

FÂRÂBÎ'DE
RASYONEL SİYASET VE AKIL İNANCI

Lokman Çilingir¹

RATIONAL POLITICS AND BELIEF IN AL-FÂRÂBÎ

ABSTRACT

In the philosophy of Fârâbî, religion (millah) is considered as derivation of socio-political philosophy. Within his system, leaders, who are philosophically enlightened, give religion an indispensable status for the life and order of society on the one hand, and close the way for theocratic structure by depending religion on political-practical philosophy on the other. To say it with current popular discourse, Fârâbî proposes neither “political religion/religious state” nor “secular society/state deprived of religion”. He presents rather a structure of society which includes both religion and secularity.

Keywords: Al-Fârâbî, rational politics, rational belief, philosophy of politics, philosophy of religion.

ÖZET

Fârâbî'nin felsefesinde din, toplum ve siyaset felsefesinin bir türevi olarak ele alınır. Felsefî olarak aydınlanmış yönetici veya yöneticiler, bir yandan siyasal düzen anlamında dini toplumsal yaşam ve istikrar için vazgeçilmez kıllarken, öte yandan dini rasyonel temelde siyaset ve pratik felsefeye bağlayarak teokratik yapılanmanın yolunu keserler. Fârâbî, güncel deyişle, ne “siyasal bir din/dini bir devlet” ne de “seküler bir toplum/dinden soyutlanmış bir devlet” öngörmektedir. O, içerisinde dini de sekülerliği de içeren bir toplumsal yapı sunar bize.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, aklî siyaset, aklî inanç, siyaset felsefesi, din felsefesi.

¹ Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı.

1. Giriş

Genel olarak bir düşünürün görüşleri ya kendi tarihsel bağlamı içerisinde ele alınıp incelenir, yorumlanır; ya da içinde yetiştiği kültürel zemin dikkate alınmak kaydıyla, günümüzün bakış açısından hareketle yeniden bir yapılandırmaya tabi tutulur. Biz burada bu ikinci yolu seçerek, Fârâbî'nin devlet ve din hakkındaki görüşlerini günümüze taşıyıp, özellikle çağımızın *akıl inancı* ve *sekülerleşme* sorunsalı çerçevesinde yeni bir değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken sorunun ideolojik ve popüler felsefi yönüne değil, toplumsal ve eleştirel yönüne ağırlık vereceğiz.

Ancak araştırmamızda bazı güçlüklerle karşı karşıya olduğumuzu belirtmemiz gerekiyor. Öncelikli sorun, ülkemizde son dönemlerdeki güncelliğine rağmen, gerek Fârâbî'nin kendi eserleri gerekse birincil yorumları henüz Türkçeye tümüyle kazandırılmış değildir. Bu soruna bağlantılı ikinci bir sorun da Fârâbî'nin felsefi sisteminin her yönüyle araştırılıp ortaya konulamamış olmasıdır. Doğrusu, daha kendi kültürel koşulları içinde kavranılamayan bir düşünürün bir adım öteye taşınıp günümüz entelektüel ortamıyla diyaloga sokulması oldukça güçtür. Çoğu eleştirmenin de üzerinde durduğu bir başka sorun, Fârâbî'nin İslam dünyası ve Türkiye'deki ilk yorumcularının daha ziyade ilahiyatçı düşünür ve yazarlar olmasıdır. Bu durum çoğu kez onun teolojik bir perspektiften değerlendirilmesine veya felsefi yönünün ihmal edilmesine, hatta geleneksel anlayışla örtüşmeyen görüşlerinin göz ardı edilmesine yol açmıştır. Öte yandan, son zamanlarda bazı felsefe çıkışlılar arasında moda olan bir okuma tarzı, bu sefer Fârâbî'yi, kültürel zeminini ve sisteminin genel çerçevesini hesaba katmadan, adeta modern çağın seküler aydınlanmacısı, hatta dini dışlayan pozitivist toplumbilimcisi gibi sunmaya kalkmaktadır.

Fârâbî'yi araştırmamız açısından özgün kılan üç nokta vardır: Bunlardan *birincisi*, Fârâbî'nin ilk defa modern anlamda tümüyle felsefi bir bakış açısından hareketle dini yorumlamayı denemesidir. Böyle bir girişim eski Atina gibi kısmen özgür bir toplumda olsa belki olağan karşılanabilir ama bunun Ortaçağ gibi teoloji ağırlıklı ve felsefe karşıtlığının resmi siyaset haline geldiği bir kültürel ortamda yapılması oldukça kayda değerdir. Birinciye bağlı *ikinci* bir nokta, Fârâbî'nin din ile felsefeyi bir ve aynı hakikatin iki farklı yönü olarak görmesi ama bunu yaparken yine de felsefeye başat bir konum vermesidir. Burada önemli olan, klasik bir din felsefesinin ötesinde, akla dayalı bir inanç veya dinin temellendirilmesi yönünde ilk ciddi adımın atılmış olmasıdır. *Üçüncüsü* Fârâbî'nin dini genel olarak toplum ve siyaset felsefesinin bir türevi, işlevi olarak ele almasıdır; bu, sorunun günümüze uzanan boyutu açısından belki de en fazla üzerinde durulması gereken noktadır.

Filozofumuzun yaşadığı dönemde gerek İslam dünyasında gerekse batıda felsefenin ana sorunsalının akıl-vahiy arasındaki ilişki olduğu hatırlanırsa, onun din ile felsefeyi bağdaştırma çabalarına şaşmamak gerekir. Fârâbî'nin bu birleştirme çabasında salt felsefi faktörlerin yanında, yaşadığı devrin kültürel ve siyasî

olaylarının da oldukça etkili olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda Ortaçağ İslam toplumunda yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, içinde yaşadığı toplumda ağırlığını hissettiren din ile felsefe arasındaki çatışmayı, ortak bir zemin olan “siyaset” temelinde çözüme kavuşturmaya çalışır. Çünkü o dönemde siyaset, gerek felsefe gerekse dinin hayatın biricik anlamı olarak belirlediği, *mutluluğun* yegâne gerçekleştirim adresidir. Burada yeni ve orijinal olan, tümüyle felsefeye göre biçimlendirilen bir evren ve toplum anlayışının ortaya konması ve böyle bir öğretilerde dinin siyasete, siyasetin de (pratik) felsefeye tabi kılınmasıdır. Öte yandan farklı önem ve yoğunlukta olsa da, din ve devlet ilişkisi her zaman güncelliğini koruyan önemli bir sorundur. İşte bu noktalar bizi Fârâbî'nin din ve siyaset anlayışını, konunun çağdaş görünümlerinin ışığı altında yeniden bir yapılandırmaya sevk etmiştir.

Fârâbî *dini (mille)*, “ilk başkanın toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış görüşler ve eylemler” (*Mille*, s. 258, § 43) diye tanımlayarak, din-siyaset, din-devlet ilişkisi gibi günümüze değin süregelen bu önemli sorunda radikal bir bakış açısını ortaya koyar. Din felsefesi açısından bu ifade dinin, gökyüzünden yeryüzüne, tanrısal iradedden insani iradeye, vahyi olandan akli olana indirgenmesi anlamına gelir. Bu yargıda, Kant'ın deyimiyle, *akıl dini* veya *inancının* ilk formülasyonunu görmek mümkündür. Siyasî açıdan bu yaklaşım, eğer bizim anladığımız haliyle sekülerleşme veya dünyevileşmeye rasyonel bir temel olarak alınabilirse, bir bakıma kendi içerisinde bir ikilemi de barındırıyor demektir, en azından Fârâbî'nin din felsefesi göz önünde bulundurulduğunda. Çünkü Fârâbî felsefe tarihinde felsefe ile dinin bir ve aynı hakikatin iki farklı yönü olduğunu sistemli bir tarzda dile getiren, böylece ikisini bağdaştırma yönünde bir yöntem izleyen ilk filozoftur. Bu ise din ile devlet ilişkisinin tarihsel süreçte gitgide birbirinden ayrılması yönündeki gelişmeyle örtüşmemektedir. Öte yandan Fârâbî'nin din ve devletin birlikteliği anlayışına biraz daha yakından bakıldığında, aslında onun devleti veya akli (felsefenin ve ilk ideal başkanın rasyonel belirleyiciliğini) temele alan bir kuramı oluşturmaya çalıştığı görülmektedir. Öyleyse Fârâbî'nin din ile felsefenin veya akıl ile vahyin birlikteliğini birinciden yana birlediği sonucuna varılabilir. Bütün bu vurgulardan sonra araştırmamızın öncelikli ödevinin aşağıdaki sorulara doyurucu cevaplar aramak olduğunu söyleyebiliriz: Fârâbî tam olarak “din”den neyi anlıyor? Bu din teologların anladığı şekliyle vahye veya kutsala dayalı bir din midir, yoksa tümüyle ahlakî olarak motive edilen bir “akıl-dini” midir? Fârâbî'nin sisteminde toplum ve siyasetin öncelikli bir sorun olması nasıl açıklanabilir? Bu bağlamda Fârâbî'nin din felsefesi ile toplum felsefesi arasında ne tür bir ilişki vardır? Fârâbî'nin felsefesinde, din ile devletin birbirinden bağımsızlığı savunulabilir mi? Ve son olarak, Fârâbî'nin din ve siyaset anlayışı, çağımızın din ve siyaset sistemleri açısından ne ifade ediyor?

Şimdi bu sorularımızı aydınlatmaya yarayacak ve böylece Fârâbî'nin siyaset ve din anlayışının düşünsel ve kültürel dayanaklarını gözler önüne serecek faktörleri belirtmeye çalışalım.

2. Fârâbî'nin Düşünsel Kaynakları

İlk topluluklarda felsefi düşünüş ile mitoloji, din ile hukuk iç içeydi. Sosyal farklılaşmanın çok sınırlı olduğu bu topluluklarda “kutsal” hayatın her alanına hâkim durumdaydı ve henüz “kutsal-dışı” ayrımı söz konusu değildi. Düşüncenin içeriğini gelenekler ve mitler belirliyordu. Aile, klan ve kabilelerin ortak dinî semboller altında birleşmesiyle “şehir devletçikleri (polis)” oluştu. Şehir veya polis vatandaş olmak için o şehrin inançlarını kabul etmek koşulu vardı.² Bu nedenle şehir devleti yalnızca toplumsal, siyasî ve iktisadi değil aynı zamanda dini bir birlikti. Tanrılar tarafından koyulduğu ve korunduğu düşünülen “kutsal kanunların (nomailer)” çiğnenmesi hem kutsala hem de topluma (polis) karşı işlenmiş bir suç olarak kabul ediliyordu.³ Bu topluluklarda özel olanı kamusal olandan ayırma fikri henüz gelişmemişti. Bireyler için bir yanıyla topluluğa dâhil olmak, bir yanıyla topluluk dışında kalmak gibi bir durum düşünülemezdi. Eski Yunan’da Tanrı veya tanrılar aynı zamanda topluluğun tanrılarıydı. Her ne kadar Elealılar’dan itibaren tek varlık, tek Tanrı fikri filozof ve yazarlar arasında etkin olmaya başlasa da, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’te olduğu gibi, birey olarak insanı, toplumun bir üyesi olmasından ötürü sahip olduğu niteliklerden ayıran, yönetimin yetki ve uygulamaları dışında var kılan, bağımsız ve özgür bir insan ruhu kavramına henüz erişilememişti.⁴ Bu noktada Fârâbî’nin siyaset anlayışının şekillenmesinde belirleyici rol oynayan Platon ve Aristoteles’in soruna yaklaşımlarına kısaca bir göz atmak faydalı olacaktır.

Platon’un, ahlakî ve dinî sorunları “iyi” kavramı çerçevesinde tartıştığı *Gorgias* diyalogunun vardığı en önemli sonuç, iyi’nin ancak, onun gerçekleşebileceği zorunlu bir hayat tarzında aranabileceğidir. Bunun araştırılacağı eser de *Devlet*’tir. Platon *Devlet*’te insanların bütün temel ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir toplumsal yapı ortaya koymaya çalışır. O ilkin ruhta, sonra da toplumda (polis) adaletin ne olduğunu göstermeye çalışır. Toplumsal hayatta yerine getirilmesi gereken üç işlev ayırt edilerek, her bir işlevi bir sınıf yerine getirecek şekilde üç farklı yurttan sınıfa ihtiyaç duyulur: Toplumun maddi ihtiyaçlarını giderecek “zanaatkâr ve çiftçiler”, devleti koruyacak “askerler” ve sosyal hayatı örgütleyip düzeni sağlayacak olan “yöneticiler”.⁵ Devlet veya toplum içerisinde “adalet”, herkesin kendi konumunu bilmesi ve ona uygun eylemde bulunmasıyla gerçekleşir. Temel erdem olan adalet herhangi bir sınıfa ait olmayıp, toplumun bir bütün olarak işlemesine ilişkindir.⁶ Hem insan ruhunda hem de toplumda istenilen düzeni oluşturacak ve yaşatacak kişi yalnızca filozoftur ve dolayısıyla adil bir devletin kralı da filozof olmalıdır.⁷ Platon hakikatin mutlak, değişmez, seçilmiş bir

² Krş. Ağaoğulları (1989) s. 5; aynı yazar (1994), s. 11 vd.

³ Krş. Wach (1995), s. 361 vd.

⁴ Krş. Ebenstein (2003), s. 18.

⁵ Platon (1980), s. 415a.

⁶ Krş. Platon (1980), s. 433a d.

⁷ Krş. Platon (1980), s. 473, 484a.

azınlığın kavrayabileceği ve esaslı bir eğitim yoluyla elde edilebilecek bir şey olduğunu düşünür.⁸ Filozof-hükümdar derin bakışa sahip olmasından ötürü halkı yönetme hakkına sahiptir. Halktan kişiler ise ancak inanırlar, ama aklen kavrayamazlar. Halk, efsaneler ve rumuzlar aracılığıyla var olan sınıf sistemine inanır hale getirilir. Platon demokrasiyi ikinci derecede kötü, yani en kötünden iyi bir yönetim şekli olarak tasvir etmişti ki, bu günümüzde bile demokrasiye yöneltilen en keskin eleştirilerden biridir.⁹ Demokrasi “görünüşte düzenlerin en güzelidir” ve “böyle bir devlette herkes özgürdür”.¹⁰ Bu yönetim “bir çeşit eşitlik de sağlıyor herkese”¹¹, ancak “aşırı özgürlük” sonuçta “demokrasiyi köleliğe çevirir”.¹²

İlkçağın bu ilk sistemci filozofu adalet ve mutluluğun, içinde çok az kişinin yönettiği, pek çok kişinin itaat ettiği ve huzur bulduğu bir önceden tasarlanmış toplumda gerçeğe dönüşebileceğini düşünür. Bu bağlamda *Devlet* salt bir ütopya değil, pratikteki siyasetle çok yakından ilgilenen bir düşünürün eseridir.¹³ Taslağı çizilen bu ideal toplum asla reel bir yapıya kavuşmasa da, en azından bize, gerçek devlet ve siyasal düzenleri değerlendirebileceğimiz bir ölçüt sunar.¹⁴

Aristoteles *Politika*'ya, “her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk”¹⁵ olduğu belirlemesiyle başlar ve “iyi”den, “iyi bir amaç”tan ne anladığını da *Nikhomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde şöyle dile getirir: “Her ustalık ve her araştırma, benzer şekilde her eylem ve tasarı bir iyiyi amaçlar görünür; bu yüzden iyi, her şeyin amaçladığı şey”dir. Buradaki *iyi* başka şeyler için arzulanan değil, yalnızca kendi namına arzulanan “en yüksek iyi”dir, insan için iyi olandır, “eudaimonia”dır. Bu bütün tikel iyiliklerin ötesinde, onların olmalarının nedenidir. Ama Aristoteles'in iyisi, Platon'un iyisi gibi, bu dünyaya ait mutluluklardan bağımsız bir iyi değildir.¹⁶ Bu bağlamda “insanî iyi” de, “ruhun erdeme göre etkinliği”dir. O zaman onun en yüksek erdeme uygun olması gerekir. Bu ise, bizde en iyi olan şeyin erdemi olabilir ancak. Aristoteles'e göre bizde en iyi olan şey akıldır, aklın en karakteristik etkinliği ise “theoria” veya felsefedir. Felsefe değişmez hakikatleri içeren, dolayısıyla tanrısal olanla ilgili olandır. Aristoteles'in deyimiyle, “Her insan manevi ve zihni iyilikten pay aldığı ve bunlara dayanan hareketleri yaptığı ölçüde mutlu olur”.¹⁷ Böylece, son tahlilde Aristoteles'in de Platon ve Sokrates ile aynı noktaya geldiğini söyleyebiliriz.

⁸ Krş. Ebenstein (2003), s. 26 d.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Dahl (1996); Touraine (1997)

¹⁰ Platon (1980), s. 557.

¹¹ Platon (1980), s. 558c.

¹² Platon (1980), s. 562c.

¹³ Krş. Ebenstein (2003), s. 36.

¹⁴ Krş. MacIntyre (2001), s. 53.

¹⁵ Aristoteles (1975), s. 7.

¹⁶ Krş. MacIntyre (2001), s. 71.

¹⁷ Aristoteles (1975), s. 197.

Aristoteles *Politika*'nın başlangıcında devlet ile ilgili iki önemli tez ortaya koyar: 1) Devlet bir topluluktur. 2) Devlet toplulukların en yücesidir.¹⁸ Bu yüzden o, tüm diğer şeylerden daha fazla iyiye, en yüksek iyiye yönelir. Devlet yaşayan varlığın bütün vasıflarına sahip bir organizma, doğal bir topluluktur. Ancak devlet, doğası itibariyle tıpkı bütünüün gerçeklik bakımından parçadan önce geldiği gibi, bireyden ve aileden önce gelir.¹⁹ Devlet, en yüksek iyiye yönelmiş en yüce topluluktur. “Aile” birliği ilk, “köy” ikinci birlik biçimidir. Üçüncü ve en yüksek birlik biçimi “şehir devleti (polis)”dir. Diğerleri öncelikle üyelerinin rahatının korunmasını amaçlarken, devlet yalnızca hayat adına değil, *iyi bir hayat* adına vardır²⁰. Devletin yönetim şeklini devlette geçerli olan yasa (politeia), yasa-yı da devletteki en üstün sınıf (politeuma) belirler.

Fârâbî'nin sudur (taşma) kuramı üzerindeki etkisi dolayısıyla Plotinus'a bir iki cümleyle değinmek istiyoruz. Gerçekliği salt ruhsal nitelikte kabul eden Plotinus için en son, en yüce, en iyi bir nedenin varlığı kaçınılmazdır. Bu neden, Tanrı veya “Bir”, “doluluğundan taşarak” tüm diğer varlıkları yaratmıştır. Taşma sürecinde Tanrıdan ilk çıkan “nous (yüce ruh)”, ikincisi “evren ruhu”, üçüncüsü “bireysel ruh” ve sonuncusu da “madde”dir.²¹ Tanrıdan taşan varlıklar maddeye varıncaya kadar yetkinliklerini yitirirler ve madde iyinin tam karşıtı konumda yer alır. Maddeye gömülen ruh böylece özüne, kaynağına yabancılaşmış olur. Buradan insanın en yüce amacı, Tanrıdan taşmış olan ruhunun tekrar Tanrıya dönmesidir. Bunun yolu ise Tanrıyla mistik birleşmeden geçer. En yüksek mutluluk da budur.²²

Fârâbî öncesi İslam dünyasının düşünsel boyutuna baktığımızda, ilk göze çarpan tam bir çatışma ortamıdır. İslam Peygamberinin ölümünden sonra pratik konulara ilişkin ortaya çıkan sorunları din bilginleri genelde Kur'an ve Sünnete bağlı olarak çözmeye çalıştılar. Son iki halife Osman ile Ali'nin öldürülmesi ve Muaviye'nin iktidarı ele geçirmesiyle baş gösteren karışıklıklar, pratik sorunların yanında iman-amel, kaza-kader gibi kısmen kuramsal sorunları da gündeme taşıdılar. Bunlara, savaşlar sonunda genişleyen ve değişik ulus ve kültürlerle yakın ilişki içine giren İslam toplumunun karşılaştığı yeni sorunlar da eklenince İslam coğrafyası, Helenizm'den Brahmanizm'e, Hristiyanlıktan Mecusiliğe, atomcu materyalizmden salt mistisizme kadar her tür dini ve felsefi düşüncenin karşı karşıya geldiği bir savaş ortamına dönüşür. Farklı düşünce ve inançlara karşı ilk sistemli düşünce hareketi *Mutezile* diye adlandırılan kelamcılar tarafından başlatılır. Bunların başlangıç amaçları İslam'ın haklılığını göstermek ve karşıt görüşleri çürütmektir. Ancak Mutezilenin vahiy yanında akla da önem vermesi ve hatta akli hakem olma noktasında vahyin önüne koyması, onları çoğu hadis ve fıkıh bilgini-

¹⁸ Aristoteles (1975), s. 7.

¹⁹ Aristoteles (1975), s. 10.

²⁰ Krş. Aristoteles (1975), s. 85.

²¹ Krş. Gökberk (1980), s. 132 vd.; Störig (2000), s. 333 vd.

²² Krş. Störig (2000), s. 337.

nin hedef tahtası yapar.²³ Mutezileye karşı takınılan bu olumsuz tavır, vahyi bilgiyi göz artı eden ve akli tüm düşünsel etkinliklerinin temeline alan felsefeciler için aşırı suçlamalara kadar varır. İşte Fârâbî kendisini böyle bir kargaşanın tam ortasında bulur.

Fârâbî'nin sistemi üzerinde etkili olan belli başlı düşünürlerin toplum ve siyasete dair görüşlerinin bu kısa değerlendirmesinden sonra, sorun karşısında İlkçağın belirgin inanç sistemlerinin durumunu şu şekilde özetleyebiliriz: Toplumsal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşmanın daha yeni belirginleştiği ve o ölçüde karmaşıklaşmaya başladığı toplumlarda Tanrı tarafından seçildiği kabul edilen kral-yöneticiler tahtı ele geçirir.²⁴ Örneğin *Yahudilikte* başlangıçta din ve devletin özdeşliği söz konusudur. Eski Çin'de hükümdarlar "Tanrı fermanına" sahip kabul edilirdi. Mısır'da krallar tanrıların yeryüzündeki temsilcisi, hatta Tanrı-kral hüviyetinde idiler.²⁵ Böylece onlara itaat etme yalnızca siyasal bir zorunluluk değil, aynı zamanda dinî bir yükümlülüktü. Feodal yapılarda feodal beyler ve monarklar yetkilerini doğüstü güçlerden aldıklarına inanırlardı. *Zerdüştlük* Hıristiyanlık gibi ruhban bir sınıfa sahipti. Gerçekte *Sasani* dini bir devlet kilisesi kurumundaydı. *Hinduizm* ve *Konfüçyanizm*'de din ile devlet arasındaki ilişki, farklı boyutlarda da olsa hep var olagelmiştir.²⁶ Hıristiyanlığın resmi din olarak kabul edildiği zamana kadarki süreyi dışta tutarsak, modern kapitalizmin ortaya çıkmasına değin din ile devlet arasında sıkı bir ilişkiyi öngören *teokratik*, *bizantist*, *sezaropapist* diye adlandırılacak yönetim tarzları görülmüştür.

