârâbî'nin toplumları erdemli ve erdemli olmayan şeklinde sınıflara ayırmasından kaynaklanmaktadır. Mutluluğa ermiş olan nefler erdemli toplumun bireyleriyken, fâsık ve cahil nefler erdemli olmayan toplumun bireyleridir. Fârâbî âhiretin varlığına böyle bir siyaset temelli bakış açısı getirmesi, onun hem tarzının sistemindeki bir yansıması hem de âhiret gibi gaybın kapsamında olan bir mevzuu sisteminin içerisinde eriterek evrenselleştirmiştir.

Erdemli şehrin insanları, ölümden sonraki hayatta mutluluğa ulaşacaklardır. Fârâbî'nin kurmuş olduğu erdemli şehrin birlik arz eden yapısı, âhiret ile bir devamlılık oluşturduğunu söylenebilir. Fârâbî'nin şehir halkını genel olarak iki ana zümreye ayırdığından bahsetmiştik. Hikmet sahibi kişiler olan yani havâss sınıfı ve avâm sınıfı (mü'min) nefisleri ölümsüzdür.³¹⁹ Havâss sınıfına mensup insanlar, Tanrı'yı ve ruhânî varlıkları akıl yoluyla bilebilirken, onları düşüncenin konusu yaparken, avâm sınıfındaki insanlar ancak düşünme yoluyla bilen kimselerin anlatımıyla hayal ettirilerek ikna edilmeye muhtaç olması, aralarında bir üstünlüğün tartışılmasıyla rahatlıkla söylenilebilir ki, mutluluk dereceleri farklılık göstermek zorundadır. Bu yüzden elde edecekleri şeylere mutluluk denilse de, farklılığın doğurduğu haz da aynı olmamaktadır.³²⁰

³¹⁶ Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 158.

³¹⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 127.

³¹⁸ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 30.

³¹⁹ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 32., Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 112.

³²⁰ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 95., Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 32., Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 110-112.

Fârâbî insanların bir grubunun ölümden sonra, bedenlerinden bir kurtuluş yaşayarak ruhlarının serbest kalacağını ve mutluluk içerisinde olacaklarını belirtmektedir. Bu kişilerin erdemli insanlar olduğunu belirtmiştik. Ruhları bedenden ayrıldıktan sonra mutluluk derecesi bakımından aynı olanlar bir araya gelerek birbirlerine kavuşurlar. Cismânî olmadıklarından dolayı onların bir araya gelmesinde bir sıkıntı çekmezler, bir mekânda da olmadıklarından kavuşmaları cisimlerinki gibi olmamaktadır. Birbirleriyle aynı mertebede olan bu ruhlar, bir akılsalın diğer bir akılsalla birleşmesi gibi bir araya geldiklerinde zevk duymaktadır. Onlara katılan her bir ruh zevk aldığı gibi, onlarda sonrakilerin katılmasından zevk duymaktadır. Bu zevk katlanarak artmaktadır. Bu durumun sebebi her biri hem kendi özünü hem de benzerini düşündüğünden dolayı nitelikleri artmış olmaktadır. Fârâbî, birbirleriyle buluşan bu ruhların sayısı sonsuz olduğu için, sonsuz zaman içerisinde bu güç ve duydukları zevkin de sonsuz olacağını belirtmiştir.³²¹

Erdemli insanların ölümden sonraki ruhlarının birbirleriyle ittisali sonucu elde edilen haz, insanın ulaşabileceği mutluluğun en yüksek mertebesidir. Ruhların birbirleriyle ittisali sonucunda, her ruh ferdiliğini korumaktadır. Her ruh ferdi olarak ölümsüzdür.³²²

Fâsık nefler, akletme kuvvetine sahip olması ama bunun getirisi olarak erdemli fiilleri yapmamakta ısrar etmektedir. Onlar belli ölçüde nazarî aklın yetkinliğine erişmiş olsalar da, ameli olarak eksiklikleri bulunmaktadır. Bu sebepten dolayı, ruhları âhirette bir bedbahtlık ve azap içerisinde olacaktır.³²³ Ruhları, akıllarının bilfiil olmasından dolayı ölümsüzdür. Fârâbî bu neflerin, bedenlerinin ölümünden sonra ruhları bir araya gelip ferdiliğine her ölümsüz ruh gibi sahip olacaklardır. Ruhları bir araya geldiklerinde acı duyacaklar ve bu her bir nefsin aralarına katıldığında acıları katlanacaktır.³²⁴ İnsanların bedenleri öldükten sonra ruhların duyacağı mutluluk ya da zulüm, insanın dünyadaki amellerine göre değişmektedir.

³²¹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 117-118.

³²² Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 30.

³²³ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 124-125, Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 33.

³²⁴ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 33.

