

Faal Akıl'dan Adil Yasaya: Fârâbî'nin Felsefî (ve) Hukukî Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme

Doç. Dr. Rıza Âzeriyân*

Özet

Bu makale, Ebû Nasr Fârâbî'nin felsefi ve siyasi düşüncesinde akılcılık ile hukuk arasındaki temel/ köklü ilişkiyi incelemektedir. Fârâbî'nin perspektifinden aklın yapısının –ki bunlar *potansiyel (bil-kuvve)* akıl, *bilfiil* akıl, *müstefâd (kazanılmış akıl)*, *faal* akıldır– analizi temel alınarak, onun yalnızca teorik algının bir aracı olmayıp, aynı zamanda medine-i fazılada (ütopya) ontolojinin, siyasal meşruiyetin ve yasa koymanın da temeli sayıldığı gösterilmektedir. Fârâbî'nin felsefi sisteminde ideal yasa, faal aklın bir tecellisi olmalı ve insanın nihai saadetini amaçlamalıdır. Ancak müstefâd akıl mertebesine ulaşmış bir kişi kanun koyma ve toplumu yönetme yetkisine sahip olmalıdır. Kanunun tahakkukunda hem teorik aklın hem de pratik aklın birbirini tamamlayıcı roller oynadıkları ortaya çıkar: İlki, genel ilkelerin tesisinde, ikincisi ise ayrıntıların uygulanmasında ve pratik iynin ayırt edilmesinde/ belirlenmesinde rol oynar. Bu araştırma, Fârâbî'nin akıl sistemini yeniden ele alarak onun çağdaş hukuksal akılcılık, meşruiyet ve adalet gibi konularla ilişkisini incelemeyi ve bunun İslâm siyasal düşüncesindeki yerini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler:: Fârâbî, akılcılık, kanun, faal akıl, medine-i fazıla (ütopya), İslâm hukuk felsefi, meşruiyet, kanun koyuculuk.

Giriş

Fârâbî'nin düşüncesinde akıl ve akılcılığın ve bunların İslâm siyaset felsefesindeki kanun anlayışına etkisi, özellikle medine-i fazıladaki yönetim ve yasama ilkelerini ve yapısını açıklamada belirginleşen, karmaşık ve çok katmanlı bir kavramdır. Bu kavramlar yalnızca felsefi ve metafizik teorilerle değil, aynı zamanda Fârâbî'nin önerdiği toplumsal ve siyasal yapıyla da ilişkilidir. Bu makalede söz konusu

kavramlar Fârâbî'nin bakışından incelenmekte, Yunan ve İslâm felsefelerinin etkileri ve bunların medine-i fazıladaki kanun ve adalet anlayışıyla olan ilişkileri vurgulanmaktadır.

Öncelikle Fârâbî'nin düşüncesinde Yunan felsefesinin, özellikle Aristoteles'in etkisine işaret edebiliriz. Ali Murat Dâvûdî, *Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya Meşşâî Felsefede Akıl* adlı kitabında Aristoteles'in düşüncelerinin İslâm felsefesi üzerindeki etkilerini ve

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

dönüşümlerini ele almıştır. Dâvûdî, Fârâbî'nin düşüncesinde Aristotelesçi kavramların – özellikle akıl kavramının İslâm öğretiler ve irfanî felsefeyle karıştığına/harmanlandığına inanmaktadır. Fârâbî'nin eserlerinde, özellikle *Fî Me'âni'l-Akl (Akıl Anlamları Üzerine)* adlı eserinde, Aristoteles'in çeşitli kitaplarından akıl ile ilgili altı anlama ulaşması onun akıl hakkındaki görüşünün çeşitliliğini ve karmaşıklığını göstermektedir. Bu bakış açıları onun siyaset felsefesi üzerinde özellikle etkili olmuş; kanun ve adalet kavramlarını rasyonel ve metafiziksel bir perspektiften şekillendirmiştir.

Fârâbî'nin felsefesinin belirgin özelliklerinden biri de “faal akıl” kavramıdır. İslâm felsefesinde ve özellikle Fârâbî'nin düşüncesinde bu kavram, insan-yasa ilişkisini açıklamada önemli bir rol oynar. Aristoteles ve Platon'un eserleri de dâhil olmak üzere, Yunan felsefesinde doğaüstü ve ilâhî bir ilke olarak kabul edilen faal akıl, Fârâbî'nin düşüncesinde insandaki ilâhî tecelli aracı olarak ortaya konur. Bu faal akıl, toplumsal ve siyasal yasaları doğrudan etkiler. Çünkü Fârâbî, insanların hakikatin ve adaletin bilgisine akıl yoluyla ulaşması gerektiğine inanır ve bu bilgi, nihayetinde medine-i fazılada uygulanan yasaların temelini oluşturur.

Bu bağlamda Fârâbî'nin siyaset felsefesinde Platon ve Aristoteles'in etkisi oldukça önemlidir. Rıza Dâverî Erdekânî, *Fârâbî* adlı eserinde, Platon'un, Fârâbî'nin siyasi düşüncesi üzerindeki etkilerine değinmiştir. Kendi siyaset felsefesinde Fârâbî, özellikle *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* adlı eserlerinde, ideal toplumun nasıl oluştuğunu detaylı bir şekilde inceler ve aklın bu toplumdaki yerinin ne olduğunu açıklar. O, yöneticilerin faal akıldan faydalandıkları/nasipledikleri

bir toplumda kanun ve adaletin doğru bir şekilde uygulanabileceğine inanır. Platon'un devlet anlayışına büyük ölçüde benzeyen bu görüş, toplumun akıl ve akılcılık temelinde yönetilmesi ve her türlü taassuptan ve yozlaşmadan uzak olması gerektiğini vurgular.

Fârâbî'nin düşüncesinde bu felsefi tesirlerin yanı sıra, dinî tesirler de göze çarpar. O pek çok İslâm filozofu gibi, felsefe ile din arasında bir uyumun varlığına inanmış, ilâhî vahiy ile beşeri aklın eninde sonunda tek bir gerçeğe ulaşacağına inanmıştır. Bu doğrultuda Seyyid Ebu'l-Kâsım Hâşimî, *Muallim-i Sâni Ebû Nasr El-Fârâbî* adlı kitabında faal akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi incelemiştir. O, Fârâbî'nin, hakikati bilmenin bir aracı olarak faal akıldan yararlandığına ve bu faal aklın, nihayetinde insanların ilâhî ve beşeri yasaları akıl yoluyla anlamlarını sağladığına inanır.

Bu meyanda, Fârâbî'nin düşüncesinde “medine-i fazıla” kavramının incelenmesi de ayrı bir önemi haizdir. Fârâbî Platon'un fikirlerinden esinlenerek, insanların akılcı ilkelere ve adalete dayanarak toplumsal bir yaşam sürdükleri “medine-i fazıla” modelini ortaya koyar. Bu toplum akıl liyakatlerine göre yönetilir ve yöneticilerinin de akılcılığın en üst seviyesine sahip kişiler olmaları gerekir. Bu *medinede* kanun sadece akla göre değil, aynı zamanda ahlâkî erdemlere göre de belirleniyordu ve Fârâbî bunu ilâhî ve insanî bir kanun olarak görüyordu. Başka bir deyişle, Fârâbî'nin düşüncesinde akıl ve kanun toplumun yapısının iki temel direğidir. Fernâz Nâzırzâde Kirmânî, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi'nin Temelleri ve İlkeleri* başlıklı doktora tezinde bu teorileri Aristoteles'in ve Platon'un görüşleriyle karşılaştırmıştır. O, Fârâbî'nin, siyaset felsefesinde ve özellikle medine-i fazıla konusunda Platon'un fikirlerinden esinlendiğini,

ancak ondan önemli ölçüde farklılıklar taşıdığını da göstermiştir. Fârâbî, medine-i fazlânın sadece akılcı ilkelere değil, aynı zamanda vahye dayalı adil bir yönetime olan ihtiyaca dayandığını da öngörür.

Muhsin Muhâcirmiyâ da *Fârâbî'nin Siyasal Düşüncesi* adlı kitabında Fârâbî'nin epistemolojik temellerine ve [düşüncelerindeki] siyasal yapıya yer vermiştir. O ayrıca Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, devlet yapısında akıl ve akılcılığın önemi üzerinde durduğunu ve gerçek kanun ve adaletin sadece yöneticilerinin akla ve felsefi bilgiye dayanarak yönettikleri bir toplumda sağlanabileceğine inandığını vurgulamıştır.

Son olarak Davidson *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Akıl* adlı kitabında Fârâbî'nin düşüncesindeki faal akıl teorisini incelemiştir. O, Fârâbî'nin düşüncesinde faal aklın kanuni/hukuki ve toplumsal yapıyı açıklamada temel bir rol oynadığına inanmaktadır. Bu faal akıl, insanda ilâhî bir vasıta olarak kendini gösterir ve bu vasıta sayesinde insan, ilâhî ve beşeri kanunları anlayıp uygulayabilir.

Genel olarak Fârâbî'nin düşüncesinde akıl ve akılcılık sadece metafizik alanında değil, siyaset ve hukuk alanında da önemli bir rol oynar. Fârâbî Yunan ve İslâm felsefi öğretilerini kullanarak akla ve adalete dayalı bir yönetim ve hukuk modeli sunmuştur. Bu model, hukuk/yasa anlayışını temelden etkilemekte olup, kanunun ancak akılcı ve felsefi ilkelerden yararlanan bir toplumda gerçek ve doğru bir şekilde uygulanabileceğini göstermektedir.

Bu araştırma felsefi bir yaklaşımla yürütülmüş olup, [Fârâbî'nin] hukuk düşüncesini analiz eden yorumlayıcı gelenek çerçevesinde yerini almaktadır. Klasik hukuk felsefesinin, esasında ahlâkî idealler ve insanî

hedeflerle ilgilendiği göz önünde bulundurulduğunda, ampirik veya pozitivist yöntemler söz konusu çalışmanın analizi için uygun olmayacaktır. Bu nedenle, felsefi metinlerin doğasıyla tutarlı bir yorumlayıcı yaklaşım, bu analizin temelini oluşturmuştur.

