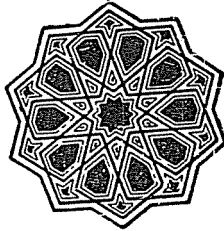


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

LÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XX



FÂRÂBÎ'NİN SİYÂSÎ FELSEFESİ VE ŞİİLİK¹

Yazan: FAUZİ M. NAJJAR

Çev.: Dr. MEHMET DAĞ

Siyâsî felsefe deyince siyâsî hayat hakkında felsefî merak ve onun, insanın mutluluk ve yetkinliğiyle (kemali) olan ilişkisi anlaşıldığı takdirde, Ebu Nasr el-Fârâbî, haklı olarak, İslâm'da siyâsî felsefe geleneğinin kurucusu sayılır. Fârâbî, siyâsî felsefe genel anlamda felsefenin gerekli bir dalı olduğu için, dinî hukukla idare edilen bir topluluğa söyleyeceği pek çok şeyi olduğu varsayımına dayalı olarak, klâsik siyâsî felsefeyi İslâm düşüncesine sokan ilk müslüman düşünür olma şerefini taşır. Fârâbî'den önce, gerçek klâsik siyâsî felsefe ya yanlış anlaşılmış, ihmal edilmiş, ya da saldırıya uğramıştır.

Bu hiç de tesadüfî değildir: toplumun ilk siyâsî-dinî önderi olan Peygamberin teokratik rejimi hem bu hayattta hem de ötekinde mutluluğu garanti etmiştir. Onun söz ve eylemleri (sünneti) her zaman ve her yerde mükemmel, değişmez ve geçerli bir hukuk olan İslâmın dinî hukukunun temel kaynakları olmuştur. Bu şartlar altında, en iyi idare hakkında düşünmek gereksiz ve en hafif bir deyişle fazlalıktır. Şerî'at ideal idare şeklini garanti etmektedir. O, böyle bir idare şeklinin anayasası ve hayat tarzıdır.

II

Peygamberin ölümü üzerine siyâsî-dinî toplumun önderliği ile ilgili olarak onun meşru halefi sorunu, müslümanları iki devamlı zümreye bölerek, önemli siyâsî-dinî hareketleri² tahrik etmeye devam eden bir meseleyi ortaya çıkarmıştır. İslâm'da siyâsî ayrılık kısmen inanca dayalı olarak, fakat aslında zamanın siyâsî hakikatlarını savunmada ya da ona karşı bir tavır takınmada aklıleştirme ve kanıtlamalarla

1 Bu çeviri Fauzi M. Najjar'ın *Studia Islamica* (c. IV, 1961) de yayımlanan "Farâbî's Political Philosophy and Shi'ism" adlı makalesinden yapılmıştır.

2 Şehristânî, *el-mîlel ve en-nihal*, (Kahire 1317 H.), I, 16.

propagandası yapılan otorite ve idârenin mahiyeti, görevi ve alanı hakkındaki bir takım fikir ve nazariyeleri doğurmuştur. Mannheim'in terminolojisiyle söylersek, tarihi halifelğe sahip olan Sünnîlerin "ideoloji" sine, devamlı olarak sahip çıktıkları İslâm teokrasisinin önderliğini ele geçirmede başarısız kalan Şiiilerin "ütopya"sı karşı çıkmıştır³.

Hilâfet hakkındaki tartışma, şüphesiz, İslâm siyâset nazariyesinin başlangıcına işaret eder. "İmamlık" ciddi siyâsî tartışmanın ilk ve en önemli konusu haline gelmiştir⁴. Önce, her iki taraf meseleyi hukuk ya da mevcut kuruluşlar açısından ele almışlardır. Fakat ilk İslâm siyâsî düşüncesinin ilkel hususiyeti çok geçmeden klâsik ilimlerin ve diğer kültürel ve dinî akımların etkisi altında günün şartlarına daha uygun bir düşünce türüne yol vermiştir. Mücadeleci taraflar "aklî silahları" kendi inanç ve amellerini savunmak ve meşru göstermek ve siyâsî idarenin kendi hakları olduğu iddialarını desteklemek için benimsemişlerdir. Sünnîlikte halifenin "teokratik" idaresi ile Şiiilikte meşru imâmın idaresi arasında kavram farklarını ortaya koyan kısa bir inceleme, bize Fârâbî'nin takındığı tavrın menşeyini keşfedip, öğretilelerinin önemini belirleyebileceğimiz nazari plânı temin edebilir.

Hem Sünnîler hem de Şiiiler İmamlığın, adaletin muhafazası ve toplumun korunması için gerekli olduğu noktasında ortaklırlar. Bununla birlikte Sünnîlere göre, bu imamlık şekli şeri'at tarafından gerekli kılındığı halde, Şiiiler onun gerekliliğini akla dayandırmışlardır⁵. Aralarındaki bu doktrin farkının İslâm siyâsî nazariyesinin tümünde bir takım kolları bulunmaktadır. Kimin Peygamberin halefi olduğu hakkındaki ilk siyâsî sorun, daha sonraları, İslâmın aslına yabancı olan dinî ve felsefî mahiyetteki doktrin ayrılıkları ile güçlendirilen ciddi siyâsî çatışmalar şeklinde kendini göstermiştir. İmâmın gerçek görevi nedir, ne şekilde göreve getirilmelidir ve uyruklarıyla olan münasebetleri nasıl olmalıdır? Bu ve benzeri sorular İslâm için esaslî sonuçlar doğuracak ve aynı zamanda hükümetin mahiyeti, kanun ha-

3 M. 909-1171'den sonra devam eden, fakat tüm İslâm devletinin önderliğini ele geçiremeyen Fatımîlerin istisnasıyla.

4 Bugün bile, ister savunma şeklinde ister reformcu şekilde ister Sunnî ister Şii olsun, İslâm siyâsî düşüncesini İmamlıktan kendisini ayıramamıştır.

