

Prof. Dr. İbrahim Maraş, Farabi'nin, felsefi görüşleri bir bütünlük içerisinde ifade etmeye çalıştığını ve bunu yaparken doğrudan dini metinlere referansta bulunmasa da her zaman din ve felsefe, akıl ve vahiy arasında bir uzlaşma yolu aradığını ifade etmiştir. Farabi için din, bir yönüyle “ed-Din”, bir yönüyle “şeriat”, diğer bir yönüyle de sadece “din”dir ve aslında bunun olması gereken adı “mille”dir. Üçüncü anlamıyla din veya gerçek anlamıyla mille, tamamen insanın somut (Kurân-Şeriat) ve soyut (akıl) vahiy arasındaki ilişkiden doğmakta ve ed-Din'e yaklaştığı ölçüde yakînî bilgiye de yaklaşmaktadır. Dolayısıyla aklın eş-Şeria ve es-Sünne'den yaptığı bütün çıkarımlar birer içtihad ve istinbat olması bakımından kişiyi ed-Din'e yaklaştıracaktır. Bu yönüyle aklını en iyi bir şekilde kullanan insan aslında Faal Akıl ile kurduğu en üst düzey ittisal ile bir çeşit mecazi nebi olmaktadır. Peygamberlerin görevi, adeta, insana kendilerinin de bir nebi olduklarını hatırlatmaktır. Bu yönüyle Peygamberlik bir zorunluluktur. Farabi'nin nübüvvet teorisi tam da bunun üzerine kurulmuştur. İşte Fârâbi, bu zannîlikten kaçınmak için mantıktan faydalanmakta ve ed-Din'i temsil eden eş-Şeria'nın Arapça olmasından hareketle Arapça'da ifade edilen millenin dilini mantığa uyarlamaya çalışmaktadır. Onun hedefi, dinin, herhangi bir dili aşan ve Kur'an'la ifade edilenin, olması gerektiği gibi, evrensel bir yorumunu sunmaya çalışmaktır. Ona göre, bunun dışında din dilini anlamaya çalıştığımızda hem yerellik hem de zannîlik çukuruna düşmemiz kaçınılmazdır.

Farabi'nin Tevil Anlayışı Bağlamında Peygamber ve Konumu

Prof. Dr. İbrahim Maraş

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tevil, genel olarak, herhangi bir nasta yer alan bir lafzı veya lafızları, zahiri manasının verilmesinin imkansız olduğuna dair apaçık akli ve nakli delillere dayanarak, söz konusu lafız veya lafızları, taşıdığına inanılan muhtemel mânalardan birine tevcih etmektir. Dikkat edilirse burada lafzın anlamıyla ilgili bir tercih ve zahir anlamı terk söz konusudur. Teville ilgili yapılan bazı tariflerde; tevilin sadece müteşabih ayetlerde söz konusu olup muhkemlerde söz konusu olamayacağı, bazı tevillerin felsefi, işarî ve batnî olup kabul edilemeyeceği, bazı tevillerin hem zahiri-hem irfani anlayışı birleştirdiği için kabul edilebileceği ve nihayet tevilin bütünüyle dinin, İlahi Kelâm'ın ve Rasul'ün sünnetinin indiği ortamı anlamadan (sebeb-i nüzul, dil vb.) kesinlikle anlaşılamayacağı gibi bazen anlamsız, bazen dinin yorumunu belirli bir dönemle sınırlayan, bazen günümüze kadar gelen düşünce birikiminden habersiz, bazen de tevilin anlam içeriğinde bulunan çok ihtimalliliği içinde barındırmasıyla çelişki arzeden keyfî, tutarsız, çelişik değerlendirmeler görülmektedir¹.

Çarpıcı bir örnek olması bakımından, son dönem düşünürlerimizden Bergamalı Cevdet (ö. 1926)'in değerlendirmelerine yer verebiliriz. Bergamalı Cevdet, tefsir ve tevil hakkında yazmış olduğu küçük bir makalesinde, tefsirin, tahlil ve beyan manasına gelen bir terim

¹ Örnek olması bakımından bkz. Yusuf Şevki Yavuz-H. Yunus Apaydın, “Tevil”, *DİA*, c. 41, İstanbul 2012, s. 27-31; Hülya Alper, *İmam Maturidi'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2010, İz Yay., s. 185-191.

