

FÂRÂBÎ VE KANT'IN SİYASET FELSEFESİNDE TOPLUM VE HUKUK

Society and Law in al-Fârâbî and Kant's Political Philosophy

Tanju Toka*

ÖZET

Bu çalışmada Fârâbî ve Kant'ın siyaset felsefesinde yer alan toplum ve hukuk görüşleri karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. Bu filozoflar, insanın yaratılışının başından itibaren kendi türdeşlerine ihtiyaç duyan bir varlık olduğunu ve bu nedenle varlığını sürdürdürebilmesi için başka insanlarla birlikte yaşamak zorunda olduğunu savunmaktadırlar. Ancak iptidai yaşamdan çıkış hususunda birbirinden ayrılmaktadırlar. İnsan doğası temelinde teşkilatlı toplumsal yapılanmayı savunan Fârâbî'ye göre toplum, insan tabiatının bir parçasıdır. Bu çerçevede siyasal örgütlenmeyi de içeren beşeri ictimânın, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak Kant'a göre devletli teşkilatlanma insan doğasından kaynaklanmadığı gibi onun varlığının bir parçası da değildir. Doğal durumda bulunan insanlar, birey olarak özgürlüklerinin ve eşitliklerinin güvence altına alınmasına yönelik akılsal-hukuksal taleplerini, yine hukuksal sözleşme temelli kurulmuş bir devlet aracılığıyla tesis etmektedirler. Bunun yanı sıra Kant, insanların kemale ermek için kendi akıllarından başka herhangi bir rehber ihtiyaçları olmadığını savunurken Fârâbî ise yetkinleşmenin ancak doğru bir rehberi takip ederek gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Bu çerçevede özgür birey, Kant'ın siyaset felsefesinde beşeri hukuk temelinde inşa ettiği cumhuriyetçi bir toplumsal yapıda kemale ererken Fârâbî'de ise böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü ona göre insan yaradılışça eksik olan bir varlıktır, bu nedenle varlık gayesi olan gerçek mutluluğa ulaşmak için bir rehber ihtiyaç duymaktadır ki bu rehber de ilk başkandır. Fârâbî'nin felsefi sisteminde ilk başkan karakteri, filozof ve peygamberin özelliklerine sahip olan kusursuz bireyi ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Kant, insan doğası, cumhuriyet, erdemli din, felsefe, ilk başkan

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, tanjutoka@outlook.com

ABSTRACT

In this study, the social and legal views in the political philosophy of al- Fârâbî and Kant were examined comparatively. These philosophers claim that human being is a creature who was always in need of his species from the very beginning of his creation, therefore human beings have to live together in order to survive. But, they dissent from each other in the matter of natural state. According to al- Fârâbî, advocating organized social structuring on the basis of human nature, society is a part of human nature. Within this framework, it is understood that socialization, including political organization, emerged simultaneously with the emergence of human beings. However, according to Kant governmental organization is neither originated from human nature, nor it is part of the existence. In their natural condition, human beings constitute their rational-legal demands aiming to secure their liberty and equality through a state which has also being established on the basis of legal contract. Besides, while Kant asserts that human beings need nothing other than their own reason in order to reach perfection, al- Fârâbî thinks that perfection can only be gained through following the right guide. In this context, in Kant's political philosophy free individual can reach perfection in republican social structure established on the basis of on human law, on the other hand the case is not the same in al- Fârâbî's philosophy. In al- Fârâbî's opinion human being is deficient entity in terms of hiscreation. As a result, he needs a guide to reach true happiness which is the purpose of his existence and this guide is first president. In philosophical system of al- Fârâbî the first president symbolizes perfect individual with the characteristics of philosopher and prophet

Keywords: al-Fârâbî, Kant, human nature, republic, virtuous religion, philosophy, first president

Giriş

Fârâbî ve Kant, felsefe tarihinde kendilerinden sonra gelen filozofları derinden etkileyerek felsefi düşünceye yön veren farklı felsefi geleneklere mensup iki önemli filozoflardır. Fârâbî, İslâm felsefesinin gerçek anlamda kurucu filozofu iken Kant ise, Batı felsefesinde kendisinden sonra gelen filozofların temel problem alanlarını belirleyen filozoftur. İki farklı felsefi geleneğin belirlenmesinde sahip oldukları söz konusu önemden hareketle, onların siyaset felsefelerinde önemli bir yer tutan “toplum” ve “hukuk” görüşlerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesinin önemli olduğu kanaatindeyiz. Çünkü böyle bir çalışma yalnızca Fârâbî ve Kant'ın toplum ve hukuk merkezli siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerini ortaya koymayacak, aynı zamanda İslâm felsefesi ile Aydınlanma sonrası Batı felsefesinin toplum ve hukuk hakkındaki felsefi görüşlerini de karşılaştırma imkânı sağlayacaktır.

İslâm siyaset düşüncesinin ilk olarak hilâfet merkezinde yoğunlaşan ve bu bağlamda hilafetin kaynağı ve amacının incelendiği görülmektedir. İslâm siyaset düşüncesinde, felsefenin İslâm dünyasına intikal etmesi sonucunda, söz konusu siyasi düşünce ile Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi ile karşılaşmış ve bunun sonucunda İslâm filozofları tarafından yeni bir siyasi düşünce geliştirilmiştir. Rosenthal, bu süreçte, devlet yönetiminde hukukun merkezi konumunun meydana getirdiği ortak zemine dayanan felsefenin, Platoncu ve İslâmî kavramlar arasında gerçek bir senteze ulaşmak için kararlı bir çaba gösterdiği görüşündedir.¹

Bu çerçevede Fârâbî, siyaset felsefesini yalnızca filozof karakteri üzerine değil, aynı zamanda peygamber karakteri üzerine de inşa etmiştir. Bu nedenle onun sosyo-politik alan hakkındaki teorisi, kendi sisteminin metafizik boyutlarından bağımsız düşünülemez. Bu itibarla Fârâbî'nin ilahî kanun ile beşerî kanun arasında kaynaştırmaya gittiğini ancak bunu Yunan-Helen felsefesinin diliyle ifade ettiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Rosenthal'a göre o, döneminin siyasî tartışmalarından uzak durarak insanın var oluş gayesinin ne olduğunu, ona nasıl ulaşacağını ve bunu nasıl bir sosyo-politik yapı içerisinde gerçekleştireceğini açıklamıştır.²

Bu noktada Fârâbî'nin düşünsel, siyasal ve sosyal parçalanmanın yoğunlukta olduğu bir dönemde yaşadığını hatırlatan Câbirî, onun, yaşadığı dönemin söz konusu şartlarını da göz önünde bulundurarak, reddedici, cedelci ve sofist kelimâ söylemi bir kenara bırakarak evrensel aklın, yani burhanî/felsefî söylemi esas aldığını ve düşünsel birliği onun yardımı ile sağlamanın yanı sıra toplumsal birliği de yine bu temel üzerine kurmaya çalıştığını savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Câbirî'ye göre, düşünsel ve toplumsal birliği sağlama endişesi Fârâbî'yi felsefede siyaset yapmaya zorlamıştır.³ Bu bağlamda araştırmacılar arasında, Fârâbî'nin, siyaset felsefesini oluştururken içinde bulunduğu toplumsal/siyasal ortamı göz önünde bulundurup bulundurmadiği meselesi tartışmalı bir alan olduğu söylenebilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bütün filozoflar yaşadığı dönemin sorunlarına, doğrudan ya da dolaylı olarak, çözüm denemelerinde bulunmuşlardır. Bu nedenle Fârâbî'nin kendi siyaset felsefesini oluştururken, yaşadığı dönemin düşünsel ve toplumsal sorunlarından etkilenmediğini söylemek mümkün görünmemektedir.