5 Şiiilere göre, bu, Tanrı'nın bir ödevidir. Bu düşünce Mu'tezile'nin doğruluk ve adâlet Tanrı'nın ödevidir şeklindeki nazariyelerinden alınmıştır. Adâlet ve düzenin korunması için mutlak lüzumlu olan İmamlık akül sayesinde gereklidir.

kimiyeti ve insanın son durağı konularını geniş çapta aydınlatacak şekilde söz konusu edilmişlerdir.

Sünnî siyâsî nazariyeye göre, halife⁶ yüksek dereceden siyâsî bir görevlidir. Peygamberin halefi ve siyâsî-dinî cemaatin önderi olarak o, kanunlarının uygulanmasına, sınırların savunulmasına ve günlük meselelerin idaresine bakar. Teokratik (ya da nomokratik) bir rejimde o, devletin hukûkî, idârî ve askerî gücünün temsilcisidir⁷. İlahî hukukun koruyucusu olarak ise, hiç bir şekilde doktrin koyucu, Goldziher'in deyişiyle "öğretici otorite" değildir. Nazarî olarak, cemaat tarafından kendi şahsî niteliklerinin değerine göre seçilmesi gerekmektedir⁸.

"Doğma konusunda bütün otoriteden yoksun dünyevî bir önder ve sadece şeri'atin koruyucusu olan ve İslâmın savunmasını kendi şahsında toplayan Sünnî halifenin aksine", Şii İmam, "Tanrı'nın kendisine verdiği şahsî niteliklere bağlı bir hak" olarak İslâmın önderi ve öğreticisi; "Peygamberin peygamberlik hizmetinin bir vârisidir. İdare ve öğreticilik görevini Tanrı adına yapar. İmamın, kendisini alelâde insanlar üzerine yücelten tabiat üstü nitelikleri bulunmaktadır ki, bu ona verilen bir mevkiin sonucu değil, doğuştan gelen, daha ziyade aslına ait bir şeydir"⁹. Şiiilerden bazılarına göre, ilahî nûr (tanrısal ışık) yaratılıştan beri Peygamberin amcasının oğlu ve aynı zamanda damadı Ali'ye verilmiş olup, zamanla bir İmam'dan diğerine geçmektedir. Dolayısıyla İmam özürsüz ve günahatın masumdur. Sadece bütün müslümanların ulaşabilecekleri dinî bilgilere değil, aynı zamanda ilâhî hakikatın bir savunucusu olarak gizli bir ilme de sahiptir. Diğer bütün insanların sahip oldukları seviyenin üstündedir. Hatasız hikmeti ile müminleri doğru yola iletir. Onun otoritesi ve kararları mutlak ve nihâidir. Şiilik, İmamı, Sünnî karşısında bulunmayan ruhî ve siyâsî güçlerle donatmıştır. Sünnî halife demokratik yollarla seçilip, şeriatla idare ederken, İmâm, şeri'atın da üzerinde bir yer işgal etmektedir ve dilerse onu değiştirebilir*. İmâmın bu insan-üstü niteliği, bütün Şii fırkalar tarafından genellikle tanınmıştır.

6 İmâm sözü bundan böyle Şiiilerin dinî önderini göstermek için kullanılmıştır.

7 I. Goldziher, *Le Dogme et la Loi de l' Islam*, fran. çev., Félix Arin (Paris 1920), s. 172.

8 Mâverdi, *el-ahkâm es-sultaniyye*, (Kahire 1909), s. 4.

9 Goldziher, *Le Dogme*, s. 172.

* Yazar, hangi Şii fırkasının veya fırkalarının böyle bir görüşü benimsedikleri hususunda açık değildir. (Çevirenin Notu).

Peygambere bir halife tayin etme metotları, Sünnî ve Şii siyâsi nazariyenin nazari ayrılıklarını yansıtmaktadır. Sünnî siyâsi nazariye ideal bir seçim sisteminden ne kadar sapmış olursa olsun, yine de biat ilkesi sayesinde toplumun hükmüne sözde kalan bir bağlılık göstermiştir. Uygun nitelikte yalnızca bir tek aday bulunsa bile, seçim, bir tarafa itilemez. İcmâ (toplumun ileri gelenlerinin tek bir kararda birleşmeleri) Sünnî siyâsi nazariyenin özü olarak kalmaktadır¹⁰.

Şiilere göre, İmamın tayinini tanzim eden kanun, en önemli inanç esaslarından biridir; dolayısıyla şartların baskısına ve toplumun arzularına terkedilemez. İmamın belirtilmesi (mensûs) gerekmektedir. Belirtme ya da tesbit etme imamın günahattan masum olduğunu bilen biri tarafından yapılmalıdır. “Başka deyişle, İmamı halk değil, Tanrı tayin etmelidir.”¹¹ Herkesin bildiği ve Sünnî İcmâ tarafından kabul edilen “halkın sesi Tanrı’nın sesidir” (vox populi vox dei) ilkesi, Şiiler söz konusu olduğu takdirde, saçmadır. Olsa olsa bu, gerçek bilgi kaynağı olan ilâhî nûra bir tecavüzü gösterir. Bu ruhlardır ki, modern bir Şii, halkın genel eğiliminin bilincine dayanan (ilk halifelerin) yarı demokratik bir hükümet şeklini kötölemektedir.¹²

Şüphesiz, tarihî bakımdan Sünnîlerin iktidara geçmesini sağlayan müminlerin İcmâ’dır. Şiilerin iddiasına göre, icmâ’nın doğruluk ve adalet ilkesiyle uygunluk halinde olmamasının nedeni budur. Tersine, o, “zulm” ve “gasp” ı tasvip etmiştir. İcmâ’, hukuku korumak için ne yeterli ne de uygundur. Pek çok durumlara cevap veremez durumdadır. “Günahattan masum birinin yokluğu farzedildiği takdirde, İcmâ’da ikna edici delil bulunmamaktadır. Bundan dolayı İcmâ’, her fertte, dolayısıyla herkesde bulunan hatâ imkânından dolayı, yararsızdır.”¹³ Başka deyişle, topluluğun, bir görüşte birleşmek uğruna, hatâda karar kılması mümkündür. Hilli daha sonra Sünnîleri, seçilen bir İmamın daha değerli bir aday uğruna yerinden alınamayacağı