olduğunu, tevilin ise rücu manasına gelen evvele'den türetilmiş bir terim olup bir ayetin muhtemel manalarından birisine ircâ' olunması manasına geldiğini söylemektedir. O, Ragıp el-İsfahani'ye referansta bulunarak; tefsirin, tevilden daha umûmî bir manayı içermekle birlikte, tefsirin daha çok elfaz ve müfredâta kullanılıp cümlelerde pek fazla kullanılmadığını, tevilin ise daha çok manalarda ve cümlelerde, özellikle de ilahi kitapların manalarında kullanıldığını söylemektedir. Bergamalı Cevdet, İmam Maturidi'ye de atıfta bulunmakta ve tefsirle Allah'ın muradının ne olduğunun kesin bir delille kastedildiğini, ancak bunun kesin bir delile dayanmaması durumunda yapılan tefsirin nehyedilen bir re'y tefsiri manasına geleceğini savunduğunu aktarmaktadır. Maturidi'nin anlayışında tevilin ise, çeşitli muhtemel manalardan birini, Allah'ı şahit koşmaksızın, tercih etmek demek olduğunu izah etmektedir. Aslında o, çok önemli bir hususa işaret etmekte, Maturidi'nin tevil tefsirden daha az riskli gördüğünü ve hatta sahabe döneminden sonra artık tefsir yapma imkânının kalmadığını ima ettiğine vurgu yapmaktadır. Bergamalı Cevdet, Kuşeyri'den de bir nakilde bulunarak, onun tefsiri rivayet ve simâ'(duyma) ile sınırlandırdığını, tevilin ise istinbat ve içtihadla bağladığını söylemektedir. İbn Teymiye'ye de müracaat eden Cevdet, onun da tevilin üç kısımda değerlendirdiğini; bunlardan birinin bir delile dayanarak bir mananın tercihi anlamında usulcülerin tevilin olduğunu, ikincisinin Taberi gibi bazı tefsircilerin kullandığı anlamda tefsirle aynı manada kullanıldığını ve nihayet üçüncüsünün de sözün hakikati ve varacağı yer, akıbet manasında kullanıldığını söylediğini aktarmaktadır².

Bergamalı Cevdet'in kendisi ise aklî ve nakli deliller olduğu müddetçe tevilin geçerli olacağını, aksi takdirde olamayacağını aktarmaktadır³. Ancak kendisinin Gazali'den aktararak söylediği "İçinde köpek bulunan eve melek girmez" hadisinin sadece öfke ile yorumlanamayacağını, zahiren de anlaşılması gerektiğini, bu zahiri anlamla birlikte kalbin öfkeden arındırılması anlamının birlikte düşünülmesinin gerektiğini savunması çelişkilidir. O da bu tevilin, tıpkı Gazali gibi, zahir ve batının birleştirildiği ariflerin tevilin olarak görmektedir⁴. Halbuki Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*'de, Allah'ın rahmet ve gazabının da tevil edilmesinin zorunluluğundan bahseder. Çünkü ona göre, Allah, halkın anladığı gibi bir rahmet ve gazaba sahip değildir. O, bundan mukaddes ve yücedir⁵. Görüldüğü gibi tevil konusunda belirli sınırlandırma çabaları olsa da bunun tarihsel süreçte evrim geçirdiği, özellikle dini metinleri remzi ve sembolik yorumlayan sufilerin lehine bazı genişlemelerin yapıldığı bir gerçektir. Bergamalı Cevdet ve Gazali örneği sadece basit iki örneklerdir.

Günümüze kadar gelen ve zamanında İbn Rüşd tarafından da şikâyet konusu yapılan sufilerin veya bazı alimlerin din yorumuna gösterilen bu müsamaha, bu konuda tamamen burhaniyakini bilgiyi esas almış ve genelde dinin, özelde de Hz. Adem'den beri insanlığa gönderilen İslam'ın (aynı manada olmak şartıyla) evrensel anlamda insan aklına hitap eden yönünü açığa çıkarmak için kesin aklî delillerle tevil yapan filozoflara gösterilmemiştir. Başka bir yönden de bakmak mümkündür. Buna göre; tevilin tamamen dışlamak suretiyle, bazen katı selefilîğe, bazen katı zahirilîğe, bir yönüyle de nakilcilîğe saplanıp her türlü tevilin yanlış olarak gören ulemanın bile din yorumuna müsamaha göstererek, hatta bunu dinin temel

² Bergamalı Cevdet, "Tefsir, Te'vil, Tahrîf, Tebdîl ve Aralarındaki Fark", *Mahfil*, İstanbul, 1342/1924, cilt: IV, sayı: 45, sayfa: 154-155.

³ Bergamalı Cevdet, "Te'vil-i Nusûs", *Mahfil*, İstanbul 1342 [1923], cilt: IV, sayı: 42, sayfa: 96-98.

⁴ Aynı yer.

⁵ Bkz. Gazali, *Mi'yâru'l-İlm*, Arapça Eleştirmeli Metin ve Çeviri, Çev. A. Durusoy-H. Hacak, İstanbul 2013, s. 326.

yorumlarından biri kabul ederek, İslam felsefecilerini, sadece ve sadece Yunan felsefesinin takipçileri olarak gören akademik bir zihniyet de mevcuttur.

Bunun da en çarpıcı misali Süleyman Uludağ'ın *İslam Düşüncesinin Yapısı* adlı çalışmasıdır. Yazar, üç hitap, üç tebliğ tarzı adıyla selef (hem umum hem de husus selef), kelam ve tasavvufu zikretmekte ve bunları gerçek İslam felsefesi kabul etmektedir. Uludağ, kitabında, İslam filozoflarını ise Yunan'ın felsefesini hakikat görmekten başka bir şey yapmamak gibi tamamen temelsiz ve tarihi gerçeklerden, İslam düşüncesinin ana çizgisinden habersiz bir şekilde suçlamaya çalışmakta, yaptıkları yorumları yanlış bile değil tamamen din dışı bir yorum olarak değerlendirmektedir⁶.