Araştırmanın türü betimsel ve analitiktir; yani ilk adımda Fârâbî'nin düşüncesindeki hukuki akılcılığın tutarlı bir biçimde betimlenip açıklanması amaçlanmaktadır. İkinci adımda Fârâbî'nin düşüncesinin – Meşşâî akılcılık geleneği ve diğer felsefi ekollerle karşılaştırıldığında, felsefe ile dini birleştirme çabasının ışığında– daha iyi anlaşılması için karşılaştırmalı bir yaklaşımdan yararlanılmıştır. Bu karşılaştırmalı yaklaşım, her ne kadar araştırmanın odak noktası olmasa da, temel kavramların daha derinlemesine analiz edilmesi bakımından önemlidir.

Bu çalışma veri toplama, doküman incelemesi ve metin analizi yoluyla gerçekleştirilmiş olup, özgün metinler, özellikle Fârâbî'nin *El-Medînetü'l-Fâzıla* ve *Ehlu'l-Medîneti'l-Fâzıla* gibi felsefi ve siyasi eserleri ikincil Farsça, Arapça ve Latince kaynaklarla birlikte incelenmiştir. Bu metinler kavramsal kodlama teknikleri kullanılarak kavramsal ve bağlamsal açıdan dikkatli bir şekilde analiz edilmiştir.

Özetle bu araştırmanın metodolojisi felsefi-açıklamalı ve tarihsel-yarı karşılaştırmalı olup, amacı akıl, şeriat ve kanun arasındaki ilişkiyi Fârâbî'nin siyasal düşüncesi çerçevesinde açıklamaktır.

Araştırmanın asıl sorusu: Fârâbî'nin düşüncesinde akılcılık ile kanun arasında nasıl bir ilişki vardır ve bu ilişki onun medine-i fazıla sisteminde kanunun temellerini, yapısını ve işlevini nasıl şekillendirir?

1. Fârâbî'nin Eserlerinde Akıl Kavramı ve Aklın Türleri

Fârâbî'nin düşünce sisteminde akıl ve akılcılık, merkezî ve temel bir konuma sahiptir; öyle ki onun tüm düşünce ve felsefi sistemi, kendi akıl anlayışına dayandırılarak formüle edilebilir. Fârâbî'ye göre akıl, salt teorik bir algı aracı değil, ilâhî ve beşerî âlemler arasında bir bağ ve nihai saadete ulaşma yoludur. Onun düşüncesinde akıl salt araçsal ya da hesapçı bir akıl değil, daha ziyade amaçlı, ontolojik ve temelde vahiy, mutluluk ve yasa gibi kavramlarla bağlantılı bir akıldır. Başka bir deyişle, Fârâbî'nin düşüncesinde akıl vahye aykırı olarak değil, onunla uyumlu olarak tanımlanmakta ve bazı yorumlarda aynı hakikatin vahiyssel ve akli içeriği iki farklı bakış açısından yansıtılmaktadır.

Fârâbî'nin akıl kuramı, modern felsefedeki zaman zaman birbirinden ayrılan ontoloji, epistemoloji ve siyaset olmak üzere üç alanı bütünleştirmek için çabalar. Bu bakışta akılcılık sadece anlamamanın bir aracı değil, aynı zamanda yasa koymanın, rehberlik etmenin ve kolektif mutluluğun gerçekleşmesinin de temelidir. Fârâbî'nin düşüncesinde akıl, aklın yerini idrak etmeksizin ve kanunu ve onun vahiy ve medine-i fazıla ile ilişkisini anlamaksızın kavramaya çalışmak eksik bir yaklaşım olacaktır. Fârâbî karmaşık, çok katmanlı, ancak tutarlı bir akıl kuramı sunarak kanunun ve onun bireysel ve toplumsal mutluluktaki rolünün daha derin bir şekilde anlaşılması için uygun bir zemin sunar.

İslâm felsefesinde ve özellikle de Fârâbî'nin düşüncesindeki akıl teorisini daha iyi anlamak için Yunan kaynaklarına –Aristoteles ve Platon'un felsefelerine başvurmak

gerekir. Zira her iki filozof da onun akıl kavramının oluşumunda temel bir rol oynamış, Fârâbî'nin felsefi sistemi onların teorilerinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Fârâbî'yi, aklı, bilginin temeli ve insanî işlerin düzenleyicisi olarak gören ve büyük epistemolojik model olan Yunan rasyonalizminin baskın paradigmasından etkilenen önemli bir düşünür olarak kabul etmek mümkündür. Fârâbî'nin akıl teorisini, onun Platoncu ve Aristotelesçi temellerine dikkat etmeden tam olarak anlamak mümkün değildir.

Fârâbî, Aristoteles'in siyasetine gerek Yunanca gerekse Arapça çeviriler aracılığıyla olsun, genel olarak aşina olmasının yanında, *Nikomakhos'a Etik* adlı eser vasıtasıyla, Aristotelesçi düşüncedeki etik ve siyaset arasındaki ilişkiye de aşinaydı. Ancak onun felsefesini Yunan felsefesini taklit etmenin ötesine taşıyan şey, İslâmiyet dönemindeki toplumsal ve siyasal krizlerin yanı sıra –özellikle Moğol istilasıyla birlikte hilafet sisteminin çöküşü ve siyasal gerileme üzerine derinlemesine düşünmesi ve salt bireysel kurtuluştan ziyade, medeni bir çözüm üretme çabasıdır.

Bu nedenle bazıları, Fârâbî'nin Yunan felsefesinin sınırlarını İslâm dünyasının özel koşullarını ve toplumsal düşüncenin gerekliliğini kavrayarak aştığını ve bu yolla akıl, toplum ve kanunun içsel bir bağ bulunduğu bağımsız bir teoriye ulaştığını ileri sürmektedir.¹

Fârâbî'nin bazı konularda –özellikle psikolojide Aristoteles'ten etkilendiği açıkça görülsede, onu ilk öğretmeni olan Aristoteles'in salt/körü körüne takipçisi olarak değerlendirmek mümkün değildir. Fârâbî Aristotelesçi ve Platoncu felsefeyi birleştirmeye çalışmış

¹ Tabâtabâî, (1373), s. 132.

ve ikisi arasındaki zahirî farklılıkların temel bir çatışmaya yol açmayacağına, bilakis her ikisinin de vahiysel ve müşterek bir hakikate döndüğüne inanmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr da Fârâbî'nin tıpkı diğer İslâm filozofları gibi, vahiy ile felsefi akıl arasındaki birliği göstermeyi amaçladığına vurgu yapmaktadır.²

Fârâbî kendi akıl kuramını oluştururken Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinden yararlanmış olsa da, onun bakış açısıyla Aristoteles'in bakış açısı arasında köklü farklılıklar mevcuttur. Fârâbî faal akıldan ve pasif akıldan söz eder ve faal akılı madde-üstü bir varlık ve yüksek ve aşağı âlemler arasında bir aracı olarak görür; Aristoteles ise onu insan ruhunun özünün bir parçası olarak görür. Fârâbî, faal aklın insana olan feyzinin bir aracısı olarak "kazanılmış akıl"dan (*aklı müstefâd*) söz eder ki, bu kavram Aristoteles felsefesinde yoktur. "On akıl" teorisi Fârâbî'nin sisteminde önemli bir yer tutar ve Aristoteles'in felsefesinde rastlanmayacak bir şekilde, kozmoloji ve antropoloji anlayışında/sisteminde kullanılır. Fârâbî'nin Tanrısı faal akıl yoluyla iniş ve çıkış seyrindeki varlıkların yaratılış ve kemâl bulma sürecini yönlendiren tek feyiz vericidir. Aristoteles'in doğa ve evren felsefesinde böyle bir sistem yoktur.³

Fârâbî'nin Düşüncesinde Aklın Anlamları

Fârâbî, İslâm felsefi sisteminin inşasında Kindî'den sonraki en önemli Müslüman filozof kabul edilir. Kindî, daha çok Meşşâî felsefenin kavramlarını açıklamakla

ilgilenirken, Fârâbî teorik konuları derinleştirerek siyaset felsefesi ve hukuk alanına da girmiş ve İslâm felsefi düşüncesinin zirvesini oluşturmuştur. Onun düşüncesinin temel esaslarından birini oluşturan akıl kuramı *El-Fusûlû'l-Müntezze'a, Tahsîlû's-Saâde* ve bağımsız bir eser olan *Fî Me'ânî'l-Akl*'de dikkatle incelenmiştir.

Fârâbî, *Aklın Anlamları Üzerine* adlı önemli eserinde, Aristotelesçi ilkelerden yararlanarak akıl kavramına dair çok katmanlı bir tanım ortaya koyar. Onun yaklaşımı hem geleneğin yeniden ortaya konmasını hem de bağımsız felsefi yenilikleri içerir. Akıllı halk, mütetekellimler ve filozoflar gibi [toplumun] farklı kesimlerinin bakış açılarından analiz eder ve ardından kendi felsefi sisteminde, bunların seviyelerini kesin ve hiyerarşik bir şekilde açıklar.

Halkın Bakışından Akıl

Fârâbî'ye göre halkın nazarında akıl, "akletmek", yani iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilmek, değer ve erdemleri gözetmek ve hoş karşılanmayan davranışlardan kaçınmaktır. Halkın nezdinde, kötülüğü ayırt etme yeteneğine sahip olduğu halde bu yeteneğini kullanmayan kişi "akıllı" değil, aksine "hilekâr" veya "kurnaz" olarak kabul edilir.⁴ Fârâbî'nin bakış açısında akıl, genel bir anlam taşıyan ve Aristoteles'in akıl/akletmek hakkında söylediklerine gönderme yapan bir şey olarak anlaşılır. Onlar iyiyi bilmekle kalmayıp, onu eyleme de döken kişiyi "akıllı" kabul ederler. Dolayısıyla halkın anlayışında pratik akıl kavramı da aklın anlamlarından ayrı değildir.

² Nasr, (1382), s. 15.

³ Mecîdî, (1383), s. 90-91.