Bozuk şehrin halkı (fâsık nefis) ruhları maddeye bağımlılıktan kurtarılmış ancak eylemlerinde kötü davranışlarda bulunduğu için erdemli görüşleriyle bu davranışlarıyla çatışma yaşamaktadır. Böylece ruh bu çatışma neticesinde bir ızdırap duymaktadır. Duyularının getirdiği şeylerle meşgul olması sırasında da kötü ruhsal hallerin verdiği ızdırabı duymamaktadır. Ancak duyularından kurtulup kendisiyle yalnız kaldığında bunun farkına varmaktadır. Ölümünden sonra da ruhu, ızdırabını geçiştiren havadan tamamıyla kurtulduğunda kendisiyle aynı mertebede olan ruhlarla bir araya geleceklerdir. Her birinin gelişi ile de diğer ruhlar acı duyacaklar ve bu sonsuz sayıda olduğundan, artarak sonsuza kadar devam edecektir.³²⁵

Câhil şehirlerin halkında ilk akılsalların haricinde, hiçbir hakikatin tahayyülü dâhi olmadığından ruhları eksiktir. Bu sebepten dolayı varlıklarının devamı için muhtaç oldukları madde ortadan kalktığında nefsânî kuvvetleri de ortadan kalkmaktadır.³²⁶

Cahil nefisler, akılları maddî mertebede kalmış, onlarda ilk mâkuller dışında hiçbir hakikatin ne kendisi ne de imajı bulunmadığından madde seviyesinde kalırlar bundan dolayı onların ruhları ölümsüz değildir.³²⁷ Onlar dünyevî zevk ve arzularının peşinden koşarak hayatlarını sürdürürler.³²⁸ Nefsleri ne nazârî ne de amelî anlamda bir kemâlâta sahip olmadığı için ruhları sahip oldukları maddeler ile yok olacaktır. Onlara cahil denilmesinin maddeye sıkı sıkıya bağlılıklarının bir neticesi olarak görülmüştür.³²⁹

Fârâbî'nin âhiret anlayışına bakıldığında bir cennet (erdemli şehrin insanların ruhlarının durumu) ve cehennem (fâsık şehrin/nefsin ruhlarının duyacağı acı) olgusu görülmektedir. Ancak cahil nefislerin, tıpkı hayvanlar gibi öldükten sonra yok olacağını söylemesi İslâmî anlayışına uygun görülmemiştir.³³⁰ Fârâbî'nin cennet ve cehennem tasviri, yalnızca akılların yaşayacağı, maddîliğin ve duyusallığın olmadığı bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bu açık bir şekilde İslâm'a ters düşmektedir. Ancak Fârâbî'nin âhiret anlayışında maddî unsurlara yer vermesi açık bir şekilde

³²⁵ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 124-125.

³²⁶ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 123, Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 96-97.

³²⁷ Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 153.

³²⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 119-120.

³²⁹ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 123., Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 34.

³³⁰ Aydın, *İslâm Felsefesi Yazıları*, s. 36.

sistemiyle tutarsızlık arzedecekti. Onun tutarlı ve çelişkilerden uzak olma kaygısı, dinî betimlemelerle karşı karşıya kalmasına sebebiyet vermiştir.³³¹ Gazzâlî'nin *Tehafüt'ül Felâsife* adlı eserinde filozofları ilhad ettiği ve onları kafir olarak suçladığı üç meseleden birisi de, cismâni haşr meselesidir.³³² Fârâbî bu meselenin Kur'an'daki Allah'ın elinden, oturmasından söz eden ayetler gibi tevil edilmesi gerektiğini düşünür. Fârâbî'nin felsefî sisteminde açıkça görüldüğü gibi felsefe hakikati tüm gerçeklikleriyle açıklarken, din/dini metinler bunu sembolik bir dil kullanarak çoğunluğun anlayışına sembolik bir dil kullanarak anlatmaktadır.³³³ Ayrıca önemle belirtmek gerekir ki İbn Rüşd, âhiretin varlığını kabul edip, onun ayrıntılarıyla alakalı te'vile gidilmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir.³³⁴ Bu anlamda Fârâbî'nin âhîret hayatı hakkındaki görüşleri, iman edilen âhîret hayatının varlığıyla ilgili tutarlı gözükmetedir.

Fârâbî ölümden sonra ruhların ferdî olarak sonsuz bir hayat sürmesi İslâmî anlayış ile örtüşmektedir. İslâm düşünürü olarak Fârâbî, felsefe ile din arasındaki yaşadığı gerilimin bir neticesi olarak bazı konularda İslâm inançlarının tamamıyla örtüşmenin zor olduğunu farkındaydı. Görüldüğü üzere en az hasarla bu gerilimin üstesinden geldiğini, ince nüans farkları haricinde sisteminde İslâm inançlarıyla yüzeysel bir örtüşme olduğu anlaşılmaktadır.

2.5) Kader

Kader ve kazaya iman, İslâm kelâmcılarının hakkında birçok fikir beyan ettiği ve günümüze kadar tartışılmalı bir konudur. Kur'an'da kadere iman, diğer inanç esaslarının yanında doğrudan ifade edilmemektedir. Buna rağmen, kader konusu Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olduğundan, Allah'a iman etmenin bir sonucu olarak kadere iman edilmesi gerektiği savunulmuştur. Meşhur Cibril hadisinde, Buhârî haricindeki diğer hadis kitaplarında, kader iman esasları arasında sayılmıştır. Sözlük anlamı olarak kader 'bir şeyin ölçüsü, miktarı ve kıymeti, sınırı' manâsına gelmektedir. Kur'an'da ise kader kelimesi 'ölçme, güç yetirme, takdir ederek tâyin

³³¹ Toktaş, "İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacı Fârâbî", s. 146.