İslam felsefesinde yorum denildiğinde ana amaç, soyut ilahi bir vahiy olan aklın, yine ilahi bir vahiy olan alem ve doğrudan ilahi hitap-vahiy (Kitap) karşısındaki konumunu belirleme çabasıdır. Aslında aklın dışındaki diğer ikisi somut gibi görünseler de, varlık felsefesi ve sudur nazariyesi açısından özü itibarıyla soyuttur. Yani bir başka deyişle akıl, kendini aşarak duyularının, hayal ve vehim gücünün doğru bir şekilde çalışmasını sağlayarak burhani kesin bilgiye ulaşmakta, bunu da âlem ve Kitap yardımıyla gerçekleştirmektedir. Bunun temel yolu ise, mantıktan, yani aklın evrensel işleyiş kurallarından geçmektedir, yani yakînî öncüllerden hareketle bir şeyi bütün yönleriyle, insanın kapasitesi ölçüsünde çok yönlü bir şekilde düşünmek ve bu noktada gidebileceği yere kadar gitme konusunda sınır tanımamak, sonuçta da varlıktaki metafizik nedenselliği kavrayarak apaçık, kesin, burhani bilgiye, bir yönüyle mutlak hakikate ulaşmaktan geçmektedir. Söz konusu çabanın insanı getireceği nokta ferdi, toplumsal ve evrensel saadettir. Bu yönüyle filozofun gayreti, bir grup, zümre, toplum, ideoloji, mezhep, din vb. herhangi bir yapının değil mutlak ve potansiyel olarak insanın arayışının temsil ettiği hakikat, bütün insanlığın ortak birikimidir. Mevcut ortak birikim, Farabi'nin dediği gibi, elden ele dolaşır. Kim değer verirse de onda kalır. Böylesi bir hakikat arayışı herhangi bir zaman diliminde veya herhangi bir millette sona eremez. Bir millettten diğer bir millete nakledildiğinde ise, kelimeler, terimler farklılaşsa da, anlamlar ve delaletleri, hakikate işaret etmeleri, bakımından aktarılır ki, bu durumda felsefi hakikat zenginlik ve derinlik kazanacaktır. Fârâbi'ye göre tarihte felsefi dilin en derinlikli olduğu toplumlardan birisi olan Yunanlılar ve Yunanca, felsefenin, yani hakikat arayışının aktarılmasında oldukça gelişmiş önemli bir hareket noktasıdır. Ama asla son değildir⁷.

Felsefenin bu noktada gerçek rakibi ilk planda yine felsefedir, ama burhani değil, hatabî, cedelî ve sofistâî felsefedir. Asla gerçek bir felsefe olmayan bu felsefeler, burhani değil zanni bilginin kaynaklarıdır. Fârâbi, *Kitabu'l-Hurûf* adlı eserinde akıldan hareketle oluşturmaya çalıştığı zamansal anlama sıralamasının tablosunu çizmemize imkân verecek geniş bilgiler sunmaktadır. Buna göre şöyle bir zamansal öncelik tablosu oluşturmamız mümkündür⁸:

⁶ Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2013.

⁷ Bu konuyla ilgili örnek bir izah için bkz. Fârâbi, *Kitabu'l-Hurûf-Harfler Kitabı*, Arapça Neşir ve Çeviri, Çev. Ömer Türker, Litera Neşri, İstanbul 2008, özellikle s. 50-95.

⁸Fârâbi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 69-72.

ZAMANSAL ÖNCELİK TABLOSU

1. AKIL/AKİL/MAKUL/ED-DİN	
2. AKILLAR/FAAL AKIL/EŞ-SERİA	
3. İNSANİ AKIL-NEFS-İ NATIKA/AĞAÇ	
4. CEDELİ SOFİSTİK FELSEFE-HATABİ DELİLLER/ÇİÇEK	
FELSEFETÜ'L-MAZNÛNE	FELSEFETÜ'L-MÜMEVVEHE
ZANNA DAYALI FELSEFE	VEHME DAYALI FELSEFE
ETKİLİ/MEŞHUR ÖNCÜLLER	ETKİLİ/MEŞHUR ÖNCÜLLER
İKNA-TAHYİL-TEMSİL	İKNA TAHYİL-TEMSİL
5. FELSEFETÜ'L-YAKÎNİYYE/HAKİKİ FİLOZOF/HAKİKİ SEÇKİNLİK/	FELSEFETÜ'L-BURHANİYYE/MEYVE
6. MİLLE/AKIL SAHİBİ TOPLUMUN HATABİ/CEDELİ/BURHANİ DELİLLERLE ÇIKARIMLARI	(İNSANİ KILINAN MİLLE)/REİS/SÜNNE EŞ-ŞERİA'DAN YAPILAN ÇIKARIM
7. KELAM/KELAMCI TOPLUM LİDERİ/GÖRECELİ MİLLELER İÇİNDEKİ SEÇKİNLİK	HİZMETÇİ
8. FIKIH/FAKİH TOPLUM LİDERİ/GÖRECELİ TEK BİR MİLLE İÇİNDEKİ SEÇKİNLİK	HİZMETÇİ