⁴ Fârâbî, (1907), s. 45.

Mütekellimlerin Bakışından Akıl

Mütekellimlerin bakış açısından akıl, herkes veya insanların büyük bir kısmı tarafından bir ilke olarak kabul edilen açık ve meşhur bir düşünceyi ifade eder. Bu anlamda akıl, şeyleri ölçmenin, onların zorunluluklarının ve olumsuzlanmalarının ya da kabul veya reddedilmelerinin bir aracıdır.⁵

Fitrî Akıl

Aristoteles'in *Argümanlar* adlı kitabında kendisinden bahsettiği akıldır. Burada kastedilen; nefste, genel ve zorunlu öncülleri doğal olarak kıyasa ve düşünmeye ihtiyaç duymadan alabilecek kabiliyette olan bir kuvvettir. Bu akıl, çocukluktan itibaren insanla birliktedir. Ancak insan bu yakının (kesin bilginin) kaynağını idrak edemez. Bu güç, nefsin ilk bilgileri mümkün kılan bölümdür.⁶

Deneyisel Akıl

Aristoteles, *Etik*'in altıncı maddesinde, deneyime dayalı bir akıl türünden söz eder. Bu akıl, alışkanlıkların ve zihinde benzer deneyimlerin tekrarlanması bir sonucudur ve bundan, şeyler hakkında kesinlik (kesin bilgiler) elde edilir.⁷

Fârâbî'nin ve Aristoteles'in Bakışından Aklın Kısımları

Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı kitabının üçüncü bölümünde aklın muhtelif kısımlarına işaret edilmiş olup, bunlar bilkuvve akıl, bilfiil akıl, müstefâd akıl ve faal aklı kapsamaktadır. Fârâbî kendi felsefi sisteminde bunları vurgulayıp yeniden açıklayarak kullanır.

Bilkuvve (Potansiyel) Akıl (=Potential Intellect)

Potansiyel akıl, yalnızca nesnelerin doğasını ve biçimlerini maddeden soyutlama yeteneğine ve kabiliyetine sahip akıldır. Bu akıl, heyûlânî akıldan farklı olarak, cisimsel maddeden ayırdır ve derinlikleri değil, sadece yüzeyleri ve biçimleri kabul eder.⁸

Bilmeleke Akıl (=Actualized Intellect)

Potansiyel akıl, nesnelerin biçimlerini maddeden soyutladığında, bilfiil akıl haline gelir. Bu akıl, makulleri, maddeleri olmaksızın idrak eder ve bilmeleke akla dönüşür. Fârâbî şöyle diyor: “Eğer akıl, mahsûsâtı (beş duyu organıyla duyumsananları) idrak ederse, bilkuvve akıldır; eğer kendi doğasını bilirse bilfiil akıldır.”⁹

Bilfiil akıl, ilâhî akıl ile insan aklı arasında bir aracıdır. Bu akıl ne maddi, ne de tamamen ilâhîdir. Aksine, düşünceyi harekete geçirir ve maddi âlemler ile maddeötesi âlemler arasında bir aracıdır.

Müstefâd (Kazanılmış) Akıl (=Acquired Intellect)

Müstefâd akıl, insan aklının en yüksek aşaması ve gerçekliğinin zirvesidir. Bu akıl sadece makul suretleri anlamakla kalmaz, aynı zamanda faal akla bağlanma ve ondan feyiz alma yeteneğini de taşır.

Fârâbî, insanın nefs-i natikasının sadece müstefâd akla dönüşmesi halinde kemâle erişeceğine inanmaktadır. Müstefâd akıl rütbe

⁵ a.g.e., s. 47.

⁶ a.g.e., s. 47-48.

⁷ a.g.e., s. 49.

⁸ a.g.e., s. 49.

⁹ a.g.e., s. 50.

bakımından her ne kadar faal akıldan daha aşağı olsa da, fiiliyet ve daha alt kuvvelere ihtiyaç duymamak açısından ona benzer bir işlev görür. Bu aşamada insan aklı, faal aklı idrak edecek merhaleye ulaşabilir.¹⁰

Faal Akıl (=Active Intellect)

Faal akıl, beşeri akıllardan değildir. Aristoteles tarafından *Ruhun Üzerine* adlı kitapta açıklanan bu akıl, suretleri fiiliyete ulaştırılan mufârık akıldır. Onun potansiyel akılla olan ilişkisi güneşin gören gözle olan ilişkisi gibidir. Yani potansiyel olarak görme gücüne sahip olan her şey, ışığın varlığında şeyleri bilfiil görür.

Fârâbî faal aklı, on akıldan oluşan sıranın en alt aklı olarak kabul eder. Bu akıl, ilk kaynaktan gelen feyizleri alır ve onu aşağı âlemlere dağıtır. O, faal aklı, “suretler bahşeden” olarak adlandırmıştır. Çünkü o hem insanî nefsteki aklânî suretlerin menşei hem de maddi unsurların felekler yoluyla oluşumlarının sebebidir. Fârâbî varlıkların ilkeleri arasında faal aklı üçüncü sıraya koyar; onu Rûhu'l-Emin, Rûhu'l-Kuds ve melekût mertebesinin bir ismiyle bilir. Ona göre insanın nihai saadeti faal akla ulaşmasında gizlidir. Çünkü bu akıl, kendisini maddi kayıtlardan özgürleştirmiş nefislerin (kimselerin) birleştiği yerdir.¹¹

Faal akıl ilk olarak bilkuvve (potansiyel) olanı gerçekleştirmenin (fiiliyete ulaştırmanın) aracıdır. Ne var ki bu akıl, sadece madde âleminde ve idrakin doğasında olan faal akıldan farklıdır. Bu aklânî mertebeler maddeden soyutlanan ve artık doğrudan müstefad akıl aracılığıyla algılanan makul-lerle irtibatlıdır.

Fârâbî'nin akıl kuramını açıklamak için üç eş zamanlı yol kullandığı söylenebilir: Birincisi; Aristoteles'in metinlerine sadık kalarak akıl kuramının ilk çerçevesini yeniden inşa etmek. İkincisi; müstefad aklı ekleyerek ve aklın mertebeleri ile faal akıl arasındaki ilişkiyi sistematikleştirerek, insan aklının Neo-Platonik bir yorumuna doğru bir adım atmak. Üçüncüsü; Fârâbî'nin düşüncesinde faal akıl salt felsefi bir kuvve olmayıp, kozmolojik ve kutsal bir role de sahiptir ve insanın pratik ve siyasi felsefedeki nihai saadetiyle sıkı bir ilişki içindedir.

Yasanın Ontolojik Temeli Olarak Akıl

Fârâbî'nin düşüncesinde aklın çok katmanlı ve karmaşık tanımının olduğu dikkate alındığında, hukuk anlayışının, onun kendi felsefi çerçevesi içerisinde açıklanması ve analiz edilmesi açısından önemli açılımlara ulaşılabilir. Bu düşüncede akıl, salt teorik bilginin veya mantıksal analizin bir aracı değil, doğrudan doğruya “yasama”, “mutluluk” ve “ütopya” (medine-i fazıla) ile bağlantılı varoluşsal, ontolojik ve hatta davranışsal bir yapıya sahiptir. Sonuç olarak, bu kavramsal sistemdeki hukuk sadece bağlayıcı kurallar dizisi değil, aynı zamanda ilâhî-insanî aklın bir tezahürüdür. Aşağıdakiler, Fârâbî'nin hukuk (kanun) kavramını açıklamak için belirlediği en önemli kullanımlardır.

Faal Aklın Bir Tecellisi Olarak Kanun

Fârâbî'nin düşüncesinde faal akıl, bir feyiz kaynağı ve ilâhî âlemle insan arasında bir aracıdır; başka bir ifadeyle gerçeğin vahiyssel ve aklî tecellisidir. Bu bakış açısına göre, bir ütopyadaki yasa faal akılla uyum içinde olmalıdır; yani (kâmil insanlardaki)

¹⁰ a.g.e., s. 51.

¹¹ a.g.e., s. 51.

müstefâd aklın faal akıldan aldığı yasalar meşru ve adildir. Bu görüş hem ilâhî hem de rasyonel olan yasanın meşruiyeti için teorik bir temel sağlar.

Kanunun Formüle Edilmesinde ve Anlaşılmasında Müstefâd Aklın Rolü

Fârâbî, müstefâd aklın kişinin faal akılla birleştiği ve evrensel hakikatleri algılayabildiği seviye olduğunu düşünür. Medine-i fâzıladaki bir yönetici veya filozof bu akıl seviyesine ulaşmış biri olmalıdır. Dolayısıyla kanunun doğru anlaşılması ancak bu akılla mümkündür. Zira ancak müstefâd akla sahip olan bir kimse, toplumsal saadete ve ilâhî iradeye uygun olarak gerçek kanunları anlama yeteneğine sahiptir.

Kanun ve Pratik-Etik Akıl, Siyaset ve Şeriat

Aklın halkın ve mütekelimlerin nezdindeki tanımına göre, pratik akıl (iyiyi kötüden ayırt etme ve iyiyi seçme yeteneği) yasa koymanın temelidir. Fârâbî, ahlâk ve siyaseti felsefenin yan yana iki pratik dalı olarak gördüğünden, kanun sadece iktidar gücünün değil, pratik aklın da ürünü olmalıdır. Dolayısıyla gerçek bir kanun koyucunun hem teorik akla hem de kamu yararı gözetebilen ve bu doğrultuda kanun koyabilen pratik bir akla sahip olması gerekir.

Vahiy ile Aklın Paralelliği ve Dinî Yasanın Akli Temeli

Fârâbî'nin düşüncesinde vahiy ile akıl arasında bir çatışma yoktur; aksine her ikisi de aynı gerçeğe atıfta bulunur. Buna göre, eğer doğru anlaşılırsa dini kanunlar da (şeriat) mutlak akılcılıkla uyumlu olacaktır.

Dolayısıyla bu durumda şeriatın rasyonel bir yorumu mümkün, hatta gereklidir. Dinî kanun doğru anlaşılırsa, müstefâd aklın ulaştığı sonuçlara ulaşacaktır.