2.1. İslam Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisinin Ana Hatları

İlk dönem İslam siyaset düşüncesi "halife-yönetici" etrafında yoğunlaşan ve buna bağlı olarak hilafetin kaynağını, işlev ve görevlerini araştıran bir "hilafet kuramı" niteliğindedir. Hilafet kurumunun özellikle Sünni İslam geleneği içerisinde önemli bir işleve sahip olduğunu görüyoruz.²⁷ Keza Müslümanlar arasında ilk siyasî anlaşmazlıklar da bu konuda ortaya çıkmıştır. Yönetim ve hilafetin Emevilerden Abbasilere geçmesiyle birlikte İslam'ın halife ağırlıklı yönetim özelliği biraz daha belirginleşir. Buna rağmen daha Emeviler döneminde devlette siyasî, iktisadi ve dinî etkinlikler farklı güçler tarafından temsil ediliyordu, en azından işlevsel bir farklılık söz konusuydu. Şiiler "imam"a özel bir önem yükleseler de, İslam dünyasında Abbasilere Osmanlılara hükümdar veya yönetimin tutumu din ile devlet arasındaki ilişkide her zaman belirleyici olmuştur. Bu noktada İslam'ın etkin olduğu siyasî bir sistemi sözcüğün dar anlamıyla "teokratik" olarak nitelendirmek ve bunu Osmanlı İmparatorluğu dâhil tüm tarihsel İslam devletlerine yaygınlaştırmak aceleci ve realiteyle örtüşmeyen bir değerlendirme

²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Watt (1968, 1981); Fahri (1987).

²⁴ Krş. Okumuş (1999), s. 86; aynı yazar (2003).

²⁵ Krş. Parkinson (1984), s. 267.

²⁶ Krş. Wach (1995), s. 370.

²⁷ Krş. Rosenthal (1994) s. 11; ayrıca Wach (1995), s. 373.

olsa gerek.²⁸ Ancak kabul etmek gerekir ki, İslamiyet'in başlangıcında gerek Peygamber, gerekse ilk halife-sultanların toplumun başında olduğu zamanlarda din ile devlet sıkı bir ilişki içindedir. Buna rağmen kurucu bir peygamber olan Muhammet'in dahi Mekke dönemi ile Medine'de yaşadığı dönem, siyasî bir kurum olan devlete karşı takındığı tavır açısından büyük farklılıklar gösterir. Keza Emevi ve Abbasiler dönemi ile örfî idarenin tüm ağırlığını hissettirdiği Osmanlı İmparatorluğu dönemini siyaset-din ilişkisi açısından aynı kefeye yerleştirmek mümkün değildir.

İslam toplumu söz konusu olduğunda en tartışmalı kavramlardan biri de “şeriat”tır. İbrani kanunlarının İslamiyet'te paraleli olan şeriat (dinî yasa), ona inananların dini, ailevi, siyasî ve sosyal her tür yaşantısını kucaklayıcı bir eğilime sahiptir.²⁹ Peygamber ile ona tabi olan dört halife döneminde şeriatın anlaşılması ve uygulanması ile onları takip eden Emevi ve Abbasi hanedanlarının şeriatı algılamaları farklı olmuştur. Yöneticiler “Kur'an” ve “sünnet”i yorumlama anlayışlarına göre devlete farklı işlev yüklemiştir. Klasik anlamda İslam'da yönetici hem siyasî hem de manevi otoriteyi kendinde birleştiren kişidir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da ideal anlamda ilahi kanun temel ölçüttür. Ancak Hıristiyanlıktan farklı olarak İslam hukuku (şeriat) otorite ve iktidar arasında net bir ayrım yapmaz. Halife veya İmam şeriatın ona tanıdığı otoriteyi ya tümüyle kendi kullanır ya da kısmen başkalarına devreder.

İslam'da, Hıristiyanlıkta olduğu gibi, kesin çizgilerle birbirinden ayrılan ruhani ve laik bir otorite söz konusu değildir. Yani İslam'da devlet ile din kurumu arasında “iki kılıç kuramı”na benzer bir ayrım yoktur.³⁰ Bu anlamda İslam siyasal olduğu kadar sosyal, kültürel ve ekonomik hayat alanları üzerinde de bir takım düzenlemeleri öngören ilahi-vahyi bir kanun (şeriat) tanır. Bu kanun idareci veya halifeyi de bağlamak durumundadır. Ancak bu kanunun, realitede mutlak değişmez olmadığını, siyasî ve sosyal koşullara göre anlam ve içerik kazandığını da gözden uzak tutmamak gerekir. Aksi takdirde seçim yoluyla da, babadan oğla aktarılacak suretiyle de halife tayin edilirken aynı şeriat kanununa dayanılması mümkün olmazdı. İslam'ın devlet kurumu karşısındaki tavrını daha sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmek için, İslam'ın ortaya çıktığı dönem ve coğrafyanın sosyo-politik koşullarını göz önünde bulundurmak gerekir.

İslam'ın doğduğu dönemde Arabistan'da “kabile düzeni” egemendi. Mekke “patriarkal ve oligarşik bir konsey” diye adlandırılabilir bir topluluk tarafından yönetilmekteydi.³¹ Kısmen Eski Yunan sitelerini andıran bu toplulukta, İslam'ın veya onun peygamberi Muhammet'in ilk aşamada siyasî düzene karşı doğrudan bir tepkisi olmadı. O daha ziyade topluluğun geleneksel inanç ve uygulamaları karşısında esaslı bir karşı çıkışı temsil ediyordu. İnanç alanında köklü değişiklik öngören bu yeni söyleme karşı tepkiler artınca, Peygamber taraftarlarıyla birlikte

²⁸ Krş. Vergin (1994), s. 8 vd.

²⁹ Krş. Wach (1995), s. 362 d.

³⁰ Krş. Rosenthal (1994), s. 36.

³¹ Krş. Günay (2003) s. 465.

Medine'ye göç etti. O dönemde Medine'de Mekke'den farklı bir yönetim tarzı yoktu, her ne kadar iki topluluğun inançları açısından durum farklı olsa da. Çünkü Medine'de nüfusun önemli bir miktarını Yahudiler oluşturuyordu ve Muhammet ve arkadaşlarının gelişi onların da rızasıyla mümkün olmuştu. Ünlü "Medine Sözleşmesi (Vesikası)"ne göre, aynı cemaat (site) içerisindeki farklı inançlara mensup insanlar bir arada yaşama iradesi göstermişti. Böylece Medine'deki tüm taraflar belli bir yazılı sözleşme çerçevesinde siyasî bir birlik ("ümme")³² oluşturdu. Öte yandan Müslümanların Medine'ye göç ettiği sırada, Medine'deki Arap kabilelerden biri kendi içinden bir kral atamaya hazırlanıyordu.³³ Bu koşullar altında Medine'ye yerleşen yeni dinin önderi ve taraftarları ister istemez dinin dışında dünyevî (siyasî) sorunlarla da yüzleşmek zorunda kaldılar. Patriarkal aşiret düzeninden siyasî bir birlik düzenine geçilmesi toplumun kamusal hayatını yapılandırma, hukuki, askeri, ekonomik ve ahlakî ilişkilerini düzene koyma gereğini doğurdu. Muhammet'in güçlü otoritesi etrafında yürütülen dinî ve siyasî hayat, onun 632'de yerine bir vekil bırakmadan ölümü ile birlikte ilk ciddi sorunla karşılaştı. Ancak bu beklenmedik kriz "Medine Vesikası" ve "biat" (bir kişinin egemenliğini özgürce tanıma) kuralı temelinde aşıldı ve Ebubekir cemaatin ileri gelenleri tarafından halife seçildi. Onu takip eden Ömer, Osman ve Ali döneminde de bu uygulama kısmen devam ettirildi. Ancak siyasî ve sosyal olayların zorlamasıyla bu dönem kısa sürdü ve hilafet kurumu etrafında esaslı sorunlar ortaya çıktı. Hilafet sorununa zamanla ortaya çıkan dinî ve felsefî noktalardaki anlaşmazlıklar da eklenince kısa sürede İslam dünyası en kanlı çatışmaların içine sürüklendi.

Emeviler ile birlikte "seçim" sisteminin yerini mutlak monarşi diye adlandırılabilir, iktidarın babadan oğluna geçtiği bir saltanat aldı.³⁴ İktidarın 750'de Emevilerden Abbasilere geçmesiyle değişen siyasî koşullar ve gittikçe artan Pers ve Bizans devlet yönetiminin etkisi halifelik makamını daha otoriter bir yapıyabürdü. Dört büyük İslam mezhebi iktidar çatışmalarının baskısı altında bir yandan İslam Devleti'nin ilahî amaçlarını gerçekleştirmeye bir yandan da devletin otoritesini çeşitli dinî ve siyasî tehditlere karşı korumaya yönelik görüşler geliştirdi.³⁵ Çok geçmeden Abbasi halifesi bütün siyasî gücünü yitirdi. Fârâbî'nin de yaşadığı dönemde, Endülüs'ü yönetenlerin de resmen "halife" unvanını alması, birden çok devlet veya halifenin aynı anda var olabileceğini gösterdi. Buna rağmen İslam, Wach'ın da haklı olarak belirttiği gibi, hiçbir dönemde Hıristiyanlık ve "kilise" benzeri bir otorite ve hiyerarşik yapılanmaya sahip olmadı.³⁶

³² Söz konusu "sözleşme"de geçen "ümme" kavramının, Osmanlı'nın son dönemlerinde veya günümüzdeki yaygın kullanımından oldukça farklı bir içeriğe sahip olduğunu görüyoruz. Gerçekten "Medine Vesikası" hukuki sözleşmeye katılan tarafları (Müslümanlar, Yahudiler, Müşrikler) bir ümme olarak tanımlamaktadır. Bu haliyle ümme, daha ziyade bir arada yaşama iradesi gösteren grupların siyasî birliğine bir gönderme yapmaktadır. Medine Vesikası hakkında geniş bilgi için bkz. R. B. Serjeant (1994), ss. 68-90.

³³ Krş. Günay (2003), s. 465.

³⁴ Krş. Günay (2003), s. 467; Rosenthal (1994), s. 40.

³⁵ Krş. Rosenthal (1994), s. 40.

³⁶ Krş. Wach (1995), s. 373.

İslam dünyasında egemen olan geleneksel anlayışa göre, İslamî düzen “din ile devleti birleştirmiş” olsa da, İbn-i Haldun gibi aynı zamanda iyi bir Müslüman olan bir kısım düşünürler Peygamber ve ilk halifelerin asli görevlerinin dinî alanla sınırlı olduğu görüşündedirler. Onlara göre Muhammet’in devlet şeklinde bir yapılanmaya gitmesinde ve hilafet kurumunun oluşturulmasında zamanın sosyo-politik koşulları belirleyici olmuştur.³⁷ Ancak bu bakış açısından hareketle İslam’daki siyasal düzenin kabileden ümmetimsi bir cemaat birliğine, oradan da Bizans ve Pers benzeri bir İmparatorluğa geçişi açıklanabilir. Bu aynı zamanda İslam’ın doğrudan dikte ettiği bir siyasal düzenin olmadığı, ancak Hıristiyanlıkta olduğu gibi, din ile siyaseti kesin bir çizgi ile birbirinden ayırmadığı anlamına da gelir. Örneğin Rosenthal, 991 ile 1031 yılları arasında yaşamış siyasî kuramcılardan biri olan Maverdi’nin *el-Ahkamu’s-Sultaniyye* adlı eserinde dinî konulardan sorumlu halife ile sivil otoriteden sorumlu sultan arasında ayırım yaptığını söylüyor.³⁸ Siyasî otoritenin nasıl belirleneceği konusunda ise zamanın koşullarına göre farklı yollar izlenmiştir. Maverdi gibi bir kısım kelamcı ve fıkıhçılar halifenin ehil “seçiciler” tarafından belirlenmesinde ısrar ederken, bir kısmı halifenin bizzat kendi oğlunu yerine atmasına göz yummuştur. Hatta Gazali gibi ilahiyat eksenli bir kısım düşünürler sultanın halifeyi atmasını bile uygun görmüşlerdir. Bu yüzden olsa gerek, despot bir sultanın görevden uzaklaştırılması düzensizlik ve kargaşa çıkabilir kaygısıyla meşru karşılanmıştır.

Yalnızca İslam dünyası değil aynı zamanda tüm düşünce tarihinde toplum veya siyaset üzerine orijinal ve o ölçüde önemli görüşler ileri süren düşünürlerden biri kuşkusuz İbn Haldun’dur. İbn Haldun insanı ve toplumu, siyaset felsefecilerinden ve teologlardan farklı olarak, kendi doğal koşulları içerisinde ve tarihi ve toplumsal olgulara bağlı olarak açıklamaya kalkışan ilk düşünürdür. Ona göre toplumun kuruluşu, sürekliliği ve değişmesi tümüyle kendi iç dinamiklerine bağlıdır. Ahlâkî, dinî boyutu toplumsallaşmanın zorunlu belirleyicileri arasında çıkartan İbn Haldun, bilimler sınıflamasına bağlı olarak toplum ve siyaset alanlarında pratik aklın kural koyucu özelliğini kabul etmez; determinist bir anlayışla toplumsal alanı adeta zorunluluklar alanı olarak belirler. Toplumu tüm diğer “doğal” olaylar gibi doğal bir olay veya varlık olarak görür ve onu “olması gerektiği şekliyle” değil, “gerçekte olduğu haliyle” ele alıp inceler. Buna göre toplumsallaşmayı sağlayıcı biricik ilke “asabiye”dir.³⁹ En küçük toplumsal birimden, mülk ve egemenliğin ortaya çıktığı en karmaşık topluluklara kadar tüm toplumsal dönüşümler onun farklı şekillerde görünümünden ibarettir. En ilkel aşamada korunma ve temel ihtiyaçların karşılandığı *ilk(el) topluluk (bedevi umran)* ile üretim ilişkilerine dayalı işbirliğinin, sanatsal ve kültürel etkinliklerin ortaya çıktığı *medenî topluluk (hazari umran)* başlangıçta kan bağına dayalı olan ama zamanla ortaklaşa yaşamın var ettiği birlik duygusuna dönüşen asabiyenin ürünüdür. Tam

³⁷ Krş. Günay (2003), s. 468.

³⁸ Krş. Rosenthal (1994), s. 42 vd.

³⁹ İbn Haldun (1986), c. I, s. 352. “Kan bağı”, “grup dayanışması”, “topluluk duygusu”, dayanışma bilinci” gibi anlamlara gelen asabiye kavramının tanımı ve işlevi hakkında geniş bilgi için bkz. Hassan (1982), s. 196 vd.; Arslan (2002), s. 107 vd.

bir tecrübeci anlayışla, toplumların farklı yapı ve konumlarını “geçimlerini sağlamada kullandıkları yolların farklılığına”⁴⁰ bağlayan İbn Haldun, toplumsal olgu ve süreçlerin belirlenmesinde ekonomik ilişkilerin yanı sıra, iklim koşullarının, nüfus hareketlerinin, inanç ve alışkanlıkların, siyasal örgütlenme tarzlarının ve dayanışma gücünün (asabiye) ortaklaşa etkisini kabul eder. Ona göre toplumsal yaşam hem insan doğasının, kişilik özellikleri ve yeteneğinin hem de bilim ve sanatın oluşup gelişmesinin dayanağıdır; insan her yönüyle toplumsal bir varlıktır. Siyasî yaşam, insanların toplum halinde yaşamasını mümkün kılan bir kanun koyucuya veya kanuna duyulan ihtiyacın sonucudur. Siyaset ya akla ya da dine dayalı olarak yapılır. Akla dayalı siyaset insanın yalnızca dünyadaki varlığını ve mutluluğunu hedeflerken, dinî siyaset bu dünyanın yanında gelecek dünyayı ve gerçek mutluluğu hedefler.⁴¹ Ancak İbn Haldun din ile siyaseti genel olarak “umran” biliminin konusuna dâhil olgular olarak tarihsel ve toplumsal koşullar çerçevesinde ele alıp inceler ve metafizik açıklama tarzından özellikle uzak durur.

İbn Haldun'un felsefî ve dinî açıklama tarzını toplumsal ve tarihsel olayları açıklamada kullanmaması, yukarıda da vurgulandığı gibi, bu olayları, Aristoteles ve Fârâbî'de olduğu gibi, pratik aklın belirlediği “olumsal” değil, “zorunlu” olaylar olarak kabul etmesinin ve kendi iç dinamiklerine bağlı olarak değerlendirmesinin bir sonucudur. Akıl, İbn Haldun'da belirleyici olmaktan çok, zorunlu olaylar arasındaki ilişkiler düzenini betimleyici, pozitif bir işleve sahiptir.⁴² Aslında, başta Fârâbî olmak üzere siyaset filozofları da peygamber ve vahiy olgusunu toplumların reel varlığı ve devamı için değil, ideal varlığı için (ahlakî hedefler açısından) zorunlu görüyorlardı. Bu bağlamda İslam dünyasında toplum ve siyasete yaklaşım konusundaki en önemli sorun, Fârâbî ve onun geleneğinden gelenlerin olgusal ve ampirik yönü, buna karşın İbn Haldun ve takipçilerinin felsefî-metafizik yönü ihmal etmeleridir. Bir başka ifadeyle, Fârâbî'de siyaset bilimi, İbn Haldun'da da siyaset felsefesi kendilerine yeteri kadar yer bulamamıştır. Hakikaten İslam dünyasının bu iki büyük düşünürü toplum ve inançlar üzerinde biri felsefî, diğeri bilimsel olmak üzere en orijinal fikirleri ortaya koymuşlardır.⁴³ Her ne kadar İbn Haldun felsefe veya aklın din ve toplum alanında düzenleyici özelliğini reddetmiş olsa da, ne İbn Haldun ne de Fârâbî din veya felsefeyi toptan dışlamışlardır.

⁴⁰ İbn Haldun (1986), c. I, s. 302.

⁴¹ Krş İbn Haldun (1986), c. II, s. 118 vd.

⁴² Krş. Kurtoğlu (1999), s. 256.

⁴³ Burada şu kadarını belirtelim ki, Fârâbî'nin rasyonel toplum anlayışı ile İbn Haldun'un ampirik, olgucu toplum anlayışı, birbirlerini tamamladıklarında karşımıza din-devlet ilişkisi ile siyaset bilimi ve felsefesi alanında çok geniş ufuklar açılabilir. Onların ortaya koyduğu taslakları günümüzün koşullarına uyarladığımızda, başta ülkemiz olmak üzere tüm ülkelerde şu veya bu şekilde din ile devlet arasında devam eden sorunlara sağlıklı çözümler bulma imkanı doğar. Ancak bunun için aynen sekiz ve dokuzuncu asırlarda ilk defa İslam dünyasında evrenin, sosyo-politik yaşamın, dinin ve devletin yeni bir anlayışla kavranmasından, (Yeni) Platoncu ve Aristocu düşüncelerin yeniden canlandırılmasına kadar uzayan felsefî, bilimsel etkinliğin günümüz koşullarında Fârâbicilik ve İbn Haldun üzerinden yeniden yapılandırılmasının, yani yeni bir aydınlanmanın tam zamanıdır. Böyle bir aydınlanma ne kadar güçlü ve yoğun olursa, aradaki mesafeyi kapatma ve evrensel boyutlarda bir başarı ortaya koyma o ölçüde mümkün olur. Son dönemlerde, dünyada olduğu gibi Türkiye'de de, özellikle bu iki düşünür üzerinde yoğunlaşan çalışmalar böyle bir hareketi başlatacak olgunluğa erişmiş görünüyor.

2.2. Tarihsel Süreçte Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik Sorunu

Din-devlet ilişkisi tarihsel süreçte toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir olgusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişkide ya dinin devleti etkilemesi (kendi amaçları için bir araç olarak kullanması) ya da devletin dini etkilemesi söz konusudur. Birinci durumda din devlet kurumunu siyasal yapı hukuk, iktisat vb. konularda etkisi altına alırken, ikinci durumda devlet din kurumunu etkiler. Ancak bu ilişkide uyum kadar uyumsuzluk da hep var olagelmıştır. Dinin devleti dışlaması pek görülmezken; devletin dini, dinî kurum ve kişileri tümünden dışlamasına kadar varan bir ilişki göze çarpmaktadır. Bu açıklamalardan sonra din ile devlet arasındaki ilişkilere ilişkin genel bir sınıflandırma şu şekilde yapılabilir: (1) Devlete veya topluma dinin egemen olduğu devlet şekli veya *dinî-devlet* ya da *toplum*: Bu biçim, kutsal birlik kabul edilen eski aile yapılarından, dinî kültürün egemen olduğu klan ve kabilelere, buradan da “millî-dinî egemenliğin” baskın olduğu devlet şekillerine değin geniş bir yelpazeyi içerir. İlkel karizmatik krallıklar, tanrısal krallıklar ve teokratik krallıklar bu başlık içerisinde ele alınıp incelenebilir.⁴⁴ Teokratik kilise devletinin de dâhil olduğu bu şekilde, devletin dinden bağımsız bir varlığı yoktur. Siyasî güç ile Tanrı'nın gücü özdeşleştirilir. Luther, Calvin gibi ilahiyatçılar dinî devletin kuramsal temelini oluşturmuşlardır. (2) Dinin devletin amaçlarına hizmet ettiği biçim veya kısaca *devlet-dinî*: Hobbes, Machiavelli ve Rousseau dine bu tür bir işlev yüklerler. Ancak bu bazen Comte ve Durkheim'da olduğu gibi geleneksel din yerine bir *insanlık dini* ikame edilmek suretiyle pozitif bir din anlayışını da içerir. Bu yönüyle bu biçim “millî dinler”in yerine “evrensel dinler”in geçtiği dönemi örneklendirir ve burada dinin taşıyıcısı organik cemaatlerden ziyade bireylerdir.⁴⁵ (3) Din ile devletin birbirinden bağımsızlaştığı biçim veya *laik-devlet*: Bu ilişki biçimi devletin dine, dinin devlete mesafeli duruşunu örnekler. Locke ve Tocqueville bu görüşün mimarlarıdır. Ancak bu görüş bazen din karşıtlığına, hatta komünizmde olduğu gibi, dini tümüyle yasaklamaya kadar varabilir.⁴⁶ Barbier, benzer bir yaklaşımla 16. yüzyıl ile 20. yüzyıl arasında modern Batı toplumunda din ile siyaset arasındaki ilişkileri birbirleriyle bağlantılı dört kategoride ele alıp inceler: Bunlardan *ilki* dinin siyaset üzerindeki belirgin üstünlüğünü simgeleyen, “dinsel” aşama; *ikincisi* siyasetin din üzerindeki etki ve üstünlüğünü gösteren “araşsal” aşama; *üçüncüsü* din ile siyaseti birbirinden ayırmayı amaçlayan “liberal” aşama; *dördüncüsü* ise dine karşı “eleştirel” bir tavrın takınıldığı aşamadır.⁴⁷ Bu aşamalar her ne kadar birbirini takip ediyor gibi görünse de çoğu kez birbiri üzerine bina edilerek kesişirler.

Din ile devlet arasındaki ilişkinin sorunsal yönü adlandırılırken en fazla başvurulan kavramlardan biri de “laiklik” veya “sekülerleşme”dir. Çoğu kez sekülerleşme kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan *laiklik* devletin yapısıyla,

⁴⁴ Krş. Mensching, ss. 12–77.

⁴⁵ Krş. Mensching (1994), s. 79.

⁴⁶ Krş. Okumuş (1999) s. 102.