³³² Gazzâlî, *Tehafüt'ül Felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı, 1981, s. 14-15.

³³³ Toktaş, "İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacı Fârâbî", s. 146.

³³⁴ İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makâl*, (çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol), Ankara: Elis, 2019, s. 52.

etmek, Allah'ın irade ettiği küllî hüküm, önceden ölçüp biçip hüküm verme' anlamlarına gelmektedir. Istılâhî olarak kader "Allah'ın ezelden ebede kadar olacak şeylerin zamanını, yerini, niteliklerini ve özelliklerini bilmesi ve takdir etmesidir"³³⁵ Bu takdir edilenin yeri ve zamanı geldiğinde ortaya çıkması, vuku bulması ise kaza kavramıyla anlatılmaktadır.

Kader, Kur'an-ı Kerim'de varlık âleminde her şeyin bir ölçüye göre yaratıldığı, âlemdeki bu ölçülerin Allah tarafından takdir edildiği ve evrenin bir takım yasalar (sünnetullah) ile hareket ettiği anlamında kullanılmaktadır. Kader bahsinde tartışılan konu sünnetullah değil, insanın yaptıklarının Allah tarafından ezelde tâyin edilip edilmediği hususundadır. Cebriyye ve Kaderiyye gibi bu konuda iki uç mezhebin tartışmasının çıkış noktası da insan hürriyetidir. İnsanın işlediklerinden sorumlu olduğu bilindiğine göre, insanın yapıp ettiklerinde özgür irade sahibi olduğu sonucu çıkmaktadır. Kur'an'ın bütünlüğünde buna işaret edilmektedir. İman ve inkârın insanın elinde olması buna en açık örnek olarak verilmektedir. Ehl-i Sünnet'in kader konusundaki duruşu, Cebriyye ve Kaderiyye (Mu'tezile) arasında bir ortak noktada, iradeyi iki türe ayırmak suretiyle (külli-cüz'i) bir tutum sergilemek olmuştur. İnsanın işlediği fiiller, Allah'ın bilmesinden dolayı değil, insanın kendi iradesi ile meydana gelmektedir. Allah'ın bilmemesi ona cehalet atfedileceğinden dolayı düşünülemezdir.

Bu başlıkta iman konusu açısından, Fârâbî'nin görüşleri incelemeye tabi tutulacaktır. Fârâbî imanının konusu olan kader kavramını, sistemi içerisinde Tanrı'nın düzen ve adaletli şekilde yaratmasıyla konu edilmektedir. Kur'anda sünnetullah olarak bahsedilen konu, Fârâbî'de nedensellik ile ifade edilmiştir. Ayrıca kader konusunun çıkış noktası olan Allah'ın bilen olması, Fârâbî'nin sisteminde ayrı bir yere sahip olup büyük öneme hâizdir. Fârâbî, kelâmcılardan farklı olarak Allah'ın bilgisini O'na izâfet edilmiş olarak değil, zâtının gereği şeklindeki kabulü kader konusuna farklı bir metodla yaklaştığını ayrıca göstermektedir.³³⁶ Bu konu ayrıca Gazzâlî'nin, felâsifenin 'Allah'ın cüz'ileri bilmediği' yönündeki küfr ile ithamına neden olmuştur. Bu sebepten dolayı öncelikle Allah'ın ilmi konu edilecektir.

³³⁵ Kaplan, *İslâm İnanç Esasları*, s. 170.

³³⁶ Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt 1, Sayı 47, (2008), s. 93-94.

Ardından Fârâbî'nin kader hakkındaki düşünceleri, sanıldığı gibi aksine Kur'an ile örtüştüğü gösterilecektir. Bu görüşü temellendirmek amacıyla Fârâbî'nin eserlerinde bizzat bahsettiği kader ve kaza kavramları ele alınacaktır.

Fârâbî'nin Tanrı anlayışı, kendi kendisini düşünen bir akıl olarak tasvir edilmektedir. Kendi kendisini akletmesiyle âlem kendisinden zorunlu olarak taşmaktadır.³³⁷ Fârâbî'ye göre Tanrı, kendi zâtını bilmekle tüm var olanları bilmektedir. O'nun özü bir bakıma tüm var olanlardır. Tüm varlık âlemi varlığını Tanrı'dan almaktadır.³³⁸ Tanrı'nın bilmesi demek aynı zamanda yaratması anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin Tanrı'nın ilmiyle alakalı açıklamaları O'nun her şeyi bilen olduğunu ispatlamaktadır.