Kozmik Düzenin Fiiliyete Erişmesi Olarak/Mesabesindeki Yasama Sistemi

Fârâbî'nin “on akıl” sisteminde, âlem akli feyz temelinde düzenlenmiştir. Eğer yasa “adil” ve “mutlu edici” olacaksa, bu akli-kozmolojik düzenle uyumlu olmalıdır. Yani kanun siyasal bir denetimin aracı değil, insanı alt âlemlerden faal akla ve nihai mutluluğa götüren evrenin akli sisteminin tezahürü için bir araç olacaktır.

Hidayetin Temeli ve Yasanın Meşruiyeti Mesabesindeki Akılcılık

Fârâbî'ye göre akıl yalnızca anlamamanın aracı değil, aynı zamanda hidayetin de temelidir. Dolayısıyla meşru bir yasa, akılcılığa dayanan ve insanı kemâle ve saadete doğru yönlendirebilen bir yasadır. Sonuç olarak Fârâbî'nin akılcılığı, yönetim için teknik bir araç değil, yasayı değerlendirmek ve şekillendirmek için bir ölçüttür.

Fârâbî'nin düşüncesinde akıldan uzak bir yasa, temelsiz ve gayrimeşrudur. Keza faal akılla bağlantısı olmayan ve nihai mutluluk hedefini dikkate almayan akıl da noksan kalacaktır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre ideal kanun faal akla bağlı, vahiy ve varlık düzeniyle uyumlu, akılcı ve amaçlı bir kanundur.

Fârâbî'nin Bakışından Aklın İşlevleri

Fârâbî, *El-Fusûlu'l-Münteze'a* ve *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı iki eserinde nefsi natıkanın gücünü ve işlevlerini belirgin

bir şekilde analiz etmiştir. *El-Fusûlu'l-Münteze'a*'da, natûka gücünün üç temel işleve sahip olduğunu belirtmiştir: Tümmeleri algılamak, bilimleri ve sınaî şeyleri ortaya çıkarmak, iyi ve kötü eylemleri ayırt etmek. Fârâbî bu üç işleve dayanarak natûka gücünü üç bölüme ayırır: Birinci bölüm: Görevi, tümmeleri algılamak olan teorik (nazârî) güç. Bunlar, insanın oluşturma ve değişiklik yapma gücünün olmadığı tümmelerdir. Bu tümmelerin teorik ya da pratik felsefeyle ilişkili olmaları mümkündür. Fakat teorik gücün rolü onları yalnızca tanımaktır. İkincisi; tıp, tarım, denizcilik ve marangozluk gibi becerileri ve endüstrileri edinme görevi olan pratik (veya endüstriyel) güçtür. Bu güç dış dünyada gerçekleştirilecek ayrıntılarla ilgilenir. Üçüncüsü; insanın istemli eylemlerini inceleyen, bunların iyiliğini ve kötülüğünü ayırt eden ve bunları yapmanın doğruluğunu ve yanlışlığını düşünen pratik düşünce gücüdür. Bu güç (yeti), ayrıca dış dünyada gerçekleştirilebilen ve sivil yönetim, etik ve hukuk alanlarında kullanılan pratik ayrıntılarla da ilgilidir.¹²

Fârâbî bu analizinde teorik güç ile pratik güç arasındaki farkı vurgular. Teorik güç sadece üzerlerinde tasarrufta bulunulamayan veya oluşturulamayan tümmelerle ilgilidir. Buna karşılık pratik güç, insanın farkına varma ve değiştirme gücüne sahip olduğu diğer ayrıntılarla ilgilenir. Pratik güç fiziksel ve zihinsel olmak üzere ikiye ayrılır. İlki becerilere, ikincisi ise etiğe ve eylemlere odaklanır.

Fârâbî *El-Fusûlu'l-Münteze'a* ve *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye* gibi eserlerinde pratik düşünsel aklın ancak fiilin tafsilleşme ve

hakkında karar verme aşamasına gelinmesiyle devreye girdiğini açıklar.¹³ O, *El-Mille ve l-Hsâu'l-Ulûm* adlı eserlerinde amelî hikmeti, insanın fiillerine ve erdemlerine ilişkin genel bilgilerden söz eden, fakat bunların kısmi tahakkuk alanına girmeyen bir felsefi bilgi olarak ele alır. Bu fiillerin gerçekleşmesi felsefenin dışındaki bir gücün (yani amelî gücün) sorumluluğundadır.¹⁴ *El-A'mâlü'l-Felsefiyye* adlı kitabında da pratik felsefe de dâhil olmak üzere teorik bilimlerin, insanı teorik erdemlere ve saadetin idrakine ulaştırdığını; ancak saadet yolunun ayrıntılarını hayata geçirmenin pratik aklın ve insanın hayal, duyum ve motivasyon gibi güçlerinin görevi olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Sonuç olarak, herhangi bir alanın –bilimsel, felsefi veya etik olsun, fark etmez– tümmelerini bilmek teorik akla aittir. Ancak en nihayetinde bu tümmelerin pratikteki tahakkukuyla ilgili karar pratik aklın görevidir. Bu ayrım, Fârâbî'ye göre insanın algısal yeteneklerinin ayrılmasında en temel ilke olarak kabul edilir.

İnsanî Erdemlerin Sınıflandırılması ve Aklın Bu Sınıflandırmadaki Yeri

Fârâbî insanî erdemleri iki genel gruba ayırır: Birinci grup; cesaret, iffet, cömertlik ve adalet gibi nefsanî melekelerden ve iyi eylemlerin tekrarından kaynaklanan ahlakî erdemlerdir. Bu erdemlerin gerçekleşmesi pratik akılla mümkündür. Çünkü pratik akıl, insanların iradi eylemlerini yönlendirir. İkinci grup; insanın akıl yetisiyle ilgili olan ve kendi içinde teorik ve düşünsel olmak üzere iki kısma ayrılan sözsöz erdemlerdir.¹⁶

¹² Fârâbî, (1993), s. 29-30; (1993), s. 32-33.

¹³ Fârâbî, (1996), s. 93.

¹⁴ Fârâbî, (1991), s. 59; (2005), s. 104.

¹⁵ Fârâbî, (1413), s. 119-153.

¹⁶ Fârâbî, (1993), s. 30.

Fârâbî teorik natık aklın erdemlerini nazarî akıl, ilim ve hikmet olarak değerlendirebilir. Teorik akıl, bir kişinin, aksiyomları doğal olarak ve akıl yürütmeye gerek kalmaksızın anladığı yetidir. Bu yeti, potansiyel (aksiyomlar gerçekleşmeden önce) ve gerçek (=bilfiil) (aksiyomlar gerçekleşikten sonra) olabilir. Bilim, insanın iradesine tabi olmayan gerçekler (doğal varlıklar gibi) hakkındaki kesinlik anlamına gelir. Bu bilgi gerçek, evrensel ve zorunlu kanıtlarla elde edilir. Hikmet aynı zamanda olguların sebep ve sonuçlarını, varlıkların mertebelerini, *İlk Neden* ile başlayıp daha aşağı varlık mertebelerine kadar devam eden varlık sisteminin nedenselliğini kesin olarak bilmektir.¹⁷

Fârâbî düşünsel erdemlerin pratik akıl, muhakeme, görüş kalitesi, keskin zekâ ve doğru şüpheciliği içerdiğini söyler. Pratik akıl bir kimsenin iradi eylemleri düzenlemesine ve yürütmesine rehberlik eden ve deneyimlerden ve gözlemden türetilen tikel ve tümel öncülleri anlama yeteneğidir.

Akl, mutluluğa ulaşmak için hayatın işlerini planlama ve ayırt etme gücüdür. Bu akıl ev içinden (aile içi akıl) topluma kadar (medeni akıl) çeşitli düzeylerde kendini gösterir.¹⁸

Kanunun ve Erdemli Bir Sistemin Tahakkukunda Teorik ve Pratik Akıl Arasındaki İlişki

Fârâbî, teorik aklın nihai nedenleri ve nihai hedefi, yani insanın mutluluğunu anlayarak mutluluk için genel bir strateji sağladığına inanır. Pratik aklın görevi, bu genel hedefleri amel sahnesinde ve belirli eylemler

biçiminde gerçekleştirmektir. Bu bağlamda o şunları yazmıştır:

*Hikmet, ... mutluluğa ve hakikate bağlıdır. Taakkul, saadete ulaşmak için yapılması gereken şeye bağlıdır. Bunlar, insanın kendini gerçekleştirmesinde karşılıklı olarak birbirini güçlendiren iki faktördür.*¹⁹

Dolayısıyla teorik akıl, erdemli sistemin ve adil yasanın genel ilkelerini ortaya koyarken, pratik akıl bu ilkelerin gerçek yaşam bağlamında gerçekleşmesini güvence altına alır.

Pratik Akıl ve Yasamada Deneyimin ve Gözlemin Rolü

Fârâbî'ye göre pratik akıl sadece tikel öncüllere değil, aynı zamanda çok sayıda deneyimden elde edilen bazı tümel öncüllere de dayanır. Ancak burada tümellerden kastının burhanî tümeller değil, deneysel tümeller olduğunun altı çizilmelidir. Yani kastedilen, gelenek ve deneyimde kurumsallaşmış, toplumdaki yazılı olmayan ortak yasalar.²⁰

O, görüş kalitesiyle ilgili olarak şunları yazmıştır:

*Görüş kalitesine gelince... Bu, kişinin, düzelttiği şeyi mantıkla düzeltmesidir. Yani bir tür ihtiyahlılıktır.*²¹

Dolayısıyla medine-i fazılanın hukuk düzeninde kanun koyucunun, toplumun yazılı olmayan, örfi yasalarını, ampirik ve pratik bilgi yoluyla, hukuk düzeninin makro yapısı içine dâhil edilebilecek taakkul gücüne sahip olması gerekir.

¹⁷ a.g.e., s. 50-54.

¹⁸ a.g.e., s. 54-59; Bkz.: (1990), s. 133; (1382), c. 2, s. 512; (1995), s. 121.