⁴⁷ Krş. Barbier (1999), s. 15 d.

sekülerleşme ise toplumla ilgilidir. Bu bağlamda *laiklik*, siyasetin din kurumundan bağımsızlığını öngören bir örgütlenme tarzı olarak anlaşılabilir.⁴⁸ Ondokuzuncu yüzyılda toplumsal-siyasî bir içerikte kullanılan sekülerleşme kavramı, ideolojik yaklaşımların temellendirilmesinde önemli bir rol oynar. Dinin ve kilisenin etkilerinde arınmış bir devlet, siyaset ve eğitim anlayışı etrafında yoğunlaşan tartışmalar, özellikle yirminci yüzyılın (Durkheim, Tönnies ve Weber gibi) önde gelen sosyologlarının katkısıyla toplumbilimsel araştırmaların içine dâhil edilir. Gerek din gerekse sekülerleşme bu yazarlar arasında genelde sosyal değişimin bir ögesi olarak anlaşılır ve açıklanmaya çalışılır. Din olgusunun aynı dönemde sosyal bilimlerin de ağırlıklı konusu olduğunu unutmamak gerekir.⁴⁹

Din ile devletin ayrılığı anlamında laiklik ilkesel olarak Thomas Aquien'a kadar götürülebilir. Thomas siyasetin özerkleşmesinin yolunu açmak ister. Ancak din ile devlet işlerinin ayrılığı ilkesinin Hıristiyanlıkta içkin olarak mevcut olması onun işini güçleştirir. Yeniçağda yeni olan, Geç-Ortaçağın mutlakçılığı karşısında takınılan esaslı tavidir. Dolayısıyla sekülerleşme sürecinde Hıristiyanlıktan ziyade Ortaçağın felsefi ve teolojik kuramları etkili olmuştur. Bu dönem Blumenberg'in deyimiyile "sekülerleşme kavramının sekülerleşmesi" olarak da anlaşılabilir.⁵⁰ Farklı boyutlarda da olsa aynı durum İslam dünyasında teolojik-felsefi tartışma sürecinde karşımıza çıkar. İslam dünyasında din ile devlet arasındaki ilişkilerde asıl belirleyici olanın kuramsal tartışmalar ve sosyo-politik koşullar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Örneğin, İslam düşüncesinin temel referans kaynağı olan Kur'an'da devletin yapısı veya siyasî sistemin ne olması gerektiğine dair belli bir sınırlandırma yoktur.

Aslında laiklik kavramı, adalet ve özgürlük benzeri etik bir değer taşımayan ve daha ziyade etik değerleri taşıma konumunda olan bir araç veya yöntemdir.⁵¹ Bu yüzden laiklik veya sekülerleşme sorununa araştırmamızda sınırlı bir yer verdik. Bizi asıl ilgilendiren, laiklik kavramının din-devlet ilişkisi bağlamında siyaset ve toplumbilimleri alanında değerlendiriliş tarzıdır. Bu çerçevede vurgulanması gereken önemli bir nokta, sekülerleşme sürecini dinin ortadan kalkması şeklinde yorumlayan klasik sosyolojik görüşün artık sorgusuz bir şekilde her sosyolog tarafından kabul görmeyişidir. Klasik sosyolojik görüşe yapılan eleştiriler şu noktalarda yoğunlaşıyor: Eldeki veriler ağırlıklı olarak günümüz toplumlarının sorununa bakış tarzını örneklendiriyor (buna biz özelde batı toplumlarını kapsamasını ekleyebiliriz); genelde sekülerleşme lehinde olan bilgi ve olaylar seçiliyor; sekülerleşmeye halkın genelinden çok belli bir seçkinler grubunun eğilimleri yansıtılı-

⁴⁸ Krş. Mert (1994), s. 17. Genelde devletin laikliğinden, toplumun ise sekülerliğinden söz edilir. Kaba bir şekilde laikliği (laisite) "din ile devlet ve yönetim işlerinin birbirinden ayrılması; sekülerleşmeyi de dinin dünyevileşmesi, modern dünya anlayışının dini öğretinin yerini alması diye tanımlayabiliriz. Buna karşın "laisizm (laikçilik)" veya "sekülerizm" daha ziyade bir toplumun laik hale getirilmesi için takip edilen program veya ideolojidir. Geniş bilgi için bkz. Mert (1994); Özek (1982); Kılıçbay (1994), ss. 13-19; Narlı (1994), ss.19-31; Vergin (1994), ss. 5-24.

⁴⁹ Krş. Köktaş (1997), s. 18 vd.

⁵⁰ Krş. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt (1974), s. 18, aktaran: Köktaş (1997), s. 28.

⁵¹ Krş. Vergin (1994), s. 15.

yor; sekülerlik evrensel bir olgu olarak alınmıyor; bir zamanlar insanların tümüyle dinî motiflerle hareket ettiği bir “altın çağ” varsayılıyor; sağlıklı araştırmalar yapılmadan ve her şeyden önemlisi, araştırmalarda çoğu kez sınırlı ve tek yanlı bir “din” tanımı temele alınarak, sanayileşmiş modern toplum yapısıyla dinin örtüşmediği ve çağımızda dinin gerilediği sonucuna varılıyor.⁵²

Dini toplumsal evrim veya sosyolojik gerekircilik çerçevesinde ele alan araştırmaların belli bir din anlayışından hareket etmeleri dinin ne olduğu ve nasıl algılanması gerektiğine dair soruları ön plana çıkartıyor. Bu bağlamda en azından dinin “özel şekli” ile “tarihsel şekli” arasında bir ayrım yapmak daha sağlıklı bir değerlendirme yapmamızı sağlayabilir.⁵³ Belki o zaman, örneğin İslam’ın içeriksel veya kuramsal yapısında var olan özellikler ile tarihsel serüvende aldığı biçimler birbirine karıştırılmamış olur. Kaldı ki sorun yalnızca bir dinin yorumlanması çerçevesinde kalmıyor. Bazen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet arasında var olan inanç benzerliklerinden hareketle bir yargıya varılıp, bu dinlerin ayrı ayrı tarihsel görünüşleri, farklı deneyimleri göz ardı ediliyor. Bu yüzden olsa gerek kilise ile devlet arasındaki ayrım, kilise benzeri bir kuruma sahip olmamakla birlikte, tarihsel olarak devletle iç içe olan İslam’a uyarlanmaya çalışılıyor.

3. Fârâbî’nin Sisteminde Felsefe, Siyaset ve Din

Fârâbî’ye göre, düşünsel bir etkinlik olarak felsefe, birdenbire ortaya çıkan bir disiplin değildir. Felsefe, insanlık tarihi boyunca kaydedilen gelişim süreci sonunda, zorunlu, tümel, güvenilir bir bilgi vermeyen özellikle mitsel, metaforik açıklamalardan vazgeçilmesi ve akla dayalı, kesin (burhânî) yöntemlerin kullanılmaya başlanmasıyla bağımsız bir disiplin olarak oluşmuştur. Bu çerçevede o ilkin Iraklı Kaldaniler arasında ortaya çıkmış, sonra Mısır’a, oradan da Yunanlılara geçmiştir (krş. *Mutluluk*, s. 88). Filozofumuza göre, felsefede gerçek anlamda aklî (burhânî) yöntemin kullanılması, felsefî düşüncenin olgunlaşması Platon’la mümkün olmuş, tam bir sisteme kavuşması da Aristoteles’te gerçekleşmiştir. Bir bakıma felsefe (hikmet) varlığın akla dayalı zorunlu bilgisini kazanma yöntemi olarak Aristoteles ile nihai olgunluğuna erişmiştir (*Mutluluk*, s. 96).⁵⁴

Felsefî sisteminde Fârâbî, Aristoteles’in felsefesini Plotinusçu görüş üzerinden İslam inancıyla uzlaştırmaya çalışır. Daha ayrıntılı bakıldığında ise, ilkin Aristoteles ile Platon’un felsefesini uzlaştırdığı, sonra da bunları Plotinus’un bakış açısından hareketle İslam düşüncesine aktarır.⁵⁵ Ortaçağ’ın birlik idealine bağlı

⁵² Krş. Mert (1994), s. 22 vd.; Köktaş (1997), s. 25 vd.

⁵³ Krş. Mert (1994), s. 45.

⁵⁴ Ancak oldukça eleştiri alan bu görüşünde Fârâbî’nin bir düşünüş tarzı, bir disiplin olarak felsefenin kurulmuş olmasını kastettiğini ve özellikle zorunlu, burhani bilgiyi bize kazandıran mantık, mantıksal yöntem açısından konuyu değerlendirdiğini dikkate almamız gerekir. Fârâbî’nin Aristoteles’in mantık eserlerini yorum ve açıklamalarla yayımladığını düşünürsek, ifadesindeki vurguyu daha iyi anlayabiliriz (krş. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 53 vd.).

⁵⁵ Felsefe ile dini uzlaştırma iddiasında olan birinin ilkin tarafların kendi içerisinde uyumlu olduğunu kanıtlaması mantıksal bir zorunluluk olsa gerek. Farabi bu çerçevede bir yandan Platon ve Aristoteles’i bağdaştırmaya, öte yandan, aşağıda ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, dinlerin de aslında öz itibarıyla bir

olarak Fârâbî'nin diğer bir önemli sorunu, akıl ile inancın bir senteze vardırılmasıdır.⁵⁶ Çoğu zaman uzlaştırmaya çalıştığı görüşlerin birbirinden uzaklığı onu seçici olmaya ve her bir görüşe karşı kendi sisteminin uyumlu bir şekilde oluşturulması yönünde eleştirel bir tavır almaya zorlar. Her ne kadar ondan önce din ile felsefeyi uzlaştırma girişimleri yapılmış olsa da, ilkin onda bu sorun çerçevesinde felsefî bir sistemin yapılandırıldığını görüyoruz.

Bir yandan İslam coğrafyasında artan siyasî çalkantılar (örneğin İslam dünyasında aynı anda üç farklı halifenin varlığı), öte yandan felsefeye karşı yaygın olumsuz tavır, iyi bir toplumsal düzen ile meşrulaşmış ve yaygın dinî görüşlerle çatışmayan felsefî bir hareketi gerekli kılıyordu. Yine bu dönemde İslam dünyasında Râvendî ve Râzî gibi rasyonalist ve materyalist düşünürlerin dine karşı kuşku ve inkârcı tavırları Fârâbî'de dini rasyonel bir temele oturtma düşüncesini teşvik etmiştir.⁵⁷ Doğrusu, “vahyin” inanç ilkelerinden çok hukuksal normlar (yasa) olarak anlaşıldığı, din ile siyaset arasındaki ilişkinin iç içe girdiği, hatta “doğal” olarak algılandığı, siyaset felsefesinin şeriatla sınırlandırıldığı, teolojik siyasetin egemen olduğu sosyo-kültürel bir ortamda dinin ve siyasetin rasyonel bir temellendirilmesi felsefe için kaçınılmaz bir ödevdi. Dolayısıyla Fârâbî'nin felsefî sisteminde vahye, peygambere, dinî sembollere yer vermesi, onun hem siyasal olguyu kavrama ve sorgulama isteğinin hem de içinde yaşadığı toplumda felsefeyi meşrulaştırma uğraşının bir sonucudur diyebiliriz.

Fârâbî'nin sisteminin ağırlık noktasını pratik felsefe, pratik felsefeninkini de siyaset oluşturur. Felsefedeki bütün kuramsal ve pratik uğraşların nihai hedefi insanı mutlu kılmaktır. Çünkü mutluluk yaratılışın biricik gayesidir. Ama insan doğal durumunda eksik bir varlıktır (krş. *Devlet*, s. 99). Onun erdemli ve böylece de mutlu olabilmesi için (felsefî) bilgiye, bu bilginin gerektirdiği davranışları yapmaya, bu davranışları kazanıp ortaya koyabileceği erdemli başkanın yönetimindeki erdemli bir topluma ihtiyacı vardır.

Mutluluk için sırasıyla duysal, tahayyulî (hayal gücüne dayalı) ve en üst seviyede kuramsal bilginin elde edilmesini gerekli gören Fârâbî, bu tarz zorunlu ve genel bir bilginin kazanılmasını felsefenin pratik hedefi olarak belirler (krş. *Siyaset*, s. 39; *Devlet*, s. 90 vd.). Genel olarak felsefenin amacı, “yüce Yaraticıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen (değişikliğe uğramayan) ‘Bir’ olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir” diyen Fârâbî, filozofun uğraşlarının nihai hedefini de “gücü ölçüsünde Yaraticıya benzemek”⁵⁸ diye tanımlar. Böyle bir tanım ilk aşamada, sistemin diğer bağlantıları göz önünde bulundurulmadığı takdirde, şaşırtıcı gelebilir. Girişte belirtilenlerin aksine, Fârâbî'nin felsefeyi teolojiye hizmetkâr kıldığı düşünülebilir. Oysa Fârâbî'nin ontolojisi ile bilgi kuramını

olduklarını, ama bu hakikatin “sembolik”, “temsili” bir tarzda aktarılmasının zamana, toplumsal koşullara ve halkın anlama seviyesine bağlı olarak farklılıklar taşıyabileceğini göstermeye çalışıyor.

⁵⁶ Krş. Ülken (1993), s. 68 d.

⁵⁷ Alper (2000), s. 78.

⁵⁸ Krş. Kaya (1987), s. 185-192.

bir arada değerlendirip, onun felsefeyi mantıktan ilahiyata, doğa bilimlerinden siyasete tüm disiplinleri içerisine alan “bilimlerin bilimi”, “hikmetlerin hikmeti” ve “sanatların sanatı” (*Mutluluk*, 89) diye tanımladığını hatırlarsak, doğal olarak fizik ötesi alanın bilgisinin de asıl amaç olan mutluluğa erişmek için bilinmesi zorunlu bir bilgi olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Kaldı ki, varlık hiyerarşisi, felsefe başlığı altında toplanan bilimler arasındaki hiyerarşiyi, bu şekilde de felsefenin konularının derecelendirilmesini belirlediğinden, bu derecelendirmenin en üstünde yer alan Tanrı, kuramsal felsefenin de ilk ve en önemli konusu olur. Yani Tanrı, Fârâbî’nin sisteminde bir inanç konusu değil, tersine en yüksek mutluluğun konusu ve topyekûn varlığın kavramsal bir yapılandırılmasına imkân tanıyan *en son nedendir*.

Fârâbî’de felsefe metafizikten siyasete akla dayalı bir bilgi olma özelliğini taşır ve onun epistemolojisi ontolojisi üzerine bina edilir. Aklın ontolojik bir yapıya kavuşması, her şeyin ilk sebebi, ilk varlık olan Tanrıdan hiyerarşik bir düzen içerisinde diğer varlıkların taşması (sudur) sonucudur. Ontoloji alanında realist bir tavır takınan Fârâbî için, varlıkları aynı olmamakla birlikte her kademedeki varlık belli bir gerçekliği yansıtır. Varlığın en son ve başlangıç itibarıyla ilk halkasını Tanrı oluşturur. Varlık tüm kapsam ve yetkinliği ile birlikte O’nda bulunur. O’nda yokluğun hiçbir izi yoktur, O her tür eksiklikten uzaktır. O’nun ne benzeri ne de zıddı vardır. O ilk’tir, O hakiki anlamda bilen, irade eden, eyleyen tek varlıktır. O’nun özü ve varlığı birdir. Bu yüzden O hiçbir şekilde tanımlanamaz. O yokluğu varsayılmayan, “her zaman ve her koşulda varlığı zorunlu olarak düşünülen”, “en mükemmel varlıktır” (*Devlet*, s. 40). Tanrı dışındaki tüm varlıklar “mümkün”dür ve bu mümkün varlıklara varlığı veren, bizzat zorunlu varlıktır O. Özünde adil ve cömert olan Tanrının kendini düşünmesi ondan bir ikinci varlığın taşmasına yol açar. Böylece tanrısal bilginin (hem öznesi hem de nesnesi hem de bizzat kendisi olan) özünden, zorunlu olarak tüm diğer varlıklar meydana çıkar. Aristoteles’in “birden bir çıkar” ilkesi ve Plotinusçu sudur (emanation) kuramına uygun olarak Tanrıdan taşan ilk varlık, kendi özünü idrak eden “ilk akıl”dır. Yukarıdan aşağıya doğru derecelenen bu taşma silsilesinin sonunda bizim dünyamıza (Ay-altı âlem) en yakın yerde, Ay-üstü dünyanın (semavi/akledilir âlem) en son akılı olan “faal (etken) akıl” yer alır.⁵⁹ Kişilik sahibi olarak düşünmemiz gereken bu akılsal varlıkların (feleklerin) en sonunda yer alan faal akıl, fizik dünya ile fizik-ötesi dünyanın sınırlarını belirleyen ve aynı zamanda bu iki dünyayı birleştiren, fizik-ötesi etkileri fizik dünyaya aktaran bir yapıya sahiptir.⁶⁰ Faal aklın oluşturduğu akledilir dünya (Ay feleği)nin altında insan ile diğer canlı ve cansız varlıkların sıralandığı “duyulur (Ay-altı) dünya” yer alır. Bu dünya akledilir dünyadan farklı olarak her çeşit etkiye açık olan, bozulma, dağılma ve yok olmaların etkin olduğu bir dünyadır. Yine bu dünyada varlıklar, akledilir olanın tam tersine,

⁵⁹ Aristoteles’te “faal akıl” Tanrı’dır. Fârâbî’de ise o, Tanrıdan taşan, semavi âlemde akıllar silsilesinin en son halkasında yer alan ve yalnızca sınırlı şekilde meydana getirme gücüne sahip olan bir akıldır. Buna karşın Tanrı, şeylere varoluş ve yetkinlik verir, faal akla hareket veren İlk de O’dur.

⁶⁰ Krş. Olguner (1987), s. 47; ayrıca Aydın (2000), s. 63 vd.

aşağıdan yukarıya doğru hiyerarşik bir düzenle sıralanırlar. Bu sıralanış en alt seviyedeki ilk maddeden dört unsura, madenlere, bitkilere ve oradan da insana doğru bir istikamet izler (krş. *Devlet*, s. 87 vd.).

Fârâbî bilgi sorununu duysal, deneysel, aklî ve mistik aşamaları içeren bir süreçte inceler. Ancak bilgi her bir aşamada kendi ontolojik zemini, kapsamı ve amacı açısından bir anlam taşımaktadır. Varlıksal yetkinlik hangi aşamada ise bilgi de o ölçüde bir kesinliğe sahiptir. Duyusal dünyaya (Ay-altı âlem) ait bilgi duyu ve deneyin sunduğu ölçüde bir kesinliğe sahipken, duyular-üstü dünyaya (Ay-üstü âlem) ait bilgi sürekli artan bir kesinlikle, her şeyin kendinden taşıdığı en yetkin, en zorunlu varlık olan Tanrı'da en üst kesinlik derecesine erişir.⁶¹ Dolayısıyla mutluluğa eriştirici bilgi öncelikle bu ontolojik ve epistemolojik sürecin belirlediği bir olgudur.

İnsan Fârâbî'de, hem doğa (maddî) hem de bir düşünce varlığıdır. Mutluluğun nesnesi olan insan bir düşünce varlığı iken, arzu ve isteklerin nesnesi olan insan doğal, bio-psişik bir varlıktır. Ancak doğa varlığı olarak insanı anlamadan, düşünce varlığı insanı anlamak mümkün değildir. Bu süreçte insan nefsinde (ruh) ilk oluşan güç beslenmedir, bunu sırasıyla duyu, arzu, muhayyile (hayal etme) ve düşünme güçleri izler (krş. *Devlet*, 75 vd.). Nefsin bu güçleri akıl hariç birbirine oranla yöneten ve yönetilen konumundadırlar. Basit bir cevher olan ve nefsin tüm diğer güçlerine egemen olan akıl, yine tüm diğerlerinden farklı olarak eylemlerini cisimsel organlardan bağımsız bir şekilde gerçekleştirme yeteneğine sahiptir (krş. *Devlet*, s. 87). Her bir nefis gücü kendi altındaki sureti (formu) olurken, kendi üstünde bulunan gücün maddesi durumundadır. Örneğin muhayyile gücü duyu gücünün formu, aklın ise maddesidir. Ancak akıl başka güçler için madde olmaz. İnsanı akıl, nefsin bütün yetilerinin ve bedeninin her tür etkinliğinin son gayesidir.

Genel olarak Fârâbî'de akıl, birbirleriyle ilişki içinde epistemolojik, kozmolojik ve metafizik işlevleri yüklenmektedir.⁶² İnsan nefsinin en üstün gücü olan akıl başlangıçta akledilirleri kavrama gücünü barındırdığı için, Fârâbî onu "bilkuvve", "maddî" veya "heyulani akıl" diye adlandırır. Aristoteles'in *De Anima*'sına paralel olarak Fârâbî'de de, bilkuvve (potansiyel) aklın kendisinde akledilirlerin kavrandığı "bilfiil akıl" durumuna dönüşmesi için daha üstün bir aklın yardımına ihtiyaç vardır. Yani akıl, bilkuvve durumdan bilfiil duruma dönüşmesini sağlayacak başka bir "etkene" muhtaçtır. Bu aklın bilkuvve akla göre durumu, göze ışığını gönderen güneşin durumu gibidir. Nasıl bilkuvve görme gücü ışık sayesinde bilfiil görme eylemine dönüşüyorsa, faal akıl da insanda bilkuvve olarak bulunan akli bilfiil haline dönüştürür (krş. *Devlet*, s. 88 vd.). İnsan aklıyla kavrayabileceği gerek duysal gerek akledilir dünyadaki tüm akılsalla-

⁶¹ Fârâbî Tanrının zorunlu ama tanımlanamaz olduğunu söylüyor (krş. Reçber (2005), ss. 213–229; Aydın-ı, (2000), s. 25 vd.). Fârâbî'nin felsefi sisteminin temelini Tanrıyı koyması ve ondan türeyen ilk şeyin ilk akıl olduğunu söylemesine, dini tümüyle felsefe üzerine oturtmasına karşın, Tanrıyı "bilinemez" olarak açıklaması bir çelişki gibi görünebilir. Bu sorun ancak, Kant'ta olduğu gibi, Tanrının teorik alanda bir bilgi konusu olarak değil, pratik alanda bir postulat olarak kabul edilmesiyle aşılabılır.

⁶² Fahri (1987), s.115.

rı elde ederek aklını en üst seviyeye, kazanılmış (müstefad) akıl seviyesine erişirir. *Bilkuvve* akıl, *faal akıl* tarafından aydınlatılmakla *bilfiil akla*; bu akıl duyulur ve akledilir dünyadaki bilgileri elde etmek suretiyle de *kazanılmış (müstefad) akla* dönüşür. Bu düzeye erişen insan aklını “faal akıl” ikinci bir kez aydınlatır ki, Fârâbî buna “vahiy” diyor. Herkeste ortak olan ilk akılsallardan başlayan *bilimsel (felsefi) etkinlik* “zorunlu varlığı” veya “ilk nedeni”, ondan ilk taşan (feyz eden) ilk akıl, gök cisimleri gibi akledilir (ay-üstü) dünyanın varlıklarını ve niteliklerini, bunların birbirleriyle ilişkilerini, sonra duyulur (ay-altı) dünyayı ve insanın nasıl meydana çıktığını, bilginin aşamalarını, insan nefsinin ve aklını, toplumu, ilk yöneticiyi, her şeyden önemlisi yaratılışın amacının ne olduğunu, ölümden sonraki yaşamı bilmemizi sağlayarak gerçek mutluluğun kapısını bize aralar. Demek ki, yetkinlik bakımından aşkın akıllar silsilesinin en son halkasında bulunan faal akıl, insanın kavramsal aklının en son aşamasını oluşturan kazanılmış akıl ile girdiği ilişkide insanı akılsalları kavrayacak duruma getirir. Bir bakıma faal akıl maddi olanla aşkın olanı ilişkiye sokarak, insana metafizik deneyimi yaşatır.⁶³ Ancak insanın faal akılla ilişkisi mistisizmde olduğu gibi bir tür karışma veya birlenme değil, bir araya gelme veya bir temastır. Bu ilişki sayesinde insan faal akılla bir “yakınlık” içerisine girer, onunla benzer bir duruma gelir, “Tanrıya benzer” olur (krş. *Siyaset*, s. 5 vd.; *Devlet*, 107). Bu seviyede bir karşılaşma dahi ferdiyeti ortadan kaldırmaz. Gerçekten bu Fârâbî’de sıkça tartışılan ferdi ruhların ölümsüzlüğü sorunu açısından önemli bir tespittir.