Bu durumun Kant için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre, Descartes sonrası Batı düşüncesinde yaşanmaya başlayan değişim ile birlikte öne çıkan en önemli kavram "şüphe"dir. Bu döneme kadar gelen bilgi kaynaklarına yönelik duyulan yıkıcı şüphecilikten en çok etkilenen kaynak ise dini bilgi olmuştur. Felsefî

¹ Erwin I.J. Rosenthal. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çev: Ali Çaksu. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 113.

² Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 177-178.

³ Muhammed Âbid el-Câbirî. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. Çev: İbrahim Akbaba. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 276, 285-286.

düzlemde yaşanan bu kırılma beraberinde kilisenin sosyo-politik alanda meşruiyet kaynağı olma otoritesinin yıkılmasına yol açacak olan sürecin başlamasına neden oldu. Bu süreçte, “akıl” a olan vurgu daha çok onun sorgulayıcı-eleştirci boyutunun ön plana çıkarılmasıyla ilişkiliydi. Kant, bu dönemi “eleştiri çağı” olarak isimlendirmekte ve bununla kabullenilmiş bütün inançların, bilgilerin, değerlerin, geleneklerin, toplumsal-siyasal kurumların aklın eleştiri süzgecinden geçirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda o, insanlara, “dikkatli ve samimi incelemeden sonra, ister olgulara isterse akli temellere ilişkin (olsun), size en kıymetli inanç olarak görüneni kabul edin; onu yeryüzündeki en yüksek iyi kılan aklın ayrıcalığını, hakikatın nihai mihenk taşı olmanın ayrıcalığını sakın tartışmayın” şeklinde seslenmektedir.⁴ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu felsefi tutumun temelindeki sosyo-politik amaç, oluşmaya başlayan burjuvazinin karşısında yer alan feodal düzenin ve bu düzenle ilişkilendirilen her kurumsal yapının düşünsel düzeyde eleştirilmesi ve böylece gerçekleştirecekleri somut değişim için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır.

Yukarıda zikrettiğimiz söz konusu dinamikleri göz önünde bulundurarak yaptığımız bu çalışmada Fârâbî'nin toplum ve hukuk özelinde siyaset felsefesi hakkındaki görüşlerinin tespit edilmesi için onun, *el-Medinetül-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* eserleri temel alınmıştır. Bu eserlerin seçilmesinde belirleyici olan esas unsur Fârâbî'nin bu eserlerinde siyaset felsefesini sistematik bir bütünlük içinde sunmasıdır. Kant'ın siyaset felsefesi hakkındaki görüşleri için birincil literatür bağlamında temel referans kaynağımız ise, onun, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* metnidir. Bu metnin yanı sıra onun *Aydınlanma Nedir?* çalışmasına da başvurulmuştur. Bu metinlerin seçilmesinin temel nedeni ise, hem Aydınlanma düşüncesiyle birlikte değişen politik görüşü yansıtması, hem de devletli teşkilatlanmanın ortaya çıkışı ve bu süreçte hukukun rolünün sistematik bir bütünlük içinde incelenmesidir.

İnsan Doğası ve Devletli Teşkilatlanma

Fârâbî göre insan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı, ancak bir yerde topluluklar halinde bulunmakla başarabilen bir türdür.⁵ Dolayısıyla insanın en temel ihtiyaçları olan beslenme, barınma, güvenlik ve üreme gibi ihtiyaçlar yalnızca sosyo-politik anlamda örgütlenmiş bir yapıda karşılanabilir. Buna göre, insanın biyolojik varlığını sürebilmesi için kendi türünden olan diğer fertlerle birlikte yaşamak zorundadır. Bu noktada

⁴ Kant. “Kişinin Düşünerek Kendi Yolunu Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?”, *Düşüncenin Çağrısı: Kant, Schopenhauer, Heidegger* içinde. Çev: Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 102, 103.

⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ül-mevcûdât*. Çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. (İstanbul: Büyüyenay Yayınlar, 2012), 75; Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*. Çev: Ahmet Arslan. (Ankara: Divan Kitap, 2015), 125.

önemli bir uyarıda bulunan Umud, Fârâbî'nin, toplumsal yaşamın ortaya çıkış nedeni olarak gösterdiği ihtiyaç iddiasının, insanın, yaşamın herhangi bir aşamasında farkına vardığı bir durum olmadığını, aksine söz konusu muhtaçlığın, insan doğasının tabii bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtmektedir.⁶ Bu çerçeveye göre insanlar arasındaki çatışma durumunu ortadan kaldıracak bir "yasa"ya ihtiyaç duyulmaktadır. Fakat bu bağlamda Crone önemli bir uyarıda bulunarak, başta Fârâbî olmak üzere diğer İslâm filozoflarının, Hobbes ve diğer sözleşme temelli toplumsal teşkilatlanmanın savunucularının aksine, iptidai yaşamın insanların fiilleriyle, yani bir toplumsal sözleşmeyle değil, tanrısal bir müdahalenin sonucunda sona erdiği görüşünde olduklarını iddia etmektedir.⁷ Buna göre Tanrı, teşkilatlı bir toplumsal yapıyı yaratmak için bu topluma liderlik edecek bir peygamber ve şeriat/yasa göndermiştir. Başka bir deyişle, toplumsal sözleşme insanlar arasında değil, insan ile Tanrı arasında gerçekleşmiştir. Bu nedenle en başta Tanrı'nın, peygamber aracılığıyla göndermiş olduğu yasa olmadan, örgütlü bir toplum olamayacağı gibi aynı zamanda insanların biyolojik varlıklarını sürdürebilecekleri topluluklar oluşturmaları dahi mümkün olamazdı. Bu perspektiften hareketle Fârâbî'nin, siyasi otoritenin insan doğasından türediği ve ilâhî kaynaklı bir yasa etrafında teşkilatlı bir toplumsal yapıyı oluşturduğu görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁸

Bu şekildeki insan doğası temelli bir toplumsallaşma anlayışı çerçevesinde insan, varoluşunun ilk gününden itibaren belli bir toplumsal yapı içinde bulunmuş, bunun dışında doğada tek başına varlığını sürdürüp, daha sonra çeşitli sebeplerden dolayı oluşturdukları belli bir ortak yasa etrafında bir arada yaşamaya başladığını söylemek mümkün değildir. Nitekim Fârâbî'nin konuyla ilgili açıklamaları göz önüne alındığında siyasal örgütlenmeyi de içeren beşerî ictimânın, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir deyişle, insanın kolektif bir şuurla bir araya gelmeden önce doğal yaşama tarzına sahip değildi. Bu bakımdan insanın toplumsallığı, onun varlığının bir parçasıdır. Dolayısıyla onun zihninde yer alan insan toplumu, en baştan beri insanların belirli sosyal, fikri ve dini ihtiyaçlar gibi çeşitli bağlarla birbirine bağlanan bir sistemi ifade etmektedir. Bu itibarla gerek ferdî anlamda gerekse de toplumsal anlamda mükemmelliğin gerçekleşmesi diğer insanlara

⁶ Hatice Umud, "İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 129.