Yukarıdaki tabloya bakıldığında anlaşılacağı üzere, Fârâbi, gerek *Medinetü'l-Fazıla*, gerek *Siyasetü'l-Medeniyye*, gerek *Fusûlü'l-Medenî*, gerekse *Kitabu'l-Mille* gibi eserlerinde ortaya koyduğu mille/siyaset anlayışını devam ettirmekte ve felsefe “mille” ilişkisi konusunda felsefeye öncelik vermektedir. Fârâbi, Mille'nin zaman bakımından felsefeden sonra geldiğini söylerken “insani kılınan” tabirini kullanmakta ve ed-Din'i en üst noktada mutlak hakikati temsil eden bir yere koymaktadır. Onun altına eş-Şeriat'ı koyan Fârâbi, ed-Din'e yakın konumuna rağmen, bunun temsil, tahyil ve dolayısıyla remz içerdiğini veya bütün insanlara hitap ettiği için içermek durumunda olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. O halde eş-Şeria'nın kendisi, Kurâni tabirle dünya semasına indirilmiş olan ed-Din'in sembolik halidir. İnsan aklı, yani nefs-i natika ise, sudur nazariyesini de göz önünde bulundurursak, ilahi aklın feyzi ile

varlığa gelmiş soyut bir cevher olması bakımından, eş-Şeria'da bazen hikmet (burhani yol), bazen hatabi, bazen de cedeli olarak anlatılan (Nahl 125) hakikatleri hakikat olması bakımından burhani bir kesinlikle anlama kapasitesine sahiptir. Faal Akıl ile ittisal gücüne sahip olduğundan bunu ciddi bir teorik ve pratik gayretle yapmaya çalışacaktır. Aklın, bu tabiatı gereği, eş-Şeria'nın tahyil, ikna ve temsil yoluyla anlatılanların hakiki veçhesini anlama imkanının bulunduğu belirten Fârâbi, hikmetin dini metindeki (eş-Şeria) en son, en yüksek amaç olduğunu, bunun ahlaki yönden fiiliyata geçmesinin de (ameli hikmet)bu en yüksek amaca ulaşmada gösterilen çabayı anlattığını vurgulamaktadır⁹. Söz konusu çaba, ferdi ve toplumsal saadetin de anahtarıdır. Ancak nefis-i natika, cismani tabiatı gereği his, hayal ve vehim gibi güçlerle donatıldığından hakikati kendi çabasıyla bulmakta zorlanacak veya bir başka deyişle az bir grup buna ulaşsa da çoğunluk bunu bulamayacak ve mutluluğu bulamayacaktır. Halbuki hakiki saadeti kavramak, anlamak ve yaşamak bu dünyada hiç imkan dâhilinde olmasa idi, insan için bilmediği bir gelecek beklentisi çok zor olacaktı. İşte tam bu noktada vahiy ve nübüvvet devreye girmektedir.

Fârâbi'ye göre vahiy, genel manasıyla, insanın iradi çabasıyla elde edebileceği bir olgudur ve her insan bu anlamda bir nebidir. Bu anlamda vahiy, diğer bütün varlıklar ve ay üstü alem için de gayr-ı iradi bir olgudur. Ancak konu yanlış anlaşılmalıdır. Fârâbi'nin bahsettiği genel anlamdaki vahiy, esas kaynağını Faal Akıl'dan, yani Cebrail (a.s.)'dan alan aklın, bilkuvveden bilfiil haline oradan da müstefad hale geçişini simgelemektedir, yani insani bilgilerin hepsi, insanın çabası, kapasitesi saklı tutulmak kaydıyla, insanın dışındaki makullerle olan ilişkisinden gelmektedir. Bu makuller, tıpkı insan akli gibi bilkuvvedir ve bu halleriyle insanın aklını bilfiil yapmaları imkansızdır. Onların bilfiil hale gelmeleri gerekir ki, bunu da yaptıran Faal Akıl'dır. İnsan akli Faal Akıl sayesinde en üst derecede bilfilliğe erişmekte ve müstefad akla ulaşmaktadır. Böyle bir durumun adı, Faal Akıl ile ittisaldır. Bu ittisal, zaten bilkuvve halde de ilişkisi olan bu akıl ile en üst düzeydeki kesintisizlik ilişkisidir. Bu suretle elde edilen bilgiler Faal Akıl'dan münfail akla gelen bilgilerdir. Bu bilgilere ulaşanlar, bilfiil seviyede olanlardan çok daha yüksek bir konumdadırlar ve filozof, hakîm adını alırlar. Aynı konumda ve aynı kaynakla iletişime geçmiş olmakla birlikte, Peygamberlerde ise, bu durum, Faal Akıl'dan önce münfail akıl gücünün nazari-ameli yönlerine, sonra da mütehayyile gücüne feyzan şeklinde olmakta ve böylece somut bir vahye bürünmektedir. İlk aşamada feyz hem nazari hem de ameli geldiği içindiger filozoflardan daha üstün bir filozof olan peygamber, ikinci aşamada tikeller hakkında bile bilgi veren bir peygamber olmaktadır¹⁰. Bu da demektir ki, Peygamberlik, zannedilenin aksine, iradi bir olgu değildir. Üstelik Fârâbi, bu teoriyle üç meseleyi halletmektedir. Birincisi, vahyin geliş tarzını en mantıklı bir şekilde izah etmekte, ikincisi ise, vahyin geldiği kişinin bir insan olması hasebiyle vahye imanın akli temellerini ortaya koymaktadır. Üçüncüsü ise, vahyin ve nübüvvetin din algımız bakımından konumunu belirlemek suretiyle, bilhassa ahlâkın kaynağının vevrenselliğini mille ile ispat etmeye çalışmaktadır. Çünkü Peygamber, tikelleri de alması bakımından ahlâki tikelleri de vahiy yoluyla almakta ve yukarıdaki tablomuzda görüldüğü üzere bunu temsil ve tahyil, yani cedeli ve hatabi delillerle insanlara aktarıp onları ikna etmektedir. Peygamberin millesinde, burhani delili anlama kapasitesine sahip insanlar bulunsa da bunlar her zaman azınlıktadır. Millenin amacı ise bütün insanların kurtuluşu ve mutluluğunu sağlamaktır. Buradaki mille, metafizik temelli ve olgusal değerlerin var olduğu

⁹Fârâbi, *Fusûlü'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s. 40-50.