3.1. Fârâbî’nin Pratik Felsefesi

Felsefe, Fârâbî’de gelenekselleşmiş olduğu üzere ilkin kuramsal (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere ikiye ayrılır. Kuramsal felsefe “bilinmesi yapılmasını gerektirmeyen konular”dan oluşurken, pratik felsefe “bilinmesi yapılmasını gerektiren konular”dan oluşur (krş. *Mille* § 5 [46 vd.]). Pratik felsefe de güzel eylemlerin türetildiği “ahlak” ile toplumsal yaşam için gerekli olan güzel şeylerin elde edilip korunduğu “siyaset” bilimi olarak iki kategoride ele alınıp incelenir. Ahlak ve siyasetin konusu esas olarak gerçek mutluluğa götürecektir bireysel ve toplumsal eylemlerdir. Ahlakta bireysellik ön planda iken, siyasette toplum ön plana çıkar. Din içerdiği “görüşler” itibarıyla kuramsal felsefenin, “eylemler (ameller)” yönüyle de pratik felsefenin içinde yer alır (krş. *Mille*, § 5 [47]). Fârâbî’nin sisteminde etkili olan Platon ve Aristoteles’in felsefesi ile İslam inancının ortak yanı, insan anlayışlarının temelinde yatan etik-politik bakış açısıdır.⁶⁴ Bu nedenle İslam toplumunun siyasî, dinî sorunları öncelikle çözümlenmesi gereken bir ödev olarak Fârâbî’nin karşısında durmaktadır.

Fârâbî, evrendeki varlıklar arasında hiyerarşik bir yapı olduğuna, bu yapı ve işleyiş ile toplumdaki yapı ve işleyiş arasında bir ilişki bulunduğuna inanır. Tanrının yarattığı ve düzenlediği evrendeki düzene benzer bir düzen toplumda da

⁶³ Krş. Aydınlı (2000), s. 103.

⁶⁴ Krş. Arslan (1997), s. 12.

siyaset aracılığıyla tesis edilmelidir. Keza toplum ve evren insan benzeri doğal bir varlıktır. Fârâbî ilkin evrendeki varlıkları en tam, en eksik ve bu ikisi arasında olanlar diye üç gruba ayırır (krş. *Medine*, s. 57). *Mille*'de Fârâbî bu ayrımı daha ziyade yönetim açısından, (1) salt yöneten, (2) salt yönetilen ve (3) hem yöneten hem de yönetilen şeklinde dile getirir (krş. *Mille*, § 18 [61] vd.). İnsan üzerinden bu benzetmeyi sürdürürsek, o zaman salt yöneten ayrımına kalp, hem yöneten hem de yönetilene karşı beyin, salt yönetilenlere ise kalp ve beyin dışında kalan organlar karşılık gelir (*Medine*, s. 92 vd.)

Fârâbî'ye göre insanlar bir arada, bir toplumsal yapı içerisinde yaşamak zorundadırlar. İlkin bu insanın doğası gereğidir. İnsanın yemek, içmek, barınmak gibi doğal ihtiyaçlarının bulunması ve bunları tek başına karşılamak için yeterince güçlü olmayışı, doğal bir organizmaya benzeyen insan topluluğunu zorunlu kılar. İnsanlar böylece doğal ihtiyaçlarını daha iyi karşılamak amacıyla bir araya geleerek işbölümü yaparlar ve uyumlu bir bütün oluştururlar (krş. *Devlet*, s. 100; *Siyaset*, s. 36). Şimdi, ihtiyaçlar doğal ve herkeste ortak olan noktaları içerebileceği gibi; kişilere, kişilerin bünye ve yeteneklerine, yetişme tarzlarına göre de değişiklik gösterirler. Dolayısıyla farklı amaç ve hedefler peşinde koşan insanlar farklı toplulukları meydana getirirler. Elbette bu çeşitliliğin doğmasında iklim değişiklikleri ile coğrafi koşulların yanında farklı amaçların ve insanların iradesine bağlı olarak oluşan dil ve kültür gibi faktörlerin de etkisi vardır (krş. *Siyaset*, s. 36). İnsanlar ya “gerçek” ya da “gerçek olmayan amaçlar” peşinde koşarlar; doğal eğilimleri ve eğitim düzeyleri gibi nedenlerden ötürü bu amaçlardan birini seçip izlerler. Bazı insanlar doğuştan getirdikleri yeteneklerini geliştirerek, o yönde üstün bir güce erişirler ve kendileri için seçtikleri hedeflere ötekilerden daha kolay ve başarılı bir şekilde erişirler. Aynı amaca yönelen ve üstün yetenekli kişi veya kişilerin çevresinde örgütlenen insanlar bir toplum veya devleti meydana getirirler.⁶⁵ Bu kişilerin belirlediği amacın niteliğine göre de devlet veya toplumun karakteri ortaya çıkar.

Topluluk niteliğine sahip birimler ilkin *aşiret*, *şehir* ve *ümme*t diye ayrılır. Sonra ahlakî açıdan tekrar *erdemli* ve *erdemsiz* olarak iki ana kategoriye bölünür (krş. *Mille*, § 1 [43] vd.). Yetkin veya erdemli topluluk da kendi içinde *küçük*, *orta* ve *büyük* diye üç sınıfta ele alınıp incelenir. Eksik topluluklar *köy*, *mahalle*, *sokak* ve *ev toplulukları*dır. Bunlar için bir başkanlık, mille (din) veya siyasî bir örgütlenme söz konusu değildir. Yetkin toplulukların en küçüğü, herhangi bir orta topluluğun milletin oturduğu topraklar üzerinde, bir tek şehir halkından meydana gelmiş topluluklar iken, orta topluluklar milletin bir bölümünü oluşturan, yaşama elverişli bir coğrafyada bir araya gelmiş topluluklardır. Büyük toplum tüm insanlığı oluşturan uluslar (ümme)tler topluluğudur. İçinde erdemlin gerçekleşeceği en küçük topluluğu niteleyen ve aynı zamanda her bir yetkin topluluk için model özelliği taşıyan topluluğa “medine (şehir)”⁶⁶ (*Devlet*, s. 100) denir. Yuka-

⁶⁵ Krş. Olguner (1987), s. 63.

⁶⁶ “Medine” kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Bayraklı (1983), s. 22 vd.

rıda da belirtildiği gibi, insan yaratılış amacı olan mutluluğa erişmesi için bir topluluk içerisinde bulunmalıdır. Ancak bireyin erdemli olabilmesi için yalnızca erdemli bir toplum içinde yaşaması yeterli değildir. Bunun için, bilgi ve erdem alanında gerek doğal gerekse iradî etkinliği gereği önder konumunda olan kişi veya kişilerden eğitim alması, bilgi ve erdeme eriştirici yollardan geçmesi gerekir (krş. *Medine*, s. 22; *Siyaset*, s.79).

Platon ve Aristoteles gibi aristokrat bir anlayışa sahip olan Fârâbî toplumu *seçkinler (havas)* ve *seçkin olmayanlar* diye iki sınıfa ayırır. Seçkinler de doğrudan mutluluğa vardırان bilgiye sahip olanlar (*hukema, felâsife*) ve dolaylı olarak mutluluğa sahip olanlar (*âlim, ulema*) olmak üzere iki kategoride ele alınıp incelenir. Öte yandan mutluluğun peşinden koşan insanların çoğu, onu “tasavvur” ederek değil, ancak “hayal” ederek amaç edinirler. Buna göre, “mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri tasavvur edilmiş şekliyle kabul edenler *bilge* kişilerdir. Bu şeyleri nefislerinde hayal edilmiş şekilleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise, *inanın (mu'min)* kişilerdir” (*Siyaset*, s. 51).

Toplum temelinde mutluluğun ne olduğunu belirlemek, bunun için gerçek mutluluğu sahte mutluluktan ayırt edici ilkeleri ortaya koymak ve nihayet gerçek mutluluğa götüren eylem ve davranışların toplumda kökleşmesi ve bozulmadan devam etmesini sağlamak *siyaset (politika)* biliminin asli görevidir (krş. *Mutluluk*, s. 63). Fârâbî mutluluğun tek başına kazanılabileceğine inanmaz. Ancak siyaset aracılığıyla iyi ile kötü, güzel ile çirkin, erdemli ile erdemsiz birbirinden ayırt edilerek pratiğe uyarlanabilir. Bütün bunların işlerlik kazanması siyasî bir teşkilatlanmayı ve bunu gerçekleştirecek bir yönetim veya başkanı zorunlu kılar.

Yaratılışın amacı olan en yüksek mutluluğu toplumda gerçekleştirecek olan “ilk başkan”dır. O, toplumda işbölümü yaparak düzeni korur ve sürdürür. Bunu da yasalar oluşturmak ve gerekli kuralları koymakla yapar.

İlk başkanlık; şehirde veya millette, daha önce onlarda bulunmadığı halde, erdemli meleke ve davranışları ilk olarak yerleştiren ve buna ilaveten onları cahil davranışlardan erdemli davranışlara ileten başkanlıktır. İşte ilk başkan bu başkanlığı yerine getiren kişidir (*Mille*, § 14-B [56]).

Nasıl Tanrı evreni ilk akıl aracılığıyla yönetiyorsa, şehri de ilk başkan (aracılığıyla) yönetir. İlk yönetici ile Tanrı arasındaki ilişkiyi sağlayan “faal akıl”dır.⁶⁷ Ancak insan söz konusu olduğunda iradî eylem ön plana çıkar, yani faal aklın aydınlatması, aklını bilkuvveden bilfiil hale getirme başarısını gösteren insan için söz konusudur. İşte bu görevi üstlenen kişiyi “ilk başkan” olarak adlandırır Fârâbî. İlk başkan toplumu inşa edecek bilgileri faal akıldan ya doğrudan doğruya “vahiy” şeklinde, ya da dolaylı olarak, kendisine söz konusu görüş ve eylemleri takdir etme “güç”ü olarak alır. Bu güç sayesinde o, kendileri ile erdemli görüşleri

⁶⁷ “Faal akıl”, Fârâbî’de bazen dinlerin vahiy meleği Cebrail ile aynı anlamda kullanılır. “Faal-akla er-Ruh el-emin, er-Ruh el-kuds ya da bunlara benzer adlar verilmek gerekir” (*Siyaset*, s. 3).

ve eylemleri takdir edeceği koşulları ortaya koyar (krş. *Mille*, § 1 [44]). Böylece karşımıza iki farklı ilk başkan tipolojisi çıkar. Birincisi geleneksel dinlerdeki “peygamber” örneğine paralel olan ve faal aklın (yetkinliğin en son aşamasında bulunan) tahayyül yetisine peygamberlik için gerekli olan malzemeyi doğrudan vermesiyle elde edilen başkanlık. Buna biz “salt peygamberi” veya “aktarıcı başkanlık” da diyebiliriz. İkincisi ise faal aklın ilk yöneticiye her tür dinî ve toplumsal belirlemelerde bulunma imkanı tanıyacak “güç”ü vermesiyle oluşan başkanlıktır. Bu ikinci tür “filozof-peygamber” özelliklerini taşıyan ve “entelektüel” diye adlandırabileceğimiz başkan veya başkanlık, din ile ilgili her tür yasaları oluşturma ve değiştirme yetkisine sahiptir. O aynı zamanda en üst seviyede bir hayal gücüne de sahiptir, aksi takdirde akledilirleri toplumun anlayacağı kural ve eylemlere dönüştürme gücünden mahrum olur. Her iki başkanın faal akılla bir ilişkisi ve her ikisi için de “vahyi” bir inayet söz konusu olsa da, ikinci tür başkanda “vahiy”, aşağıda da görülebileceği gibi, geleneksel anlamda bir içeriğe değil, felsefî veya entelektüel bir içeriğe sahiptir. Fârâbî'nin birinci türden vahye dayalı geleneksel başkanlığı dile getirirken şüphesiz göz önünde bulundurduğu içinde yaşadığı toplum ve vahyi dinlerdir. Bu şekilde o bir yandan geleneksel dinlerdeki vahiy olgusuna rasyonel bir açıklama getirirken, öte yandan da felsefeye sağlam bir zemin kazandırma arzusundadır. Hatta o, bu birinci tür peygamber-başkanlar içerisinde de bir ayrıma giderek İbrahim, Musa ve Muhammet gibi kurucu peygamberlerle (resul), bunların takipçisi olan peygamberler (nebi) arasında bir ayrım yapar. O zaman, kurucu peygamberler hem yüksek bir tahayyül gücüne hem de faal akıldan düşünülürleri olduğu gibi alabilecek kazanılmış akıl seviyesine erişen ilk başkanlardır. Bu haliyle onlarla gerçek filozoflar arasında bir fark yoktur; her ne kadar bu durum Fârâbî'nin eserlerinde net bir şekilde belirtilmiyorsa da. Bütün bu açıklananlardan hareketle, Fârâbî'nin ideal ilk başkanının, yukarıda ikinci türden başkan diye adlandırdığımız, kazanılmış akıl seviyesine erişip faal akılla ilişkiye giren ve bu sayede siyasî ve dinî konularda gerekli yasa koyucu güce sahip olan gerçek filozof ve kurucu peygamber olduğunu söyleyebiliriz. Bu tespit Fârâbî'nin hayal gücünü akla, dini siyasete ve oradan da felsefeye bağlamasının da doğal bir sonucudur.

Gerçek anlamdaki ilk başkan, ilk düşünülürleri tasarımsal olarak kavramada ne ölçüde yetkinse, onları toplumu oluşturan sıradan insanların anlayacağı kalıplara dönüştürmede de o ölçüde başarılıdır. Onun faal akıl vasıtasıyla aldığı bu entelektüel “vahiy”, yukarıda da belirtildiği gibi, bilge, adil ve cömert Tanrının bir “inayeti”dir. Buradaki “vahyi inayet”, Tanrının mutluluğa eriştirici erdemli toplumun oluşmasına yönelik zorunlu katkısı anlamında postulatımsı bir kabuldür. Önemli olan nokta, aktarıcı, öncekilerin yolunu takip eden peygamberin salt hayal gücüne dayalı belirlemelerinin (duyusal verileri bireysel deneyime bağlı olarak ortaya koyduğundan) öznel, toplumsal koşullara bağlı ve göreceli olmasına karşın (aynı şey belli bir dinin yorumcuları durumundaki kelam ve fıkıhçılar için de söz konusudur), “güç” veya akla bağlı belirlemelerde bulunan filozof-peygamberlerinkinin evrensel ve genel geçer olmasıdır. Bu nedenle, yalnızca

hayal gücüne bağlı olarak faal akıldan hakikatleri duyuşal semboller ve örnekler üzerinden alıp halka aktaran geleneksel peygamber ile kazanılmış aklı aracılığıyla faal akıl tarafından aydınlanan ve böylece toplumsal yapıyı düzenleyici yasaları oluşturma ve değiştirme “güç”üne sahip olan filozof veya kurucu peygamber arasında bir derece farkı vardır.

Hayatın sınırlı olması ve çeşitli nedenlerden ötürü ilk başkan bütün “görüş” ve “eylemler”i belirleyemeden ölebilir. Bu durumda iki seçenek ortaya çıkar: 1) İlk başkanın yerine kendisi gibi kanun gücüne sahip bir ilk başkanın geçmesi, 2) ilk başkan gibi biri bulunmadığı takdirde, ilk başkanın izleyecek birinin onun yerine geçmesi. Bu ikinci türden “başkanlığı yerine getiren kimse, geleneğe tabi başkan ve geleneğe tabi hükümdar olarak isimlendirilir ve onun başkanlığı da geleneğe bağlı başkanlıktır” (*Mille*, § 14-B [56]). Olağan koşullarda başkanlık yapacak kişi gelenek ve kurallara bağlı, kanunları uygulamakla ve düzeni devam ettirmekle yükümlü bir başkandır. Fârâbî *Devlet*'de bu görüşüne açıklık getirir. On iki veya altı özellik⁶⁸ yüklediği ideal başkanın olmaması durumunda, “daha önce bu şehirde birbirini aralıksız takip eden bu türden bir yöneticiler kuşağı mevcut olmuşsa, bu insanların koydukları kanunlar, kurallar ve adetler benimserler ve muhafaza edilirler” (*Devlet*, s. 109). Bu noktada düşünürümüz bir adım daha ileri giderek, uzmanlaşmış bir yönetim kadrosu veya yöneticiler konseyinden söz eder. Yönetim için gerekli koşul ve yeteneklerden “felsefe birinde, ikinci özellik ikinci bir insanda, üçüncü özellik üçüncü bir insanda, dördüncü özellik dördüncü bir insanda, beşinci özellik beşinci bir insanda, altıncı özellik altıncı bir insanda olmak üzere farklı insanlar arasında dağılmış ve bütün bu insanlar birbirleriyle anlaşmış olurlarsa, onların hepsi birlikte en üstün yöneticiler olacaklardır” (*Devlet*, s. 110).

İlk başkan yasa ve kuralları bizzat kendisi oluştururken, onun koyduğu kurallar ile yöneten başkan veya başkanlar, yasaların uygulanmasında bazı yöntem ve araçlara ihtiyaç duyarlar. Aşağıda din konusunda ayrıntılı olarak görüleceği gibi, bunlar *kelam*, *fıkıh*, *diyalektik* gibi yöntem ve disiplinlerdir. Ama önce hem ilk başkan hem de onu takip eden başkanlar için siyasal kanunları belirleme ve uygulamada gerekli olan bir *güç* veya *yöntem* diye adlandırabileceğimiz “taakkul” yetisinden söz edelim.

En genel anlamıyla Fârâbî “akıl” derken kuramsal aklın tümel, değişmez, zorunlu bilgi elde etme yetisini; *taakkul* (*pratik bilgelik*)⁶⁹ derken de pratik aklın uygulamada yol gösterici bilgi yetisini anlar. Pratik akıl biri “meslekî”, diğeri “düşünsel (fikrî)” olmak üzere iki kısma ayrılır. *Meslekî pratik akıl* ilk başkanlık dâhil insana toplumda her türlü mesleği kazandırıcı güç olurken; *düşünsel pratik akıl* toplumsal yaşamda ortaya çıkacak yeni durumlar karşısında, insanın mutluluğa vardiran koşulları doğru şekilde üretmesine, çıkarsamasına (istinbat) imkân

⁶⁸ Fârâbî'nin ilk yöneticide aradığı on iki veya en azından altı özellik konusunda bkz. Bayraklı (1983), s. 122 vd.

⁶⁹ “Pratik bilgelik” kavramı için bkz. Aydınlı (2005), s. 44.

tanır (krş. *Mille* § 18 [60]). Düşünsel pratik aklın en önemli işlevi böylece çıkar-sama ve ayırt etme (temyiz)dir. Bu haliyle düşünsel pratik akıl meslekî akıl ile kuramsal akıl arasında bir konuma sahiptir, ama her ikisi birlikte işlev görürler.

Ancak akılsal olan bir hakikatin kavranması onun davranış olarak ortaya çıkmasını zorunlu kılmaz. Dolayısıyla, kuramsal akılla hayatın amacı olan mutluluğun bilgisine erişildikten sonra, pratik akılla bu mutluluğu bize kazandıran davranışların ne türden davranışlar olduğunu belirlemek, meslekî akılla da belirlenen bu davranışların nasıl gerçekleştirileceğini tayin etmek gerekir. Elbette bu sonuncunun içinde yaşanan şehir, zaman ve koşullarla yakından ilişkisi vardır. Bu anlamda *pratik bilgelik*, meslekî ve düşünsel pratik aklın insanı mutluluğa erdirmek için belli bir toplumda zaman ve koşullara bağlı olarak eylemleri belirleme yetisidir. Bir başka ifadeyle o, siyaset sanatının gerektirdiği eylemlerin şehirde, toplumda “uzun süre yinelenmesi sonucu tecrübeden elde edilen bir yetidir” (*Mille* § 18 [60]).

Her meslek gibi *ilk yöneticilik* veya *ilk başkanlık* mesleği de iki temel yetiyi içerir. Bunlardan ilki yönetme mesleğinin bölümleriyle ilgili tümel şeyleri bilme yetisi; ikincisi ise uygulama ve tecrübeden kaynaklanan yetidir (krş. *Mille*, § 14-C [57]). Dolayısıyla yönetici siyasal etkinlik için tümel bilgi ve becerinin yanında, siyasî eylemlerin nicelik, nitelik, zaman vb. koşullarını belirlemeye yarayacak tecrübe ve uygulamaya da ihtiyaç duyar. Çünkü yönetim sanatının kişiden kişiye, toplumdaki topluma bağlı olarak farklı zaman ve durumlara göre değişen koşulları vardır. Pratik bilgelik tam da bu aşamada devreye girer. Ancak, tekrar vurgulamakta fayda var, bu yeti siyasete dair genel ilke ve kuralların bilinmesiyle değil, uzun süre uygulanmasıyla kazanılır. Kısaca, insanların zorunlu olarak bir araya gelmesiyle oluşan toplumun ana gayesi insanları hakiki mutluluğa erdirmektir. Böyle bir mutluluk için her şeyden önce kozmik anlamda evrenle uyum içinde hareket etmek gerekir. Pratikte ise ilkin yöneticilik yeteneğine sahip insanın kuramsal akıyla mutluluğa vardırıran genel zorunlu bilgiyi ortaya koyması, sonra pratik akıyla bu amaca yönelik en doğru ve faydalı eylemleri belirlemesi ve buna uygun mesleği seçerek, uygulamada da gerekli bilgi ve tecrübeye sahip olması gerekir.

3.2. Fârâbî'de Dinin Temellendirilişi

Din (el-mille), [...] ilk başkanın toplum için tasarladığı görüşler ve eylemlerdir (*Mille*, § 1 [43]).

Fârâbî'nin dine dair ana eserinin bu ilk cümlesi içerik ve ifade tarzı açısından tümüyle yeni, tümüyle rasyonel, tümüyle cesurcadır.⁷⁰ Fârâbî aynı eserinin 46. paragrafında, günümüzde de sıkça birbirinin yerine kullanılan “din”, “şeriat” ve

⁷⁰ Fârâbî'nin dini bu ölçüde radikal, bu ölçüde rasyonel ve insan merkezli tanımlamasına kendinden sekiz asır sonra gelen Kant bile cesaret edemeyecektir. Krş. Kant [*RGV*] (1793/1983), A 216, 217.