10 Şehristanî, Mîlel, I, 143 144. İcmâ, Sünnî hilâfet nazariyelerinin temelidir. Hali-felik, bütün siyâsi nazariyeyi bünyesinde toplayan İslâm hukukunun (fıkıh) konusudur. Yazar, bu noktaların geniş bir şekilde ele alınacağı “Democratic and non-Democratic Patterns in Muslim Thought” adlı bir araştırma hazırlamaktadır.

11 Hilli, el-Bâbu el-Hâdi Aşar: a Treatise on the Principles of Shi’ite Theology, ing. çev., Wm. M. Miller, (Londra 1928), s. 68.

12 A. F. Badşah Huseyin, Husain in the Philosophy of History, (Lucknow 1905), Gold-ziber’in nakli, I, Le Dogme, s. 285.

13 Hilli, el-Bâbu el-Hâdi Aşar, 66

temelinden hareket ederek, eleştirmektedir. Şiilerin, bütün bilgi ve hikmetin kendisine bahşedildiği bir kişinin mutlak idaresini arzu etmeleri esası “insan aklının yetersizliği” ilkesine dayanmaktadır. Bu sebeple insanların, gerçek bilginin tek kaynağı olan masum bir İmamın kararına başvurmaları gerekmektedir.

Sünnilik olsun, Şiilik olsun, her ikisi de kaynak ve nitelik bakımından siyâsî hareketlerdir. Nazariyeler daha sonra gelmiştir. Nasıl Sünnî siyâsî nazariye hilâfeti meşru göstermek için bütün kaynaklardan yararlandıysa, Şiilik de Yunan ilmi ve felsefesinde, özellikle Eflatuncu siyâsî felsefede, Yeni- Eflatunculukta ve Ariflik (Gnosticism) mezhebinde destek bulmuştur. Aşırı Şiilik aynı zamanda Hristiyan, Yahudi, Manichean ve diğer etkiler de göstermektedir¹⁴.

Bu makede bizim amacımız Fârâbî'nin siyâsî felsefesinin ne dereceye kadar Sünnî-Şii çatışmayla, belirlenmediyse bile, şartlandığını tesbit etmektir. Eflatun'un siyâsî felsefesinin şerefli bir savunucusu ve şârihi olarak Fârâbî'nin ilgisi ne dereceye kadar yukarıda sözü edilen türden İslâmî sorunlarla belirlenmiştir? Acaba bu problemler, buhranlı çağlara özgü olan türden bir siyâsî felsefeye onun gözlerini açmış olabilir mi? Fârâbî'nin asıl niyeti ne idi ve siyâsî öğretisi Şii hareketinin aklı bir duruma sokulmasını ne derecede temsil eder?

III

İlk izlenimler, Fârâbî'nin siyâsî doktrininin, siyâsî Şiilik'in büyük çapta nazari bir doğrulanması (tasdiki) olduğu neticesine görürür¹⁵. Kendisi bir Şii olduğu için, tabiatıyla, bağlı olduğu fırkanın siyâsî meseleleri ile ilgilenecekti. Sünnî tepkinin bir sonucu olarak, Bağdat'dan kaçmaya ve Halep ve Şam'da Şii emir olan Seyf ed-Devle'nin sarayına sığınmaya mecbur oldu. O devrin Abbâsî halifeleri Sünnilik'in savunucusu sayılıyorlardı; dolayısıyla Sünnilik'ten az çok ayrılan fikir adamlarının Bağdat'da yeri olmaması hayret edilecek bir şey değildir. Aslen Arap olmayan¹⁶ Fârâbî'nin gönlü, oldukça çalkantılı bir devrin Arap ve İslâm

14 Gazâlî, Fedâ'ih el-Bâtiniyye, neşr., I. Goldziher, (Leiden 1916), ss. 8-9.

15 İbn Teymiye, K. ma'âric el-vusûl ilâ ma'rifet enne usûl ed-dîn ve furû'ahû kad bey-yenchâ er-resûl, (Kahire 1323 h.) s. 2; H. A. R. Gibb, An Interpretation of Islamic History, (Lahor 1957), s. 27. Burada Gibb, Fârâbî'yi Fatimî hareketin taraftarı veya sempatizanı olarak gösterir. Hannâ Fakhoury and Khalil Curr, History of Arabic Philosophy, (Beyrut 1957), II,106.

16 Fârâbî, Türkistan'da bir Türk kasabası olan Fârâb'da dünyaya geldi. Babasının İranlı bir ordu kumandanı olduğu söylenir. İbn Ebî Usaybi'a, Uyûn el-Enbâ... neşr. A. Müller, (Königsberg 1894), II, 134.

düşmanı yıkıcı faaliyetlerine kaymış olabilir. M.X. yüzyıl mezhep hareketlerinin ardında, Sünnî ve kibirli Arap idaresini içerden yıkmak için İran milliyetçiliğinin körüklediği hoşnutsuzluk ve Yahudi-Hristiyan işbirliğinin yattığı hakkında kuvvetli delil bulunmaktadır¹⁷.

