

MİSBAH

SONBAHAR 2025 YIL: 13 SAYI: 22

AUTUMN 2025 VOL: 13 NO: 22

ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

FÂRÂBÎ'Yİ YENİDEN OKUMAK FARABÎ ÖZEL SAYISI

Dr. S. Vahit Kaşanî
Başlarken

Üç Medeniyetin Öncü Mütefekkirî Olarak
"Muallim-i Sani" Ebu Nasr Fârâbî
Prof. Dr. Bekir Karlığa

Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadra'nın
Bakışından Vahyin Tebliğinde
Peygamberin Hayal Gücünün Rolü
ve Bu Görüşlerin Kur'ân'a Sunulması
Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gorciyân

Günümüz Toplumsal Gerçekliğinde
Fârâbî'nin Erdemli Şehrinin İmkânı
Prof. Dr. Ejder Okumuş

Fârâbî'nin Düşüncesinde Amelin Yeri ve Kapsamı
Doç. Dr. Muhammed Rızâpûr

Tahsilî's-Sa'âde Adlı Eseri Işığında Fârâbî'nin
Felsefî Danışmanlık Alanına Katkıları
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu

Fârâbî'nin Görüşlerine Göre Hayatın Anlamı
Krizinden Çıkış Yolları
Prof. Dr. S. Mahmud Musavi

Fârâbî'nin Felsefî Danışmanlık Modeli
Prof. Dr. Mustafa Çevik

Faal Akıl'dan Adil Yasaya: Fârâbî'nin Felsefî (ve)
Hukukî Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme
Doç. Dr. Rıza Âzeriyân

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

Uluslararası el-Mustafa
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)
adına, Dr. S. Vahid Kaşanî

MİSBAH
**ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ**

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

Sonbahar 2025,
Yıl: 13, Sayı: 22

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

MİSBAH
**ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ**

SONBAHAR 2025

Fârâbî'yi Yeniden Okumak
Farabî Özel Sayısı

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Fazil Ağış

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hüseyin Hatemî • Prof. Dr. Ali Güzelyüz
Prof. Dr. Mehmet Nur Doğan • Prof. Dr. Caner Taslaman
Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gürciyan
Doç. Dr. Hasan Hüseyin Güneş
Doç. Dr. Mehmet Çelenk • Doç. Dr. Enis Doko
Doç. Dr. Muhammed Mehdi Safuraî
Doç. Dr. Muhammed Ali Hacidehabadî
Dr. Ahmet Yeşil • Dr. Fevzi Yiğit
Dr. Sedat Baran • Dr. Nesrin Miyanecî

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Aslan

Baskı Hazırlık
DBY Ajans

Adres

Basıncık Mah. Sözer Sk. Emirhan Apt.
No: 3 Daire: 11 Bakırköy / İSTANBUL Tel: (+90 212) 664 46 40
temsilcilik@elmustafa.com.tr

İçindekiler

Dr. S. Vahid Kaşanî	5	Başlarken
Prof. Dr. Bekir Karlığa	9	Üç Medeniyetin Öncü Mütefekkeri Olarak “Muallim-i Sanî” Ebu Nasr Fârâbî
Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gorciyân	17	Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadra’nın Bakışından Vahyin Tebliğinde Peygamberin Hayal Gücünün Rolü ve Bu Görüşlerin Kur’ân’a Sunulması
Prof. Dr. Ejder Okumuş	35	Günümüz Toplumsal Gerçekliğinde Fârâbî’nin Erdemli Şehrinin İmkânı
Doç. Dr. Muhammed Rızâpûr	47	Fârâbî’nin Düşüncesinde Amelin Yeri ve Kapsamı
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu	55	Tahsilü’s-Sa’âde Adlı Eseri Işığında Fârâbî’nin Felsefi Danışmanlık Alanına Katkıları
Prof. Dr. S. Mahmud Musavi	71	Fârâbî’nin Görüşlerine Göre Hayatın Anlamı Krizinden Çıkış Yolları
Prof. Dr. Mustafa Çevik	79	Fârâbî’nin Felsefi Danışmanlık Modeli
Doç. Dr. Rıza Âzeriyân	91	Faal Akıl’dan Adil Yasaya: Fârâbî’nin Felsefî (ve) Hukukî Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme



Başlarken

Dr. S. Vahit Kaşanî*

İslam düşüncesinin büyük filozofu Ebu Nasr Fârâbî, Yunan felsefe geleneğini İslamî dünya görüşüyle meczederek mantık, metafizik, siyaset, epistemoloji ve ahlak alanlarında yeni ufuklar açmış; bu yönüyle haklı olarak “Muallim-i Sâni” (İkinci Öğretmen) unvanını kazanmıştır. Fârâbî, yalnızca Aristoteles’in öğretilerini İslam dünyasına aktaran bir filozof değil; Meşşâî geleneğin kurucusu, teorik ve pratik hikmeti birleştiren özgün bir düşünce sisteminin inşacıdır. Onun varlık, bilgi, siyaset ve insan anlayışı; faal akıl kavramını merkeze alan bütünlüklü bir yapıya sahiptir. Bu yapı, hem bireyin hem toplumun saadetini aklî, ahlâkî ve toplumsal gelişim üzerinden temellendirmektedir.

Fârâbî’ye göre felsefenin gayesi, yalnızca teorik bilginin elde edilmesi değil; insanın bireysel ve toplumsal anlamda saadete ulaşmasıdır. Bu nedenle ontoloji, antropoloji ve siyaset onun düşüncesinde birbirinden kopuk değil, derin bir uyum içindedir. *Medînetü’l-Fâzıla* (Erdemli Şehir) tasavvuru da bu bütünlüğün en somut tezahürüdür. Bu şehirde adalet, fazilet ve akıl temel değerlerdir; liderlik ise hem teorik hikmeti hem pratik basireti cem eden kâmil bir insana aittir. Fârâbî’nin bu ideal modelinin yalnızca kendi döneminin siyasal ve toplumsal bunalımlarına değil, çağımızın krizlerine de söylenecek sözü vardır. Bugün uluslararası siyasetin emperyalizm, çıkar çatışmaları ve güç merkezli ilişkiler tarafından kuşatıldığı bir dünyada, Fârâbî’nin adalet ve akıllı merkeze alan yaklaşımı, küresel düzen üzerine yeniden düşünmek için güçlü bir imkân sunmaktadır.

Fârâbî, erdemli şehir ile bunun karşıtı olan “cahili” ve “sapkın” şehirleri karşılaştırarak hakikatle gücü, adalet ile zorbalığı, bilgelik ile cehaleti kıyaslayan evrensel bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur. Modern dünyanın pek çok devlet ve uluslararası kurumunda görülen tahakküm, sömürü, tek taraflı dayatma ve istikrarsızlaştırıcı politikaları onun kavramsallaştırdığı “sapkın şehir” kategorisiyle birlikte yeniden okumak mümkündür. Buna karşılık Fârâbî’nin ideal düzeni, hegemonik yapılara değil; hakikatin, aklın, faziletin ve

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

barış içinde bir arada yaşamının esas alındığı bir medeniyet düşüncesine işaret eder. Bu yönüyle Fârâbî, yalnızca bir filozof değil; kültürler ve medeniyetler arası diyalogun erken bir temsilcisidir. Yunan hikmeti, İslam vahyi ve Müslüman toplumların toplumsal tecrübeleri arasında kurduğu köprü, bugün de akılcılığı ve maneviyatı birlikte diriltmek isteyen entelektüel akımlara ilham vermektedir.

Bu bağlamda el-Mustafa Türkiye Temsilciliği tarafından düzenlenen **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu**, yalnızca bilimsel bir toplantı olmakla kalmamış; İran ve Türkiye gibi iki dost ülke arasında düşünsel etkileşimi güçlendiren önemli bir adım olmuştur. Bu etkinlik, ilim ve irfan ehli için verimli bir zemin oluşturarak, felsefe, din bilimleri ve beşerî bilimler alanlarında yeni ortak çalışmaların ve entelektüel iş birliklerinin kapısını aralamıştır. Sempozyumun düzenlenmesinde gösterdiği samimi katkı ve rehberlik dolayısıyla Prof. Dr. Bekir Karlığa'ya; el-Mustafa Üniversitesi'nin muhterem rektörü Dr. Ali Abbasi'ye ilim ve araştırma faaliyetlerine yönelik teşvik ve himmetleri nedeniyle şükranlarımızı sunarız.

Aynı hedef doğrultusunda hazırlanan MİSBAH: Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi – Fârâbî Özel Sayısı, hem Fârâbî araştırmalarının derinleşmesine katkı sunmak hem de çağdaş düşünsel meseleleri onun felsefesiyle buluşturan yeni tartışmalara zemin hazırlamak amacıyla hazırlanmıştır. Bu özel sayıda yer alan makaleler, Fârâbî düşüncesinin farklı cephelerine dair zengin ve nitelikli değerlendirmeler sunmaktadır:

İlk makale, Prof. Dr. Bekir Karlığa tarafından kaleme alınan “Üç Medeniyetin Öncü Mütefekkiri Olarak ‘Muallim-i Sâni’ Ebu Nasr Fârâbî” başlığını taşımakta ve Fârâbî'nin İslam, Yunan ve İran entelektüel gelenekleri arasındaki sentezleyici rolünü tarihsel bağlamı içinde tartışmaktadır.

Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gorciyân, “Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadrâ'nın Bakışından Vahyin Tebliğinde Peygamberin Hayal Gücünün Rolü ve Bu Görüşlerin Kur'ân'a Sunulması” makalesinde, vahiy-tebliğ ilişkisinde hayal gücünün felsefi konumunu ele almakta, üç büyük filozofun görüşlerinden hareketle Kur'ân merkezli yeni bir yorum önerisi sunmaktadır.

Prof. Dr. Ejder Okumuş, “Günümüz Toplumsal Gerçekliğinde Fârâbî'nin Erdemli Şehrinin İmkânı” adlı çalışmasında, klasik siyaset felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan “erdemli şehir” modelinin modern toplumlarda uygulanabilirliğini sosyolojik bir tahlille gündeme taşımaktadır.

Doç. Dr. Muhammed Rızâpûr, “Fârâbî'nin Düşüncesinde Amelin Yeri ve Kapsamı” makalesinde, sıkça teorik bir filozof olarak tanımlanan Fârâbî'nin ahlâkî amel ve pratik hikmet alanına yönelik yaklaşımını yeniden yorumlamaktadır.

Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu, “Tahsîlü's-Sa'âde Adlı Eseri Işığında Fârâbî'nin Felsefi Danışmanlık Alanına Katkıları” başlıklı yazısında, Fârâbî'nin mutluluk anlayışını güncel danışmanlık ve rehberlik literatürüyle buluşturarak özgün bir metodolojik zemin ortaya koymaktadır.

Prof. Dr. S. Mahmud Musavi'nin "*Fârâbî'nin Görüşlerine Göre Hayatın Anlamı Kri- zinden Çıkış Yolları*" makalesi, çağın en geniş tartışma alanlarından biri olan "anlam krizi" meselesine Fârâbîci bir perspektiften çözüm önerileri sunmaktadır.

Prof. Dr. Mustafa Çevik, "*Fârâbî'nin Felsefî Danışmanlık Modeli*" çalışmasında, Fârâbî düşüncesinin etik, epistemolojik ve psikolojik boyutlarını bir araya getiren özgün bir danışmanlık modeli ortaya koymaktadır.

Sayının son makalesi olan Doç. Dr. Rıza Âzeriyân imzalı "*Faal Akıl'dan Adil Ya- saya: Fârâbî'nin Felsefî (ve) Hukukî Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme*", faal akıl teori- sinden hareketle adalet, yasa ve hukuk kavramlarını Fârâbî'nin sistematik yapısı içinde yeniden ele almaktadır.

Bu değerli çalışmaların hem ülkemizde hem uluslararası akademik camiada Fârâbî araştırmalarına yeni katkılar sağlayacağına inanıyoruz. Dergimizi hazırlarken gayemiz, okuyucularımıza yalnızca bilimsel içerik sunmak değil; aynı zamanda düşünce dünya- mıza, dünyamızın geleceğine ve ebedî yurdumuza ışık tutacak bir ilmi miras bırakmaktır.

Bu özel sayının akademisyenler, araştırmacılar, eğitimciler ve tüm ilim ehli tarafından ilgiyle karşılanmasını temenni eder; her zaman olduğu gibi, okuyucularımızın yapıcı gö- rüş ve değerlendirmelerini bizlerle paylaşmalarını dileriz.

Yeni ve daha nitelikli sayılarda buluşmak ümidiyle...

Selam ve saygılarımızla.

Üç Medeniyetin Öncü Mütefekkeri Olarak “Muallim-i Sani” Ebu Nasr Fârâbî

Prof. Dr. Bekir Karlığa*

Özet

Bu makale, Ortaçağ İslâm dünyasında “Muallim-i Sâni”, Latin Ortaçağında ise “Magister Secundus” olarak anılan Ebû Nasr el-Fârâbî’nin, hem İslâm felsefesi geleneği hem de Yahudi-Hıristiyan düşünce dünyası üzerindeki belirleyici etkisini incelemektedir. Fârâbî, Antik Yunan felsefesini özellikle Aristoteles üzerinden yeniden sistemleştirerek İslâm medeniyetinin “Altın Çağı”nın entelektüel zeminini kurmuş; mantık, metafizik, ahlâk, siyaset felsefesi, psikoloji, musiki ve medeniyet teorisi gibi pek çok alanda kaleme aldığı eserlerle sonraki yüzyılların düşünce haritasını derinden etkilemiştir. Makalede, Fârâbî’nin Orta Asya-Mezopotamya-Mısır ekseninde şekillenen çok katmanlı medeniyet tecrübesiyle kurduğu ilişki, onun “evrensel medeniyet” tasavvurunun arka planı olarak ele alınmakta; “sa’âdet” (mutluluk) ve “el-Medînetü’l-fâdıla” kavramları çerçevesinde erdemli birey, erdemli toplum ve erdemli şehir tasarımı analiz edilmektedir. Ayrıca Fârâbî’nin düşüncelerinin Doğu İslâm dünyasında İbn Sînâ, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî; Batı İslâm dünyasında İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd; Yahudi düşüncesinde ise özellikle İbn Meymûn (Maimonides) üzerinden Ortaçağ Latin dünyasına uzanan etkileri tartışılmaktadır. Böylece Fârâbî’nin, Doğu ve Batı medeniyet havzalarını birbirine bağlayan kurucu bir filozof ve küresel medeniyet düşüncesinin öncülerinden biri olduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî; Muallim-i Sâni; İslâm felsefesi; erdemli şehir; medeniyet düşüncesi; Doğu-Batı ilişkileri.

Giriş

Ortaçağ İslâm dünyasında Muallim-i Sani, Ortaçağ Latin dünyasında “Magister Secundus” yani Aristo’dan sonra ikinci ve en büyük felsefe öğretmeni olarak bilinen Ebu Nasr el-Fârâbî, şüphesiz ki Türk dünyasının sembol şahsiyeti, İslâm dünyasında felsefi düşüncenin kurucu önderi ve Batı dünyasını içine düştüğü skolastik uykudan uyandıran sayılı filozoflardan birisidir. Nasıl Arisitoteles Antik felsefenin ilk kurucusu (Muallim-i Evvel) ise Fârâbî de başta İslâm felsefesi olmak üzere onun izinden giden Ortaçağ Hristiyan Batı ve Yahudi felsefesinin ikinci kurucusudur (Muallim-i Sani).

* Uluslararası Medeniyet Araştırmaları Derneği Başkanı

Günümüzden yaklaşık bin küsur sene önce Orta Asya steplerinden kalkıp Bağdat, Halep, Şam ve Kahire gibi o dönem İslâm dünyasının kültür başkentlerine giderek evrensel düşüncüyü yakından öğrenmeye, bilmeye, tanımaya ve anlamaya çalışan filozof, bugünkü Kazakistan’ın Türkistan bölgesinde yer alan ve tarihi İpek Yolu kervanlarının buluşma noktasındaki Fârâb yakınlarında bulunan Vesic köyünde dünyaya gelmiştir. 40 yaşlarında Bağdat’ta gelen ve 20 yıl burada kalarak bilgi ve düşüncesini geliştiren Fârâbî, eserlerinin büyük bir bölümünü burada kaleme almıştır. Bir süreliğine Türkiye’nin güneyinde bulunan Urfa ili yakınlarındaki Sabîilerin merkezi olan tarihi Harran şehrine gelmiş olan Fârâbî, hayatının geri kalan kısmını Halep ve Şam’da geçirmiş ve 950 yılında Şam’da vefat etmiştir.

Bu büyük bilge ve filozof, İslâm Medeniyetinin Altın Çağı’nın başlarında, İlahiyattan Metafizığe, Varlık felsefesinden (Ontoloji) Mantık’a, Ahlâk felsefesinden Siyaset felsefesine, Fizik’ten Astronomi’ye, Psikoloji’den Musiki’ye kadar birçok alanda eserler vermekle kalmamış derin felsefi bilgisiyle antik düşüncüyü Ortaçağlara, hatta günümüze taşımıştır. Bu eşsiz düşünür, sistemini kurarken içinde İslâm bilimlerinin de yer aldığı yeni bir bilimler sınıflaması yaparak klasik sistemi bütünüyle değiştirmiş ve ilk kez medeniyet felsefesini, yeni kurduğu bilimler şeması içerisinde çok önemli bir konuma yerleştirmiştir. Fârâbî, Erdemli Kent (el-Medînetü’l-Fâdila), Medeni Siyaset (es-Siyâsetü’l-Medeniyye) ve Medeniyet Bahisleri (Fusûlü’l-Medenî) isimli eserleri başta olmak üzere bütün eserlerinde, evrensel medeniyet düşüncesinin temellerini inşa etmeye çalışmış büyük bir düşüncüdür. Kısacası o, yalnız kendi dönemini ya da yalnız İslâm dünyasını değil doğusuyla batısıyla her dönemde tüm dünyayı aydınlatan büyük bir filozoftur.

Çok iyi biliyoruz ki geçmişten günümüze, insanlığın en temel sorunlarından biri, mutlu bireylerden oluşan erdemli bir toplumun inşası sorunudur. Eskiden beri kimileri mutluluğu güç ve iktidar sahibi olmakta, kimileri şan ve şerefte, kimileri mal ve mülkte, kimileri bedensel haz ve zevkte, kimileri de değişik araç ve yöntemler kullanarak olgunlaşıp yetkinleşmekte aramışlardır. Aristoteles’ten beri hemen hemen her filozof mutluluk problemiyle ilgilenmiş ve eserlerinde mutluluk konusuna yer vermiştir. Fârâbî, pek çok eserinde mutluluk konusuna yer vermekle kalmamış iki eserinde (et-Tenbih ala Sebili’s-Saade ve Tahsilü’s-Saade) doğrudan mutluluk konusunu ele alıp değerlendirmiştir.

Fârâbî, önce et-Tenbih ala Sebili’s-Saade isimli eserinde mutluluğun nasıl elde edileceğini araştırmış ve günümüzden yaklaşık 1100 sene önce, çağdaş psikolojinin hâlâ araştırmakta olduğu pek çok konuyu analiz ederek kendi dünya görüşü doğrultusunda isabetli çözümler üretmiştir. Doğrudan mutluluk konusuna tahsis ettiği Tahsilü’s-Saade eserinde ise insanların dikkatini mutluluğa giden yollara çekerek derin psikolojik tahlillerde bulunmuştur. Fârâbî’nin bin küsur yıl önce mutluluk konusunda yaptığı çözümlemelerden pek çoğu günümüze kadar geçerliliğini korumuştur diyebiliriz.

Tarih boyunca insanlığı en çok meşgul eden bir diğer konu ise insanın içinde yaşayıp şekillendiği toplum yapısıyla ilgilidir. Zira insanlık zaman zaman farklı toplum yapılarını denemiş ve kimisinden fazlasıyla memnun kalmış kimisinden ise adeta nefret etmiştir. Burada da erdemler ve zaafılar ön plana çıkmaktadır. Sağlıklı bir ruh ve beden yapısına sahip olan bireyler tabiatları itibarıyla zaafılardan ve eksikliklerden rahatsızlık duyarlar ve

bunlardan kurtulmanın yollarını ararlar. Mutlu bireyler ancak mutlu toplumlarda, mutlu toplumlar da mutlu kentlerde gelişme imkânı bulurlar. Toplumu mutlu kılan şeyler ise erdemlerdir. Erdemli toplumun nasıl olduğunu bilebilmek için erdemsiz toplum şekillerini bilmek gerekir.

Mutluluk meselesi gibi erdem de Fârâbî'nin eserlerinin pek çoğunda ısrarla ele aldığı önemli bir konudur. Fârâbî, özellikle el-Medinetü'l-Fadıla, Füsulü'l-Medeni, es-Siyasetü'l-Medeniyye isimli eserlerinde erdemli birey, erdemli toplum, erdemli kent ve erdemli bir dünya tasarımı geliştirmeye çalışır. Doğal çevre, doğal hayat ve sağlıklı yerleşim mekânlarıyla bu ortamlarda yaşayan mutlu birey ve erdemli toplum, Fârâbî'nin öncelikli meseleleri arasındadır. Erdemli toplum ideali günümüz insanın da özendiği ve özlemine duyduğu konuların başında gelmektedir.

İslâm felsefesinin tartışmasız kurucu filozofu olan Fârâbî, hemen hemen kendinden sonraki bütün düşünürleri az veya çok etkilemiştir. Hatta bütün İslâm felsefesi tarihinin Fârâbî felsefesinin genişletilmiş bir şerhi veya haşiyesi ya da dipnotu olduğunu söylersek çok da abartmış olmayız. O, felsefe, kelâm, mantık, musiki, ahlâk, siyaset felsefesi ve medeniyet düşüncesi alanlarında yazdığı eserleriyle geleceğin büyük İslâm düşünce evreninin küçük bir modelini oluşturmuştur. Ondandır gelenler, Fârâbî'nin ele aldığı her bir konuyu geliştirerek genişletmiştir. Her ne kadar doğrudan onun takipçisi olan bir ekol ortaya çıkmamışsa da her düşünür, az veya çok ondan bir şeyler almıştır.

Fârâbî'nin bin yüz sene önce üzerinde ısrarla durduğu bu konular, aslında tüm insanlığın temel konuları olduğu gibi çağdaş medeniyetin de ana sorunlarıdır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Fârâbî medeniyetlerin çocuğudur. Çünkü o, insanoğlunun ortaya koyduğu yüksek seviyedeki etkinliklerin özü, özeti, en önemlisi ve değerlisi olan medeniyet gerçeğinin ortaya çıktığı, oluşup geliştiği ve bütün dünyaya yayıldığı iki ana medeniyet havzasından Orta Asya'da dünyaya gelmiş, öğrenimini bu medeniyet havzasında tamamlayarak hayatının baharını burada geçirmiş ve gelecekteki büyük atılımlarına da burada başlamıştır. Bu büyük İslâm düşünürünün hayatının büyük bölümü ise Bağdat, Harran, Halep, Şam ve Kahire'nin de içinde yer aldığı Mezopotamya-Mısır medeniyet havzasında geçmiş ve bilim, düşünce, sanat ve medeniyet alanındaki ölümsüz eserlerini burada kaleme almıştır.

Bilindiği gibi insanlığın 12.000 yılı bulan uzun medeniyet hikâyesinin başlangıç noktası, “Bereketli Hilal” olarak adlandırılan bölgedir. Bereketli Hilal'in bir ucunda Yukarı Mezopotamya havzası yer alır. Bu havza, bugün Türkiye ile İran sınırında bulunan Ağrı ve Cudi dağlarının soğuk sularını, Bağdat ve Basra üzerinden Hint Okyanusu'nun sıcak sularıyla buluşturan Dicle-Fırat nehirlerinin beslediği, geniş ve verimli düzlüklerin uzandığı Mezopotamya ovalarıdır. Diğer ucunda ise Afrika'nın yüksek platolarından coşup gelen, görkemli Nil nehrinin alüvyonlarıyla hayat bulan muazzam Mısır medeniyet havzası yer almaktadır. Bu iki havzanın birbiriyle yakın teması sonucunda, ortaya çıkan kadim medeniyet hazineleri buradan dünyanın öteki bölgelerine özellikle de Batı dünyasına dağılıp yayılmıştır.

Fârâbî, Hint, Çin ve Orta Asya medeniyetlerinin tam da kesiştiği noktada yer alan Türkistan’ın Fârâb bölgesinde dünyaya gelmiştir. Burası, İskender’in Hint seferi sonrasında Doğu-Batı kültürlerinin birleşerek yeni sentezler oluşturduğu Helenistik kültürün odak noktası ve Çin Seddi’nden başlayarak bütün Batı Asya’yı aşip Avrupa içlerine kadar uzanan İpek Yolu’nun merkezinde yer alıyordu. Fârâbî bu merkezde oluşmuş bulunan kadim medeniyet birikimlerini özümseydikten sonra kırk yaşlarına doğru Mâverâünnehir, Horasan ve İran üzerinden geçerek İslâm medeniyetinin kalbinin attığı noktaya, Bağdat’a gelip yerleşmişti. Burada, antik Sümer, Babil, Yahudi, Süryani, Keldani kültürü ile tanışan büyük düşünür, buradan da Suriye bölgesine geçerek Şam ve Halep’te ilk İslam, Doğu Roma (Bizans) medeniyet havzasını görme imkânı bulmuştur. Buradan bir başka kadim medeniyet yurdu olan Mısır’a geçmiş ve muhtemelen Mısır medeniyetinin ölümsüz abidelerini de görmüştür.

Böylece o, evrensel uygarlığın hemen hemen bütün eserlerini izleyerek zamanına göre çok ileri, günümüzde de oldukça aktüel olan küresel bir medeniyet yaklaşımı oluşturup geliştirmiştir. Bu nedenle onun, bütün medeniyetleri ihata eden medeniyet anlayışı, özellikle üç büyük dinin (İslâm-Hristiyan-Yahudi) oluşturduğu medeniyet anlayışlarını derinden etkilemiştir. Yine aynı nedenle ölümünden bu yana her üç medeniyet havzasında onun izlerini sürerek günümüze kadar getirmemiz mümkün olmaktadır. Fârâbî, doğulu ve batılı, Müslüman, Yahudi ve Hristiyan, klasik ve modern tüm düşünürleri etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi Fârâbî’nin etkileri yalnız İslâm dünyasına münhasır kalmamış, bu büyük düşünürün özgün fikirleri, üç büyük medeniyet (İslâm-Hristiyan-Yahudi) üzerinden etkilerini sürdürerek günümüz Batı dünyasının metropollerine kadar uzanıp gelmiştir.

Fârâbî’nin Doğu ve Batı Dünyasındaki Etkileri

Fârâbî’nin başlattığı entelektüel hareket, Doğu İslâm dünyasında kısa zamanda gelişti ve çoğunluğu Horasan ve Mâverâünnehir kökenli düşünürlerin katkılarıyla İslâm düşüncesinde daha sonra “Altın Çağ” olarak ifade edilen bir dönemin başlamasına vesile oldu. Fârâbî çevresinden yetişenler, her ne kadar onun adına bir ekol oluşturmamışlarsa da Fârâbî sonrası dönemin önde gelen düşünürlerinin pek çoğu onun öğrencilerinin öğrencileri olmuşlardır. Bunlar arasında Bağdat’ta Yahya ibn Adiy’den ders almış bulunan Ebû Süleyman es-Sicistânî, Ebu Hayyân et-Tevhîdî, Ebû Bekir el-Kumsî, İsa ibn Ali ibn Zür’a, İbnü’s-Semh, İbnü’l-Hammâr, Ebu Muhammed el-Arûzî gibi saygın bilim ve düşünce adamları bulunmaktadır. Fârâbî düşüncesi, onun vefatından sonra özellikle mantık alanındaki çalışmalarıyla dikkat çeken Yakubi Hristiyan düşünür Ebu Zekeriyya Yahya ibn Adiy (öl. 974) tarafından devam ettirildi.

Şüphesiz ki Fârâbî’nin başta gelen öğrencisi ve en büyük takipçisi, onun başlattığı Meşşai felsefe geleneğini devam ettirmiş olan büyük İslâm filozofu ve hekimi İbn Sînâ’dır. İbn Sînâ, kendi oto biyografisinde Aristo’nun mantık ve tabiat bilimleriyle ilgili eserlerini okuyarak felsefi bilgisini geliştirmeye çalıştığını ancak Metafizik kitabını okuduğu halde

hiçbir şey anlamadığını nihayet kırk kez tekrarlayıp ezberlediğini fakat yine de konuyu kavrayamadığını, bu nedenle de ümitsizliğe düştüğünü bildirir. Garip bir tesadüf eseri olarak bir gün ikinci üzeri sahaflar çarşısından geçerken bir tellalın yüksek sesle bir kitabı satmaya çalıştığını, kendisi bu konunun anlaşılmaz olduğunu düşündüğü için kitabı almak istemediğini, ancak satıcının, “bu kitabı al, sana yarar, sahibi sıkıntıda olduğu için fiyatı çok ucuz, sana 3 dirheme veririm” demesi üzerine kitabı satın aldığını belirtir. İbn Sînâ, bu kitabın Fârâbî’nin Aristo’nun Metafiziği üzerine yazdığı kitap olduğunu, süratle eve dönüp kitabı okuduğunu, Aristo’nun kitabı daha önce ezberinde olduğu için kolayca anladığını ve buna şükretmek üzere fakirlere sadaka verdiğini nakleder.¹

Pek çok eserinde Fârâbî’den bahseden İbn Sînâ, el-Mübâhasât isimli eserinde şöyle der: “Ebu Nasr el-Fârâbî’ye gelince, ona büyük bir saygıyla inanmak gerekir. Öteki topluluklarla o bir meydanda yürümez. O, öncekilerin en önde gidenlerinden daha değerlidir.”²

Bizim tespit ettiğimize göre İbn Sînâ, Fârâbî’ye hayran olmanın ötesinde gençliğinde onun eserlerini bizzat okuyup etkisinde kalmış ve onlardan çıkardığı notları kitaplaştırmak kendine mal etmiştir. Bu da onun Fârâbî’nin görüşlerini ne kadar benimsediğini gösterir.

İbn Sînâ’nın hayatından bahseden klasik kaynaklar, onun, 21-22 yaşlarında iken Ebu-bekr el-Berkî isimli Harizm’li bir fakih’in isteği üzerine el-Birru ve’l-İsm adında bir eser yazdığını kaydederler. Bu ilginç eserin yazma nüshaları üzerine yaptığımız uzun bir araştırmada -ki henüz neşretmiş değiliz- gördük ki “el-Birru ve’l-İsm”in büyük bir bölümü Fârâbî’nin et-Tenbîh alâ Sebîli’s-Sa’âde³ isimli eserinden aynen, bir bölümü de yine Fârâbî’nin Fusûlu’l-Medenî⁴ isimli eserinden muhtelif paragraflarının ve pasajlarının seçilerek alınması suretiyle derlenip telif edilmiştir. Yine bizim tespitimize göre el-Birru ve’l-İsm”, İbn Sînâ’nın büyük bir yekûn tutan külliyyâtı içerisinde kendisinin adını bizzat kaydettiği birkaç eserinden biridir.⁵

Diğer taraftan gerek Kelâm, gerekse Tasavvuf ağırlıklı son dönem (Müteahhirûn) İslâm düşünce geleneğinin temel tezleri de Fârâbî felsefesinin devamı niteliğindedir. Büyük bilgin İmâm Gazzali’nin ve onun izinden giden fakih, müfessir Fahreddin er-Razi’nin Kelâm ağırlıklı düşünce sisteminin büyük bölümü, Fârâbî felsefesiyle doğrudan bağlantılıdır.

Fârâbî’nin Batı İslâm dünyasındaki etkileri de çok büyük olmuştur. Endülüslü düşüncesinin büyük temsilcileri İbn Tufeyl, İbn Bacce ve İbn Rüşd, onun fikirlerini Müslüman İspanya’da yaymakla kalmamışlar, bu fikirlerin Pyrene dağlarını aşarak kıta Avrupa’sına ulaşmasını da sağlamışlardır.

İbn Bâcce’nin 1269 tarihli ve 612 no’lu Escorial yazmaları arasında bulunan bir mecmua içerisinde yer alan Fârâbî’nin, Mantık külliyyatının İşaguci (Vr., 6-45), Perihermenias

¹ İbn Ebi Useybia, *Uyûnü’l Enbâ’ fi Tabakâti’l Etibbâ*, 438.

² İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 375. (Neşr, Muhsin Bîdârfer), Tahran 1413.

³ Fârâbî, *et-Tenbîh alâ Sebîli’s-Sa’âde* (Neşr, Sahbân Halîfât), 190-198; 205-208.

⁴ Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî* (Neşr, Douglas Morton Dunlop), 103-136.

⁵ Bkz: Bekir Karlığa, *Un Nouveau Traité d’Ethiques d’İbn Sînâ Inconnu jusqu’à nos Jours* (Avicenna and his Heritage), 21-35, Leuven University Press, Belgium 2002.

(Vr., 45-48), Önermeler (Vr., 71-98), Kategoriler (Vr., 111-124, bölümlerine talikler (notlar) yazdığı görülmektedir.⁶

Risâletü'l-Veda isimli eserinde de Fârâbî'nin ahlakla ilgili konularda çok önemli bilgiler verdiğini belirten İbn Bâcce, filozofun Akıl ve Birlik risalelerinden alıntılar yapmaktadır. İbn Bâcce, temel felsefesini dile getirdiği Tedbîrü'l-Mütevahhid isimli başyapıtını da Fârâbî'nin medenîyet görüşlerinin yer aldığı el-Medînetü'l-Fâdıla, es-Siyâsetü'l-Medenîyye ve Fusûlü'l-Medenî isimli eserlerine dayandırır. İttisal ve mutluluk konusundaki görüşleri de çoğunlukla Fârâbî'nin bu konudaki görüşlerine dayanmaktadır.⁷

Büyük İslâm düşünürü İbn Rüşd, felsefi ve bilimsel paradigmasını, daha çok devrin hâkim düşüncesi olan Aristocu felsefeyi doğru ve aslına uygun olarak yeniden sistemleştirme fikrî üzerine inşa ettiğinden ötürü kendinden önceki Yeni Eflatuncu, sudurcu ve teosofik Meşşâî felsefenin yerine realist ve rasyonalist Aristo felsefesini ihya etmeye çalışmıştır. Bu noktada çok eleştirdiği İmâm Gazzâlî kadar, zaman zaman da ondan daha acımasızca İbn Sînâ'yı eleştirir. Buna mukabil bazı eserlerine şerhler yazdığını gördüğümüz⁸ Fârâbî'nin görüşlerine saygı duymakla kalmaz, mantık, metafizik, ahlak ve siyaset konusundaki görüşlerini büyük ölçüde benimser. Başta Tehâfütü't-Tehâfüt ve Faslu'l-Makâl gibi eserleri olmak üzere ona pek çok atıflarda bulunur.

Eflatun'un Devlet diyalogunda ele aldığı konuları açıklamaya çalışan İbn Rüşd, çoğunlukla Fârâbî'nin erdemli kent ve medeniyet anlayışı ile karşılaştırmalar yapar. Adını çok az zikretse de dile getirdiği hususların çoğunun Fârâbî'nin görüşleri olduğunu görebiliyoruz. İbn Rüşd, Eflatun'un Devlet diyalogunun özetini şerh etmeden önce, medenî ilimlerin konusuyla ilgili bilgiler verir. Bu çerçevede Fârâbî'nin de ifade ettiği şekilde, bu ilmin konusunun kişiden sadır olan iradi fiiller, ilkesinin de irade ve seçme olduğunu bildirir. Sonra bu ilmin iki kısma ayrıldığını, birisinin meleke, iradi fiiller ve güzel alışkanlıklar; diğerinin ise bu niteliklerin kişide yer etmesi olduğunu belirterek Fârâbî gibi kent ile insan bedeni arasında paralellikler kurar. Aynı zamanda Fârâbî'nin insani yetkinliğin, nazari yani akli erdemler, fikrî yani ilmi erdemler, ahlaki erdemler ve pratik sanatlar olmak üzere dört çeşit olduğunu belirten görüşünü de olduğu gibi tekrarlar.⁹

Fârâbî'nin, Hristiyan Batı dünyasında etkileri de İslâm dünyasındaki etkilerinden daha az değildir. Özellikle ünlü Yahudi hahamı ve düşünürü İbn Meymun (Maimonides) üzerinde çok etkili olmuştur. Onun aracılığıyla da Yahudi düşünürler, Fârâbî'nin fikirleri çerçevesinde düşüncelerini geliştirmeye çalışmışlardır. İbn Meymun (Maimonides) özellikle Fârâbî'nin Mantık ile ilgili görüşlerine önem verdiği için, onu takip eden İbrani düşünürler de daha çok Fârâbî'nin Mantık ile ilgili görüşlerine büyük ilgi göstermişlerdir. Hatta İbn Meymun'un (Maimonides): “Mantık hakkındaki eserlere gelince, sadece Ebu Nasr

⁶ Macid Fahri, *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*, 16-17, Beyrut 1991.

⁷ Macid Fahri, *age*, 23.

⁸ Bkz. Bekir Karlığa, *Batı'yı Aydınlatan İslâm Düşünürü İbn Rüşd*, 63. İstanbul 2014.

⁹ İbn Rüşd, *ed-Daruri fi's-Siyâse, Muhtasarı Kitabü's-Siyâse li Eflatun*, 72-74 (İbraniceden Arapçaya çeviren: Ahmed Şahlan), Beyrut 1998.

el-Fârâbî'nin eserlerinin çalışılması yeterlidir. Onun tüm eserleri kusursuz ve mükemmeldir. O eserler incelenmeli ve araştırılmalıdır. Çünkü o, büyük bir adamdır” dedigi nakledilir.¹⁰

Ortaçağ Hristiyan düşüncesinin önde gelen isimleri Büyük Albert ve onun öğrencisi Saint Thomas aracılığıyla Latin dünyasında da etkili olduğunu gördüğümüz düşünürün fikirlerinin on sekizinci yüzyıla kadar Batı dünyasında yaygın olduğu görülmektedir.

Ortaçağ'da, Arapçadan Latinceye tercümelerin başlamasıyla birlikte, batılı araştırmacıların ilgisini çeken düşünürlerin başında yer alan Fârâbî'nin eserlerinden -mevcut bilgilerimize göre- 9 tanesi Latinceye, 27 tanesi de İbraniceye çevrilmiştir. Bugün Fârâbî'nin Arapça orijinali kaybolmuş bulunan bazı eserlerini biz, ancak İbranice ve Latince çevirilerinden ya da İbrani harfleriyle yazılmış Arapça metinlerinden okuma imkânı buluyoruz.

Sonuç

Fârâbî, Antik Yunan mirasını özellikle Aristoteles üzerinden yeniden yorumlayarak İslâm felsefesi geleneğine taşıyan ve bu geleneğe özgün bir sistem kazandıran kurucu bir filozoftur. Orta Asya'dan başlayıp Bağdat, Harran, Şam, Halep ve Kahire'ye uzanan hayat serüveni, onu yalnızca teorik bir düşünür olmaktan çıkarp farklı medeniyet havzalarını tanıyan, bunlar arasında sentezler geliştiren evrensel bir bilge konumuna taşımıştır. Bu coğrafi ve kültürel dolaşım, onun medeniyet tasavvurunun kozmopolit ve kapsayıcı karakterini açıklayan önemli bir arka plan sunmaktadır.

Makalede görüldüğü üzere Fârâbî, mutluluk (sa'âdet) ve erdem kavramlarını hem bireysel hem de toplumsal düzlemde merkezî bir konuma yerleştirmektedir. *et-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde* ve *Tahsilü's-sa'âde* gibi eserlerinde mutluluğun psikolojik, ahlâkî ve metafizik boyutlarını ayrıntılı biçimde tahlil etmekte; bireyin yetkinleşmesini, aklın olgunlaşması ve erdemlerin yerleşmesiyle irtibatlandırmaktadır. *el-Medînetü'l-fâdila*, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *Fusûlü'l-Medenîde* ise erdemli bireyden erdemli topluma ve oradan da erdemli kente uzanan bir siyaset ve medeniyet teorisi geliştirmekte; gerçek mutluluğun ancak erdemli bir sosyal ve siyasal düzen içinde mümkün olacağını savunmaktadır.

Fârâbî'nin etkisi, İslâm düşünce tarihinin hemen bütün ana damarlarında gözlemlenmektedir. İbn Sînâ'nın metafizik kurulumunda, Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî'nin kelâmî tartışmalarında, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün siyaset ve medeniyet tasavvurlarında Fârâbî'nin izleri açıkça takip edilebilmektedir. Özellikle İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin eserlerinden hareketle kendi sistemini olgunlaştırmış olması, Fârâbî'yi yalnızca “öncü” değil, aynı zamanda sonraki felsefî inşaların üzerinde yükseldiği bir “temel referans” haline getirmektedir.