⁷ Patricia Crone. *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. Çev: Hakan Köni. (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 391.

⁸ Antony Black. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Günümüze*. Çev: Hamit Çalışkan, Sevda Çalışkan. (Ankara: Dost Kitabevi, 2001), 482. Ayrıca Black'e göre bu anlayış, İran-İslâm siyaset geleneğinde yer alan, "yasa hükümdardan önce gelir; hükümdarın üstünde, onun değiştiremeyeceği bir Kutsal Yasa" fikrine dayanmaktadır.

bağlılığı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu noktada Câbirî söz konusu çeşitli bağlılıkları esasında tek bir bağlılığa indirgemektedir ki bu bağlılık da iktisadî bir bağlılıktır. Böylece insanın kemâle ermesi ile iktisadî bağımsızlık arasında ilişki kuran Câbirî, kemâlin, beşeri hayatta temel ihtiyaçların karşılanması hususunda kendi kendine yeterlilik olduğunu savunmaktadır.⁹

Fakat Fârâbî her ne kadar sözleşme temelli toplumsallaşma fikrini reddetse de bu görüş, onun siyaset felsefesinde câhil şehirlerin¹⁰ görüşlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, sözleşme temelli teşkilatlı toplumsallaşma düşüncesi câhil şehir halklarının sahip oldukları doğru olmayan birçok görüşlerden birisidir. Bu şehirlerin halkları, “her biri belli bir ihtiyacı karşılayan yardımcıları olmadığı takdirde bir insanın yalnız başına bütün ihtiyaçlarını gidermesinin mümkün olmadıklarını gördüklerinden insanların bir araya geldiklerini kabul eder.”¹¹ Ancak onlar arasında bu fikir birliği, toplumsallaşmanın nasıl sağlandığı hususunda farklılaşmaktadır. Bir görüşe göre, toplumsallaşma bir kişinin diğer insanları zorla kendisine hizmet etmesini sağlamasıyla toplumsallaşma gerçekleşirken, bir diğer görüşe göre ise toplumsallaşma insanlar arasındaki karşılıklı bağlılık, sevgi ve birliktelik temelinde kurulmuştur. Bu iki görüşün dışında toplumsallaşma, “küçük bir grubun fertleri arasında, birkaç kişi arasında ve nihayet yalnızca iki kişi arasında” oluşan bir bağ sayesinde gerçekleştirildiği fikri gibi dindarlığı (huşû) kullanarak teşkilatlı toplum fikrinin oluşturulduğunu savunan fikirler de bulunmaktadır. Ancak Fârâbî bütün bu görüşlerin, “varlıklarda gözlemlenen şeylerden ötürü insanların çoğunun zihninde meydana gelen *câhilce* görüşler” olduğunu ifade etmektedir.¹²

Kant, insanın kemâle ermesinin ancak teşkilatlı bir yapının içinde yaşamasına bağlı olduğu konusunda Fârâbî ile aynı görüşe sahiptir. Ancak iptidai yaşamdan çıkış, yani insanlar arasında teşkilatlı bir toplumsal yapının oluşması hususunda ise ondan ayrılmaktadır. Buna göre Fârâbî'nin aksine doğal hal, yani devletsiz toplumlaşmanın varlığını savunan Kant, bu durumdaki insanların sürekli bir savaş halinde olduğunu iddia ederek şunları ifade etmektedir:

Bir arada yaşayan insanlar arasında tabii hal (status naturalis) bir barış hali değil, her zaman ilan edilmiş olamasa bile her an patlayabilecek görünen bir harp halidir. Böyle olunca, bir barış halinin kurulması gerekir; çünkü düşmana karşı konmuş olmak

⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî. *Felsefî Mirasımız ve Biz*. Çev: Said Aykut. (İstanbul: Kitabevi, 2003), 82.

¹⁰ Fârâbî erdemli şehir halkının görüş ve fiillerini benimsemeyen insanların bir arada yaşadıkları şehirleri erdemli şehir karşısında konumlandırmakta ve onları benimsedikleri erdemsiz amaçlar bakımından belli bir tasnife tabi tutmaktadır. Buna göre söz konusu erdemsiz şehirler; *câbil şehirler*, *fâsik şehir*, *değişmiş şehir* ve *dâlle şehirdir*, bkz. Fârâbî, *es-Siyâse*, 93; Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 107.

¹¹ Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 123.

¹² Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 124-130.

için düşmanca hiçbir fiilin işlenmez olması yeter bir teminat sayılamaz; her komşu, diğerinin şahsi güvenliği hakkında teminat vermelidir; bu da ancak kanuni bir hal (hukuk düzeni) içinde olabilir; böyle bir düzen kurulmazsa herkes diğerinden boşu boşuna bu çeşit korunma beklidikten sonra, komşusuna düşman muamelesi yapabilir.¹³

Görüldüğü gibi Fârâbî ve Kant'ta göre, birçok insanın yardımı olmaksızın yalnız bir insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir.¹⁴ Bu nedenle insanların kemâle ermesi ancak belli bir tarihsel sürecin deneyimlenmesi sonucunda mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Fârâbî'ye göre bu serencam ilk olarak Faal Akıl'ın¹⁵ insanda doğal bir istidat olarak bulunan bilkuvve akla etki etmesi neticesinde onda ilk akılsalların ortaya çıkmasıyla başlayan ve burhânî/yakınî felsefenin elde edilmesiyle son bulan bir süreçtir. Kant'a göre ise bu süreç, insanın devletli teşkilatlanmaya sahip olmasıyla başlamış ve kozmopolitik siyasi örgütlenme içinde nihayete erecektir.¹⁶