Ayrıca, Fârâbî'nin siyâsî yazılarının bir tahlili, onun İmamdan sadece siyâsî ve dinî topluluğun ilk başkanı –re'is el-evvel– olarak bahsettiğini, ona mutlak hükmetme ve kanun koyma kuvvetlerini verdiğini ortaya koymaktadır. Fârâbî'nin, ilk başkanın idaresi ve yetkileri üzerindeki düşünceleri, her ne kadar esasta Eflatun'un siyâsî felsefesinden alınmışsa da, ilâhî İmâm idaresini meşru göstermek için Şii taraftarlar tarafından kendi yararları için kolayca kullanılabilir bir durumda idi. Fârâbî, aynı zamanda, Sünnî idarenin başı olan halife ve onun seçilme metodu olan İcmâ hakkında tamamen sessizdir. Her ne kadar Fârâbî, İlk başkanın tayin metodu hakkında pek açık değilse de, onun topluluk tarafından seçilmesinin özel bir takdire bağlı seçimden çok daha az makbul olduğu hususunda şüphe bırakmamaktadır.

Siyasî alandan felsefî alan dönecek olursak, yine Fârâbî'nin (felsefî) öğütleri ile Şii (itikadî) görüşler arasında belirli paralelliklere tanık olmaktadır. İmamın ilâhî irtibatını meşru göstermek azminde olan Şii-ler, Yeni-Eflatuncu sudûr (çıkış) ve “küllî (evrensel) akıl” fikrinde kudretli bir akli destek bulmuşlardır¹⁸.

Şii-lerin, İmamlığı felsefî açıdan yorumlamalarında, İmamlar, Yeni-Eflatuncu “ruhî aracı”nın yerini almıştır. Dolayısıyla Fârâbî'nin eserlerinin Yeni-Eflatuncu niteliği,¹⁹ bu eserlerin, Şii-lerin ilâhî nûr nazariyesi lehinde metafizik bir kanıttan hiç de yoksun olmadığı inancına bizi götürmektedir.

Metot bakımından tevil ilkesi (kutsal metinlerin mecâzî olarak yorumlanması) Şii-likde, özellikle Bâtınıyye'nin öğretilerinde merkezî bir yer işgal etmektedir. Bu ilke, İmamlar bîatını hikmet doktrininin bir

17 Bernard Lewis, *The Origins of İsmâ'ilism*, (Cambridge 1940), s. 3. Burada B. Lewis İsmâ'îli hareketin altında yatan sosyal etkenleri söz konusu eder. Fârâbî de “Hristiyan bir bölgenin merkezinde yerleşmiş, inatla puta tapıcılıklarını koruyan Yunan kolonisi” Harrân'da öğrenim görmüştür.

18 Muhammed Ali Ebû-Rayyân, “The Theory of the Imamate between the Batiniyya and al-Suhrawardi”, *es-Sekâfe*, no. 705 (Haz. 30, 1952), ss. 20-21.

19 Özellikle Medîne Fâzıla ve Siyâset el-Medeniyye. Bu eserlerinde Fârâbî Yeni-Eflatuncu sistemi, peygamberliğin, Hz. Peygamber dahil, her hangi bir şahsın tekelinde olmadığını kanıtlamak için kullanır.

gereği olduğu için, aşırı Şii'leri, her dinin nisbî bir gerçekliği olduğunu ileri sürmeye ve Kur'ân ayetlerinde gizli felsefî ve soyut bir doktrini, başka deyişle, bâtın ilmini kendi taraftarlarına ayırarak kutsal metinleri kitlelerin yararı için kullanılan bir takım semboller olarak bertaraf etmeye götürmektedir²⁰. İşte Fârâbî'nin hayatta olduğu sıralardadır ki, bazı Şii zümreler (Karmatiler), "Yunan filozoflarının tercüme edilmesinden beri yaygın olan Eflatuncu fikirleri kendi amaçları için kullanmak suretiyle içersinde sır ve ilmî yenilik cazibesi de bulunan" bir takım siyâsî iddialarla ortaya atılmışlardır.

Tevîl ilkesi İslâm filozoflarının, özellikle Fârâbî'nin felsefi sistemlerinde üstün bir yer işgal etmektedir. Fakat her ne kadar filozoflar Şii'lerle aynı metodu kullanmışlarsa da, onları harekete geçiren sebepler aynı değildi. Bununla birlikte Fârâbî'nin siyâsî eserlerinde, Sünnilikten ayrılmış bulunan Şii hareketi, Sünniliğin saldırısına karşı örtülü bir şekilde destekleme teşebbüsünü görmek için kuvvetli sebepler vardır.

IV

Fârâbî'nin yeri ancak, iyi bir talih eseri olarak elimizde ipuçları bulunan, onun ulaşmak istediği son hedefe göre değerlendirilebilir. "İki Felsefe" ye girişin sonunda Fârâbî şu açıklamayı yapmaktadır: "Felsefe bize yunanlılardan, Eflatun ve Aristo'dan gelmiştir. Bunlar bize sadece düşüncelerinin (felsefelerinin) sonuçlarını vermekle kalmamışlar, bu neticelere götüren esasları ve noksan olduğu ya da kaybolduğu zamanlar felsefeyi yeniden canlandırma yolunu da göstermişlerdir"²¹.

Bütün ilimlerin en yetkin olanı felsefe ya da ilim, insanın en yüksek yetkinliğe (kemâle) ve mutluluğa (saadete) ulaşmasının gereği olarak kendisini göstermektedir²². Denir ki, bu ilmin kaynağı Mezopotamyanın ilk yerlileri olan Keldânilerde bulunmakta idi; buradan Mısır'a, Mısır'dan yunanlılara; yunanlılardan süryânîlere ve sonra da Araplara geçmiştir. Yunanlılar bu ilme yüce hikmet, ya da "büyük hikmet" adını

20 Abdulkahir el-Bağdâdî, *Moslem Schisms and Sects*, ing. çev., A. S. Halkin (Telaviv 1935), II, ss. 131-135.

21 K. tahsîl es-sa'âde (Haydarabad 1346 h.), s. 47 İng. çev. R. Walzer, *The Rise of Islamic Philosophy*, *Oriens*, II (1950), s. 15.