“mille” sözcüklerinin “eşanlımlı” sözcükler olduğunu söyleyerek, *mille*’den genel olarak dinden anlamamız gereken şeyi anlamamız gerektiğini kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde ortaya koyar. Fârâbî’yi izleyerek dinin felsefe karşısındaki konumunu belirlemeye çalışalım:

Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve kesin ispatlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan bilim, *felsefe*dir. Eğer onlar kendilerini temsil eden misaller aracılığıyla tahayyül (hayal gücü) yoluyla bildiriliyor ve bu tahayyül ettirilen şeyler ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, eskiler bu bilgileri içine alan şeyi *din* diye adlandırmaktaydılar. [...] Her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler (*Mutluluk*, s. 90 d.).

Tasavvuru, genelde metafizik, ontolojik, siyasî ve ahlakî ilkelerin gerçekte var oldukları şekilde öylece insan zihninde bulunması; *tahayyülü*, bu gibi ilkelerin hayallerinin, benzerlerinin ve taklidi olan şeylerin insan zihninde canlandırılması olarak anlarsak, felsefe ile dinin mahiyeti arasındaki fark daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Söz konusu ilke ve konular belirli olup değişmezken, onların örnek ve taklitleri çeşitli ve farklı seviyelerde olabilir. Öte yandan, yukarıda da değinildiği gibi, insan aklının edilgen veya potansiyel akıl seviyesinden kazanılmış akıl seviyesine çıkması için faal aklın yardımına, yani bu aklın insan aklını aydınlatmasına ihtiyaç duyulur (krş. *İdeal Devlet*, s. 95). İnsan faal akılla hem akılsal yönüyle, hem de tahayyül yetisi aracılığıyla ilişki kurabilir. Birinci yol özlerin, gerçekliğin “nasılsa öyle” kavranmasını (felsefe), ikinci yol gerçekliğin duysal “semboller”⁷¹ ve örnekleri yoluyla tahayyül edilmesini içerir (*din/mille*) (krş. *Siyaset*, s. 50).

İnsanların çoğunluğu veya toplum gerçeği olduğu gibi kavrama kapasite ve imkânına sahip olmadığına göre, onlara bunu kavratacak ve uygun bir toplumsal düzenin gerçekleşmesine kılavuzluk edecek bir filozof veya peygambere ihtiyaç duyulur. Fârâbî’nin deyimiyle, faal akıl “vahyi” kimin münfail (edilgin) aklına veriyorsa o kişi filozof, kimin tahayyül (hayal etme) gücüne veriyorsa o kişi peygamber olur. Fârâbî böylesi bir görevi üstlenecek olan kişiyi hem *filozof* hem de *peygamber* özelliklerine sahip biri anlamında, “ilk yönetici” veya “ilk başkan” diye adlandırır (krş. *Devlet*, s. 104 vd.; *Siyaset*, s. 44 vd.). Fârâbî’nin burada filozof ile peygamberi aynı kategoride değerlendirmesi, önceden de vurgulandığı gibi, bir yönüyle onun bilgi anlayışının, öteki yönüyle de İslam toplumunda ege-

⁷¹ Araştırmamızın ana sorununu oluşturmadığından burada Fârâbî’de sembol kavramı üzerine gitmeyeceğiz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, Fârâbî’de “sembol” esas olarak rasyonel bilginin din alanında ifade edilmiş tarzıdır. Felsefi düşünce hem zaman hem de bilginin kesinliği açısından dinden önce geldiğinden dini sembollerin arkasında yatan anlam, temel dini sembol olan Tanrı hariç, tümüyle anlaşılabilir ve açıklanabilir yapıdadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tokat (2004).

men olan dinî-teolojik siyaset anlayışında felsefe veya filozofa sağlam bir zemin bulma uğraşının sonucudur.

Fârâbî yorumlarında ilk başkanın genellikle peygamber veya kurucu başkan olarak aktarılmasında kelam ve fıkıh geleneğinin, daha doğru bir ifadeyle, dinî bir okumanın etkisi vardır. Dolayısıyla Fârâbî'nin özellikle bilge (taakkul sahibi) başkan diye tasvir ettiği yöneticinin, günümüzün devlet başkanları veya başbakanlarını da içeren bir nitelikte olduğunu kabul etmemiz gerekir. Erdemli pratik bilge olan bir başkanın her dönemde, kelâmi anlamda olmasa da felsefî bir anlamda Tanrıyla ilişkiye girmesi, yani faal akıl aracılığıyla edilgin aklına vahyedilmesinin mümkün, hatta erdemli bir toplum için zorunlu olduğunu görüyoruz. Ancak bu, o yöneticinin dinî bağlamda kitabi bir “vahye” sahip olduğu anlamına gelmez.

Filozofumuz vahiy olgusunu (genel yöntemine uygun olarak) iki farklı boyutta ele alır. Bunlardan ilki esotorik veya kavramsal felsefî boyut, ikincisi ise eksotorik veya popüler felsefî (dinî) boyuttur. Böylece Fârâbî'nin sisteminde vahiy yalnızca dinî hakikatin değil, aynı zamanda ve öncelikli olarak felsefî hakikatin de kaynağı durumundadır. Buna uygun olarak vahiy kavramı Fârâbî'de iki farklı anlamda kullanılmaktadır. *Birinci* anlamda o, Tanrı tarafından peygamberlere aktarılan dinî dogmaya karşılık gelir. Bu bağlamda vahiy “muhayyile (hayal etme) gücünün” bir işlevidir. Muhayyile gücü, önceden de belirtildiği gibi, duyu gücü ile düşünce gücü arasında yer alır ve saklama, birleştirme ve ayırıştırma görevlerinin dışında, taklit, temsil, imajinasyon veya sembolleştirme işlevleri görür. Muhayyile gücü, faal aklın bazen kuramsal akla aktardığı düşünülürleri, bazen de pratik akla aktardıklarını veya doğrudan pratik akıl tarafından oluşturulan duyulur tikelleri, kendisinin oluşturduğu duyularla taklit ve temsil etme yeteneğine sahiptir. Hayal gücü tikelleri bazen olduğu gibi hayal ederek, bazen de öteki duyulurla taklit ederek alır. Muhayyilenin bu işleyişi genelde uyku halinde gerçek rüyalarda ortaya çıkar ve bazen geçmiş bezen de geleceğe dair simgesel hakikatleri ortaya koyar (krş. *Devlet*, s. 96). Muhayyile gücü en üst düzeyde olan kişi dinlerin adlandırdığı anlamda peygamberdir ve onun faal aklın aracılığıyla tanrısal hakikatleri halka en iyi anlayacağı semboller yoluyla aktarma olgusu vahiydir. *İkinci* ve özel anlamında vahiy Fârâbî'de felsefî, entelektüel bir boyuta sahiptir. Bu haliyle vahiy insanın, bilgi edinme sürecinde bilkuvve aklını iradi eylemleri neticesinde faal aklın yardım ve aydınlatmasıyla bilfiil akla; bu aklını da ilk akılsallardan hareketle kuramsal bilgileri edinmekle (“ilk neden” olan Tanrıyı, evreni, toplumu, ilk yöneticiyi, ölümü, ölümden sonraki yaşamı, vb.) kazanılmış akla dönüştürmesiyle, faal akıl tarafından ikinci kez aydınlatılmasıdır.

Gerek geleneksel gerekse entelektüel anlamda peygamberlik, aynı zamanda metafiziksel boyutu olan, yani faal aklın etkisine açık olan hayal gücünün en yüksek düzeyinde gerçekleşen sembolleştirici bir etkinlik olarak karşımıza çıkar. Fârâbî'nin deyimiyile hayal gücü “faal akıl tarafından kendisine verilen şeylerin çoğunu, bu şeyleri taklit eden gözle görünür duyusallarla temsil eder” (*Devlet*, s.

96). Aslında peygamberliğin kendisine özgü yönü, kuramsal ve pratik akla ait düşünülürleri hayal gücünde canlandırma etkinliğinde yatıyor. Sıradan insanlar için kuramsal aklın konusunu oluşturan şeyleri olduğu gibi kavrama mümkün olmadığından, bunların hayal gücü aracılığıyla duyuşsal bir formata dönüştürülmesi zorunludur. Demek ki, vahiy olayı özünde faal akılla girişilen ilişkide gerek kuramsal gerekse pratik akla akan düşünülürlerle ilgili hakikatlerin en yüksek seviyede hayal gücü sahibi peygamber tarafından sıradan halka, en iyi şekilde anladıkları duyuşsal kalıplar içerisinde sunulmasıdır. Ancak seçkin bir anlayışa sahip olan Fârâbî'ye göre herkes vahye muhatap olamaz. Onu alacak insanların, hem yaratılışları gereği ilk düşünülürleri almaya yatkın bir doğada olması, hem de bu sağlıklı doğal yatkınlıklarını iradi olarak eğitmeleri gerekmektedir (krş. *Siya-set*, s. 42).

İlk başkanın mutlak hakikati ve ondan çıkarsadığı pratik ilkeleri farklı kişi ve toplumlara aktarmasının iki yolu vardır: “Öğretim ve eğitim” (*Mutluluk*, s. 79). Öğretim milletlerde ve şehirlerde teorik erdemlerin ortaya çıkarılmasını ve devamını sağlamaya yöneliktir ve muhatapı da bilginler, hükümdarlar ve imamlardır. Bu seçkin kişilerin dışında kalan sıradan insanlara gerçeği ve gerçeğe uygun bir yaşam tarzını sunmanın yolu eğitimidir.⁷² Eğitmek, “milletlerde ahlakî erdemleri ve amelî sanatları varlığa getirme yöntemidir. Öğretme sadece söz ile olur. Eğitme milletleri ve şehir insanlarını amelî melekelerinin sonuçları olan fiilleri, onlarda bu fiilleri yapma yönünde bir azim yaratmak suretiyle yapmaya alıştırmakla olur” (*Mutluluk*, s. 79). Bu azim veya güdülenmeyi oluşturmanın yolu gerçekleri halkın hayal gücünde en iyi bildikleri şeylerden hareketle canlandırmaktan geçer.

Eğitim ve öğretimin iki temel aşaması vardır: İlki *kavratmak*, ikincisi *tasdik* ettirmek. Bunlar da tekrar kendi içerisinde iki sınıfa ayrılırlar. Kavrama, ya doğrudan bir şeyin kendisi, ya da o şeyin örneği hayal ettirilerek yapılır. Tasdik de ya kesin kanıtlarla, ya da ikna yoluyla gerçekleştirilir. Buna göre *din (mille)* şeylerin örneklerinin ikna ile tasdik edilmesi olurken, *felsefe* şeylerin kendisinin kesin bilgi ile tasdik edilmesidir. Ama sonuç itibarıyla din, felsefede ortaya konulan salt gerçeklik veya kesin bilginin örnekler üzerinden ikna ettirilmesiyle oluşan alandır. Diğer bir deyişle din, felsefenin sıradan insanların anlayabileceği bir kalıp içerisinde halka sunulmasıdır ki, Fârâbî bazen buna “yaygın felsefe” de diyor (krş. *Mutluluk*, s. 90).

Bu açıklamalardan sonra yeniden millenin tanımına dönersek, yukarıda kısaltarak verdiğimiz Fârâbî'nin din ile ilgili ana eserinin ilk cümlesini şimdi bütün olarak aktarabiliriz:

Din (el-mille), koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeye çalışan ilk başkanın (er-

⁷² Felsefenin özel ve genel olmak üzere iki tür eğitiminin olduğunu söyleyen Fârâbî, felsefenin özel eğitiminin kesin (burhanî-apodeiktik) kanıtlara dayalı olarak, genel eğitiminin ise diyalektik, hitabet veya şiir gibi kesin kanıtlara dayalı olmayan tekniklerle yapılacağını söylüyor.

reisü'l evvel) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş görüşler ve eylemlerdir (*Mille*, § 1 [43]).

İlk yönetici veya filozofun asli görevi, hakikatler hakkındaki teorik bilgiyi ve pratik felsefenin temel ilkelerini öğretim ve eğitim yoluyla toplumun geri kalan bireylerine aktarmaktır. Bu bağlamda toplumda *siyasal bir düzen* şekline dönüşen ve bazen *din*, bazen *şariat* veya *sünnet* adlarıyla, insanları yaratılış amaçları olan mutluluğa erdirmeye çalışan felsefi “görüş ve eylemlere”, “mille” diyor Fârâbî. Böylece esas olarak *mille*, felsefe tarafından ortaya konulan mutlak hakikat veya kesin bilginin diyalektik, hitabet ve şiir gibi yöntemler aracılığıyla “sembolik” bir tarzda topluma aktarılması ve benimsetilmesidir.⁷³

Milledeki “görüşler (ârâ)” ya kuramsal ya da pratik konulara ilişkindir. Kuramsal olanlar, Tanrının nitelikleri, akılsal varlıklar ve bunların birbirlerine karşı konumları ve ilişkileri, evrenin oluşumu, evrendeki varlıklar arasındaki hiyerarşik düzen, evrenin akılsal yapısı ve insan aklının diğer akılsallarla ilişkisi, akıl vahiy ilişkisi, ölüm ve sonrası gibi konuları kapsarken; pratik olanlar erdemli başkanlık, erdemli ve erdemsiz toplum şekilleri ile toplumsal yaşamın çeşitli yönlerini içerir. Felsefe ile erdemli dinin konularının ortak olması, her ikisinde ortak olan bu görüşler yüzündendir. Dolayısıyla böylesi bir dinin felsefeye dayanması ve kanıtlarını felsefeden alması mümkün, hatta zorunludur. Keza dinî bilgiler doğruluk ve meşruluğunu vahiy veya gelenekten değil, felsefeden aldıkları için rasyonel ve açıklanabilir bir yapıya sahiptirler. Ancak Fârâbî bazı dinlerin gerçeği doğrudan dile getiren ifadelerinin de olabileceğini söyler. Buna göre bir din içerisinde hakikatin dolaylı sembolik anlatımı olabileceği gibi, doğrudan anlatımı da bulunabilir. Ancak her din bu tarz kesin ifadeleri içermez.

Milledeki “belirlenmiş görüşler ya gerçektir ya da gerçeğin örneğidir” (*Mille*, § 4 [46]). Görüşlerin gerçekliğinin dayanağı ise insandır. Çünkü gerçek, “insanı ya özündeki ilk bilgi (*ilm evvel*) (vasıtasız bilgi) ile ya da kesin kanıt (burhan) yoluyla kesin bilgiye ulaştırın şeydir” (*Mille*, § 4 [46]). O halde ne gerçek, ne de gerçeğin örneği olan ve dolayısıyla aklın ilkeleriyle temellendirilemeyen dinler “sapık”tır, erdemsizdir. Öte yandan “gerçeğin örneği” olan mille, bazen bizzat gerçek gibi algılanabilir, yani gerçeğin kendisiyle millenin örnekleri arasında bir gerginlik yaşanabilir; din ile felsefe arasında milleye bağlı olarak bir takım sorunlar ortaya çıkabilir. Eğer bir mille, kendi koşullarına göre oluşturulmuş olan toplum yapısı dikkate alınmadan, hangi felsefeye bağlı olduğu bilinmeden başka bir

⁷³ Mille teorik ve pratik yönleriyle felsefeye tabi olduğuna ve felsefe gerek mantıksal gerek zamansal olarak milleden önce geldiğine göre, felsefenin olmadığı veya kesin (apodeiktik) bir felsefe aşamasına erişilmediği (ki bu Fârâbî'ye göre Platon ve Aristoteles'ten sonra mümkün olmuştur) dönemlerde dini görüş ve eylemler nasıl belirlenmekteydi? Akla ilk gelen cevap, bu belirlemenin kurucu peygamberler ya da bilge yönetici ve kanun koyucular sayesinde olabileceğidir. O zaman Fârâbî'nin vurgusu, en azından felsefenin olgunlaşmasından sonra (günümüzde buna ilgili tüm disiplinleri de katabiliriz), artık milleye ilişkin her tür düzenlemenin ancak felsefeye bağlı olarak yapılması gerektiği anlamına gelir. Krş. Kutluer (2005), s. 292.

topluma aktarıyor, peşinden de millenin aslı olan felsefe aktarıyorsa bu durumda mille ile felsefe arasında çatışma doğar.

Mille genelde toplumun ilk başkanları tarafından oluşturulur ve bu süreçte de halkın kapasitesi ile içinde bulunulan tarihi ve toplumsal koşullar dikkate alınır. Farklı zaman ve coğrafyalarda yaşayan erdemli ilk yöneticiler, aynı koşullar altında aynı kural ve uygulamalara yer verebilirler, çünkü onlar neticede aynı akıl (faal akıl) tarafından aydınlatılırlar (krş. *Mille*, § 8 [50]). Bu aynı zamanda, benzer durum ve koşullara sahip yöneticilerin birbirlerinin koymuş oldukları yasa ve kurallarda değişiklik yapabilecekleri anlamına gelir.

Filozof mantığa, kesin bilgi yöntemine dayalı olarak elde ettiği bilgileri, topluma aktarırken yine mantık, diyalektik, hitabet ve şiiri kullanır. Kuramsal olarak tümelin tikele olan önceliği gibi, felsefe de milleden önce gelir ve mille kuramsal ve pratik ilkelerini felsefeden alır. Kesin ve zorunlu bir bilgiye sahip olan felsefenin ortaya koyduğu ilkeler genel geçer iken, zaman ve içinde yaşanılan koşullara göre belirlenen milleler (siyasal düzenler) ulus ve topluluklara göre farklılıklar gösterir (krş. *Siyaset*, s. 51). Dolayısıyla nerede bir toplum varsa orada kendisine özgü siyasî bir düzen veya mille vardır. Eğer bu mille erdemli bir başkanın erdemli görüş ve fiillerinin ürünü ise *erdemli*, değilse *erdemsiz toplumu* oluşturur.

Millenin kuramsal yönü, onun uygulandığı toplumların yapı ve koşullarına göre değişiklik gösterdiği için zamanla bir takım sorunlar ortaya çıkabilir. İşte bu durumda millenin görüşlerini (ârâ) koruyacak ve hitabet sanatıyla toplumu oluşturan bireylerin zihnine görüşleri yerleştirecek bir yöntem veya disipline ihtiyaç vardır ki, Fârâbî buna “kelam” diyor. Öte yandan millenin eylem veya uygulamalarının toplumsal koşullara göre takdir edilmesini sağlayacak bir başka sanata da ihtiyaç duyulur ki, bu da “fıkıh”tır (krş. *İlimler*, s. 97.; *Mille*, § 9 [50]). Böylece, *kelam* ve *fıkıh* diye adlandırılan disiplinlerin temel amacı, sıradan insanların inançlarında ortak olan ve çoğu kez test edilmemiş görüşleri diyalektik (cedel) ve hitabet yardımıyla düzeltmeye çalışmaktır.

Kelam ve fikhın dayanağı ve gerekliliği, ilk başkanın kendinden sonra gelenlere örnek oluşturacak temel eylemlere dair belirlemede bulunmasına karşın, çeşitli nedenlerden ötürü ikincil sorunlarla ilgili eylemleri belirlemeden bırakmasıdır. İşte kelamcı ve fikhçıların ana malzemesi ve örneği ilk başkanın belirlediği bu ana eylem kalıplarıdır. Bu yüzden kelamcı ve fikhçılara ihtiyaç duyulan dönem, ilk başkan veya ona her yönüyle benzer olan başkanların yönetimde oldukları dönem değil, erdemli yöneticiler arasında denkliğin bozulduğu, yönetimde taklit döneminin başladığı zamandır. Fârâbî, ilk yönetici diye tanımladığı başkanların bilgi ve becerilerine sahip yöneticilerin gelmediği zamanlar şehirde “geleneğe/yasalara bağlı başkanlık”ı (*Siyaset*, s. 46), yani taklidi zorunlu görür. Zaten fikh ve kelam sanatı bu dönemlerde ortaya çıkan zorunlu disiplinlerdir.

Fârâbî fikh sanatını ilkin, zamanla ortaya çıkan olay ve sorunları koşullara bağlı ve millenin pratiğini temele alarak, yani takdir edilmiş eylemleri örnek alarak çözmeye çalışan bir sanat olarak tanımlar. Buna göre, kelam ile fikh arasın-

daki temel ayrılık noktası, kelamcının ilk yöneticinin belirlediği eylem ve görüşleri herhangi bir yoruma tabi tutmaksızın olduğu gibi diyalektik yöntemle savunup millenin haklılığını gerekçelendirmeye çalışmasına karşın, fıkıhçının milleye dair erdemli yöneticiler tarafından ortaya konan yargılardan bir takım çıkarımlarda bulunabilmesidir (krş. *İlimler*, s. 97 vd.) .

Fârâbî'nin iki disiplin arasında *İlimlerin Sayımı*'nda yapmış olduğu bu ayrımı *Kitabul Huruf* adlı eserinde dikkate almadığını, çıkarımda bulunma gücünü her iki mesleğe de yüklediğini görüyoruz⁷⁴. Hatta Fârâbî *Mille*'de kelam disiplininin hiç söz etmez ve *İlimlerin Sayımı*'nda kelama yüklediği haklılaştırma ve ikna işlevini bu sefer diyalektik (cedel) ve hitabet sanatlarına yükler.

Fıkıh sanatı sayesinde insan, kanun koyucunun açıkça belirlediği şeylerden kesin olarak tanımlamadığı şeylerin her birinin sıhhatli takdirini (belirlenimini) yapmaya ve bunu kanun koyucunun, toplumda, bu toplum için kanun olarak koymuş olduğu din vasıtasıyla amaçlamış olduğu şeye uygun olarak tashih etmeye (düzeltmeye) güç kazanır. Bu tashih ise onun bu dinin erdemleriyle erdemli olması ve bu dinin görüşlerine sağlam bir inançla bağlı bulunması halinde ancak mümkün olur (*Mille*, § 9 [50]).

Bu alıntı vesilesiyle bir iki noktayı hatırlatmada fayda görüyoruz. *Birincisi*, Fârâbî sıradan kullanımında dinin dogmalarını savunma, dinle ilgili inanç ve uygulamalarda yorum ve yargı işlevi üstlenen fıkıh ve kelamı, kendi siyaset felsefesi bağlamında ve genel olarak felsefeye tabi birer disiplin olarak ele alıp inceliyor. *İkincisi*, Fârâbî değil kelamcı ve fıkıhçıdan, salt kuramsal bilgi sahibi filozoftan bile bildiklerini davranışa aktarmasını, erdemlilik ve onun bizi eriştireceği mutluluk için şart koşuyor. Bu bağlamda kelamcı, inanç ve eylemlerine dair çıkarımlarda, belirlemelerde bulunduğu millenin aynı zamanda halis bir kabullenicisi ve uygulayıcısıdır. Bu onun mesleğini hakkıyla yapması için de bir ön koşuldur. Bir *üçüncüsü* ise fıkıhçı veya kelamcı yalnızca kendi içinde yaşadığı toplumun millesi hakkında belirlemelerde bulunma yetkisine sahiptir. Yani fıkıhçı ve kelamcı bilgi ve beceride hangi seviyede olursa olsun yereldirler; pratik bilgede olduğu gibi, tüm toplum veya milleler için standartlar belirleme konumu ve yetkisine sahip değildirler.