Bireyin özgürleşmesi ile akıl arasında güçlü bir ilişki kurmasına karşın Kant'ın, aklın hakikati gerçek anlamda ortaya çıkartabilme yetkinliğine sahip olduğunu ve yeni bilim görüşü içinde metafizik soruların gereksizliği noktasında Aydınlanmacı düşünürlerle aynı görüşte olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü ona göre metafizik, temelini aklın varlık yapısında bulur. Bu nedenle "metafizik soruları başıboş bir bilme hırsının zorlamasından doğmamaktadır; aksine aklın kendisinden meydana gelmektedir. Düşüncenin, verilmiş duyular dünyasının sınırları içinde kalmayıp, derinlere gitmek istemesi, temelini, insan aklının varlık-yapısında bulur. Fakat eğer insan yalnız kendisine özgü olan aklını yitirmek istemiyorsa, bu aşmayı yapmamalıdır. Çünkü felsefenin bu alanında, insan aklı kendisini garip bir şaşkınlık içinde bulur. Bu alandan gelen sorular, ne geri çevrilebilirler, ne de denemelerle kanıtlamalar yapan bilimlerin verdikleri türden bilgilerle yanıtlanabilirler. Bu bakımdan buraya, teoriler kuran teorik aklın gücü yetişmemektedir."¹⁷

Kant'ın bu çabasına karşın felsefî alanda yaşanan bu dönüşüm, insanı, onu kuşatan teleolojik gerçekliğin bir parçası olmaktan çıkararak kozmos içinde özgür bir birey olarak görülmesini sağladı. Bu anlayış çerçevesinde geliştirilen yeni siyasi nazarilerde, İslâm siyaset felsefesinin aksine, sosyal düzen kutsal bir hak olarak nitelendirilmekte

¹³ Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*. Çev: Yavuz Abadan, Seha L. Meray. (Ankara: Ankara Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1960), 17.

¹⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-sa'âda*, Çev: Ahmet Arslan. (Ankara: Vadi Yayınları, 2013), 63-64.

¹⁵ Fârâbî'nin epistemolojik sisteminde, insandaki bilkuvve aklın bilfiil akıl olması ve aynı zamanda bilkuvve akılsalların da bilfiil akılsallar olmasını sağlayan fail etki, tözü bilfiil akıl olan ve hiçbir şekilde maddenin kendisinde bulunmadığı bir varlıktır ki o, bu varlığı Faal Akıl şeklinde isimlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Faal Akıl'ın bu işlevinin yanı sıra onun epistemolojik ve politik düşüncesinde bir başka işlevi daha vardır ki o da, teorik akla ulaşmış kişiye ilâhî bilginin, yani vahyin ulaşmasını sağlamaktır; bkz. *el-Medinetü'l-fâzıla*, 86, 92, 103; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 40.

¹⁶ Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefî Deneme*, 29.

¹⁷ Heinz Heimsoeth. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*. Çev: Takiyettin Mengüşoğlu. (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1986), 66, 67.

birlikte beşeri bir inşa olarak sunulmaktadır. Buna göre sosyal düzen, dini bir kaynaktan, yani Fârâbî'deki gibi Tanrı kaynaklı bir yasa etrafında neş'et etmez, aksine insanlar arasında karşılıklı çıkarlar gözetilerek yapılan ortak bir beşeri yasa üzerinde yükselir.¹⁸ Diğer bir ifadeyle, bu tarz bir kabul, Fârâbî'nin siyaset nazariyesinde gördüğümüz sosyo-politik düzenin modern döneme geçişle birlikte hakikat bilgisinin yeryüzündeki bir yansıması olarak görülmesinin aksine, beşeri ve sun'î bir inşa olarak tasavvur edilmeye başlandığını göstermektedir.

Kant'ın söz konusu "doğal durum" argümanı, ruh ve bedenden müteşekkil olan insanın biyolojik varlığını devam ettirebilmesi ve nihai barışa ulaşabilmesi için, kendi türünden olan diğer fertlerle bir arada yaşaması doğal bir zorunluluk olduğunu belirtmek suretiyle Fârâbî ile ortak bir görüşü savunmaktadır. Fakat Kant'ın savunduğu bu görüş yeni siyasi düşünceye kendi içinde meşruiyet kazandırma çabasını da taşımaktadır. Buna göre beşerî hukuk temelinde kurulan yeni toplumsal yapının meşruiyet kaynağı, insanın içinde bulunduğu şartlardan hareketle mantıksal bir çıkarsamada bulunarak meydana getirdiği yasalardır. Diğer bir ifadeyle, insanın yaşamını idame ettiği sosyo-politik yapı beşeri bir inşa olmasından dolayı bu yapıya meşruiyet kazandıran temel ilkeler de yine beşeri yasalardır. Ayrıca yıkılan dini meşruiyet kaynağının yerine, bu sorunsala yeni cevaplar arama çabasının izlerini sadece Kant'ta değil, aynı zamanda modern siyaset teorilerinin pek çoğunda bulmak mümkündür.¹⁹

B. İdeal Yönetim

Fârâbî felsefesinde yetkinleşme sürecinin nihai hedefi olan erdemli/ideal toplumun hem sosyo-politik hem de ideolojik hayatını vahyin ışığında biçimlendiren kişi olan ilk başkan (er-reîsül-evvel), sahip olduğu fikri erdem ve mütehayyile/hayal oluşturucu gücü²⁰ sayesinde, Tanrı'dan başlayıp insanda son bulan ilâhî bilgi akışının, kelimenin

¹⁸ Ahmet Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Divân: Disiplinler Arası Dergi*, sy. 9 (2000/1): s. 107.

¹⁹ Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", 105-108.

²⁰ Fârâbî'nin epistemolojisinde oldukça önemli bir role sahip olan mütehayyile gücünün temel işlevi, duyu gücüyle algılanan nesnelerin formlarını, duyuvarın işleminden geçtikten sonra, korumaktır. Ancak mütehayyile gücünün söz konusu temel işlevinin yanı sıra bir diğer önemli işlevi daha bulunmaktadır, ki bu işlev, mütehayyile gücünün kendisinde sakladığı duyu verileri üzerinde tasarrufta bulunmasıdır. Bu özelliği sayesinde bu güç, kaydedilmiş olan veriler üzerinde tasarrufta bulunarak onları birleştirmek ve ayırmak sûretiyle yeni şeyler ortaya koymaktadır. Hatta öyle ki, oluşturulan bu yeni şeyler içerisinde, dış dünyada herhangi bir duysal karşılığı bulunmayan soyut suretler de bulunmaktadır. Fakat bu özelliklerinin yanı sıra Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da, mütehayyile gücünün bir diğer önemli fiilinden daha bahsetmektedir ki, bu fiil taklittir. Buna göre mütehayyile gücü, bir şeye maruz kaldığında o şeyi ya kendisine geldiği gibi kabul ettiğini ya da o şeyi taklit eden duysallarla kabul etmektedir. Bu anlamda o, mütehayyile gücünün, akıl, duyu ve arzu güçleri tarafından gelen bir şeye maruz kaldığında kendisine gönderilen akılsal, duysal ve arzu ile ilgili verileri taklit etmek suretiyle kabul ettiğini belirtmektedir; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 90, 91; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 37, 38.