*“ Bütün âlemi idare eden şâni yüce Allah'tır. Hardal danesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun 'inâyet'inin dışında değildir. ”*³³⁹

Fârâbî'ye göre Tanrı, âlemin müdebbiri konumunda olduğundan, hiçbir şey onun yaratması haricinde meydana gelmemiştir. Fârâbî yukarıdaki alıntıda, direkt Kur'an'a atıfta bulunmaktadır.³⁴⁰ İslâm düşünürü olması bakımından sisteminde Tanrı'nın her yarattığına inâyet gösterdiğini de açıkça şu cümleleriyle devam ederek izah etmektedir:

*“Külli inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim anatomi ve organların yararları hakkındaki kitaplar ile tabiata dair benzer düşünceler de bunun böyle olduğunu gösterir. ”*³⁴¹

Fârâbî bu alıntıda da bahsedildiği üzere Tanrı'nın bilgisinin cüz'iyâtı da kapsayan bir şekilde kuşattığını ifade etmektedir.³⁴² Ayrıca tıp ve doğa bilimlerinin

³³⁷ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 14.

³³⁸ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 41.

³³⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003, s. 174.

³⁴⁰ *Sebe' Suresi 3. Ayet*

³⁴¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, s. 174.

³⁴² Deniz, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi”, s. 96.

Tanrı'nın inâyetine ve kaderine ilişkin örnekler içermesinden hareket ettiği görülmektedir. Ayrıca Fârâbî, felsefî bir düşünüş tarzı olarak fizikten metafiziğe giden bir tavır sergilemektedir. Tanrı'nın âlemdeki her şeyi bir ölçüye ve düzene göre yaratması İslâm dinindeki kader kavramıyla birebir örtüşmektedir. Bununla alakalı olarak Fârâbî, Tanrı'nın yarattıklarının, tabii varlıkların bir adalet içerisinde meydana geldiğini şu sözleriyle ortaya koymuştur:

“Mümkün varlıklar, belirlenmiş, düzene konmuş, onlarda adalet ('adl) gerçekleşmiş; nihayet, her mümkün varlığa ehliyetine göre varlıktan pay verilmiştir.”³⁴³

Fârâbî'ye göre mevcut varlıkların tam bir adalet ile zorunluluk çerçevesinde meydana geldiğini dile getirmektedir. Onların doğasında bir adaletsizliğin bulunmadığını ortaya koymaktadır.³⁴⁴ Hatta Fârâbî, erdemli şehrin insanların bilmesi gereken şeyleri sıralarken, tabii varlıklarda her şeyin düzen, adalet, mükemmellik ve inâyete göre cereyan ettiğini haksızlığın, eksikliğin ve ihmalin hiçbir şekilde bulunmadığının bilinmesini gerekli görmektedir.³⁴⁵ Fârâbî'ye göre sudûr teorisine bağlantılı olarak adaletin hâkim olduğu bir inâyet görüşünün olduğu açıkça görülmektedir. Fârâbî'de adalet kavramı, Tanrı'dan diğer var olanlara yönelik bir düzen ve ilgiyi anlatmak için kullanılmaktadır.³⁴⁶ İslâm'ın kader anlayışına bakıldığında sünnetullah eksenli bir açıklamanın Fârâbî felsefesinde doğrudan ele alındığı görülmektedir.

Fârâbî'nin varlık anlayışına göre her şey Tanrı'dan sudur etmektedir. Her şey Tanrı'nın ezeli bilgisine meydana geldiğine göre, sudur sonucunda var olan tüm cüz'ilerin Tanrı tarafından bilindiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak Fârâbî'ye göre insan tamamıyla özgür bir irade sahibi olduğunu da belirtmektedir. O

³⁴³ Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 73.

³⁴⁴ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 59-63.

³⁴⁵ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 127.

³⁴⁶ Detaylı bilgi için bkz. Badr el Fekkak, “İskender'in İnaye'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlâhi İnayet Olarak Adalet”, (çev. Emine Taşçı Yıldırım), *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt 28, Sayı 1, (2017) s. 76-86

halde söylenebilir ki, Fârâbî'ye göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi, insanın özgür iradesiyle fiillerini gerçekleştirmesine bir engel olarak görülmemektedir.³⁴⁷

Fârâbî, gök cisimlerinin bir takım hareketleri ile tabii âlemde oluş ve bozuluşa neden olduğunu açıklamaktadır. Onların kendilerine has hareketleri neticesinde ay altı âlemde ilk madde ve bunun üzerinden dört unsur zorunlu olarak var olmaktadır.³⁴⁸ Semâvî cisimler böylece ilk maddenin üzerinde çeşitli etkilere sahip olmaktadır. Böylece tabii âlemde değişimler meydana gelmektedir, bunlara örnek olarak mevsimlerin oluşması, gel-git olaylarının vuku bulması verilebilir. Ayrıca insanlar gök cisimlerinin hareketleri üzerinden geleceğe ilişkin tahminlerde ve kehânetlerde bulunmaktadır. Astroloji üzerinden insanın kaderine ilişkin açıklamalarda bulunmaktadır. Fârâbî bu gibi astrolojik tahminlerin *Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm* adlı eserinde açık bir dille yanlışlığını ortaya koymaktadır. Fârâbî güneş tutulmasına bağlı olarak bir hükümdarın ölmesine ilişkin bir kehânete örnek vererek bunlara delillerin dâhi inanmayacağını söylemesi bu konu hakkındaki tavrını net olarak göstermektedir.³⁴⁹ Fârâbî feleklerin insan üzerinde iyi-kötü tercihlerinde bir etkiye sahip olmadığını, onların insanın kaderiyle alakalı bir tasarruf hakkı olmadığını belirtmektedir.³⁵⁰