22 Tahsîl, s. 47.

vermişler; onun sahip olduğu şeye ilim ve onun melekesine de hikmetin tercihi ve hikmet sevgisi anlamına gelen "felsefe" demişlerdir²³.

Bu sözlerin ifade ettiği anlamlar, o çağın siyâsî ve fikrî havası hakkındaki bilgimizle birleştirildiği takdirde, Fârâbî'nin felsefeyi eksik ve neredeyse ortadan kalkmış bir durumda gördüğü ve hedefinin felsefeyi canlandırmak -hikmeti kendi aslı ülkesine geri getirmek- olduğu sonucunu çıkarmaya bizi götürmektedir. Hikmet, fikrî ve ahlâkî bütün faziletlerden ibarettir; bütün ilimlerin anası, hikmetlerin hikmeti ve sanatların sanatıdır. Mutluluğa ulaşmanın gerekli ve yeterli şartıdır.

Felsefenin bu şekilde övgüsü, Fârâbî'nin muhakkak surette felsefi bilgiyi, zamanının dinî bilgisini de içine alan en yüksek bir bilgi çeşidi olarak gördüğü inancına bizi götürmektedir. Eflatun'un felsefesini özetlerken, Eflatun'un ağzından, dinî düşüncenin (nazar) ve dinî kıyas sanatının (fıkıh), gerekli olan varlıklar ilmi ya da hayat tarzı hakkında yeterli bilgi verecek kudretten yoksun olduğunu ileri sürmektedir. Bu ilmi verebilecek olan nazarî sanat, felsefedir. Hayat tarzını temin eden amelî sanat ise, hükümdarın sanatıdır (el-mihne el-melekiyye)²⁴.

Fârâbî, filozofu hükümdar ya da siyâsî önderle aynı saymakta, bunu yaparken de filozofu nazarî ilimleri elde etmiş ve imkân nisbetinde bunları başka şeylerde kullanma gücünde olan kimse olarak tasvir etmektedir²⁵. Filozofun zihinindeki nazarî bilgi tek başına eksik hikmettir. Yetkin (kâmil) hikmet, insanî faziletlerin gerçekleştirilmesidir. Bundan dolayı, aynı zamanda ilk reis olan filozofun görevi milletlerde ve şehirlilerde mutlulukları için gerekli nazarî ve amelî faziletleri fiil haline çıkarmaktır. Bu faziletlerin (erdemlerin) fiil haline çıkarılmasında kullanılan, akıllı insanlar için, kanıtlama (ispat), diğer insanlar için de ister zorla, ister isteyerek olsun, ikna ve hayal-gücü gibi metodlar çeşitli insan sınıflarına uygun düşmektedir. Felsefenin eski yerini alması, felsefenin hâkim olması demektir.

Fakat felsefenin eski yerini alması ya da onun İslâm topluluğuna girmesi, iki önemli sorun doğurmaktadır: Önce, felsefe tamamen yabancı bir çevrede varlığını nasıl sürdürebilir? Bu, felsefe bir putperest

²³ Aynı eser, s. 38.

²⁴ Fârâbî, *Felsefet Eflâtûn...*, Latince tercüme ile birlikte neşr., F. Rosenthal ve R. Walzer, *Plato Arabus, II, Alfarabius de Platonis Philosophia* (Londra 1943), s. 6.

²⁵ Tahsil, 39.

(pagan) öğretisi, bir bid'at ve geleneğe dayalı bir topluluğa tehlikeli bir ithal olduğu için, onun dinle uzlaşması problemini ortaya koymuştur. Sonra, tabiat ve yetişme bakımından felsefeye yatkın bir zihne sahip olmayan kitleler tarafından felsefe nasıl anlaşılır? Bu iki önemli soruna verilecek cevabın aynı şekilde teşkil edilmesi gerektiği. Felsefenin, sağlam öğretisini İslâm topluluğunun fertlerine nakletmesi için, varlığını biraz olsun kabul ettirmesi gerekmektedir. Varlığını herhangi bir şekilde ortaya koymak için ise, kendisini dinin temel gereklerine uydurması ya da kendisini şeri'at önünde meşru göstermesi gerekiyordu. Başka deyişle, kendisini, müşâhade ettiği hakikatı hiçbir şekilde tehlikeye düşürmeksiz, İslâmlaştırmaya mecburdu²⁶. Böylece filozoflar daha başlangıçta İslâmın ortaya çıkardığı bazı önemli problemleri kendi sistemlerine koyma yoluna gitmişlerdir. Peygamberlik, vahy, gelecek hayatın şartları ve başka uhrevî sorunlar Fârâbî'nin, İbn Sinâ'nın ve İbn Rüşd'ün eserlerinde yer almıştır²⁷.

İslâm dünyasında felsefeye böylesine hâkim bir yer vermeye çalışan biri olarak Fârâbî, bu problemle ilk karşılaşan İslâma karşı, düşmanca bir tavır takınmaksızın, ilk çözümü getiren kişiydi²⁸. Hareket noktası ona Peygamberin ya da İmamın yerine Eflatun'un Devlet'indeki filozof-hükümdarı ve şeri'atın yerine de Kanunları koymasını sağlayan Eflatun'un siyâsî felsefesi idi²⁹. Fârâbî, siyâsetin Eflatun'un sistemindeki önemli yerini kabul ederek, felsefenin aynı şekilde İslâm dünyasında da eski durumunu kazanmasına çalışmıştır. Göreceğimiz üzere,

26. S. Pines, "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture*, XI (1937), 67; P. Kraus, *Revue des Etudes Islamiques*'de, IX (1935), A 220-A223. İbn Ebî Usaybi'a, II, 139, Fârâbî'ye ait "içerisinde mantık sanatından söz eden Peygamberin hadislerinin bir derlemesinden" bahsetmektedir. Bu sonuca ulaşmak için uzaklara gitmek gerekmez. Mantık ve dolayısıyla felsefe çalışmaları sadece şeriat tarafından müsaade edilmemiş, aynı zamanda tasvip edilmiştir. Fârâbî, sünni müslümanlar tarafından inançsızlıkla suçlandığı için, felsefe çalışmasını Peygamberin kendi sözleri ile meşru göstermeye mecbur olmuştur.