¹⁹ Fârâbî, (1993), s. 62.

²⁰ a.g.e., s. 54-55.

²¹ a.g.e., s. 59.

Fârâbî'nin düşüncesinde akılcılık, yalnızca mutluluğun ve adaletin teorik olarak anlaşılmasını değil, aynı zamanda hukuk sisteminde insan doğasına ve toplumsal koşullara uygun yasaların oluşturulmasını da sağlar. Ona göre erdemli bir toplum ve adil bir sistem kurmak için peygamberin veya erdemli bir yöneticinin hem teorik akla (varoluşun/varlığın nihai hedeflerini anlama) hem de pratik akla (detay gerektiren meselelerde basiret) sahip olması gerekir.²²

2. Kanunun ve Kanun Koyuculuğun Temeli Olarak Akılcılık

Fârâbî'nin Düşüncesinde Akılcılığın Yeri

Fârâbî'nin felsefesinde akılcılık, hem teorik (tümelleri kavramak ve bireysel kemâl) hem de pratik (toplumsal düzen ve siyaset) alanda açıklayıcı bir konuma sahip temel bir kavramdır. Fârâbî, akı, potansiyel akıldan müstefâd akla uzanan o tekâmülî seyrinde, insanın ve toplumun teali yolunu çizen kutsal bir cevher olarak görür. Buna karşılık, modern dünyada akılcılık felsefi geleneklerden beslenmekle birlikte, giderek metafiziksel temellerinden uzaklaşan, işlevsel ve iletişimsel bir boyut kazanan, çok boyutlu ve esas itibarıyla insanî-toplumsal bir kavramdır.

Fârâbî'nin sisteminde akıl, idrak aracı değil, özünde hedef odaklı ve faal akla bağlı bir varlıktır. İnsan akı ilâhî feyzin ve kutsal aklın kaynağı olan faal akılla bağlantılı olarak müstefâd akla ulaşır ve Fârâbî insanın gerçek mutluluğunun bu düzeydeyken

gerçekleştiğini düşünür.²³ Bu bakış açısında akıl hem epistemolojik, hem ontolojik hem de politik-etiktir.

Aklı varlık bahşeden bir güç ve feyz almanın bir aracı olarak gören Fârâbî'nin aksine, modern akılcılık (*Rationality*), analitik bir güç olarak akıl (*Reason*) ile toplumsal ve davranışsal bir özellik olarak akılcılık arasında kesin bir ayırım yapar. Modern akılcılık, salt epistemoloji ve ontolojiye vurgu yapan tezlerden uzaklaşarak iletişimsel akılcılık, kültürel akılcılık ve uygulamalı karar almada akılcılık gibi alanlara da girmiş çok yönlü bir olgudur. Fârâbî geleneğinde akıl yasal ve siyasal meşruiyetin de kaynağıdır; yani medine-i fazılânın yöneticisinin, toplumu hakiki mutluluğa yönlendirmek için teorik ve pratik akıldan nasiplenmiş olması gerekir.²⁴ Ancak modern bakış açısında siyasal akılcılık daha çok kurum inşa etmede, politika üretmede ve toplumsal örgütlenmede aklın nasıl kullanılacağına incelemek anlamına gelir. Örneğin modern epistemolojide, akılcılık yalnızca nedenler sunmakla sınırlı değildir. Aynı zamanda pratik sonuçları değerlendirmeyi ve karar alma süreçlerinde kaynak kullanımını optimize etmeyi de içerir.

Modern akılcılıkta, akılcılık ile zihinsel fâiliyet arasında yakın bir ilişki olduğu varsayılır; öyle ki, akılcılık varsayımı olmaksızın “bilinçli bir fâil”den söz etmek mümkün değildir. Buradaki akıl, özneye dışarıdan feyz edilmiş bir güç değil; içsel, birey merkezli ve zihin kurucu bir güçtür. Buna karşılık Fârâbî'nin düşüncesinde faal akıl, feyzin kaynağı olup, insan akı ancak onunla ilişki kurduğu takdirde fiiliyet aşamasına ulaşır (kendini gerçekleştirir). Bu

²² Fârâbî, (1995), s. 21.

²³ Fârâbî, (1907), s. 49-52.

²⁴ Fârâbî, (1995), s. 94-99.

açıdan bakıldığında akılcılık Fârâbî'de *feyz edilmiş* bir şey iken, modern düşünürlerin nezdinde *özerk* bir şeydir.

Her iki bakışta da akıl kültür ve siyasetle ilişki içindedir. Kültürel alanda modern akılcılık inançların kanıtlara ve deneyimlere dayalı olarak nasıl oluştuğunu ve eylemleri meşrulaştıran toplumsal ipuçlarını ele alır. Fârâbî'nin felsefesinde akıl, gerçeği kavramaktan devleti, kanunları ve gelenekleri şekillendirmeye kadar toplumun her alanında etkilidir. Ona göre akılcılık sadece bir yönetim aracı değil, nihai amacı insanı ve toplumu medine-i fazılaya (ütopya), yani aklın hüküm sürdüğü ve mutluluğun tahakkuk ettiği yere götürmek olan bir araçtır.

Pratik Aklın Temeli ve Onun Kanun Koyuculuğundaki Rolü

Fârâbî kanun koyuculuğu pratik akla tabi, deneyim ve gözlem yoluyla ortaya çıkan ve kişinin eylemlerinin doğruluğunu veya yanlışlığını tanımaya yönelten bir güç olarak görür. Bu tür bir akıl, başlangıçta potansiyel olarak var olur, ancak tekrarlanan deneyimlerle ve bunların korunmasıyla gerçek hale gelir. Gerçekte insan ahlâkî ve pratik kararlar almada kendisine yardımcı olan genel prensipleri veya detayları sürekli pratik yaparak edinir.²⁵

Bu çerçevede kanun, yalnızca toplumsal ilişkilerin dışsal bir düzenleyicisi değil, aynı zamanda pratik aklın iyilik ve kötülük hakkındaki bilgisinin bir ürünüdür. Bu nedenle akılcılık soyutlamada değil, insan deneyimi ve yaşamı bağlamında oluşur.

Fârâbî'nin Ontolojisinde Akıl ile Yasa Arasındaki İlişki

Fârâbî varlık sistemini akıl, âkil (akleden) ve makul (akledilen) arasındaki temel ilişkiye dayandırır. Ona göre ilâhî akıl nurun ve bilginin kaynağıdır ve insan aklı da onunla kurulan ilişki dâhilinde tanımlanır. Tıpkı gökyüzünün güneş ışığının yansıdığı yer olması gibi, insan ruhu/nefsi de, aklın kabul edildiği yerdir. Bu düşünce sisteminde akıl, ilâhî âlemden insana doğru akan bir aracı rolü oynar.²⁶

Buna göre toplumda ideal yasa, bu kozmik aklî sistemle uyumlu olmalıdır. Kanun koyulması yalnızca politik veya geleneksel bir süreç değil, daha çok insan şehrinde (medine-i insanî) ilâhî aklın mantuksal bir uzantısıdır.

Fârâbî'nin felsefi sisteminde kanun, insanı nihai hedefi olan mutluluğa yönlendirmelidir. Bu görüşe göre mutluluk, insan ruhunun nihai kemâli ve maddeye olan bağımlılığından kurtuluşudur. Bu kemâl, maddi hazlar ve dünyevi kazanımlar düzeyinde değil, insanın maddeden bağımsızlaşmış faal akla bağlanma noktasına kadar yükselen çıkış seyrinde gerçekleşir.²⁷ Bu açıdan iyi bir kanun, bu kemâle giden yolu açan kanundur. Bu yolda faydalı olan eylemler iyi işler olarak kabul edilirken, mutluluğun tahakkukunu engelleyen her şey ise kötü(lük) ve ahlâksızlık olarak kabul edilir.²⁸

Mutluluk ve Kanunun Rasyonelliği Hakkında Çeşitli Yorumlar

Galston'ın analizine göre Fârâbî'nin eserlerinde üç tür mutluluk anlayışına rastlanmaktadır: Birinci tür, mutluluğu salt teorik

²⁵ Fârâbî, (1993), s. 54-55.

²⁶ Fârâbî, (1966), s. 173-174.

²⁷ Fârâbî, (1995), s. 185-186.

²⁸ a.g.e., s. 187.

bir etkinlik olarak ele alır; ikinci tür, mutluluğu siyasal ve toplumsal pratikte/düzlemde arar; üçüncü tür ise teorik ve pratik olmak üzere her iki boyutun da bir birleşimidir. Mutluluğa dair daha kapsamlı bir anlayış sunan üçüncü görüşe göre, kanun koyuculuk teorik ve pratik olmak üzere her iki tür erdemi de desteklemektedir. Bu anlamda teorik akıl, en yüksek erdem olarak kabul edilir; fakat ne var ki o, pratik ve etik bir bağlam olmadan gerçekleştirilemez.²⁹

Sonuç olarak kanun koyucunun rasyonelliği teorik bilgelik ile pratik basiretin bir birleşimidir ve kanun koymanın salt çıkar veya siyasi kontrole indirgenmesi Fârâbî'nin hukuk kavramına ilişkin felsefi anlayışından [oldukça] uzaktır.

Fârâbî'nin düşüncesinde akılcılık kanunun özü ve amacıdır. Eğer kanun pratik akla dayanmaz ve ruhu mutluluğa ulaştırmak için eğitmeyi amaçlamazsa, onun felsefi bir meşruiyeti olmayacaktır. Bu nedenle kanun koyucunun, yüksek düzeyde teorik ve pratik bilgelige ulaşmış, erdeme ve mutluluğa giden yolu anlama ve bu yola yönlendirme yeteneğine sahip bir kişi olması gerekir. Fârâbî'nin bakışından akıl, toplumu yönetmenin salt bir aracı değil, aynı zamanda gerçeğin temel yapısı ve adil ve kemâl bahsedici bir hukukun zorunlu bir koşuludur.