¹⁰Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla-İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay.,Ankara 1990, s. 74-77.

bir ahlâk anlayışını öne çıkarması bakımından, Eşari gelenekle değil Maturidi gelenekle uyuşmaktadır.

İnsanın yapısal gerçekliğinden hareket eden Fârâbi, onun, hikmet, tahyil ve temsil içerir bir şekilde kendisine gönderilen eş-Şeria'dan kendi kapasitesi ölçüsünde bir mille çıkarmak durumunda olduğunu savunmaktadır. Bunu ilk çıkaracak kişi de İlk Reis, yani Hz. Peygamber (s.a.v.)'dir. Tabloda mille, Reisü'l-Evvel'in, yani Hz. Peygamber'iniçinde yaşadığı toplum için "belirli şartlara bağlı olarak takdir ettiği, takyid ettiği, yani sınırlandırdığı fikirler (el-ârâ) ve davranışlar (el-ef'âl)'dan ibarettir"¹¹. Bu da demektir ki, mille, Hz. Peygamber'in eş-Şeria'yı Arap toplumunun dar bir alanında günlük hayata tatbikidir. Söz konusu tatbik, zaten tahyil, ikna ve temsile başvuran Kur'an'ın insan hayatına belirli bir dönemde, belirli bir halka, üstelik burhani yönden de çok gelişmemiş bir halka, belirli bir sürede ve belirli bir zamanda teorik ve pratik olarak doğru bir şekilde "takdir" ve "takyid"idir. Bu yönüyle de evrensel olan mesajın, ed-Din'in anlaşılması için sadece doğru bir örnektir. Mutlak değildir. Ed-Din'in kendisi teorik mutlak hakikati temsil ediyor iken, mille hem teoriyi hem de pratiği barındıran, yani anlama ve yaşamaya dönük bir özelliğe sahip modeldir. Mutlak takip edilmesi gereken, değişmeyenveya olduğu gibi alınması gereken değil, doğru bir örnek olarak nazari ve pratik yönünün ne olduğu öğrenilmesi gereken bir modeldir.

Yukarıda yapmış olduğumuz açıklama, mille kelimesinin Kurâni ve lisani kullanımına da uygunluk arz etmektedir. Mille kelimesinin Kur'an'da 15 yerde geçtiği, bir yer hariç hepsinde insani oluşumlar manasına geldiği bilinmektedir. Klasik kaynakların ve lügatlerin açıklamaları da bunu desteklemektedir. Buna göre mille; gidilen yol, et-tarikatü'l-meslûke, es-sünnet ve bilinen ve açık yol gibi manalara gelmektedir¹². Bu yüzden mille terimininbildiğimiz anlamda din terimi ile karşılanması çok doğru bir yaklaşım değildir. Her ne kadar düşünürümüzün kendisi de *Kitabu'l-Mille*'de din ve milletin neredeyse (yekadu) eş anlamlı olduğunu söylemekte ve hatta buna eş-Şeria ve es-Sünne'yi de dahil etmekte ise de, metinden de anlaşılacağı üzere, bu mecazi olarak aynı hakikati temsil manasında söylenmiştir. Bu benzeştirme de bizim görüşümüzü destekler mahiyettedir. Çünkü eş-Şeria Peygambere inmekte, Peygamber de bunu es-Sünne'ye dönüştürmektedir.

Ortaya çıkan milledede hem teori (ara) hem de pratik (efal) vardır. Teori, tıpkı felsefede olduğu gibi, bizim dışımızda var olan ve yine ilahi vahyi temsil eden, kötülüğü barındırmayan ve mutlak anlamda adaleti ve ilahi düzeni anlatan kısımdır. Bu kısım bir yönüyle; insanı, ay altı âlemi, ay üstü âlemi, vahyin oluşumunu, ahiret hayatının varlığını, buradaki mutluluk ve mutsuzluğun hakikatini nihayet Tanrı'nın sıfatlarını ve O'nun bu sıfatlarına herhangi bir eksiklik bulaştırmadan bütünüyle âlemlerle olan ilişkisini anlamayı ve anlatmayı öngörmektedir. Buraya kadar olan kısım adeta İslam metafiziğinin bir özeti gibidir. Teori, diğer bir yönüyle de, iradi ve insani faktörü anlatmaktadır. Buna göre geçmişte yaşanmış iyi ve kötü örnekler ve bunların ahiretteki durumu ön plana çıkarılmakta ve insan ve toplum açısından iradenin önemi vurgulanmaktadır. Burada Fârâbi'nin ortaya koyduğu önemli bir yenilik,siyaseti doğrudan ahlâkile ilişkilendirmek ve ahiret hayatının varlığı üzerinden mutlak adalet, mutlak saadet gibi kavramları daha anlaşılır kılmaktır. Fârâbi'nin "görüşler" diye anlattığı bu ikili yapı;

¹¹ Mille tanımı için bkz. Fârâbi, *Kitabu'l-Mille*, Tahkikli neşir: Muhsin Mehdi, Beyrut 1986, s. 43; Tercümesi için bkz. Fatih Toktaş, "Fârâbi'ninKitabu'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Divan*, 2002/1, s. 258.