27. Louis Gardet et M. M. Anawati, *Introduction a la Theologie Musulmane* (Paris 1948), s. 318-324; I. Goldziher, *Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken wissenschaften* (Berlin 1916): "Durum bu olunca sahip oldukları iyi bir şöreti ihtimamla muhafaza edenlerin felsefi çalışmalarını makbul olan ilimlerden biriyle gizlemeye neden mecbur olduklarını anlamak kolaydır".

28. İlahî vahyin felsefeye üstünlüğünü ileri süren ve vahyin salt düşüncenin giremeyeceği bir hakikat sahasının kapısını açtığını belirten el-Kindî'nin tersine, Fârâbî, vahyin gerçek bilgi temin etme iddiası bulunmadığını kabul ederek bunları uzlaştırmaya girişir.

29. S. Pines, adı geçen makale ss. 70-71.

din son tahlilde felsefenin ve hattâ siyâsetin durumundan daha aşağı bir mevkie indirilmiştir.

Daha önce Fârâbî'nin hedefinin sadece felsefeyi İslâm toplumuna tanıtmak olmayıp, aynı zamanda onu bir taraftan baskıdan, diğer taraftan halk seviyesine düşmekten korumaktı. Felsefenin kitlelere müspet bilgi nakletmesi için "akıl edilirleri (ma'kûlât) duyulur şeyler (mahsûsât) arasındaki karşılıkları ile temsil etmesi" gerekmektedir. Bu da yine meseleye Eflatuncu bir bakış tarzıdır. "Eflatunla Aristo arasındaki Görüş Birliği" (el-cem beyne re'yeyn el-hakîmeyn) hakkındaki risâlesinde³⁰ Fârâbî, Eflatun'un yazı üslûbu ya da yazı sanatından söz eder. Eflatun, nakletmek için, öğretilerini açıkça ve doğrudan doğruya ifade etmek yerine semboller, efsaneler (mitler) ve remzî hikâyeler kullanmaktadır. Fârâbî'ye göre, bundan amaç, ilim ya da felsefeyi, lâyük olanlar, çalışma ve araştırma yoluyla kavramaya çaba gösterenler için muhafaza etmektir³¹. Fârâbî, Eflatun'un Aristo'ya hitaben yazdığı bir mektuba işaret etmektedir. Bu mektupta Aristo eserlerini (diyalog) yerine risâle şeklinde yazdığı ve böylece de felsefeyi halka indirdiği için suçlanmaktadır. Cevap olarak Aristo, Eflatun'u, her ne kadar daha az müphem bir şekilde yazdıysam da, halk kitleleri arasındaki insanlara indirilemeyecek bir şekilde takdim ettim, diyerek temin etmektedir³².

Bu felsefî konularda müphemlik ilkesi, öyle görünüyor ki, bütün İslâm filozofları tarafından felsefeyi seçkin tabakaya münhasır kılmak ve Emirler ve Sünnî kelamecılar elinde zulmden korunma vasıtası olarak tavsiye edilmiştir. Sünnî bir topluluk tarafından bir yenilik ve ayrıcalık sayılan felsefe, kendisini eşdeğerli ibareler ve sembolik benzetmelerin gerisine gizlemeye mecbur olmuştur. Böylece bazan demek istemediği şeyleri söylemek zorunda kalmıştır. Böyle olunca filozofların söyledikleri ya da yazdıkları şeyler görünüşe bakarak değerlendirilemezler. Satırlarda, söylenenlerden daha başka şeyler aranmalıdır. Yazıların dış anlamlarının ötesinde daima bir de iç (bâtın) anlamları vardır. Dış anlam felsefeyi korumak için lüzumlu; tanınmasını sağlayan itimatnâme-felsefî düşünceye bir giriştir. "Bu, felsefenin giyindiği zırh; siyâsî nedenler dolyasıyla gerekli; felsefenin topluluk karşısındaki açıkça görüldüğü şekil; felsefenin siyâsî yönü idi."³³ İşte bu düşüncelerdir ki Fâ-

30 K. el-cem' beyne re'yeyn el-hakîmeyn, neşr. Albert N. Nader, (Beyrut (1960), s. 84.

31 Aynı yer

32 Aynı eser, s. 85.

33 Leo Strauss, Persecution and the Art of Writing, (Glencoe 1942), s. 18

râbî'nin, İmamı, filozof-hükümdarla aynı saymasına ve akiledilirleri ya da müsbet bilgileri "cisimler" ve "siyâsî" şeylerle temsil etmek için şeri'ata başvurmasına sebep olmuştur. Felsefenin siyâsîleşmesi ve İslâmlaşması Fârâbî'nin düşüncesinde elele yürümekte ve bu, Fârâbî'nin en önemli ve kapsamlı felsefî öğretilerini siyâsî bir çerçeve içerisinde sunmaya mecbur oluşunun nedenini açıklamaktadır. Fârâbî'nin eserleri aynı zamanda hem metafizik hem de siyâsî karakter taşımaktadır³⁴.

Klâsik felsefenin İslâm toplumuna tanıtılması, felsefe ile din arasında zahiri bir uzlaşma teminiyle mümkün olmuştur ki, bu Fârâbî'nin içinde yaşadığı türden bir topluluğa verilen bir tâvizdi. Kullandığı terimleri tayin eden ve onu İslâm kuruluşlarına değinmeye zorlayan, muhatabının müslüman bir kitle olmasıydı. Fakat onun metodunu bilen ve verdiği ipuçlarından hareket eden kimseler olarak yazdıklarının sadece belirli bir dinî doktrinin aklileştirilmesi veya amacının özel bir fırkayı desteklemek olduğunu sanmamalıyız. Dinî tartışmaların ortasında bir hayat geçirmesine rağmen, Fârâbî, herhangi bir harekete katılmaktan ya da bağlanılmaktan kaçınmaya çalışmıştır³⁵.