3. Siyasi Liderlik ve Rasyonel Kanun Koyuculuk

Erdeme ve Rasyonel Yasaya Ulaşmada Yöneticinin Rolü

Fârâbî'nin düşüncesinde tıpkı bir doktorun hastaya ilaç yazmasında olduğu gibi, bir

siyasetçinin de toplumun ruhunu ve ahlâkını tedavi etmekle yükümlü olduğu görülmektedir. Bir şehrin selâmeti orada yaşayanların ahlâkî ölçülülüğüne ve erdemine bağlıdır ve siyasetçi de, ruh bedenden daha kıymetli olduğu için, bir doktordan daha üstün sayılır.³⁰

Fârâbî, mutluluğa ulaşmak için dört tür erdem sayar: Nazarî (bilgi, hikmet, sağduyu), düşünsel (ev-aile bilgeliği, siyasi-toplumsal bilgelik, zekâ, istişare ve düşmanlık), yaratısal-ahlâkî (iffet, cesaret, adalet, cömertlik) ve bilimsel sanatlar-beceriler. Bunların her biri insanın ilmnî ve akfî gelişiminde temel bir rol oynar. Yasa koyucu bu mertebeleri iyi anlamak suretiyle vatandaşlarda söz konusu erdemleri geliştiren ve mutluluğa giden yolu mümkün kılan bir yasa tasarlmalıdır.

Akl, Güç ve Siyasetin Birliği

Fârâbî erdemli bir toplum için liderlik rolünün sadece teorik bilgelige ulaşma değil, aynı zamanda işleri organize etme ve pratik olarak yönetme yeteneğine de sahip bir filozofla birleştiği bir yapı taslağı çizer. Böyle bir toplumda liderliği üstlenecek kişinin “filozof”, “kanun koyucu” ve “yönetici” olmak üzere bu üç özelliği taşıması gerekir. Bu özellikler (bilgi) teorik bilgi, pratik bilgelik ve liderlik yeteneği arasındaki karşılıklı ilişkiye/bağımlılığa dayanmaktadır. Fârâbî bilgi olmadan gücün eksik olduğunu, bilginin de, işleri düzeltme imkânı sunmayan bir ortam olmadan sonuçsuz kalacağını ileri sürmektedir.³¹

Bu çerçevede yasa koyucu üstün düşünce gücüne sahip, makullerden en yüksek iyiyi ve nihai mutluluğu gerçekleştirmek

²⁹ Galston, (1992), s. 97.

³⁰ Fârâbî, (1993), s. 24.

³¹ Fârâbî, (1403), s. 91-93.

için gerekli yasaları çıkarabilen ve bunları toplumda uygulayabilen kişidir. Eğer böyle bir kimse erdemleri oluşturma ve başkalarına aktarma yeteneğine sahip değilse, onun felsefi duruşu itibardan yoksun kalır.

Mutlak Saadetin Yolu Olarak Akıl

Fârâbî aklı yalnızca bir araç olarak değil, aynı zamanda insanın mutluluk yolculuğundaki nihai hedefi olarak tanımlar/tanıtır. Ona göre insanî kemâlin en yüksek seviyesi olan faal akıl seviyesine ulaşmak aklî, iradî ve cismanî olmak üzere üç çeşit eylemin tahakkukuna bağlıdır. Bu eylem ahlâkî, teorik ve sınaî olmak üzere üç tür erdeme karşılık gelir. Bu görüşe göre akılcılık hem amaca ulaşmanın yöntemi hem de amacın kendisidir; çünkü ilk ilkenin ve varlığın yapısının bilgisi yalnızca akıl yoluyla mümkündür.³²

Siyasal Yaşam, İşbirliği ve Toplumsal Hayat

Fârâbî'ye göre insan, başkalarının yardımı ve birlikteliği olmadan nihai kemâle ulaşması mümkün olmayacak şekilde yaratılmıştır. O, siyaset biliminin kolektif yaşamın rasyonel gereklerini inceleyerek erdemlerin tahakkukunu sağlayan doğal bilginin bir tamamlayıcısı olduğunu düşünür. Ona göre erdemli toplum, mutluluğa ulaşma yolunda birbirleriyle işbirliği yapan, iyilikleri kötülüklerden ayırabilen bir toplumdur. Bunun için de akıldan ve yaşanmış tecrübelerden faydalanılmalıdır.³³

Yine Fârâbî, insanların asli-ilk tabiatının aynı olduğunu; ancak çevre, yetişme tarzı

(eğitim) ve doğal faktörlerin etkisiyle oluşan ikincil tabiatlarının ise eğilimlerde ve mizajlarda birtakım farklılıklar meydana getirdiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla ona göre akılcılık salt bireysel bir mesele değil, kolektif yaşamda da bir yeri olan bir olgudur.

Erdemlerin Gerçekleştirilmesinde [Zorunlu] Bir Etken Olarak Hükümet

Fârâbî toplumda erdemli davranışların yaygınlaşıp devam edebilmesi için bir hükümetin kurulmasının gerekli bir şart olduğunu düşünmektedir. O, güçlü ve kabul edilebilir (makbul) bir yönetim olmadan halk arasında güzel ahlâk ve geleneklerin yerleşmeyeceğine inanır. Böyle bir hükümet, erdemli bir ahlâkî istikrarlı bir şekilde yaymak için halkın gelişimini ve rızasını sağlayacak şekilde hareket etmelidir. Buna göre siyaset, vatandaşlarda düzen ve kanun oluşturma ve erdemlilik eğitimi sunma yoluyla mutluluğa ulaşmanın bir aracı olur.³⁴

Hamit İnayet'in Fârâbî'nin teorisine dair analizi şu iki tür siyaset arasındaki ayrımı net bir şekilde ortaya koyar: Hedefi gerçek mutluluk olan erdemli liderlik ve hedefinin mutluluk olduğunu sanan cahiliyet liderliği. Fârâbî'nin bakışında sadece birinci tür liderlik meşru ve idealdir.³⁵

İklim ve Coğrafi Koşulların Etkisi

Fârâbî, eserlerinde coğrafyanın, iklimin ve doğal çevrenin insan ahlâkını ve mizacını şekillendirmedeki rolü üzerinde durur. Örneğin çöllerdeki yaşam şartlarının (çadırda yaşamak) uyanıklığı ve tedbiri artırıcı

³² Mâcid Fahrî, (1384), s. 141.

³³ Fârâbî, (1403), s. 61-62; Rosenthal, (1962), s. 121.

³⁴ Fârâbî, (2005), s. 107.

³⁵ İnayet, (1378), s. 164-165.

bir etken olduğunu ve bunun da geliştirildiği takdirde cesarete dönüştüğünden söz etmiştir. Buna karşılık kapalı savunma alanlarının bulunduğu dağlık ortamlar bireylerde korku ve korunma duygusunu besler. Ancak o bu özelliklerin ahlâkî eğitimi dolaylı olarak etkileyen arazi faktörler olduğunu düşünür.³⁶

Ayrıca kozmik koşulların ve gök cisimlerinin farklı bölgelerin iklimlerine olan etkisinin insanların psikolojik ve ahlâkî özelliklerini etkileyerek toplumsal sınıfların oluşumunda rol oynadığına inanmaktadır.³⁷

Karşılaştırmalı Değerlendirme

Fârâbî Yunan felsefesinin öğretileri ile İslâm dininin öğretilerini birleştirerek akıl, din, hükümet ve toplumun temel roller oynadığı çok katmanlı bir mutluluk teorisi ortaya koyar. Rosenthal'a göre Fârâbî'nin ahlâk anlayışı şeriatın nihai olarak etkilenmiştir; onun mutluluğa dair felsefi açıklaması her ne kadar akla ve faal akıl kuramına dayanırlmış olsa da, bu mutluluk aynı zamanda dinî bir mutluluktur da.³⁸

Dr. Tabâtabâî'nin analizine göre, Fârâbî, kendi siyasal düşüncesinde bugünkü modern anlamda "kamu yararı" kavramına benzer bir kavram geliştirememiştir. Çünkü onun sosyo-siyasal felsefesi, nübüvvete ve erdemli liderlik yapısına dayanıyordu. Sonuç olarak Fârâbî'nin düşüncesinde "işbirliği" kavramı, Yunan ve çağdaş siyaset felsefesindeki "kamu yararı" kavramının yerini almıştır. Fârâbî'nin sisteminde mutluluk,

bireysel iradenin veya demokratik süreçlerin bir sonucu değil, toplumsal katılımın, akılcı rehberliğin ve akılcı liderliğin sonucudur.³⁹

4. Yönetici ve Kanunun Ontolojisi

İnsan ve Medeniyet: Akıldan Önce ve Doğayla

Fârâbî, topluma ilişkin ontolojik analizinde insanı doğası gereği medeni bir varlık olarak kabul eder. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*'da insanın kemâllere ulaşması ve ihtiyaçlarını karşılaması için bir topluluk içerisinde yaşamaya mecbur bırakıldığını; bu topluluk hayatının üç topluluk şeklinde gerçekleştiğini ifade eder: Küçük topluluk (ev-aile), orta topluluk (millet) ve büyük topluluk (dünya topluluğu, evrensel topluluk).⁴⁰

Fârâbî insanlarda topluluk (kurma, oluşturma) arzusunun doğuştan var olduğunu vurgulayarak, medeniyetin başlangıcının akılcı seçimlere değil, insanın doğasına ve fıtratına dayandığını ileri sürer. O, aklın, insan doğasına kök salmasına rağmen, başlangıçta toplumun oluşumunda temel bir rol oynamadığına inanır. Aksine, aklın asıl rolü şehrin (=medine) kemâl ve düzen aşamasında ortaya çıkar. Dolayısıyla Fârâbî'nin ontolojik inış süreci boyunca akıl en üst seviyelere kadar yükselir; ancak maddeden insana doğru uzanan yükseliş yanında fıtrat ve tabiat akılcılığın önüne geçer.⁴¹

³⁶ Fârâbî, (1993), s. 40; (1996), s. 74-75.

³⁷ Âzâd Ermekî, (1374), s. 237.

³⁸ Rosenthal, (1962), s. 123.

³⁹ Tabâtabâî, (1373), s. 138-139.

⁴⁰ Fârâbî, (1995), s. 213.