Yahudi ve Latin Hristiyan dünyasında ise Fârâbî, mantık ve metafizik alanındaki çalışmalarıyla kalıcı bir etki bırakmıştır. İbn Meymûn (Maimonides) başta olmak üzere pek

¹⁰ Moses Maimonides (Musa İbn Meymun), *The Guide for the Perplexed*, (Ter: Salomon Pines, Giriş, IX), Chicago London 1963; nakleden: Deborah L. Black, Fârâbî (Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leeman, *İslam Felsefesi Tarihi* içinde) I, 230.

çok Yahudi düşünürü, Fârâbî'nin mantık anlayışını içselleştirmiş; Latinceye yapılan tercümeler yoluyla Ortaçağ skolastik düşüncesi de Fârâbî'nin kavramsal yaklaşımından beslenmiştir. Böylece Fârâbî'nin düşüncesi, yalnız İslâm medeniyeti içinde değil, üç büyük dinin (İslâm–Hristiyanlık–Yahudilik) oluşturduğu geniş medeniyet coğrafyasında yankı bulmuştur.

Sonuç olarak, Fârâbî'nin mutluluk, erdem ve erdemli şehir tasarımı etrafında geliştirdiği medeniyet anlayışı, günümüz dünyasının krizlerle örülü sosyal, siyasal ve kültürel gündemi açısından da önemli imkânlar taşımaktadır. Küresel ölçekte adalet, özgürlük, anlam arayışı ve birlikte yaşama problemlerinin yoğunlaştığı bir çağda Fârâbî'nin erdem merkezli medeniyet perspektifi, hem teorik hem de pratik düzeyde yeniden okunmaya ve tartışılmaya değer görünmektedir.

Kaynakça

- Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Medînetü'l-fâdıla*, nşr. Albert N. Nader, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1993.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, nşr. Fawzî Mitrî Neccâr, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1964.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûlü'l-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Tahşîlü's-sa'âde*, nşr. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Necef 1981.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *et-Tenbîh alâ Sebîli's-sa'âde*, (çeşitli neşirler içinde).
2. İkincil Kaynaklar
- Davutoğlu, Ahmet, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. ..., TDV Yay., İstanbul, ts.
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oneworld, Oxford 2002.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2001.
- Najmabadı, M., *Fârâbî ve Felsefesi* (trc. ...), ... Yay., İstanbul, ts.
- İBN SÎNÂ, “el-Birru ve'l-İsm”, *Rasâil İbn Sînâ* içinde, nşr. ..., ..., ts. (Fârâbî etkisinin görülmesi bakımından).
- Taylor, Richard C., “Al-Fârâbî, Ibn Sînâ and Averroes on Intellect”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* içinde, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Goodman, Lenn E., *Jewish and Islamic Philosophy: Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1999 (özellikle Maimonides–Fârâbî ilişkisi için).

Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadra'nın Bakışından Vahyin Tebliğinde Peygamberin Hayal Gücünün Rolü ve Bu Görüşlerin Kur'ân'a Sunulması

Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gorciyân*

Özet

Bu makale filozofların (Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadra) bakış açısından, vahyânî hakikatlerin insanlara iletilmesinde peygamberin hayal gücünün rolünü inceliyor ve ilgili teorilerin Kur'ân âyetleriyle uygunluk derecesini ölçüyor. Vahyin aktarımı sürecinde hayal gücünün rolünü belirlemek için kütüphane belgelerine dayanmak suretiyle analitik-kütüphaneci bir yöntem takip edilmiştir.

Araştırmanın bulguları, ruhun/nefsin batınî kuvvelerinden biri olan hayal gücünün, rasyonel gerçeklerin imgelerini ve simülasyonlarını yakalama ve oluşturma yeteneğine sahip, ruhun içsel güçlerinden biri olduğunu göstermektedir. Bu sebeple, peygamberin kutsi aklın kontrolünde olan hayal gücü, bilginin çeşitli mertebelerinden gelen vahyânî yalın hakikatleri taklit ve temsil yoluyla alır ve bunları insanların idrak gücüne uygun bir şekilde aktarır. Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadra, aralarında kısmi görüş ayrılıkları olmakla birlikte, vahyedilmiş yüce hakikatlerin anlaşılmasını sağlamak için aklî olanı somut olana katmayı peygamberliğin misyonu olarak görmüşlerdir. Kur'ân-ı Kerim'in pek çok âyetinde Allah'ın ve peygamberin ilâhî ilmini ifade etmek için meseller ve benzetmeler zikredilmiştir. Taklidi bir ifadesi olan aklî bilginin temsili, hayal gücünün bir faaliyeti olduğundan, âyetlerin, vahyi (müdahalesiz) almada ve onu muhataba iletmekte bu gücün rolünü kabul ettiği sonucu çıkarılabilir. Bu açıdan, filozofların görüşlerinin Kur'ân'a sunulmasıyla birlikte, âyetlerin filozofların görüşlerini doğruladığı sonucuna ulaşılabilir.

Anahtar Kelimeler: Hayal, hayal gücü, vahiy, peygamber, Fârâbî, İbn Sînâ, Molla Sadra, Kur'ân-ı Kerim.

Giriş

Vahyin tebliğini ve insanları hidayet etme misyonunu üstlenen peygamberler (Allah'ın selâmı üzerlerine olsun), toplumu doğru bir şekilde eğitmeyi amaçlamışlardır. Onlardan her biri, vahyânî hakikatleri kendi dönemlerindekilerin şartlarına, anlayış kabiliyetlerine ve

seviyelerine göre, ilâhî emirle, anlayabilecekleri bir üslupla ve üstelik muhataplarının anlayış düzeyine uygun olarak sunmuşlardır. Bunun için peygamberin batınî güçlerinin, özellikle de kutsi aklın kontrolündeki hayal gücünün rolü çok önemlidir. Üç büyük İslâm filozofu, felsefi konuları arasında, vahiy alma ve bunu aktarma sürecinde

* Bakırû'l-Ulum Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

peygamberin [batınî] güçlerinin rolüne değinmiştir. Onların ele aldığı konuları analiz ederek, mezkûr mesele hakkındaki bakış açılarına dair bir iç görü elde edebilir ve bu görüşlere âyetler eşliğinde ışık tutulabilir. Vahyin alınmasında peygamberin hayal gücünün rolü konusunda yukarıda geçen filozofların görüşlerine ek olarak, Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin İbn Sînâ'nın *Nefs* adlı kitabına yaptığı şerhe ve Molla Hâdî Sebzvârî'nin *Esrârü'l-Hikem* adlı eseri gibi başka araştırmalara da yer verilmiştir. Hâli hazırda vahiy ve peygamberin [batınî] güçleri hakkında kaleme alınmış başka kitaplar ve risaleler de bulunmaktadır. Musa Melâyîrî'nin yazdığı *Fârâbî'den Molla Sadra'ya* ve Muhammed Hasan Yakûbiyân'ın yazdığı *Vahyin Haki-kati* bunlara birer örnektir. Ayrıca peygamberin algısal güçlerinin rolü hakkında çok sayıda araştırma makalesi de bulunmaktadır. Ancak henüz söz konusu teorilerin bilhassa âyetlerle ne ölçüde tutarlı olduğunu inceleyen ve peygamberin hayal gücünün vahyin aktarımındaki rolüne değinen bir çalışma yapılmış değildir. İlâhî kelâmın insanlar tarafından nasıl anlaşılabilceği sorusuna cevap verebilmek için bu konuyu incelemek gerekir. Bu makalede, bu gücün vahyin iletilmesindeki rolü incelenmekte, teorilerin [âyetlerle] uyumluluk derecesi ölçülmekte ve Kur'ân âyetleri analiz edilmek suretiyle görüşlerin âyetlerle uygunluk derecesi saptanmaya çalışılmaktadır.

Hayal ve Vahiy

“Hayal” kelimesi, “h-y-l” kökünden gelir ve iki anlamı vardır: Birinci anlamı, renk ve

tondaki hareketliliği belirtir; ikincisi ise rüyada, aynada veya kalpte görülen soyut bir şekil gibi, soyut bir şekli imler. Sonraları bu kelime, tasavvur edilebilecek her konu şey hakkında kullanılagelmiştir.¹ Felsefi terminolojide *hayal*in birkaç anlamı vardır: Birincisinde hayvanî nefsin batınî kuvvelerinden bir kuvve olarak kullanılır ki, buna *hayal-i muttasıl* denir. O, ortak duyuyula kaydedilmiş suretlerin koruyucusu olan ve daha sonra bu korunmuş suretleri ele geçirerek bazılarını diğer bazılarıyla birleştiren veya geliştiren, karşılaştırtıp [bunlardan] yeni suretler yaratan bir kuvvedir.² Aynı zamanda suretlerin (imge, imaj) ve olayların hikâyeleştirilmesiyle de ilgilenir. Bazen hakikatler, aklın idrak ettiği anlamı ete kemiğe büründürür ve o aklî kavrama suretsel bir kılf sunar. İşte burada, hayalin bu anlamı üzerinde duracağız. Hayal bir başka anlamda, hayal kuvvesiyle (gücüyü) yaratılan bazen hayal ya da hayalî suretler olarak da adlandırılan, hiçbir dış gerçekliği olmayabilen suretleri de ifade eder.³ Başka bir anlamda ise, insandan ayrı bir âlem, bir hayal âlemi (*hayal-i munfasıl*) demektir ki, burada söz konusu edilen, bu değildir.

Sözü geçen filozofların bakış açısında hayal, hayvanî nefsin batınî güçlerinden biridir. Fârâbî'ye göre, somut (duyumsanabilir) nesnelerin suretlerinin korunması, birleştirilmesi ve işlenmesi, suretlerin taklidi ve bazen de akledilir nesnelerin suretlerinin indirgenmesiyle ve cisimleştirilmesinin taklidiyle ilgilenir. O, hayal gücü ile mütehayyile arasında bir ayırım yapmamış, bunları sadece *Fusûsu'l-Hikme* adlı eserinde birbirinden ayırmıştır.⁴ İbn Sînâ

¹ İbn Fâris, (H. 1404), s. 306; İsfahânî, (H. 1412), s. 304.

² Haneî, (H. 1420), s. 337.

³ Haneî, (H. 1420), s. 337.

⁴ Fârâbî, (1995), s. 103-106; (1367), s. 27-28; (1381), s. 137-152.

hayal gücü ile mütehayyile arasında bir fark gözetir. Hayvanî nefsin batınî güçlerinden olan hayal gücü, hayvanî nefsin koruyucu kuvvetlerinden (hafıza gücünden) dir. Bir diğer adı *musavvire* (tasavvur edici güç) olan bu kuvve ortak duyunun suretlerini korumakta ve kayıt altına almaktadır. Buna karşılık mütehayyile, hayvanî nefsin idrak edici güçlerinden biri olan ve hayal gücünün suretlerini, anlamlarını veya suret ve anlamı birleştiren ya da ayıran mutasarrıf (tasarrufta bulunan) güçtür. Bu kuvve hayvanî nefsin tesiri altında olduğunda ve vehim tarafından kullanıldığında buna *mütehayyile*, akıl tarafından kullanıldığında ise *mütefekkiye* adını alır.⁵ Sadra'ya göre hayal gücü ile mütehayyile iki ayrı güçtür. Ancak her ikisi de fiil kategorisinden oldukları için birbirlerine benzerler. Tasarrufta bulunucu bir güç olan mütehayyile duyuşal suretleri birleştirir, üzerlerinde tasarrufta bulunur ve yeni suretler yaratır. Hayal gücü ise duyuşal suretlerin koruyucusu ve bir bakıma failidir ve istediği zaman bu suretleri sunabilir. Duyu ile akıl arasında yer alan bu kuvve, duyuşal suretleri koruma rolünün yanı sıra taklit rolünü de üstlenir.⁶

Vahiy: Vahiy sözlükte işaret, ihya, yazı ve sürat anlamlarına gelir. Bir kimsenin gizlice ve işaret yoluyla bir başkasına ilettiği şeye vahiy denilmiştir.⁷ Vahyin terim anlamı, hakikatlerin Hakîm olan Allah tarafından peygamberlere, insanlara ulaştırmak üzere, olabilecek her şekilde bildirilmesidir.⁸ Öyle ki Allâme Tabâtabâî vahyi, bazen Allah'tan peygambere gelen gizemli bir şuur, bazen

de nübüvvetten hâsıl olan, latif ve aklî olmayan bir şuur olarak tefsir etmiştir.⁹

Fârâbî'nin Bakışından Vahyin Tebliğinde Peygamberin Hayal Gücünün Rolü

Fârâbî insanın yaratılış amacının maksimum¹⁰ mutluluğa ulaşmak olduğunu ileri sürer. Kişi mutluluğa ulaşmak için yalnızca faydalı eylemleri bilmekle kalmamalı, aynı zamanda bunları yapmaya da çalışmalıdır. Ancak insanlar doğa, ahlâk ve idrak bakımından birbirlerinden farklı olduklarından, farklı güçlere ve eğilimlere sahiptirler ve birinci makulleri ve çıkarım gücünü edinmede farklılaşırlar. Sonuç itibarıyla maksimum bir hedef olan saadete ulaşmada da birbirlerinden farklıdırlar. O, bazılarının faal akıldan gelen birinci makulleri bile kabul etmediklerini, sağlıklı bir fıtrata sahip olanların ise diğer makulleri edinmede, irşatta (rehberlikte) ve öğretme gücünde farklı olduklarını söylemektedir. Herhangi bir alanda kim bir başkasından üstünse, onun üstün olduğu kimse üzerinde bir riyaseti (otoritesi) vardır. Çoğu insanın bir lidere ihtiyacı vardır ve lider, başkalarına rehberlik edebilen ve öğretebilen kişidir. Bir kişi bir alanda başka birine liderlik ederken, başka bir alanda bir başkasına (bir başkasının liderliğine) tabi olabilir. Mutlak lider kesinlikle hiçbir alanda bir lidere ve irşat ediciye ihtiyaç duymayan kimsedir. Müstefâd akla sahip bu kimse faal akla bağlıdır. Yani o, bütün bilgilere sahip olmakla ve bir şeyi

⁵ İbn Sînâ, (1383), s. 93-103.

⁶ Sadrüddîn Şîrâzî, (1360), s. 193.

⁷ Ferâhîdî, (H. 1414), s. 843; İbn Fâris, (H. 1404), s. 1015-1016.

⁸ Tabâtabâî, (H. 1390), c. 6, s. 261; Cevâdî-Âmulî, (1390), s. 54.

⁹ Tabâtabâî, (1387), s. 141-147.

¹⁰ Maksimum mutluluk ile kastedilen, insanın nihai mutluluğu demek olan cevhere müteallik manevî ve ruhsal mutluluktur.

bütün ayrıntılarına kadar en iyi şekilde anlayılma gücüne sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bireyleri mutluluğa doğru yönlendirme ve eğitime gücüne de sahip olur. Diğer bir deyişle, medine-i fazılânın lideri olan peygamber¹¹ tabiatların en iyisine sahip olup, nefsi de faal akla bağlıdır ve ona vahyedir. Onun tedbirine kulak verenler erdemli ve mutlu kimselerdir ve böyle bir ümmet de erdemli bir ümmettir.¹²

Peygamberin özelliklerinden biri de, onun güçlü hafızasıdır.¹³ O kendisine vahyedilen hakikatleri aldıktan sonra onları hiç değiştirmeden ezberler ve en güzel şekilde insanlara sunar.¹⁴ “En iyi şekilde sunma”nın anlamı; insanların kavrayış gücüne ve kemâl yoluna uygun olan en güzel şekilde iletmektir. Fârâbî, medine-i fazılânın halkıyla ilgili olarak “varlıkların ilkeleri ve mertebeleri, mutluluk, yönetici ve yöneticilik mertebeleri” gibi konuların bilinmesi gerektiğini söyler. Bunlar ya insanın hayal edip akıl yürütmesiyle veya tasavvur etmesiyle bilinebilir. Peygamber, onlara hakikatleri ya tasavvur edilebilir ya hayal edilebilir ya da akledilebilir şekilde sunmalıdır. Onların tahayyülleri, zihinlerinde misalleri ve simülasyonları¹⁵ bildikleri ve görünür şekillerin bir benzeri olarak tasavvur edebilecekleri şekildedir. Dolayısıyla bilgi ve akıl, hayal ya da benzetmeler yoluyla elde edilir ve insanların çoğu

kuvvetli bir akıl gücüne sahip olmadıkları için *makul* hakikatler hakkında akıl yürütemezler ve bilgiyi hayal yoluyla elde etmek zorundadırlar. Hayalin işi olan makullerin hayali ve temsili (mütehayyile) somut ve saklı biçimlerdeki benzetmeler yardımıyla yapılır. Bireyler mutluluğa yönelik girişimlerinin niceliği ve niteliği ile seçtikleri yol bakımından birbirlerinden farklılık göstermektedirler. O devamında milletin (şeriâtın), bu bilgilerin zihinlerdeki tasvirinden ve tasavvurundan ibaret olduğunu söylemektedir. Başka bir deyişle, nazarî ilimlerde delil (burhan) şeklinde ortaya konulan teorik nesneler, insanlar içinde hayal şeklinde teşekkül eder. Hayal edilen şeyin tasdiki cereyan ettiğinde, nefisler bunları icra etmeye meylettiğinde ve iradeleri bunların tahakkukuna yöneldiğinde, bu, kanun koyucunun içinde cereyan ederse *felsefe*, halkın nefsinde cereyan ederse *millet* adını alır. Mutlu olan pek çok kimse, mutluluğu ve onun ilkelerini tahayyül etmektedirler. Oysa filozoflar mutluluğu ve ilkelerini taakkul ve tasavvur ederler. Dolayısıyla varlıkların ve ilkelerinin tasavvur ve taakkülü filozofların yöntemi, tahayyülü ise halkın yöntemidir. Yöneticiyi bir kanun koyucu, imam ya da peygamber olarak bilen Fârâbî, şeyleri, varlıkları, dereceleri ve mutluluğu taakkul etmenin yanı sıra tahayyül de etmektedir. Ancak onların tahayyülleri kendileri için değil, halk için

¹¹ Fârâbî, (1995), s. 13-19 ve 122-124; (1381), s. 63-69; (1996), s. 88-90.

¹² Fârâbî, (1996), s. 72, 82-83 ve 85-90.

¹³ Fârâbî, (1995), s. 23.

¹⁴ Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikme*, s. 31, 63 ve 125.

¹⁵ Simülasyon, bir imgeyi başka bir imgeye veya bilgiye benzetmek anlamına gelir ki, bu, onları anlatmanın ve yorumlamanın amacıdır ve bu süreçte bazen imgeleri birleştirmek, karşılaştırmak veya başka bir formatta hayal etmek söz konusudur. Simülasyonlarda bazen formların veya hakikatlerin bir temsili ve indirgenmesi gerçekleşir. Buna, kendisine sunulan somut formlarla rasyonel algıların taklitleri de dâhildir. Peygamber vahiyssel hakikatlerin simülasyonlarını insanlar için, bilinen en uygun ve en güzel suretlerin yardımıyla gerçekleştirir.

kullanılır. Dolayısıyla bu şeyler onun için felsefe iken, başkaları için millettir.¹⁶ İşte bu nedenle Fârâbî, peygamberi tanımlarken faal akla başvurur ve onun hayal gücü aracılığıyla ondan bilgi talep eder.¹⁷

Simülasyon üretmek ve hayal etmek, hayal gücünün bir faaliyeti olduğundan¹⁸, peygamber hayal gücünü kullanmak suretiyle, insanlara vahyî bilgileri ulaştırmak için vahyanî hakikatlerin tahayyülüne ve simülasyonlarına yönelir; böylelikle vahyanî makullerin hakikatleri mücessem ve somut hale gelir. Tahayyül, simülasyonlar ve makullerin suretlerinin somutlaşması, onların bir tür ontolojik ve epistemolojik düzeylere indirgenmeleri anlamına gelir. Bu, bilgi düzeylerinin uygulayıcıya uygun bir biçimde kullanılması ve bazen de insanların anlayabileceği şekilde sunulmasıdır. Bunun örneklerini, daha sonra zikredilecek olan Kur’ân âyetlerindeki benzetmelerde görmek mümkündür.

Bunun açıklaması şudur: Fârâbî millet, din ve şeriatı eş anlamlı görür. Şeriat bazen kanunları sınıflandırmak ve yöneticinin, halkı maksimum mutluluğa doğru yönlendirmek için çizdiği ve hayal ettiği eylemlerin belirlenmesi anlamına geldiğinden dolayı “kararlaştırılmış kanunlar” olarak da adlandırılmıştır. Millet içinde bu görüşler “özel ismiyle

yorumlanan ve öze işaret eden görüşler” ya da “onun taklidi olan örnek ismiyle yorumlanan görüşler” olmak üzere iki türdür. Bir diğer deyişle, önceden kararlaştırılmış görüşler ya hakikattir ya da hakikatin bir örneğidir ve her ikisi de mutluluğa giden yoldur. Aralarındaki fark, hak görüşlerin kanıtlanabilirlik ve kesinlik yaratması, halkın görüşlerinin ise kanıtsız, felsefeye benzer, ikna edici ve felsefenin altında olmasıdır. Bu görüşler, halk tarafından, işaret ettikleri hayalî suretlerin tasdik edilmesiyle kabul edilir. Erdemli millet aynı zamanda felsefeye benzer ve ondan haber verir. Nasıl ki felsefe teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılıyorsa, millet de teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Felsefe neyi ispat edici bir biçimde sunarsa, millet de onu ikna edici ve hayalî bir biçimde sunar.¹⁹

Dolayısıyla peygamberin hayal gücü, vahyin insanlara ulaştırılmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Çünkü bu yolla hakikatleri anlatmak ve halkı ikna etmek suretiyle onların ruhları üzerinde etki eder ve kendilerini saadete doğru yönlendirir. Böylece bi’setin nihai hedefini tahakkuk ettirir. Burada Fârâbî, “kararlaştırılmış görüşler”e (şeriat) uymayan bir milletin helâka doğru hareket eden sapkın bir millet olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁰

¹⁶ Fârâbî, (1996), s. 96-97; (1995), s. 43; Câbirî Mukaddem, (1384): *Tahsilü’s-Sa’âde*, s. 75.

¹⁷ Fârâbî, (1995), s. 18. Peygamber tüm makamlara sahip olduğundan, varlığın imkânî mertebelerinin tamamını ve bunlara ilişkin hakikatleri farklı katmanlarla idrak eder ve her öğrenen için, uygun olan bilgi seviyelerinden birini kullanır. Bu, peygamberin bilgiyi indirgeyip Kur’ânî bilgideki hakikati hayal gücüyle ya da mütehayyile ile muhatabına aktardığı anlamına gelmez (Kur’ânî olmayan bilgide bu mümkündür). O daha ziyade elinde farklı dozlarda ilaç bulunan ve her hastaya yaşını ve durumunu dikkate almaksızın istediği ilacı reçete eden doktor gibidir. Peygamber, muhatabını (öğrencisini) ve çeşitli seviyelerdeki vahyanî hakikatleri bilerek, -bizzat vahye müdahale etmek yerine-, öğrencisinin istifadesine sunar. Zira gerçekte kutsi aklın kontrolünde olan peygamberin hayal ve vehim güçleri her bilgi seviyesini birtakım maslahatlara göre orantılı bir şekilde kullanır. (Dr. Muhammed Mehdi Gorciyân)

¹⁸ Fârâbî, (1995), s. 103-106; (1364), s. 27-28.

¹⁹ Fârâbî, (1991), s. 43, 46-47; Câbirî Mukaddem, (1384): *Tahsilü’s-Sa’âde*, s. 69-70.

²⁰ Fârâbî, (1995), s. 129-130; (1996), s. 93 ve 99.

Fârâbî'nin peygamberin hayal gücü hakkındaki görüşünde önemli olan nokta, peygamberin vahyanî hakikatleri halka ulaştırırken insanların [bilgi ve anlayış] düzeylerini dikkate almasıdır. Gerçekte peygamberin insanlar için üstlendiği rol, düzeyse bir farklılığı da gündeme getirir.²¹ Zira daha önce insanların vahyanî hakikatleri tanımak için onları ve etkenlerini ya tasavvur ya da tahayyül etmeleri gerektiğine işaret edilmişti. Hakikatlerin özü azınlıkta olan filozofların tasavvurlarında ve ruhlarında resmedilir. Bu gruba vahyanî hakikatleri iletmek için hayal gücünü simülasyonlar üretmesi amacıyla kullanmaya gerek yoktur. Ne var ki, varlıkların ilkelerini ve vahyanî hakikatleri tasavvur etmek için varlık mertebelerinde ve çeşitli bilgi düzeylerinde bulunan hayal ve benzetme tabakasını kullanmak gerekir. Bu tabakaları kullanmak bir hayal faaliyetidir. Onların tahayyülü; hayallerini, misallerini ve simülasyonlarını peygamberin nefesine naksetmesindedir. [Vahyi], tahayyül ve simülasyonlar şeklinde ulaştırmak da farklıdır. Yani bir taife için vahyanî hakikatleri taklit etmek, başka bir taife için, aynı hakikatleri taklit etmekten farklıdır. Çünkü örneğin suda görülen bir insanın tasavvuru suda görülen bir insan heykelinin tasavvurunun aksine gerçek insana daha yakındır. Millet ve şeriat da aynıdır. Çünkü peygamber millet içinde vahyedilmiş hakikatlerin geleneklerini veya hayallerin geleneklerini oluşturur. Bazen yukarıdan aldığı hakikatleri taklit etme ihtiyacı hisseden peygamber her kavim için onların en çok aşına olduğu şekilde taklitler yapar ve bu taklitler bir başka kavim için farklı olabilir.

²¹ Fârâbî, (1996), s. 97-98.

²² İbn Sînâ, (1381), c. 2, s. 372 ve 383.

İbn Sînâ'nın Bakışından Peygamberin Hayal Gücünün Vahyi Ulaştırmadaki Rolü

İbn Sînâ'nın, peygamberin hayal gücünün vahyi ezberleme/koruma ve onu tebliğ etmedeki rolü hakkındaki görüşü Fârâbî'ninkine benzetmekle birlikte, ondan farklıdır. İbn Sînâ, peygamberin vahyi aldığı, onu üzerinde tasarrufta bulunmaksızın ve değiştirmeksizin ezberlediğini, güçlü bir hafızaya sahip olduğundan onların en iyi ezberleyicisi olduğunu, buna karşılık halkın ise onlar hakkında bilgi sahibi olamadığını, bunun sebebinin ise onların duyular ve duyumsanan şeylerle yoğun bir şekilde meşgul olmaları olduğunu söyler. Onlar akli ve vahyanî hakikatleri doğrudan alma yeteneğine sahip olmadıkları gibi, anlayış türleri ve dereceleri de birbirinden farklıdır. Bu nedenle Allah, peygamberin hayal gücü ve vehmi insanlığın yararına kullanarak vahyanî akli algıları somutlaştırmasına ve temsil etmesine izin vermiştir. Peygamberin görevi/risaleti, söz gibi olan bir şeyi hayale teslim etmek, zikri onun üzerinde tasarrufta bulundurmak, söze çevirmek ve bir kitap haline getirerek davet diliyle insanlara ulaştırmaktır. Bütün bu süreç, Allah'ın izni ve iradesiyledir ve bu yüzden "Allah'ın Kitabı" olarak adlandırılır. İbn Sînâ'ya göre peygamber, mutlak bir emir olan vahyi kanuna dönüştürür. Duyular âlemine özgü olan kanun, keşif aşamasındadır. Keşif, anlamı duyular aşamasına getirmek anlamına gelir. O, eserlerinde hayal gücünün özelliklerini taklit etme ve tasvir etme yeteneği olarak ortaya koyar.²² Hayal gücünün doğası algıların bir taklidi olduğundan, bir nesneden diğerine ve onun karşısına hızla aktarılabilir, bu da taklit sürecinde algısal formları

temsil eder ve çizer. Temsil onlar tarafından bilinenin, büyüklük ve ihtişama sahip olanın ve duysal formda anlaşılabilir olanın bir tür keşfidir. Peygamber, vahyedilmiş hakikatleri açıklarken, insanların onların niteliklerini hayal edebilmeleri ve ruhlarının sükûnet bulması için örnekler verir; vahyanî hakikatleri bu şekilde anlayan insanlar genellemeleri de anlayacaklardır. Bu nedenle peygamber, insanların ilgili *makul* meseleyi anlayabilmeleri için hutbelerinde semboller ve örnekler verir.²³

İbn Sînâ'nın nutuk ile kastettiği şey, peygamberin kutsal olanın onayıyla aldığı anlam algısıdır. Söz bir davet gibidir, bu nedenle peygamberin risaletinin gücü, anlamı hayal gücüne emanet etmesindedir. Böylece hayal, hatırlamanın yardımıyla onu bir söze ve davete dönüştürür ve insanların hizmetine sunar. Bu şekliyle insanlar için anlaşılır hale gelir ve onların ilâhî emri yerine getirmelerini kolaylaştırır. O, nutuk olmadan sözün olamayacağını, buna karşılık nutkun ise sözsüz olabileceğini, çünkü nübüvvet olmadan risaletin mümkün olmadığını, buna karşılık nübüvvetin ise risaletsiz olabileceğini söylemektedir. Tıpkı Resûl-i Ekrem'in buyurduğu gibi, “Âdem su ile balçık arasındayken ben peygamberdim.”²⁴ Yine söz de suretsiz değildir. Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın hakikati, Rûhu'l-Kuds'ün peygamberin ruhuna ilham ettiği vahiydir. Peygamber'in konuşması Kur'an'dır. Lafız ve kitap ise Allah'ın izni ve yardımıyla nübüvvetin sözüdür.²⁵

İbn Sînâ peygamberliğin şartının, vahiy yoluyla kendisine ulaşan her makulün gözle

görülür, sözle ifade edilir, toplum için hayal gücüyle somutlaştırılabilir ve hissedilir hale getirilmesi ve toplumun da buna uyması olduğunu düşünür. Çünkü peygamberin, insanlarla onların anlayış düzeylerine uygun şekilde konuşmak gibi bir vazifesi vardır (Şu nebevî hadise işaretir: “Biz peygamberlere, insanlara onların akıllarına göre konuşmamız emredildi.”)²⁶ Dolayısıyla peygamberlerin risaleti, salt aklî olan vahyin hakikatini, hayal gücünün yardımıyla alıp koruyarak, ilâhî iradeyle söze dönüştürmek ve insanları şeriata davet etmektir.²⁷

Sonuç itibariyle İbn Sînâ'nın bakışında peygamberin vahyanî hakikatlerin sunumundaki rolü, bu hakikatlerin halk tarafından algılanmasında temel bir işleve sahiptir. Hayal gücü, vahyanî hakikatleri akıl gücüyle ve araçların aracılığıyla peygamberin duyarına ve diline aktarma rolünü üstlendiği gibi, onları indirgeme ve tasvir etme görevini de üstlenir. Dolayısıyla vahyanî hakikatler makul türünden olduklarından, insanların onları anlayabilmesi için somutlaştırılabilir ve tasavvur edilebilir olmalı, sonrasında (onlara) harfler ve sözcükler kalıbında sunulmalıdır. Peygamberin hayal gücünün işlevi, vahyedilmiş gerçekleri temsil etmek, tasvir etmek ve insanlara sunmak için hazırlamak amacıyla taklit etmektir. Bu nedenle İbn Sînâ, vahyanî hakikatleri vehme sığmayacak bir şekilde tasvir eder ve hayal gücü de onlara şekil ve yön verir.²⁸

O, nübüvveti kutsi nefsin feyzi olarak tanımlamış ve Kur'an'ın hakikatinin Allah'ın kelâmı, kitabın lafzının ise

²³ İbn Sînâ, (1376), s. 489-490.

²⁴ Meclisî, (H. 1403), c. 16, s. 402; c. 18, s. 278.

²⁵ İbn Sînâ, (1394), s. 12.

²⁶ Kuleynî, (H. 1407), c. 1, s. 21.

²⁷ İbn Sînâ, (1394), s. 12 ve 15.

²⁸ İbn Sînâ, (1394), s. 13.

nübüvvetin sözü olduğunu, söz harfsiz ve suretsiz olamayacağından bunların cisim âleminde harflerle insanlara sunulduğunu söylemiştir. Elbette ki İbn Sînâ nutuk olmayan şeyin tüm kelâmın kendisi olduğu ve peygamberin nutkunun (konuşmasının) kendisinden olmadığı hususuna da işaret etmiştir. Peygamberin insanlara söylediği şey bir zevk ve tercih(in ürünü) değil, bilakis bir emrin izniyledir.²⁹ Böylece Kur’ân’ın lafızlarının peygamberin kendisinden olduğu şüphesi ortadan kalkmış olur. Nübüvvetin, kutsî nefsin feyzi şeklindeki yorumu nübüvvet makamı için oldukça isabetli ve bilgece bir yorumdur. Gerçekte İbn Sînâ vahyanî maarifin intikali ve hayal gücünün [bundaki] merkezi rolü için nübüvvetin gerekliliğinin felsefesini bu şekilde kâmil olarak açıklamaktadır. Makulün kavranabilir hale gelmesi için somut olanın içine yerleştirilmesi peygamberin hayal gücünün hiçbir müdahale ve yönlendirme olmaksızın alınmasıyla gerçekleşen kutsî nefsin bir feyizidir. İbn Sînâ’nın bu konu hakkındaki sözleri şu şekildedir: “*Manaların hakikatleri peygamber tarafından özetlenmiştir, fakat millet bunlardan haberdar edilemez. Kaldı ki, bunlar onların duyularının kapsamına da girmez. Peygambere³⁰, halkın maslahatı için hayal ve vehmini kullanma ve feyzi pratiğe geçirme izni verilmiştir. Söz olan şey hayale bırakılır ve zikir onun üzerinde tasarrufta bulunur. Allah’ın yardımıyla birlikte önce söze, sonrasında kitaba dönüşür. Peygamberin Rûhu’l-Kuds’ten aldığı şey salt makuldür, söyledikleri somuttur; eğitimden ve vehimden beridir.*”³¹

Molla Sadra’nın Bakışından Peygamberin Hayal Gücünün Vahyin Tebliğindeki Rolü

Molla Sadra da tıpkı Fârâbî gibi insanların bilgiyi idrak etme gücü konusunda farklı olduklarını savunur. İbadet edenlerin ihlâsını, onların başlangıç ve sonu (mebde ve meâd) anlama konusundaki bilgi ve yeteneklerine bağlı olarak değerlendirir ve onları dört sınıfa ayırır: Mükâşefe ehli olan birinci grup, hakkı bilen ve ilâhî âyetleri müşahade eden gruptur. İkinci grup bilge filozoflardır ve hakkı salt akfî surette idrak etmişlerdir. Vehimler, temsil ettikleri vehmî ve hayalî biçimlerin ötesinde bir başlangıç ve sonun olduğunu bilmelerine rağmen bu akfî şeylere uygun biçimleri temsil ederler. Üçüncü grup ise iman ehli avam tabaka olup, akfî idrakten acizdirler. Nihai seviyeleri vehim ve hayallerdir. Kendi durumlarına uygun olarak, başlangıç ve sonun hallerini [zihinlerinde] en yüksek şekilde canlandırırlar ve bunları hayalî ve vehmî meselelerden beri görürler. Dördüncü grup ise İslâm ehlidir. Bunlar hayal olmaksızın vehmî şeylere muktedir değillerdir. Hakkı, melekût-i alâ’yı ve meâdî cismî misallerle somutlaştırmışlar ve bedenlerin kalıntılarından münezze kabul etmişlerdir.³²

Molla Sadra da tıpkı Fârâbî gibi, peygamberi erdemli ümmetin lideri bilir. Onun dili tüm gruplar için mutluluğa yol açacak eylemlere yönelik hayal gücü, rehberlik ve liderlik bahşetme gücüne sahiptir. Peygamberin özelliklerinden biri de, onun oldukça güçlü bir hafızaya sahip olmasıdır. Çünkü onun nefsi levh-i mahfuz ile bağlantılıdır. Diğer belirgin özelliklerinden biri de, açık ve

²⁹ İbn Sînâ, (1394), s. 13-14.

³⁰ Tafsili bilginin zıttı olan icmalî yalın bilgiye işaretir.

³¹ İbn Sînâ, (t.y.), *Mi’râcnâme*, s. 14.

³² Sadrüddîn Şîrâzî, (1361), s. 68-69.

anlaşılır dildir. Yani vicdanındaki her şeyi en güzel şekilde dile getirir. Çünkü peygamberin görevi iyilik yolunda öğretmek ve rehberlik etmektir.³³ Molla Sadra'nın bakışında peygamberin vahyanî bilgileri ulaştırma görevi olduğundan, o kendisinde hem akıl hem de mahsûsât (duyumsananlar) âlemlerini toplamış kimse olmalıdır. Dolayısıyla o, makuller âlemi ile mahsûsât âlemleri arasındaki orta sınırdadır oturmuştur. Yani bir tarafı dil, diğer tarafı duymaktır. Makullerden ve vahyanî hakikatlerden duyduklarını duyular âlemine bildirir. Dolayısıyla onun kalbinde iki kapı vardır. Birinci kapı, hayal gücüyle levh-i mahfuza, zikr-i Hakîm'e, geçmişe ve evren hakkındaki yakînî-ledünnî ilmi incelemek suretiyle şimdiye ve geleceğe yönelir. İkinci kapı ise, insanlığı hayra yönlendirmek için duyu âlemini incelemeye koyulur. Dolayısıyla o, tüm kuvvelerde kemâlin son noktasında olmalıdır. Allah'ın peygamberin kalbine ve aklına feyzettiği şey sebebiyle o, ilâhî velilerden ve hakîmlerden biri olmuştur. Hayal gücüne feyz edilen şey sebebiyle, uyarıcı ve haber verici bir elçidir. Sonuç itibarıyla onun özelliklerinden biri, dil gücünün hayal gücü düzeyinde olması, yani vahyanî akli bilgiyi en güzel şekilde hayal edip kitlelere ulaştırmasıdır.³⁴

Peygamberin insanlarla konuşurken benzetmelerden ve örneklerden faydalanmaktan başka çaresi yoktu. Alegori (temsil), işi taklit etmek olan hayal gücünün bir eseridir. Molla Sadra alegorinin amacıyla ilgili olarak, onun temel hedefinin makul bir anlamı açıklamak, karmaşıklığı gidermek ve onu eller tutulur (somut) bir şekilde ifade etmek olduğunu, böylece vehim ve hayal gücünün akla onu anlamada yardımcı olduğunu söyler.

Zira insan akli duyuşal güçlere bağlı olduğu sürece manaların ruhunu kavrayamaz. Bu sebeple birçok ilâhî kitapta, mesellerde ve filozofların eserlerinde, özellikle geometri bilimlerinde çok sayıda temsili anlatımlara rastlanır. Bu süreçte önce makul olan, hayal edilebilir olana dönüşür, sonra hayalî olan duyumsanabilir uzlaşımlara benzetilir. Görüyoruz ki, akıl hayal gücünün yardımıyla bir anlamı kavradığında, hayal gücü aklın askerleri olarak makul anlamın kavranmasını daha da kolaylaştırmak için ona (yani akla) bir benzetme sunar. Çünkü hayal gücünün doğal eylemi taklittir. Bu nedenle makul şeyler için örnekler sunar. Molla Sadra hayal gücünün taklit yöntemini şunda bilir: Her akli hakikat için duyumsananlar âleminde, varlık âlemlerindeki uygunluğa ve teşkike (derecelilik) paralel olarak bir tabii suret mevcuttur. Hayal gücü kuvvetli olduğunda ve yanında bu duyumsanabilir formlar da var olduğunda, akli hakikatin formunu duyumsanabilir şeylerde olumlar ve onu ortak duyuya nakşeder. Bu kuvve, bir sureti başka bir surette yansıtan bir ayna hükmündedir. Gerçekte ortak duyuya yansıyan suret duyumsanabilir değil, bilakis ortak duyudaki suretin bir benzeridir ki, bu da hayal gücünün taklit etme işlevini ifade eder.³⁵ Peygamber ayrıca kendisindeki duyumsanabilir suretler şeklindeki akli ve vahyanî hakikatleri taklit eder ve insanlara sunar. Bu nedenle vahyi ulaştırırken, bu yüce vahyanî hakikatler indirgenmiş bir biçime ve duyular dünyasına uygun olarak sunulur. Bu açıdan peygamber, vahyin indirilişi ve ulaştırılması sürecinde onu, üzerinde herhangi tasarrufta bulunmaksızın ve artırıp eksiltmeksizin insanlara ulaştırır.

³³ Sadrüddîn Şîrâzî, (1354), s. 493-494.