Bu bağlamda pratik bilgelik siyaset yapmanın en önemli faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷⁵ Siyasetin (ilk yöneticinin) belirlemeden bıraktığı şeyleri, uzun sürede edindiği tecrübe ve kazandığı yeteneklerle zaman ve koşullara bağlı olarak rejimin taleplerini dikkate alıp belirleme ve uygulamalarda bulunmak pratik bilgenin görevidir. Hekimlik mesleği gibi erdemli yönetici de, toplumsal yaşamda ortaya çıkan konu ve sorunları gözlemlene ve doğrudan yaşama suretiyle edindiği tecrübeyle meslekî pratik aklını olgunlaştırır, adeta onu kuvveden fiile

⁷⁴ Krş. Aydınlı (2005), s. 30.

⁷⁵ Krş. Aydınlı (2005), s. 44.

dönüştürür (krş. *Mille*, § 18 [60]). Özetle, pratik bilgenin toplumun tümüne yönelik belirlemede bulunmasına karşın fıkıhçının yalnızca bağlı bulunduğu din mensuplarına yönelik belirlemelerde bulunması, bir toplum veya devlet yönetimine tabi insanlar arasında farklı dinî cemaatlerin bulunabilmesini mümkün kılar. Farklı dinî cemaatler hatta dinler olduğunda, bunların dinî inanç ve uygulamalara ilişkin olarak karşılaştıkları sorunların çözümünde, ilk yöneticinin koyduğu genel ilke ve pratiklerden çıkarımda bulunma yetkisi yerel fıkıhçılara ait iken, toplumunun tümünü kapsayıcı siyasî, dinî sorunlarda yetkili pratik bilgedir. Genel olarak filozof, peygamber özelliklerini üzerinde barındıran ilk reis veya yöneticinin toplumların yaşamında istisnai oldukları ve onlardan sonra gelen yöneticilerin taakkul sahibi, pratik bilge veya bilgeler oldukları da göz önünde bulundurulduğunda, Fârâbî'nin bize günümüz toplumlarında geçerli olabilecek rasyonel yönetici veya yöneticilerin fotoğrafını sunduğunu söyleyebiliriz.

3.3. Erdemli Şehir (Toplum) ve Siyaset

Siyaset bilimi, “iradi fiillerle iradi hayat tarzlarının çeşitlerini”, “gerçekten mutluluk olan şeyi”, bize kazandıran “iyi ve güzel davranışları”, “bunların ancak bir önderlikle mümkün olduğunu”, “bu fiiller hayat tarzlarının” “şehirler ve milletler arasında ancak onunla gerçekleştirilebileceklerini” ve korunabileceklerini gösteren bir bilimdir (*İlimler*, s. 92 vd.). Kısaca siyaset, “şehir insanların her birinin, siyasî toplum vasıtasıyla, özel tabii yaratılışlarının mümkün kıldığı ölçüde mutluluğu elde etmesini sağlayan şeylerin ilmidir” (*Mutluluk*, s. 65). Devlet veya toplumlar nasıl ki erdemli ve erdemsiz diye iki kategoriye ayrılıyorsa, liderlik de “gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan iradi fiiller, hayat tarzları ve yetileri kuvvetlendiren” ve “şehirlerde gerçekten mutluluk olmadıkları halde öyle oldukları zannedilen şeyleri temin etmeye yarayan fiiller ve hareketleri kuvvetlendiren” (*İlimler*, s. 93) liderlik diye ikiye ayrılır.

Pratik alanda mutluluğun nasıl elde edileceğini bize gösteren sanat (siyaset) kadar, bu sanatın icra edileceği alan, yani toplum (“erdemli şehir”) da önemlidir. Erdemli şehir veya toplum bireysel mutlulukla toplumsal mutluluğun, bu dünya mutluluğu (birinci yetkinlik) ile öteki dünya mutluluğunun (mutlak yetkinlik) kazanıldığı yerdir. Erdemli toplum aynı zamanda hem erdemli olmak isteyen bireyler hem de erdemli olmak isteyen toplum veya ulusların çabalarını birleştirme işlevi görür. Böylece Fârâbî, “mükemmel evrensel devleti”, “bütün milletlerin mutluluğa erişmesini” (*Devlet*, s. 101), hepsinin aynı amaca yönelmesi koşuluna bağlar.

Erdemli şehrin varlığı ve sürekliliği ancak faal akıl tarafından aydınlanan, faal akıl ile ilişkide olan, bilgi ve mutluluğun içeriğini kavrayan kişi veya kişilerin varlığıyla mümkündür. Erdemli şehrin başkanında kuramsal akıl ile hayal gücünün en yüksek seviyede bulunması gerekir. Bu ise, yukarıda da belirttiğimiz gibi, hem filozof hem de peygamber olan bir kişiliğe karşılık gelir.

Erdemli şehri oluşturan insanlar genelde iki gruba ayrılırlar. *Birinci grup* ilk nedeni, maddesiz şeyleri, göksel tözleri, insanın varlığa gelişini, erdemli şehri, ilk yöneticiyi ve vahyin oluşumunu, ruhların ölümden sonraki durumunu, kısaca mutluluğun mahiyetini kavrayan kişilerden (“filozoflar-hükema”); *ikinci grup* ise bu gerçekleri sadece sembolik olarak kavrayabilen (hayal edebilen) kişilerden oluşur (“müminler”) (krş. *Devlet*, s. 121 vd.). İkinci gruba dâhil olanlar hiçbir zaman hakikati olduğu gibi kavrayamazlar, yalnızca hayal ederler. Buna rağmen, farklı seviyelerde de olsa, yaratılışın amacı olan mutluluğa her iki gruptakilerin de erişmesi gerekir. Felsefeciler bu mutluluğu kuramsal ve düşünsel eğitimle, sıradan halk ise ahlakî, dinî erdemleri uygulamakla kazanırlar. Ama gerçek mutluluğa yalnızca birinci gruptakiler (hükema-felsefeciler) erişebilirler. Erdemli bir toplumda adalet ve huzur hüküm sürer. Bunun karşıtı bilgisiz (cahil) toplumda hırs, düşmanlık ve adaletsizlik vardır. Bilgisiz şehir halkının en çok değer verdiği şey kuvvettir. Dolayısıyla güçlü olan ve herkese hükmeden kişi en mutlu kişi kabul edilir.

Erdemli şehir haricindekilerin böyle bir mutluluğu elde etmeleri mümkün değildir. Onlar cahildirler, bilgisizdirler, yani akılları maddeye bağımlı, nefisleri hasta kişilerdir (krş. *Devlet*, s. 110). Bilgisiz (cahil) şehrin halkları mutluluğa uzaklıkları açısından sınıflandırılır. Bunların başında, mutluluğu zorunlu maddi ihtiyaçlarını karşılamaktan ibaret sayan “zaruret şehri” gelir, bunu diğer bilgisiz şehirler olan “zenginlik şehri”, “bayağılık ve düşüklük şehri”, “şeref şehri”, “güç, kuvvet şehri” ve “demokratik şehir” izler (krş. *İdeal Devlet*, s. 111).

Demokratik şehir veya *devlet* bilgisiz devletler arasında erdemli devlete en çok benzeyen ve ona dönüşmeye en yakın olan devlettir. Genel olarak bilgisiz devlet(ler)in halkı mutluluğu tanımadığı gibi, problem de edinmeyen bireylerden oluşur. Aynı zamanda bunlar servet, sıhhat, şehvet, saygı gibi geçici mutlulukların peşinde koşarlar. Daha doğrusu bilgisiz devletlerin halkları bütün bu şeylerin bir araya gelmesini en büyük mutluluk sayarlar. Demokratik devlet Fârâbî'ye göre, insanların “özgür ve istediklerini yapmada serbest” oldukları, yasalar önünde kimsenin “ötekenden daha üstün” olmadığı, “bayağı ve şerefli” sınıfların bir araya toplandığı, yönetenlerin “yönetilenleri isteklerine göre” yönettiği, “gerçekte yönetenle yönetilen arasında bir farkın olmadığı” (*Siyaset*, s. 64) devlet şeklindedir. “Bilgisiz (erlemsiz) şehirlerin bütün çaba ve amaçları en yetkin biçimde” bu şehirde görülür ve “başka şehirler arasında bu şehir, en çok istenilen ve en mutlu olanıdır”. Buna bağlı olarak çeşitli “uluslar oraya göç ederek yerleşir”. Demokratik şehir, “diğer bilgisiz şehirler içinde ileri derecede iyilik ve kötülüğü birlikte bulunduran bir şehirdir”. Farklı toplum veya sınıflardan farklı insanların oluşturdukları eşitlikçi bir ortamda “erdemli kişilerin yetişmeleri mümkündür” (*Siyaset*, s. 65). Böylece, Fârâbî daha o dönemde bize günümüzün federatif veya konfederatif devlet şeklinin taslağını sunar.

Fârâbî zenginlik, egemenlik ve “özgürlüğü” bilgisiz şehirlerin sahte mutluluk özellikleri olarak saydıktan sonra, demokratik bir şehir halkının “gerçek anlamda erdemli olan bir kimseyi, yani mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen

ve onları o yöne yönelten kişiyi başkanlığa getirmezler” (*Siyaset*, s. 66) yargısına varır. Böylesi bir yönetici tesadüfen başa geldiği takdirde o, “ya mevkiinden atılır, ya öldürülür, ya da onun yönetimi sallantıda ve çekişmeli olur” (*Siyaset*, s. 66). Çünkü bilgisiz halk “kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onların elde edilmesinin yolunu açan ve onları koruyan bir yönetici ister” (*Siyaset*, s. 66). Bir başka ifadeyle, bilgisiz şehir halkı gerçek mutluluğu hedef edinmediğinden her tür arzusunu gerçekleştirmeye engel gördüğü yönetim ve yöneticilere karşı cephe alır. Bu durum demokratik şehirlerin aynı zamanda erdemli taleplerinin olabileceği ama bilgisizliklerinden ötürü bunda ısrar etmelerinin mümkün olmadığı anlamına gelir. Her şeye rağmen Fârâbî için, “erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğer bilgisiz şehirlere oranla [...] demokratik şehirlerde daha kolay ve mümkündür” (*Siyaset*, s. 66).

Bilgisiz şehir halkı, arzularını öncelikle için “kadınlara önem” verirler. Bu eğilimleri “kadınların gözüne girmek ve onların yanında saygınlık kazanmak içindir” (*Siyaset*, s. 67 vd.). Böyle bir toplumda “birçok yandan onların kadınları kendilerinden daha üstündür”. Onlar güç ve sıkıntılı işleri kendi üzerlerine alarak “kadınlarını zor işlerden koruyup, bolluk ve rahat içinde yaşatırlar” (*Siyaset*, s. 68). Sonuçta olumsuz bir güdüyle de olsa demokratik, eşitlikçi ve kadın haklarına saygılı bir toplumsal yapıya giden kapı aralanmış olur. Elbette bu ifadelerden varılması gereken bir başka yargı da, kadınların çeşitli İslam topluluklarındaki konumunu dinî kural ve kaygılardan çok kişisel ve törel tercihlerin belirlediğidir.

Şimdi sorgulanması gereken şey, demokratik toplumun niçin bilgisiz toplum yapılarından biri olarak kabul edildiği veya erdemli bir şehir olmasının önündeki engellerin neler olduğudur? Bu noktada Fârâbî'nin en önemli çekincesinin, bu toplum yapısında her tür arzusunun var olduğu ve bunlar arasında iyiden yana yapılan tercihlerin genel bir eğilimi oluşturmadığı, dahası seçme özgürlüğünün bir ilke olarak kabul edildiği, bunun da kötü olanı dışta bırakmadığıdır. Bir başka ifadeyle, özgürce seçim ve özgürlük bu haliyle serbestlik, bağımsızlık anlamında her tür sahte ve geçici mutluluğu ilkesel olarak içermektedir. Bizim için önemli olan, Fârâbî'nin irade özgürlüğünü insanın düşünce gücüne dayatıyor olmasıdır. Toplumsal özgürlük alanında ise Fârâbî, onu salt olarak olumsuz görmek bir yana, nihai olarak düşünceye (toplumsal erdeme) bağlar ve çağdaş özgürlük kavramına yaklaştırır.

Özgürlük konusuna açıklık getirmek için, Fârâbî'nin bireysel özgürlükle bağlantılı olarak irade kavramına nasıl bir anlam yüklediğine ve buradan “kendi başına amaç” olarak insanın değerini nasıl temellendirdiğine bakmak gerekecek. Ona göre *irade* her şeyden önce duyumdan kaynaklanan bir “istek”tir (*Siyaset*, s. 38). Nefsin *arzu* gücü olan bu isteği nefsin hayal gücü olan istek takip eder. Bu iki iradenin oluşmasından sonra nefsin *düşünme* gücü faal akıldan bilgilenecek koluma erişir. İşte bu aşamada, insanda düşünme gücünden kaynaklanan bir istek olan iradeye Fârâbî “ihtiyar” diyor. Bu dereceleri *arzu*, *irade* ve *ihtiyar* diye de adlandırabiliriz. *İrade* ve *düşünce* insanı tüm diğer varlıklardan üstün kılan özelliklerin başında gelir ve böyle bir insan Fârâbî'ye göre “kendi başına amaç” olur:

İnsan [kendi] altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla madde olmadığı gibi, başka bir şey için asla araç da olmaz [...] Onun, düşünen bir varlık olarak, kendinden başka mümkün bir varlığa ve birinin ötekine yardımı, yaradılış gereği değil, *düşünme* ve *isteme* (irade) ile dir (*Siyaset*, s. 33).

Özetle, bireyin *özgürleşmesi* akledilir şeyleri bilmesi ve bunları uygulamaya koymakla kazandığı yetkinlikle mümkündür. Bu insan ruhunun maddeden tümüyle bağımsız hale gelmesi halidir. Dünyada içinde yaşanılan şehir halkına göre erişilen özgürlük yetkin seviyesine ancak, erdemli ruhlar bedenden ayrıldıktan sonra kendine benzer özgür ruhlarla karşılaşarak, kendi özleri ve kendilerine benzeyenlerin özleri üzerine düşünmeye başladıklarında erişir. Bu şekilde insanın gerçek mutluluğu gibi, gerçek özgürlüğü de sürekli gelişme ve ilerlemeyi içeren bir sürece karşılık gelir.

Fârâbî'de önemli olan, demokratik şehrin ana özellikleri arasında sayılan eşitlik ve özgürlüğün doğrudan olumsuz (erdemsiz) bir değer olarak belirlenmemesidir. “Eşitlik” ilkesine yöneltilecek en önemli itiraz, şüphesiz Fârâbî'nin doğuştan veya sonradan kazanılan özelliklerin insanları farklı kıldığı kabulüdür. Öte yandan aynı Fârâbî doğuştan yetenekli olmasına karşın hiçbir eğitim sürecinden geçmemiş bir kişinin yönetim mesleğinde, eğitilmiş olana karşın ikinci planda yer alması gerektiğini savunur (krş. *Siyaset*, s. 43). Ayrıca ona göre akıl, potansiyel olarak bütün insanlarda var olan ve ancak işlendikçe insanı gerçek bilgiye eriştiren bir güçtür. Dahası insan, tüm diğer varlıklardan farklı olarak, hiçbir şey için araç konumunda olmayan, “kendi başına amaç”tır. O zaman doğuştan getirilen yetenek burada mutlak anlamında alınmaz. Bu da bizi eşitliğin erdemli, ideal bir toplumsal düzende tercih edilmesinin önünün açık olduğu sonucuna vardırır.

Özgürlük açısından bakıldığında ise, bu kavramın felsefe ve siyaset alanında hak ettiği yeri alabilmesi için Yeniçağı beklememiz gerekecektir. Ne Fârâbî'de ne de Fârâbî'nin selefleri Platon ve Aristoteles'te siyasî özgürlük diye bir sorun vardır; hatta onlar doğuştan gelen farklılık ile aristokratik yönetim tarzını tercih ederler. Buna rağmen Fârâbî'nin özgürlüğe salt olumsuz bir anlam yüklediğini, “istediğini yapabilme gücü” olarak serbestliği daha ziyade eylem özgürlüğü bağlamında ele aldığını görüyoruz. Elbette Fârâbî için “gerçek özgürlük”, aklını bilfiil akıl seviyesine çıkartan bireyin faal aklın aydınlatmasıyla hakikatleri kavraması sonucu, mutluluğa eriştirecek kuramsal ve pratik ilke ve eylemleri edinmesiyle erişilen bir durumdur. Ancak bu en yüksek mutluluğa erişmek için erdem yasalarına göre düzenlenen bir topluma ihtiyaç duyulur. Fârâbî henüz, Kant'ın anladığı anlamda, aklın kural koyuculuğuyla kazanılan özerk bireyin özgürlüğünü savunacak durumda değildir. O daha ziyade ruhun maddeden bağımsızlaşmasıyla elde edilen öteki dünya özgürlüğünü hedefler.

3.4. En Yüksek Mutluluk ve Akıl İnancı

Eğer Tanrıya ve gelecekteki yaşama ilişkin bir inanç, yalnızca ahlakî olarak motive ediliyorsa, böylesi bir inanç *akıl inancı (dini)* veya *postulat inancı* diye adlandırılır. Akıl inancında eylemlerin zorunluluğu tanrısal emir veya iradeden değil, bizzat insandan, yani ahlak yasasından kaynaklanır. Ahlak yasası da bizi *en yüksek iyi* vasıtasıyla din ile buluşturur. Böylesi bir inancı öngören ahlak anlayışı yalnızca yalın bir ahlak felsefesi değil, aynı zamanda bir *ahlak teolojisi*dir. Çünkü bir Tanrıya inanç bizi dine ve dolayısıyla teoloji sahasına vardırır.

“Akıl inancı” veya “dini” diye adlandırılan anlayış ilkin Immanuel Kant’ın “postulat öğretisi”nde sistemli bir şekilde ortaya konmuştur. Kant pratik sahada postulatı, teorik olarak kanıtlanamayan, ancak pratik anlamda koşulsuz olarak geçerli olan ifadeleri anlar.⁷⁶ O, aklın teorik ve pratik ilgisinin yöneldiği, “Neyi bilebilirim?” ve “Ne yapmam gerekir?” sorularını yönelttikten sonra, aynı anda hem teorik hem de pratik olan üçüncü temel soruyu ortaya koyar: “Ne umabilirim?”.⁷⁷ Burada *umut*, henüz olmamış olana yöneliktir ve aslında “yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?” şeklinde anlaşılmalıdır.⁷⁸ Bu soru ahlakî teleolojinin temel sorusu olup, cevabı *en yüksek iyi* öğretisinde yatmaktadır. Burada insanın günlük yaşamında karşı karşıya olduğu herhangi bir umut kastedilmiyor, tersine ahlak yasasına sıkı sıkıya bağlı olan ve bütünüyle insan varlığıyla ilgili bir umut söz konusudur. O zaman, şimdi cevabını arayacağımız soru, Fârâbî’nin din felsefesinin böyle bir akıl inancına uyarlanıp uyarlanamayacağıdır? Bunun için yapılması gereken ilk iş, akıl inancı veya postulat öğretisinin içeriksel bir çözümlemesini yapmaktır.

Akıl dininin her bir düşünülür formu en yüksek iyinin talep edilmesini ve onun imkanının varsayımlarını nesnel zorunlu olarak hesaba katmak durumundadır, bu *varsayma* onun zorunlu bileşenidir. Buna karşın en yüksek iyinin talep edilme tarzı, yani bizim onu ne şekilde mümkün olarak düşündüğümüz, onun zorunlu olmayan yan bir bileşenidir. Bu iki bileşenden hareketle, mantıksal olarak, postulatçı bir düşünce yapısı (biçimi) ile somut postulat içeriği arasında bir ayırım yapabiliriz.⁷⁹

En yüksek iyiyi ahlak yasasının erişilmesi gereken gayesi olarak buyuran saf pratik akıl, onun duyular dünyasındaki gerçekleşiminin imkansızlığının var ettiği çatışmayı çözmek için, her şeye gücü yeten ve aynı zamanda doğanın varlık sebebi olan bir iradeyi, yani *Tanrının varlığını*, ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olarak, duyular dünyasında olmasa da, duyular-üstü, intelligibel (akledilir) bir dünya da (ki ahlak yasası salt bir belirleme nedeni olarak kişiyi söz konusu dünyanın bir üyesi yapar) *koyutlamak* (postulieren) zorundadır.⁸⁰

⁷⁶ Krş. Kant (1788/1994), A 238.

⁷⁷ Krş. Kant (1787/1993), B 832 vd.

⁷⁸ Geniş bilgi için bkz. Çilingir (2003).

⁷⁹ Postulatların “içerik” ve “formu” arasındaki ayırım için bkz. L. Çilingir (2003), s. 88; ayrıca Schäffler (1979), s. 23.

⁸⁰ Kant’ın sonraki yapıtlarından, *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din [RGV]* (1793)’de Tanrı postulatının iki farklı versiyonunu geliştirdiğini görüyoruz: a) İna-yete Dayalı Yargılama: Kant’a göre insan kesin ve müsamahasız bir şekilde yetkin ahlaklılığa sürekli bir yaklaşmayı ve ahlakî niyetin saflığını buyuran oto-

Pratik aklın çatışkısı, eğer mutluluğun nedeni olarak erdem duygusal değil de akledilir âlemde düşünülürse çözülmüş olur; çünkü erdem ile mutluluğun tam bir birlikliği duygusal âlemdeki bir gerçekleşim olarak düşünülmemiştir. Bu ise *ruhun ölümsüzlüğünü* koyutmak anlamına gelir. Çünkü sonsuza değin sürecek bir ilerlemenin, en yüksek iyinin ilk koşulu olan yetkin erdemliliğin sonlu-duygusal varlığın bu dünyadaki yaşantısı boyunca gerçekleşme imkânı yoktur. Bu nedenle de koyutlanmalıdır.

Şimdi, en yüksek iyiyi özgür irade vasıtasıyla gerçekleştirmek ahlakî bir gereklilik olduğundan, bu tür bir nedenselliği öngören *özgürlük* de koyutlanmak zorundadır. Çünkü saf pratik akıl, ahlak yasasının varlık nedeni olan özgürlük olmaksızın iradeyi (istenci) belirleyemez. O, bilmek ve zorunlu ahlak yasasıyla kanıtlamak durumunda olduğumuz, saf aklın biricik idesidir. Böylece özgürlüğün realitesi dolaysız bir şekilde ahlak yasasının imkânsızlığı koşuluna bağlı olarak koyutlanırken, diğer postulatlar (Tanrı ve ruhun ölümsüzlüğü) en yüksek iyinin talebiyle ahlakî bir gerçeklik kazanırlar, yani Tanrı ve ölümsüzlük ideleri ancak özgürlük idesi sayesinde nesnel bir gerçekliğe kavuşurlar.