Fârâbî'nin Şii doktrininin temeli olan tevil ilkesini kullanması, onu ancak yüzeyde bir Şiilik taraftarı yapmaktadır. İbn Teymiye; Fârâbî, Bişr b. Fâtik ve onların İsmâ'ililer arasındaki benzerlerinin Kur'ân ve hadisin tevil edilmesini ilk ileri sürenler olduklarını zikretmektedir³⁶. İbn Teymiye, bunlara göre, peygamberlerin hiç bir zaman derin ilâhî ve evrensel (külli) bilgi hakikatına sahip olmadıklarını, peygamberliğin bu dinî zümreye dahil olanlar için değil de geniş halk kitlelerinin gözünde yüksek bir yer işgal eden hayal-gücünün bir fonksiyonu olduğunu belirtmektedir. Gazâlî, filozofları tevillerinde aşırı girmek ve kendilerini bütün gerçeklerden tamamen ayırmakla suçlamaktadır. Onlar, Peygambere, doğruyu gizleyip yanlış ortaya koyarak halk kitlelerini baştan çıkarma, onların gözlerini kapama ve şaşırma iradesini atfetmektedirler. Onlara göre, Peygamber, hakikatın başka türlü olduğunu bilmesine rağmen, kitlelere kendi dilleriyle hitap ederken hitâbet metodunun kullanmıştır. Dolayısıyla o, umumun yararı için yalan söylemiştir. Filozoflar, pey-

34 İbn Ebî Usaybi'a, II, 139; kar. benim makalem, "On political Science, Fiqh and Kalam", Islamic Culture, (Ekim 1960).

35. Max Meyerhof, "Von Alexandrian nach Bagdad", arapça çev. A. A. Bedevi, Tirâs el-Yûnânî fi'l Hadâra el-Arabiyye, (Kahire 1946), s. 83.

36 İbn Teymiye, Ma'âric, 2.

gamberliği savunuyormuş gibi görünerek hakikatta onu inkâr etmişler ve sahtelik derecesine indirmişlerdir. Her mecâzî ifade bir yalandır³⁷.

Fârâbî ve Şiiler dini hukukun, iç anlamın bir dış ifadesinden başka bir şey olmadığında müttefiktirler. Fakat Fârâbî felsefenin daha iyi bir Tanrı bilgisi temin etmek, bütün varlıkların ve tüm şeylerin gerçek bilgisini vermek için Hukukun metninden çok daha öteye uzandığı şeklindeki samimi iddiasını ileri sürerken, aşırı Şiilik ahlâkî bir nifâk unsuru, felsefî bakımdan bozuk ve siyâsî yönden ise yıkıcı idi. Fârâbî'nin İmâm sözü ile "filozof", "hükümdâr" ve "kanun koyucu" sözlerini birbiri yerine kullanması, onun zorunlu olarak İmamlığı felsefeyle aklıleştirdiğini ya da Prof. E.I. J. Rosenthal'in ileri sürdüğü gibi, "vahyin mutlak hakikatını felsefeyle" doğruladığını göstermektedir³⁹. Bir yerde⁴⁰ Fârâbî İmam kelimesinin anlamını, arapçaya uygun olarak, etimolojik bakımdan önderlik yapan, hedefleri tesbit eden kimse, ya da peşinden gittiğimiz yetkinlikler şeklinde yorumlayarak açıklamaktadır. Onu, dinî ilimlerde üstünlük kazanmış biri olarak değil, "nazarî ilimlere", "fikrî erdemlere" ve "filozoflara özgü bütün diğer niteliklere" sahip olan biri olarak vasıflandırmaktadır. İmâm muhakkak dinî bir önder değildir. Fârâbî; Eflatun ve Aristo'ya da İmam adını vermektedir⁴¹.

Bununla birlikte, Fârâbî ve Şiilik'in birleştikleri ortak ve önemli bir alan vardır. Hem Fârâbî hem de Şiilik, yaşayan aklın egemenliğinin hukukun egemenliğine üstün olduğu hususunda aynı fikirdedirler; şu farkla ki, İmâmın aklı ya da hikmetinin ilâhî bir kaynağı varken, ilk başkanın (re'is el-evvel) hikmeti beşerî hikmettir (hikme beşeriyye).

37 Aynı eser, 2-3.

38 Political Thought in Medieval Islam, (Cambridge (1958). Fârâbî'nin peygamberlik nazariyesi bazı (Bâtıniyye) Şii fırkalarındaki ile karşılaştırılabilir. Her ikisi de vahyin sadece peygamberlere özgü olmadığını göstermek için Yeni-Eflatuncu fikirlerden yararlanmışlardır. Fârâbî tarafından özellikle Siyâset el-Medeniyye'de açıklandığı üzere, insanın en yüksek kemâli (yetkinliği) etkin (fa'al) akılla bir olmasıdır. Bu, Fârâbî'nin vahiy olarak kabul ettiği tek durumdur. Ulûhiyet (Tanrılık) insanın ulaşabileceği bir şeydir. "Onlar (Bâtıniyye), peygamberlerin, üstünlük emelinde olan kimseler olduklarını ve peygamberlik ve imamlık iddiasıyla hükümlerlik sevdasına düşerek halkı kanunlar ve hile ile idare ettiklerini ileri sürerler". Bağdâdî, adı geç. eser, II, 133.

39 Tahsîl, 43.

40 İbn Ebi Useybi'a, Fârâbî'ye "mükemmel bir filozof ve faziletli bir İmam" demektedir. Adı geçen eser, s. 134.