³⁴ Sadrüddîn Şîrâzî, (1360), s. 355-357.

³⁵ Sadrüddîn Şîrâzî, (1354), s. 474.

Molla Sadra, Kur’ân’ın indirilişiyle en çok hedeflenen şeyin âhiretin halleri[ni açık-
lamak] olduğunu söyler. Bu âlem melekûfî
ve gaip âlemlerden olduğundan, mülk ve şe-
hadet âleminde onu benzetmeler ve örnekler
olmaksızın tasavvur edebilmek mümkün de-
ğildir.³⁶ Yani âhiretin hallerine dair örnekle-
meler ve benzetmeler hayal gücü aracılığıyla
insanlara sunulur. Çünkü insanlar âhirette
değil, dünyadadırlar. Yine akıl âleminde ol-
madıkları için de hakikatleri oldukları gibi
kavrayamazlar. Peygamberlerin insanlara
akılları nispetinde konuşmak gibi bir vazi-
feleri olduğundan, onlar uykuda olan kim-
senin aklı ölçüsünde konuşurlar ki, uykuda
olan kimse için de mesel dışındaki hiçbir şey
keşfedilebilir ve açık değildir. Zira tıpkı ha-
diste de zikredildiği gibi³⁷, “*Dünya uyku di-
yarıdır. Dünyadaki insanlar tıpkı uykudaki
bir insan gibi yaşamaktadırlar ve [ancak]
ölünce uyanırlar.*”³⁸

Görüşlerin Birbiriyle Olan Uyumlarının İncelenmesi

Büyük âlimler peygamberin vahyanî
bilgileri insanlığa iletmede bir aracı olduğu
konusunda hemfikirler; ancak bu iletimin
tahlili, tebyini ve biçimi konusunda görüş
ayrılığı içerisindeyler. Örneğin bir grup
Kur’ân’ın Arapça lafızlarını hatalı bir şe-
kilde peygamberin kendisinden bilirken,
bir diğer grup ise Allah’tan bilmektedir.³⁹
Fârâbî, İbn Sînâ ve Molla Sadra gibi İslâm
filozofları hayal gücünün bu konu üzerin-
deki rolü hakkında herhangi bir fikir ayrı-
lığı yaşamamışlardır. Her üçü de insanla-
rın aklı bilgisi ve mutluluk yolunu anlama

yetenekleri bakımından birtakım farklı-
lıklara sahip olduklarını ve bilgi ve haya-
lin inşisinde, vahyanî bilginin temsilinde ve
somut şeylere benzetiminde peygamberin
batınî güçlerinin, özellikle hayal gücünün
rolünün merkezi olduğunu düşünmektedir-
ler. Fârâbî ümmetin filozoflarının akıl yü-
rütme ve vahyanî bilgiyi hayal etme gücüne
sahip olduğuna inanmıştır. Tahayyilden söz
etmemiş, fakat halkın geneli için böyle bir
ihtiyacın söz konusu olduğunu bildirmiş-
tir. Molla Sadra ise sadece mükâşefe ehli-
nin bundan müstesna olduğunu belirtmiştir.

Her üç filozof da vahyanî bilginin şe-
riat formunda ulaştırılmasını duyumsanan
âleme özgü bir şey olarak görmüşler; şeri-
atı tanımlarken vahyanî ve aklî bilgilerin ve
imgelerin duyumsanan şeylere indirgendi-
ğini, keşfedildiğini ve taklit edildiğini ileri
sürmüşlerdir. İbn Sînâ’nın görüşlerini ince-
lerken, peygamberlerin görevinin duyusal
olanın elle tutulur olana dönüştürmek oldu-
ğunu ve peygamberin risaletlerinin anlamın
kelimelere dönüşümünü hayal gücüyle al-
gılamak ve [onları bu şekliyle] almak oldu-
ğunu görmüştük. İbn Sînâ gibi Molla Sadra
da peygamberi, onun hayal gücüne feyz edi-
len simülasyonlar sebebiyle bir uyarıcı ve
bilgi elçisi olarak görür ve onun risaletini
hayal gücünün bir işlevselliği bilir. Gerçekte
peygamberin bu vukûfiyeti, yüce levhalar-
daki ontolojik ve epistemolojik mertebeleri
sebebiyledir. O, muhatapına göre, makul-
lerden mahsûsâta kadar olan bilgi kümele-
rini bir araya getirir ve muhatapına sunar.

Her üç filozof da peygamberin, ta-
biat âlemindeki en üstün şahsiyet olduğu

³⁶ Burada Ankebût Süresi’nin 43. âyetine bir işaret vardır: “İşte Biz, insanlar için böyle misaller veriyoruz. Bunlar üzerinde ancak âlim kimseler kafa yorar.”

³⁷ Sadrüddîn Şîrâzî, (1366), c. 1, s. 325.

³⁸ Sadrüddîn Şîrâzî, (1366), c. 2, s. 192 ve 193; (1366), c. 1, s. 325.

³⁹ Süyûtî, (1421), c. 1, s. 165-166.

hususunda hemfikirdirler. Peygamberin hayal gücü ve temsil üzerinde en yüksek güce sahip olduğu ve insanları yönlendirme ve onlara öğretme kudretinin olduğu düşünülür. Peygamber vahyanî hakikatleri hayal edilmiş ve ikna edici şeylere dönüştürür ve bunları insanlara sunar. Başka bir deyişle, her üç filozof da Allah Resûlü'nün insanlara kendi aklının derinliğiyle konuşmadığına, aksine, onların aklına göre konuştuğuna inanmaktadırlar. Zira İmam Cafer-i Sâdık'ın (a.s.) rivayetinde de, *“Allah Resûlü hiçbir zaman insanlarla kendi aklıyla konuşmadı, peygamberlerin insanların akıllarına göre konuşmakla emrolunduğunu söyledi”*⁴⁰ buyrulmuştur. Yine her üç filozof da hayal gücünün doğasının taklit etmek olduğu, bu nedenle bunun vahyanî hakikatleri temsil ve tasvir etmeyi sağladığı ve bu süreçte de alegori ve benzetmeye başvurduğu noktasında hemfikirdirler. Molla Sadra hayal gücünün önce akli manayı hayalî olana, sonra hayalî olanı da duyumsanan şeye dönüştürerek somutlaştırdığını ve esasında bu gücün aklın manayı daha iyi kavramasına yardımcı olduğunu açıklar.⁴¹ Elbette ki bu, peygamberin, vahiy sürecine müdahale ettiği anlamına gelmez. Bilakis o, insanların varoluşsal düzeylerine hâkim olarak vahyanî hakikatleri alır ve bunları uygun bir şekilde muhataplarına sunar.

Peygamberin hayal gücünün vahyanî hakikatleri temsil ve tasvir edip insanlara sunmada kullandığı yöntem, Molla Sadra'nın vücûdun teşkiki ve varlığın dereceleri görüşüne daha yakın olup, burada daha isabetli bir şekilde açıklanmıştır. Varlık âlemleri, birbirlerine nispetle teşkikî olduklarından,

daha yüce âlemlerdeki her bir şeyin daha aşağı âlemlerde mutlaka bir hakikati olacaktır. Bu bağlamda peygamberin hayal gücünün fonksiyonu taklit etmek, indirgemek, vahyanî hakikatlerin daha alt bir örneğini bulup onu elle tutulur (somut) bir şekilde ifade etmektir. Başka bir deyişle indirgeme, bilginin daha alt düzeylerinin daha alt âlemlerde yaşayan ve bu âlemlere aşına olan insanlar arasında ortak bir anlayışın oluşması için, daha üst düzeyleriyle yer değiştirmesi anlamına gelir. İbn Sînâ ve Fârâbî'ye göre taklit ve temsil, peygamberin hayal gücünün insanlara, aynı hakikatlerin daha alt bir örneğini sunması anlamına gelmez; aksine bu iki filozof için taklidin, akli hakikatlerin elle tutulur bir biçimde tasavvur edilmesini ve somutlaştırılmasını sağladığı anlamını taşır.

Vahyin Tebliğinde Peygamberin Batınî Güçlerinin Rolünün Kur'ânî Bir Analizi

Kur'ân'da vahiy ve onun korunması ve Peygamber-i Ekrem tarafından iletilmesi hakkında birçok âyet mevcuttur: Örneğin Allah, Peygambere (Allah'ın selâmı ve bereketi onun ve ailesinin üzerine olsun) şöyle buyurur: *“Sana Kur'ân'ı okuyacağız ve sen unutmayacaksın.”*⁴² Yüce Peygamber'in, üzerinde hiçbir değişiklik yapmaksızın insanlara tebliğ ettiği her şey vahyin kendisi idi. O, Kur'ân'a kendi zevkine göre bir şey eklememiş ve ondan bir şey çıkarmamıştır: *“O asla hevâsından konuşmaz. Konuştuğu her şey vahyedilen vahiyden başkası değildir.”*⁴³ Sonuç olarak peygamberler vahyanî bilginin sadece alıcıları

⁴⁰ Kuleynî, (H. 1407), c. 1, 15. hadis, s. 23.

⁴¹ Sadrüddîn Şîrâzî, (1366), c. 2, s. 196.

⁴² A'lâ Sûresi, 6. âyet

⁴³ Necm Sûresi, 3.-4. âyetler

değil, aynı zamanda güvenilir koruyuculardı ve onu insanlara ulaştırmak noktasında *masum* idiler.

Öte yandan, başka birçok âyet vahyanî bilgiyi insanlara ifade etme ve iletme yollarından bahseder. Bunların bir kısmı, vahyanî bilgiyi ifade etmek için benzetmelerin ve alegorilerin kullanıldığından söz eder. Biz-zat Allahu Teâlâ, âyetlerde meseleleri açıklamak için Nahl Sûresi'nin 60. âyetine atıf yaparak misaller vermiş ve aynı zamanda peygamberinden de misaller vermesini istemiştir: “*Sen onlara elçilerin geldiği o kasaba halkını misal ver.*”⁴⁴ Mesel, bir şey hakkında söylenen bir sözün başka bir şey hakkında söylenen söze benzemesi, aralarında benzerlik bulunması ve böylece birbirlerini açıklaması anlamına gelir.⁴⁵ Âyetullah Cevâdî Âmulî, benzetmelerin özelliğini, yüksek bilgiyi hayalî ve somut bilgiyle aynı seviyeye getirip akla yaklaştırmak olarak değerlendiren ki, bu, semavî kitapların, özellikle de Kur’ân-ı Kerîm’in bir metodudur.⁴⁶

Meselin Kur’ân’da birçok kullanımı vardır. Bazen “bir şeyin benzeri” anlamına gelir: Örneğin Allah’ın, mallarını kendi yolunda infak eden insanları, her başağında yedi yüz danesi olan ve tam yedi tane başak bitiren bir tohumla benzetmesi gibi...⁴⁷ Yahut inkâr edenlerin durumunu, “kendilerine zulmeden bir topluluğun ekinlerine ulaşan

ve onları mahveden, şiddetli soğukla karışık bir rüzgâr”⁴⁸ a benzetmesi gibi.”⁴⁸ Bazen de mesel, geçmişte yaşanmış olaylara ve hikâyelere uyarlanır. Bu bağlamda Allahü Teâlâ’nın, “*Geçmiştekilerin başına gelenler sizlerin de başına gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız?*”⁴⁹ âyeti buna örnektir. Bazen “mesel” ile kastedilen, Allah’ın şu buyruğundaki alegorik hikâyevidir: “*Müşriklere şu iki adamın örneğini ver, bunlardan birine üzüm bağı vermiştik ve...*”⁵⁰ Kur’ân’da bir meselden söz edildiğinde, çoğunlukla akletmekten, hidayet bulmaktan ve ders çıkarmaktan bahsedilir.⁵¹ Yani meselin amacı, ders çıkarmaya (ibret almaya) yönelik mantıklı bir noktayı aktarmaktır. Bir anlamda amaç, insanları anlamak ve yönlendirmek için ilâhî bilgiyi anlaşılabilir hale getirmektir. Mesel, rasyonel alegorinin ve somutlaştırmanın bir modelidir. Rasyonel şeylerin somut şeyler tarafından taklidinin ifadeleri olan somutlaştırma ve alegori hayal gücü ve vehim yetilerinin faaliyetleridir.⁵² Dolayısıyla mesellerin idraki de bu kuvvenin faaliyetlerindendir. Âyetullah Mekârim Şîrâzî bu bağlamda şunları söyler: “*Mesel, aklî hakikatlerin duyumsanabilir ve dokunulabilir şeylere benzetilmesidir... Kur’ân’daki mesellerin felsefesi, yüce ve derin meseleleri [insan tarafından anlaşılabilir bir düzeye] indirmek ve bunları insanların düşünce ufkı içerisinde dile getirmektir.*”⁵³

⁴⁴ Yâ-Sîn Sûresi, 13. âyet

⁴⁵ Râğıb El-İsfehânî, (H. 1412), s. 758-759.

⁴⁶ Cevâdî Âmulî, (H. 1432), c. 2, s. 394.

⁴⁷ Bakara Sûresi, 261. âyet

⁴⁸ Âl-i İmrân Sûresi, 117. âyet

⁴⁹ Bakara Sûresi, 214. âyet

⁵⁰ Kehf Sûresi, 32. âyet

⁵¹ Furkân Sûresi, 38. âyet; İsrâ Sûresi, 89. âyet; Ankebût Sûresi, 43. âyet; Kehf Sûresi, 54. âyet; Bakara Sûresi, 26. âyet; Ra’d Sûresi, 17. âyet

⁵² Fârâbî, (1996), s. 96-97; (1995), s. 143; İbn Sînâ, (1376), s. 490; (1394), s. 12-15; Sadrüddîn Şîrâzî, (1354), s. 474.

⁵³ Mekârim Şîrâzî, (1382), c. 1, s. 13.

Âyetullah Cevâdî Âmulî'ye göre, Kur'an, Zât-ı Akdes-i İlâhî'nin bir tecellisi olduğundan, herkesin onu doğrudan taşıması mümkün değildir. Kur'an, Allah'ın elçisinin taşıması gereken ağır bir sözdür. Allah'ın elçisi, onun ağırlığını hafifletmeli, inceltmeli (anlaşılır kılmalı) ve insanlara öyle açıklamalıdır.⁵⁴ Yüce Allah da Kur'an'da aziz peygamberini, Kur'an'ın açıklayıcısı olarak tanıtmıştır.⁵⁵ Dolayısıyla peygamberin batınî kuvveleri, vahyanî bilgiyi açıklamak için ilâhî iradeyle onları [anlaşılabilir bir düzeye] indirgemiş, sonra da insanlarla insan dilinin sınırları içinde, meseller ve kıssalar yardımıyla konuşmuştur. Aslında peygamberin batınî kuvveleri ilâhî sözcükleri ve ifadeleri dile getirmektedir. Vahiy kelâmının Arapça sözcükleri ve ifadeleri peygamberin batınî kuvveleri aracılığıyla ortaya çıkan ve ifade edilen Allah'ın ifadelerinin tıpatıp bir beyanı niteliğindedir. Bu nedenle Kur'an'ın hem Allah'a hem de yüce peygambere atfedilmesi doğrudur. Çünkü onu peygambere nispet etmek Allah'a nispet etmenin hiyerarşisinde yer bulur. Bu nedenle Allah bazen Kur'an'ın sözlerini şerefli peygamberin sözlerine nispet ve şöyle buyurur: "*Gerçekten o, şerefli bir elçinin sözüdür.*"⁵⁶ Ve bazen de onu kendisine atfeder ve şöyle buyurur: "*Sana Arapça bir Kur'an vahyettik.*"⁵⁷ Yani "Kur'an'ı sana Arapça ile vahyettik." Âyetullah Cevâdî Âmulî'ye göre, Allah bizzat peygambere apaçık Arapça ile vahyetmiştir.⁵⁸ Allâme Tabâtabâî, bu hususta

şöyle der: "*Peygamber vahiy şuuruyla onların gizli bağlantılarını anlamış ve bunları bize tebliğ ederken bizim dilimizde konuşmuş ve bizlerin düşünsel ilişkilerinden yararlanmıştı.*"⁵⁹

Öte yandan gerçek bilginin inşinin alegori ve algılanışı hayal gücünün faaliyetlerinden olduğundan, peygamberin hayal gücü vahyanî bilginin mesellerini ve temsilini iletmede merkezi ve eşsiz bir rol oynamaktadır. Kur'an da temsilden söz eder. Hz. Meryem'e gelen vahiy meleğinin temsili⁶⁰, peygamberin algısal kuvvelerinde gerçekleşir. Allâme Tabâtabâî temsilin hakikatini bir şeyin bir kimseye, onun bildiği bir tarzda zuhur etmesi olarak kabul eder ve Resûl'ün risaletinin de vahyin insanların bildiği bir tarzda zikredilmesi olduğunu düşünür.⁶¹ Eğer vahyin iletiminde peygamberin hayal gücünün bir rolünün bulunduğunu hesaba katmazsak, bu durumda vahyanî hakikatleri iletme için mecaz, betimleme ve tasvir gibi [söz sanatlarına] başvurmak yersiz olacaktır. Zira akıl ve duyu gibi diğer güçlerin, makulün indirgenişini somut bir şekilde algılayıp alabilmeleri söz konusu değildir. Çünkü Kur'an, insanın idrak etmesi için indirgenmeye ihtiyaç duyan ağır bir beyandır.⁶² Yüce Allah bir âyette şöyle buyurmuştur: "*Şüphesiz ki o, bizim katımızdaki Ümmü'l-Kitap'tadır. Hiç kuşkusuz ki O, hikmet sahibidir.*"⁶³ Ki bu, Kur'an'ın varlığın en yüksek seviyelerindeki aklî varlığına

⁵⁴ Cevâdî Âmulî, (1393), s. 383.

⁵⁵ Nahl Sûresi'nin 44. âyeti ile Kiyâmet Sûresi'nin 19. âyetine bir atıftır.

⁵⁶ Tekvîr Sûresi, 19. âyet

⁵⁷ Şûrâ Sûresi, 7. âyet

⁵⁸ Cevâdî Âmulî, (1396), c. 2, s. 245.

⁵⁹ Tabâtabâî, (1387), *Risâle-i Vahy Ya Şuûr-i Mermûz*, s. 158.

⁶⁰ Meryem Sûresi, 17. âyet

⁶¹ Tabâtabâî, (1390), c. 14, s. 40.

⁶² Müzzemmil Sûresi, 5. âyet

⁶³ Zuhur Sûresi, 4. âyet

işaret eder. Diğer taraftan Kur’ân şöyle buyurur: “*Onu senin kalbine Rûhu’l-Emîn indirdi ki, sen uyarıcılardan olasın.*”⁶⁴ Burada peygamberin kalbine, bir melek vasıtasıyla, herkes tarafından anlaşılabilir bir vahyin indiğinden söz edilir ve yine başka bir âyette vahyin Arapça oluşunu kendine nispet eder.⁶⁵ Bu âyetlerden şu iki önemli husus ortaya çıkmaktadır: Birincisi, vahyi indiren Yüce Allah’tır; yani vahiy O’nun izniyle iner. İkincisi, elimizdeki bu Arapça Kur’ân, şu an Levh-i Mahfûz’da korunan şeyin kendisidir. Ne peygamber ne de vahiy meleği onu değiştirmek noktasında herhangi bir tasarrufa sahiptir.

Filozofların Görüşlerinin Kur’ân’a Sunuluşu ve Bunların Kur’ân Âyetleriyle Uygunluk Derecelerinin Ortaya Konuluşu

Filozofların nübüvvet hakkındaki görüşlerinde de⁶⁶ müşahade edileceği gibi, vahyin iletilmesinde hayal gücüne duyulan ihtiyaç yüce vahyanî anlamların indirgenmesini ve inceltilmesini [anlaşılır kılınmasını] sağlamaktadır. Çünkü hayal akıl ile duyu arasında yer alıp, iletişim ile anlamların duyular dünyasına aktarılması arasında bir köprü (bağ) oluşturur. Bu nedenle Kur’ân makul şeyleri duyumsanabilir olanla açıklarken bunların alegorilerini vahyanî bilgilerin indirgenmesine delâlet bilmiş, hatta sözcükler ve dil kalıbında açıklanmalarını bir tür indirgeme olarak kabul etmiştir. Çünkü

dünya hayatındaki insanlar duyular yoluyla öğrenirler. Örneğin Kur’ân’da, Arapçadan söz açıldığı zaman “*nezele bih*”⁶⁷ ya da “*enzelnâhu*”⁶⁸ (=onu indirdi) ifadeleri kullanılır. Âyetullah Misbâh Yezdî konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “*Bu hakikatin insanlar tarafından anlaşılabilmesi için Allah onu, varlığın çeşitli seviyelerinden geçirerek en sonunda kelimeler halinde, yani kendi katından çok daha aşağı ve zayıf bir seviyede tecelli ettirmiştir.*”⁶⁹

Fârâbî’nin görüşlerinde çoğu insanın mutluluğa ulaşmak ve varlığın ilkelerini ve yollarını anlamak için hayal gücüne ihtiyaç duyduğunu görmüştük. Onların hayal güçleri peygamber aracılığıyla, şeriat formunda en iyi şekilde yönlendirilir ve rasyonel bilgiler en güzel şekilde taklit edilebilir. Öyleyse denilebilir ki, Kur’ân bu vesileyle ahiret yurdunu, cennet ve cehennemi bildiğimiz şekillerde tasvir etmiş ve bu yüce aklânî bilgilerin anlaşılması için mesellere ve benzetmelere başvurmuştur. Cennetin, halkın genelinin, onu, bildikleri en güzel şekilde tasavvur edebilmeleri için her türlü meyvenin yettiği ve bal ırmaklarının aktığı bir bahçe olarak tasvir edilmesi⁷⁰ buna güzel bir örnektir. Elbette ki bu, söz konusu tasvirlerin salt hayal ürünü oldukları ve/ya hiçbir gerçekliklerinin olmadığı anlamına gelmez; bilakis bunları ifade etmenin, insanlar için çizilebilecek bir imgeye uygun oldukları anlamına gelir. Veya benzetmelerle dolu olan Nûr âyetinde⁷¹ olduğu gibi yahut Ehlibeyt’e uymayı Nuh’un gemisine

⁶⁴ Şuârâ Sûresi, 193.-194. âyetler

⁶⁵ Kadir Sûresi, 1. âyet

⁶⁶ Fârâbî, (1996), s. 96-97; İbn Sînâ, (1394), s. 12-15; Sadrüddîn Şîrâzî, (1354), s. 474.

⁶⁷ Şuârâ Sûresi, 195. âyet

⁶⁸ Yûsuf Sûresi, 2. âyet; Ra’d Sûresi, 37. âyet; Tâ-Hâ Sûresi, 113. âyet

⁶⁹ Misbâh Yezdî, (1391), s. 138.

⁷⁰ Bakara Sûresi, 25. âyet; Beyyine Sûresi, 8. âyet; Muhammed Sûresi, 15. âyet

⁷¹ Nûr Sûresi, 35. âyet

binmeye benzeten şu meşhur hadiste geçtiği gibi (“*Ehlibeytimin sizin nezdinizdeki misali, Nuh’un gemisi gibidir. Ona binen kurtulur, ondan inen ise boğulur.*”)⁷² Yani (Benim Ehlibeytimin sizin için misali, Hz. Nuh’un (a.s) gemisi gibidir. Kim ona binerse kurtulur, kim de isyan edip binmezse boğulur). Bu kıymetli hadiste, Ehlibeyt’e muhalefet etmenin ne demek olduğunu açıkça anlatmak için, ona tutunmanın önemini anlatan bir benzetmeden yararlanılmıştır.

İbn Sînâ’ya göre peygamberin risaletinin gücü, anlamı kelimelere dönüştürmesindedir. Bu nedenle anlamı, bu eylemi hatırlamak ediminin yardımıyla gerçekleştirmek için hayal gücüne emanet etmiştir. Zahirde o, Kur’ân’ı peygamberin sözü olarak, kelimeyi ve kitabı ise Allah’ın izniyle peygamberlik kelimesi olarak kabul eder. İbn Sînâ’nın Kur’ân’daki sözlerin doğrudan doğruya peygamberin batûnî kuvvesinden mi, yoksa Allah’tan mı geldiğine dair inancı bir bakıma muğlaktır ve bu nedenle bazıları onun bu inancını, sözlerin ve ifadelerin Allah’tan geldiğini belirten Kur’ân’la açık bir çelişki olarak değerlendirmektedir. Eğer İbn Sînâ, peygamberin sözlerinin ve ifadelerinin yalnızca peygamberden olduğunu ve Kur’ân’ın rasyonel anlamlarının ise sadece Allah’tan olduğunu kastediyorsa, bu doğru bir yaklaşım değildir ve Kur’ân âyetleriyle de çelişmektedir. Onun bu bağlamda, “Allah’ın yardımıyla”⁷³ ifadesine atıfta bulunması kendi görüşüne göre Kur’ân’ın sözlerinin de Allah’tan olduğunu ve peygamberin hayal gücünün [vahyin] Allah’tan insanlara iletilmesinin tek yolu olduğunu gösterebilir. İbn Sînâ’nın âyetlerle çelişen böylesine belirgin bir inanca sahip olması pek olası değildir. O, ilâhî yardımı

vurgulamanın yanı sıra, vahyin harflere ve kelimelere aktarılması sürecinde Rabbânî teyidi ve Nurların Nuru’nun aydınlığını da zikretmiştir. Dolayısıyla bu durumda, kelimelerin bizzat peygamber tarafından seçildiği ve ondan geldiği noktasında hiçbir şüpheye yer kalmayacaktır. Diğer bir deyişle, İbn Sînâ’nın kastettiği şey, Kur’ân âyetlerinin harflere ve sözcüklere dönüştürülmesinin Yüce Allah’ın bir fiili olduğu, fakat bunun peygamberin hayal gücüyle gerçekleştiğidir. Peygamberin hayal gücünün bu vahyanî bilginin inişi ve somutlaşması yolculuğundaki rolü ise Allah’tan başkasına atfedilen bir fâillik gibi aracı bir roldür. Burada İbn Sînâ’nın kastının, peygamberin hayal gücünün –kutsî aklın kontrolündeki hayal gücünün– buna müdahale etmek yerine çeşitli bilgi katmanları arasından muhataba uygun olanı seçip, toplumuna da bunu ulaştırması olduğu da varsayılabilir.

Sadrülmüteellihîn, vahyanî bilgiyi öğretme ve iletme konusunu Fârâbî’den ve İbn Sînâ’dan daha ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Kur’ân’daki benzetmelerin/örneklemelerin yorumlanmasında, benzetmeyi, gaybî konuları tasvir etmek için kullanılan bir hayal gücü etkinliği olarak değerlendirmiştir. Zira Kur’ân’ın önemli bir kısmı ahiretin ve gaybî konuların bir tasviri olduğundan, onda temsil ve benzetmenin anılması da bir tür vahiy olup, ilgili konuların insanların zihinlerince kabul edilebilir olması için bunları açıklamak ve görselleştirmek için en uygun literatürü [ya da metodu] temsil eder.

Elbette ki Kur’ân’da benzetme ve metaforların zikredilmesinin vahiy dışında başka gerekçeleri (delilleri) de vardır. Bunlar arasında benzetmeyi kullanmak, en iyi retorik

⁷² Meclisî, (H. 1403), c. 120, s. 23.

⁷³ İbn Sînâ, (1394), s. 14.

türlerinden biri olarak kabul edilir. Süyûtî benzetmenin en yüksek ve en asil retorik türlerinden biri olduğunu söyler.⁷⁴ Benzetme, anlamı ifade etmenin en iyi yollarından biridir. Çünkü olguları ve anlamların anlaşılmasını sağlamanın yanı sıra, konuşmanın ihtişamını ve güzelliğini de artırır ve konunun etkililiğine katkı sağlar. *El-Menâr*'ın yazarı benzetmenin ruh ve aklın ikna kabiliyeti üzerinde en güçlü etkiye sahip olan en iyi retorik yöntemi olduğuna inanır.⁷⁵ Başka bir görüşe göre ise, Kur'ân'da benzetmelerin zikredilmesinin amacı, onun batnî temessülünü ve misali hakikatini ortaya çıkarmaktır.⁷⁶ Eğer benzetme ile kastedilen bu ise, vahyanî âyetleri anlamada ve tebliğ etmede peygamberin hayal gücünün rolünün merkezi [başat] olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü İslâm felsefesine göre, misali hakikatleri tanımak hayal gücüyle mümkündür.⁷⁷

Fârâbî'nin görüşünde dikkate değer bir diğer nokta, peygamberin kendi hayal gücünün rolünü farklı insan grupları için farklılaştırmasıdır. Azınlıktaki insanların, yani filozofların, makul hakikatleri hayal etmelerine gerek yoktur, çünkü onlar akıl yürütmek (burhan) ve makul şeyleri hayal etmek suretiyle yönlendirilebilirler ve peygamber onlara vahyanî hakikatleri felsefe biçiminde sunar. Ancak kendisinden amme olarak söz edilen halkın çoğunluğunun ise hidayet için vahyanî hakikatlerin tahayyülüne ve temsiline ihtiyaçları vardır. Tıpkı Âyetullah Cevâdî Âmulî'nin de ortalama bir anlayışa sahip insanları anlamada mesellerin rolüne işaret

ettiği gibi...⁷⁸ Dolayısıyla peygamberin hayal gücünün halk için rolü, bu gücün filozoflar için rolünden daha belirgindir. Bu konunun doğruluğu durumunda, Kur'ân'ın bazı âyetlerinin [sadece] filozoflara, diğer bazıların ise [sadece] halka hitap etmesi gerekir. Ancak Kur'ân âyetleri konusunda böyle bir sınıflandırma mevcut olmadığı gibi, hiçbir âyet ve rivayet de böyle bir şeyden söz etmemiştir. Elbette ki Fârâbî'nin görüşü, âyetlerle tutarlı olmak kaydıyla farklı bir şekilde yorumlanabilir. Kur'ân'ın çok sayıda anlamının olduğu ve her kesimin ondan kendi anlama ve kavrama yeteneğine göre bir anlamı esas aldığı düşünüldüğünde, âlimlerin [onu] halkın algıladığı seviyeden daha üst bir seviyede algıladığı gerçeği ortaya çıkacaktır.⁷⁹ Kur'ân âyetleri bazen hikmet sahiplerine⁸⁰ ve bazen de bütün halka hitap etmektedir.⁸¹ Tabii ki bu durum, hikmet sahiplerine hitap eden âyetlerin halkın geneli için geçerli olmadığı anlamına gelmez; bilakis hikmet sahiplerinin hakikatleri daha yüksek bir seviyede anladıkları anlamına gelir. Eğer Fârâbî'nin, insanları vahyi alma/anlama konusunda filozoflar ve halk olarak ikiye ayırmasıyla kastettiği buysa, o zaman bu kabul edilebilir bir yaklaşımdır.

Sonuç

Nefsin batnî kuvvelerinden biri olan hayal gücü, rasyonel hakikatlerin formlarının ve taklitlerinin edinilmesi ve oluşturulmasıyla ilgilidir. Fârâbî'ye göre bilgi çoğu

⁷⁴ Süyûtî, (H. 1421), c. 2, s. 45 ve 53.

⁷⁵ Reşîd Rızâ, (H. 1414), c. 1, s. 168.

⁷⁶ Cevâdî Âmulî, (H. 1432), c. 2, s. 399-400.

⁷⁷ Tabâtabâî, (H. 1416), s. 243-244.

⁷⁸ Cevâdî Âmulî, (H. 1432), c. 2, s. 395.

⁷⁹ Tabâtabâî, (1390), c. 1, s. 7-9.

⁸⁰ Âl-i İmrân Sûresi, 7. âyet; Zümer Sûresi, 9. âyet; Yûsuf Sûresi, 111. âyet

⁸¹ Lokmân Sûresi, 33. âyet; Hucurât Sûresi, 13. âyet; Hacc Sûresi, 5. âyet

insan için hayal gücü ve taklit yoluyla edinildiğinden, peygamberin hayal gücü vahyanî hakikatlerin hayal gücü ve taklit yoluyla ve çeşitli bilgi seviyeleri boyunca inişini algılar, alır, temsil eder ve bunları halkın algı-lama gücüne uygun olarak iletir. İbn Sînâ'ya göre makul olanın duysal olana indirge-nerek anlaşılır hale gelmesi, peygambe-rin hayal gücü tarafından gerçekleştirilen kutsî nefsin bir feyzidir. Molla Sadra'ya göre peygamberin hayal gücü vahyanî ha-kikatleri, vahyanî örneklerin inmesi ve tak-lit edilmesi sürecinde halka sunar. Dolayı-sıyla her üç filozofun da görüşleri birbiriyle uyumlu olup, çelişmemektedir ve aynı za-manda Molla Sadra'nın vücûdun asaleti ve teşkiki ilkeleriyle de savunulabilir. Çünkü vahyanî aklî hakikatler de vücûdî teşkikin hiyerarşisine uygun olarak yukarıdan aşağıya doğru iner. Aşağı seviyedeki basit aklî hakikatleri algılama ve alma yetkisine sahip olan yeti, peygamberin hayal gücüdür ki, onu aldıktan sonra durumlarına ve anlama

kabiliyetlerine göre muhataplarına iletir. Fi-lozofların, vahyanî âyetleri insanların anla-yabileceği şekilde ortaya koyma ve sunma sürecinde peygamberin hayal gücünü tak-lit ederek istiare ve teşbih yoluna başvur-dukları görüşü Kur'an âyetleri tarafından olumsuzlanmak bir yana, teyit dahi edilmiş-tir. Kur'an'da peygamberin hayal gücünden açıkça söz edilmese de, bir yandan bizzat Kur'an'ın kıssa, teşbih ve alegorilere baş-vurması, diğer yandan Hz. Peygamber'in örneklerden faydalanmayı teşvik etmesi, vahyin yine bizzat kendi tarafından (kendi diliyle) peygamberin kalbine isnat edilmesi gibi faktörler âyetlerin bu filozofların teori-lerini doğruladığını gösterir. Kur'an bir hi-dayet kitabı olduğundan ve felsefi konuları ve şeylerin özünü ifade etmek gibi bir amaç taşımadığından, ondan hayal gücü ve diğer kuvvelerden açıkça söz etmesi beklenemez. Sadece hayal gücünden kaynaklanan konu-lara değinmesi [bile], Kur'an'ın bu kuvve-nin rolünü teyit ettiğini gösterir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerîm.
- Câbirî Mukaddem, Ali Ekber, 1384, *Saâdet Ez Nigâh-i Fârâbî*, Kum: Dâru'l-Hüdâ.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah, (H. 1432), *Tesnîmun fi't-Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Esrâ.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah, 1390, *Vahy ve Nübüvvet der Kur'an*, Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah, 1393, *Kur'an der Kur'an*, Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah, 1396, *Rahîk-i Mahtûm*, Hamîd Pârsânîyâ'nın düzenlemesi, Kâsım Caferzâde ve diğerlerinin tashihi, Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ.
- Fârâbî, Muhammed ibn Muhammed, 1364, *Fusûlun Muntezeun*, Neccâr ve Fevzî Makarî tahkiki, Tahran: Mektebetü'z-Zehrâ.
- Fârâbî, Muhammed ibn Muhammed, 1381, *Fusûsü'l-Hikme*, İsmail Şenb ve Ali Evcebî, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî.
- Fârâbî, Muhammed ibn Muhammed, 1991, *El-Milletu ve Nusûsun Uhrâ*, Muhsin Mehdî tashihi, y.y.
- Fârâbî, Muhammed ibn Muhammed, 1995, *Ârau Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Ali bû Mülhem şerhi, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî, Muhammed ibn Muhammed, 1996, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut: Mek-tebetü Hilâl.
- Ferâhîdî, Halîl ibn Ahmed, (H. 1414), *Tertîbu Kitâbi'l-Ayn*, Muhammed Muhsin Bükâî dü-zenlemesiyle, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî Et-Tâbiatu Câmii'l-Müderrişîn.

- Hanefî, Abdülmun'im, (H. 1420), *El-Mu'cemu's-Şâmilu li-Mustalahâtî'l-Felsefe*, Mısır, Kahire: Mektebetü Medbûlî.
- İbn Fâris, Ahmed ibn Fâris ibn Zekeriya, (H. 1404), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, Abdüsselâm Muhammed Hârûn tashihi, Kum: Mektebu'l-A'lâmî'l-İslâmiyye.
- İbn Sînâ, Hüseyin ibn Abdillâh, 1376, *El-İlâhiyâtü min Kitâbi's-Şifâ*, Allâme Hasanzâde Âmulî tahkiki, Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslâmî.
- İbn Sînâ, Hüseyin ibn Abdillâh, 1381, *El-İşârâtü ve't-Tenbîhât*, Müctebâ Zârî tahkiki, Kum: Bûstân-i Kitâb.
- İbn Sînâ, Hüseyin ibn Abdillâh, 1383, *El-Mebdeu ve'l-Me'âd*, Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî-i Dânişgâh-i Tehrân-McGill Üniversitesi ve Merkez-i Beynelmileli-i Goftegûy-i Temeddühâ.
- İbn Sînâ, Hüseyin ibn Abdillâh, t.y., *Mirâcnâme*, Behmen Kerîmî tashihi, Reşt: Matbaa-i Urveti'l-Vuskâ.
- Kuleynî, Muhammed ibn Yakûb, (H. 1407), *El-Kâfî*, Ali Ekber Gaffârî ve Muhammed Âhûndî tahkiki, Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, (H. 1403), *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- Mekârim Şîrâzî, Nâsır, 1382, *Misâlhâ-i Zîbâ-i Kur'an*, y.y., Nesl-i Cevân.
- Mekarrî Feyûmî, Ahmed ibn Muhammed ibn Ali, (H. 1425), *El-Misbâhu'l-Münîru fi-Garîbi's-Şerhi'l-Kebîri'r-Râfî*, Kum: Dâru'l-Hicre, Müessese-i İntişârât-i Hicret.
- Misbâh Yezdî, Muhammed Takî, 1391, *Kur'anşinâsî*, Mahmud Recebî tahkiki, Kum: Müessese-i Âmûzeşî ve Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.).
- Râğîb İsfehânî, Hüseyin ibn Muhammed, (H. 1412), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Safvân Adnan Dâvûdî tahkiki, Beyrut-Şam: Dâru's-Şâmiyye.
- Râğîb İsfehânî, Hüseyin ibn Muhammed, (H. 1428), *El-Müfredâtü fi-Garîbi'l-Kur'an*, Muhammed Halîl Aytânî tahkiki, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim, 1354, *El-Mebdeu ve'l-Me'âd*, Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim, 1360, *Eş-Şevâhîdu'r-Rubûbiyyetu fi'l-Menâhici's-Sülûkiyye*, Molla Hâdî Sebzvâfî talikası, y.y., Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim, 1361, *Îkâzu'n-Nâimîn*, Muhsin Müeyyidî tashihi, Tahran: Encümen-i İslâmî-i Hikmet ve Felsefe-i İran.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim, 1366, *Şerhu Usûli'l-Kâfî*, Muhammed Hâcevî tashihi, Tahran: Vezâret-i Ferheng ve Âmûzeş-i Âlî, Müessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-i Ferhengî.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed ibn İbrahim, 1366, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Kum: Bîdâr.
- Süyûtî, Abdurrahman ibn Ebîbekr, (H. 1421), *El-İtkânü fi-Ulûmî'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyye.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, (H. 1390), *El-Mîzânu fi-Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, (H. 1416), *Nihâyetü'l-Hikme*, Kum: Müessese-i Neşr-i İslâmî.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, 1387, *Mecmûa-i Resâil*, Kum: Bûstân-i Kitâb.

Günümüz Toplumsal Gerçekliğinde Fârâbî'nin Erdemli Şehrinin İmkânı

Prof. Dr. Ejder Okumuş*

Özet

Bu çalışmada, insanlığın bugün içinde bulunduğu toplumsal gerçeklik durumunda Fârâbî'nin 10. Asırda tarif ettiği, çerçevesini çizdiği ve muhtevasını belirlediği erdemli şehrin inşasının mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, şehir sosyolojisi, Fârâbî, erdemli şehir, imkân.

Giriş

İbn Haldun'un sosyolojisinin temel konuları arasında yer alan şehir, sanayileşmeyle ilişkili olarak ortaya çıkan modern sosyolojinin de temel konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı'da gelişen modern sosyolojinin şehri konu edinmesinde en önemli motivasyon noktalarından biri, şehrin Batı'ya özgü bir gerçeklik olarak ortaya konulması ve dolayısıyla bunun Batı'nın diğer toplumlara üstünlüğünün ve özgünlüğünün önemli kanıtlarından biri olarak sunulmasıdır. Nitekim Weber'in çalışmalarında (Bk. Weber, 1966) şehre Doğu-Batı ayırmalarında bu nokta dikkati çekmektedir (Bk. Turner, 1991, 2002; Sunar, 2011). Son çözümlemede gerçekten de şehir, sosyolojinin önemli konuları arasında yer almaktadır (Giddens, 2000, ss. 151-152).