Her bir felsefî sistem veya kültür ortamına bağlı olarak, en yüksek iyinin nasıl düşünüldüğü değişik somut postulat içerikleriyle karşımıza çıkmaktadır. Eğer Kant için bu somut postulat içeriğini belirlemek teist-reformist Hıristiyan inancı zemininde oluşmuştur diye kabul edersek, farklı inanç türleri de (örneğin Bloch'un düalist-ateist din anlayışında), geniş bir perspektiften, aynı akıl dininin

nom ahlak yasasının taleplerini yerine getirmek zorundadır. Yalnızca bu sürekli ilerleme (yaklaşma) insana gelecekteki bir hayatta, ahlaklılığına uygun bir mutluluğa erişeceği umudunu vaat eder. Ama yetkin ahlaklılığa erişme yolundaki bu çaba insan doğasından kaynaklanan esaslı bir engelle karşı karşıyadır. Bu da insan doğasında var olan "kötülük için doğal bir meyil"dir; her ne kadar bu "insanın kendi hatasından kaynaklanıyor olsa da", "bu tarzda bozucu bir meyil insanda kök salmış olmalıdır" (RGV, A 22). Ancak buna karşın insan doğasında "iyiye yönelik asli bir yapı" da mevcuttur. Kötüden iyiye varmak için hem hukuken hem de ahlaken iyi bir insan gerekir. Oysa maksimlerini bozmuş olan insanın böylesi bir esaslı dönüşümü gerçekleştirmeye gücü yetmez (krş. RGV, A 50). İşte bu noktada insan Tanrının yardımına, tanrısal inayete ihtiyaç duyar ki, bu bizdeki iyileşmiş niyet veya Tanrının onayladığı hoşnutluk üzerine bina edilir (krş. RGV, A 92). b) Dünya Üzerindeki Tanrı Krallığı: Tanrı postulatının bu ikinci versiyonu aynı zamanda sonsuz ilerleme postulatının genişletilmesi anlamına gelir. Burada Kant'ın ilgilendiği asıl sorun, ahlakî olarak davranmak isteyen, bir başka ifadeyle, ahlakî olarak belirlenen insanın, ödev bilgisi ile adil ve aynı zamanda kutsal kılan Tanrı varlığına dayandırılmış postulatçı umut arasındaki gerilim hattında, bu umut imkanını kaybetmemek için ne şekilde davranması gerektiği sorusudur. Buradan hareketle bir diğer ana soru kendini gösterir: Kötü insan nasıl ve ne şekilde bu umudun koşullarını yerine getirmeye muktedirdir? Böylece iyi ilkenin hakimiyeti nihai olarak ancak, "erdem yasalarına göre düzenlenmiş bir topluluğun oluşturulması ve yaygınlaştırılması ile mümkündür". Bu nedenle, "tüm insan türünün" görevi ve koşulsuz ödevi bu tür bir topluluğun oluşturulmasıdır, Kant bunu "*etik bir toplum*" veya "*etik bir topluluk (ethische gemeines Wesen)*" diye adlandırır (RGV, A 121). Bu ide tarihin herhangi bir noktasında yetkin bir insanlığın gerçekten erişilebilir olduğu anlamına gelmiyor henüz. Daima ilerlemekte olan etik topluluğun hedefi bir yetkinliktir. Ama bunu hiçbir etik topluluk insanlık tarihindeki ilerlemenin hiçbir noktasında elde etmeye muktedir olamadı. Öyleyse etik topluluğun yetersizliği diğer bir postulat yardımıyla zorunlu olarak tamamlanmalıdır. Bir başka ifadeyle, Tanrı postulatının ikinci bir varyantına gereksinim var. Böylece, başka bir idenin varsayılmasına, yani "genel olarak tesisi ile tek tek bireylerin yetersiz güçlerinin ortak bir etki için birleştiği yüksek bir varlığa" (RGV, A 128) ihtiyaç duyulur. İnsanın gücü altındaki tek şey yeryüzündeki Tanrı devletinin, eş deyişle, ahlakî Tanrı topluluğunun tesisine hizmet etmektir. Ancak yine de bu devletin ve topluluğun hakiki inşası nihai olarak Tanrı'nın bizzat katkısı veya tesiri ile mümkündür.

değişik formları olarak kavranabilir. Bu inanç türlerinin her biri, Kant'ın düşünce sisteminin ilkelerinden hareketle yeniden tasarınılarsa postulatçı düşünce tarzı onlara uyarlanmış olur.

Her inanç en yüksek iyinin talep edilmesinin farklı bir tarzını mümkün kabul etmekte, yani değişik toplumlarda farklı Tanrı tasarımları söz konusu olabilmektedir. Ancak, en yüksek iyinin, ahlakı temel alan tüm inanç türlerinde temelde aynı rolü oynadığına tanıklık ediyoruz; bu ister eski Yunan, ister doğu dinleri, isterse vahyi dinlerde olsun. Sonuçta, pratik aklın belirleniminde kaçınılmaz bir diyalektikle karşı karşıya olan her inanç veya felsefe sistemi, içine düştüğü çelişkidenden kurtulmak için belli teorik kabullere (postulatlara) ihtiyaç duyar.

Genel geçer bir akıl dini modelinden hareket eden postulatçı düşünce yöntemi için Kant'ın Hıristiyanlığı temel örnek alması, buna karşın diğer inanç sistemlerini ihmal etmesi, her şeyden önce onun bu yöntemin çok yönlü kullanılabilirlik imkânını değerlendirmemesi anlamına gelir. Hakikaten, başta İslam dini olmak üzere, farklı dinî sistemlerde de bu tür bir “akıl inancı”nın varlığına tanıklık ederiz. Süleyman Ateş Kur'an tefsirinde⁸¹, *Ebu Müslim ve Kadi Abdu'l-Cebbar* gibi müfessirlerin (yorumcuların), insanların başlangıçtaki dininin vahye veya herhangi bir peygamberin sünnetine dayanmadığını, tersine doğrudan insan aklından türemiş olduğunu, çünkü insan aklının mahiyet itibarıyla Allah'ın varlığını tanıyabilecek, iyi ile kötü arasındaki ayrımı yapabilecek güç ve yetenekte olduğunu savunduklarını nakleder. Hatta adı geçen tefsirciler, ilk insan ve ilk peygamber kabul edilen Adem'in yaşamının ilk dönemlerinde muhtemelen bu akıl dinine bağlı olduğunu iddia ediyorlar. Ancak buradaki “fitri akıl dini”nin, Kant açısından bakıldığında, neticede en az diğer dinler kadar bir eleştiriye tabi tutulması, bir başka ifadeyle, saf pratik akıl seviyesine çıkarılması gerekmektedir. Başta vahye ve otoriteye bağımlı inançlar olmak üzere tüm inanç türlerinden ahlakî akıl inancına “geçiş”, “ahlakî akıl dini”ne bir geçiş sayılır, çünkü bu anlayış aynı zamanda Tanrının varlığına bir inancı da içerir.

Fârâbî'nin felsefî sisteminde “din” olgusu genel olarak “en yüksek mutluluk (iyi)” kavramı çerçevesinde ele alınır ve böyle bir din de siyaset üzerinden felsefeyle uyumlu hale getirilir. Mutluluk kavramı temele alındığında Fârâbî açısından sorun biraz daha güçleşir. Çünkü o, bir yandan öncelleri olan Platon ve Aristoteles'i meşgul eden toplumun genelinin mutluluğunun imkânının koşullarını araştırırken, bir yandan da (bu dünya ve öteki dünyada taraftarlarına en yüksek mutluluğu vadeden) İslam dininin ve dine dayalı siyasetin egemen olduğu bir kültür ortamında nasıl bir temellendirme ve gerekçelendirmeye gidilebileceğini belirlemek zorunda kalır.⁸²

⁸¹ Ateş (1988), c. I, s. 358.

⁸² Felsefe-din arasındaki ilişki konusunda İslam felsefesinde Farabi ile başlayan, İbni Sina tarafından geliştirilen ve İbn Rüşd'te en olgun aşamasına varan ve genel olarak tarafların bağdaştırılmasını öngören bir kuramdan söz etmek mümkündür (krş. Arslan (1999), s.109). Özellikle bu konumu nedeniyle Fârâbî'yi, İslam dünyasında din ile devlet arasındaki ilişkiyi konu edinen çalışmamızın merkezine oturttuk.

Fârâbî'de en yüksek iyinin talep edilmesi, insanın doğası gereğidir ve bu da ancak faal akıl tarafından aydınlatılan insan aklı sayesinde gerçekleştirilebilir. Yalnızca bu seviyedeki insan gerçek mutluluğa (en yüksek iyi) erişebilir. Mutluluğa vardırıan hakikatin kavranılması ise ya *kavramsal* ya da *tahayyüli* tarzda olabilir. Bunlardan ilki *felsefenin* ikincisi ise *dinin* kullandığı yöntemdir. En iyi bildikleri duysal varlıklar üzerinden canlandırabilmekle kavrayabilen sıradan insanların muhayyilesinde (hayal gücü) formel hakikatleri canlandırma ilk yöneticinin (filozof veya peygamber) işidir. İlk yönetici, yukarıda da belirtildiği gibi, mutluluğa vardırıan hareketleri toplumdaki insanlara kapasitelerine uygun olarak öğretim veya eğitim tekniklerinden biri vasıtasıyla kazandırır. İşte din (mille) kavramsal hakikatlerin sembolik ve hayal edilir tarzda ortaya konulması; siyaset de bu dinin insanlara, topluma iradi eylemlerle benimsetilmesi ve uygulanmasıdır. Bu şekilde anlaşılan bir rasyonel din insana, topluma ve evrene ilişkin kavrayışımızı bütünleştirir ve insan ile erdemli toplumun amaçsal birliğinden, fiziksel teolojiye, oradan da, Kant'ın deyimiyle, transendental bir teoloji temelinde, tüm amaçların birliği düşüncesine vardırıır.

Şimdi, farklı toplumlar farklı bilgi ve algılama seviyesine sahip olduklarından, her toplumda gerçeğin kavranılmasını sağlayacak sembol ve imgeler de farklı olacaktır. Sembollerini içeren alan “din (mille)” olduğuna göre, her toplum hakikatleri kendince en iyi bildiği tarzda bu “farklı din” içerisinde kavramak durumundadır. Böylece Kant'ın “*Tek bir (gerçek) din vardır, ama inancın çeşitli türleri olabilir*”⁸³ şeklinde formüle ettiği görüşü, Fârâbî takriben dokuz asır önce şu şekilde dile getirir:

Hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde, dinleri farklı olan birçok erdemli ulus veya şehir bulunabilir. Çünkü din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefislerdeki görüntü (resm)leridir (*Siyaset*, s. 51).

Toplumunu oluşturan insanların çoğunluğu nesne ve olayların gerçekliğini doğrudan kavramakta zorluk çektiğinden bu gerçekler onlara anlayabilecekleri benzerleri üzerinden, taklit aracılığıyla öğretilir. Her toplumun örf adetlerinde en çok bilinen ve kavranılan şey bir başkası için farklı olabileceğinden, hepsi aynı mutluluğa yönelmiş olmalarına rağmen *erdemli toplumların dinleri farklı olabilir*.

Buna göre din, tümüyle felsefeye bağlı olarak yürütülen bir planın, tümüyle pratik, siyasal bir yapının ögesi konumundadır. Bu aynı zamanda, hakikati halkın zihninde canlandırma işlevini gören dinin kullandığı sembol, imge ve pratikleri oluşturmanın kanun koyucu veya filozofun işi olduğu anlamına gelir (krş. *Mutluluk*, s. 91).

İnsan Fârâbî'de bir yönüyle doğal, öteki yönüyle bir düşünce varlığıdır. Birinci yönüyle sözde mutluluğu, öteki yönüyle de gerçek mutluluğu hedefler. Bu

⁸³ Kant (1793/1983), A 146.

iki yön Fârâbî'nin sisteminde diyalektik çatışmanın temelini oluşturur. İnsan ancak varoluş amacı olan gerçek (ahlakî) mutluluğa aklî yetilerini geliştirerek faal akıl ile ilişkiye girdiğinde kavuşma imkânı bulur. Bu ise insanın tinselleşmesi veya tanrısallaşması anlamına gelir ki, bu duruma insanın erişmesi kendi doğal, maddi varlığına bağlı kaldığı sürece mümkün değildir. Yani bu tarz bir manevî yaşama bu dünyada erişme imkanı yoktur. Aslında insanî varlık bütün birincil yeti ve organlarıyla ortak bir hedef doğrultusunda hareket eder. Her bir alt yeti kendinden üstünde bulunan yetinin gayesine katılır. Bu işleyiş içerisinde bedensel yetiler ve organların etkinliklerinin son hedefi tinsel-düşünsel organ ve yetilere hizmet etmektir. Hatta teleolojik görüşe yakın duran Fârâbî'ye göre insan ile erdemli toplum ve topyekûn evren arasında bir benzerlik vardır ve bunlar birbirleriyle ilişkili bir biçimde etkinliklerini sürdürürler.

İnsana en yüksek mutluluğu hedef olarak gösteren felsefe, siyaset ve (kuramsal ve pratik yönleriyle siyaset üzerinden felsefeye tabi olan) din, bunun nasıl gerçekleştirileceğini de göstermek zorundadırlar. Bir başka deyişle, gerçek mutluluğun duyulur dünyada, bedene bağlı bir yaşamda gerçekleşmemesinin doğurduğu çelişki çözümlenmelidir. O zaman ahlaklılıkla mutluluk arasındaki bağlantının garantörü olan bir varlık koyutlanmalıdır. Aksi takdirde iyi davranışın bize mutluluğu da beraberinde getireceğine dair bir umudumuz kalmaz. İşte erdemli eylem ile mutluluğun birlikteliğini bize garanti edecek olan bu varlık Tanrıdır. Ancak Tanrı bize faal akıl aracılığıyla mutluluğa verecek salt bilginin ve doğru eylemin ilkelerini kazandırabilir ve bu dünyada olmasa da gelecek bir dünyada, “erdemli ruhlar topluluğunda” gerçek mutluluğa eriştirebilir. Böylece evrenin, toplumun ve gelecek bir dünyanın yaratıcısı salt akılsal bir varlık olan Tanrının varlığını, sırf en yüksek iyinin gerçekleşiminin garantörü olarak varsaymak zorundayız.

Burada öncelikle belirtmemiz gerekir ki, Fârâbî'de Tanrının dünyayla ilişkisi doğrudan bir müdahaleyi içermez. Bir başka ifadeyle, Tanrı insanın eylemlerini doğrudan etkileme veya belirleme durumunda değildir. Yukarıda da vurgulandığı gibi, insan bütünüyle sorumluluğunu kendi elinde bulunduran, özgür bir varlıktır. Ama insan, yaratılış gayesi olan mutluluğa erişmek için Tanrı ile bir bakıma faal akıl (vahiy) aracılığıyla bir ilişki içine girer. Özellikle toplumsal düzeyde mutluluğun kazanılması bu tür bir ilişkiyi zorunlu kılar. Çünkü halkın geneli hakikatleri sembolik olmayan bir tarzda kavrama imkân ve kapasitesine sahip değildir. Bu önemli sorunun çözümü ilk yöneticinin asli görevidir ve bu yolda atılacak ilk adım da felsefeyi toplumsallaştırmak, hakikatleri toplumun anlayacağı bir dil ve yapıya (“mille”) kavuşturmadır. Böylece “din (mille)”, bir yandan felsefî (kavramsal) olarak anlaşılan hakikatin sembolik bir tarzda ifade edilmesini sağlarken, öte yandan da en yüksek iyinin teorik bilgisini pratiğe dökmeye yardımcı olur. Sıradan insanları veya toplumun büyük bir çoğunluğunu mutlak hakikatten mahrum bırakmaktansa, onları kendi kavrayışları ölçüsünde, mümkün olduğunca hakikatle yüzleştirmek ve böylece mutluluktan pay almalarını sağlamak, bir bakıma Kant'ta olmayan bir genellikte insanları ahlakî hedefe doğru yaklaştırmaktır. Bu

aynı zamanda en yüksek mutluluğun toplumun genelinde gerçekleşmesi için *dinin* (dar anlamıyla *millenin*) zorunlu bir koşul olarak koyutlanması anlamına gelir.

Kant'ta olduğu gibi, Fârâbî'de de Tanrı postulatının iki farklı versiyonu karşımıza çıkar. Bunlardan ilki tanrısal inayetin bu dünyadaki görünür şekli olan “vahiy”, diğeri ise kuramsal ve pratik erdem sahibi insana öteki dünyada sürekli mutluluğu garanti edecek “erdemli ruhlar topluluğu”dur. Burada öncelikle Fârâbî'de vahyin postulatımsı kabulünün ne anlama geldiğini göstermeye çalışalım.

Fârâbî'ye göre insanın gerek salt bilmeye ilişkin kavramsal erdemleri, gerekse salt yapıp etmeye ilişkin pratik akıl erdemlerini en son yetkinliğine vardırabilmesi için faal akıl ile ilişkiye girmesi gerekir. Önceden de belirtildiği gibi, faal akıl aynı zamanda insan ile Tanrı arasındaki ilişkiyi kuran ilkedir. Bu bağlamda faal aklın temel işlevi, “düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebesinin en yükseğine yani *Yüce Mutluluk*'a ulaştırmaktır” (*Siyaset*, s. 2). Faal akıldan kazanılmış akıl seviyesindeki insana akan bilgi “vahiy”dir. Yani Fârâbî'nin sisteminde entelektüel vahiy felsefî etkinliğin en son aşamasında insanın kavuştuğu bir aydınlanmadır. Vahiy böylece hem kazanılmış akıl seviyesine erişmiş insanın hem de sıradan insanların en yüce mutluluğa erişebilmelerinin koşuludur. Ancak sıradan insanların mutluluğa erişebilmeleri faal akılla ilişkiye girebilecek bir aracıyı, “ilk başkanı” şart koşar. Dolayısıyla vahyin ikinci işlevi toplumun gerçek başkanının sosyo-politik işlevini yerine getirebilmesinin imkânının koşullarını hazırlamaktır.⁸⁴ Kısaca *vahiy*, bireysel ve toplumsal bazda en yüksek mutluluğun kaynağı olan bir postulatır.

Öte yandan en yüksek mutluluk için ruhun bedenden bağımsızlaşması, maddeye ihtiyaç duymaksızın var olabilmesi önkoşuldur. Burada maddeden bağımsızlaşmaktan daha ziyade entelektüel bağımsızlaşma anlaşılmalıdır. Bunun da sürekli ve mutlak olması hali yalnızca ölümsüz ruhlar için söz konusudur. Bu seviyeye erişen insan, ne maddenin ortadan kalkması ile ortadan kalkar, ne de varlığını devam ettirmek için artık maddeye ihtiyaç duyar (krş. *Devlet*, s. 90). Ancak ölümsüzlük veya sürekli bir ruhsal yaşam, yukarıda da vurgulandığı gibi, maddi/potansiyel akıl seviyesinde kalan insanlar için söz konusu değildir. Bunun için, insanın gerçek anlamda insani niteliğe kavuştuğu bilfiil akıl seviyesine erişmesi gerekmektedir. O zaman faal aklın amacı olan sürekli veya en yüksek mutluluk için *ölüm sonrası* bir *yaşam* da varsayılmak (koyutlanmak) zorundadır. Son olarak, en yüce mutluluğa vardırın yetkinlik aşamalarına erişme, faal akılla ilişki kurma bütünüyle özgür bir iradenin sonucudur. Öyleyse *özgürlük* de; Kant'ın deyimiyle, ahlaklılığın varlık koşulu olarak koyutlanmak zorundadır.

Şimdi Fârâbî'nin, özellikle İslam dünyasında büyük tartışmalara yol açan ve hala güncelliğini koruyan *ruhun ölümsüzlüğü*yle ilgili görüşlerini daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koyabiliriz.⁸⁵ İnsan nefsinin bilme yetileri olarak duyuyu, arzuyu, hayal etme gücünü ve düşünmeyi saymıştık. Ancak bu yetilerin her biri

⁸⁴ Krş. Aydın (2000), s. 133.

⁸⁵ Farabi'nin bireysel ruhların ölümsüzlüğü ile ilgili tartışmalar için bkz. Aydın (2000), ss. 25-36.

varlığa gelme aşamasında insan bedenine bağımlıdırlar. Düşünce yetisinin bu düzeydeki varlığı insanda ilk yetkinliğin belirtileri olan ilk düşünülürlerle özdeşdir. Yani o ilk aşamada düşünülürlerin tasavvurlarını almaya müsait maddi bir yatkınlık olarak mevcuttur (*Devlet*, s. 57). Akıl bu bil kuvve seviyesinde kaldığı sürece, varlık bağı ile kendisine ilişkili olduğu beden kaderini paylaşacaktır. O zaman insanın gerçek mutluluğa varması için bil kuvve halindeki aklını bilfiile dönüştürüp, kazanılmış akıl seviyesine erişerek faal akıl ile ilişkiye geçmesi lazımdır. Bu da ancak, “varlığında kendinden aşağıda bulunan cisim, madde ve araz gibi başka hiçbir şeye muhtaç olmaksızın, cisimlerden bağımsız olarak gerçekleştirmek ve bu olgunluk üzere sürekli kalmakla olur” (*Siyaset*, s. 2). Ama mutluluk gibi ölümsüzlük de insan ruhunda veya nefsin özünde daha başlangıçtan mevcut olan bir şey değildir, bunlar ancak birey ve topluluğun çabasıyla faal akıldan aldıkları yardımla kazanılacak niteliklerdir. Yani ancak faal akıl insan aklını aydınlatır ve onu maddeden bağımsız varlıkları tasavvur edecek dereceye çıkarırsa mutluluk kazanılmış olur. Felsefe veya siyaset eğitimi de bize bunun yolunu gösterir. Bu kabulün doğal sonucu olarak, kazanılmış akıl seviyesine erişemeyen veya faal akıl tarafından aydınlatılmayan kişi veya gruplar ne gerçek mutluluğa ne de gerçek ölümsüzlüğe erişebilirler.

Ölümden sonra değişik şehir halklarını bekleyen akıbeti ayrıntılı bir şekilde dile getiren ve Fârâbî'nin tüm postulat düşüncesi açısından son derece önemli olan bir metni aynen aktarmak istiyoruz:

Bir grup insan göçünce, onların bedenleri ortadan kalkar, ruhları serbest kalır, mutlu olur. Bu grubun ardından aynı mertebede olan başkaları geldiğinde, onlar birincilerin yerlerini alırlar, onların fiillerini icra ederler. Bu grup da göçüp maddeden kurtulunca, onlar da kendi paylarına daha önce göçüp gitmiş olanlarla mutluluk bakımından aynı dereceye ulaşırlar ve onların her biri tür, nicelik ve nitelik bakımından benzeri olana kavuşurlar. Onlar cisim olmadıklarından hangi sayıda olurlarsa olsunlar, bir araya geldiklerinde yer bakımından herhangi bir zorluk çekmezler. Çünkü onlar bir yerde, mekânda değildirler ve birbirleriyle buluşmaları ve kavuşmaları, cisimlerininki gibi değildir. Birbirine benzeyen bu maddeden ayrılmış ruhlar ne kadar çoğalır ve bir akılsalın başka bir akılsalla birleştiği tarzda birbirleriyle birleşirlerse, onların birbirine duyduğu zevk de o kadar çoğalır ve artar. Onlara daha sonrakilerin herhangi birinin geldiği her seferinde, daha sonrakinin onlarla buluşmasından ötürü zevki arttığı gibi, öncekilerin de daha sonrakilerin kendilerine katılmasından dolayı zevkleri artar. Çünkü bu durumda bu ruhların her biri hem kendi özünü, hem de kendi özünün benzerini birçok defa düşünmüş olur. Bunun sonucunda da düşündüğü şeyin niteliği artmış, çoğalmış olur. [...] Ancak birbirleriyle buluşan ruhların sayısı sonsuz olduğundan, sonsuz zaman içinde onların her birinin güç ve zevkinde meydana gelecek artış da sonsuz olacaktır (*Devlet*, s. 114 vd.).