Fârâbî'ye göre Allah'ın inâyeti bütün varlıkları kuşatmıştır. İnsanların Yüce Yaratacı'ya dua etmesini hak ve vacip olarak gören Fârâbî³⁵¹, böylelikle Tanrı'nın insanlara karşılık vereceğini kabul ederek inâyetinin tüm varlıklar üzerinde cereyan ettiğini göstermektedir. O'nun bilgisinin cüz'iyatı kapsayacak nitelikte olduğunu da ispatlar niteliktedir.³⁵² Gürbüz Deniz'in naklettiğine göre Fârâbî şöyle söylemektedir:

“Allahu Teala kesin bir şekilde Zeyd'in yolculuğa çıkacağını bilir ve Zeyd de yolculuğa çıkar. Bu durum Zeyd'in yolculuğa çıkmama kudretini

³⁴⁷ Hasan Ocak, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, İstanbul: Ek Kitap, 2012, s. 143-144.

³⁴⁸ Fârâbî, *Medîneti'l-Fâzıla*, s. 40-45, Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 64-65, Fârâbî, ed-De'âva'l-Kalbiyye, (çev. H. Ziya Ülken, Kıvameddin Burslan, Fârâbî içinde), Ankara: Kanaat, 1940, s. 124-125.

³⁴⁹ Fârâbî, *Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003, s. 190.

³⁵⁰ Olguner, *Fârâbî*, s. 49.

³⁵¹ Fârâbî, *ed-De'âva'l-Kalbiyye*, s. 127.

³⁵² Deniz, “Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi”, s. 103.

ortadan kaldırmaz... Allahu Teâlâ'nın onun fiili yapacağını önceden bilmesi, sonuçta onu yapacağına dair bilgisi, Zeyd'in onu yapmama kurdretini ortadan kaldırmaz."³⁵³

Buradan da anlaşılacağı üzere Fârâbî'nin kader anlayışı, iman çerçevesinden incelendiğinde geleneksel İslâm itikadıyla örtüşmektedir. Fârâbî'nin kurmuş olduğu felsefî sistemde kader bahsinin belli bir köşeye oturtulmuş olması, iman konusu olarak kaderin gayb sınırları daraltılarak bilginin konusu yaptığı görülmektedir. *Uyun'ul Mesail* adlı eserinin son paragrafında "*Her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyedir.*"³⁵⁴ sözüyle de bir İslâm düşünürü olarak dile getirmiştir.

³⁵³ Deniz, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Tanrı'nın Bilgisi", s. 98.

³⁵⁴ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 126.

SONUÇ

Meşşâî felsefede iman kavramı diğer düşünce geleneklerinden farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Fârâbî özelinde iman kavramı incelendiğinde görülmektedir ki, iman hem kavramsal olarak hem de konuları açısından bilginin problemi olarak ele alınmıştır. Fârâbî'ye göre bilgi ve inanç birbirlerini dışlayan iki farklı kategori olarak görülmemektedir. Ancak İslam düşünce tarihinde bilgi ve inanç, arasında kesin çizgilerin olduğu ve birbirlerini öteleyen kavramlar olarak görülmüştür. Gaybın kapsamında olan konular, Fârâbî felsefesinde bilginin kapsamına dahil edilmiştir. Onun felsefi sisteminde ontoloji ve epistemoloji iç içe geçmiş bir mahiyette olduğundan bilgi ve inanç ayrılmaz bir bütün haline gelmektedir.

Kelamcıların imanın kalp ile tasdik olduğu yönündeki açıklamaları, tasdik bir bilgi türü olarak görüldüğü Fârâbî sisteminde iman konularının bilgi kapsamında değerlendirildiğini kanıtlamaktadır. Fârâbî'ye göre bilginin kesinliği tasdik derecelendirilmesiyle izah edilmektedir. Kesin bilgi (yakîn) burhan sanatıyla elde edilmektedir. Böylece insan şüphe duyulmayan ve aksi mümkün olmayan bir bilgiye sahip olmaktadır. Kesine yakın ve nefiste sükûnu sağlayan tasdik türleri ile kesin olmayan bir bilgiye erişilmektedir. Bunlar hitabet ve cedel sanatları kullanılarak meydana gelmektedir. Kelamcılar tarafından imanın tanımında kesinliği ifade eden tasdik, Fârâbî'de bilginin kesinliğini ifade eden yakîn kavramına tekabül etmektedir. Bu durum aynı zamanda tasdik yerinin gelenekteki gibi kalp değil, akıl olduğunu göstermektedir.