Şehrin bugün sosyolojinin en önemli konuları arasında yer alması, modern toplumun büyük değişim süreçlerine girmesiyle ve insanlığın şehir hayatında ciddi sorunlarla karşılaşmasıyla doğrudan ilgilidir. Gerçekten de bugünün toplumsal gerçekliğinde hemen bütün dünyada küreselleşme, sanayileşme, çığınca tüketim ve bencilce kazanma hırslarının da etkisiyle oluşan çarpık kentleşme sebebiyle özellikle modern büyük kentler, insanların kalabalıklar ve beton yapılar içinde yalnızlık sarmalına düştüğü soğuk iletişimsizlikler dünyasının resmini vermektedirler. Bugün gerçekten de tabii hayattan uzaklaşan, erdem ve insanlık ekseninde değil daha çok tüketim ve madde merkezinde konumlanan beton yığını devasa metropoller ortaya çıkmıştır. İnsanlık, bu büyük kentlerde erdemlerden

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

ve insanlıktan uzak, yığınlar arasında yapayalnız, çılgınca bir tüketim yarışının ortasında stres, depresyon, mutsuzluk, bağımlılıklar, suçlar ve intiharlar girdabına mahkûm edilmektedir. Bu durumun en önemli sebebi, belki de şehir hayatında erdem ekseninin kaybolması, erdemlerin egemen olmamasıdır.

Bu çalışmada, insanlığın bugün içinde bulunduğu toplumsal gerçeklik durumunda belirtilen sorunlarla bağlantılı olarak İslam filozofu Muallim-i Sâni Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî'nin (258/871?-339/950?) 10. yüzyılda tarif ettiği, çerçevesini çizdiği ve muhtevasını belirlediği erdemli şehrin inşasının mümkün olup olmadığı problemi sosyolojik açıdan ele alınmaktadır. Çalışmanın amacı, İslam medeniyet ve şehir filozofu Fârâbî'nin erdemli şehir yaklaşımının günümüz toplumsal gerçekliğinde hayata geçirilmesinin imkânlarını ele almak, anlamak ve anlamlandırmaktır. Bu amaç doğrultusunda öncelikle Fârâbî'nin erdemli şehir görüşü ana hatlarıyla ortaya konulmakta, ondan sonra bugünün şehir gerçekliğinin ana karakteristik yönleri üzerinde durulmakta ve nihayet günümüz dünyasında erdemli şehrin imkân boyutları araştırılmaktadır.

Çalışmada öncelikle Fârâbî'nin bilhassa “*Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*” (1995a), “*es-Siyâsetu'l-Medeniyye*” (1995b), “*Fusûlun Munteze'a*” (*Fusûlu'l-Medenî?*) (1971), “*Tahsîlu's-Sa'âde*” (1995c), “*İhsâ'u'l-'Ulûm*” (1996), “*Kitâbu'l-Mille*” (1991, 2002), “*Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*” (2005a) adlı eserlerinden hareket edilmektedir. Elbette yeri geldikçe başka eserlerinden de yararlanılmaktadır fakat onun “şehir sosyolojisi”yle ilgili görüşlerine mezkur eserlerde yoğun olarak odaklanılmaktadır. Ayrıca Fârâbî'nin sosyolojisini anlamamıza katkı sunan başka kaynaklar da bu çalışmanın bibliyografyası içinde kendilerine yer bulmaktadırlar. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki yazar, bu makalesinde daha önce Fârâbî'nin toplum ve şehir hakkındaki yaklaşımlarını ele aldığı çalışmalarına azami ölçüde dayanmaktadır. Bu çerçevede “Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları” (2016), “Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması” (2018), “Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları -Bir Giriş Denemesi” (2018), “Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması” (2019) ve *Fârâbî'de Toplum* (2020), başlıklı çalışmaları zikredilebilir.

1. Fârâbî'de Erdemli Şehir

Bir toplum teorisini olarak Fârâbî, eserlerinde (1995a, 1995b, 1971, 1995c, 1996, 1991, 2002, 2005a) ortaya koyduğu bilgi ve görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında açıkça görülebileceği üzere toplumu, felsefesinin en önemli ve en temel konuları arasına yerleştirir, hatta belki de en önemli ve en temel konusu olarak belirler. Çünkü Fârâbî'nin felsefi yaklaşımında insan ve insanın mutluluğu çok mühimdir, hatta her şeyden önce gelir. İnsan tabiatı veya fıtratı gereği toplumsal bir varlıktır ve insanın mutluluğu da toplumsal varlık olmayla, toplum hayatının insan için zorunlu olmasıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu durumda denilebilir ki insanın mutluluğu toplumsal hayattan geçer. Toplum hayatı, insanların bir arada yaşamaları, insan ve mutluluğunun asli boyutudur (Okumuş, 2020: 13; Okumuş, 2015b; Okumuş, 2018c).

Fârâbî, toplum teorisinde ise şehre merkezi bir yer verir. Çünkü Filozof'un insan ve toplum görüşünde şehir, insanların toplumsal hayatı medeniyet düzleminde yaşadıkları en temel tam toplumu ifade eder. Fârâbî'ye göre (1995a: 113-114) şehir, insan için hayatı derecede önemli bir toplumsal birlikteliği ve mekansallığı ifade eder. Çünkü insan en değerli iyilik ve en yüce kemâle/mükemmelliğe, şehirden daha eksik konumdaki toplulukta (ictimâ') değil, evveleminde şehirde (medîne) ulaşılabilir. Şehir kötülük üzere de kurulabilir. Şehir kötülüklerle yönelen iradelerin merkezde olduğu bir toplumsal birliktelik de olabilir. İyilik irade ve ihtiyarla ortaya konulduğu gibi kötülük de irade ve ihtiyarla ortaya konulduğundan dolayı şehrin, insanların birtakım kötü amaçlara ulaşmak uğruna birbirleriyle yardımlaşmak üzere kurulması da mümkündür. Dolayısıyla her türlü şehrin mutluluğa (sa'âdet) ulaştıracağı söylenemez. Bu sebeple erdemli şehirler olduğu gibi erdemsiz, kötü, cahil ve mutsuzluk kaynağı şehirler de vardır. Fakat insan her halükarda gerçek mutluluğa şehirde, tabii ki erdemli şehirde erişebilir. Erdemli şehir (el-medînetu'l-fâdila), insanların gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere bir araya geldikleri şehirdir. Erdemli topluluk (el-ictimâ'u'l-fâdıl), insanların mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı topluluktur. Erdemli toplumdur (el-'ummetu'l-fâdıl), bütün şehirlerinin, mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı toplumdur. Aynı şekilde erdemli medeniyet, erdemli büyük toplum, erdemli insanlık, yani erdemli mamura (el-ma'mûratu'l-fâdila) da, içindeki bütün toplumların ('umem-ümmedler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmaları durumunda gerçeklik kazanır.

Fârâbî'nin şehrinde şehrin toplumsal unsurları konusuna işaret etmekte fayda vardır. Tam/kâmil olmayan köy, mahalle, sokak ve ev toplulukları da aslında son sıradaki evden başlayarak sırasıyla birbirine bağlanırken en son köy de şehre bağlanır. Esasen Tam/mükemmel/yetkin/kâmil olmayan (ğayru'l-kâmile) insan toplulukları olarak köy topluluğu, mahalle topluluğu, sokak topluluğu ve ev topluluğu (aile) arasında en küçük gayr-i kâmil topluluk evdeki topluluktur. Mahalle ve köy birlikte şehir halkı için vardırlar. Fakat köyün şehirle ilişkisi, şehrin hizmetkârı olması itibariyledir, mahalle ise şehrin bir parçası olmak itibariyle şehre aittir. Sokak mahallenin, ev ise sokağın bir parçasıdır (Fârâbî, 1995a: 113).

Filozof'un şehir ile medeniyet tasavvuru ve gözlemlerine bakıldığında anlaşılır ki erdemli şehirler olabildiği gibi erdemsiz şehirler de vardır ve erdemli olmayan şehirler bir bütün olarak erdemli şehre göre çeşitli açılardan, örneğin ahlakî, siyasî, dinî, kültürel vd. açıdan olumsuzluklarla muttasıf şehirlerdir.

Fârâbî'ye göre (1995a: 141) erdemli şehirde de erdemsiz şehirde de erdemliler erdemli olmayan şehir mensupları gibi erdemli olmayan davranışlara zorlanma durumuyla karşılaşabilirler. Bu bağlamda mesela cahil şehir halkı gibi fiillerde bulunmaya zorlanan erdemli şehir insanları ayrı bir kategori oluştururlar. Böyle zorla ve zorbalıkla cahilce işler işlemeğe mecbur edilen kişi, zaten istemeyerek yaptığı şeylerden büyük eziyetler duyacağı için yapmaya mecbur bırakıldığı şeyi yapmaya devam etmesi, ona kötülük düzleminde ruhsal bir istidat kazandırmayacaktır. Dolayısıyla bu durum onu fâsık şehir halkının seviyesine düşürmez. Bunlar zorla işledikleri fi'illerden zarar görmez ve sorumlu tutulmazlar. Erdemli bir insan ancak yöneticisi erdemli şehre zıt şehirlerin halkından birine mensup

olması durumunda veya erdemli olmayan şehir halklarının yaşadığı yerlerde yaşamak zorunda kaldığı durumlarda bu tip durumlarla karşılaşabilir.

Görüldüğü gibi erdemli insanlar, erdemsizlik yapmaya zorlanabilmektedirler. Bu zorlamayı yapan aktörler de ya erdemli şehrin erdemsiz yöneticisi ya da erdemsiz şehir yönetimi ve mensuplarıdır.

Belirtmek gerekir ki Fârâbî (1995a: 112-121), şehri, şehrin toplumsal sistemini insan organizmasına benzeterek, insan organizmasındaki organların birbirleriyle ilişkileri üzerinden izah etme yoluna gider. Yine belirtildiği gibi Filozof, bunu yaparken şehri tam olarak organizmaya, mekanik bir ilişki ağına indirgemez, tersine şehirde ve toplumda insanların irade ve ihtiyaçlarıyla hareket ettiğini ifade etmek suretiyle indirgeme yapmadığını ortaya koyar.

1.1. Şehir Türleri

Filozof ve sosyolog Fârâbî, şehre tipolojik bir yaklaşımla bakar ve şehirleri nitelikleri yönünden üstünlüklerine göre ve sosyolojik özellikleri bakımından belli tiplere tasnif edip ayırarak ele alır. Fârâbî'nin eserlerine topluca bakıldığında (1995a: 112-166; 1971: 45-46; 1995b: 99-120; 1995c: 85-126), şehir tipolojisinin aşağıdaki gibi olduğu görülebilir:

1.1.1. Erdemli Şehir (el-Medînetu'l-Fâdıla)

Erdemli şehir, Fârâbî'nin (1995a: 113; 1971: 45-46) toplum görüşünde insanların, gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere bir araya geldikleri şehirdir. Başka bir ifadeyle sakinleri veya mukimleri, insanın gerçek varlığı, varlığının idamesi, geçimi, hayatının muhafazası için gereken şeylerin en mükemmelinin elde edilmesi hususunda birbirine yardım eden şehirdir. İlk kemal veya yetkinlik (el-kemâlu'l-evvel), erdemlilerin fiillerini yapmaktır. İnsan, bütün erdemlilerin fiillerini yapmadan erdemli insan olmaz. Çünkü kemâl/yetkinlik/mükemmellik, insanın fiileri gerçekleştirecek melekelerle sahip olmasında değil, yapmasındadır. Bu kemâl insan için en yüce ve en nihai mutluluğu (es-se'âdetu'l-kusvâ) meydana getirir. İşte erdemli şehir, bu mutluluğa erişmek için sakinlerinin karşılıklı yardımlaşma halinde oldukları şehirdir.

Fârâbî erdemli şehrin yöneticilerinin de yönetilenlerinin de bir ruhunun olduğu, bu ruhun zaman ve mekan farklılığına rağmen aynı olduğu, ayrıca şehirde kolektif bir bilinç/ruh olduğu görüşündedir. Düşünür (1995a: 130-31) göre farklı zamanlarda birbirleri ardından gelen bütün erdemli şehir hükümdarları tek bir ruh ve her zaman aynı kalan tek bir hükümdar gibidirler. Aynı zaman diliminde ister tek bir şehirde isterse farklı pek çok şehirde hüküm süren birden fazla hükümdar olsun, onların hepsi aynı şekilde bir tek hükümdar, bir tek ruh gibidirler. Aynı şekilde bir şehrin farklı zamanlarda birbirleri ardından gelen farklı mertebelere mensup insanları da, zaman geçse bile hiç değişmeyen tek bir ruh gibidirler. Aynı zaman diliminde tek bir şehirde veya farklı birçok şehirde bir mertebeye mensup çok sayıda insan bulunsun bile bu mertebe ister yöneticilik ister hizmetçilik

mertebesi olsun, hepsi tek bir ruh gibidirler. Fârâbî'nin bu yaklaşımının şehrin bir ruhunun, kimliğinin ve ortak bilincinin olduğu görüşünü içerdği söylenebilir.

Filozofun erdemli şehir teorisinde erdemli şehir halkının hepsinin bildiği ve yaptığı ortak şeyler olduğu gibi, her bir mertebeye ve erdemli şehir insanlarından herbirine özgü olan bilgi ve davranış türü şeyler de vardır. Herbir insan, başkasıyla ortak olduğu hususlar ve mensubu olduğu mertebeye özgü olan şeylerle mutluluğa ulaşabilir. Bu iki şeye uygun davrandığı takdirde davranışları ona mükemmel ve erdemli bir ruhî yapı kazandırır. Bunları yapmaya devam ettiği müddetçe bu yapı artar ve en kuvvetli ve değerli yapı haline gelir ve böylece kuvvet ve değeri daha da ilerler. Mesela iyi yazı yazma ile ilgili fiillerin düzenli olarak devam ettirilmesi durumunda insan güzel yazı yazma sanatını kazanır. Aynı şekilde insan söz konusu fiillere ne kadar çok devam ederse, bu fiillerin kendisi sayesinde gerçekleştiği sanat da o derecede güçlü ve değerli olur; güç ve değeri o fiilleri tekrarladıkça da artar. Böylece bu ruhî yapıdan doğan haz daha çok, insanın buna karşı duyduğu özlem daha fazla ve ona karşı sevgisi daha büyük olur. Kendileriyle mutluluğun elde edildiği davranışlarda da durum böyledir. Bu davranışlar artırılıp tekrar edilir ve insan bunları düzenli ve sürekli bir şekilde uygularsa, hedefi mutlu olmak olan ruh daha güçlü, değerli ve yetkin hale gelir. Bu giderek öyle bir yetkinlik derecesine ulaşır ki, ruh artık maddeye ihtiyaç duymaz, ondan tamamen bağımsız hale gelir ve ne madde yok olunca o da yok olur ve ne de varlığını sürdürdüğünde artık maddeye ihtiyaç duyar.

1.1.2. Erdemli Şehre Zıt Şehirler (Mudâddâtü'l-Medîneti'l-Fâdıla: el-Mudunu'l-Mudâdde li'l-Medîneti'l-Fâdıla)

Fârâbî düşüncesi ve metafiziğinde erdemli şehrin zıtları şunlardır:

Cahil şehir (el-medînetu'l-câhile), fâsık şehir (el-medînetu'l-fâsika), değişikliğe uğramış şehir (el-medînetu'l-mutebeddile) ve sapkın şehir (el-medînetu'd-dâlle). Bu şehirlerdeki insanların karşılaştıkları olumsuzluklar erdemli şehirde bulunmaz.

1.2. Toplumsal Zümreler

Fârâbî (1971: 65-66) erdemli şehrin toplum yapısını ortaya koyarken erdemli şehrin unsurları olarak beş toplumsal kategoriyi ayırt eder. Bunlar, en erdemli olanlar (el-'efâdıl), lisan sahipleri (zevî'l-elsine), takdir edenler (el-mukaddirûn), mücahidler (el-mücâhidûn) ve mal sahipleridir (el-mâliyyûn). Birinci toplumsal zümre, yani en erdemliler, hakimler (hukemâ), ta'akkul edenler/pratik hikmet sahipleri (el-mute'akkulûn) ve büyük işlerde görüş sahipleridir. Din görevlileri ile lisan sahipleri; hatipler, belâğler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve bu kapsama giren diğer kişilerdir. Takdir edenler; muhasebeciler, mühendisler, doktorlar, münecimler ve bu kapsamdaki diğer kişilerdir. Mücahidlere gelince; onlar savaşçı ordu, güvenlikçi ve benzeri kimselerdir. Son olarak mal sahipleri ise çiftçiler, çobanlar, tüccarlar gibi şehirde mal ve servet kazananlardır.

Bu gruplandırma veya tipolojinin dışında bir de eğitmenler ve eğitilenler şeklinde bir sınıflandırmayla Fârâbî, şehirde eğitim ve öğretim işini yürütenleri eğitim alanlardan ayırır.

Ayrıca toplumda entelektüel açıdan iyi durumda olan ve bilerek hareket edenlerle mukallitler ayrımı yaptığı da belirtilmelidir.

1.3. Erdemli Şehirde Muhalefet Grupları

Fârâbî (1995b: 99, 120-26), erdemli şehirde mezkur toplumsal zümre veya grupların dışında bir de ayrıntı otu, türedi ve toy gibi anlamlara gelen *nâbite* kelimesinin çoğulunu kullanarak aslında erdemsizler anlamında *nevâbit* (en-nevâbit) dediği muhalif gruplardan bahseder. Bu gruplar, tıpkı buğdayın arasından çıkan delice otuna veya ekinin içinde biten dikene ya da tahıl yahut bitkiler için yararsız ve zararlı başka otlara benzerler. Bunlar, erdemli şehrin genel yapısına, yasa, gelenek ve kültürüne, din (millet) ve inancına ters veya aykırı görüşlere sahip olmakla birlikte onların görüşleri bir şehir veya büyük bir toplum (cem'un 'azîm) oluşturacak nitelik, nicelik ve güçte olmazlar. Bilakis şehir toplumunun bütünü içinde kaybolur veya erirler. Bu grup erdemli şehir içinde birçok sınıfa ayrılır. Fârâbî nevâbit kavramını erdemli şehir veya toplumdaki muhalifler için olumsuz bir anlam içeriğiyle kullanırken bazı İslam filozofları, mesela İbn Bâcce (bkz. 1991: 42 vd.) daha çok erdemsiz bir şehirdeki erdemli filozoflar için kullanır (Bkz. Korkut, 2005: 179-80).

Fârâbî'nin erdemli şehrinde birçok muhalefet grubu (nevâbit) vardır. Bu muhalefet, çeşitli tiplerde kendini gösterir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: Fırsatçılar, tahrifçiler, sapanlar, müsterşidler ve hak talipleri, hayâl ettikleri şeylerin yanlış olduğunu gösterenler ve de mutluluğu ve prensipleri hayal etmekle beraber onları zihinsel olarak yeterli derecede tasavvur etme gücüne veya anlayış ve algılama itibarıyla tasavvur etme gücüne sahip olmayanlar.

Fârâbî (1995b: 123), şehirdeki bu muhalif grupların, yani Nevâbit grupların tehlikesini, şehre verdikleri zararları önlemenin erdemli şehir yöneticisinin (reîsu'l-medîneti'l-fâdila) görevi olduğu görüşündedir. Erdemli şehrin yöneticisi muhalefet gruplarını ve yaptıkları işleri gözetlemeli, onlardan her bir gruba özgü çözüm üretmeli; düzelmek için gayret etmezlerse, örneğin şehirden çıkarmalı, cezalandırmalı veya hapsedmeli ya da bazı işlerde çalıştırmalıdır.

1.4. Medenî Olmayan Topluluklar

Fârâbî'nin “sosyoloji öncesi sosyoloji”sinde medenî toplum ve şehrin dışında o toplum ve şehre yabancı gayr-i medenî topluluklardan bahsedilir. Medeni ve toplumsal olmayan insanlar, Fârâbî'ye (1995b: 99-100.) göre hayvan tabiatlı insanlar (el-behîmiyyûn bi't-tab' mine'n-nâs) olarak nitelenir. Bu hayvan tabiatlılar, toplumsal/medenî değildirler; onların asla toplumsal/medenî birliklilikleri de yoktur. Bilakis onlardan bazıları insî/evcil hayvanlar (el-behâimu'l-'insîyye), bazıları vahşî hayvanlar (el-behâimu'l-vahşîyye) gibidirler. Bunların bir kısmı da yırtıcı hayvanlar misalidirler. Onların içinde çöllerde ayrı ayrı yaşayanlar olduğu gibi birlikte ve vahşî hayvanlar gibi her türlü ahlâksızlık içinde yaşayanlar da bulunur. İçlerinde şehirlere yakın yaşayanlar da vardır. Onlardan kimileri çiğ et

yer; kimileri yaban otları ile beslenir, kimileri de vahşi hayvanlar gibi avlanarak geçinirler. Bunlar, dünyanın yerleşme bölgelerinin periferisinde ya uzak kuzey ya da uzak güney noktalarında bulunurlar. Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeğe yatkın ('insî) olup şehir için bir şekilde yararlı olanlara dokunulmaz; onlar, köleleştirilir ve hayvan (el-behîme) gibi kullanılırlar. Yararlı olmayıp da zararlı olanlara diğer zararlı hayvanlara yapılan muamele yapılır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvanî (behîmî) olanlara da yapılmalıdır.

Filozof'un hayvan tabiatlı insanlarla ilgili bu yaklaşımı nasıl anlaşılabilir? Muhtemelen bu ifadeyle "insan" düzeyine çıkmamış, medenî olmayan, kolektif bilinci olmayan, dolayısıyla toplum olma düzeyinde bulunmayan insanlar kastedilmektedir.

1.5. Şehirde Farklılaşma, Eşitsizlik ve Bütünleşme

Fârâbî'nin şehrinde farklılaşma da önemli bir konudur. Erdemli şehrin birey ve grupları, Fârâbî'ye göre tek tip düşünen, tek tip yaşayan insanlar değildirler. Şehrin nüfusu içinde farklı yaşayan, farklı düşünen, farklı giyinen, farklı okuyan, farklı zevkleri olan, farklı tabaka veya zümrelere ya da gruplara mensup olan kimseler vardır. Yukarıda ele alınan hususların yanında Fârâbî, erdemli medinede bireysel ve toplumsal farklılaşmalardan özellikle bahseder. Şehir ve medeniyet filozofu Fârâbî'ye (1995a: 130-31) göre "erdemli şehir insanların hepsinin bildiği ve yaptığı ortak şeyler olduğu gibi, her bir mertebeye ve erdemli şehir insanlarından her birine özgü olan bilgi ve davranış türleri de vardır. Şehirdeki her bir birey, başkasıyla ortak olduğu hususlar ve mensubu olduğu mertebeye özgü olan şeylerle mutluluğa vasil olabilir. Bu iki şeyi yapması durumunda davranışları ona mükemmel ve erdemli bir ruhî yapı kazandırır. Bunları yapmaya devam ettiği müddetçe bu yapı artar, en kuvvetli ve değerli yapı haline gelir; böylece kuvvet ve değeri daha ileriye gider."

Filozofun şehir ve genel toplum teorisinde birey ve grupların toplumdaki statülerine ve üstlendikleri rollere göre, dolayısıyla yaptıkları işlere, sahip olup icra ettikleri mesleklerle, sanatlara, toplumsal kategorilere vs. göre toplumsal hayatta farklılaşma olgusu mevcuttur. Bu dikey veya yatay düzlemdeki farklılaşmanın toplumda eşitsizlikler doğurmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu toplumsal eşitsizlikler ise toplumda, şehir hayatında çatışmalar, adaletsizlikler, çeşitli huzursuzluklar meydana getirebilir ve dolayısıyla toplumda birlik ve bütünleşme hali tehlikeye düşebilir. O nedenle sağlıklı bir toplumsal bünyede bu olumsuz duruma yol açacak durumların önlenmesine ihtiyaç vardır. İşte Fârâbî'ye göre bu önlemeyi gerçekleştirecek en önemli etkenlerden biri *sevgi*dir. Fârâbî'ye (1971: 70-71; 1980; 2005b) göre *sevgi* (el-mehabbe), şehrin hiyerarşik yapısı içinde yer alan farklı mertebe, derecelenme ve kısımların birbirleriyle birleşmesi, sağlıklı irtibat sağlaması ve bir bütünlük içinde kalması için hayati ölçüde mühimdir. Aslında birlik, bütünleşme, bağlılık vs. adaletle korunur; lakin adalet sevgiye tâbidir. Sevgi, kimi zaman anne babanın çocuğu için sahip olduğu sevgi gibi doğuştan olurken kimi zaman iradeyle olur. İradeyle olan sevgi erdem, menfaat ve zevk için olmak üzere üç şekilde olur. Sağlıklı ve erdemli şehirde sevgi öncelikle erdeme iştirak amacıyla gerçeklik kazanır. Bu iştirak, görüş ve

fiillerle ilgilidir. İştirak edilmesi gereken görüşler üçtür. Bunlar, başlangıç ile ilgili görüşler, son ile ilgili görüşler ve başlangıç ile son arasındaki şeyler ile ilgili görüşlerdir. Başlangıçla ilgili görüşlerde birleşme; Allah Te'âlâ, ruhaniler, örnek iyi insanlar, âlemin ve parçalarının nasıl başladığı, insanın nasıl meydana geldiği, âlemin parçalarının mertebeleri, birbirlerine göre pozisyonları, Allah Te'âlâ ve ruhanilere göre konumları, sonra insanın Allah'a ve ruhanilere göre konumu hakkında görüşlerinin birleşmesini ifade eder. İşte bu başlangıçtır. Son ise mutluluktur. Bu ikisi arasında, kendileriyle mutluluğun elde edildiği fiiller bulunur. Şehir halkının bu şeyler hususundaki görüşleri birleştiği ve sonra bu kendileriyle karşılıklı mutluluğa erişilen fiillerle tamamlandığı zaman, orada zorunlu olarak karşılıklı sevgi kendini gösterir. Ayrıca onlar, bir mekanda komşu oldukları, yani bir arada yaşadıkları, birbirlerine muhtaç oldukları ve birbirlerine yararlı oldukları için orada menfaat amaçlı sevgi ortaya çıkar. Sonra erdemlere katılımları, birbirlerine yararlı olmaları ve birbirlerinden hoşnut olmalarından dolayı orada hoşnutluk ve zevk amaçlı sevgi kendini gösterir. Böylece şehir insanları bu sevgiyle uzlaşır, birbirlerine ülfet eder ve etkileşim halinde yaşarlar.

Fârâbî (1971: 74-75), ayrıca erdemli şehrin mesleki ve sanatsal farklılaşmasının erdem ve adalet üzere olması için her bir ferdin hangi statüden olursa olsun tek bir sanat ve işle uğraşmasını önermektedir. Onun yaklaşımında ister hizmetçilik statüsü/mertebesinde, isterse reislik statüsü/mertebesinde olsun erdemli şehirdeki her fert kendisine, sadece bizzat kendisinin meşgul olduğu bir tek sanat ve bir tek iş tahsis etmiş olmalı ve bunun ötesine de geçmemelidir. Erdemli şehir aktörlerinden hiçbirinin, birçok işin ve tek bir sanattan daha fazla bir sanatın peşinden gitmesine üç sebepten dolayı müsaade edilmez: Öncelikle her insan, her zaman her iş ve sanat için uygun değildir. Daha doğrusu bir insan, bazen bir işten başka bir iş için başka bir insandan daha uygun ve verimli olur. İkinci bir iş veya sanatla uğraşan her insan, kendisini ona vakfedip çocukluğundan itibaren başka herhangi bir şey değil, sadece ona yöneldiğinde onu daha mükemmel, taha tam yapar, o işte de kişi daha liyakatli, daha becerikli hale gelir. Üçüncüsü ise, birçok işin belirli zamanları vardır. Bunlar ertelendiğinde, bu işler yapılmaz. Bazen aynı zamanda yapılacak iki işin bulunduğu da olur; eğer bir insan onlardan biriyle uğraşırsa, diğer birisi için hiç vakti olmaz ve ikinci bir fırsat da bulunmaz. Bu nedenle herbir işe bir insan tahsis edilmelidir ki onlardan herbiri zamanında ve başarıyla yapılabilсин.

Muallim-i Sâni, ifadelerinden bir bütün halinde bakıldığında anlaşılabilceği gibi şehirde yapısı gereği farklılaşmaların olduğunu, fakat bütünleşmenin de insanların her birinin kendi görev ve sorumluluklarını adalet ve sevgi temelinde yerine getirmeleriyle mümkün olacağını ileri sürer.

1.6. Şehirde Mutluluk ve Hikmet

Farabî'nin genel toplum teorisinde en anahtar kavramlardan biri şehir (medîne) iken, şehir sosyolojisinde en temel kavramlardan biri hikmettir. Erdemli şehrin inşa ve idamesinde hikmet çok hayatidir. Çünkü insanın nihai amacı veya gayesi olan insana mutluluğu hikmet öğretir.

2. Bugün Erdemli Şehrin İmkânı

2.1. Günümüzde Şehir Gerçekliği: Modern Şehir

Modern şehirler, sanayileşme, sekülerleşme ve maddecilikle de bağlantılı olarak insanların çok ciddi ve ağır sorunlarla yüz yüze geldikleri mekanlardır. Betonlaşmış donuklaşan modern metropoller, israf, aşırı tüketim, bencillik, biriktirme tutkusu, dünyacılık ve sorumsuzlukların yol açtığı büyük çevre kirliliği ve atık sorunlarıyla insanları donuk ve betonlaşmış toplumsal ilişkilere, bir tür iletişimsizliğe, yalnızlığa, mutsuzluğa ve gelecek endişesine sürüklemeleriyle temayüz etmektedirler.

2.2. Modern Şehirde Medeniyet ve Ahlak Krizi

İçinde bulunduğumuz zaman diliminde insanlığın en büyük krizi medeniyet ve ahlak krizidir. İnsanlar bu krizle özellikle büyük şehirlerde karşı karşıyadırlar fakat küreselleşmenin etkisiyle neredeyse artık küçük yerleşim yerleri dahil bütün dünya bu krizi yaşamaktadır.

Kriz bağlamında denilebilir ki insanların bizzat “kendi yapıp ettiklerinden” (er-Rûm, 21/41), tabiatı acımasızca sömürmelerinden, çılgınca tüketmelerinden, aşırı israftan dolayı dünyamız kirlenmekte, çevremiz acımasızca tüketilmekte ve gittikçe yaşanamaz alanların çoğaldığı bir gezegen haline gelmektedir. İnsanı kendine, tabiata ve topluma yabancılaştıran donuk, katı ve çarpık kentleşme, insanlığı, toplumsal ilişkileri anlamsızlığa sürüklemektedir.

Modern şehirler, belirtilen sorunlarla da ilişkili olarak deprem ve sel gibi doğal afetlere karşı da dayanıksızdır, zayıf ve acizdirler. Doğal afetlere karşı zayıf kalmamızın ve şehirlerimizin her ne sebeple olursa olsun adeta yaşanamaz hâle gelmesinin temelinde medeniyet, şehir ve çevre bilincinden yoksun olmak, çevreyle ilişkilerimizi olması gerektiği şekilde geliştirmemek, tabiata iyi davranmamak, mekânla ilişkilerimizi varoluş esaslarına aykırı bir şekilde kurmak bulunmaktadır.

2.3. Erdemli Şehre İhtiyaç

Bugünün şehirleri insanlar için daima içinden çıkılmaz problemler üretmektedir. İnsanlar şehirlerde mutsuzlaşmaktadırlar. İnsanlar hem şehirlerde yaşamakta hem de bir mensubu oldukları şehirlerden şikayet etmektedirler. Bugün hemen hemen bütün dünyada kapitalizm, küreselleşme ve sanayileşmeyle de bağlantılı olarak ortaya çıkan çarpık kentleşme sebebiyle doğallıktan uzaklaşan, erdemleri, paylaşmayı, bütünleşmeyi, insanlığı değil daha çok aşırı tüketimi, bireyciliği, ayrılmayı ve ayrışmayı, ötekileştirmeyi ve maddeyi esas alan beton yığını devasa metropoller ortaya çıkmıştır. Beton yığını bu büyük kentler, insanlar arası ilişkileri de betonlaştırmaktadır. İnsanlık, beton yığını hâline gelmiş bu metropollerde erdemden ve insanlıktan uzak, yığınlar arasında yapayalnız, çılgınca bir tüketim yarışının ortasında stres, depresyon, mutsuzluk, bağımlılıklar, suçlar ve intiharlar girdabına düşer olmaktadır. İnsanlar, estetik ve mimarisi tabiatla uyumlu ve barışık olan,

yaratılmış her canlıya dost, güvenli, özgür, mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşadıkları erdem eksenli şehirler inşa etmeye bugün her zamankinden daha fazla ihtiyaç içindedirler.

Gerçekten de kendimizi ve çevremizi korumak, toplumsal ilişkileri insanileştirmek ve yaşanılır şehirlere sahip olmak adına yapılması gereken şeyin, medeniyet, insan ve erdem merkezli şehirler ve erdemli bir dünya inşa etmek olduğu anlaşılır. Bu manada şehirler inşa etmenin yolu da güzel ahlak ve erdemler ekseninde sağlam şehirler inşa etmekten geçmektedir. Güzel ahlak ve erdemler ekseninde şehir inşa etmek ise emanet, liyakat ve ehliyete uygun olarak insan haklarına riayetle, medeniyet merkezli, insaniyete dayalı marmur şehirler tesis etmektir.

2.4. İhtiyaçtan İmkâna Erdemli Şehir

Ünlü İslam düşünürü Fârâbî'nin kavramsallaştırmasıyla erdemli şehir, kelimenin tam anlamıyla medeniyetin, medeniyet ilke ve kodlarının, iyi ahlaki esasların geçerli olduğu, erdemlerle mücehhez şehirdir. Bu şehir, medeniyetin kent anlayışı ve pratiğini ifade etmektedir. O halde erdemli şehir, bir ütopya değil toplumsal hayatın sağlıklı ve mutlu biçimde inşa edildiği bir şehir düşüncesi ve uygulamasına işaret etmektedir. Temel karakteristik özelliğini erdemlerin oluşturduğu şehir, insanların bir arada yaşamalarının gereği olan görevlerini layıkıyla yerine getirdikleri, birbirlerine yardım ettikleri ve dolayısıyla nitelikli yaşadıkları bir birliktelik ve toplumsal etkileşim gerçekliğidir. Nitekim Fârâbî'ye göre insanların mutluluğa erişmeleri için bir arada yaşamaları, toplumda üzerlerine düşen görevleri yerine getirmede birbirleriyle yardımlaşmaları bir toplum kurmaları ve şehir inşa etmeleri zorunludur. Sadece halkının mutluluğa erişmek için yardımlaşmak üzere bir araya geldiği şehir, erdemli şehirdir.

Gerçekten de insanların yaşamak, toplum hâlinde hayatlarını sürdürebilmek ve mutluluğa erişmek maksadıyla birbirleriyle yardımlaşmaları, yani yapmaları gereken işleri yapmaları, mesleklerini ifa etmeleri, birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli üretim faaliyetinde bulunmaları bir zorunluluktur. Yardımlaşma ile şehrin, medeniyetin, topluluğun, toplumun ve insanlığın erdemli olması arasında sıkı bağlar mevcuttur. İşte bu bağlar çerçevesinde söylemek gerekirse; insanların yardımlaşmak ve böylece huzuru ve mutluluğu elde etmek üzere bir araya gelip kurdukları şehir, erdemli şehirdir. Aynı şekilde insanların mutlu olmak için birbirleriyle yardımlaştığı topluluk, erdemli topluluk ve bütün şehirlerinin, mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı toplum erdemli toplumdur. İçindeki bütün toplumların mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanan dünya ise erdemli dünyadır (Fârâbî, 1995a).

Erdemli şehir her şeyden önce güzel ahlaki ilkelerin geçerli olduğu güvenli şehirdir. Günümüzde sosyal hayatta en çok ihtiyaç duyduğumuz güven, erdeme dayalı şehrin iyi ahlaki ilke, erdem ve değerler üzere kurulu olmasıyla en belirleyici niteliklerindendir. İyilik üzere kurulu şehrin ifadesi olarak bu şehirde insanların güven içinde yaşamaları, rahatı, huzuru, refahı ve kısaca mutluluğu esastır. Güven, sorumluluk, iş bölümü, üretme, paylaşma ve yardımlaşma temelinde hareket eden bu şehrin mensubu bireylerden her biri,

erdemlerin gereği olarak şehirde kendi üzerine düşen sorumluluğun gereğini layıkıyla yerine getirir, görevlerini ifa eder. Her meslek sahibi mesleğini en doğru ve en iyi şekilde icra ederek şehrin güvenle yaşanılır bir toplumsal ortam olmasına ve böylelikle şehrin huzur ve mutluluğuna katkıda bulunur.

Sıfatını ve rengini erdemin belirlediği şehir, medeniyet perspektifiyle geniş ve engin görüşlülüğün, bilginin, idrakin, bilimin, eğitimin, insaniyetin, hoşgörünün, ihsanın, sevginin, şefkatin, adaletin, imarın, estetiğin egemen olduğu bir şehirdir. İslam şehirlerinde, mesela Osmanlı şehirlerinin pek çoğunda erdemli şehrin örnekleri kolayca görülebilir. İslam medeniyetinde şehir ve mimari, insanı giydiren süsleyen bir elbise gibidir. Şehirleşmenin odağına insan alınır, sonra şehir ona göre imar, ihya ve inşa edilir. Erdemli şehirde mimari ve mühendislik erdemler esasında sağlam bir temelde yürütülür. Mimari, insan ruhunun bir sezgi ve duyuşu, mühendislik ise bu sezginin yapıya işlenmiş hâlidir.

İslam medeniyetinde mimariye bir medeniyet projesi olarak bakmış, şehirler fethetmek kadar şehirleri tesis, inşa ve ihya etmenin önemli olduğunu idrak etmiş, bu idraki kurdukları ve yaşadıkları şehirlere aksettirmişlerdir. İnşa ettikleri şehirlerde bilgi ve hikmeti merkeze alan bir tasavvurla yaşamışlardır. Bu şehirlerde tevhid ekseninde, fıtrata uygun, merhamete dayalı bir inanç ve düşünce iklimi, çoğulculuğa ve hürriyete dayalı, barış içinde, birlikte ve bir arada yaşamaya imkân veren bir medeniyet bilinci ile pratiği hâkimdir. Bu medeniyet anlayışı İslam medeniyetinde Mekke'yi, Medine'yi, Kudüs'ü, Şam'ı, Bağdat'ı, Kahire'yi incelikli bir şekilde işleyip kuşatmıştır. Yine bu medeniyet perspektifi Buhara'ya, Semerkant'a, Taşkent'e, Merv'e, Agra'ya, Kayrevan'a, Kurtuba'ya, Gımata'ya, İşbiliye'ye, Timbuktu'ya, Bursa'ya, Konya'ya, Sivas'a ve İstanbul'a anlamını kazandırmıştır.

Sonuç

Bu çalışmanın gösterdiği gibi Fârâbî'nin erdemli şehri, bugünün toplumsal gerçekliğinde mümkündür. Hatta insanlığın şehirlerde ciddi bunalımlara gark oldukları düşünülürse insanlık bugün erdemli şehre muhtaçtır. Bundan dolayı insanlığın bu dünyayı yaşanılır hale getirmeleri ve mutlu bir şekilde yaşayabilmeleri için erdemli şehirler kurma zorunluluğu bulunmaktadır.

Kaynakça

- Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, thk. Albert Naşrî Nâdir, Beyrut 1995.
 Fârâbî, Ebû Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzi M. en-Neccâr, Beyrut 1995.
 Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûlun Munteze'a (Fusûlu'l-Medenî)*, thk. F. Dieterici, Beyrut 1971.
 Fârâbî, Ebû Nasr, *İhsâ'ü'l-'Ulûm*, Kahire 1996.
 Fârâbî, Ebû Nasr, *Kitâbu'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut 1991; 2. bs. 2002.
 Fârâbî, Ebû Nasr, *Tahsîlû's-Sa'âde*, Beyrut 1995.
 Fârâbî, Ebû Nasr, *Tenbîh 'alâ Sebîli's-Sa'âde*, thk. Ca'fer Âl-i Yâsîn, Necef 2005.