Bilgisiz (cahil) şehir halkının ölümden sonraki durumuna gelince:

Cahil şehirlerin halkının ruhları eksik ve varlıkta devam etmek için zorunlu olarak maddeye muhtaç bir halde kalırlar. Çünkü onlarda ilk akılsallar dışında

hiçbir hakikatin imajı mevcut değildir. Bundan dolayı varlıklarını kendisine muhtaç oldukları madde ortadan kalktığında, varlıkları bu ortadan kalkan şeye muhtaç olan ruhsal kuvvetleri de ortadan kalkar (*Devlet*, s. 117).

Genel olarak Fârâbî ölüm kavramı açısından bilgisiz şehirleri ikili bir sınıflamaya tabi tutar: Bunların birincisi doğrunun ne olduğunu bilen, fakat buna rağmen ona göre hareket etmeyen “bozuk (fâsık) şehir” halkıdır. İkincisi ise mutluluk konusunda yanlış bilgi ve kanaatlere sahip olan “dalalette olan şehir halkıdır”. Bu ikinciler, bilgisiz şehrin halkları gibi ortadan kalkacak ve çözümlenip yok olacaklardır. Bozuk şehrin halkında ise kötü eğilimler iyiye yönelik eğilimlerle çetin bir doğal çatışmanın içine girerler ve ruh bundan büyük bir acı duyar. Bu insanlar yaşadıkları veya duyusal şeylerle meşgul oldukları sürece kötü eğilimlerin kendilerine verdiği acıları pek duymazlar. Ancak bozuk şehrin insanı “ne zaman ki bu duyulardan tam olarak kurtulup kendi kendisiyle yalnız kalır, o zaman bu istidatların (eğilimlerin) verdiği ıstırapı duyar veya onun bilincine varır. Ebedi olarak bu ıstırap içinde kalır. Eğer bu şehrin kendisiyle aynı mertebede olan diğer bir insanı ile bu insan birleşirse, her birinin duyduğu ıstırap, diğer insanla birlikte olmasından dolayı daha da artar. Bu şekilde bir araya gelen insanların sayısı sonsuz olacağından zamanın geçip gitmesiyle birlikte onların ıstırapı da sonsuz olarak çoğalacaktır. İşte mutluluğun zıddı olan bedbahtlık budur” (*Devlet*, s. 119).

Fârâbî aklını madde seviyesinden öteye taşıyamayanlar için ölümsüzlüğü öngörmediği gibi, bu hakkı yalnızca kazanılmış akıl seviyesine erişen insanlara da özgü görmez. Aksi takdirde erdemli bir toplum içerisinde millenin kurallarına uygun yaşayan ancak kazanılmış akıl seviyesine erişemeyen sıradan insanlar ne ölümsüzlüğe ne de mutluluğa erişebilirler. Gerçi aklın her bir soyutlama derecesine bağlı olarak mutluluğun dereceleri de farklıdır, ancak mutluluğu olmasa da, ölümsüzlüğü sadece erdemli topluluğun insanları değil, aynı zamanda akıllarını madde seviyesinden, bilfiil seviyeye çıkararak bozuk şehrin insanları da hak ederler. Her ne kadar bunlar gerçek olmayan mutluluğun peşinden koştukları için öteki dünya da mutlu insanlarla bir arada olamayıp, mutsuzluğa mahkûm olsalar da. Buna göre iyi veya kötü eylemlerine bağlı olarak insanlar ölümden sonra üç sınıfa ayrılırlar: 1) En yüksek mutluluğa erişenler (bilkuvve aklını bilfiil seviyesine çıkarıp kazanılmış akla sahip olan, yani duyusal, maddi bilgisini makul bilgiye, *iradesini ihtiyara* yükselten gerçek erdem sahipleri). 2) Sonsuz mutsuzluğa mahkûm olanlar (bilgiye sahip olmakla birlikte, erdemli eylemde bulunmayanlar). 3) Ölümle birlikte yokluğa karışanlar (bu dünyada ne gerçek bilgiye ne de erdemli davranışa sahip olduklarından ölümle birlikte yok olup gidecek insanlar). Böylece Fârâbî'nin, Kant'tan farklı olarak, yalnızca “yapmam gerekeni yaparsam ne umabilirim?” sorusuna değil, aynı zamanda “yapmam gerekeni yapmazsam beni nasıl bir gelecek bekliyor?” sorusuna da açık bir cevap aradığını görüyoruz.⁸⁶

⁸⁶ Farabi'nin ölüm anlayışını, günümüz teolog ve din felsefecilerinin ağırlıklı üzerinde durdukları *parekatolojik* (dünyadaki hayatın sonu ile diriliş/yaratılış arasındaki süreç) veya *eskatolojik* (öteki dünyadaki yaşam) sorunlar çerçevesinde ele alıp incelememiğizden, konuya ilişkin görüşleri yazıma ak-

4. Sonuç ve Değerlendirme

Tüm insan topluluklarında, en basitinden en karmaşığına, en eskisinden en modernine *din* ve *siyaset (devlet)* denilen olgu veya kurumlar mevcuttur. Böyle olunca birini diğlerinden bağımsız olarak ele alıp incelemek mümkün değildir. Ancak aralarındaki ilişki çoğu kez iki taraf için de problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir tarafta değişik insan gruplarının meydana getirdiğı ve üyelerinin hayatını düzenleyen ve denetleyen siyasî bir kurum olarak *devlet*, öte tarafta aynı insan gruplarının düşünce ve eylemlerine belli bir anlam kazandırmaya çalışan *din* veya dinler. Din ile devlet bazen birbirinden bağımsız yöntem ve hedefler belirlerken, bazen bunlar örtüşebilmektedir. Öte yandan din devleti kendi amaçlarına erişmek için araç olarak kullandığı gibi, tam zıttı da söz konusu olabilir. Bu bağlamda eski topluluklarda daha ziyade devlet din için bir araç konumundayken, modernleşme sürecinde bu ilişki tam tersine dönmüştür. Geline son noktada ise bu iki kurumun arasındaki ilişkiler birbirinden bağımsızlaşma istikametindedir.

Güncelliğı açısından Fârâbî'nin sisteminde en önemli noktalardan biri, dinin toplum ve siyaset felsefesinin bir türevi olarak ele alınmasıdır. Bu durum, dinî bir siyasete kapı aralayabileceğı gibi, tam tersinden ve Fârâbî'nin kastettiğı anlamda, dine yalnızca siyaset, bilim ve felsefenin ilkeleri ve sınırları dâhilinde bir varlık alanı tanıyarak, her türlü din eksenli ideolojik yapılandırmalara set çekebilir. O zaman önemli olan Fârâbî'nin din, siyaset ve felsefeyi kendi sistemi içerisinde nasıl konumlandığı ve bunlar arasında öngördüğü ilişkiler düzenidir.

Farabi, düşünce tarihinde dini tümüyle felsefeye dayalı olarak kavramaya çalışan ilk düşünürdür. O, dinin ya da dinin işaret ettiği gerçekliğin ancak felsefi kavramsal bir yapı tarafından ortaya konulabileceğine inanıyordu. Her ne kadar din ile felsefe bir ve aynı hakikatin iki farklı yönü olsa da, genel hakikati, evrenseli veya tümeli yalnızca felsefe ortaya koyabilir. Tikel, tümel içerisinde kavranabileceğinden, yerel ve tikel kavramlarla çalışan din felsefenin evrensel kavramlarına tabidir. Dinlerin tikel hakikatleri içermesi ve tümel içerisinde çok çeşitli tikelin yer almasından ötürü, tek başına dinler, örneğin Hıristiyanlık veya İslam, hakikatin bağımsız temsilcisi olamazlar. O zaman tek tek dinlerin tikel bir ifade olarak ortaya koydukları hakikatten ziyade, bütün dinlerin işaret ettiği tümel gerçeklik önemlidir ve bu da bir tek felsefe tarafından temsil edilebilir. İşte, Fârâbî'de *akıl inancı* derken bu noktaya vurgu yapıyoruz..

Fârâbî'nin felsefesinin ağırlık noktasını pratik felsefe oluştursa da, epistemolojisini ontolojisi üzerine bina etmek istediğinden, felsefi araştırmasına en tümel, en genel olan "varlık nedir?" sorusuna cevap aramakla başlar. Bu cevap bizi varlığın kaynağına, ilkesine vardırır ki, Fârâbî'ye göre bu Tanrı kavramından başka bir şey değildir. Öte yandan varlık nedir sorusunu araştırmadan, insanı ve onun

tarmadık. Şüphesiz, söz konusu görüşlerin akıl inancı açısından ele alınıp değerlendirilmesi önem arz etmektedir ve bu bir ödev olarak önümüzde durmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Paçacı (2001); Koç (1991); Yasa (2001); Aydın (1992).

yaratılış amacını kavramak, kısaca “insan nedir?” sorusunu cevaplandırmak mümkün değildir. Tanrı kavramı böylece bize fizikten metafiziğe kadar bütün varlığı rasyonel bir şekilde anlama ve açıklama imkânı tanır. İlk neden veya Tanrı tümüyle akılsaldır, akla en yetkin şekilde sahip olan en mükemmel varlıktır, her şey ondan taşarak (sudur) oluşmuştur. İnsan da özü itibarıyla bir akıl varlığıdır, ancak onun gerçek anlamda insan olabilmesi sadece kendisinde bulunan maddi veya potansiyel akıl kullanmasına bağlıdır. Potansiyel aklını bilfiil akıl haline getirip, buradan faal akıl ile kurmuş olduğu ilişki neticesinde kazanılmış akıl seviyesine erişen insan yaratılış amacı olan mutluluğu elde etmeye hak kazanır. Sıradan insanlar söz konusu olduğunda, hayatın amacı olan mutluluğu onlara tanıttacak ve onları erdemli davranışlara yönlendirecek bir *yöneticiye*, bu işin kural ve uygulamalarını içeren bir *sanata* (*siyaset*) ve mutluluğun kazanılacağı *erdemli* bir *topluma* ihtiyaç vardır. Felsefe, siyaset ve din bu taslak içinde yerlerini bulmakta ve hepsi de hakikate yakınlıkları, gerçekliği kavramaları ölçüsünde birbirine dayanmaktadırlar.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde çoğu kez aynı anlamda kullanılan filozof, kurucu peygamber veya ilk yönetici *faal akıldan* aldığı *güç* ve *pratik bilgeliği* sayesinde kanunları koyan, değiştiren ve böylece halkı mutluluğa yöneltten kişidir. Felsefeyi yapan, hukuku oluşturan ve dini düzenleyen aynı kişidir. Bu anlamda (pratik) felsefe, siyaset, millet, din ve şeriat aynı kaynaktan beslenirler ve aynı amaca yönelirler. Böylece felsefe, siyaset ve din olur ve tersi. Bu yapı içinde ilk yönetici için ne dine bağımlı hareket ediyor diyebiliriz ne de dinden tümüyle bağımsız. Din, devlet ve toplumsal yapıyı belirlemediği gibi, devlet de dini salt bir araç olarak kullanmak durumunda değildir. Devlet veya toplumsal düzen olmadan din, din olmadan da devlet dayanaksız ve hedefsiz kalır. Buraya kadar Fârâbî'nin sistemi içerisinde bir sorun yok gibi görünüyor. Ancak din ve devlet böyle iç içe olduğunda totaliter veya teokratik bir yönetim tarzıyla karşı karşıya kalmaz mıyız? Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî her iki tehlikeyi de felsefenin evrensel doğrularına dayanarak savuşturmak istiyor. Yani, felsefi olarak aydınlanmış yönetici veya yöneticiler, bir yandan siyasal düzen anlamında dini toplumsal yaşam ve istikrar için vazgeçilmez kılarken, öte yandan dini rasyonel temelde siyaset ve pratik felsefeye bağlayarak teokratik yapılanmanın yolunu tıkıyorlar. Kısaca Fârâbî, yerel, koşullara bağlı ve göreceli bilgi ile evrensel, genel geçer ve kesin bilgi ve bunların temsilcileri arasında yaptığı ayırmadan hareketle, gerçek siyaset ve dinin nihai adresini gösteriyor bize.

Fârâbî Tanrıya karşı ilgisiz değildir ama onun Tanrısı ödül dağıtan veya cezalandıran, toplum ve insanların hayatına müdahale eden bir şahıs Tanrı değil, rasyonel evren kavrayışı içinde, varlıklar düzeninin ilk nedeni, en yetkin varlığı, aklın zorunlu olarak varsaymak zorunda kaldığı bir postulatıdır. Keza Tanrının inayetimsi taşması olan vahiy ve bu vahye muhatap olan ilk yönetici ile mutluluğu gerçekleştirecek koşulların olduğu erdemli toplum da hep aklın bu zorunlu kabulleri olarak sitemdeki yerini alırlar. Fârâbî ne bir teolog veya kelamcı gibi salt dinî güdülerle insan ve toplumlar için “İlahi Kurtuluş”un yollarını gösterme

uğraşındadır, ne de salt seküler bir tavırla din ve siyaseti birbirinden ayırma kaygısındadır. Daha doğrusu o, çoğu zaman birbirleriyle çatışan bu kurum ve değerleri mümkün bir düzlemde birbirleriyle uyumlu bir diyalog içerisine sokmaya çalışmaktadır. O bir siyaset felsefecisi olarak, elbette sistemini ideal bir zemine oturtmaya çalışacaktır. Ancak bu, dini, vahyi, miti ve sembolizmi dışlayan bir tasarım değil, tersine içeren, daha doğrusu rasyonalize eden bir yapıdır. O güncel deyişle ne “siyasal bir din/dini bir devlet” ne de “seküler bir toplum/dinden soyutlanmış bir devlet” öngörmektedir. Fârâbî içerisinde dini de sekülerliği de içeren bir toplumsal yapı sunar bize. Aslında rasyonel ve reel-politik bir birliği (uyumu) öngören bu yapı Rousseau’dan Tocqueville’ye kadar pek çok toplum düşünürünün ortak idealidir.

Doğrusu Fârâbî’yi dinî siyaset yapan teologlarla aynı kategoriye yerleştirmek de, onu on dokuzuncu yüzyılın pozitivist toplumbilimcileriyle yan yana koymak da hatadır. Onun gücü de zafiyeti de, salt felsefî bir tasarımla din ve devlet sorununa yaklaşmak ve olması istenilen toplumsal düzeni ortaya koymada yatar. Fârâbî’de eksik olan tecrübi yön İbn Haldun’da giderilmeye çalışılır. İbn Haldun toplumu salt bir siyaset felsefecisi gözüyle değil, ampirik bir bilim adamı titizliğiyle, tümüyle toplumsal olgulardan hareketle kavramaya çalışan ilk düşünürdür. Ancak aynı İbn Haldun, bu sefer tümüyle karşıt bir noktadan, sisteminde aşırı ölçüde gözlem ve olgusalığa bağlı kalmakla eleştirinin hedefi olmuştur.

Fârâbî’nin dini, ilk yöneticinin felsefî hakikatler üzerine temellendirdiği “görüşler ve eylemler” diye tanımlaması ve bu şekilde anlaşılan dinin (mille) halkın kavrama kapasitesi ve içinde bulunulan tarihi ve sosyal koşullara göre yeniden yapılandırılabilmesini öngörmesi, özellikle son dönemlerde ülkemizde dinin mahiyeti ve siyaset ile din arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair yapılan tartışmalara önemli açılımlar getirecek niteliktedir. Kısaca belirtmek gerekirse: Bu açılımlardan *birincisi*, dinin salt kutsal bir kurum veya alan olarak düşünülmemişidir. *İkincisi*, dinin aynı zamanda siyasî ve sosyal bir boyutunun kabul edilmesidir. İlk iki maddenin devamı olarak *üçüncüsü*, her dinin içinde bulunduğu toplumun anlayış kapasitesi ve içinde bulunduğu koşullara göre farklılıklar taşıyabileceği, amaçları aynı (özel olarak inançları bir) ama dinleri (milleleri, siyasal düzenleri) farklı toplum veya ulusların olabileceğidir. *Dördüncüsü*, dinî ilke ve uygulamaların ilk başkan veya ilk başkana benzer başkanların bizzat insani başarısı olarak ortaya konulmasıdır. Ve elbette *beşincisi*, entelektüel ve evrensel kavrayış anlamında felsefenin bir toplumun inşasında siyaset ile dinin tüm ilkelerinin zorunlu kaynağı olması gerekliliğidir. Bu kabulün doğal sonucu, siyaset ve dinin aslında felsefenin toplumsallaşmış (popülerleşmiş) bir şekli olduğudur. Fârâbî’nin bu yaklaşımı, Kant’ın din ile ahlak ilişkisinde, etiği temele alan, “etik-teolojisi” ölçüsünde önemli bir dönüm noktasıdır. Kaldı ki, bu Türk filozofunun din ile ahlakı, “siyaset” kavramı geneli içerisinde yorumladığı dikkate alınrsa, onun *siyasî-teolojisi* ile Kant’ın “etik-teolojisi” arasındaki yöntemsel paralelliğin çok daha ileri seviyede olduğu aşikârdır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A.: *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, V yay., Ankara, 1989;
- " : *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Y., Ankara 1994.
- Alper, Ö. A.: *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy-Din İlişkisi –Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ örneği–*, Ayışığı K., İstanbul 2000.
- Aristoteles, *Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi K., İstanbul 1975.
- Arslan, A.: "Çevirenin Takdimi-Farabi Hakkında", *İdeal Devlet*, çev. A. Aslan, Ankara 1997.
- Arslan, A.: *İslam Felsefesi Üzerine*, Ankara 1999.
- " : *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Y., Ankara 2002.
- Ateş, S.: *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 10 Cilt, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1988.
- Aydın, M.: *Din Felsefesi*, Selçuk Y., İstanbul 1992;
- Aydın, M.: *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk K., İstanbul 2000.
- Aydınlı, Y.: *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Y., İstanbul 2000.
- " : "Farabi'de İlm-i Kelam ve Fıkıh", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), Elis Y., Ankara 2005.
- Barbier, M.: *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Ö. Gözel, Kaknüs Y., İstanbul 1999.
- Bayraklı, B.: *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Y., İstanbul 1983.
- Çilingir, L.: *Umut Felsefesi*, Elis Y., Ankara 2003.
- Dahl, R. A.: *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Yetkin Y., Ankara 1996.
- Ebenstein, W.: *Siyasî Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, Şule Y., İstanbul 2003.
- Fahri, M.: *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. K. Turhan, İstanbul 1987.
- Fârâbî: *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fazıla) [Devlet]*, çev. A. Arslan, Vadi Y.,
- " : *Kitâbü'l – Mille [Mille]*, çev. F. Toktaş, (*Divân İlmî Araştırmalar* içinde), Sayı 12, 2002/1, İstanbul 2002.
- " : *Mutluluğun Kazanılması [Mutluluk]*, çev. A. Aslan, Vadi Y., Ankara 1999.
- " : *Es- Siyâset ul- Medeniye veya Mebâdi' ul – Mevcudât [Siyaset]*, çev. M. Aydın/A. Şener/R. Ayas, K. Bakanlığı Y., İstanbul 1980.

- " : *İlimlerin Sayımı (İhâu'l-Ulûm)*, çev. A. Arslan, Vadi Y., Ankara 1999.
- Filiz, Ş.: "Bilgi İnanç Bağlamında Fârâbî'nin Bilgi Felsefesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), ss. 15-25, Elis Y., Ankara 2005.
- Gökberk, M.: *Felsefe Tarihi*, Remzi K., İstanbul 1980.
- Günay, Ü.: *Din Sosyolojisi*, İnsan Y., İstanbul 2003.
- İbn Haldun: *Mukaddime*, 3 Cilt, çev. Z. K. Ugan, MEB Y., İstanbul 1986.
- Hassan, Ü.: *İbn Haldun. Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç M., Ankara 1982.
- Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*(1787), ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983, (Türkçe çev. A. Yardımlı, *Salt Aklın Eleştirisi*, İstanbul 1993).
- " : *Kritik der praktischen Vernunft [KpV]*(1788), ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983, (Türkçe çev. İ. Kuçuradi/Ü. Gökberk/F. Akatlı, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Ankara 1994).
- " : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft [RGV]*(1793) (*Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*), ed. W. Weischedel, Darmstadt 1983.
- Kaya, M.: "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", *Felsefe Arşivi*, Sayı 26, ss. 185-192, İstanbul 1987.
- Kılıçbay, M. A.: "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Cogito*, Sayı 1, ss. 13-19, İstanbul 1994.
- Koç, T.: *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İz Y., İstanbul 1991;
- Köktaş, M. E.: *Din ve Siyaset. Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Y., 1997.
- Kurtoğlu, Z.: *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Y., 1999.
- Kutluer, İ.: "Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dinî Hayatın Bütünlüğü", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), ss. 283-295, Elis Y., Ankara 2005.
- MacIntyre, A.: *Ethik'in Kısa Tarihi*, çev. H. Hünler/S. Z. Hünler, Paradigma Y., İstanbul 2001.
- Mensching, G.: *Dinî Sosyoloji*, çev. M. Aydın, Tekin Kit, Konya 1994.
- Mert, N.: *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış. Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Y., İstanbul 1994.
- Narlı, N.: "Türkiye'de Lâikliğin Konumu", *Cogito*, Sayı 1, ss. 19-31, İstanbul 1994.
- Olguner, F: *Fârâbî, Kültür ve Turizm B. Y.*, Ankara 1987.
- Okumuş, E.: *Türkiye'nin Laikleşme Sürecinde Tanzimat*, İnsan Y., İstanbul 1999.

- " : *Meşruiyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Y., İstanbul 2003.
- Özek, Ç.: *Devlet ve Din*, Ada Y., İstanbul 1982.
- Paçacı, M.: *Kutsal Kitaplarda Ölüm ve Ötesi*, Ankara Okulu Y., Ankara 2001.
- Parkinson, C. N.: *Siyasal Düşüncenin Evrimi*, çev. M. Harmancı, Remzi K., İstanbul 1984.
- Platon: *Devlet*, çev. S. Eyüboğlu/M. A. Cimgöz, Remzi K., İstanbul 1980.
- Reçber, M. S.: "Fârâbî ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, (Ankara, 7-8 Kasım 2004), ss. 21-27, Elis Y., Ankara 2005.
- Rosenthal, E. I. J.: *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. A. Çaksu, İz Y., İstanbul 1994.
- Schäffler, R.: *Was dürfen wir hoffen? ...*, Darmstadt 1979.
- Serjeant, R. B.: "Sözde 'Medine Anayasası'nda Yer Alan Vesikaların Tahlil ve Tercümesi", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı 4, ss. 68-90 Kış/1994.
- Störig, H. J.: *İlkçağ Felsefesi. Hint Çin Yunan*, çev. Ö. C. Güngören, Yol Y., İstanbul 1993.
- Touraine, A.: *Demokrasi Nedir?*, çev. O. Kunal, Yapı Kredi Y., İstanbul 1997.
- Ülken, H. Z.: *İslam Felsefesi*, İstanbul 1993.
- Ünver- Güngör-Ecer: 12 d.
- Vergin, N.: "Din ve Devlet İlişkileri: 'Düşüncenin Bitmeyen Senfoni'si'", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, ss. 5-24, Ankara 1994.
- Wach, J.: *Din Sosyolojisi*, çev. Ü. Günay, MÜİF Vakfı Y., İstanbul 1995.
- Watt, W. M.: *İslami Tetkikler. İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. S. Ateş, Ankara 1968.
- " : *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. E. R. Fırlalı, Ankara 1981.
- Yasa, M.: M. Yasa, *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*, Ankara Okulu Y., Ankara 2001.