¹² Fazla bilgi için bkz. İsmail Çalışkan, "İbnRüşd'te Din Kavramının Muadilleri Olarak Şariat ve Millet Kavramları", *Doğu-Batı İlişisinin Entelektüel Boyutu İbnRüşd'ü Yeniden Düşünmek: İbnRüşd*, 2009, cilt: I, s. 115-119.

metafizik olmaksızın dünyadaki toplumsal düzenin ve mutluluğuna sağlanamayacağını, erdemli millet ve erdemli devletin kurulamayacağını bize anlatmaktadır. Çünkü ona göre, dünyada iken gerçek mutluluğun farkına, bilincine eremeyenler ve hatta bunun için çaba göstermeyenler ahirette de mutlu olamayacaklardır. Mantık'ı bir ilim haline getiren ve İkinci Öğretmen ismini alan filozofumuz, mantık ilminde kesin bilgiye ulaşma yolları nasıl elde ediliyorsa, tıpkı bunun gibi ahlakın da, sıradan bir davranışın çok ötesinde, tavır ve hareketlerimizin esas kaideleriyle uğraşan bir alan olduğunu göstermeye çalışmaktadır.

İlk Reis'in takdir ve takyid ettiği ikinci kısım ise takriri ve fiili sünnet de diyebileceğimiz erdemlerin icrasını gerçekleştirmek ve başkalarının da ameli olarak gerçekleştirmesini sağlamaktır, yani muamelatı düzenlemektir. Erdemli mille bununla tamamlanmaktadır.

Fârâbi'nin mille tanımında kullandığı takdir ve takyid kelimeleri, konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Takdir ve takyid, hem eş-Şeria'da, hem de İlk Reis'in millesinde bulunur. Eş-Şeria, yani vahiy İlk Reis'e geldiğinden ona nasıl belirleneceğinin yollarını göstermektedir. Ancak ne eş-Şeria'nın ne de İlk Reis'in takdir ve takyid ettikleri mutlak milleyi oluşturmaz. Çünkü İlk Reis, kıyamete kadarki bütün eylemleri çözebilecek uygulamaları, yani takdir ve takyidleri yapabilecek kudrette değildir, hatta belirlediklerinde de hepsinin bütün şartlarını yerine getiremez, bu yüzden çoğu eylemler belirlenmeden kalır, çünkü o da insandır ve ölümlüdür. Yine, Hayatın zorlukları ve savaşma zarureti onu bunları belirlemeden alıkoymuştur. Çok daha önemlisi İlk Başkan, sadece muttali olabildiği şeyleri ve kendisine sorulan eylemleri belirlemiştir ve bütün belirlenenler ya gerçektir, ya da gerçeğin misalidir. Bununla beraber, her iki durumda da, yeni millelerde gelen yöneticiler İlk Reis'in belirlemediklerini belirlemenin dışında, belirlediklerini de değiştirebilirler. İlk Reis'in belirlediklerinin, coğrafi ve mekânsal farklılıklar ve tarihi süreçte ortaya çıkan olaylar sebebiyle hep yeni takdir ve takyitlere ihtiyaç duyacağını belirten Fârâbi¹³, görüldüğü gibi Peygamberimizin sünnetini mille çerçevesinde değerlendirmekte ve onun aynen alınmasını değil, metod olarak kavranmasını istemektedir. Hatta sünnet, Farabi'de çok geniş bir anlam kazanmakta aşağıda belirteceğimiz gibi, Peygamber sonrasındaki her türlü mille faaliyeti sünnet olarak görülmektedir. Zaten eş-Şeria ile Sünnet'i ve Mille'yi neredeyse müteradif kabul etmesinin sebebi budur. Ayrıca ona göre sadece Peygamberin sünneti değil, aynı zamanda eş-Şeria da sembolik unsurlar ihtiva etmektedir. Çünkü o, bir dilde ve bir topluma gelmiş ve onların bazı eylemlerini takdir ve takyit etmiştir. Bunu evrensel planda anlamak ve adalet başta olmak üzere değişmeyen temel esaslara göre uyarlamak lazımdır. Fârâbi'nin burada anlattığı hususlar bir yönüyle fıkıhın konusudur. Ancak o fıkıhın, nazari felsefenin bir kısmı olduğunu belirtmekte ve aslolanın da bu olduğunu vurgulamaktadır.

Fıkıhın yapacağı iş, yasa koyucunun amaçlarını iyi gözetip buna göre istinbatta bulunmaktır diyen¹⁴Fârâbi, İlk Reis'ten sonra gelecek olan yöneticilerde bulunması gereken özellikleri bir başka eseri *Medinetü'l-Fazıla*'da zikrederken bunu biraz daha açmaktadır. Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, onun yeni takdir ve takyid yetkisini siyasi güce veriyor olmasıdır. Bu, tabii ki, tek bir kişinin veya yöneticinin yasamada bulunması demek değildir. Kastedilen şey, bunun bütün toplumu ilgilendiriyor olmasıdır. Aşağıdaki şu maddeler konuyu daha iyi anlamamıza yardımcı olmaktadır. Ona göre; İlk Reis'ten sonra gelen yöneticiler;

¹³Fârâbi, *Kitabu'l-Mille*, s. 46-48; çeviri, s. 261-262.