- Giddens, Anthony, *Modern Sociological Theory*, Cambridge 2000.
- İbn Bâcce, *Tedbîrü'l-Mütevahhid*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul 1991.
- Korkut, Şenol, "İbn Bâcce'de Siyaset ve Nevâbit Kavramı", *İslam Felsefesi Araştırmaları Dergisi*, V (2005), s. 171-190.
- Okumuş, Ejder, "Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması", *Toplum Bilimleri Dergisi*, XIII/25 (2019), s. 11-28.
- Okumuş, Ejder, "Fârâbî Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması", *Aksiyom Felsefe Dergisi*, III/2 (2018), s. 45-67.
- Okumuş, Ejder, "Fârâbî'nin Din Sosyolojisine Katkıları – Bir Giriş Denemesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V/9 (2018), s. 21-40.
- Okumuş, Ejder, "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, XXI (2016), s. 1-30.
- Okumuş, Ejder, *Fârâbî'de Toplum*, Ankara 2020.
- Sunar, Lütfi, *Modernleşme Kuramı*, İstanbul 2011.
- Turner, Bryan S., "Orientalism and the Study of Islam", *British Journal of Sociology*, XLII/2 (1991), s. 263-284.
- Turner, Bryan S., *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London 2002.
- Weber, Max, *The City*, Glencoe (IL) 1966.

Fârâbî'nin Düşüncesinde Amelin Yeri ve Kapsamı

Doç. Dr. Muhammed Rızâpûr*

Özet

Bu makale, Fârâbî'nin nazarî ve amelî hikmet tasnifini merkeze alarak, onun insan anlayışında bilgi ile amelin nasıl ayrılmaz biçimde iç içe geçtiğini incelemektedir. Çalışmanın hareket noktası iki sorudur: Birincisi, Fârâbî'nin bilgi ve amel ilişkisine dair çözümlemesinin çağdaş insanın yaşadığı parçalanma, anlam krizi ve ahlâkî yönelim yitimi gibi problemlerin çözümünde nasıl imkânlar sunduğudur. İkincisi ise, literatürde yaygın olan "İslâm filozoflarının, özellikle Meşşâî geleneğin, amelî boyutu tali görerek nazarî kemali yücelttiği" iddiasının Fârâbî özelinde ne ölçüde isabetli olduğudur. Makalede, Fârâbî'nin eserleri ışığında nazarî hikmetin nihai hedefinin ma'rifetullah, amelî hikmetin nihai hedefinin ise "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma" olduğu; bu iki hedefin birbirinden ayrılmasının hem teorik hem pratik düzlemde insan tasavvurunu sakatlayacağı savunulmaktadır. Ayrıca, filozofun gerçek anlamda "hakîm" olmasının, yalnızca nazarî marifetle değil, aynı zamanda bireysel, toplumsal ve siyasal sahada ıslah edici bir faaliyete girişmesiyle mümkün olduğu ortaya konulmaktadır. Son bölümde ise Fârâbî'nin bu bütüncül yaklaşımının, çağdaş dünyada düşünce-pratik kopukluğu, uzmanlık fetişizmi ve bireyci ahlâk anlayışına alternatif bir imkân sunduğu tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, nazarî hikmet, amelî hikmet, ahlâk, filozof, ma'rifetullah, erdemli şehir.

Giriş

Bu makalenin konusu, birbirine sıkı sıkıya bağlı iki ana eksen etrafında şekillenmektedir. İlk eksen, Fârâbî'nin nazarî ve amelî hikmet tasnifi üzerinden bilgi–amel ilişkisinin mahiyetini açıklamaktır. İkinci eksen ise, bu teorik çerçevenin çağdaş insanın yaşadığı kriz ve sorunlar karşısında ne tür imkânlar sunduğunu tartışmaktır. Bu çerçevede konunun seçilmesinin iki temel sebebinden söz edilebilir.

Birinci sebep şudur: Fârâbî'nin bilgi ve amel ilişkisine dair ortaya koyduğu çözüm, çağdaş insanın karşı karşıya olduğu bazı varoluşsal ve toplumsal problemlerin çözümüne katkı sunabilecek niteliktedir. Yazar, Fârâbî'nin nazarî–amelî bütünlüğünü esas alan yaklaşımını, kendi imkânları ölçüsünde çağdaş bağlama tatbik ederek, Fârâbî'den "güncel bir okuma" gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

İkinci sebep ise literatürde yaygın olan bir kanaatle ilgilidir: Müslüman hikmet ehlinin, özellikle Meşşâî geleneğin, nazarî boyutu merkeze alıp amelî boyutu tali gördüğü sıkça dile getirilmektedir. Fârâbî'nin içinde yer aldığı bu gelenekte insanın zafî ve nihâî kemalinin, çoğu zaman nazarî aklın gelişmesi ve felsefî bir bakışın kazanılmasıyla özdeşleştirildiği iddia edilmektedir. Nitekim T. J. de Boer, İslâm'da felsefe tarihine dair meşhur çalışmasında Fârâbî'ye göre bilginin çoğu durumda amelî ve ahlâkî işlevlerden üstün görüldüğünü ileri sürmüştür. Aynı çizgi, Mustafa Abdurrezzâk'ın Fârâbî hakkında kaleme aldığı eserde de tekrarlanır.

Ne var ki, Fârâbî'nin metinlerine yakından ve dikkatle bakıldığında, bu tür genellemelerin en azından onun özelinde tartışmaya açık olduğu görülür. Zira Fârâbî'nin küllî insan anlayışında amel –geniş anlamıyla– son derece yüksek bir konuma sahiptir; hatta nazarî kemalin içselleşmesi ve gerçekleşmesinin yegâne zeminini amel oluşturmaktadır.

Bu makalede ilk olarak Fârâbî'nin “hikmet” ve “insanî kemal” anlayışı ele alınacak; ardından nazarî ve amelî hikmet ayrımı, bunların birbirine içkinliği ve insanın gerçek anlamda “filozof” olmasının anlamı tartışılacaktır. Son bölümde ise bu çerçevenin, çağdaş insanın hayatında görülen teori-pratik kopukluğu, bilgi–erdem ayrışması ve bireyci ahlâk anlayışı gibi problemlere nasıl uygulanabileceği üzerinde durulacaktır.

1. Fârâbî'de Hikmet ve İnsanî Kemalin Çift Yönlü Yapısı

Fârâbî'ye göre felsefe ve hikmet, “insana uygun güzellik ve kemalin elde edilmesinden” ibarettir. Bu güzellik ve kemalin iki ana kısmı vardır:

Birincisi, salt bilgi ve marifet, ki kendi başına istenilen ve değerli bir hakikattir. İkincisi, bilgi ile birlikte amel, yani bilgiye yaslanan ve onu fiil düzeyinde gerçekleştiren eylem.

Başka bir ifadeyle, felsefî meselelerin bir bölümü insanın ihtiyarî tasarrufuna konu olmayan hakikatlere yöneliktir; bu sahayı “nazarî hikmet” (el-hikmetü'n-nazarîyye) oluşturur. Diğer bölümü ise gerçekleşmesi insanın iradesine bağlı olan hakikatlere ilişkindir; bu da “amelî hikmet” yahut amelî felsefe (el-hikmetü'l-ameliyye) alanıdır. İnsana, insan olması bakımından gerekli kemal ve güzellik işte bu iki yönde gelişir:

Birinci yönde insan, salt teorik bakış açısıyla varlık âleminin mertebelerini, türlerini ve hükümlerini tanıır; bu sürecin zirvesi yüce ilkeleri ve nihayet Yüce Allah'ı bilmektir.

İkinci yönde ise insan, “ne yapılmalı ve ne yapılmamalı” sorusuna cevap veren bilgiyi öğrenir; böylece akıllı bir varlık olarak her fiil ve terkinde neyin uygun olduğunu idrak eder ve buna göre amel eder.

Bu ikinci sahada elde edilen bilginin, amele dönüşmediği takdirde felsefî anlamda tamamlanmamış ve büyük ölçüde faydasız olduğu açıktır. Fârâbî, hikmetin mahiyetini tanımlarken, bilginin amele taşınmasını hikmetin ayrılmaz bir boyutu olarak tasvir eder. Dolayısıyla, onun nazarında “hakîm” sadece bilen değil, aynı zamanda bilginin gereğini fiilleriyle ortaya koyan kimsedir.

2. Nazarî ve Amelî Hikmetin Ayrılmazlığı

Fârâbî'nin eserlerine, yüzeysel bir bakışla dahi, nazarî ve amelî öğretileri büyük ölçüde birbirine kaynaştırdığı görülür. Yalnızca nazarî yahut yalnızca amelî hikmete

hasredilmiş bir eserini bulmak neredeyse imkânsız gibidir. Bu iç içelik, herhangi bir fikrî dağınıklığın ya da yöntemsizliğin sonucu değil; bilakis onun insan ve toplum tasavvurunun tabîî bir neticesidir.

Fârâbî'ye göre insan, hem maddî-tabîî bir varlık hem de akıllı ve aşkın bir ufka açık bir varlıktır. Akıllı oluşu yönüyle insan, yüce ilkelerle ve aşkın hakikatlerle irtibat hâlinindedir; tabîî oluşu yönüyle ise ihtiyaçları, korkuları ve arzularıyla madde âlemine bağlıdır, bu âlem üzerinde tasarrufta bulunmak zorundadır. İnsanın “bir ayağı tabiat toprağında, diğer ayağı ilâhî azamet kapısının eşiğinde” metaforu, bu çift yönlü yapıyı özetler niteliktedir.

Bu nedenle insandaki nazarî ve amelî boyutlar, karmaşık biçimde iç içedir ve onlardan herhangi birini diğerinden bütünüyle koparmak mümkün değildir. İnsan tabîî hayatını sürdürdüğü müddetçe, nazarî ve amelî boyutların ayrıştırılması hem teorik olarak problemlidir, hem de pratik olarak imkânsızdır. “Muallim-i Sâni”nin siyasî ve ahlâkî felsefeye dair eserlerinde metafizik öğretilerin; metafizik ve mantık metinlerinde ise bireysel, toplumsal ve siyasî ahlâk konularının yoğun biçimde yer alması tam da bu bütünsel bakışın yansımasıdır.

Örneğin *Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*'da ideal toplum ve erdemli şehrin unsurlarını tasvir ederken, aynı zamanda nefis ilmi ve ilâhiyata dair ayrıntılı açıklamalara yer verir. Böylece nazarî ilimler ile amelî düzenlemeler tek bir “medenî hikmet” dairesinde birleşir.

3. Amelin Değeri:

Filozofun Gerçek Kriteri

De Boer ve benzeri bazı araştırmacıların aksine, Fârâbî “amel”e –geniş anlamıyla– insana

özgü güzellik ve kemal sisteminde kritik bir konum atfeder. Onun çarpıcı örneklerinden biri şudur: Varsayalım ki iki kişi bulunsun; bunlardan ilki Aristoteles'in eserlerini bilen, fakat davranışları insana yaraşır ahlâkî güzellikle uyumlu olmayan bir kimse olsun. İkincisi ise bu felsefî ilimlerden habersiz, ancak davranışları ahlâkî güzellikle uyumlu olsun. Fârâbî'ye göre, ikinci kişi birincisinden daha çok “filozof” adını hak eder.

Bu örneğin tahlili, bilgi ve amel ilişkisinin derin boyutlarını açığa çıkarır. Varlığa dair aklî ve felsefî bir bakış, doğal olarak insanın ihtiyarî amellerinde etkili olmalıdır. Eğer bir kimse böyle bir bakışa sahip olduğunu iddia ediyor, fakat davranışları bu bakışla uyum göstermiyorsa, bu durumda iki ihtimal ortaya çıkar: Ya aslında o kimse ilgili nazarî görüşe gerçek anlamda sahip değildir yahut bu görüş, onun ruhunun ve psikolojisinin derinliklerine henüz nüfuz etmemiştir. Her iki durumda da, salt kavramsal bilgi, kişiyi “hakîm” kılmak için yeterli değildir.

Bu çerçevede Fârâbî, felsefî marifetin, insanın amellerinde ve davranışlarında “akıma dönüşmediği” sürece hakikî anlamda gerçekleşmiş sayılmayacağını vurgular. Gerçek filozofun vücuda gelişi, sadece bir dizi lafız ve kavramın hafızada korunmasından çok daha karmaşık bir süreci gerektirir. Hikmete uygun ameller insandan doğal bir şekilde sadır olmadıkça, ruhun hikmet cevherine sahip olduğu söylenemez.

4. Felsefeden Önce Islah:

Nefs, Fazilet ve İlmî Koşulları

Fârâbî, “Mâ yenbağî ta'allumuhû qable'l-falsafa” (Felsefeden Önce Öğrenilmesi Gerekenler) adlı risalesinde, felsefe tahsilinin önkoşullarını ayrıntılı biçimde ele alır. Ona

göre, felsefe dersine başlamadan önce yapılması gerekenler sadece teorik hazırlıkla sınırlı değildir; bunun öncesinde, nefsin ahlâkî ıslahı zorunludur.

Şöyle der (mealen): Felsefeye başlamadan önce, şehvet nefsinin ahlâkî ıslah edilmesi; arzular sadece fazilete yönelsin; yanlışlıkla fazilet sanılan hazcılık veya üstünlük sevgisine değil. Bu ıslah, salt sözle değil, fiillerle de gerçekleştirilmelidir. Ardından, akıl sahibi nefis ıslah edilmeli ki hak yolu kavrayabilsin; böylece hata ve bâtıldan korunmuş olur. Burada üç önemli nokta öne çıkar:

1. Felsefe talibi için ilk adım, arzuları fazilete yönlendirmektir. Nefs, sahte kemallere (haz, güç, üstünlük tutkusu) yönelmekten alıkonulmadıkça, hakikî kemallere yönelmesi zordur.

2. Bu dönüşüm, salt kavramsal bir iddia düzeyinde kalmaz; sözlerin fiile dönüşmesi gerekir. Ahlâkî ıslah, sadece teorik telkinle değil, alışkanlıkların ve gündelik pratiklerin dönüştürülmesiyle tamamlanır.

3. Nazarî sahada hakikatin en üst düzeyde kavranışı, bu ahlâkî dönüşümün ardından mümkün hâle gelir. Ahlâkî zaafarla malul bir nefis, teorik hakikatleri çarpıtmaya, kendi arzularına göre yorumlamaya meyyalıdır; bu yüzden ahlâkî ıslah, nazarî istikamet için de önkoşuldur.

Dolayısıyla Fârâbî'ye göre ilim–amel ilişkisi tek yönlü değildir: Bir taraftan ilim, amelin düzenlenmesi ve ıslahı için zorunlu bir şarttır; diğer taraftan amelî ıslah da nazarî ilmin istikametini ve derinleşmesini mümkün kılar.

5. Hikmetin Nihai Gayesi: Ma‘rifetullah ve “Allah’ın Ahlâkıyla Ahlâklanmak”

Fârâbî, hikmetin nihai meyvesinin ve en yüce gayesinin Allah’ı bilmek (ma‘rifetullah) olduğunu vurgular. Fakat bu bilgi, soyut ve hayattan kopuk bir entelektüel alıştırmadır. Filozofun amelî hayatının nihai hedefini şöyle çerçeveler: “Filozofun işlediği ameller, insan gücünün yettiği ölçüde Hâlik’e benzemektir.” Bu ifade, klasik literatürde “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanmak” şeklinde ifade edilen tasavvurun felsefî bir formülasyonu gibidir.

Bu çerçevede Fârâbî, hikmet talibinin iki temel hedefi olduğunu belirtir:

1. Nazar alanında, insanın nihai kemali olarak Allah’ı bilmeye (ma‘rifetullah) ulaşmak. Bu, nazarî hikmetin doruk noktasıdır.

2. Amel alanında ise, Allah’ın ahlâkî sıfatlarının insanda mümkün olduğu ölçüde tecelli etmesi; yani rahmet, adalet, hikmet, cömertlik gibi ilâhî sıfatların insan fiilleri düzeyinde yansması.

Fârâbî, bu süreçte tabiat ilimlerini ve ardından geometri/riyaziyyatı, daha yüksek bir soyutlama düzeyine geçişin hazırlayıcı aşamaları olarak konumlandırır. Bu hazırlık olmadan ma‘rifetullah’a ulaşmak mümkün değildir. Benzer şekilde, amel sahasında da iki aşamalı bir süreç öngörür:

Önce kişinin kendi nefsinin faziletlerle donatması ve reziletlerden arındırması, ardından da aile, şehir ve ümmet düzeyinde başkalarının ıslahına yönelmesi. Böylece hem nazarî hem amelî kemal, bireysel sınırları aşan bir medeniyet tasavvuruna bağlanır.

6. Ahlâkın Yapısı:

Dış Davranıştan Yerleşik Fazilete

Fârâbî’de iradî/isteğe bağlı amel alanı birkaç bölümden oluşur. Bunlar, insanın hem bireysel hem toplumsal düzlemde ke-male yönelmesini belirleyen katmanlardır.

6.1. Dışsal ve Bedensel Davranışların Islahı

Fârâbî, büyük ilahî hikmet sahipleri gibi erdem merkezli bir ahlâk görüşünü benimser. Ona göre insanın dış davranışlarının ahlâkî açıdan düzeltilmesi, bu davranışların kök-lerinin nefiste ıslah edilmesiyle mümkündür. Sadece “uygun davranışların” ara sıra ortaya çıkması, ahlâkî kemale sahip olma-nın delili değildir. Her insan, hatta en kötü suçlu dahi belirli şartlarda iyi bir fiil işleye-bilir. Ahlâkî kemal, iyiliklerin nefisten “sü-rekli ve tabii” bir şekilde sadır olmasıdır.

Bu noktada Fârâbî’nin “huluk/ahlâk” anlayışı devreye girer. Arapçada “ahlâk” kelimesi “hulk” kelimesinin çoğuludur ve “halk” ile aynı kökten gelir. “Hulk” insanın kalıcı ruhsal niteliklerini, “halk” ise dışsal bedensel yapısını ifade eder. Müslüman fi-lozofların çoğuna göre ahlâk, insanda yer-leşik hâle gelen ve düşünmeden, zorlama-dan uygun davranışların ortaya çıkmasına yol açan kalıcı ruhsal sıfatlardır. Bu sıfat-lar iyi de olabilir, kötü de; iyi olduklarında güzel davranışlara, kötü olduklarında çirkin davranışlara neden olurlar.

6.2. Erdemlerin Geliştirilmesi ve Reziletlerden Arınma

Erdem ahlâkı yaklaşımında, bir davra-nışın gerçekten “iyi” sayılabilmesi, failin temel eğiliminden kaynaklanmasına bağlı-dır. Zorlamayla ya da tesadüfen ortaya çıkan

davranışlar, ahlâkî sıfat olarak nitelendirile-mez. Örneğin, köklü bir cimrilik sıfatına sa-hip olan birinin rastlantısal bir bağışta bu-lunması onu cömert yapmaz.

Fârâbî, eserlerinde erdem (fazîlet) ve reziletlerin (rezâil) ilkelerini ayrıntılı biçimde çözümleyerek, bireysel ahlâkî kemalin insa-nın iç dünyasındaki bu kalıcı niteliklerin ıslahına dayandığını vurgular. Böylece ahlâk, salt normatif kurallar manzumesi değil, ins-anın varoluşsal dönüşümünü hedefleyen bir süreç hâline gelir.

7. Toplumsal ve Siyasî Düzlem: Filozofun Medenî Sorumluluğu

Fârâbî’ye göre gerçek filozof, sadece te-orik marifetlere ve amelî faziletlerle kendi nefsinde sahip olmakla yetinmez; bu marifet ve faziletleri toplumda geliştirme sorumlu-luğunu da yüklenir. Bu noktada onun siyasî teorisi ve medeniyet tasavvuru devreye girer.

Fârâbî, kâmil filozofu şu şekilde tasvir eder: O, teorik ilimleri kazanmış ve bunları mümkün olan her alanda uygulayabilme gü-cüne sahiptir. Daha ileri bir ifadeyle, önce teorik, sonra amelî erdemleri yakînî bir ba-siretle elde etmiş; ardından da bu erdem-leri, bütün millet ve şehirlerde, her birinin imkân ölçüsünde gerçekleştirme kudretine sahip olan kimsedir.

Bu tanım, en az üç temel şart içerir:

1. Teorik erdemler: Filozof, varlık ve hükümleri hakkında aklî ve derin bir tasav-vura sahip olmalıdır.
2. Amelî erdemler: İnsanın iradî–amelî boyutlarında sağlam, yakînî bir bakış ve yer-leşik faziletler kazanmış olmalıdır.
3. Toplumsal ıslah gücü: Sahip olduğu marifet ve faziletleri, bireysel sınırları aşarak

toplum ve ümmet düzeyinde gerçekleştirme iradesine ve gücüne sahip olmalıdır.

Bu üçüncü özellik, Fârâbî'nin insanın nihai amelî kemalini “Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma” olarak tanımlamasının doğal sonucudur. Zira bu kemal, zorunlu olarak bütün insanlara yönelik bir şefkat, toplumun kaderine karşı derin bir ilgi ve onları ıslah etme azmi doğurur. Böylece filozof, rahatına düşkün bir mütefekkir ya da mevcut düzene boyun eğmiş edilgen bir takipçi olmaktan çıkar; bizzat düzenin ıslahı için çabalayan medenî bir özneye dönüşür.

Bu bağlamda Fârâbî, “eğer nazârî ilimler elde edilir de, onları başka alanlarda uygulama gücü ortaya çıkmazsa, bu felsefe eksik bir felsefedir” der. Gerçek felsefe, insanı sadece ma'rifetullah'a değil, aynı zamanda Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma makamına ulaştırandır. Böylece teori, fiil; marifet, ahlâk; bireysel kemal, toplumsal ıslah ile kaynaşır.

8. Çağdaş İnsanın Sorunları Bağlamında Fârâbî'den Bir Okuma

Bugünün dünyasında, Fârâbî'nin nazârî–amelî bütünlüğe dayalı hikmet anlayışı, özellikle üç başlık altında önemli imkânlar sunmaktadır:

1. Teori–pratik kopukluğu: Modern akademik bilgi, çoğu zaman hayat pratiklerinden kopuk, soyut ve uzmanlık alanlarına hapsedilmiş durumdadır. Fârâbî ise bilginin gerçekliğini, onun amelî hayata yansımalarıyla ölçer. Bu bakış açısı, ilahiyat, felsefe ve sosyal bilimler alanında üretilen bilgilerin toplumsal ve ahlâkî dönüşümle ilişkisini yeniden düşünmeye davet eder.

2. Bilgi–erdem ayrışması: Çağdaş toplumda, bilgi sahibi olmak ile iyi insan

olmak arasındaki bağ gitgide zayıflamıştır. Fârâbî'nin “Aristoteles'i bilip ahlâkî kemale sahip olmayan kişi, felsefî ilimlerden habersiz ama ahlâken erdemli olandan daha az filozoftur” tespiti, bilgi–erdem ayrışmasının radikal bir eleştirisidir. Bu, eğitim anlayışının hedefini yeniden belirlemeye çağıran güçlü bir uyarıdır.

3. Bireycilik ve toplumsal sorumluluk krizi: Modern insanın “özel alan”ı çekilerek toplumsal sorumluluklardan uzaklaşması, siyasî ve ahlâkî pek çok krizin temelinde yer almaktadır. Fârâbî ise filozofu, bilgisi ve erdemi toplum ve ümmet düzeyinde gerçekleştirmeye çalışan medenî bir özne olarak tasvir eder. Bu, bilginin kamusal sorumlulukla birleşmesi gerektiğini vurgulayan güçlü bir model sunar.

Bu çerçevede Fârâbî'nin nazârî–amelî hikmet anlayışı, çağdaş insanın yaşadığı dağınıklık, anlam yitimi ve ahlâkî bunalım karşısında, hem bireysel hem toplumsal düzlemde yeniden düşünülmeyi hak eden bir imkân olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç

Bu makalede, Fârâbî'nin nazârî ve amelî hikmet anlayışı ekseninde bilgi–amel ilişkisi analiz edilmiş ve üç temel sonuca ulaşılmıştır:

Nazârî ve amelî boyutların ayrılması, Fârâbî'nin insan tasavvuruna aykırıdır. İnsanın hem tabîî–bedenî hem de aklî–aşkın boyutlara sahip çift kutuplu yapısı, nazârî ve amelî hikmetin iç içe geçmesini zorunlu kılar. Bu nedenle, onu “yalnızca nazârî filozof” olarak tasvir eden okumalar, kendi metinleriyle desteklenmemektedir.

Amel, Fârâbî'de tali değil kurucu bir unsurdur. Felsefî marifet, insanın fiillerinde

ve ahlâkî pratiklerinde somutlaşmadıkça hakiki anlamıyla gerçekleşmiş sayılmaz. “Hakîm”ın gerçek kriteri, sahip olduğu kavramsal bilgi değil, bu bilginin nefsinde ve toplumunda ürettiği dönüşümdür.

Filozof, medenî bir özne olarak toplumsal ıslahın merkezindedir. Fârâbî'ye göre kâmil filozof, teorik ve amelî erdemleri kendi nefsinde gerçekleştirmekle yetinmeyip, bunları milletler ve şehirler düzeyinde gerçekleştirme gücüne de sahip olandır. Bu yaklaşım, çağdaş dünyada bilgi üretiminin toplumsal sorumlulukla ilişkisinin

yeniden düşünülmesi açısından önemli bir imkân sunar.

Sonuç olarak, Fârâbî'de hikmet, ne salt teorik bir etkinlik ne de sadece ahlâkî öğütlerden ibarettir. O, ma'rifetullah ile Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmanın tek bir çizgide birleştiği, nazarî ve amelî boyutların kaynaştığı bütüncül bir insan ve medeniyet tasavvurunun adıdır. Bu tasavvur, çağdaş insanın yaşadığı teori–pratik, bilgi–erdem, birey–toplum kopukluğunu aşmak için yeniden okunmayı hak eden güçlü bir felsefî imkân olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Tesnîmun fî'l-Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Esrâ, H. 1432.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Rahîk-i Mahtûm*, der. Hamîd Pârsâniyâ, tsh. Kâsım Caferzâde vd., Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1396.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Fusûsu'l-Hikme*, nşr. İsmail Şenb – Ali Evcebî, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1381.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *el-Milletu ve Nusûsun Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdî, y.y., 1991.
- Fârâbî, Ebû Nasr, *Ârâ'u Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, şerh: Ali Bû Mülhem, Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1995.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Tertîbu Kitâbi'l-Ayn*, nşr. Muhammed Muhsin Bükâî, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî et-Tâbiatu li-Câmi'i'l-Müderrişîn, H. 1414.
- Hanefî, Abdülmun'im, *el-Mu'cemu's-Şâmilu li-Mustalahâtî'l-Felsefe*, Kahire: Mektebetü Medbûlî, H. 1420.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kum: Mektebu'l-A'lâmi'l-İslâmiyye, H. 1404.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah, *el-İşârât ve'l-Tenbîhât*, thk. Müctebâ Zârî, Kum: Bûstân-i Kitâb, 1381.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah, *Mî'râcnâme*, tsh. Behmen Kerîmî, Reşt: Matbaa-i Urvetü'l-Vüskâ, t.y.
- Mekârim Şîrâzî, Nâsır, *Misâlhâ-yi Zîbâ-yi Kur'ân*, y.y.: Nesl-i Cevân, 1382.
- Mekarrî Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhu'l-Munîr fî Garîbi's-Serhi'l-Kebîri'r-Râfî* î, Kum: Dâru'l-Hicre – Müessesetü'l-İntişârât-i Hicret, H. 1425.
- Misbâh Yezdî, Muhammed Takî, *Kur'ânşinâsî*, thk. Mahmud Recebî, Kum: Müessesetü'l-Âmûzeşî ve Pejûheşî-i İmâm Humeynî (r.), 1391.
- Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Beyrut–Şam: Dâru's-Şâmiyye, H. 1412.
- Sadrüddîn Şîrâzî (Molla Sadrâ), Muhammed b. İbrahim, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1354.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed b. İbrahim, *Îkâzu'n-Nâimîn*, tsh. Muhsin Müeyyidî,

- Tahran: Encümen-i İslâmî-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1361.
- Sadrüddîn Şîrâzî, Muhammed b. İbrahim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kum: Bîdâr, 1366.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtqân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, H. 1421.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Maţbû'ât, H. 1390.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Mecmû'a-i Resâil*, Kum: Bûstân-i Kitâb, 1387.

Tahsîlü's-Sa'âde Adlı Eseri Işığında Fârâbî'nin Felsefi Danışmanlık Alanına Katkıları

Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu*

Özet

Bu makale, Ebû Nasr el-Fârâbî'nin mutluluk (sa'âdet), erdem, akıl ve erdemli şehir anlayışını temel alarak "Fârâbîci Felsefi Danışmanlık" (FFD) adını taşıyan özgün bir felsefi danışmanlık yaklaşımının imkânını tartışmaktadır. Çalışmada önce Fârâbî'nin insani yetkinleşme felsefesinin ana unsurları –gerçek mutluluk, dört erdem alanı (nazari, fikrî, ahlaki ve ameli erdemler), akıl–irade ilişkisi ve erdemli şehir/ toplum tasavvuru– ortaya konmakta; ardından bu çerçevenin felsefi danışmanlık bağlamına nasıl uyarlanabileceği ele alınmaktadır. Bu amaçla, teleolojik yönelim, akıl–erdemli gelişim, bütüncül insan tasavvuru, akıl–irade uyumu, bilginin eyleme önceliği, toplumsal bağlılık ve danışmanın rehberlik rolü gibi ilkeler etrafında aşamalı bir FFD modeli önerilmektedir. Kuramsal tartışmayı somutlaştırmak için, varoluşsal kaygı, kişilerarası çatışmalar, mesleki etik ikilemler, kayıp ve yas, kötü alışkanlıklar gibi güncel danışma konularını içeren kurgusal vakalar üzerinden FFD'nin uygulanışına dair örnek diyaloglar sunulmaktadır. Çalışmanın ikinci kısmında FFD, Sokratik felsefi danışmanlık, Mantık Temelli Terapi, varoluşçu/logoterapi ve Stoacı danışmanlık yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak ortak yönler, ayrışan noktalar ve olası tamamlayıcılık imkânları tartışılmaktadır. Makale, Fârâbî'nin akıl ve erdeme metafizik bir temel kazandıran bütüncül yetkinleşme vizyonunun, bireysel iyi oluşu toplumsal adalet ve erdemli topluluk idealiyle irtibatlandırması bakımından çağdaş felsefi danışmanlık yaklaşımlarını zenginleştirebileceği sonucuna varmaktadır. Bununla birlikte, FFD'nin modern çoğulcu bağlamlara uyarlanmasında metafizik unsurların yorumu, danışman rehberliği ile danışan özerkliği arasındaki dengein korunması gibi sınırlılık ve zorluk alanlarına da işaret edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî; felsefi danışmanlık; sa'âdet; erdem etiği; akıl ve irade; erdemli şehir.

1. Giriş

Felsefi danışmanlık, bireylerin yaşamlarındaki sorunlara ve sorulara felsefi yöntemler ve beceriler aracılığıyla yaklaşan, kökleri antik felsefeye dayanan ve günümüzde hızla büyüyen yeni bir uygulamalı/pratik felsefe alanıdır. Psikoterapiyle ilişkili olmakla birlikte ondan ayrı ve farklı bir disiplin olarak, insanın kendini ve hayatını anlama, değerlendirme ve anlamlandırma çabasına odaklanır. Bu alan, bireylerin, psikolojik rahatsızlıklarının ötesinde yaşamın değerler, etik ikilemler ve varoluşsal

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Felsefe Bölümü

kaygular gibi temel insani sorunlarla başa çıkmalarına yardımcı olmayı hedefler. Günümüzde modern yaşamın getirdiği yoğun karmaşa, çatışma, gerilim ortamının beslediği anlam yitimi ve değerler çatışması karşısında, salt psikolojik veya tıbbi müdahale temelli terapi yaklaşımlarının ötesinde bir rehberlik ihtiyacının giderek artması, felsefi danışmanlık alanı için uygun bir ortam ve zemin oluşturmaktadır. Bu bağlamda, farklı felsefi geleneklerin insanlığın ortak sorunlarına ışık tutma ve çözüm sunma kapasitesi giderek daha fazla dikkat çekmekte ve önem kazanmaktadır. (Çevik, 2024)

İslam felsefesinin kurucu isimlerinden ve Aristo sonrasında “İkinci Öğretmen” (Muallim-i Sâni) olarak anılan Ebû Nasr el-Fârâbî'nin (ö. 339/950) geride bıraktığı zengin felsefi mirasın, özellikle mutluluk (Sa'âdet), ahlak ve erdemli topluma dair kuşatıcı ve derinlikli muhtevasıyla, felsefi danışmanlık açısından zengin ancak yeterince keşfedilmemiş bir kaynak olduğu düşünülmektedir. Fârâbî'nin eserleri, insanın nihai amacı olan mutluluğa ulaşma yolunda aklın, erdemlerin ve toplumsal hayatın yerini ve etkisini bütüncül bakışla ele alması yanında hem farklı felsefi geleneklerini hem de felsefe ile İslam din ve düşüncesini uzlaştırma/bütünleştirme yönündeki samimi çabaları ile günümüz felsefi danışmanlık yaklaşımlarına önemli katkılar sunma potansiyeli barındırmaktadır. Fârâbî'nin düşüncelerinin doğrudan bir felsefi danışmanlık yaklaşımı olarak yapılandırılması veya onun mirasından ilham alınarak böyle bir model oluşturulması dahi düşünülebilir. (Fârâbî ve felsefesi için bkz. Kaya, 2007)

Bu söylenenler doğrultusunda önce Fârâbî'nin temel felsefi kavram ve önermeleri ile bunların pratik uygulamalara muhtemel ve mümkün yansımaları, bazı kurgusal vakalar/senaryolar üzerinden örneklendirilmeye- çalışılacak, ardından Fârâbî mirasının Sokratik FD yaklaşımı, Mantık Temelli Terapi (MTT), Varoluşçu/Logoterapi ve Stoacı felsefi danışmanlık yaklaşımlarıyla karşılaştırılarak benzeşen, ayrışan ve örtüşen yanlarının belirlenmesi yoluna gidilecektir. Bu çalışmanın temel amacı, Fârâbî'nin bilgeliği ile çağdaş felsefi danışmanlık yaklaşımları arasında oluşabilecek etkileşim ve tamamlayıcılık imkanlarını ortaya çıkarmaktır.

2. Fârâbî'nin İnsani Yetkinleşme Felsefesinin Temelleri ve Felsefi Danışmanlık

Bilindiği üzere Fârâbî'nin felsefesinin merkezinde, insanın nihai amacı olan mutluluğa (Sa'âdet) ulaşma yolun yer almakta; bu yolun ana duraklarını ise erdemlerin kazanılması, aklın yetkinleştirilmesi ve erdemli toplumun inşası oluşturmaktadır.

Gerçek Mutluluk (Sa'âdet) ve Kazanılması

Fârâbî'ye göre insanın ulaşabileceği en yüce amaç, en yüksek yetkinlik ve kendisi için istenen en büyük iyilik mutluluktur (sa'âdet). Bu, geçici hazlardan veya dünyevi başarılarından ziyade, ruhun akli ve ahlaki bakımdan yetkinleşmesiyle ulaşılan kalıcı bir haldir (Fârâbî, 2013). Hem bu dünyadaki iyi yaşamı hem de ahiretteki nihai ve en yüksek mutluluğu kapsayan bu mükemmellik hali, ancak bilgi ile eylemin, yani teorik ve pratik yetkinliğin bir bütün oluşturmasıyla hasıl olur. Fârâbî için Sa'âdet, yalnızca psikolojik bir

iyi oluş hali değil, ruhun Fa'al Akıl vasıtasıyla kozmik düzenle uyumlu hale gelerek ulaştığı ontolojik/varoluşsal bir yetkinlik/kemâl durumudur (Kaya, 2007) Bu, Fârâbî temelli veya ondan mülhem bir FD yaklaşımının salt problem çözmenin ötesine geçerek bireyin köklü bir yeniden yönelim ve yetkinleşme sürecine girmesine yardımcı olmayı hedeflemesi anlamına gelir.

Erdemler (el-Fadâil)

İnsanın nihai amacı olan en yüksek mutluluğa ermesi, Fârâbî'ye göre dört insani mükemmellik alanına ilişkin temel erdemlerin kazanılıp yaşanmasıyla mümkündür:

1. *Nazari/Teorik Erdemler*: Varlıkların ilkelerini ve nihai sebeplerini bilmeyi içerir, matematikten fizik ve metafiziğe yani "ilâhî inceleme"ye uzanan bilgiye doğru ilerler. Bu erdemler, öğrenme ve araştırma yoluyla elde edilir (Fârâbî, 2013).

2. *Düşünsel/Fikri Erdemler*: Ameli/pratik bilgelik, basiret ve özel ve değişken durumlarda iyi amaçlara ulaştıracak doğru yöntem ve araçları ayırt etme yeteneği olup en etkili olanı medeni/toplumsal/siyasi fikri erdemdir (Fârâbî, 2013).

3. *Ahlaki Erdemler*: Bunlar cesaret, ölçülülük, adalet, cömertlik gibi karakter erdemleridir. Bu erdemler, doğal eğilimlere dayanmakla birlikte alışkanlık ve tutarlı eylemlerle geliştirilir ve genellikle iki aşırılığın/ıfrat ile tefritin ortası olarak tanımlanır. Bu çerçevede en güzelin ve en yararlıının, en yaygın ve makbul olanın bilinip belirlenmesinde en güçlü ve etkili fikri erdem ile en güçlü ve etkili ahlaki erdem birbirinden ayrılmaz (Fârâbî, 2013).

4. *Ameli/Pratik Erdemler ve Sanatlar*: Bunlar toplumlarda ahlaki erdemleri ve ameli sanatları varlığa getirme yöntemleri demek olup iyi yaşamaya katkıda bulunan beceri ve zanaatlardır (Fârâbî, 2013).

Fârâbî, bu erdemlerin birbiriyle bağlantılı olduğunu ve gerçek mutluluğun ancak bunların hepsinin uyumlu bir şekilde geliştirilmesiyle mümkün olacağını özellikle vurgular (Fârâbî, 2013).

Akıl, Fa'al Akıl ve İrade

Akıl ve Fa'al Akıl: Fârâbî'ye göre akıl, insanın bilgiyi elde etme, iyi ile kötüyü ayırt etme ve eylemlerini Sa'âdete yönlendirme konusundaki temel yetisidir. Potansiyel aklın (bilkuvve akıl) fiili akla (bilfiil akıl) dönüşmesi, yetkinleşme sürecinin merkezinde yer alır. Bu sürecin en ileri aşamasında, Fârâbî kozmolojisinde Tanrı'dan sudûr eden akılların onuncusu olarak kabul edilen Fa'al Akıl, insan aklını aydınlatarak onun tümel kavramları ve hakikatleri idrak etmesini sağlar. İnsan aklının Fa'al Akıl ile ilişki kurması (ittisal), insanın ulaşabileceği en yüksek zihni ve ruhsal yetkinlik düzeyi olmaktadır (Kaya, 2007). Akıl, nazarî erdemlerin merkezinde yer alır ve hakikatleri kavrarken irade, "iradî akılsallar"ı yani iradeye bağlı akılla kavranabilir ameli/pratik konular ile onların olabirlik koşullarını sağlama işlevini yerine getirir. Fikrî kuvvet (teemmülî güç), irade tarafından

belirlenen amaçlar için gerekli araçları keşfeder ki bu amaçlar akıl tarafından erdemli hedefler olarak belirlenmiş olmalıdır.

FFD yaklaşımında akıl, en yüksek mutluluğa giden yolu aydınlatan ve erdemli amaçları tanımlayan, irade ise bu amaçlara ulaşmak için araçları seçen ve uygulayan yeti olarak değerlendirilebilir. Bu doğrultuda temel bir terapötik görev, akıl ile iradeyi uyumlu hale getirmek, iradenin geçici tutkular veya hatalı görüşler tarafından değil, akli içgörü tarafından yönlendirilmesini sağlamak olacaktır. Akıl ile irade arasındaki çatışmalar (neyin iyi olduğunu bilmek ama yapamamak gibi) FFD’de kilit niteliği taşıyan bir odak noktası oluşturacaktır. Terapötik süreç, Fârâbî’nin alışkanlık kazandırmayı içeren “eğitim” yöntemleri aracılığıyla iradenin akla uyma kapasitesini güçlendirmeye yönelecektir. Fârâbî, nazarî bilgi ile iradi eylemlerin gerçekleştirilmesi arasında ayrım yapar ki bu bakımdan zorluk, nazarî anlayışı tutarlı bir iradi eyleme dönüştürme aşamasında ortaya çıkar. Dolayısıyla FFD yaklaşımı konunun, Fârâbî’nin dile getirdiği, “eğitim” (terbiye/yetiştirme) yönüne odaklanarak bu boşluğu ele alıp alışkanlık ve kararlılık (azim) yoluyla iradenin akılla uyumunun güçlendirilmesine yardımcı olmayı hedefleyecektir.