⁴¹ a.g.e., s. 214.

Yönetici: Mücessem Akıl ve Şehrin (Devletin) Temeli

Fârâbî'nin analizinde siyasal toplumun başlangıç noktası halk kitlesi değil, piramidin en tepesi, yani yöneticidir. Bu baş, tıpkı insan vücudundaki kalp gibi, şehrin (devletin) ilk ve temel parçasıdır ve diğer parçalar ondan vücuda gelir. Bu konuda Fârâbî şöyle der: “*Nasıl ki insan bedeninde ilk önce kalp var olup, diğer organlar ondan sonra oluşuyorsa, şehrin (devletin) başı da diğer unsurlardan önce gelir.*”⁴² Toplumun yapısındaki bu ontolojik düzen, Fârâbî'nin bakış açısına göre, evrenin varlıksal sistemiyle de tam olarak uyum içindedir. Evrendeki *İlk Neden*'in varlığın en yüksek ve ilk düzeni olması gibi, yönetici de şehirde böyle bir konuma sahiptir. Bu nedenle Fârâbî, medine-i fazılanın yapısının kozmik sistemle uyum içinde olması gerektiğine inanır.⁴³

Fârâbî'nin felsefesinde, insan bedeninde temel ve kâmil bir organ olarak kalp, nasıl ki diğer organların düzen ve hayat kaynağıysa, toplum yapısında liderlik unsuru da böyle rol oynar. Kalp sadece en kâmil organ değil, aynı zamanda diğer organların da varlığının ön koşulu ve devamlılıklarının baş faktörüdür. Bu doğrultuda yönetici de toplumda temel ve birincil bir konuma sahip olup, toplumun diğer bileşenleri onunla ilişkili olarak anlam ve düzen bulur.

Fârâbî'nin düşüncesinde varlık ile toplum arasındaki bu benzetme, yöneticinin konumunu, bütün toplumun varlığının, bekasının ve yönetiminin kendisine bağlı olduğu bir *ilk neden* olarak açıklar.⁴⁴

Liderliğin Ölçütü: Teorik, Pratik ve Vahiyse Akıl

Fârâbî yöneticiyi sadece siyasi bir lider olarak değil, aynı zamanda bir filozof, peygamber ve kanun koyucu olarak da görür. Bu kişide teorik bilgelik, akıl yürütme yeteneği, ikna kabiliyeti, hayal gücü, cesaret ve bedensel sağlık olmak üzere altı temel özellik bulunmalıdır. Bu altı şarta sahip olan kişi, yasanın kendisidir ve keza başkaları için de bir davranış ölçüsüdür-terazisidir.⁴⁵

Fârâbî'nin bakışından, yöneticinin akıllı sadece beşeri akıl değil, aynı zamanda faal akılla bağlantısı vasıtasıyla müstefâd akıl seviyesine ulaşmış olan gerçek akıldır. Bu nedenle tıpkı bir peygamber veya filozof gibi mufânk akıldan vahyin ya da aklî ilhamın alıcısı mesabesinde. Dâverî Erdekânî bu bağlamda Fârâbî'nin teorik akıl ile pratik akıl arasında bir ayrım yaptığını, fakat bununla birlikte her ikisini de faal aklın tecellileri olarak gördüğünü, biriyle evreni anladığımızı, diğeriyle de eylemlerimizi düzenlediğimizi belirtir.⁴⁶

Teşrî Akıl Mesabesindeki Kanun Koyuculuk

Fârâbî'nin medinesindeki kanun arazî bir mesele değil, aklın nesnel bir tezahürüdür. Yöneticinin olduğu yerde kendisi kanunun uygulayıcısı ve kaynağıdır. Yokluğunda ise “fazilet sahibi”, yani sözü geçen altı şarttan birine sahip olan seçkinler onun adına kanunu uygulatır. Bunlar da yoksa seleflerin kanunlarını bilen bir kişi bu *medinede* başkanlığı üstlenir.⁴⁷

⁴² a.g.e., s. 214.

⁴³ Gâlib, (1979), s. 98.

⁴⁴ Fârâbî, (1995), s. 17; (1361), s. 261.

⁴⁵ Fârâbî, (1993), s. 65.

⁴⁶ Dâverî, (1374), s. 14.

⁴⁷ Fârâbî, (1993), s. 66.

Bu nedenle medine-i fazıladaki yasama ve yasayı uygulama yapısı akılcılık, erdem düzeyleri ve bilgi etrafında şekillenmiştir. Yasa genel bir fikir birliğinin veya toplumsal sözleşmenin bir sonucu değil, daha çok yöneticinin faal akılla olan bağlantısının bir ürünüdür. İşte bu bağlantı (bağ), Fârâbî'nin peygamber ile filozof arasındaki bağ diye nitelendirdiği ve toplumun mutluluğa doğru ilerlemesini sağladığı bağıdır.⁴⁸

Fârâbî'nin “akılcılık ve kanun uygulayıcılık” düşüncesinde faal aklın önceliği, bunun siyasi liderlikle bağlantısı ve şehrin (medine) kuruluşu vurgulanır. Akı yalnızca teorik bir anlayış gücü olarak değil, aynı zamanda siyasal, ahlâkî ve kanunî meşruiyetin kaynağı olarak görülür. Onun medine-i fazılasında kanunun uygulayıcısı, toplumsal bir sözleşmenin bağrından çıkan bir birey değil, faal akla bağlı, mücessem akıl ve yeni bir uygarlık düzeninin kurucusudur. Bu yaklaşım, rasyonel bir şehir formunda ontoloji, siyaset ve dine dair tutarlı bir sistem tasarlar.

5. Fârâbî'nin Düşüncesinde Meşruiyet ve Yasal İktidar

Fârâbî'nin Felsefesinde Hükümetin Meşruiyeti

Fârâbî'ye göre bir yönetimin meşruiyetinin temeli, yöneticinin meşruiyetine dayanır. “Yönetici”, “filozof”, “imam” veya “kanun koyucu” makamına getirilen kişinin, ilâhî feyzin aracısı rolünü oynayan faal akılla bir bağlantısının olması gerekir. Bu feyiz,

faal akıldan müstefâd akla, oradan da insanın hayal gücüne aktarılır.⁴⁹ Hükümet, faal akıl ile yönetici arasındaki bu bağ devam ettiği sürece bir meşruiyete sahiptir. Ancak “hükümet” niteliğinin ortadan kalkmasıyla birlikte meşruiyet de ortadan kalkar. Böyle bir durumda ideal toplum yöneticisiz kalır ve “medine” yıkılışa maruz kalır.⁵⁰

Hükümetin Dışsal Tahakkukunun Şartları

Fârâbî aklî koşullar ile hükümetin dışsal tahakkuku arasında bir ayrım yapar. Hükümeti tahakkuk ettirmenin araçları olarak halkın itaati, yöneticinin gücü ve toplumun saygısı gibi faktörlere işaret eder. Bu unsurlar hükümetin doğal şartlarını oluşturmaya da, pratikte onun gerçekleşmesini mümkün kılar.⁵¹

Yönetici ile Haleflerinin Birliği

Fârâbî'nin düşüncesinde temelde yönetici ile onun halefleri arasında bir fark yoktur. “Tek nefis (ruh)”, “tek ahlâk” gibi ifadeler bu birliğe delâlet ederler.⁵² Bu birlik özellikle hayalî algı güçleri açısından İslâm felsefesi ve özellikle Şîî düşüncesinde vahyin mertebeleri bağlamında analiz edilebilir.⁵³

Şuranın Rolü ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefesindeki Değişim

Fârâbî, *El-Fusûlu'l-Müntezze'a* adlı eserinde⁵⁴, [ideal] yöneticinin vasıflarına sahip bir kişinin bulunmaması halinde başkanlığı, gerekli niteliklere sahip kişilerden

⁴⁸ Hâtemî, (1380), s. 182.

⁴⁹ a.g.e., s. 370-371.

⁵⁰ Fârâbî, (1361), s. 277.

⁵¹ Fârâbî, (1382), s. 50.

⁵² Fârâbî, (1996), s. 90.

⁵³ a.g.e., s. 89.

⁵⁴ Fârâbî, (1993), s. 66.

oluşan bir şuraya devretmiş; fakat *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*'da sadece yöneticiden ve onun haleflerinden bahsetmiş, şuraya bir işarete dahi bulunmamıştır. Bazıları onun, bu eserinde şura görüşünden döndüğünü düşünmektedir. O burada kolektif liderliği reddetmemekte ve bireysel liderliği üstün görmektedir.

6 – Yasanın ve Liderliğin Yapısı

Liyakatli Bir Yöneticinin Temel Özellikleri

Fârâbî'ye göre, yönetici olacak kişinin yaratılışsal ve varoluşsal yetenekler bakımından diğer insanlardan üstün olması gerekir. Bu üstünlük bireyin akıl ve hayal gücünün faal akla bağlanmasıyla anlam bulur. Bu feyzi her iki alanda da tam olarak almış olan kişi, insanî mertebelerin en üst seviyelerinde yer alır ve toplumu kemâle doğru götüreceği gerekli yetkinliği kazanır. Dolayısıyla yöneticilik-başkanlık sadece siyasi bir makam değil, aynı zamanda, ancak imtiyazlı kişilerin ulaşabileceği manevi bir varoluş mertebesidir.⁵⁵

Yöneticiliğin Araçları: Eğitim ve Öğretim

Fârâbî'ye göre toplumda liderlik, ancak liderin eğitim yoluyla toplumsal mutluluğu sağlayabilmesiyle mümkündür. Bu iki yöntem, toplumu yönlendirmenin temel araçları olarak kabul edilir ve yöneticilik makamına gelen her kişinin bunları uygulamaya yeteneğine sahip olması gerekir. Bunun için ifade gücüne, ikna kabiliyetine ve

kavramları başkalarına etkili bir şekilde aktarabilme kapasitesine ihtiyaç vardır. Yine liderin özellikle kritik ve askeri koşullarda, yöneticiliği yürütebilecek yeterli fiziksel sağlığa da sahip olması gerekir.⁵⁶