¹⁴Fârâbi, *Kitabu'l-Mille*, s. 50; çeviri, s. 263.

- a) Bir filozof olmalı,
- b) İlk yöneticilerin şehri yönetirken koydukları kuralları, usulleri bilmeli, korumalı ve bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmeli,
- c) Eski kanunların kaydedilmemiş olduğu bir konuda, onların yollarını izleyerek yeni kanunlar çıkarabilmeli,
- d) Doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün pratik akla sahip olmalı,
- e) İlk yöneticilerin kanunlarıyla kendisinin onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğu yeni kanunlar doğrultusunda halkı sözle aydınlatma, onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır.
- f) İster hizmet edici, ister yönetici savaş sanatları söz konusu olsunlar her ikisinde de usta olarak savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedenen sağlam olmalıdır¹⁵.

Fârâbi, millenin fikhını burhanî felsefenin ameli kısmında görmekle beraber aynen şu ifadeyi kullanmaktadır:

“ Milledeki amelî olan şeyler, *küllîleri* amelî felsefede yer alan şeylerdir; çünkü milleda amelî olan hususlar, *sınırlandırıcı şartlarla takdir edilmiş küllî şeyler* olup; şartlarla kayıtlı olan, şartsız görünenlerden daha özeldir.”¹⁶

Yukarıdaki cümlelerden de anlaşılmaktadır ki, millenin amelî olanları, sınırlandırılmış ve şartlarla belirlenmiştir. Halbûki felsefedeki amelî olanlar, sınırlandırılmamış ve şartlarla takdir edilmemiş daha yüksek ve küllî esaslardır.

Sonuç:

Buraya kadar yaptığımız izahlar, Fârâbi'nin, nübüvvet ve vahiy konusuna ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Konu, aynı zamanda İslam düşüncesinin en önemli konularından biridir. Gerek nübüvvet gerekse vahiy, İslam düşünürlerine göre, yine bir vahiy olan akıl ile değerlendirilmektedir. İnsanın halife olmasının ve akıl sahibi olmasının esas anlamı da budur. Allah'tan gelen insanın akı, nefs-i natıkası, yine Allah'ın somut vahiy olan Kur'an'ı da, âlemi de anlamak zorundadır. Diğer yandan somut vahyin bir insana gelmesi de aklın metafizik kaynağına işaret eden apaçık bir delildir.

Farabi için din, bir yönüyle “ed-Din”, bir yönüyle “şeriat”, diğer bir yönüyle de sadece “din”dir ve aslında bunun olması gereken adı “mille”dir. Üçüncü anlamıyla din veya gerçek anlamıyla mille, tamamen insanın somut (Kurân-Şeriat) ve soyut (akıl) vahiy arasındaki ilişkiden doğmakta ve ed-Din'e yaklaştığı ölçüde yakînî bilgiye de yaklaşmaktadır. Dolayısıyla aklın eş-Şeria ve es-Sünne'den yaptığı bütün çıkarımlar birer içtihad ve istinbat olması bakımından kişiyi ed-Din'e yaklaştıracaktır. Bu yönüyle aklını en iyi bir şekilde kullanan insan aslında Faal Akıl ile kurduğu en üst düzey ittisal ile bir çeşit mecazi nebi olmaktadır. Peygamberlerin görevi, adeta, insana kendilerinin de bir nebi olduklarını hatırlatmaktır. Bu yönüyle Peygamberlik bir zorunluluktur. Farabi'nin nübüvvet teorisi tam da bunun üzerine kurulmuştur.

¹⁵Fârâbi, *Medinetü'l-Fazıla*, s. 79.

¹⁶Fârâbi, *Kitabu'l-Mille*, s. 47; çeviri, s. 261.

Fârâbi'nin amaçlarından birisi de mantıktaki burhanî bilgiyi milleye uyarlamaktır. Buna göre herhangi bir terim, zihinde soyutlanan bir fikrin, kavramın dil ile ifadesi olduğuna ve o kavramın asla kendisi olamadığına göre ve hatta kavram da bizatihi, soyutlama olduğundan dolayı, aklın, duyular, hayal ve vehimle birlikte, bir kavraması anlamında o şeyin mutlak hakikati değil sadece bir hakikat algısının kavranması olacaktır. Bir başka deyişle varlığın sureti akılda hissedilecektir. Küyel'in de dediği gibi varlık ile düşünce arasında ortak olan şey işte bu varlıkların suretleri olan kavramlardır. Düşünce, bu suret aracılığı ile varlığı kendi mahiyetine çevirmekte ve bunu da ancak Faal Akıl aracılığıyla yapmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bilkuvve aklın bilkuvve bir makulü kavrayarak kendi kendine bilfiil hale gelememesidir. Esas olarak bilkuvve olan makulatı bilfiil makulat yapan Faal Akıl'dır¹⁷.

Farabi, işin bu noktasından sonra dilin imkanlarının devreye gireceğini ve aynı bölgede yaşayan insanlar arasındaki müşterekliğin dile de yansıtacağını ve dilde ortaya çıkan kelimelerle kavramlar için terimlerin belirleneceğini söylemektedir¹⁸. Ancak kavramlar bir dilde müşterek olan kelimelerle terim haline getirilse de, bazı kavramların, iradi akılsal kavramlar, yani irade ile nefsin dışında varlığa getirilmeleri mümkün olan kavramlar, bir kelime bir anlama delalet edecek bir şekilde ifade edilme zorluğu ortaya çıkacaktır. Bu da bilimi ve hakikate ulaşmayı imkânsız kılacak ve zannî denilen bilgilere ulaştıracaktır¹⁹.