Erdemli Şehir/Toplum/Devlet (el-Medinetü’l-Fâzıla)

Fârâbî’ye göre gerçek mutluluk, tek başına kalan ve toplumdan soyutlanmış bir birey için değil, ancak adalet ve iyilik üzerine kurulmuş bir toplumda, yani erdemli şehirde yaşayan bireylerin işbirliği ve dayanışmasıyla erilebilecek nihai bir amaçtır. Erdemli şehir, nazarî/teorik ve amelî/pratik bilgelige sahip bir filozof-kral (veya peygamber) tarafından yönetilir ve tüm tebayı mutluluğa erdirmeye amacı güder (Fârâbî, 1987, s. 36-38, 40, 49-53; 2013,). Fârâbî bilgeliğinin öngördüğü bireysel iyilik hali ile toplumsal iyilik halinin bu karşılıklı ve güçlü bağımlılık/gerektirme ilişkisi, ondan ilham alan bir FD yaklaşımının, danışanın sosyal bağlamını ve sorumluluklarını göz önüne alması gerektiğini ve aşkın bireyci danışmanlık yaklaşımlarını dengeleyici ve tamamlayıcı bir katkı sunabileceği söylenebilir. Çoğu insanın, mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl erileceğini kendi başına bilemeyeceği/başaramayacağı için bir öğretmene veya rehbera ihtiyaç duyması, Fârâbîci felsefi danışmanın sadece bir kolaylaştırıcı değil, aynı zamanda Sa’âdete yönlendirici bilgelige sahip olması/bunun için çabalaması gerektiğini ima eder.

Buna göre FFD danışmanı, tarafsız bir kolaylaştırıcı değil, erdemleri temsil eden ve derin bilgiye sahip bir rehber olmak durumundadır. O, danışanın yukarıda dile getirilen dört mükemmellik boyutunda yetkinleşerek en yüksek mutluluğa ermesini amaçlar ki bu rol, bilgelik ve pedagojik beceri gerektirir. Fârâbî’nin seçkinler (havas) ve halk (avam) ile onların anlama yolları (burhan ve ikna/tahayyül) arasında yaptığı ayrım, FFD’de bireyselleştirilmiş terapötik iletişim için sofistike bir imkânlar alanı açabilir. Nitekim Fârâbî, burhanî yöntemlerin “seçkinler” için, ikna edici ve tahayyülfî yöntemlerin ise “avam” için verimli ve uygun olduğunu belirtir ki “imam” veya hakiki filozof her ikisinde de yetenekli olmalıdır. Bundan mülhem olarak denilebilir ki FFD danışmanı, rolünü başarıyla oynayabilmek için danışanın bilişsel tarzını ve soyut düşünme kapasitesini değerlendirmek suretiyle bazıları için daha titiz mantıksal argümanlar kullanırken,

diğerleri için daha metaforik veya ikna edici yaklaşımları tercih edebilecektir. Anlatıya veya analogiye daha açık bir danışan için danışman, onun mevcut zihin ve idrak seviyesiyle uyumlu hikayeler, metaforlar veya ikna edici argümanlar kullanabilir. Bu uyarlanabilirlik, FFD'yi tek, sabit bir iletişim tarzına sahip yaklaşımlardan potansiyel olarak daha çok yönlü hale getirebilir.

3. Fârâbîci Felsefi Danışmanlık (Ffd) Yaklaşımı Önerisi

Fârâbî'nin insan anlayışı, mutluluk ve erdem felsefesinden hareketle yeni veya mevcut olanlarla bütünleşik bir felsefi danışmanlık yaklaşımı geliştirmeye girilse nasıl bir yapı ortaya çıkardı? Şimdilik kaydıyla bu konuda şunları dile getirmek mümkün gözükmektedir.

Hangi Temel İlkeler?

Teleolojik Yönelim: Danışmanlığın nihai amacı, danışanı gerçek Sa'âdeti (entelektüel ve ahlaki yetkinlik) anlamaya ve ona ulaşmak için çaba göstermeye yönlendirmek.

Akli-Erdemli Gelişim: Sa'âdete ermenin en önemli ve öncelikli adımı olarak nazari, fikri, ahlaki ve ameli erdemler bakımından yetkinleşmenin olmazsa olmazlığını vurgulamak.

Bütüncül Bakış: Danışanı, entelektüel/zihinsel/nazari, duygusal/karakteristik/ahlaki/ameli ve toplumsal/ilişkiyel/siyasi boyutlarıyla bir bütün olarak görmeye ve anlamaya çalışmak.

Akl ve İradenin Uyumu: En yüksek mutluluğu, erdemleri ve yetkinleşmesi anlamada aklın rehberliği ile iradenin gerçekleştirildi gücünün uyumlu birliğinin sağlanması; aksi halde varoluşsal zorluk, sıkıntı ve ıstırapların baş göstereceğinin bilinmesi.

Bilginin Eyleme Önceliği: Erdemli eylemlerden önce onlara temel oluşturmak üzere iyyinin, iyiliğin, erdemin ve erdemliliğin doğru bir şekilde bilinip anlaşılması; bunun için de bilimlerin ve aralarındaki ilişkilerinin bilinmesi.

Toplumsal Bağlılık: Bireysel yetkinleşme ve mutluluğu elde etmenin, erdemli bir toplumda yaşamakla yani ona katkıda bulunmak ve ondan istifade etmekle bağlantılı ve mümkün olduğunun kabul edilmesi.

FFD Danışmanının Rehberlik Rolü: Danışmanın rehberlik rolünü danışan özerkliğini halleddar etmeden yerine getirebilmesi için Fârâbî bilgeliği ve özel pedagojik yöntemler (beş sanat/söylem) konusunda bilgi ve beceriyle dallanması.

Ne Gibi Yönlendirici Temel Sorular?

“Sizce gerçek mutluluğu oluşturan nedir ve neden?”

“Hayatınızda yöneldiğiniz nihai gaye/ler var mıdır, ne/ler/dir?”

“Sizce hangi erdemler (bilgelik, cesaret, adalet, ölçülülük gibi) iyi bir yaşam için en gereklidir ve bunları nasıl uyguluyorsunuz?”

“Dünyaya/hayata bakışınız ve konumunuza dair anlayışınız karar ve eylemlerinizi nasıl şekillendiriyor?”

“Eylemlerinizin bireysel yetkinleşmenize ve toplumunuzun refahına katkısı olduğunu düşünüyor musunuz, nasıl?”

“Nihai gaye olan gerçek mutluluğa giden yolda sizi engelleyen/zora sokan arzuları ve/veya alışkanlıkları aşmak için aklınızı nasıl kullanabilirsiniz?”

Nasıl Bir Terapötik Süreç?

Fârâbî'nin Tahsîlî's-Sa'âde/Mutluğun Kazanılması için dile getirdiklikleri, yapılandırılmış felsefi danışmanlık yaklaşımları dikkate alınarak ve onlara paralel bir şekilde aşamalı uygulama süreçlerine uyarlanabilir mi? Hemen belirtilmelidir ki filozofumuzun düşünce sisteminin bir bütün olarak arzettiği düzenli/hiyerarşik yapı ile bilgi edinme ve uygulama aşamalarına dair İlimlerin Sayımı başta olmak üzere çoğu eserinde ortaya koyduğu sistematik yaklaşım, danışmanlık sürecinin de aşamalı bir yapıda olmasını gerektirir/sağlar. Bu, danışanın sadece sorunlarını çözmesini kolaylaştırmaya değil, aynı zamanda onu zihni ve ahlaki bir yetkinleşme yolculuğuna çıkmaya yönlendirici bir FD yaklaşımını işaret eder.

Aşama 1: Teşhis Edici Açıklama ve Yönelim

- Danışanın mevcut mutluluk anlayışını, algıladığı yaşama sorunlarını, baskın arzularını ve mevcut erdem/erdemsizliklerini anlamak.
- Mevcut teorik anlayış düzeyini (kendilik bilgisi, dünya ve amaç bilgisi) ve pratik alışkanlıklarını değerlendirmek.
- İnsan için nihai gaye olarak Fârâbî'nin gerçek Sa'âdet tasavvurunu tanıtmak.
- Fârâbî'nin öğrenmenin ilk aşamalarına benzetilebilir: dil, düşünce, mantık.

Aşama 2: Akli Aydınlanma ve Erdem Epistemolojisi

- Danışanı gerçek iyiler ile görünüşteki iyiler arasındaki farkı ve erdemlerin (nazari, fikri/düşünsel, ahlaki, pratik) doğasını doğru bir şekilde anlamaya yönlendirmek. Bu aşamada “Erdem Epistemolojisi”nin vurgulanması, erdem ne olduğunu ve neden iyi olduğunu anlamamanın, davranış değişikliğinden önce gelen kritik bir terapötik müdahale olduğu anlamına gelir ki bu bakımdan Fârâbî'yi etiği dönüştürücü bilgi olarak gören daha klasik Sokratik felsefi görüşle buluşturur.
- Gerçek mutluluğu sahtesinden ayırt etmek için akıl ve diyalektiği kullanmak.
- Fa'al Akl'ın işlev/selliğ/ini (kavramsal olarak, gerçek bilginin ve etik içgörünün kaynağı olarak) keşfetmek.
- Danışanın geliştirmesi icap eden erdemleri belirlemek.
- Fârâbî'nin teorik bilimleri edinme aşamalarına benzetilebilir: fizik, matematik, metafizik.

Aşama 3: Erdemli Eyleme ve Alışkanlık Edinme

- Belirlenen erdemleri tutarlı eyleme ve alışkanlık oluşturma yoluyla geliştirmeye yönelik uygulama planı oluşturmak.
- Pratik hayatta sağlıklı/sağlam yargılarda bulunmak için düşünsel becerileri geliştirmek.
- Erdemli Şehir ülküsü doğrultusunda erdemi teşvik eden ve ortak iyiye katkısı bulunan faaliyet ve ilişkilere katılımı özendirmek.
- Akli ilkelere ve sağlıklı muhakemeye/eleştirel düşünmeye dayalı karar verme ve eyleminin teşvik edilmesi.
- Fârâbî'nin son aşamasına benzetilebilir: birey, aile, toplum – bilgiyi hayata uygulamak.

FFD yaklaşımında danışmanın, danışan için öngördüğü ve hedeflediği hususları öncelikle kendisinin taşıması veya bu yolda yetkinleşmiş olması beklenir. Bu doğrultuda danışmanın sadece bir “danışmanlık teknisyeni” olmayıp Fârâbî felsefesini bilen ve benimseyen bir rehber olması gerektiği bir kere daha belirtilmelidir.

4. Ffd Yaklaşımı Nasıl Uygulanabilir?

Ana hatlarıyla dile getirilmeye çalışılan temel kavram ve önermeler, aşamalı terapötik süreç ile yönlendirici temel sorular ışığında oluşturulan birkaç kurgusal vaka/senaryo ve danışman-danışan diyalogu üzerinden FFD yaklaşımının uygulanabilirliğini görmek yararlı olabilir. Bu kurguların, FFD'nin sadece “felsefi” sorunlara değil, yaygın olarak yaşanan insani zorluk ve sıkıntılara da hitap edebileceğine, erdem etiği ve teleolojik bir bakışla yeniden farklı şekillerde anlaşıp anlamlandırılarak aşılabileceğine dair genel bir fikir verebileceği düşünülmektedir. Belirtilmesi gereken bir husus, diyaloglarda, FFD danışmanının yol gösterici rolü ile danışanın kendi akli keşfini dengelemeye özen göstermesinin gereğidir; zira modern FD alanı danışman-danışan ilişkisinde danışan özerkliğine fazlasıyla değer vermektedir. Bu sebeple diyalog sürecinde, danışman, danışanın kendi akli keşfini kolaylaştırmak üzere Fârâbî'nin görüşlerini basitçe empoze etmek yerine, onları kavramasının kendi keşfini kolaylaştıracağını fark etmesini sağlayacak bir nevi “Fârâbîci Sokratik Yöntem” uygulamalıdır.

Senaryo 1: Varoluşsal Kaygı ve Amaç Arayışı

- Zorluk/Sıkıntı: Genç bir profesyonel, kariyer başarısına rağmen anlayamadığı bir boşluk hissi yaşamakta ve hayatın anlamını sorgulamaktadır.
- Diyalog Odağı:
(Aşama 1: Mevcut mutluluk anlayışını ve değerlerini keşfetme)
- Danışman (FFD): “Şu anki yaşamınızda sizi en çok neyin mutlu ettiğini düşünüyorsunuz? ‘Başarı’nın sizin için anlamı nedir?”

- Danışan: “İşimde başarılıyım, kazancım da fena değil, ama bir şeyler eksik sanki. Bu başarılar geçici bir tatmin sağlıyor, tam manasıyla tatmin olamıyorum.”

(Aşama 2: Sa’âdet kavramını tanıtmaya, teorik erdemlere (kendilik bilgisi) yönlendirme)

- Danışman (FFD): “Fârâbî, gerçek mutluluğun (Sa’âdet) geçici hazzardan veya dışsal başarılarından ziyade, ruhun entelektüel ve ahlaki yetkinleşmesiyle elde edilen kalıcı bir durum olduğunu söyler. Bu, bilgelik ve erdem yoluyla kendini tanımak ve yetkinleştirmek anlamına gelir. Sizin için ‘anamlı bir yaşam’ nasıl bir şeydir?”
- Danışan: “Sanırım yaptığım işin sadece para kazanmanın ötesinde bir değere sahip olması; belki daha yüksek bir amaç... tam ifade edemiyorum...”

(Aşama 3: Teorik erdemlerin amaç bulmadaki rolü ve neler yapılabileceğini tartışma)

- Danışman (FFD): “Peki, bu ‘yüksek amacı’ keşfetmek için hangi bilgi ve anlayışlara (teorik erdemler) ihtiyacınız olduğunu düşünüyorsunuz? Kendinizi, yeteneklerinizi, topluma ne gibi katkılar yapabileceğinizi daha iyi anlamanız, aradığınız yüksek amacı keşfetmenize ve onu gerçekleştirmenize nasıl hizmet edebilir?”

Senaryo 2: Kişilerarası Çatışmaları Erdem Yoluyla Yönetme

- Zorluk: Bir birey, yakın bir ilişkisinde tekrarlayan öfke ve kırgınlık sorunları yaşamaktadır.
- Diyalog Odağı:

(Aşama 1: Tetikleyicileri ve mevcut tepkileri anlama)

- Danışman (FFD): “Bu çatışmalar genellikle nasıl başlıyor? Öfkelendiğinizde aklınızdan neler geçiyor ve nasıl tepki veriyorsunuz?”
- Danışan: “Küçük şeyler birden büyüyor. Haksızlığa uğradığımı hissediyorum ve hemen savunmaya geçiyorum, sesim yükseliyor...”

(Aşama 2: Fârâbî'nin erdem anlayışını tanıtmaya)

- Danışman (FFD): “Fârâbî, ilişkilerde adaletin yanı sıra hilm (yumuşak huyluluk, sabır) ve meveddet (sevgi, dostluk) gibi erdemlerin önemini vurgular. Adalet, herkese hak ettiğini vermekse, hilm de fevri tepkiler yerine anlayış ve sabır göstermektir. Bu erdemler sizin durumunuzda nasıl bir fark yaratabilirdi?”
- Danışan: “Belki hemen parlamak yerine durumu anlamaya çalışsam... Ama karşımdaki de haksızsa ve sessiz kalışımı kullanıyorsa?”

(Aşama 3: Erdemlerin nasıl uygulanabileceği)

- Danışman (FFD): “Adalet, durumu doğru değerlendirmeyi, her şeyi yerli yerine oturtmayı gerektirir. Peki, bu erdemleri (adalet ve hilm) ilişkinizde daha bilinçli ve kontrollü bir şekilde uygulamak için hangi adımları atabilirsiniz? Örneğin, bir dahaki

anlaşmazlıkta öfkenizi fark ettiğiniz anda nasıl bir akıl yürütme (düşünsel/fikri erdem) size yardımcı olabilir?”

Senaryo 3: Meslek Hayatında Düşülen Etik İkilemleri Çözme

- Zorluk: Bir yönetici, elde edeceği kâr ile çalışan/lar'ın hukuku/refahı arasında ikilem yaşamakta bir karar vermekle karşı karşıya bulunmaktadır.
- Diyalog Odağı:

(Aşama 1: Etik ilkeleri ve amaçları netleştirme)

- Danışman (FFD): “Temel değerleriniz, kurumsal ilkeleriniz ve şirketinizin uzun vadeli hedefleri nelerdir? Yaşadığınız ikilemden çıkmak üzere vereceğiniz kararda sizi en çok zorlayan şey nedir?”
- Yönetici: “Kısa vadede kâr artırmak ve işi büyütmek için çalışanları bir miktar mağdur edecek bir karar almam gerekiyor, ama bu adil de gelmiyor...”

(Aşama 2: Seçeneklerin Fârâbî'nin fikri erdemleri ve gerçek “iyi” bağlamında analizi)

- Danışman (FFD): “Fârâbî, gerçek iyi (Sa'âdete götüren) ile görünüşteki iyi (kısa vadeli kazançlar gibi) arasında önemli farklar olduğunu ve bunların ayırt edilmesi gerektiğini söyler. Bir yöneticinin düşünsel erdemi, sadece anlık faydayı değil, karar ve eylemlerinin uzun vadeli sonuçları ile bunların adalete uygunluğunu da değerlendirmesidir. Verilecek kararın ‘erdemli kurum’ ülküsüne (Fârâbî'nin erdemli şehri gibi) katkısı ne olurdu?”
- Yönetici: “Çalışanların hukukunu ve refahını gözetmek...Bu aslında, uzun vadede daha sadık ve üretken bir ekip, bu da sürdürülebilir bir başarı demek...”

(Aşama 3: İkilemi aşmak üzere adaleti ve ortak iyiyi gözetken bir eylem planı oluşturma)

- Danışman (FFD): “Peki, bu anlayış doğrultusunda hem adaleti gözetken hem de kurumun genel iyiliğine hizmet eden bir eylem planı ne/nasıl olabilir?”

Senaryo 4: Zorluklar Karşısında Anlam ve Direnç Bulma

- Zorluk: Bir birey, önemli bir kayıpla başa çıkmakta zorlanmakta, hayatının anlamını ve değerini yitirdiğini hissetmektedir.
- Diyalog Odağı:

(Aşama 1: Kederi ve mevcut zihni arka planı anlama)

- Danışman (FFD): “Bu kayıp sonrasında yaşadığınız üzüntüyü ve hayatın anlamı/değeri hakkındaki mevcut düşüncelerinizi paylaşır mısınız?”
- Danışan: “Her şey anlamsız geliyor artık... Onsuz yaşamamanın ne anlamı ve değeri olabilir ki?!”

(Aşama 2: Akli erdemlerin kalıcı anlam sağlayıcı ve ruhu yetkinleştirici işlevinin keşfi)

- Danışman (FFD): “Fârâbî, gerçek mutluluğun dışsal koşullara değil, ruhun kendi yetkinliğine bağlı olduğunu öğretir. Akli erdemler, özellikle de kalıcı hakikatleri anlama yetisi, zor zamanlarda bize sığınmak olabilir. Ruhun ölümsüzlüğü ve Fa’âl Akıl ile bağlantısı vb. konular üzerine düşünmek, bu geçici dünyanın ötesinde bir anlam bulmamıza yardımcı olabilir. Bu şekilde düşünmek sizin için ne ifade ediyor?”
- Danışan: “Daha önce hiç böyle düşünmemiştim. Bu belki de her şeyin sonu değil... Hayat devam edecek, etmeli de...”

(Aşama 3: Metaneti sağlayarak hayata yeniden ve erdemli katılımın yolunu bulma)

- Danışman (FFD): “Bu yeni bakış açısıyla, içsel gücünüzü (ahlaki erdemler) nasıl harekete geçirebilir, erdemli bilgi ve eylemler yoluyla hayata yeniden nasıl bağlanabilirsiniz? Hangi küçük adımlarla yeniden bir amaç, anlam ve değer hissinin yakalayabilirsiniz?”

Senaryo 5: Kötü Alışkanlıkların (Erdemsizliklerin) Üstesinden Gelme ve Kendini Yetkinleştirme

- Zorluk: Bir birey, zararlı bir alışkanlığını veya erdemsizliğini fark etmiş ve değiştirmek istemekte fakat zorlanmaktadır.

- Diyalog Odağı:

(Aşama 1: Erdemsizliği ve arzu/düşünce/inanç köklerini belirleme)

- Danışman (FFD): “Bu alışkanlığın size ve hedeflerinize nasıl zarar verdiğini düşünüyorsunuz? Bu arzunun temelinde yatan fikirleriniz ve inançlarınız nelerdir?”
- Danışan: “Sürekli daha fazlasını istiyorum, çünkü bu sayede güçlü ve mutlu olacağımı düşünüyorum, ama bu beni tatmin etmediği gibi aksine daha fazla strese sokuyor.”

(Aşama 2: Fârâbî’de ilgili erdemi (ölçülülük) ve gerçek Sa’âdetle olan bağlantısını tanıtmaya)

- Danışman (FFD): “Fârâbî, bu tür aşırı arzuları ‘sahte mutluluk’ olarak tanımlar ve gerçek Sa’âdetle ulaşmak için ölçülülük (iffet) ve kanaat gibi erdemlerin geliştirilmesini tavsiye eder... Bu şekilde erdemler ışığında düşünmek ve eylemek, sizi anlık tatminlerin ötesinde kalıcı bir huzura nasıl erdirebilir?”
- Danışan: “Daha önce niçin böyle bakmadım, bilemiyorum. Belki de sürekli dışarıda aradığım şeyi kendi içimde bulurdum...”

(Aşama 3: Erdemi güçlendirmek ve erdemsizliği zayıflatmak için düşünme ve alışkanlık yoluyla davranışlar oluşturma)

- Danışman (FFD): “Peki, bu ‘ölçülülük’ erdeminin hayatınızda yeşertmek ve zararlı alışkanlığınızı zayıflatmak için aklınızı ve iradenizi işleterek ne gibi pratik adımlar atabilir ve ne gibi yeni alışkanlıklar edinebilirsiniz?”

5. Ffd Modeli ve Başlıca Felsefi Danışmanlık Yaklaşımları

Fârâbîci Felsefi Danışmanlık (FFD) yaklaşımının imkânı ve mevcut yaklaşımlarla olan ilişkisini ve potansiyel katkılarını daha yakından görebilmenin yolu, onu başlıca felsefi danışmanlık yaklaşımlarıyla karşılaştırmaktan geçer. Bu karşılaştırma hem benzerlikleri ve farklılıkları hem de karşılıklı katkı ve tamamlama olanaklarını açığa çıkaracaktır.

FFD ve Sokratik Temelli Felsefi Danışmanlık

- Ortak Zemin: Her iki yaklaşım da akla, kendini sorgulamaya, diyaloga ve genellikle erdeme büyük önem verir. İkisi de sanıdan (doxa) bilgiye (episteme) doğru bir hareketi hedefler. Sokratik yöntemin temel amacı, katılımcının ifadelerinin, argümanlarının ve varsayımlarının üzerine inşa edildiği temel inançları araştırmaktır.
- Farklılıklar: Sokratik yöntem öncelikle bir sorgulama sürecidir ve sıklıkla aporia (çıkılmaz) ile sonuçlanabilirken; FFD, Fârâbî'nin daha tanımlanmış metafiziksel ve etik sistemine dayanan ve yapısında açık bir teleolojik amacı (Sa'âdet) barındıran bir yaklaşımdır. Fârâbî'nin "rehber/filozof-kral"la embolize danışmanı, Sokratik "ebe" rolündeki danışmana oranla daha yönlendirici olabilir. Sokratik süreç, ironi ve ma-iotik (doğurtma) gibi aşamalarla ilerler ki bu aşamalar ile FFD'nin öngörülen aşamaları yer yer kesilebilirse de FFD yapılandırılmış bir durum arz etmektedir (Türkçapar & Sargın, 2012).

FFD ve Mantık Temelli Terapi (LBT/MTT)

- Ortak Zemin: Her iki yaklaşımda da akılcılığa, hatalı düşüncelerin belirlenip düzeltilmesine güçlü bir vurgu vardır. MTT'nin "kardinal/yönlendirici erdemler" kavramı, Fârâbî'nin erdem etiğiyle kesişim gösterir. MTT, irrasyonel ve duygusal düşünce kalıplarını tanımlayarak bunları mantıksal analiz ve felsefi erdemler rehberliğinde dönüştürülmesini amaçlar.
- Farklılıklar: MTT, "pratık kıyas"lardaki belirli mantıksal yanlışları (safsataları) belirlemeye ve bunlara karşı felsefi panzehirler oluşturmaya yönelir. Cohen'in LBT'si, kişinin kendisini üzen şeyin olaylar değil, olayları yorumlama biçimi olduğu temel önermesine dayanır ve bu yorumlamaların mantıksal yapısını inceler. FFD'nin ise daha geniş, bütüncül bir etik ve metafizik çerçevesi söz konusudur; Fârâbî için "hatalı düşünce", sadece formel yanlışlar değil, erdem yoluyla Sa'âdete ulaşmayı engelleyen her türlü düşüncedir. MTT'nin altı adımlı süreci (duygusal çıkarımı formüle etme, yanlışları belirleme, yanlışlığı çürütme, yol gösterici/kardinal erdemi belirleme, erdemi destekleyen bir felsefe benimseme, felsefeyi uygulamaya koyma planı) FFD'nin öngörülen üç aşamasına göre daha yapılandırılmış bir görünüm sunmaktadır (Cohen, 2016; Çevik, 2024).

FFD ve Varoluşçu Danışmanlık / Logoterapi

- Ortak Zemin: Anlam, amaç ve temel insani varoluşla ilgilenirler. Frankl'ın "anlam istenci", insanın Sa'âdet arayışının bir vechesi olarak değerlendirilebilir. Her iki yaklaşım da varoluşsal kaygıları merkeze alır. Bu bağlamda varoluşçu danışmanlık, bireyin var olmasından kaynaklanan endişelere odaklanır ve otantiklik, sorumluluk, özgürlük, kaygı, varoluşsal anlam ve varoluşsal boşluk gibi anahtar kavramları işler. FFD insanın ontolojik hiyerarşi içindeki yeri, amacı, imkanları ve sorumlulukları ile birey-toplum ilişkisi üzerinden nihai gaye olan "sa'âdet"e ermenin yol ve yöntemini içeren felsefi arka planı işlevselleştirmeye yönelir.
- Farklılıklar: Fârâbî, daha nesnel olarak tanımlanmış bir nihai mutluluk (Sa'âdet) ve Fa'âl Akıl tarafından yönlendirilen erdem ve akıl yoluyla yapılandırılmış bir yol ortaya koyar. Logoterapi ise bireyin her koşulda kendine özgü anlamı bulma özgürlüğünü/otantikliği vurgular. Frankl'ın logoterapisi üç temel ilkeye dayanır: irade özgürlüğü, anlam istenci ve hayatın anlamı. Frankl'ın derefleksiyon (dikkati sorundan başka yöne çevirme) ve paradoksal niyet (korkulan şeyi kasıtlı olarak isteme) gibi teknikleri, Fârâbî'de doğrudan bulunmayan özel müdahalelerdir; ancak Fârâbî'nin daha yüksek entelektüel arayışlara odaklanması, temel arzulardan bir tür derefleksiyon olarak değerlendirilmeye müsaittir. Varoluşçu danışmanlık süreci genellikle danışanın yaşam, varoluş ve dünya ile ilgili his ve düşüncelerinin açıklığa kavuşturulması, özümseven bilgilerin eyleme dönüştürülmesi gibi adımları içerir. FFD yaklaşımı ise mantıklı düşünme ve erdemli alışkanlıklar edinmeyi pratik adımlar olarak önerir (Frankl, 2021, 2022; Yalom, 1999)

FFD ve Stoacı Felsefi Danışmanlık

- Ortak Zemin: Her iki yaklaşımda da iyi bir yaşamın merkezinde erdemin yer aldığına, duyguları ve eylemleri yönetmede aklın önemine ve içsel bir uyum/gelişim durumuna (Fârâbî için Sa'âdet; Stoacılar için Eudaimonia/Apatheia/Ataraksia) ulaşmaya dair güçlü bir vurgu vardır. Stoacılar, daha çok, kişisel yaşam tarzlarıyla bütünleşmiş ahlak anlayışları geliştirmişler ve umutsuzluk, ölüm korkusu, günlük meşguliyetlerde endişe etme gibi kavramlar üzerinde düşünmüşlerdir.
- Farklılıklar: Stoacılığın "kontrol ikilemi" (neyin kontrolümüzde olup neyin olmadığı ayrımı, Fârâbî'de açıkça ön plana çıkarılmayan temel bir pratik ilke olmakla birlikte, olumsuz görselleştirme, kötülüklerin önceden düşünülmesi gibi Stoacı egzersizler/alıştırmalar onda görülmez. Fârâbî'nin sistemi, Fa'âl Akıl gibi ayrıntılı bir metafizik ve Erdemli Şehir gibi bir siyaset felsefesi içerir ki bunların, danışmanlık bağlamında öne çıkan tipik Stoacı strateji ve tekniklerden daha ayrıntılı ve kuşatıcı olduğu söylenebilir. Buna karşı sekiz Stoacı sağaltım metodu (doğayla bütünlük, kendine yeterlilik, tutkulardan arınmışlık, sarsılmazlık, ölümden korkmama, bilgece/akılcıca davranma, felsefi eylem, gerçekten değerli olanı bilme) özel yapılandırılmış tekniklerdir. Bu teknikler, doğaya uygun yaşama, duygusal sorunları anlama ve aşırı duyguları kontrol etme gibi hedeflere yöneliktir (Karabulut&Kaynak, 2020).

İmdi;

Fârâbî'nin akıl anlayışının, aşkın bir kaynakla (Fa'âl Akıl) bağlantı kurabilme kapasitesi, FFD'ye özel bir metafizik boyut katar. Bu, LBT veya Sokratik yöntem gibi, teşvik ettikleri “akalcılık” veya “erdem” için açık bir üst kaynak barındırmayan yaklaşımlar için bir etkileşim/besleme/tamamlama imkânı olarak görülebilir.

LBT rasyonel düşünmeyi ve erdemi teşvik etmekle birlikte pragmatik faydanın ötesinde neden rasyonel veya erdemli olunmalı sorusuna Fârâbî'nin Fa'âl Akıl kavramı bir cevap sunabilir.

Benzer şekilde, Sokratik yöntem cehalete karşı farkındalık oluşturu, ancak onun belirsiz bıraktığı gerçek bilgi nereden gelir sorusuna Fârâbî bir yanıt önerebilir.

Böylece FFD, diğer rasyonel terapilerin “nasıl”ına bir “neden” sunabilir.

Ayrıca, FFD yaklaşımının yapısı gereği bireysel etiği siyasi/sosyal felsefeyle (Erdemli Şehir) bütünleştirmesi, sosyal adaletsizliklerden veya sistemik sorunlardan kaynaklanan problemleri ele almak için özel bir çerçeve sunar ki bu, danışan odaklı danışmanlık yaklaşımlarının genellikle daha az ele aldığı bir husustur. Fârâbî'nin el-Medinetü'l-Fâzıla'sı sadece bir ideal değil, tam ve gerçek bir Sa'âdet için gerekli bir koşuldur. Eğer bir danışanın sıkıntısı kısmen “cahil” veya “fasık” bir şehirden kaynaklanıyorsa, FFD bunu belirleyip kusurlu sistemler içinde bile erdemli eylemin imkanlarını veya bireysel ve kolektif gelişime giden bir yol olarak sosyal reform girişimini keşfedebilir.

Bütün bunlarla birlikte, Fârâbî'nin “gerçek mutluluk” ve ona götüren erdemlere dair daha belirleyici görüşü ile varoluşçu/logoterapideki daha çok danışan tarafından belirlenen hedefler veya Sokratik sorgulamanın açık uçluluğu arasında potansiyel bir gerilimin söz konusudur.

6. Fârâbî Bilgeliğinin Günümüz Uygulama Alanına Uyarlanması

Fârâbî Felsefi Danışmanlık (FFD) yaklaşımının öneri düzeyindeki yapısı ve diğer yaklaşımlarla karşılaştırılması, onun sadece tarihî-felsefî bir merak konusu olmakla kalmayıp aynı zamanda günümüz felsefi danışmanlık alanına katkı yapabilecek bir muhteva taşıdığını göstermektedir.

Bu çerçevede FFD'nin şu üç bakımdan özgün katkı yapacağı söylenebilir:

- Bütüncül Gelişim Vizyonu: FFD, entelektüel, ahlaki, pratik ve ruhsal boyutları açıkça tanımlanmış bir nihai amaca (Sa'âdet) doğru bütünleştiren kapsamlı bir insan yetkinleşmesi vizyonu sunmaktadır.
- İyi Oluşun Toplumsal Boyutu: Bireysel mutlulukta toplumun ve adaletin rolünü vurgulayarak aşkın bireyciliğe karşı bir tashih önermektedir.
- Akıl ve Erdem İçin Metafiziksel Temel: Fa'âl Akıl kavramı, bilgi ve iyilik için üst bir kaynak ve standart sağlayarak akıl ve erdeme metafizik bir dayanak oluşturabilecektir.

Mevcut Modelleri Fârâbî Kavramlarıyla Zenginleştirme Potansiyeli

FFD'nin zeminindeki ana unsurlardan olan “teorik erdemler” (kendilik bilgisi, dünya bilgisi, nihai ilkeler bilgisi vb.) aynı zamanda mutluluk için de temel teşkil ederler. Bu, daha çok pratik becerilere veya duygusal düzenlemeye odaklanan terapilere, önemli bir kendini anlama ve dünya görüşü oluşturma boyutu ekleyerek onları tamama kapasitesini işaret eder. Birçok terapi “nasıl başa çıkılır” veya “davranış nasıl değiştirilir” üzerine odaklanırken, Fârâbî gerçek mutluluğun aynı zamanda yüksek bir anlayış – ilm – gerektirdiğini vurgular. Bu yönüyle FFD yaklaşımı, felsefi danışmanlık alanına bir felsefi eğitim bileşenini dahil ederek, danışanların erdemli eylem ve mutluluk için bir temel teşkil edecek tutarlı ve doğru bir dünya görüşü oluşturmalarına imkân sağlayabilir. Bu, MTT, Stoacılık ve hatta Sokratik yöntemi akılcı müzakere için daha fazla içerik sağlayarak zenginleştirebilir.

- Sokratik Yöntem: FFD yaklaşımı, Sokratik sorgulamanın yönelebileceği teleolojik bir odak (Sa'âdet) sunarak aporianın ötesine geçip yapıcı amaçlara ermede yardımcı olabilir.
- MTT: Fârâbî'nin kapsamlı erdem etiği, MTT'nin “kardinal/yönlendirici erdemlerini” zenginleştirici ve daha derin bir felsefi gerekçelendirme işlevi görebilir. FFD'nin nihai amaca odaklanması, MTT'nin yakın irrasyonel inanç analizi bakımından tamamlayanı rol üstlenebilir.
- Varoluşçu/Logoterapi: Fârâbî'nin entelektüel ve ahlaki yetkinleşme yoluyla Sa'âdeti giden yapılandırılmış yolunun, Logoterapi'nin hayatın çeşitli alanlarındaki anlam arayışına katkı ve açılım sağlayacağı söylenebilir. Fa'âl Akıl ile bağlantı kurma (ittisal) fikri, kendini aşma için güçlü bir metafor oluşturabilir.
- Stoacı Danışmanlık: Fârâbî'nin siyaset felsefesi, dışsala yönelik Stoacı dirence, toplumsal bir boyut katarak Stoacı yaklaşımın “erdemli şehirlerin” nasıl kurulacağını keşfetmesinin yolunu açabilir. Fârâbî'nin mantıktan metafiziğe boyutlanan epistemolojisi, Stoacı FD yaklaşımının doğru yargıya dair vurgusunu temellendirmede yeni imkanlar sağlayabilir.

FFD'deki “Fa'âl Akıl” kavramı, kelime ve teknik anlamının yanı sıra insanın derin içgörü ve evrensel hakikatlerle bağlantı kurma imkânı olarak yorumlanması halinde, karşılaştırılan tüm terapi/felsefi danışmanlık yaklaşımları için güçlü bir sinerjik kavram işlevi görebilir.

Sokratik diyalogdaki “işte/aha!” anı, MTT'deki “aşkın erdemlerin” kaynağı, Logoterapi'deki “anlam keşfinin” yeri ve Stoacılıktaki “içsel daimon” veya “yönlendirici akıl” için yeni bir dil olanağı sağlayabilir.

Her terapi, daha farklı ve derinden bir anlayış veya motivasyon anına yahut kaynağına dayanır. Fârâbî'nin Fa'âl Akıl kavramı, hem dini hem de seküler bağlamlarda insan için rasyonel ve sezgisel içgörü kapasitesini temsil edecek şekilde yorumlanarak modern yaklaşımlarla ortaklaşan derinden bir kendini düzeltme ve iyiye yönelme potansiyeline dair ortak bir inancı ima eden bir felsefi kavram olarak konumlandırılabilir.

FFD ve diğer modeller arasındaki çift yönlü sinerji imkanıyla Fârâbî felsefesi modern FD yaklaşımlarını zenginleştirebilirken, bu modern yaklaşımların geliştirdiği strateji ve teknikler de (MTT'nin spesifik yanılı tanımlaması, Stoacı pratik egzersizler, Logoterapi'nin derefleksiyonu gibi) FFD yaklaşımının terapötik sürecini oluşturan aşamaları için uygulanabilir araçlar olarak değerlendirilebilir. Böylece, Fârâbî felsefesi FFD yaklaşımı halini alarak sadece tarihsel bir doktrin olmaktan çıkıp yaşayan ve yaşama uyarlanabilen bir mirasa dönüşebilir.

FFD'nin Uygulanmasındaki Olası Zorluklar

- Metafizik boyutu teşkil eden unsurların (ilk yönetici/filozof-kral/peygamber, Fa'âl Akıl vb.), seküler veya farklı inançlara sahip kesimler için daha dikkatli ve belki de metaforik şekilde yorumlanması/uyarlanması gerekebilir.
- Erdemli Şehir ülküsünün “erdemli topluluklar” olarak alınıp mevcut kurumsal yapılar içinde adaletin gerçekleşmesi uğrunda çaba harcanması şeklinde yorumlanması icap edebilir.
- Danışmanın yönlendirici rolü/rehberlik ile danışan özerkliği arasındaki dengenin sağlanmasında daha bir dikkat ve itina gösterilmesine ihtiyaç duyulabilir.

7. Sonuç

Fârâbî'nin felsefesi, özellikle Sa'âdet, erdem, akıl ve erdemli şehir kavramları vasıtasıyla, günümüz felsefi danışmanlık alanına bireyin hem içsel imkanları ve yetkinleşmesini hem de toplumsal sorumluluklarını gözetken bütüncül bir yaklaşım olarak yeni boyutlar kazandırabilir.

FFD yaklaşımının Sokratik, Mantık Temelli Terapi, Varoluşçu/Logoterapi ve Stoacı yaklaşımlarla karşılaştırılması, önemli benzerlikler olduğu kadar dikkate değer farklılıkların bulunduğu da göstermiştir. En önemlisi, bu karşılıklı konumlar, Fârâbî'nin bilgeliğinin modern felsefi danışmanlık pratiklerini zenginleştirme ve onlarla karşılıklı tamamlayıcı ilişkiler kurma kapasitesini gözler önüne sermiştir. Fârâbî'nin akla ve erdeme getirdiği metafizik boyut, toplumsal yanı ihmal etmeyen bütüncül insan anlayışı ve Sa'âdete giden yolda bilginin ve rehberliğin önemine yaptığı vurgu, diğer yaklaşımlara yeni açılımlar sağlarken, aynı şekilde, modern danışmanlık teknikleri de Fârâbî felsefesinin pratik uygulamaları için verimli araçlar oluşturabilir.

Fârâbî felsefesinin felsefi danışmanlık alanına uyarlanması olarak önerilen FFD yaklaşımı açısından, metafizik kavramlar ile erdemli toplum anlayışının günümüzdeki çoğulcu bağlamlara uygulanmasında bazı zorlukların ortaya çıkabileceği; ayrıca danışmanın yönlendirici rolü ile danışan özerkliği arasındaki dengenin de gözetilmesi gerektiği belirtilmelidir.