Siyasi Liderlik Hiyerarşisi

Fârâbî toplumdaki liderliğin iki düzeyi arasında bir ayrım yapar. En üst seviyede, hiçbir seviyede –ne genel ne de kısmi şeylerde– başkasına bağımlı olmayan ve toplumsal yapıda *bağımsız bir neden* rolünü oynayan yönetici vardır. İkinci seviyede, kendileri daha yüksek bir otoritenin rehberliğinde olan, ancak aynı zamanda liderlik sorumluluğuna da sahip olan yöneticiler vardır. Bu ayrım, gerçek liderliğin ancak doğuştan gelen üstün niteliklere sahip ve faal akla doğrudan bağlı olan bir fert tarafından gerçekleştirilebileceğini gösterir.⁵⁷

Fârâbî'nin Düşüncesinde Liderliğin Şartları

Fârâbî, *El-Fusûlu'l-Müntez'e*'a adlı eserinde bir yöneticide bulunması gereken beş temel özelliği şöyle sıralar: Teorik bilgelik, kâmil akıl, başkalarını ikna etme kabiliyeti, etkili bir hayal gücü, fiziksel güç ve cihada hazır olmak.⁵⁸ *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*'da yöneticinin özelliklerine dair daha fazla ayrımı verir: Bunlar arasında dinî selâmet (dini inanç sağlamlığı), keskin bir anlayış, güçlü bir hafıza, derin düşünce, kendini etkili bir şekilde ifade etme yeteneği, eğitime ve öğrenmeye ilgi duymak, bedensel hususlarda ve eğlencede itidal, doğru sözlülük ve dürüstlük, izzet arzusu, dünya malına karşı

⁵⁵ Fârâbî, (1995), s. 269.

⁵⁶ Fârâbî, (1413), s. 15; (1995), s. 121.

⁵⁷ Fârâbî, (1996), s. 87.

⁵⁸ Fârâbî, (1993), s. 66.

zührt, adalet sevgisi, zulme düşmanlık, ayrıca güçlü bir irade ve cesaret gibi hususlara-özelliklere işaret edilebilir.⁵⁹

Meşruiyetin Kamuoyunun Kabulünden Bağımsız Olması

Fârâbî'ye göre önderlik ve imamet makamı bireyin doğasında ve doğal yeteneğinde [gizli] olup, halkın toplumsal kabûlüne veya itaatine bağlı değildir. Hatta eğer toplum bu kişiyi önder olarak kabul etmese veya ona itaat etmese bile, Fârâbî'nin tezine göre o kişi, kendi varlıksal cevherinden ötürü yine de bu makama layık olacaktır. Bu bakış açısı liderlik kavramını toplumsal sözleşmenin veya kamusal onayın ötesine taşıyarak felsefi ve ontolojik bir temele oturtur.⁶⁰

Sonuç

Bu çalışmada Fârâbî'nin düşüncesinde akıl kuramı analiz edilmiş ve akılcılığın, onun medine-i fazılasında sadece epistemolojik bir temel değil, aynı zamanda kanunun ontolojik ve ahlâkî bir dayanağı olduğu da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Fârâbî, akli, potansiyel (bilkuvve) akıldan faal akla kadar çeşitli düzeylerde ele alır ve aklın, yasa koyma süreci, mutluluk bilgisi ve siyasal sistemle olan bağlantısına vurgu yapar. Ona göre yasa, insanın dünyasındaki faal aklın doruk noktasıdır ve meşru ve adil bir yasama ancak insan aklının yasaıyla (müstefâd akıl formunda) ilişki kurmasıyla gerçekleştirilebilir. Bu çerçevede, mücsemme akıl mesabesindeki erdemli yönetici, kanunun oluşturulmasında ve uygulanmasında etkin bir rol oynamaktadır.

Fârâbî'nin kanunun rasyonelliğine ilişkin düşüncesi, metafiziksel ve teorik bir bağlamda şekillenmiş olsa da, günümüzün “rasyonel meşruiyet” (Max Weber düşüncesinde) veya “iletişimsel rasyonalite” (Habermas) gibi modern kavramlarının ışığında yeniden yorumlanabilir. Fârâbî'nin kanun koyma ve kanunun uygulama ölçütü olarak akıl üzerindeki vurgusu, günümüzdeki kanuni ve siyasal meşruiyet için rasyonel temeller bulma çabalarını hatırlatmaktadır. Metafiziksel temellerde köklü farklılıklar olmasına rağmen, Fârâbî'nin akıl, vahiy ve kanunu birleştirme çabası, akılcılık ile şeriatı birbirine bağlamayı amaçlayan çağdaş İslâm dünyasındaki hukuk söylemleri-argümanları için ilham verici bir model olabilir.

Elinizdeki çalışma, Fârâbî'nin düşüncesinde akıl ve kanun kuramlarını dikkatlice analiz ederek onun İslâm siyaset felsefesi geleneği içindeki konumunu netleştirmeye yardımcı olacaktır. “Muallim-i Sâni” (ikinci öğretmen) olarak anılan Fârâbî siyaset, yasama ve meşruiyet için akıl merkezli bir yapı öneren ilk Müslüman filozoftur. O, yasanın bireysel iradeye veya salt geleneklere değil, faal akla ve insanî hedeflerin bilgisine dayanarak formüle edildiği akılcı-ilâhî bir yönetim modeli sunar. İslâm geleneğindeki Eş‘arî ve Ahbârî eğilimlere karşı olan bu teorik katkı, kanunun-hukukun dinî ve medenî meşruiyetini akılcı bir şekilde savunmakta ve Fârâbî'nin İslâm siyaset felsefesinin oluşumundaki rolünü belirgin kalmaktadır.

⁵⁹ Fârâbî, (1413), s. 195.

⁶⁰ a.g.e.

Kaynakça

- Âzâd Ermekî, Takî, (1374), *Endîşe-i İctimâi-i Mütfekkirân-i Müselmân*, Tahran: İntişârât-i Surûş.
- Dâverî Erdekânî, Rızâ, (1374), *Fârâbî*, Tahran: Tarh-i Nov.
- Fahrî, Mâcid, (1384), *Felsefe-i Ahlâk-i Fârâbî ve Peyvend-i Ân Bâ Nîkûmâhos* (Muhammed Hüseyin Sâkit tercümesi). Makale mecmuası: *Derâmedî Ber Çâliş-i Ârmân ve Vâkıyyet-i der Felsefe-i Siyâsi-i Fârâbî*, Tahran: Neşr-i Kevîr.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1966), *Risâletü Fî İlmi'l-İlâhî* (Dr. Abdurrahman Bedîr tahkiki), Mısır: Dâru'n-Nühzetî'l-Arabiyye.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1993), *El-Fusûlu'l-Müntezze'a*, (Fevzî M. Neccâr tahkiki), Beyrut: Dâru'l-Maşnık.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (H. 1382), *El-Mintıkayât* (Muhammed Takî Dâneşpejûh tahkiki, Kum: Kitâbhâne-i Âyetullah Mer'aşî.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1361), *Endîşehâ-i Ehl-i Medîne-i Fâzıla* (Seyyid Cafer Seccâdî tercümesi), Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1382), *Fusûl-i Münteze'a* (Hasan Melikşâhî tercümesi), Tahran: Surûş.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1403), *Tahsîlu's-Saâ'de* (Cafer Âl-i Yâsîn tahkiki ve taliki ile), Beyrut: Dâru'l-Endülüs.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1907), *Fî Me'âni'l-Akl* (Muhammed Emîn El-Hâncî baskısı), Mısır: Matbaatü's-Saâde.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1990), *Kitâbu'l-Hurûf* (Muh-sin Mehdi tahkiki), Beyrut: Dâru'l-Maşnık.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1991), *Kitâbu'l-Mille* (Muh-sin Mehdi tahkiki), Beyrut: Dâru'l-Maşnık.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1995), *Ârau Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla* (Ali Ebû Mülhem tashihi), Beyrut: Menşûrâtü Dâri ve Mektebeti'l-Hilâl.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (1996), *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (Fevzî M. Neccâr tahkiki), Beyrut: Dâru'l-Maşnık.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (2005), *İhsâu'l-Ulûm* (Osman Emin tahkiki), Paris: Dâru Bîbliyyîn.
- Fârâbî, Ebû Nasr, (H. 1413), *El-A'mâlu'l-Felsefiyye* (Cafer Âl-i Yâsîn tahkiki), Beyrut: Dâru'l-Menâhil.
- Gâlib, Mustafa, (1979), *El-Fârâbî*, Beyrut: Menşûrâtü Dâri ve Mektebeti'l-Hilâl.
- Galston, Miriam, (1992), *The Theoretical and Practical Dimensions of Happiness As Portrayed in Political Treatises of Al-Fârâbî*, In *Political Aspects of Islamic Philosophy*.
- Hâtemî, Seyyid Muhammed, (1380), *Âyîn ve Endîşe der Dâm-i Khodkâmegî*, Tahran: Neşr-i Tarh-i Nov.
- İnâyet, Hamîd, (1378), *Nihâdhâ ve Endîşehâ-i Siyâsi der İslâm ve İrân*, 2. Baskı, Tahran: İntişârât-i Rûzne.
- Mecîdî, Hasan, (1383), *Berresi-i Mukâyesê Aklâniyyet-i Siyâsi der Endîşe-i Ebû Nasr-ı Fârâbî ve Thomas Aquinas* (Risâle-i Doktûr-i Çâp Neşode, Dânişgâh-i Terbiyet-i Müderis, Dânişkede-i Ulûm-i Siyâsi, Tahran). Üstâd-i Râhnûmâ, Gulâmhüseyin İbrâhîmî Dînânî.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, (1382), *Se Hekîm-i Müselmân* (Ahmed Ârâm tercümesi, 5. Baskı), Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengî.
- Rosenthal, Erwin I. J., (1962), *Political Thought in Medieval Islam*, New York: Cambridge University Press.
- Tabâtabâî, Seyyid Cevâd, (1373), *Zevâl-i Endîşe-i Siyâsi der İrân*, Tahran: Neşr-i Kevîr.