Toplumunu iki sınıfta (avâm/havâss) inceleyen Fârâbî, burhan yoluyla kesin bilgiye ulaşan kişilerin havâss, diğer tasdik türleriyle bilgi edinenlerin ise avâm sınıfı olarak tasnif etmektedir. Havâss zümresi burhan sanatıyla tıpkı gözün görmesi gibi yakînî olarak bilen kişilerdir. Avâm sınıfı ise anlayış kabiliyetlerine bağlı olarak iknaya ve tahayyül yoluyla tasavvur etmeye ihtiyaç duymaktadır. Onlar kesin bilgiyi nefislerinde kabul ederek iman etmektedirler. Fârâbî'nin felsefi sisteminde iman

kavramı, avâm sınıfının mü'minun olarak nitelemesiyle kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak bilen ve iman eden şeklinde iki sınıfın bir dışavurumu olarak felsefe ve mille ilişkisini kurmaktadır. Havâss sınıfının yakînî bilgiyi bizzat nefsinde kavraması felsefe yoluyla mümkündür. Bu konuların cedelî ve hatabî olarak halkın çoğunluğuna misaller yoluyla aktarılmasıyla da mille ortaya çıkmaktadır. Erdemli millenin felsefeye bağlı olmasından dolayı da her ikisi de mutluluğu amaçlamaktadır. Böylelikle Fârâbî'nin mille kavramıyla din olgusunu yeniden inşa etmenin yanında bir uzlaştırma içerisine girdiği anlaşılmıştır. Halkın tasavvur etmekte zorlandığı burhanla temellendirilmiş teorik şeyler ile taakkul gücüyle çıkarsanan pratik şeyler mille yoluyla ikna ve misaller ile onların nefislerinde yerleşmesi sağlanmaktadır. Felsefe aklen tasavvur ettirerek deliller ile ispatlarken, mille bunları iman yoluyla gerçekleştirmektedir. Nitekim millenin tanımında yer alan sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler bir dindeki itikadî konulara tekabül etmektedir.

İslâm dinin iman edilmesini şart koştuğu konular Fârâbî'nin sisteminde felsefi terminoloji ile açıklanarak evrenselleştirilmiştir. İslâm kelamcılarının gayb alanında bulunan iman konuları Fârâbî'de bilgi düzleminde ele alınarak felsefi problemler olarak incelenmiştir. Kendine özgü bir şekilde bu konuları tefsir ederek, belki İslâm düşünce tarihinde ilk din felsefesi denemesi olarak görülebilir. Dinî hakikatleri evrensel olan felsefenin dünyasına taşıyarak yeniden değerlendirmelerde bulunmuştur. Ulûhiyyet meselesinde rasyonel felsefi bir dil kullanarak yine de İslâm'a uygun bir tarzda fikirlerini serdetmiştir. Fârâbî'nin Tanrı hakkında en çok vurguladığı birlik sıfatı, tevhid anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Fârâbî'nin Tanrı hakkında ortaya koyduğu sıfatlar varlığının zarûri bir neticesi olarak görülmektedir. İnsanın Tanrı'yı kendini bildiği gibi bilememesinin nedeni de insanın maddeyle ilişkili yapısından kaynaklandığını ileri sürmektedir.

Felsefe ve millenin aynı hakikatin farklı veçheleri görmesi sebebiyle peygamberlik konusunu da kendine has bir yöntemle açıklamaktadır. Fârâbî, sisteminin mihenk taşı olan Faal Akıl ile irtibatlandırarak vahiy kavramını temellendirmektedir. Nübüvvet öğretisini salt iman konusu olmaktan çıkararak epistemolojik ve ontolojik açıklamalarla felsefenin konusu yapmıştır. Vahyi mutlak anlamda hakikatin nihai kaynağı olarak görmesi, dini terminolojideki anlamından çok daha fazla anlam yüklemesine neden olmuştur. Vahyi üç farklı şekilde

kurgulayan Fârâbî, entelektüel vahiy ismini alan birincisinde insan aklının müstefâd akıl düzeyine ulaştıktan sonra Tanrı'nın Faal Akıl aracılığıyla aktardığı vahiy türü görülmektedir. İkincisinde nebevi vahiy olarak sonradan adlandırılan insanın mütehayyile kuvvetine taşan bir vahiy türünden bahsetmektedir. Bu da iki yolla gerçekleştiği görülmüştür. Ya insanın belli bir çabası sonucunda müstefâd akıl düzeyine eriştiğinden mütehayyilesine taşmasıyla meydana gelecektir ya da insanın çabası olmadan direk mütehayyilesine taşan bir şekilde vahye muhatap olunacaktır. Bu sonuncusu İslâm literatüründeki nübüvvete tekabül etmektedir. Faal Aklın, vahiy meleği Cebrail olarak anılabileceğini belirten Fârâbî, Tanrı'dan sudur eden akılların da melekler olarak adlandırılabilceğini ifade etmektedir. Dinî literatürdeki melekleri felsefî perspektiften ele alarak bir evrenselleştirme girişiminde bulunduğu açıkça görülmektedir. Fârâbî'nin tek hakikat tasavvurunun bir göstergesi olarak sisteminin her köşesinde İslâmî terminolojideki kavramları kendine özgü bir şekilde işlemiştir. Havâss sınıfının ayırık akıllar olarak bildiğini, avam sınıfına melekler olarak anlatılması onun felsefe ve mille ilişkisine de bir örnek olarak görülebilir.