Bu çalışma, Fârâbî felsefesinin felsefi danışmanlık alanına ilişkin potansiyelini keşfetme yolunda bir başlangıç girişimi sayılmalıdır. Bu konuda yapılacak olan yeni çalışmalar,

FFD yaklaşımının etkinliği ve işlevselliği üzerine deneysel araştırmaları, FFD danışmanları için eğitim programları geliştirmeyi, yaklaşımın modern hayatın beraberinde getirdiği belirli zorluk, sıkıntı ve sorunlara (teknoloji bağımlılığı, ekolojik kaygılar, kimlik bunalımları vb.) yönelik çözüm uygulanabilir stratejileri ve teknikleri geliştirmeyi içerebilir. Tarihsel bilgelik/felsefe gelenekleri ile modern felsefi danışmanlık ihtiyaçları arasındaki bu verimli diyalog ve etkileşime dair çalışmaların sürdürülmesi hem felsefe hem de ruh sağlığı alanları için yeni ufukların habercisi olacaktır.

Kaynakça

- Cohen, E. D. (2016), *Logic-Based Therapy and Everyday Emotions*, Lexington Books.
- Çevik, M., (2024), *Mantık Temelli Terapiye Giriş – Ruh Sağlığı İçin Felsefi Çözümler*, MC Kitap.
- Fârâbî, (1987), *Fusûlü'l-Medenî – Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, Çev. Hanefi Özcan. Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Fârâbî, (2013), *Tahsîlü's-Sa'âde/Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap.
- Fârâbî, (2018), *el-Medinetü'l-Fazıla/İdeal Devlet*, Çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Frankl, V. E., (2022), *Tıbbi Ruhsal Bakım Logoterapinin ve Varoluşsal Analizin Temelleri*, Çev. Sevgi Tuncay, Totem Yayıncılık.
- Frankl, Viktor E. (2021), *Anlam İstenci – Logoterapinin Temelleri ve Logoterapi Uygulamaları*, Çev. Mustafa Yalçınkaya, Totem Yayınları.
- Karabulut, D., & Kaynak İltar, E. (2012), *Stoa Felsefesinde Sağaltımın İzleri: Bir Pratik Yaşam Felsefesi*, Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi, 10, 265-277.
- Kaya, M., (2007). Fârâbî, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XII, 145-162.
- Türkçapar, M. H., & Sargın, A. E. (2012), Tek Teknik Sokratik Sorgulama-Yönlendirilmiş Keşif, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 4(1), 77-90.
- Yalom, I., (1999), *Varoluşçu Psikoterapi*, Çev. , Kabalcı Yayınevi.

Fârâbî'nin Görüşlerine Göre Hayatın Anlamı Krizinden Çıkış Yolları

Prof. Dr. S. Mahmud Musavî*

Özet

Çağdaş insanda gözlenen anlamsızlık, amaçsızlık ve nihilizm duygusu; sekülerizm, metafiziğin gerilemesi, bilimselcilik, bireycilik, maddecilik, değer çoğullaşması, kimlik krizleri ve siyasal-toplumsal işlevsizlik gibi çok katmanlı etkenlerin keşişiminde ortaya çıkan karmaşık bir olgudur. Bu çalışma, söz konusu krizi Fârâbî'nin felsefî mirası ışığında ele almakta ve onun metafizik, nazarî-amelî hikmet, saadet, Medîne-i Fâzıla ve sanat (özellikle müzik) anlayışından hareketle çağdaş anlam krizine yönelik imkân ve çözüm önerilerini tartışmaktadır. Makalede, önce modern anlamsızlık krizinin tarihî, felsefî, dinî-kültürel, siyasal ve psikolojik/antropolojik sebepleri analiz edilmekte; ardından Fârâbî'nin metafiziğin kurucu rolüne, deneysel bilimin sınırlarına, teistik ilahiyatın felsefî temellendirilmesine ve nazarî-amelî hikmet bütünlüğüne dair görüşleri ortaya konulmaktadır. Sonrasında, şer ve acıların anlamlandırılması, insanın bütüncül varlık yapısı, özgür irade ve Medîne-i Fâzıla tasavvuru bağlamında insanın dünyayı dönüştürme sorumluluğu tartışılmakta; müziğin ahlâkî terbiye ve ruhsal sükûn bakımından işlevi incelenmektedir. Sonuç olarak makale, Fârâbî'nin nazarî ve amelî hikmeti birleştiren, metafizik temelli ve toplumsal boyutu ihmal etmeyen bütüncül yaklaşımının çağdaş anlam krizi ve nihilizm sorununa karşı hem teorik hem pratik imkânlar sunduğunu savunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, anlam krizi, saadet, metafizik, Medîne-i Fâzıla, nazarî ve amelî hikmet

1. Giriş

Anlamsızlık krizi ve anlam karmaşası, çağdaş insanın hayatındaki en önemli düşünsel ve ahlâkî meydan okumalardan biridir. Bu krizin kökeninde, felsefî ateizm ve Tanrı inkârından geleneksel metafizik ve ilahî hikmete kayıtsızlığa; deneysel bilimlerin etkisiyle yalnızca bilimsel bir dünya görüşü sunan yeni ateist eğilimlere kadar uzanan geniş bir yelpaze

bulunmaktadır. Bu yaklaşımlar, insanı aşk, düşünce ve ahlâktan yoksun bırakarak onu yalnızca biyokimyasal ve mekanik işleyişe sahip, manevî ve ruhânî boyutu bulunmayan bir varlık olarak tasvir etmektedir.

Çağdaş anlam ve değer krizi, bu bakımdan hem toplumsal ve kültürel yapılarda kök salan hem de psikolojik, felsefî ve ekonomik dönüşümlerden beslenen çok sebepli ve iç içe geçmiş bir olgudur. Dolayısıyla

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

anlam duygusunun yeniden inşası, sosyal ilişkilerin onarılması, maneviyatın pratikte yaşanması, değerlerin sağlamlaştırılması ve hayatın amaçlı bir şekilde yönlendirilmesini içeren çok katmanlı bir yaklaşımı gerektirmektedir.

Bu makale, öncelikle yeni çağda anlamsızlık ve nihilizmin ortaya çıkışına yol açan başlıca etkenleri tahlil etmekte; ardından Fârâbî'nin düşünce ve hikmet sisteminin sunduğu imkânları, hayatın anlamı, saadet, nazârî-amelî faziletler, Medîne-i Fâzıla ve insan iradesi bağlamında yapısal ve analitik biçimde incelemektedir. Bu çerçevede, Fârâbî'nin felsefesinin çağdaş anlam krizi ve nihilizm karşısında nasıl bir cevap ve yönelim imkânı sunduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

2. Çağdaş Anlam Krizinin Başlıca Sebepleri

2.1. Anlamsızlığın Tarihî ve Felsefî Etkenleri

Sekülerizmin yükselişi ve dinin gerilemesi. Son yüzyıllarda seküler felsefelerin yaygınlaşması ve dinî ilkelerden uzaklaşma, geniş kitleleri hayatın anlamı konusunda bir belirsizlik ve kriz ortamına sürüklemiştir. Tarihî olarak din, insanların büyük çoğunluğu için hayatın temel anlam kaynağı iken; günümüzde pek çok toplumda dinî inançsızlık, anlam yitimini ve zihinsel karmaşayı beraberinde getirmiştir.

Metafiziğin gerilemesi. Modern ve postmodern felsefeler, akılcı ve bilimsel düşüncüyü öne çıkararak hayatın metafizik ve manevî boyutlarına olan ilgiyi zayıflatmıştır. İnsanların çoğu meseleyi yalnızca bilimsel analiz penceresinden görmesi, varoluşun önceden belirlenmiş hiçbir anlamı olmadığı

yönünde felsefî sonuçlara yol açabilmektedir. Rastlantısallık, düzensizlik veya anlamlı bir kozmolojinin inkârını vurgulayan bazı bilimsel yorumlar da insanın manevî duyarlılığını zayıflatmakta, onu sonsuz bir evrende “önemsiz bir nokta” olarak konumlandırmaktadır.

Tarihsel olumsuzlukların bıraktığı izler. Savaşlar, yoksulluk, sömürgecilik ve farklı tarihî felaketler, bireylerde umutsuzluk ve anlamsızlık hissini derinleştirmiştir. İnsanlık tarihini büyük iniş çıkışlarla dolu, nihayetinde “boş” bir serüven olarak okuyan birey, her şeyin anlamsız olduğu sonucuna sürüklenebilmektedir.

2.2. Dinî, Kültürel ve Sosyal Etkenler

Materyalist eğilimlerin yaygınlaşması. Maddî dünya görüşlerinin hâkimiyeti, büyük dinî geleneklerle bağların kopmasına ve bu geleneklerin hayatı yönlendirme, ona anlam katma kapasitesinin yitirilmesine yol açmıştır.

Gelenek ve ortak değerlerin zayıflaması. Eskiden bireyin kimliğini ve anlam duygusunu şekillendiren gelenekler ve kolektif inançlar, modern toplumlarda zayıflamıştır. Sağlam ahlâkî ve kültürel çerçevelerin yokluğunda, birey hayatı anlamsız görme eğilimine girmektedir.

Değerlerin çoğullaşması ve kültürel görelilik. Çağdaş dünyada farklı düşünce ve yaşam tarzlarının çoğalması, değerlerin çoğul ve kimi zaman çelişkili hale gelmesine neden olmuştur. Bu durum, iyi ve kötüyü belirlemede sabit ölçütlerin aşınmasına ve ahlâkî belirsizliğin artmasına yol açmaktadır.

Maneviyata kayıtsızlık ve kısa vadede hazlara yönelim. Anlık hazlar, maddî

başarı ve medya tarafından sunulan “ideal hayat” imgeleri, gerçek tatmin ve derin anlam duygusunu zayıflatmakta; insanın uzun vadeli, köklü bir yaşam anlamı inşa etmesini güçleştirmektedir.

2.3. Siyasal ve Toplumbilimsel Etkenler

Siyasal ve sosyal sistemlere güvensizlik. Adaletsiz, yozlaşmış ve istikrarsız siyasal yapılar, bireylerde güçsüzlük ve anlamsızlık hissinin beslenmektedir. Siyasetçiye, kurumsal yapılara veya hukuk sistemine güvenin zedelenmesi, bireyin kendi çabasının boşa gittiği düşüncesini güçlendirerek varoluşsal bir “boşluk” duygusuna yol açmaktadır.

2.4. Antropolojik ve Psikolojik Etkenler

Hayatın yalnızca maddî boyutuna odaklanma. İnsanın ruhî ve metafizik boyutlarını inkâr eden yaklaşımlar, onu yalnızca karmaşık bir biyokimyasal mekanizma olarak görmektedir. Böylece insanın başlangıç (mebde) ve son (mead) ile kurduğu bağ kopmakta; kaygı ve sorunlar yalnızca bedensel ve maddî yaşama indirgenmektedir.

Bireycilik, yalnızlık ve toplumsal kopuş. Kentleşme, dijitalleşme ve aşırı bireycilik, derin insanî ilişkilerin zayıflamasına ve bireyin yalnızlaşmasına yol açmaktadır. Anlamanın yalnızca “ben”de aranması, sosyal bağların erozyonu ile birleştiğinde, yoğun bir yalnızlık ve değersizlik hissi ortaya çıkmaktadır.

Kimlik ve öz-bilinç krizi. “Ben kimim?” ve “Hayatın amacı nedir?” soruları yanıtsız kaldığında, birey kimlik ve öz-bilinç krizine sürüklenmekte; bu durum anlamsızlık girdabını beslemektedir.

Pozitif psikoloji ve kişisel gelişim söylemleri. Bireysel mutluluk ve başarıya yoğunlaşmayı teşvik eden bazı yaklaşımlar, anlamı yalnızca kişisel kazanımlara indigeme eğilimi doğurabilmektedir. Bu da toplumsal bağların zayıflamasına ve ortak anlam duygusunun kaybolmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu unsurlar birlikte değerlendirildiğinde, geleneksel metafiziğin gerilemesi, bireycilik, maddecilik, sekülerizm, ahlâkî ve manevî değerlerin aşınması, siyasal-toplumsal sistemlerin işlevsizliği ve kimlik krizleri, çağdaş anlamsızlığın temel sebepleri arasında sayılabilir.

3. Fârâbî’de Metafizik, Din ve Bilim İlişkisi

3.1. Felsefî Din Anlayışı ile Bilimsel Din Anlayışının Karşılaşması

Din, hayatın anlamı ve değeri için en önemli ilham kaynaklarından biridir. Bu nedenle müminler, çoğu durumda anlam krizlerine daha az maruz kalmaktadır. Din, hayata anlam kazandırma, ruhî huzuru teminat altına alma ve bireysel-toplumsal yaşamı düzenleme bakımından vazgeçilmez bir işlev üstlenir. İlahî dinler içinde İslâm, son ve mükemmel din olarak insanın fıtratına kök salan ve insan varlığının tüm boyutlarını tekâmül ve yücelmeye yönlendiren bir temel güç konumundadır.

Bununla birlikte, din belirli temellere dayanan ve seçilmiş kulların Allah ile kurduğu özel ilişkinin ürünüdür. Günümüzde bu temeller yeni teoriler eşliğinde sorgulanmakta, felsefî temellendirme ihtiyacı öne çıkmaktadır. Fârâbî, bu ihtiyacı fark etmiş ve bilim ile din, akıl ile vahiy arasındaki görünür çatışmaları giderecek bir

zemini özgün görüşleriyle tesis etmeye yönelmiştir.

3.2. Hayata Anlam Vermede Metafizik ve Geleneksel Felsefenin Yeri

Fârâbî'ye göre geleneksel metafizik, hakikati bilmek, sahici anlamı sahte ve uydurma olandan ayırt etmek ve anlamsızlık ile ateist yaklaşımlara karşı koymak bakımından vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Felsefe, onun düşüncesinde yalnızca soyut ve teorik bir zihinsel uğraş değil; teorik ve pratik boyutları olan, gerçeklikle bağ kuran bir faaliyettir. Bu yönüyle felsefe, dinin teorik temellerini kurar; insanın potansiyellerini aklî ve amelî faziletler aracılığıyla yavaş yavaş fiile çıkarır ve yetkinleştirir.

Bu bakış, doğal bilimlerin değerini reddetmeyip onları yerli yerine oturtur. Deneyssel bilimlerden ve fizikçi-indirgemeci görüşlerden yükselen, insanı yalnızca kimyasal döngü ve moleküler süreçlere indirgeyen meydan okumalara, metafiziğin kurucu rolü üzerinden temel bir cevap üretilebilmektedir.

3.3. Bilimsel Ateizmle Mücadelede Felsefî Dünya Görüşü

Fârâbî, metafizik ile fizik (doğa bilimleri) arasındaki sınırları; dayandıkları ilkelere, yöntemler ve ulaştıkları sonuçlar bakımından belirgin bir biçimde ayırır. Deneyssel bilimlerin temel sınırlılıklarını bilmek, felsefe ve ilahiyat ile dinî inançlar karşısındaki gerilimleri çözmeye imkân tanır. Deneyssel bilimler yalnızca dünyanın sınırlı yönlerini tasvir edebilir; hayatın nihai gayesi, varoluşun anlamı ve insanın evrendeki konumuna dair bütüncül bir tablo sunamaz.

Bu bağlamda Fârâbî, doğa bilimleri ve matematiği (bugünkü anlamda deneyssel bilimleri) gerekli ve değerli görür; ancak bunları daha yukarıdaki ilahî/metafizik ilimlere ulaşmak için bir “merdiven” olarak konumlandırır. Bu bilimler, duyuusal gerçeklikleri ve doğa yasalarını tanımamızı sağlar; fakat varlığın anlamına, “neden varız” sorusuna ve hayatın gayesine dair nihai cevabı tek başlarına veremezler. Bu cevaplar için metafiziğe, yani felsefe-i ûlâ'ya ihtiyaç vardır.

Dolayısıyla hayatın anlamı, deneyssel bilgiye indirgenemez. Bilim faydalıdır; ancak yalnızca bilimle yetinildiğinde hayat eksik kalır. Bilim, teorik felsefe ve metafizikle; bunlar da amelî faziletlerle birleştiğinde, anlamsızlık krizi aşılabılır. Fârâbî'ye göre, hayat yalnızca ahlak, siyaset veya duyuusal hazlarla sınırlı kaldığında, saadet eksik kalır; gerçek ve tam anlam, ancak metafiziği idrak eden ve akl-ı faal ile ittisal sağlayan filozofta gerçekleşir.

3.4. Teistik İlahiyatın Felsefî Ateizm Karşısındaki Konumu

Günümüzde felsefî ateizm ve Tanrı inkârının farklı biçimleri, Tanrı'nın varlığına dair delilleri ve iman esaslarını sorgulamaktadır. Bu sorgulamalar, çoğu zaman geleneksel metafizik ve ilahî hikmete kayıtsızlıkla birleşmektedir. Fârâbî, geliştirdiği özgün delillerle Tanrı inancı için sağlam felsefî dayanaklar sunmuş, ilahiyatı tabiat bilimlerinden kaynaklanan kaygılardan bağımsızlaştırmaya çalışmıştır.

Onun Vacibü'l-Vücûd anlayışı, varlığının tümü için nihai bir illet ve zorunlu varlık fikrine dayanır. Her eksik varlık, var edici bir sebebe muhtaçtır ve bu sebep zinciri zorunlu varlıkta son bulur. Âlemdaki düzen, sebep-sonuç ilişkileri ve hikmet, Tanrı'nın

varlığına işaret eden rasyonel göstergeler olarak yorumlanır. Fârâbî'nin aklı delilleri, imanı güçlendiren ve Tanrı ile hayatın anlamına dair derin bir kavrayış geliştiren unsurlar olarak değerlendirilir.

4. Amelî Hikmet, Şer Problemi ve Saadet

4.1. Felsefenin Sürekliliği ve Amelî Hikmetin Rolü

Metafizik ve ilahiyat alanındaki katkılarının ötesinde Fârâbî, teorik ve pratik hikmet alanındaki yenilikleriyle İslâm düşünce tarihinde “Muallim-i Sâni” unvanını kazanmıştır. O, metafiziği ahlâkî, siyasî, sosyal ve medenî alanlara taşımış; Medîne-i Fâzıla'yı bireysel ve toplumsal saadetin kaynağı olarak nazari ve amelî hikmet üzerine inşa etmiştir. Bu bakımdan felsefe, yalnızca teorik bir sistem olmayıp, aynı zamanda hayatın pratik düzenlenmesine yön veren bir amelî hikmet olarak görünür.

4.2. Şerler ve Acıların Amelî Hikmet Bağlamında Yorumu

Çağdaş anlam krizini derinleştiren önemli unsurlardan biri, dünyada tanık olunan acılar, musibetler ve ıstıraplardır. Fârâbî, geç dönem eserlerinde şerler ve musibetler meselesini ele alırken, insan iradesi ve sorumluluğu üzerinde ısrarla durur. Birçok acı, zulüm, savaş ve ayrımcılık, insanın iradesini kötüye kullanmasından kaynaklanmaktadır. Tanrı, bu rencilerden münezzehtir; insan ise dünyayı değiştirme ve iyileştirme noktasında ahlâkî ve toplumsal sorumluluk taşımaktadır.

Bu çerçevede Fârâbî, acıların ve şerlerin azaltılması için aklî ve ahlâkî terbiyeyi zorunlu görür. Sadece hakikat kaygısına sahip

olmak, dünyadaki zulüm ve yoksulluktan haberdar olmak yetmez; bu bilinç, renceleri azaltmaya yönelik amelî çabaya dönüşmüyorsa “kısır” ve “meyvesiz” bir bilinç olarak kalır. Nazari ilimlerin şehirde ve toplumsal pratikte amele dönüşmediği durumda, onlar “batıl” ve sonuçsuzdur.

4.3. İnsan Varlığına Bütüncül Bakış

Fârâbî, özellikle Fusûs'u'l-Fusûl ve İhsâ'ü'l-'Ulûm'da insanı beden–ruh bütünlüğü içinde ele alır. İnsan, ancak bu iki boyutun dengesiyle kemale ulaşabilir. et-Tenbîh ilâ Sebîli's-Sa'âda' da insanın varoluşunun nihai gayesini “tam saadet” olarak belirler; bu saadet, aklın geliştirilmesi ve faziletlerin benimsenmesiyle elde edilir.

Modern dünyada insanın acılarını yalnızca fizikselci ve maddeci yaklaşımlarla hafifletme çabaları, Fârâbî açısından eksik ve sonuçsuzdur. Çünkü insanın ruhani ve manevi boyutu göz ardı edildiğinde, rencin azaltılması yönündeki her çaba tek taraflı kalacaktır. Nefsin ebediliği, aklın bedene bağlı olmayan yönü ve ölüm sonrası “manevî süreklilik” fikri, hem anlamın devamlılığı hem de ahlâkî fiillerin kalıcı değerini temellendirir.

Bu çerçevede gerçek saadet, yalnızca dünyevi yaşamı ve bedensel varlığı aşan; nazari ve amelî saadeti birlikte içeren bir yetkinlik olarak anlaşılmalıdır.

4.4. İnsanın Dünyayı Değiştirme ve İyileştirmedeki Rolü

Fârâbî'nin insan, toplum, siyaset ve ahlak konularındaki bakışı, onun felsefesini bireysel olduğu kadar toplumsal bir projeye dönüştürür. Medîne-i Fâzıla tasavvurunda birey, hem toplumun gelişimine katkı

sağlar hem de ortak kazanımlardan faydaladır. Nazarî ve amelî aklını kullanarak adalet, ahlak ve saadetin gerçekleştiği bir erdemli şehir inşa etmeye yönelir.

Ârâ’ü Ehli’l-Medîneti’l-Fâzıla’da, her bireyin toplumsal kemali gerçekleştirecek uygun konumda bulunması gerektiği vurgulanır; bireysel saadetin, erdemli bir toplumun varlığı olmaksızın tam anlamıyla gerçekleşemeyeceği belirtilir. Böylece bireyci anlam arayışının ötesine geçilerek, anlamın toplumsal ve siyasal boyutu öne çıkarılır.

5. Medîne-î Fâzıla, Müzik ve Anlamın Estetik Boyutu

Müslüman filozoflar içinde müziğin psikolojik ve ahlâkî etkisine Fârâbî kadar sistematik dikkat çeken azdır. Medîne-i Fâzıla’da bireylerin erdem ve ahlâkî kemale ulaşması, aynı zamanda ruhun dengelenmesini ve arınmasını gerektirir; müzik bu bağlamda önemli bir araçtır. el-Ârâ’fî’l-Mûsîkâ’da müziğin insan ruhu üzerinde huzur, güven ve ahlâkî faziletlere yöneltici tesirinden söz edilir.

Fârâbî’ye göre müzik, duyguları denetim altına almanın ve psikolojik dengeye ulaşmanın bir yoludur. Böylece bireye içsel huzur ve denge kazandırır; bu da toplumsal düzeyde uyumlu ve dengeli bir Medîne-i Fâzıla’nın oluşumuna katkıda bulunur. Sanat ve müzik eğitimi, insanları saadet ve ahlâka yönlendiren terbiyenin bir parçası olarak değerlendirilir.

Bu çerçevede müzik, yalnızca estetik bir zevk değil, aynı zamanda ruhu incelten, zihni hakikat ve mükemmellikleri kavramaya hazırlayan bir “yol”dur. Yüce bir müzikal tecrübe, insanı hayatın anlamına yaklaştıran bir varoluş tecrübesi halini alır. Böylece hayatın

anlamı, aklî mükemmellik ile ahlâkî/ruhanî tecrübenin birleşiminden doğan ve estetik deneyimle de beslenen çok boyutlu bir hakikat olarak ortaya çıkar.

Özetle Fârâbî’ye göre hayatın gerçekliğini keşfetmek, üç ana unsurun birlikteliğiyle mümkündür: nazarî bilgi, amelî faziletler ve erdemli toplum (Medîne-i Fâzıla). Bu üç unsur birlikte düşünüldüğünde, onun yaklaşımı modern ateist varoluşçuluğun ortaya attığı anlamsızlık ve boşluk sorunlarına güçlü bir felsefî cevap niteliği taşımaktadır.

6. Sonuç

Çağdaş dünyadaki anlam krizi, kültürel, sosyal, ekonomik, felsefî ve psikolojik sebeplerin iç içe geçtiği karmaşık bir olgudur. Geleneklerin ve ortak değerlerin zayıflaması, metafiziğin gerilemesi, bilimselci ve materyalist dünya görüşlerinin yaygınlaşması, siyasal-toplumsal yapıların adaletsizliği ve kimlik krizleri, insanlarda anlamsızlık, amaçsızlık ve kafa karışıklığına yol açmaktadır.

Fârâbî’nin felsefesi, bu krizi anlamak ve yönetmek için elverişli bir çerçeve sunmaktadır. Metafiziğin kurucu rolü, teistik ilahiyatın aklî temellendirilmesi, nazarî ve amelî hikmetin bütünleşmesi, saadet ve Medîne-i Fâzıla tasavvuru, insan iradesi ve sorumluluğu ile sanat-müzik anlayışı, anlam krizine karşı hem teorik hem pratik imkânlar barındırır.

Bu bağlamda Fârâbî’nin düşüncesi çağdaş insana şu imkânları sağlamaktadır:

1. Hayatın anlamına dair felsefî ve ilahî temelleri hatırlatmak ve güçlendirmek,
2. Deneysel bilimlerin, hayatı kuşatıcı bir tasvir sunmadaki sınırlılıklarını fark ettirmek,

3. Ahlâk ve amelî aklın, acıları ve kötülükleri azaltmadaki rolünü kavratmak,

4. Bireysel ve toplumsal sorumluluğu gözeterek dünyayı dönüştürme çabasını temellendirmek,

5. Sanat ve müzik gibi estetik tecrübe-lerin, bireysel ve toplumsal huzuru besleyen araçlar olduğunu vurgulamak.

Sonuç olarak, Fârâbî'nin *et-Tenbîh ilâ Sebîli's-Sa'âda*, *Fusûl Münteze'a* ve *Ârâ'ü*

Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla gibi eserlerine yeniden müracaat etmek, çağdaş dünyanın anlamsızlık ve nihilizm krizlerine karşı felsefî ve pratik çözümler geliştirmek için zengin ve ilham verici bir imkân sunmaktadır. Böyle bir okuma, tarihsel bir hikmet mirasını güncel felsefî danışmanlık, kişisel gelişim, siyaset ve ahlak tartışmalarıyla buluşturarak hem bireysel hem toplumsal düzlemde yeni imkânlar ortaya koyabilir.

Kaynakça

Allame Tabatabai, Muhammad Huseyn, *Ni-hayat al-Hikmeh*, Muassisah-yi Nashr-i Islami, Kum 1392 hş.

Allame Tabatabai, Muhammad Huseyn, *Usul-e Felsefe va Revesh-e Realism*, Sadra Publications, Tehran 1390 hş.

Aminrazavi, Mehdi, "Meaning, Existence, and the Human Soul in Farabian Philosophy", *Journal of Islamic Philosophy*, sy. 4 (2008), ss. 55–78.

Farabi, Abu Nasr, *al-Musika al-Kabir* (Farsca cev.), cev. Muhammad Taki Mesihî, Sureh-ye Mehr, Tehran 1381 hş.

Farabi, Abu Nasr, *al-Tanbih ala Sabil al-Saadah*, thk. Jafar Al Yasin, Bustan-e Ketab, Kum 1384 hş.

Farabi, Abu Nasr, *Fusul-i Muntazaa*, thk. Jafar Al Yasin, Markaz-e Nashr-e Ulum-e Ensani, Kum 1386 hş.

Farabi, Abu Nasr, *Ihsau al-Ulum* (Farsca trc. *Ahsau al-Ulum*), cev. Seyyid Ataallah Huseyni, Muassisah-yi Pazhuheshe Hikmat va Felsefe-yi Iran, Tehran 1389 hş.

Farabi, Abu Nasr, *Mabadi Arai Ahli Madine-i Fazila*, thk. Jafar Al Yasin, Bustan-e Ketab, Kum 1380 hş.

Farabi, Abu Nasr, *Tabiyyat va Ilahiyyat* (icinde: *Jami al-Tawaliq*), Markaz-e Nashr-e Daneshgahi, Tehran 1371 hş.

Farabi, Abu Nasr, *Tahsil al-Saadah*, thk. Jafar Al Yasin, Nashr-e Ney, Tehran 1375 hş.

Frankl, Viktor E., *Insanin Anlam Arayisi* (Farsca: *Jostuju-ye Mana*), Nashr-e Jamiiyeh, Tehran 1396 hş.

Hakim, Muhammad Taki Jafari, *Sharh va Naqd-e Andisheha-ye Farabi*, Farhang-e Eslami, Tehran 1385 hş.

Kazimi, Ghulam Riza, *Arai va Andisheha-ye Felsefi-ye Abu Nasr Farabi*, Pazhuheshegah-e Farhang va Andishe-ye Islami, Tehran 1388 hş.

Mutahhari, Murtaza, *Insan va Iman*, Sadra Publications, Tehran 1394 hş.

Mutahhari, Murtaza, *Masalah-ye Sharr*, Sadra Publications, Tehran 1389 hş.

Nasr, Seyyed Hossein, "Farabi", *Encyclopaedia Iranica*, Tehran 2011.

Taylan, Necip, "Farabi", *Diyanet Islam Ansiklopedisi*, Istanbul 1995.

Yavari, Hamid, *Farabi va Felsefe-ye Saadah*, Muassisah-yi Imam Khomeini, Kum 1390 hş.

Fârâbî'nin Felsefi Danışmanlık Modeli

Prof. Dr. Mustafa Çevik*

Özet

Bu çalışma, Fârâbî'nin felsefesini çağdaş felsefi danışmanlık ve psikoterapi yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Fârâbî'nin akıl, erdem, mutluluk, özgür irade ve toplum üzerine geliştirdiği düşünceler, hem bireysel dönüşüm hem de etik sorumluluk bağlamında terapötik bir çerçeve sunar. Çalışmada, Fârâbî'nin teorik ve pratik akıl ayrımı, rasyonaliteye dayalı etik sorumluluk anlayışı, dört katmanlı ruh modeli, Medinetü'l-Fazıla vizyonu ve özgür irade kavramı detaylı olarak ele alınmıştır. Bu kavramların CBT, REBT, varoluşçu terapi ve insan merkezli terapi yaklaşımlarıyla nasıl örtüştüğü gösterilerek Fârâbî'nin entegre edilebilir bir felsefi danışmanlık modeli sunduğu savunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, felsefi danışmanlık, mutluluk, rasyonalite, özgür irade, etik, toplumsal bütünlük, CBT, REBT

1. Giriş: Felsefi Danışmanlık ve Fârâbî'nin Konumu

Felsefi danışmanlık, kişilerin yaşamlarındaki temel varoluşsal, etik ve epistemolojik sorulara felsefi yöntemlerle yaklaşımlarını sağlayan bir düşünce ve uygulama alanıdır. Bu yaklaşım, kişinin yaşamına dair anlam arayışı, ahlaki yönelimleri, karar alma süreçleri ve kişisel gelişimi üzerinde yoğunlaşır. Psikoterapiye kıyasla patolojiyi merkeze almaz; bunun yerine, kişinin bilinçli düşünme kapasitesini artırarak içsel tutarlılığa ve ruhsal olgunluğa ulaşmasını amaçlar (Marinoff, 2002). Felsefi danışmanlıkta birey, yalnızca bir “danışan” değil, aynı zamanda aktif bir düşünür olarak konumlandırılır. Bu süreçte danışman, kişinin düşünsel engellerini aşmasına yardımcı olan bir “sokratik eşlikçi” rolü üstlenir (Achenbach, 1995).

İslam felsefesi bağlamında bu yaklaşımın kökenleri arasında yer alan önemli figürlerden biri olan Ebu Nasr el-Fârâbî, felsefeyi hem bireysel ruhsal gelişimin hem de toplumsal düzenin temel taşı olarak ele alır. Fârâbî, felsefeyi insanın kendi perspektifinden en yüksek hakikate ulaşmasını sağlayan bir yol olarak tanımlar. Ona göre gerçek mutluluk (sa'âda), ancak aklın işlevselliği, erdemli yaşam ve bilgisel olgunlukla elde edilebilir.

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Bu bağlamda Fârâbî, felsefenin yalnızca teorik bir faaliyet değil, aynı zamanda kişinin ruhunu iyileştiren terapötik bir süreç olduğuna inanır. Felsefe, kişinin düşünsel bulanıklığını gidererek onun gerçek özüne ulaşmasına yardımcı olur.

Fârâbî'nin bu düşünsel çerçevesi, özellikle Aristoteles'in "eudaimonia" (erdemli yaşam) kavramı ile yakın benzerlikler taşır. Aristoteles'in *Nicomachean Ethics*'te ortaya koyduğu üzere, mutluluk yalnızca haz ya da dışsal başarılarla değil, akıl yürütme ve etik erdemlerin geliştirilmesiyle mümkündür (Aristotle, 2014, s. 34). Fârâbî bu anlayışı İslam felsefi geleneğine taşıyarak, bireysel gelişimin ancak bilgi ('ilm) ve ahlak (akhlâq) bütünlüğü ile gerçekleşeceğini savunur. Fârâbî'nin "Medinetü'l-Fazıla" (Erdemli Şehir) tasavvuru da bu noktada devreye girer: kişisadece kendi iç dünyasında değil, toplumsal yapılar içinde de erdemli bir yaşam sürmelidir (Walzer, 1985).

Fârâbî'nin felsefi danışmanlık açısından katkısı yalnızca teorik bir zemin sağlamakla sınırlı değildir; aynı zamanda günümüz psikolojik danışmanlık yaklaşımlarıyla da örtüşen pratik bir etik ve epistemoloji sunar. Örneğin, onun bireyde aklın gelişimine yaptığı vurgu, bilişsel-davranışçı terapi (CBT) ve rasyonel-duygusal davranış terapisi (REBT) gibi modellerle önemli ölçüde benzer. Bu terapi biçimleri de kişinin düşünsel yapısını yeniden yapılandırarak duygusal iyilik haline ulaşmasını amaçlar (Ellis, 1962; Beck, 1976). Fârâbî'nin "bilgeliliğe dayalı yaşam" anlayışı, hem kişisel mutluluk hem de toplumsal uyum için vazgeçilmezdir. Felsefeyi yalnızca teorik bilgi değil, aynı zamanda ahlaki iyileşme süreci olarak gören bu yaklaşım, onun düşüncesini modern felsefi danışmanlık için güçlü bir kaynak haline getirir (Najjar, 2020).

Bu bağlamda Fârâbî, yalnızca İslam felsefesinin değil, aynı zamanda bütüncül danışmanlık anlayışlarının da öncülerinden sayılabilir. Mutluluk, erdem ve akıl kavramlarını sistemli bir bütünlük içinde işleyen Fârâbî, aynı zamanda kişinin içsel dönüşümünü sağlamak için felsefeyi terapötik bir araç olarak da konumlandırır. Bu yönüyle, hem felsefi danışmanlık geleneğini hem de psikoterapiye destek olarak kullanılacak pek çok araç ve yaklaşımlar sunar.

2. Mutluluk: Bilgi ve Erdemin Birliği

Fârâbî'ye göre mutluluk (*sa'ada*), insan varoluşunun en yüksek amacı ve yaşamın nihai gayesidir. Bu mutluluk, basit bir haz ya da geçici tatmin hali değil; aklın etkinleşmesiyle elde edilen kalıcı bir ruhsal olgunluk durumudur. Fârâbî, mutluluğu insan doğasının gerçekleştirilmesi, yani kendi "hakiki mahiyeti"nin açığa çıkması olarak tanımlar. Bu açığa çıkış, teorik aklın (*nazari akıl*) bilgi üretmesi ve pratik aklın (*ameli akıl*) bu bilgiyi erdeme dönüştürmesiyle mümkün olur (Fârâbî, 1987, s. 68; Walzer, 1985, s. 92).

Fârâbî'nin mutluluk anlayışı, Aristoteles'in *eudaimonia* kavramıyla yakından ilişkilidir. Aristoteles, mutluluğu, insanın akıl yürütme kapasitesini geliştirerek ve erdemli davranışlar sergileyerek ulaşabileceği bir "iyi yaşam" olarak betimler (Aristotle, 2014, s. 34). Fârâbî, bu anlayışı İslam düşüncesiyle harmanlayarak mutluluğu, hem kişinin akli yetilerini geliştirmesi hem de bu yetileri sosyal sorumluluk ve etik bağlamında uygulamayla ilişkilendirir.

Fârâbî'ye göre iki tür akıl vardır: nazarî akıl, insanın evrensel hakikatlere ulaşmasını sağlayan zihinsel faaliyetlerdir; amelî akıl ise, gündelik yaşamdaki eylemlerimizi yönlendiren pratik akıldır. Mutluluk, bu iki aklın iş birliğiyle mümkündür. Teorik bilgi eyleme dönüşmediğinde eksik kalır; benzer şekilde, pratik davranış da bilgiye dayanmadığında rastlantısal veya hatalı olabilir (Najjar, 2020).

Bu düşünce yapısı, günümüzde özellikle bilişsel-davranışçı terapide (CBT) görülen yaklaşımlarla örtüşmektedir. CBT, kişinin zihinsel yapılarındaki hatalı düşünce kalıplarını tespit ederek bu kalıpları daha sağlıklı, gerçekçi ve faydalı düşüncelerle değiştirmeyi amaçlar (Beck, 1976). Fârâbî'nin sisteminde ise, irrasyonel ve temelsiz inançların yerine doğru bilgi konulmalı, bu bilgi de pratik yaşama yön vermelidir. Bu bağlamda, Ellis'in geliştirdiği Rasyonel Duygusal Davranış Terapisi (REBT) ile de doğrudan bir paralellik kurulabilir. REBT'ye göre birey, mantıksız inançlarını sorgulayıp bunların yerine daha rasyonel düşünceler yerleştirerek psikolojik dengeye ulaşabilir (Ellis, 1962, s. 112).

Fârâbî'nin yaklaşımında mutluluk yalnızca bireysel bir arayış değildir; toplumsal düzenden bağımsız düşünülemeyecek bir kavramdır. Ona göre, kişinin tam anlamıyla mutluluğa ulaşması için sadece zihinsel gelişimini tamamlaması yetmez, aynı zamanda erdemli bir toplumda yaşaması gerekir. Bu görüş, onun *Medinetü'l-Fazıla* (Erdemli Şehir) eserinde detaylı şekilde işlenmiştir. Fârâbî'ye göre, kişi ancak adalet, bilgelik ve iş birliği gibi toplumsal değerlerle bütünleşen bir ortamda kendi potansiyelini gerçekleştirebilir (Fârâbî, 2001, s. 87; Walzer, 1985, s. 152). Yani kişi toplumsal değerlere ve yapıya karşı irrasyonel bir muhalif tutum içine girdiğinde iç huzuru ve kişisel refahı yakalaması da zorlaşır. Sadece toplumsal yapıdaki kötü tarafları gören pesimist ve hesabı verilmemiş bir karşıt tutumdan kurtulmak mutluluk ve iç huzuru yakalamak için gereklidir Fârâbî düşüncesinde.

Modern pozitif psikoloji de benzer bir yaklaşım benimseyerek, kişinin sadece kişisel hedeflere değil, aynı zamanda sosyal ilişkilere, anlamlı amaçlara ve etik değerlere yönlendiğinde daha kalıcı bir mutluluk yaşadığını savunur (Seligman, 2011, s. 98). Bu bakımdan Fârâbî'nin felsefesi, yalnızca bireysel gelişim için değil, toplumsal huzur ve bütünlük için de terapötik bir kaynak sunar.

Fârâbî'nin “mutluluk” anlayışı ayrıca kişinin duygusal yönlerini de dışlamaz. Ona göre duygular, aklın kontrolü altında yönlendirilmeli ve düzenlenmelidir. Bu anlayış, Stoacılıkla benzerlik gösterir. Nitekim Pierre Hadot'un belirttiği gibi, felsefe antik çağda bir yaşam biçimi ve ruh terbiyesi idi (Hadot, 1995). Fârâbî'nin mutluluk anlayışı da bu geleneğin İslam dünyasındaki devamı olarak yorumlanabilir.

3. Rasyonalite: Terapötik Dönüşümün Temeli

3.1 Akıl: Etik ve Duygusal Denge Mekanizması

Fârâbî'ye göre akıl, sadece düşünce üretiminden sorumlu değil; aynı zamanda duyguların düzenlenmesi ve etik eylemlerin yönlendirilmesinde de temel bir role sahiptir. Bu bakış açısı, Ellis'in RET/REBT modelinde görülen “irrasyonel inançların fark edilip

değiştirilmesi” süreci ile örtüşür (Ellis, 1994, s. 75). Serbest bırakılan irrasyonel düşünceler (örn. “Buna dayanamam,” “Bana iyi şeyler denk gelmez.”) yerine rasyonel, işlevsel düşünceler konulduğunda, kişi hem duygusal hem de davranışsal açıdan daha sağlıklı hale gelir

3.2 Akılın Dört Seviyesi

Fârâbî, akıllı dört aşamada geliştirir:

Potansiyel akıl (aql bi'l-quwwa): Doğuştan gelen ama henüz etkin olmayan düşünce kapasitesi

Fiilî akıl (aql bi'l-fi'l): Aktif bilgi üretimiyle işleyen akıl

Mükteşep akıl (aql mustafad): Bilgi üzerinde düşünce üreten, olgun ve kalıcı bilinç seviyesi

Aktif akıl (aql faal) (Fârâbî, 2001, s. 93).