tam anlamıyla, en doğru ve eksiksiz bir şekilde insan hayatına uygulanmasını mümkün kılmaktadır. Hatta öyle ki bu durum, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin esasını oluşturmaktadır. Kant'ın felsefi sisteminde teleolojik bir sistem olarak karşımıza çıkan doğanın nihai amacı ise, “birbiriyle mücadele eden bireylerin özgürlüğü kötüye kullanmaları karşısında sivil topluluk denen bir bütünü merkeze alan bir hukuk otoritesinin bulunacağı şekilde insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen bir anayasa” oluşturmaktır.²¹ Diğer bir ifadeyle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel meselesi, soyut/kavramsal bilgi olarak ifade ettiğimiz hakikat bilgisinin, en doğru ve en uygun bir şekilde insanı ve toplumu şekillendirmesi iken, Kant'ın siyaset felsefesinin temel meselesi ise devletler üstü bir teşkilatlanma olan uluslar federasyonu ve kozmopolitik hukuk idesinin gerçekleştirilmesidir.

Fârâbî *el-Medinetü'l-fâzıla*'da devletli teşkilatlanmanın nihai amacını gerçekleştirecek kişi olan ilk başkan için hâkim, imam, birinci başkan, hükümdar ve reis kavramlarını kullanırken²² *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserinde ise, mutlak anlamda ilk yönetici ifadesini kullanarak onu, başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine hiçbir surette ihtiyacı olmamasının yanı sıra hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir rehber gereke duymayan bir kimse olarak tanımlamaktadır.²³

Fakat her insanın yaradılışa birbirinden farklı olduğunu savunan Fârâbî, bütün insanların ilk başkan gibi mutluluğun ne olduğunu ve onu elde etmek için neler yapması gerektiğini bilmediğini iddia etmektedir. Bu çerçevede o, Kantçı düşüncenin aksine, insanların birçoğunun kendilerine en yüce mutluluktan (*es-sa âdetü'l-kusvâ*) haber verecek, ona ulaşmalarını sağlayan fiilleri gösterecek bir öğretmene, bir kılavuza ihtiyaç duyduklarını savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kant, insanların kemale ermek için kendi akıllarından başka herhangi bir rehber ihtiyaçları olmadığını savunurken Fârâbî ise yetkinleşmenin ancak doğru bir rehberi takip ederek gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir. Ayrıca buna göre Kant, *Aydınlanma Nedir?* yazısında belirttiği “bilme” basit bir biçimde belirli bir konu hakkında bilgi edinme değildir. Burada bilme ile kastedilen temel husus, aklın, düşünen öznenin hayatının her alanında yol gösterici olarak görev alması gerektiğidir.²⁴ Bu çerçevede öznenin dışarıdan aldığı eğitimi bizzat dünyayı değiştirecek bir özerklik iddiasına dönüştürmesi bağlamında öne çıkan kavram ise “bildung”dur. Kant'ın, “Aklını kendin kullanma cesaretini göster!” şeklindeki çağırısı bu yönde öznenin kendisini eğitmesiyle ilişkili bir durumdur.²⁵ Diğer bir ifadeyle,

²¹ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 29.

²² Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 104. Ayrıca ilk başkanın doğuştan sahip olduğu on iki tabii özellik için; bkz. *el-Medinetü'l-fâzıla*, 104, 105.

²³ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 85.

²⁴ Memet Güneç, “Kant ve Alman Aydınlanması”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi* içinde, edt. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 339.

²⁵ Kant, “Aydınlanma Nedir?”, Çev: Atilla Yayla. *Liberal Düşünce*, sy. 38-39, (2005): s. 225; Reinhart Koselleck, “‘Bildung’ Kavramının Antropolojik ve Semantik Yapısına Dair”,

düşünen bireyi gerçek anlamda özgürleştirecek olan temel unsur, kendisinden başka herhangi bir rehber ihtiyacı duymadan kendi aklını kullanma cesaretini göstererek dogmatik uykusundan uyanmasıdır.

Bu çerçevede Kant'ta karşımıza çıkan özgür birey merkezli bu tablonun Fârâbî'de farklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, *Tahsilu's-sa'âda* isimli eserinde ilk başkan için en yüksek yönetici ifadesini kullanan Fârâbî, onun, önce yakınî bir tarzda hem nazarî erdemlere, hem de amelî erdemlere sahip olan ve bunun yanı sıra söz konusu bilgileri şehir halkının anlayabileceği forma dönüştürme gücüne de sahip olan bir kişi olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Bu minvalde o, *el-Medinetü'l-fâzıla*'da ilk başkanın mütehayyile gücünün tabiatı gereği son haddine vardığını ve aynı şekilde edilgin aklının da bütün akılsalları kavraması neticesinde müstefâd/kazanılmış aklı elde ettiğini, bunun sonucunda da Faal Akıl ile onun arasında başka bir şey kalmamasından dolayı onunla ittisâle/bağlantıya geçtiğini belirtmektedir.²⁷

B1. Felsefe ve Cumhuriyet Merkezli Farklı İdeal Toplumsal Yapılar

Kant'ın savunduğu ideal sosyo-politik yapının merkezinde cumhuriyet fikri yer alırken, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde bu görüşün muadili ise felsefe kurumudur. Ancak Fârâbî'ye göre bu felsefe, toplumu şekillendirmesi noktasında din ile çok yakın bir ilişki içinde bulunmaktadır. Öncelikle, insanları gerçek mutluluğa ulaştırma gayesine sahip olan söz konusu din ile felsefe arasındaki ilişkinin tabiatı, veren ve alan şeklinde tasarlanmakta ve dini/milleyi, felsefeyle *benzeşme* anlamında onu taklit eden bir sistem olarak takdim edilmektedir. Ayrıca bu tarzda bir ilişki felsefenin zamansal olarak dinden

Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar içinde. Çev: Atilla Dirim, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 114, 122.

²⁶ Fârâbî, *Tahsilu's-sa'âda*, 90.

²⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 103, 104. Fârâbî, insanî aklın yetkinleşmesinin son aşaması olan müstefâd akıl mertebesine ulaşmanın bir süreç dâhilinde gerçekleştiğini savunmaktadır. Buna göre, bilkuvve/heyulanî akıl, maddeyi tasavvur edip maddeye ait olan sûretler kendisinde ortaya çıkınca bu akıl artık bilfiil akıl olmaktadır. Bilfiil olan akıl da bilfiil kavram durumundaki sûretleri akletmesi neticesinde müstefâd veya kazanılmış akla dönüşmektedir. Dolayısıyla müstefâd akıl, bilfiil akılda olduğu gibi bir varlığa ait sûretleri varlıktan soyutlayarak düşünce objesi yapmamaktadır, aksine böyle bir soyutlama yapmaya gerek duymaksızın daha öncesinde soyut olan şeyleri kendi düşünce objesi yapmaktadır, nitekim bunun sonucunda da kendisi ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, artık müstefâd akıl mertebesinde maddesiz sûretler söz konusu olmasından dolayı bu akıl mertebesine ulaşan kimse, soyutlama gereği duymaksızın, düşünce objelerini soyutlanmış olarak hazır bulmakta ve onlarla doğrudan bir ilişki kurmaktadır; bkz. Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. Çev: Mahmut Kaya. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 132.