İşte Fârâbi, bu zannîlikten kaçınmak için mantıktan faydalanmakta ve ed-Din'i temsil eden eş-Şeria'nın Arapça olmasından hareketle Arapça'da ifade edilen millenin dilini mantığa uyarlamaya çalışmaktadır. Onun hedefi, dinin, herhangi bir dili aşan ve Kur'an'la ifade edilenin, olması gerektiği gibi, evrensel bir yorumunu sunmaya çalışmaktır. Ona göre, bunun dışında din dilini anlamaya çalıştığımızda hem yerellik hem de zannilik çukuruna düşmemiz kaçınılmazdır. Bu noktada o, fakihlerin ve kelamcılarının tikel pratik hususlarda doğruya ulaşmada nakli esas almalarını, yani millenin yasalarını koyanın (İlk Başkan'ın, yani Hz. Peygamber (s.a.v.)'in) koyduğu yasalarla ilgili nakillere dayanmalarını eleştirir ve bunu sıradan bir akledenin (müteakkil) bile altında görür. Bunun sebebi ise, müteakkilin bütün insanlar arasında meşhur olan öncüller ve tecrübeyle elde ettiği öncüllere dayanarak doğruya ulaşma çabasıdır. Bu durum müteakkili fakihten daha üst bir konuma koymaktadır. Bu ikisinin de gerçek anlamda bir seçkin olmadığını ifade eden Farabi, mutlak anlamda burhani bilgiyi ve bunu elde edenleri gerçek seçkin kabul etmektedir²⁰. Çünkü burhani ve yakini bilgiye ulaşmak için bu tarz önermeler oluşturmak zorunludur, bunu yapmak için de üç aşamalı bir mantıksal işleme başvurmaktadır. Bunlardan ilki "anlamaları dikkatle birbirinden ayırmak", yani kavramsallaştırma, ikincisi "kelimenin delaletini teke indirgemek için anlam düzenlemesi yapmak", yani delâletü'l-elfâz ve üçüncüsü ise, "açık-seçik tam ve özsel tanımlara ulaşmak"tır²¹. Eğer bu tarz bir yol izlenmeyip, mille,cedeli ve safsatayı temele alarak tahayyül ve misalleri gerçek kabul ederse buradan doğru bir mille çıkmayacak ve hak olduğu zannedilen ve vehmedilenin peşinden gidilecektir. Bu ise kişiyi ve toplumu şekavete, mutsuzluğa götürecektir.

¹⁷Mübahat Türker Küyel, *Aristoteles ve Fârâbi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, A. Ü. DTCF Yay., s. 128-130.

¹⁸Bkz. Bu konuda detaylı malumat için bkz. Fârâbi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 69-79.

¹⁹Hasan Ayık, "Felsefi Kavramların Oluşmasında Fârâbi'nin Rolü", *G.Ü. Çorum İlahiyat Fak. Der.*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 79-80.

²⁰Fârâbi, *Kitabu'l-Hurûf*, s. 71-72.

²¹Ayık, a.g.m., s. 78.

KAYNAKÇA

- Alper, Hülya *İmam Maturidi’de Akıl-Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2010, İz Yay
- Ayık, Hasan “Felsefi Kavramların Oluşmasında Fârâbi’nin Rolü”, *G.Ü. Çorum İlahiyat Fak. Der.*, 2005/1-2, cilt: IV, sayı: 7-8, s. 79-80.
- Bergamalı Cevdet, “Tefsir, Te’vîl, Tahrîf, Tebdîl ve Aralarındaki Fark”, *Mahfil*, İstanbul, 1342/1924, cilt: IV, sayı: 45, sayfa: 154-155.
- Çalışkan, İsmail “İbn Rüşd’te Din Kavramının Muadilleri Olarak Şeriat ve Millet Kavramları”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek: İbn Rüşd*, 2009, cilt: I, s. 115-119.
- Fârâbi, *Fusûlü’l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987, s. 40-50.
- Fârâbi, *Kitabu’l-Hurûf-Harfler Kitabı*, Arapça Neşir ve Çeviri, Çev. Ömer Türker, Litera Neşri, İstanbul 2008.
- Fârâbi, *Kitabu’l-Mille*, Tahkikli neşir: Muhsin Mehdi, Beyrut 1986,
- Fârâbi, *Medinetü’l-Fazıla-İdeal Devletin Yurttaşlarının Görüşlerinin İlkeleri*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bak. Yay., Ankara 1990, s. 74-77.
- Gazali, *Mi’yâru’l-‘İlm*, Arapça Eleştirmeli Metin ve Çeviri, Çev. A. Durusoy-H. Hacak, İstanbul 2013, s. 326.
- Küyel, Mübahat Türker *Aristoteles ve Fârâbi’nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, A. Ü. DTCF Yay., s. 128-130.
- Toktaş, Fatih “Fârâbi’nin Kitabı’l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan*, 2002/1, s. 258 vd.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki –Apaydın, H. Yunus, “Tevîl”, *DİA*, c. 41, İstanbul 2012