Bu yapı, kişinin terapi sürecinde önce farkındalık geliştirmesi, sonra yeni bilişsel yapı oluşumları engellenmesine ve nihayetinde onların kalıcı hale gelmesine kadar bir bilişsel yeniden yapılanmayı modellemektedir (Dryden & Neenan, 2003)

Fârâbî'nin “aktif akıl” (aql al-fa'âl) kavramı, Neoplaton kökenli bir ışık metaforuyla açıklanır: Tıpkı güneş ışığının zihin potansiyelini düşünsel fiile dönüştürmesi gibi, aktif akıl da potansiyel akıllı aydınlatır. Bu süreç, kişinin düşünme kapasitesini pasif durumdan bağımsız ve pratik bir bilinç düzeyine yükselmesine eşlik eder.

3.4 Rasyonalite ve Psikoterapi: REBT ile Paralellik

Ellis'in REBT'si, akıllı dikkatin irrasyonel inançlarla yüzleşmesi, bu inançların çürütülmesi (disputation) ve yerlerine işlevsel rasyonel inançların koyulması sürecine odaklanır. Fârâbî'nin üçlü akıl modeli de bu süreci yansıtır: potansiyel akıl farkındalığa, fiilî akıl yeniden yapılandırmaya, mükteşep akıl ise kalıcı dönüşüme denk gelir.

REBT'nin ABC modeli—A (olay) → B (inanç) → C (duygu/davranış)—formülü, Ellis'e göre “duygusal sorunların kaynağı dışsal olaylar değil, bu olaylara yüklenen inançlardır”. Bu da, akıl duygular üzerindeki düzenleyici rolünü Fârâbî'nin sistematığına benzer şekilde inşa eder. Ellis'in kuramında rasyonellik ile etik sorumluluk arasında doğrudan bir ilişki vardır.

3.5 Etik Sorumluluk ve Duygusal İşlevsellik

Fârâbî'de rasyonalite yalnızca bireysel zihin işleyişini değil, aynı zamanda etik sorumlulukla birlikte toplumsal uyumu hedefler. REBT'de irrasyonel inançlar değiştirildiğinde, kişi sadece kendine karşı daha işlevsel olur; aynı zamanda ilişkilerde de daha sağlıklı davranış kalıpları geliştirir.

Bu üç düzeyli sistem, duygusal düzenleme (frustrasyon toleransı, duygusal yargılamayı kontrol etme) ile birlikte etik farkındalığı da içerir (Ellis & Harper, 1975; Dryden, 2005) Buna göre rasyonel düşünen insan ötekine saygı duyar, duygusal sağlığını koruyarak anlamlı bir yaşam sürdürme imkan edinir. Buna göre Fârâbî'nin akıl ve etik arasındaki ilişki şöyle formüle edilebilir: Rasyonel davranmak: etik tutum + duygusal esneklik + sorumlu eylem. Fârâbî sisteminde akılcı bir yaşam, sadece mantıklı düşünmek değil aynı zamanda toplumla etik ve şefkatli bir iletişim ve ilişki geliştirme başarısıdır aynı zamanda.

3.6 Fârâbî ve Ellis Terapötik Formülasyonu Önerileri: Özet Tablo

Aşama	Fârâbî'nin Modeli	REBT/Yerine Düşen Terapi Süreci
Potansiyel akıl	Farkındalık geliştirme	Otomatik irrasyonel inançlar tespit edilir
Fiilî akıl	Düşünce işleme/yeniden yapılandırma	Disputation ile irrasyonel inançlar çürütülür
Mükteşep akıl	Kalıcı olgun bilinç	Rasyonel inançlar oluşur, işlevsel düşünce/sorumluluk gelişir

Fârâbî'nin rasyonalite yaklaşımı, yaklaşık 1000 yıl önce tanımlanmış olsa da; bilişsel yeniden yapılandırma, aktivasyon-disputation, etik duygu yönetimi ve toplumsal kişi ilişkisi bakımından günümüz psikoterapi modelleriyle (CBT, REBT) güçlü örtüşmeler taşır. Bu entegre yapı, hem BİLİŞSEL hem DUYGUSAL hem de ETİK yönden dönüşümsel bir yol haritası sunar—ki bu da felsefî danışmanlık çerçevesini hem kuramsal hem pratik açıdan derinleştirir.

4. Ruhun Katmanlı Yapısı: Psikoterapötik Bir Çerçeve

4.1 Fârâbî'nin Üç Katmanlı Ruh Yapısı

Fârâbî ruhu insanın yapısının temel bileşeni olarak tanımlar. Ruhun bölümlerini şöyle sıralar:

Bitkisel Ruh (nebatî nefis): Beslenme, büyüme ve üreme gibi işlevlerle ilgilidir.

Hayvani Ruh (hevânî nefis): Duyular, hareket ve dış dünyayla etkileşimle ilişkilidir.

İnsani Ruh (nâtûk nefis): Düşünme, akletme ve ahlaki erdemlerin taşıyıcısıdır.

Fârâbî'ye göre, bu ruh türleri mertebe mertebe insanda var olur ve her biri bir öncekinin üzerine inşa edilir. En yüksek ve insana özgü olan ise nâtûk nefistir (akıl sahibi ruh).

Fârâbî'nin bu ruh sınıflandırması, hem bireyin gelişim sürecini hem de ruhsal dengesini anlamak açısından derin psikolojik ve terapötik bir potansiyele sahiptir. Şöyle ki:

Bitkisel Ruh: Beden sağlığı, beslenme, uyku düzeni gibi temel ihtiyaçların sağlanması psikoterapide de ilk aşamalardan biridir. Psikolojik sağlığın biyolojik temelleriyle ilgilidir.

Hayvani Ruh: Duygular, dürtüler ve davranışlarla ilgilidir. Burada Freud'un id, ego, süperegö modeline benzer şekilde, dürtülerin yönetimi ve denetimi konusu terapiyle keşşir. Duygularla baş etme becerileri bu ruh düzeyine hitap eder.

İnsani Ruh (Nâtık Nefs): Bilinçli kararlar, anlam arayışı, etik değerler ve yaşamın amacı burada devreye girer. Felsefi danışmanlık ve varoluşsal terapi tam da bu düzlemde işlev görür. Bu katmanda birey mutluluğun kaynağını akıl ve erdemli yaşamla ilişkilendirir. Ama aynı zamanda bedenle ve arzuyla kurulan ilişkide de insan yaşamdaki anlam ve değer sorunlarıyla kolay baş etme işlevine sahip olabilmektedir.

Fârâbî'nin bu sınıflandırması, modern psikolojideki bilişsel-davranışçı, psikoanalitik ve varoluşsal yaklaşımlarla paralellikler taşır. Terapötik süreçte bu sınıflandırma, danışanın hangi ruh düzeyinde zorlandığını belirlemek için kullanılabilir:

Temel ihtiyaçlar mı eksik (bitkisel)?

Duygusal-dürtüsel çatışmalar mı var (hayvani)?

Anlam arayışı ve değerlerle ilgili kriz mi yaşıyor (insani)?

Fârâbî'nin bu yaklaşımı aslında sorunların algılama biçiminin bile bir dünya görüşü üzerine oturduğunu göstermektedir. Ayrıca bu sorunu aştığınızda da pek çok sorunun aslında entelektüel temelli olduğunu görebiliyoruz. Fârâbî'nin bu yaklaşımı kişinin dünyayla ve kendi bedeniyle kurduğu ilişki biçiminin ve ona yüklediği anlamın ilişkide patoloji üreten bir yaklaşım olabildiği gibi patolojiyi iyileştiren işlev gördüğü de söylenebilir.

Bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda aslında psikoterapide ve felsefi danışmanlıkta danışanların yaşadığı sorunların onların entelektüel olgunluğu ile de ilişkili olduğunu söylememize izin vermektedir. Her insanın ihtiyaç düzeyi ürettiği patolojilerin de düzeyini belirleyen bir durum doğal olarak bu sorunları tespiti ve terapisi araçları da farklılaşabilmektedir.

5. Fârâbî Felsefesinde Felsefi Danışmanlık Yol Haritası

Fârâbî'nin ruh anlayışı ve insani yetileri katman katman gelişen bir yapı olarak tasvir edilir. Bu yaklaşımı felsefi danışmanlık pratiğine uyarlamak, hem derinlikli bir terapötik yol haritası sunar hem de insanın bütüncül gelişimini hedefler. Aşağıda Fârâbî'nin felsefesiyle uyumlu, çağdaş psikoterapi ve felsefi danışmanlık ilkeleriyle bütünleşmiş 4 aşamalı terapötik bir model sunulmaktadır.

1. Aşama: Duyular – “Fark Etmeyi Öğrenmek”

Fârâbî'ye göre: Duyular, ruhun en alt katmanıdır ve dış dünyanın bilgisi bu yolla edilir. Ancak bu bilgi, ancak üst düzey yetilerle işlendikçe değer kazanır.

Terapötik Hedef: Duyusal dünyaya geri dönmek, bedensel farkındalık kazanmak ve dikkatli fark ediş (mindfulness) yoluyla zihni sakinleştirmek.

Danışmanlık Teknikleri:

- Duyusal mindfulness (nefese, sese, bedene dikkat)
- Duyulara odaklanma egzersizleri: Gözlem, tat, koku, dokunma farkındalığı

- Anımsatma çalışmaları: “Ne hissediyorsun?”, “Şu an vücudunda neler oluyor?”

Bu düzey, danışanın geçmiş ve gelecek yerine ‘şimdi’ye gelmesine yardım eder.

2. Aşama: Temel Duygular – “Duyguları Tanımak ve Düzenlemek”

Fârâbî’ye göre: Hayvani ruh (nefs-i hevâni) sevgi, korku, öfke, haz gibi temel duygularla ilgilidir. Bu katmanda arzular ve kaçınmalar baskındır.

Terapötik Hedef: Duyguları bastırmadan tanımak, adlandırmak ve yönetmeyi öğrenmek.

Danışmanlık Teknikleri:

- Duygu günlüğü: Gün içinde yaşanan duyguların yazılması
- Duygu adlandırma ve kabul egzersizleri: “Şu anda ne hissediyorsun?”, “Bu duyguyu vücudunda nerede hissediyorsun?”
- Karşıt-duygu çalışmaları: Öfkeye karşı şefkat, korkuya karşı güven inşası
- Felsefi diyaloglarla duygunun anlamını sorgulama: “Korkunun işlevi nedir?” “Öfkenin haklılığı nedir?”

Bu aşama, bireyin içsel karmaşasını fark edip, duygularıyla barışmasını sağlar.

3. Aşama: Hayal Gücü – “İçsel Görüntülerle Yeniden Kurmak”

Fârâbî’ye göre: Hayal gücü, duysal verileri alır ve zihinde yeniden işler. Peygamberlerin ve filozofların hayal gücü güçlüdür çünkü akı temsil ederler.

Terapötik Hedef: Danışanın zihinsel imgelerle yeniden yapılandırma yapabilmesi; duygusal iyileşmenin imajinatif yollarla sağlanması.

Danışmanlık Teknikleri:

- İmajinal yeniden yazım (CBT - bilişsel davranışçı terapi teknikleri): “Seni öfkelen-diren o anı yeniden hayal et, şimdi başka bir tepki ver.”
- Meditatif hikâye anlatımı: Fârâbî’ye özgü metaforlarla kurgulanan içsel yolculuklar (örneğin: “Bilge şehir yolculuğu”)
- Felsefi imajinasyon soruları: “Erdemli bir kişi bu durumda ne hayal ederdi?”

Bu aşama, danışanın duygusal geçmişini iyileştirmesine, kendini yeniden kurgulama-sına imkân tanır.

4. Aşama: Akıl – “Erdemli Yaşamın İnşası”

Fârâbî’ye göre: İnsani ruhun (nâtık nefis) temel işlevi akletmektir. Erdemli yaşam, ancak aklın etkin olmasıyla mümkündür. Gerçek mutluluk da bu noktada doğar.

Terapötik Hedef: Akli ve etik yargılarla kendini değerlendirme; anlamlı, değer odaklı bir yaşam kurgulamak.

Danışmanlık Teknikleri:

- Felsefi Sokratik diyalog: “Bu inancın dayanağı nedir?”, “Bu değeri gerçekten ben mi seçtim?”

- Değer analizi: Danışanın yaşamsal değerlerini belirleme ve onlarla uyumlu yaşama yolları
- Erdem çalışmaları: Fârâbî'nin dört temel erdemi (hikmet, cesaret, ölçülülük, adalet) üzerine düşünme egzersizleri
- Anlam odaklı yönlendirme: “Sana göre iyi yaşam nedir?”, “Mutluluk nasıl bir şeydir?”

Bu aşama, bireyin kendi etik pusulasını oluşturduğu ve zihinsel olgunluk kazandığı noktadır.

Aşamalar	Ruhsal İşlev	Terapötik Uygulama
Duyular	Veriyi alma, bedensel farkındalık	Mindfulness, duyuusal egzersizler
Duygular	Arzu, korku, öfke gibi temel duygular	Duygu tanıma, regülasyon, felsefi duygu analizi
Hayal Gücü	Duyusal temsillerin yeniden kurulumu	İmajinal terapi, meditatif hikâye, metafor çalışmaları
Akıl	Soyutlama, etik, erdem	Felsefi diyalog, değer analizi, erdem çalışmaları

Geliştirdiğimiz bu örnek model, genelde İslami psikoterapi ve özelde ise Fârâbî'nin ruh anlayışını sadece teorik bir yapı olmadığını, felsefi danışmanlıkta uygulanabilir terapötik bir yöntem olduğunu gösterir. Danışan hem içsel yolculuğunda ilerler hem de ruhsal yapısının tüm katmanlarında derinlikli bir dönüşüm yaşar.

6. Fârâbî'nin Felsefi Danışmanlık Modelinde Toplumsal Boyut: Medinetü'l-Fazıla'da Danışmanlık Öğeleri

Fârâbî'nin Medinetü'l-Fazıla (“Erdemli Şehir”) anlayışı, bireysel mutluluğun yalnızca içsel bir başarı değil, aynı zamanda toplumsal bir varoluş biçimi olduğuna işaret eder. Ona göre kişi ancak adalet, bilgi, erdem ve işbirliği gibi kolektif değerlerle çevrili bir toplumda kendi potansiyelini tam anlamıyla gerçekleştirebilir (Fârâbî, 2001, s. 154). Bu nedenle, felsefi danışmanlıkta kişi hem kendi zihinsel gelişimini hem de toplumsal bütünleşmesini aynı ölçüde ele almak durumundadır.

Buradaki toplumsal boyut, Irvin Yalom'un grup terapisi ilkeleriyle paralel bir işlev görür. Yalom, bir grup içindeki kişinin yalnız olmadığını fark etmesini, umut hissetmesini ve başkalarına yardım ederek anlam bulmasını “terapötik faktörler” olarak tanımlar (Yalom, 1995, s. 56). Bu ilkeler arasında özellikle evrensellik, umut aşılması, karşılıklı yardım, grup uyumu, varoluşsal farkındalık gibi öğeler, Fârâbî'nin “erdemli toplum” vizyonuyla doğrudan kesişir (Yalom, 2005; Yalom, 1995, s. 56).

Frankl'ın anlam terapisi de bu çerçeveden kişinin yalnızca ruhsal değil, varoluşsal bir düzlemde iyileştiğini vurgular. Frankl, kişilerin hayatına anlam kattıkça, yalnızca kendileri için değil toplum için de değerli olduklarını belirtir (Frankl, 2006). Bu da Fârâbî'nin “erdemli toplum” idealine, kişinin kendini topluma adanması gerektiği fikrine yakın bir anlayış sunar (Fârâbî, 2001, s. 154).

Felsefi danışmanlıkta bu boyut nasıl işler? İlk aşamada, kişi kendi iç dünyasında adalet, dürüstlük, bilgelik gibi erdemleri kurar; sonra bu kişi grup içinde bu değerleri test eder ve pekiştirir. Grup içerisindeki etkileşim (feedback), kişinin kendisini yansıma zeminiyle karşılaşmasını sağlar. Frankl'ın "anlam" kavramı ile Yalom'un "işbirliği" ve "karşılıklı destek" ilkeleri bir araya geldiğinde, kişiyi kendisi hem de toplumsal çevresi için aktif bir değer üreticisi haline gelir (Frankl, 2006; Yalom, 1995).

Toplumsal boyut, psikoterapide sosyal bilişsel etki ve rol öğrenimi modelleriyle de desteklenir. Özellikle grup dinamiği içinde birey, rol modellemeye (imitative behavior), empatiye ve sosyal normlara uyum göstererek gelişir (Yalom, 2005; The Human Condition, 2024) Bu süreç Fârâbî'nin vizyonundaki "erdemli toplum" çarkını döndüren motor gibidir: kişi toplumla ilişkilendikçe edindiği erdemleri topluma da aktarır.

Fârâbî'nin Medinetü'l-Fazıla'sı, kişinin yalnızca içsel dönüşümle değil, sosyal bağlam içinde dönüşmesi gerektiğini vurgular. Yalom'un grup terapisi, Frankl'ın logoterapisi ve sosyal öğrenme psikolojisiyle birleştğinde, modern felsefi danışmanlıkta bireysel anlam ile toplumsal erdem arasında köprü kuran sağlam bir metodoloji barındırdığını görüyoruz.

7. Özgür İrade ve Ahlaki Seçim

Fârâbî'ye göre insan, rasyonel bir varlık olarak özgür iradeye sahiptir ve kendi eylemlerini belirleme kapasitesi taşır. Bu özgürlük, ahlaki gelişimin ve tercihlerin temel taşıdır; çünkü etik eylemler, kişinin akli muhakemeleri sonucunda bilinçli seçimler yapabilmesiyle mümkündür. Fârâbî için gerçek özgürlük, sadece dışsal baskılardan kurtulmak değil; aynı zamanda kişinin kendi içsel akıyla eylemlerine yön vermesidir. Bu anlayış, felsefi danışmanlıkta bireye sunulan bir sorumluluk ve bilinç alanı yaratarak, kişinin kendi yaşamına ve çevresine dönük aktif bir yönelim geliştirmesini sağlar.

Carl Rogers'ın kişi merkezli terapi yaklaşımında, kişinin kendi potansiyelini keşfetmesine izin veren ve ona güvenen bir terapötik atmosfer oluşturulur (Rogers, 1951, s. 104). Bu yaklaşımda terapist, bireye etiket ya da yargı yüklemmez; aksine kişinin kendi içsel değerlerini ve benliğini keşfetmesine rehberlik eder. Rogers'ın vurgu yaptığı empatik anlayış, Fârâbî'nin rasyonaliteye dayanan özgürlük vizyonunu besler: kişinin kendi iradesini kullanması için yapılandırılmış fakat yargısız bir destek ortamı gerekir.

Bu yaklaşımla örtüşen bir diğer kuram da Deci ve Ryan'ın Öz-Belirlenim Kuramıdır (Self-Determination Theory, SDT). Bu teori üç temel psikolojik ihtiyacı tanımlar: otonomi, yeterlik ve ilişkilenebilirlik. Bu ihtiyaçlar tatmin edildiğinde kişis psikolojik olarak gelişir, eylemlerini içsellik hissiyle tanımlar ve daha anlamlı bir yaşam sürer (Deci & Ryan, 1985). SDT'de öne çıkan otonomi, kişinin kendi seçimlerini içtenlikle bir şekilde yapması; yeterlik, kişinin kapasite hissiyle eylemlerini gerçekleştirmesi; ilişkilenebilirlik ise başkalarıyla anlamlı bağlar kurmasıdır. Araştırmalar, bu üç ihtiyacın karşılanmasının hem özerk motivasyonu hem de uzun vadeli psikolojik refahı büyük oranda desteklediğini göstermiştir (Deci & Ryan, 2000; Wang et al., 2019; Ryan & Deci, 2017) .

Fârâbî'nin modelinde, özgürlük yalnızca seçim özgürlüğü anlamına gelmez; aynı zamanda etik sorumluluk üstlenmeyi içerir. Bu, SDT'deki özerk motivasyonun bireysel anlamını toplumsal boyutla birleştirir: birey, seçimlerinin hem kendisine hem toplumuna olan etkisinin farkındadır. Rogers'ın kişiyi merkez alan çerçevesi, kişinin içsel özerkliğini destekleyen ilişki ortamı sunarken; SDT bu ortamda psikolojik ihtiyaçların karşılanmasıyla özgürlüğü daha yapısal ve bilimsel bir temelde açıklar.

Pratik düzeyde bu şu şekilde uygulanabilir: felsefi danışmanlık seanslarında danışanla birlikte değerler keşfedilir, kişinin hangi etik ilkeleri benimsediği tanımlanır ve bu değerler pratik hayata nasıl entegre edileceği üzerine düşünülür. SDT'nin desteklediği özerklik, danışanın kendi kararlarını sahiplenmesine; Rogers'ın empatik tutumu, dönüşüm sürecinde ihtiyaç duyulan güven ilişkisini sağlar. Bu kombinasyon, özgür iradenin etik boyutunun somut anlamlar kazanmasını mümkün kılar.

Sonuçta, Fârâbî'den günümüze uzanan bu doğrusal çizgide, özgür irade, sadece felsefi bir kategori olmaktan çıkıp psikolojik bir süreç haline gelir. Seçimler bilinçli olarak yapılandırılır, motivasyon içsel bir anlam kazanır ve kişitoplumsal yapılar içinde sorumlu bir aktör haline gelir. Bu yönüyle özgürlük; kişinin hem kendini gerçekleştirmesi hem de başkalarına katkı sunması için etik bir varoluş zemini sağlar.

Sonuç

Terapötik Bir Araç Olarak Fârâbî'nin Felsefesi

Fârâbî'nin felsefesi, kişinin akli, ahlaki ve toplumsal gelişimini bütüncül bir çerçevede ele alır; bu da onu terapötik danışmanlık için güçlü bir kaynak haline getirir. Onun düşüncesinde zevk, ölçsüzlük, irrasyonellik gibi sapmalar değil; akıl, erdem, bilgi ve etik sorumluluk içindeki bilinçli yaşam gerçek mutlulukla örtüşür. Bu perspektif, günümüzün psikoterapi akımlarıyla anlamlı kesişimlere sahiptir.

Bilişsel-Davranışçı (CBT) & Rasyonel-Duygusal (REBT) Yaklaşımlar

Fârâbî'nin akıl odaklı modelinde, düşünce (akıl) ile davranış (erdem/pratik hakikat) arasında güçlü bir bağ kurulur. CBT ve REBT'de olduğu gibi, kişinin irrasyonel ya da işlevsel olmayan inançları fark etmesi, onları çürütmesi ve yerine rasyonel düşüncelerin inşa edilmesi beklenir (Beck, 1976; Ellis, 1962). Bu süreç, bireyde aklın egemenliğini sağlayarak Fârâbî'nin "bilgiyle erdemin birleşimi" anlayışını pratiğe döker.

Varoluşçu Yaklaşım

Fârâbî'nin felsefi danışmanlığında yer alan özgür seçim, anlam arayışı ve ölümü anlama çabası, insanın temel varoluşsal kaygılarıyla doğrudan temas eder. Varoluşçu terapi (Yalom, Frankl), bu temaları destekler; bireye "yaşamın anlamını nasıl yaratırım?", "ölümle nasıl yüzleşirim?", "özgürlüğümün anlamı nedir?" gibi sorularla çalışır. Bu yaklaşımı CBT ile harmanlayarak Fârâbî'ye özgü bir "terapi + felsefe" sentezi kurulabilir. Örneğin, ölüm kaygısı (existential angst) CB-T süreci içinde yüzleşme biçimlerinden biridir.

İnsan Merkezli (Rogers) Yaklaşım

Carl Rogers'ın empatik, değersizleştirmeyen tutumu, Fârâbî'nin kişinin özgür iradesine ve benzersizliğine saygı gösterilmesini vurgulayan yaklaşımı ile uyumludur. Bireye güvenli bir alan sağlayarak kendi potansiyelini keşfetmesi sağlanır. Bu tutum, bireysel özerkliğe (SDT) yönelik psikolojik ihtiyacı besler (Deci & Ryan, 1985), yani özgür seçim sürecini hem destekler hem etik sorumluluğunu güçlendirir.

Felsefi Danışmanlık ve Diyalog

Fârâbî'nin düşünsel mirası aynı zamanda Sokratik diyalog, mantıksal analiz, değer netleştirme pratikleriyle çalışan felsefi danışmanlığa da uygundur. Hem CBT/REBT (Anderson, 1991; Ellis & Dryden, 2007) hem varoluşçu yaklaşımlar bu araçları yoğun biçimde kullanır. Örneğin “değer netleştirme” teknikleri bireysel anlam arayışıyla tümleşerek Fârâbî'den günümüze uzanan bir psikolojik-felsefi süreç sunar. Felsefi danışmanlıkta bu yaklaşım; hem açıkça “nasıl düşünüyorsun?” sorusunu sorar hem bireye kendi felsefi konumunu nihai sorularla sorguladır.

Entegratif Terapötik Model

Bu entegratif çerçevede Fârâbî'nin felsefesi, modern psikoterapi yaklaşımına anlam, etik, özgür irade ve toplumsal bilinç boyutlarını dahil ederek daha zengin bir danışmanlık sağlar. CBT ile akıl-bilişsel yeniden yapılandırmaya; REBT ile irrasyonel inançların dönüştürülmesine; varoluşçu terapiyle anlam ve özgürlük sorgulamasına; Rogers'la empatik insan merkezli tutuma; felsefi danışmanlıkla diyalog temelli analize, özerklik ve etik sorumluluğa uzanır.

Fârâbî'nin bütünsel modeli, kişinin içsel dönüşümünü desteklerken etik toplulukla da ilişkisini güçlendirir. Bu sayede danışmanlık, bireysel değişimin ötesine geçerek, toplumsal erdem ve topluluk aidiyeti kazandırır. Akademik olarak bu entegre yaklaşım, psikoterapi, felsefi danışmanlık ve etik düşünceyi birleştirerek, bugünün insanına hem düşünsel derinlik hem zihinsel iyilik sunan terapötik bir vizyon oluşturur.

Fârâbî'nin felsefi danışmanlık yaklaşımı, kişinin zihinsel gelişimini, ahlaki yönelimini ve toplumsal bütünlük arayışını eş zamanlı olarak ele alır. Onun akıl ve erdem temelli yaklaşımı, hem bireysel refahı hem de toplumsal uyumu önceleyen terapötik bir zemin sunar. Günümüz psikoterapi modelleriyle yüksek düzeyde örtüşen bu yaklaşım, felsefeyi hem iyileştirici bir araç hem de etik yaşamın temeli olarak konumlandırır. Bu bağlamda Fârâbî, sadece bir düşünür değil, aynı zamanda psikolojik danışmanlıkta entegre modellerin habercisi olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

- Achenbach, G. B. (1995). *Philosophical Practice*. Lipp.
- Aristotle. (2014). *Nicomachean Ethics*. Cambridge University Press.
- Beck, A. T. (1976). *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. International Universities Press.

- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1985). *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. Springer.
- Deci, E. L., & Ryan, R. M. (2000). The “what” and “why” of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior. *Psychological Inquiry*, 11(4), 227–268.
- Dryden, W. (2005). Rational emotive behavior therapy. In A. Freeman et al. (Eds.), *Encyclopedia of Cognitive Behavior Therapy* (pp. 337–340). Springer.
- Dryden, W., & Neenan, M. (2003). *Essential Rational Emotive Behaviour Therapy*. Wiley.
- Ellis, A. (1957). Rational psychotherapy and individual psychology. *Journal of Individual Psychology*, 13, 38–44.
- Ellis, A. (1962). Reason and Emotion in Psychotherapy. Lyle Stuart.
- Ellis, A. (1994). Changing RET to REBT. *Journal of Rational-Emotive and Cognitive-Behavior Therapy*, 12(1), 59–68.
- Ellis, A., & Dryden, W. (2007). *The Practice of Rational Emotive Behavior Therapy* (2nd ed.). Springer.
- Fârâbî, Mutluluğun Kazanılması, Çev. Ahmet Arslan, İş bankası Yayınları, İstanbul 2018.
- Fârâbî. (1987). *Tahsil al-Sa'ada* [Mutluluğu Kazanma]. Ja'far Âl Yasin (Ed.). Beyrut: Dar al-Manaahil.
- Fârâbî. (2001). *Al-Madina al-Fadila* [The Virtuous City]. Oxford University Press.
- Frankl, V. E. (1984). *Man's Search for Meaning*. Beacon Press.
- Freud, S. (1923). *The Ego and the Id*. Hogarth Press.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Blackwell.
- LeBon, T. (2001). Philosophical counselling and values. *Philosophy Now*, 33, 4–6.
- Marinoff, L. (2002). *Plato Not Prozac: Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems*. Harper Collins.
- Rogers, C. R. (1951). *Client-Centered Therapy*. Houghton Mifflin.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2017). *Self-Determination Theory: Basic Psychological Needs in Motivation, Development, and Wellness*. Guilford Press.
- Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-being*. Atria Books.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Harvard University Press.
- Walzer, R. (1985). *Al-Fârâbî on the Perfect State: Abu Nasr al-Fârâbî's Mabadi' Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*. Oxford University Press.
- Wang, C. K. J., Liu, W. C., & Kee, Y. H. (2019). Competence, autonomy, and relatedness in the classroom: Understanding students' motivational processes using the self-determination theory. *Heliyon*, 5(7), e01983.
- Yalom, I. D. (1995). *The Theory and Practice of Group Psychotherapy* (4th ed.). Basic Books.
- Yalom, I. D., & Leszcz, M. (2005). *The Theory and Practice of Group Psychotherapy* (5th ed.). Basic Books.

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

Doç. Dr. Rıza Âzeriyân*

Özet

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

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

Giriş

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

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

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

* Uluslararası el-Mustafa Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. Fârâbî'nin Eserlerinde Akıl Kavramı ve Aklın Türleri

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

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

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

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

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

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

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

¹ Tabâtabâî, (1373), s. 132.

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

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

Fârâbî'nin Düşüncesinde Aklın Anlamları

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

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

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

Halkın Bakışından Akıl

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

² Nasr, (1382), s. 15.

³ Mecîdî, (1383), s. 90-91.

⁴ Fârâbî, (1907), s. 45.

Mütekellimlerin Bakışından Akıl

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

Fitrî Akıl

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

Deneyisel Akıl

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

Fârâbî'nin ve Aristoteles'in Bakışından Aklın Kısımları

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

Bilkuvve (Potansiyel) Akıl (=Potential Intellect)

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

Bilmeleke Akıl (=Actualized Intellect)

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

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

Müstefâd (Kazanılmış) Akıl (=Acquired Intellect)

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

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

⁵ a.g.e., s. 47.

⁶ a.g.e., s. 47-48.

⁷ a.g.e., s. 49.

⁸ a.g.e., s. 49.

⁹ a.g.e., s. 50.

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

Faal Akıl (=Active Intellect)

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

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

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

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

Yasanın Ontolojik Temeli Olarak Akıl

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

Faal Aklın Bir Tecellisi Olarak Kanun

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

¹⁰ a.g.e., s. 51.

¹¹ a.g.e., s. 51.

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

Kanunun Formüle Edilmesinde ve Anlaşılmasında Müstefâd Aklın Rolü

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

Kanun ve Pratik-Etik Akıl, Siyaset ve Şeriat

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

Vahiy ile Aklın Paralelliği ve Dinî Yasanın Akli Temeli

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

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

Kozmik Düzenin Fiiliyete Erişmesi Olarak/Mesabesindeki Yasama Sistemi

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

Hidayetin Temeli ve Yasanın Meşruiyeti Mesabesindeki Akılcılık

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

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

Fârâbî'nin Bakışından Aklın İşlevleri

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

bir şekilde analiz etmiştir. *El-Fusûlu'l-Münteze'a*'da, natûka gücünün üç temel işleve sahip olduğunu belirtmiştir: Tümelleri algılamak, bilimleri ve sınaî şeyleri ortaya çıkarmak, iyi ve kötü eylemleri ayırt etmek. Fârâbî bu üç işleve dayanarak natûka gücünü üç bölüme ayırır: Birinci bölüm: Görevi, tümelleri algılamak olan teorik (nazârî) güç. Bunlar, insanın oluşturma ve değişiklik yapma gücünün olmadığı tümel-lerdir. Bu tümel-lerin teorik ya da pratik fel-sefeyle ilişkili olmaları mümkündür. Fakat teorik gücün rolü onları yalnızca tanımaktır. İkincisi; tıp, tarım, denizcilik ve maran-gozluk gibi becerileri ve endüstrileri edinme görevi olan pratik (veya endüstriyel) güç-tür. Bu güç dış dünyada gerçekleştirilebi-lecek ayrıntılarla ilgilenir. Üçüncüsü; insa-nın istemli eylemlerini inceleyen, bunların iyiliğini ve kötülüğünü ayırt eden ve bun-ları yapmanın doğruluğunu ve yanlışlığını düşünen pratik düşünce gücüdür. Bu güç (yeti), ayrıca dış dünyada gerçekleştirilebi-len ve sivil yönetim, etik ve hukuk alanla-rında kullanılan pratik ayrıntılarla da ilgilidir.¹²

Fârâbî bu analizinde teorik güç ile pra-tik güç arasındaki farkı vurgular. Teorik güç sadece üzerlerinde tasarrufta bulunulama-yan veya oluşturulamayan tümel-lerle ilgile-nir. Buna karşılık pratik güç, insanın farkına varma ve değiştirme gücüne sahip olduğu di-ğer ayrıntılarla ilgilenir. Pratik güç fiziksel ve zihinsel olmak üzere ikiye ayrılır. İlki beceri-lere, ikincisi ise etiğe ve eylemlere odaklanır.

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

hakkında karar verme aşamasına gelin-me-siyle devreye girdiğini açıklar.¹³ O, *El-Mille* ve *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserlerinde amelî hik-metî, insanın fiillerine ve erdemlerine iliş-kin genel bilgilerden söz eden, fakat bun-ların kısmi tahakkuk alanına girmeyen bir felsefi bilgi olarak ele alır. Bu fiillerin ger-çekleşmesi felsefenin dışındaki bir gücün (yani amelî gücün) sorumluluğundadır.¹⁴ *El-A'mâlü'l-Felsefiyye* adlı kitabında da pratik felsefe de dâhil olmak üzere teorik bilimle-rin, insanı teorik erdemlere ve saadetin id-rakine ulaştırdığını; ancak saadet yolunun ayrıntılarını hayata geçirmenin pratik aklın ve insanın hayal, duyum ve motivasyon gibi güçlerinin görevi olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Sonuç olarak, herhangi bir alanın –bi-limsel, felsefi veya etik olsun, fark etmez– tümel-lerini bilmek teorik akla aittir. Ancak en nihayetinde bu tümel-lerin pratikteki ta-hakkukuyla ilgili karar pratik aklın göre-vidir. Bu ayrım, Fârâbî'ye göre insanın al-gısal yeteneklerinin ayrılmasında en temel ilke olarak kabul edilir.

İnsanî Erdemlerin Sınıflandırılması ve Aklın Bu Sınıflandırmadaki Yeri

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

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

¹³ Fârâbî, (1996), s. 93.

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

¹⁵ Fârâbî, (1413), s. 119-153.

¹⁶ Fârâbî, (1993), s. 30.

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

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

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

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

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

biçiminde gerçekleştirmektir. Bu bağlamda o şunları yazmıştır:

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

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

Pratik Akıl ve Yasamada Deneyimin ve Gözlemin Rolü

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

O, görüş kalitesiyle ilgili olarak şunları yazmıştır:

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

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

¹⁷ a.g.e., s. 50-54.

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

¹⁹ Fârâbî, (1993), s. 62.

²⁰ a.g.e., s. 54-55.

²¹ a.g.e., s. 59.

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

2. Kanunun ve Kanun Koyuculuğun Temeli Olarak Akılcılık

Fârâbî'nin Düşüncesinde Akılcılığın Yeri

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

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

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

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

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

²² Fârâbî, (1995), s. 21.

²³ Fârâbî, (1907), s. 49-52.

²⁴ Fârâbî, (1995), s. 94-99.

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

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

Pratik Aklın Temeli ve Onun Kanun Koyuculuğundaki Rolü

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

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

Fârâbî'nin Ontolojisinde Akıl ile Yasa Arasındaki İlişki

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

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

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

Mutluluk ve Kanunun Rasyonelliği Hakkında Çeşitli Yorumlar

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

²⁵ Fârâbî, (1993), s. 54-55.

²⁶ Fârâbî, (1966), s. 173-174.

²⁷ Fârâbî, (1995), s. 185-186.

²⁸ a.g.e., s. 187.

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

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

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

3. Siyasi Liderlik ve Rasyonel Kanun Koyuculuk

Erdeme ve Rasyonel Yasaya Ulaşmada Yöneticinin Rolü

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

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

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

Akl, Güç ve Siyasetin Birliği

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

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

²⁹ Galston, (1992), s. 97.

³⁰ Fârâbî, (1993), s. 24.

³¹ Fârâbî, (1403), s. 91-93.

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

Mutlak Saadetin Yolu Olarak Akıl

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

Siyasal Yaşam, İşbirliği ve Toplumsal Hayat

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

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

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

Erdemlerin Gerçekleştirilmesinde [Zorunlu] Bir Etken Olarak Hükümet

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

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

İklim ve Coğrafi Koşulların Etkisi

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

³² Mâcid Fahrî, (1384), s. 141.

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

³⁴ Fârâbî, (2005), s. 107.

³⁵ İnayet, (1378), s. 164-165.

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

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

Karşılaştırmalı Değerlendirme

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

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

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

4. Yönetici ve Kanunun Ontolojisi

İnsan ve Medeniyet: Akıldan Önce ve Doğayla

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

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

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

³⁷ Âzâd Ermekî, (1374), s. 237.

³⁸ Rosenthal, (1962), s. 123.

³⁹ Tabâtabâî, (1373), s. 138-139.

⁴⁰ Fârâbî, (1995), s. 213.

⁴¹ a.g.e., s. 214.

Yönetici: Mücessem Akıl ve Şehrin (Devletin) Temeli

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

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

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

Liderliğin Ölçütü: Teorik, Pratik ve Vahiyse Akıl

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

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

Teşrî Akıl Mesabesindeki Kanun Koyuculuk

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

⁴² a.g.e., s. 214.

⁴³ Gâlib, (1979), s. 98.

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

⁴⁵ Fârâbî, (1993), s. 65.

⁴⁶ Dâverî, (1374), s. 14.

⁴⁷ Fârâbî, (1993), s. 66.

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

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

5. Fârâbî'nin Düşüncesinde Meşruiyet ve Yasal İktidar

Fârâbî'nin Felsefesinde Hükümetin Meşruiyeti

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

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

Hükümetin Dışsal Tahakkukunun Şartları

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

Yönetici ile Haleflerinin Birliği

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

Şuranın Rolü ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefesindeki Değişim

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

⁴⁸ Hâtemî, (1380), s. 182.

⁴⁹ a.g.e., s. 370-371.

⁵⁰ Fârâbî, (1361), s. 277.

⁵¹ Fârâbî, (1382), s. 50.

⁵² Fârâbî, (1996), s. 90.

⁵³ a.g.e., s. 89.

⁵⁴ Fârâbî, (1993), s. 66.

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

6 – Yasanın ve Liderliğin Yapısı

Liyakatli Bir Yöneticinin Temel Özellikleri

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

Yöneticiliğin Araçları: Eğitim ve Öğretim

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

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

Siyasi Liderlik Hiyerarşisi

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

Fârâbî'nin Düşüncesinde Liderliğin Şartları

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

⁵⁵ Fârâbî, (1995), s. 269.

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

⁵⁷ Fârâbî, (1996), s. 87.

⁵⁸ Fârâbî, (1993), s. 66.

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

Meşruiyetin Kamuoyunun Kabulünden Bağımsız Olması

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

Sonuç

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

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

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

⁵⁹ Fârâbî, (1413), s. 195.

⁶⁰ a.g.e.

Kaynakça

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

MİSBAH

CONTEMPORARY RELIGIOUS
STUDIES

ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ



ISSN 2146-2569



9 772146 256009

جامعة
المصطفى
العالمية
نصابندگى تركيه



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University