önce geldiği şeklinde de anlaşılabilir.²⁸ Bu sisteme göre din kurucusunun müstefâd akılı elde edip Faal Akıl ile ittisâl etmesi neticesinde aldığı burhânî bilgiyi eşzamanlı olarak misal ve temsillere dönüştürerek halka aktarması, erdemli dini oluşturmaktadır. Bu bakımdan erdemli dinin burhânî felsefeye benzediği ve onun bir taklidi olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁹ Dini, felsefenin altına yerleştiren bu görüşten hareketle dindarlığın, felsefi düşünceden aşağı bir konumda yer aldığını söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî için felsefe yalnızca eşyanın hakikatini bilmenin yollarından biri değil, söz konusu bilmenin gerçekleştiği en üstün yoldur. Ayrıca bu görüş her ne kadar Fârâbî tarafından kadim filozoflara istinaden ifade edilmiş olsa da açıktır ki, kendisi de bu yaklaşımı aynen kabul etmektedir ki izah ettiği din anlayışının temelinde de bu görüş bulunmaktadır.³⁰

Burhânî felsefe ile din arasında kurulan bu ilişki nedeniyle din kurucusu olan bir kimsenin hem burhânî felsefeye sahip olması, hem de sahip olduğu bu felsefeyi halka aktarabilmesi için son derece gelişmiş olan bir mütehayyile gücüne sahip olması gerekir. Bu nedenle söz konusu insan, ilk başkandan başka bir kimse değildir. Çünkü bu insan akli-teorik kemâle erişmiş, bu sayede Faal Akıl ile bağlantı kurabilen ve dolayısıyla eşyanın sebeplerine dair üst prensiplerin, yani ilâhî varlıkların nazarî bilgisine erişebilen kişidir. Bununla birlikte söz konusu insan, Faal Akıl ile gerçekleştirdiği ittisâl neticesinde aldığı kavramsal bilgileri mütehayyile gücü sayesinde duyuşal tikellere dönüştürebilme yetkinliğine de sahip olan bir kimsedir. Bu itibarla, Fârâbî felsefesinde ilk başkan tipolojisinin “kusursuz birey”i ifade ettiği söylenebilir.³¹

Bunun yanı sıra ilk başkan, Fârâbî'nin terminolojisinde hakikî filozof tipiyle örtüşmektedir. Ona göre hakikî filozof hem nazarî ilimlere sahip olan, hem de onları başka insanların yararı için kullanabilme yetkinliğine ulaşan kişidir. Bu nedenle hakikî filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaşması bakımından burhânî felsefeye sahip olduğu gibi son derece gelişmiş bir mütehayyile gücüne de sahip olmasından dolayı söz konusu felsefeyi başka insanların yararına da kullanabilmektedir. Bu nedenle Fârâbî'ye göre hakikî filozof ile en yüksek yönetici arasında hiçbir fark yoktur.³² Dolayısıyla hakikî filozof ile kastedilen kişi, erdemli şehrin ilk başkanının kendisidir.

Ayrıca hakikî filozof, müstefâd akıl mertebesine ulaştığı gibi aynı zamanda mütehayyile gücü bakımından da son derece yetkin bir kimsedir. Bu nedenle Fârâbî'nin

²⁸ Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, Çev: Ömer Türker. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 70.

²⁹ Fârâbî, “Kitâbu'l-Mille”, Çev: Fatih Toktaş, *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 12 (2002): 261; Fârâbî, *Tabsîlu's-sâ'âda*, 93.

³⁰ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, 105; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 262. Fârâbî *Tabsîlu's-sâ'âda* isimli eserinde felsefe ile din arasında kurduğu bu ilişkiyi açıklarken eskiler kelimesini kullanmaktadır (s. 93). Bu nedenle onun burada böyle bir kullanıma giderek kadim filozofları işaret ettiği söylenebilir.

³¹ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, 96.

³² Fârâbî, *Tabsîlu's-sâ'âda*, 92.

bahsettiği anlamda hakikî filozof olan bir kimse, müstefâd akla sahip olması nedeniyle ilk başkan gibi Faal Akıl'dan aldığı soyut/kavramsal bir bilgiyi, mütehayyile gücü sayesinde temsil ve misallere dönüştürebilme gücüne de sahiptir. Bu bağlamda hakikî filozof aynı zamanda bir peygamberdir. Ancak hakikî filozofa denk olan söz konusu peygamber, son derece gelişmiş mütehayyile gücüne sahip olması dolayısıyla Faal Akıl ile ittisâl etmesi sonucunda vahiy alan, yani Faal Akıl ile eksiksiz bir bağlantı kuran kişidir. Bu çerçeveye göre Fârâbî'nin sözünü ettiği erdemli şehrin ilk başkanı, hakikî filozof ve mütehayyile gücü üst düzeyde olan ideal peygamber tipolojilerinden meydana gelmektedir.³³ Diğer bir ifadeyle erdemli şehirdeki (*medîne fâdıla*)³⁴ yasa koyucu (vadi-u 'n-namus), peygamber/filozof olan kişidir.

Fârâbî, mutluluğu amaç edinen insanların büyük bir çoğunluğu onu kavrayarak değil, ancak tahayyül ederek amaç edindiklerini düşünmektedir. Diğer bir deyişle, insanların çoğu metafizik ilkelere soyut/kavramsal şekilleriyle değil, ancak onların hayal edilmiş şekilleriyle sahip olurlar.³⁵ Bu nedenle burhânî felsefe elde edildikten sonra yasaların vaz edilmesi ve burhânlarla temellendirilen teorik şeyler ile taakkul gücü ile çıkarsanan pratik şeylerin halka öğretilmesine ihtiyaç duyulur. Ona göre yasaları koyma sanatı, halkın tasavvur etmekte zorlandığı teorik makulleri iyi bir şekilde hayal ettirme, mutluluğa ulaşmada fayda veren toplumsal fiillerin her birini iyi bir şekilde çıkarsama, halka öğretilmesi gereken teorik ve pratik şeylerde bütün ikna yolları kullanarak iyi bir şekilde ikna etme iktidarıyla olur. Bu iki sınıfta, yani teorik ve pratik şeylerle ilgili yasalar konulduğunda ve bunlara halkı ikna edecek, bilgilendirecek ve eğitecek yollar eklendiğinde halkı bilgilendirmeyi, eğitmeyi ve mutluluğa ulaşacakları her şeyi onlara vermeyi sağlayan erdemli din böylece meydana gelmektedir.³⁶ Bu bağlamda erdemli din, insanların çok büyük bir çoğunluğunun burhânî felsefeyi elde etme yetkinliğine sahip olmamalarından dolayı ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Tahsilu's-sa'âda isimli eserinde Fârâbî, dini, söz konusu metafizik bilgilerin temsiller aracılığıyla tahayyül yolu ile insanlara bildirilmesi, bu tahayyül ettirilen şeylerin ikna yöntemleriyle tasdik ettirilmesi ve bütün bu bilgileri içine alan şey olarak da tanımlamaktadır. Dinin kitlelere yönelik bu pedagojik söylemi, felsefenin soyut kavramlara dayalı analitik yönteminden farklı olarak, somut örneklendirmeler ve ikna edici şeylere başvurur. Diğer bir ifadeyle dinde, felsefe yoluyla makul ve mutasavver şekilde sunulan

³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 104.