41 Telhîs Nevâmis Eflatûn, nşr. ve çev. F. Gabrieli, Plato Arabus III, Londra: Warburg Institute, 1952, s. 41.

Yukarıdaki ifadelere bakılarak, beşerî hikmetin ilâhî hikmete üstün olduğu sonucuna varılabilir ki, bu, kabul görmeyecek kadar köklü, değişikliğe yol açan bir sonuçtur. İnsan aklının bağımsız ve kendi kendine yeter olması anlaşılabilir, ama İmamın ilâhî nûruna önceliğini iddia etmesi gösterişten ibarettir. Bu dilemmaya verilecek cevap, muhtemelen beşerî hikmetin, sürekli olarak öğretilerini, faaliyet halindeki siyâsî durumlara göre düzenleyebileceği anlamında, üstün olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Halbuki ilâhî hikmet aslında bu nitelikten yoksundur. "İlâhî hikmet, fazîletli bir idarenin tesisi için gerekli olabilir, fakat beşerî hikmet ya da felsefe onun sürekliliğinin vazgeçilmez bir şartıdır."

İlk reisin niteliklerini sayarken Fârâbî, peygamberlerin ru'yetini mükemmel bir akli meleke ile birleştirmekte, ya da hiç değilse bunların birbirlerine uygun düşüklerini ileri sürmektedir. Akli meleke (yeti) sayesinde hükümdâr ilâhî ve tabîî varlıkların gerçek niteliğini seçkin azınlığa nakledebilir. Bir filozof olarak onlara bilgi verir. Hakikatleri hayaller ve benzetmelerle halk kitlelerince bildirip, ödül ve cezaları tesbit eder. İlk başkan ilâhî bir varlık olarak bu hükümleri formüle eder. Onun peygamberlik melekesi (yetisi), çoğunluğun inanç ve amelleri ile ilgili olarak, onları kanunla ortaya koymada son noktasına ulaşır.

Eflatun'un Kanunlar'ının Özeti'nde Fârâbî, seçkin azınlığın hiç de belirli amel ve kanunlara ihtiyacı olmadığını; buna rağmen pek mutlu olduklarını söylemektedir. Belirli amel ve kanunlara ahlâkî bakımdan eğri olanlar muhtaçtır⁴². Kanunun eğemenliği, yaşayan aklın eğemenliğinin karşılığı, sadece gerçek ya da ideal idareye bir yaklaşımdır. İlk başkan elinde yazılı kanunlar olmaksızın idare eder ve uygun buldukça şartlara göre hükümlerini değiştirir. O, kanunun sebebidir; kanunu yaratan odur; ihtiyaca göre onu ortadan kaldırır ve değiştirir – kendisi kanunun üstündedir. Fakar ilk başkanın bulunmama ihtimalini göz önüne alarak., kanunu korumalıyız..."⁴³ Fârâbî ri'âset el-ülâ ile ri'âset sünniyye⁴⁴ arasında ayırım yapmaktadır. Birincisi nazarî felsefe ile birleşmek suretiyle meydana gelir. İkincisinin ise tabiat bakımından felsefeye ihtiyacı yoktur. Başka deyişle şeri'atın idaresi mutlaktır; bir otorite idaresidir. Yeni şartları karşılamak üzere değiştirilemez de.

42 Mille Fâzıla, Leiden, Cod. Or. 1002, var. 54.

43 Aynı eser, varak 56, 58.

44 Bak., benim makalem, "Fârâbî on Political Science", The Muslim World, Nisan (1958).

Fârâbî'nin felsefe ile dini, siyâset vasıtasıyla uzlaştırma teşebüsü sadece sağlam inançların siyâsî önemi üzerinde ısrarla durmakla kalmaz, aynı zamanda kelâm ya da dinin ameli felsefeden ya da özellikle siyâsî felsefeden ve nihayet genel olarak felsefeden daha aşağıda yer aldığına işaret eder. İnsan mutluluğunu tanımlamak ve onun varlık şartlarını belirlemek dinî ilimlerin değil, siyâsî felsefenin görevidir.⁴⁵ Fakat eğer mutluluk, tabii ya da ilâhî olsun, bütün varlıkların ve tüm şeylerin bilgisi, müsbet ya da felsefî bilgisinden ibaretse, ancak pek az kimse gerçekten mutlu olabilir. Geri kalan insanlar ibâdetleriyle ve ahlâkî bakımdan erdemli olmak suretiyle gerçek mutluluğun ancak çok kısa bir manzarasını elde ederler. Dindarlık felsefi düşünceden aşağıda yer alır.

Fârâbî, belirli ya da doğuş halindeki siyâsî bir düzenin savunucusu değildir. Şiilerin, Fârâbî'nin öğretilerinde kendi iddialarını destekleyecek bazı kanıtlar bulmuş olmaları, hattâ Fârâbî'nin onların nazariye ya da düşüncelerinden bazı kısımları tasvip etmiş olabileceği pek mümkündür⁴⁶. Tartışmalar Fârâbî'nin dikkatini Eflatun'un siyâsî felsefesine yöneltmiş olabilir; fakat onun bu felsefeyi kabul etmesi, onun gerçek felsefe olduğu inancına dayanmaktadır. Fârâbî'ye göre, yalnız felsefe, insanın, nazarî kemâlden ibaret olan son mutluluğa ve gerçek gayesine ulaşmasının bir garantisidir.

45 Gazâlî, adı geçen eser, ss. 8-9; Bağdâdî, adı geçen eser, II, 132. Burada Bağdâdî bir Batını'nın bir diğeri söylediği şu sözleri nakletmektedir: "Bir filozof üzerinde etkili olursan, ona sınıksız sarıl, çünkü güvencimiz filozoflardır. Biz ve onlar, peygamberlerin şeri'at kitapları ve âlemin kıdemi hususunda aynı fikirdeyiz."