Fârâbî, iman edilecek bir diğer konu olan ahiret meselesinde de, aklın ölümsüzlüğüyle yola çıkarak ölümden sonraki hayatı açıklamaktadır. Nefislerin mertebelerine göre mutluluk ya da azap duyacakların veya yok olacakların İslâmî anlayışla gerilimi en aza indirerek izah etmeye çalışmaktadır. Kaldı ki, İbn Rüşd 'ün de dediği gibi âhiretin ayrıntılarıyla alakalı te'vile gidilmesinde bir sakınca görülmemektedir. Kader ve kazaya iman konusunda ise Fârâbî, açıkça dile getirerek her şeyin Allah'ın takdiriyle olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu takdir Fârâbî'nin felsefî sisteminde nedensellik ile yer almaktadır.

Bu çalışmayla Fârâbî'nin din ve felsefe ilişkisine farklı bir perspektiften yaklaşılmış olmaktadır. Bilgi-iman ilişkisinde Fârâbî'nin felsefî sistemi irdelenmiştir. İman konuları açısından ilk defa söz konusu perspektiften derli toplu bir şekilde incelenmiştir. Fârâbî hakkında ileride yapılacak çalışmalara bilgi ve iman temelli bir bakış açısı sunulmaktadır. Böylece Fârâbî'nin din felsefesine dair yürütülecek çalışmalara da ayrıca temel teşkil edeceği düşünülmektedir. Gazzalî'nin felsefî bir dille kaleme aldığı ancak sonucunda dini bir tavır sergileyerek mürted suçlamasında bulunduğu *Tehafüt'ül Felâsife* adlı eserinin de, bu çalışmayla kazanılan yeni bir perspektiften okunması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Günümüzde etkin olan felsefi yaklaşım, metafizik konularını bilimsel bilginin ve düşüncenin dışına atmaktadır. Bu eğilim neticesinde insanın anlam arayışı olumsuz etkilenmektedir. Bu çalışmayla da görüldüğü üzere Fârâbî, metafiziği bilginin ve imanın konusu olarak görmektedir. Böylece bilgi düzeyi farklı olan her insana hayatı anlamlandırmak adına mutluluğa dair bir pencere sunmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alper, Hülya, *İmanın Psikolojik Yapısı*, İstanbul: Rağbet, 2016.
- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe -Din İlişkisi*, İstanbul: Kitabevi, 2008.
- Aydın, İbrahim Hakkı, *Fârâbî’de Bilgi Teorisi*, İstanbul: Ötüken, 2003.
- Aydın, Mehmet S., “Fârâbî’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk, 2000.
- _____, “Fârâbî’nin Siyaset Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *İslam Felsefesi Yazıları*, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2000, s. 9-24.
- Aydın, Salih, *İslâm Düşüncesinde İman Sorununa Felsefî Yaklaşım*, İstanbul: Ravza, 2010.
- Aydın, Salih, “Fârâbî Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 15, Sayı 2, (2011), s. 287-300.
- Aydınlı, Yaşar, “Fârâbî’nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış”, Bilimname, Cilt 4, Sayı 1, (2004), s. 5-16.
- _____, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 2018.
- _____, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz, 2017.
- _____, “Fârâbî’nin Tanrı Görüşü Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Felsefe Dünyası Dergisi, Cilt 4, Sayı 16, (1995), s. 84-91.

Black, Deborah L., “Fârâbî”, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (edt. Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman), (çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Açılım Kitap, Cilt 1, 2017, s. 209- 230.

_____, “Knowledge (‘ilm) and Certitude (yaqin) in Al-Fârâbî’s Epistemology”, *Arabic Science and Philosophy*, Cilt. 16, Sayı 1, (2006), s. 11-45.

Bulaç, Ali, *İslâm Düşüncesinde Din- Felsefe Vahiy- Akıl İlişkisi*, İstanbul: Çıra, 2014.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Hüseyin Hatemî), Cilt 1, İstanbul: İletişim, 2017.

Çubukçu, İbrahim Agâh Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 1, (1966), s. 67- 82.

Dağ, Mehmet, Hasan Aydın, *Ortaçağ İslâm Kültüründe Felsefe*, İstanbul: 7 Renk, 2017.

Davidson, Herbet A., “Risâle fi’l-‘Akl”, (çev. Eyüp Şahin), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 45, Sayı 11, (2004), s. 271-277.

Demir, Osman, “Yakîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, s. 271-273.

Deniz, Gürbüz, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde Tanrı’nın Bilgisi”, *Felsefe Dünyası Dergisi*, Cilt 1, Sayı 47, (2008), s. 93-105.

Erdem, Hüsameddin, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, Konya: Hü-Er, 2004.

Erdoğan, Ömer Faruk, “Fârâbî’nin Tevhid Anlayışı ve Sıfatları”, *Diyanet İlmi Dergisi*, Cilt 52, Sayı 1, (2016), s. 225-246.

Esen, Muammer, “İman Kavramı Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 48, Sayı 1, (2008), s. 79-91.

Fakhri, Majid, “İslam Felsefe Geleneğinde Ontolojik Kanıt: Fârâbî Örneği”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 6, (2002), s. 139-150.