³⁴ Fârâbî erdemli şehri, şehir halkının birbirleriyle hakikî anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir olarak tanımlamaktadır, bkz. Fârâbî, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusûlü'l-medenî, Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âd*. Çev: Hanefi Özcan. (İstanbul: İFAV, 2005), 67; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 98.

³⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 92.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbu'l-hurûf*, 87; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2001) 530.

hakikat, mütehayyel olarak ortaya konur; yani hakikatler makul olarak konmaz, sadece hayal ettirilir.³⁷ Nitekim Fârâbî, bu nitelikteki bir dine popüler, meşhur ve zahîrî felsefe denildiğini belirtmektedir. Ona göre bu dindeki ölçü ve örnekler ise ilk başkan tarafından otaya konur ve gerçekleştirilir.³⁸ Böylece, ilâhî olan şey siyasi zeminde idrak edilmiş olur ki bu durum erdemli şehirde kanunların yapılması, halkın büyük bir çoğunluğunun kavramakta zorluk çektiği kavramsal hakikatlerin onların anlayabileceği şekilde ifade etmede beceri kazanmak, gerçek mutluluğa ulaştıracak toplumsal eylemlerin tespit edilmesi ve bunların temelini oluşturan bazı teorik ve pratik konuların halka ikna yoluyla öğretilmesi gibi becerilerin elde edilmesiyle mümkün olmaktadır.³⁹

Dinin insanları gerçek mutluluğa ulaştıran, yani onların var oluş amacını gerçekleştirmelerinde böylesine belirleyici olan bir siyaset felsefesi fikri, Kant'ta, kendisine cumhuriyet olarak yer bulmaktadır. Buna göre doğa, insanları hukuk fikrinin kaynağından gelen cumhuriyetçi bir örgütlenmeye doğru yönlendirmektedir. Bu bağlamda Kant, Ebedi Barış'ta şunları ifade etmektedir:

Asli mukavele fikrinden doğmuş tek esas teşkilât cumhuriyetçi esas teşkilat, bir milletin bütün kanunlarına temel olmalıdır. Cumhuriyetçi esas teşkilat, ilkin bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından hürriyet; ikinci olarak, aynı zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek kanun koyucuya bağlılık; üçüncü, olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları eşitlik prensibine tek düzendir. Bu esas teşkilat hukuk bakımından, bütün diğer esas teşkilatlara bir ilk temel vazifesini görecek tek düzendir.⁴⁰

Kant'a göre insanlar, birey olarak özgürlüklerinin ve eşitliklerinin güvence altına alınmasına yönelik akılsal-hukuksal taleplerini, yine hukuksal sözleşme temelli kurulmuş bir devlet aracılığıyla tesis etmektedirler. Bu bakımdan Kant'ın meşru hükümeti özgür kişiler arasındaki bir ilk sözleşmeden türettiğini söylemek mümkündür.⁴¹

Kant, söz konusu haklara sahip olduğumuz iddiasında bulunmamızı sağlayan “ahlaki özgürlüğümüzün, bir devlet kurmak ve bu devleti korumak için ahlaki bir yükümlülük yarattığını” da öne sürmektedir.⁴² Bu bağlamda cumhuriyetçi anayasaya dikkat çeken Kant, bu anayasayla birlikte “sadece barışın temel koşulunu formüle etmez; aynı zamanda, bireyin kendi aklını ve kendi özgür iradesini kullanmaya hazır olması için yegâne koşulun onun cesareti olmadığını vurgulamaktadır.”⁴³ Diğer bir

³⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'âda*, 93.

³⁸ Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'âda*, 93; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 92.

³⁹ el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 530.

⁴⁰ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 18.

⁴¹ Manfred Kuehn, *Kant*, Çev: Bülent O. Doğan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011), 407.

⁴² Paul Guyer, “Kant'ın Ödevler Sistemi”, Çev: Ali Kaftan, *Cogito Sonsuzluğun Sınırlarında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 301.

⁴³ Birgit Recki, “Kant ve Aydınlanma”, Çev: Hakan Çörekçioğlu, *Cogito Sonsuzluğun Sınırlarında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 210.

ifadeyle, Kant, temel insani hak ve değerlerin korunduğu bir toplumsal yapının inşa edilmesinin çatışmayla değil, demokratik bir sözleşme çatısı altında kurumsal olarak güvence altına alınmasıyla mümkün olduğuna inanmaktadır.

Bu yönüyle cumhuriyetçi siyasi yapı Kant'ın siyaset düşüncesinde hukuk fikrinin kaynağını oluşturduğu söylenebilir ki bu durum, doğal haldeki insanın teşkilatlı bir toplumsal örgütlenmeyi oluşturmasına kaynaklık etmesinden dolayıdır. Nitekim yukarıda aktardığımız bu pasajın devamında Kant, cumhuriyetçi teşkilatlanmanın hukuk temelli bir yapıya sahip olmasından dolayı kozmopolitik bir “ebedi barışa varma vadinde bulunmak gibi bir üstünlüğü de haiz” olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Bu bağlamda o, cumhuriyetçi hükümetlerin çoğalması durumunda devletler arasındaki tüm savaşların ortadan kalkacağını savunmaktadır.