Fârâbî, *ed-De'âva'l-Kalbiyye*, (çev. H. Ziya Ülken, Kıvameddin Burslan, Fârâbî içinde), Ankara: Kanaat, 1940.

Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas), İstanbul: Büyüyenay, 2012.

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (çev. Hanifi Özcan), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfi, 2017.

Fârâbî, *İhsâ'ü'l-'ulûm*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Fârâbî, *İsbât'ül-Müfârakât*, (çev. Nuri Adıgüzel), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1, Sayı 2, (1998), s. 93-97.

Fârâbî, *Kitâbü Ârâ'i ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür, 2018.

Fârâbî, *Kitâbü Tahsîli's-Saâde*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, (çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper), İstanbul: Klasik, 2017.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, (çev. Fatih Toktaş), Divan Dergisi, Cilt 7, Sayı 12, (2002), s. 247-273.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, (çev. Ömer Türker), İstanbul: Litera, 2018.

Fârâbî, *Kitâbü'l-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-Îlâhî ve Aristûtâlis*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003.

Fârâbî, *Makâle fî mâ yasihhu ve mâ lâ yasihhu min ahkâmi'n-nücûm*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003.

Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh 'Âlâ Sebîli's-Sa'âde*, (çev. Hanifi Özcan), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2017.

Fârâbî, *Risâle fî Me'âni'l-Akl*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003, s.127-137.

Fârâbî, *Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozofları Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003.

Fârâbî, *Şerâ'itü'l-yakîn*, (çev. Mübahat Türker Küyel), Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.

Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, (çev. Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde), İstanbul: Klasik, 2003.

Fekkak, Badr el, "İskender'in İnyet'sinin Dönüşümü: Fârâbî'de İlâhi İnyet Olarak Adalet", (çev. Emine Taşçı Yıldırım), İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt 28, Sayı 1, (2017) s. 76-86.

Filiz, Şahin, "Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi" *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis, 2005, s. 15-24.

Gazzâlî, *Tehafüt'ül Felâsife*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı, 1981, s. 14-15.

Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak, *Kelâm: Tarih- Ekoller- Problemler*, Konya: Tekin, 2019.

Haklı, Şaban, "Fârâbî'de Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Din Dilini Yapısı", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis, 2005, s. 303-314.

Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, (çev. Selahattin Ayaz), İstanbul: Pınar, 2018.

İbn Rüşd, *Fasl'ul-Makâl*, (çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol), Ankara: Elis, 2019.

Kalyoncu, Rıza Tefvik, "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 13, Sayı 26, (2018), s. 61-78.

Kaplan, İbrahim, *İslâm İnanç Esasları*, Ankara: Etkileşim, 2019.

Karakuş, Mehmet, “Fârâbî Düşüncesinde Tanrı’nın Varlığı ve Nitelikleri”, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 6, (2017), s. 109-134.

Kaya, Mahmut, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12, s. 145-162.

Müslim, *Sahihu Müslim*, (çev. Mehmet Sofuoğlu), İstanbul: İrfan, 1988.

Ocak, Hasan, *Tanrı-İnsan İlişkisi Bağlamında İnsanın Hürriyeti*, İstanbul: Ek Kitap, 2012.

Olguner, Fahrettin, *Fârâbî*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Özturan, Mehmet, “Fârâbî’ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri”, *İnsan ve Toplum Dergisi*, Cilt 3, Sayı 5, (2013), s. 135-158.

Polater, Kadir, “Kur’an’a Göre Bilgi-İman İlişkisi ve Yakîn Kavramı”, *Ekev Akademi Dergisi*, Cilt 17, Sayı 55, (2015), s. 55-69.

Rağıp el-İsfahanî, *el-Müfredât fi Garîbi’l- Kur’an*, (çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu), İstanbul: Çıra, 2012.

Rahman, Fazlur, *İslâm’da Nübüvvet*, (çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Ankara: Liberte, 2017.

Reisman, David C., “Fârâbî ve Felsefe Müfredatı”, *İslâm Felsefesine Giriş*, (çev. M. Cüneyt Kaya), İstanbul: Küre, 2018.

Saruhan, Müfit Selim, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof*, İstanbul: Divan Kitap, 2017.

Sayılı, Aydın, “Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri”, *Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi*, Cilt 15, Sayı 57, 1951, s. 1-64.

Sinanoğlu, Mustafa , “İman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 15, s. 212-214.

Sönmez, Vecihi, “İslâm Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, (2005), s.229-247.

Sözen, Kemal, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 5, (1995), s. 65-80.

Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri -Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara: Elis, 2019.

_____, “Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Vahiy ve Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi, 2018, s. 521-570.

Toktaş, Fatih, “Akıl Ta’akkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Elis, 2005, s. 165-177.

_____, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

_____, “İslâm Siyaset Düşüncesinin İnşacısı Fârâbî”, *İslâm Felsefesi*, Ankara: Grafiker, 2017, s. 127-162.

Topaloğlu, Bekir, Yusuf Şevki Yavuz, İlyas Çelebi, *İslâm’da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca, 2014.

Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt 13, Sayı 2, (2004), s. 141-156.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Gayba İmanın Dinî Temelleri”, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları-V*, İstanbul: Ensar, 2003.