Bu noktada Habermas, Kant'ın cumhuriyetçi teşkilatlanmaların “tüm savaşları ortadan kaldıracığı” ifadesine dikkat çekmektedir. Ona göre Kant'ın kullandığı bu ifade, zorunlu kalındığında savaş ve barışı düzenleyen uluslararası hukuk normlarına işaret etmekte ve söz konusu normların yasanın getirdiği barış düzeni, savaşı tamamen ortadan kaldıran kozmopolit bir düzenin yolunu açana dek geçerli olduğunu belirtmektedir. Nitekim Kant'ın cumhuriyet hakkındaki söz konusu argümanı, cumhuriyetçi teşkilatlanmaya sahip devletlerin halklarının kendi çıkarlarına dayanarak hükümetlerinin barışçıl bir politika izlemesini istediklerine işaret etmektedir.⁴⁵

Kant'ta, ideal politik yapının oluşturulmasına hukuka merkezi bir rol verilmesinin bir benzeri, Fârâbî'de ilk başkanın ölümünden sonra oluşan yönetim sisteminde görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Fârâbî'nin siyaset felsefesinde hukuk, ilk başkanın ölümünden sonra ideal devlette belirleyici bir konumda yer alıyor. Buna göre ilk başkan her bakımdan kendisine benzeyen birisini bırakmadan öldüğü takdirde onun yerine başa geçecek olan kişi, erdemli şehirde yapılacak işler için fikren onun yolundan gitmeli ve koyulan yasalarda herhangi bir değişiklik yapmamalıdır. Bu bakımdan yönetime gelen başkanın, ilk başkanın kurduğu bu sistemin sürdürülebilmesi için onun koyduğu yasaları değiştirmeyip, onları olduğu gibi muhafaza etmesi gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, erdemli şehrin idaresi totaliter bir yapıdır, yani bir otorite yönetimidir ve yeni şartları karşılamak üzere değiştirilemez. Çünkü ilk başkan yaptığı kanunlarda tamamen haklıdır ve evrensel gerçeği ortaya koymuştur. Bu anlayışla Fârâbî ilk başkandan sonra gelen söz konusu başkanları “yasaya bağlı başkan”, “yasaya bağlı sultan” (melikü's-sünne) şeklinde nitelemektedir.⁴⁶ Ayrıca Black, söz konusu ikincil başkanların geleneksel yasaya göre bir yönetim gerçekleştirmelerinden dolayı söz

⁴⁴ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 19.

⁴⁵ Jürgen Habermas, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant'ın Edebi Barış İdesi”, Çev: Ayşegül Çakal, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 382, 387.

⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 87.

konusu başkanların Platon'un "siyasi ve soylu", yani mutlak olmayan hükümdarının bir uyarlaması olduğunu savunmaktadır.⁴⁷

Ayrıca erdemli şehrin ilk başkanın ölümünden sonra onun yerine geçecek olan başkanın, müstefâd akıl mertebesine ulaşmış ama muhayyilesi gelişmemiş filozof olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle, melikü's-sünne, mütehayyilesi gelişmemiş ama ilk başkan gibi müstefâd akıl mertebesine ulaşmış olan filozoftur. Nitekim Fârâbî'nin bu başkanlık için gerekli gördüğü on iki şartın başında onun bir filozof olması gelmektedir.⁴⁸ Yasaya bağlı başkanın erdemli şehirdeki yasaları değiştirmemesi, onlara bağlı kalarak şehri yönetmesi ise, onun mütehayyile gücünün gelişmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu eksikliğe karşın söz konusu başkanın şer'î kuralları ve sünneti bilmek, içtihadı güç yetirebilmek ve yasalardan hüküm çıkarabilmek gibi entelektüel yetkinliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹

Bu minvalde Fârâbî *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde ilk başkanın ölümünden sonra onun görüş ve eylemlerinin "görüşler kitabı" ve "eylemler kitabında" muhafaza edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁰ Bu iki kitap, milletlerin ve şehirlerin benimsenmeye davet edildikleri görüş ve fiillerin unutulmaması için bunları şehir halkının ruhlarına yerleşmesini mümkün kılacak delillerden oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle, söz konusu kitaplar ilk başkanın kurduğu ideal devletin *ideal anayasasını* oluşturmaktadır. Fakat bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, ikincil başkanların yönetiminde yer alan bu anayasa, Kant'ta karşımıza çıkan anayasadan farklı bir yapıdadır. Çünkü Kant'ın bahsetmiş olduğu anayasa, insanların üzerinde anlaştıkları temel yasalardan oluşurken Fârâbî'nin siyaset felsefesinde yer alan anayasa ise, ilk başkanın, yani toplumun değil, yalnızca tek bir kişinin görüş ve eylemlerinden oluşmaktadır ki onun görüş ve eylemleri ise tanrısal esinlenmenin sonucunda şekillenmiştir.

Fârâbî'ye göre söz konusu anayasadan yeni hükümlerin ortaya çıkartılması için fıkıh ilmine yönelmek gerekir. Dolayısıyla bu yönüyle fıkıh ilmi, erdemli dinde geçerli olan fiillerle ilgilendiği gibi aynı zamanda bu dindeki görüşlerle de ilgilenmektedir. Bu bağlamda o, *Kitâbu'l-Mille*'de şunları ifade etmektedir:

Fıkıh sanatı, insana yasa koyucunun açıkça belirlediği hususlardan açıkça belirlemediği tek tek hususları doğru bir biçimde çıkarıp istinbât etme ve böyle bir şeyi yasa koyucunun amacına uygun olarak kendisine şeriat verilmiş bir topluluk için saptanmış din vasıtasıyla düzenleyebilme gücünü verir.⁵¹

Bu nedenle fıkıh, yasa koyucunun dini vazettiği sırada açıklamadığı tikel hususları onun ölümünden sonra yine onun belirlemiş olduğu temel doktrinlere bağlı kalarak

⁴⁷ Black, *Siyasal İslam Düşüncesi*, 111.

⁴⁸ Yasaya bağlı başkanın sahip olduğu diğer özellikler için; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, 106, 107.

⁴⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasmız ve Biz*, 75.

⁵⁰ Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'ada*, s. 86.

⁵¹ Fârâbî, *Mille*, 263.

açıklamayı amaçlayan bir ilimdir. Bu ilim sayesinde insanlar, yasa koyucunun hakkında açık olarak belirlemediği tek tek özel şeyleri, haklarında açık ve özel olarak belirttiği şeylere bakarak belirleme gücünü elde eder.⁵² Diğer bir ifadeyle fakihler, ilk başkanın ölümünden sonra insanlar arasında genel bir anayasal ortaklık sağlayacak olan kişilerdir.

Fıkıh ilminin temel ilkelerinin erdemli dindeki yasalar olması, erdemli şehirdeki hukukî sitemin temel kaynağını ortaya koyması bakımından da oldukça önemlidir. Buna göre erdemli dindeki yasaların ve dolayısıyla bütün bir hukukî sistemin temel kaynağı burhânî felsefedir. Hatta bu durum daha da ileriye götürüldüğünde erdemli şehirde geçerli olan meşru hukukî sistemin temel kaynağının, Kantçı görüşün tam aksine, tam anlamıyla Tanrı olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî, ilk başkanın erdemli şehirde gerçekleştirdiği yasama etkinliğini beşerî değil, tanrısal bir etkinlik olarak görmektedir. Bu çerçevede Fârâbî'nin savunmuş olduğu sosyo-politik yapının meşruiyet kaynağı da ortaya çıkmaktadır. Buna göre Fârâbî, erdemli şehrin meşruiyetini beşeri hukuktan değil, tam anlamıyla tanrısal yasalardan aldığını savunmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar erdemli şehir, beşerin bir inşası olarak karşımıza çıksa da aslında temel ilkelerini tanrısal yasadandırması nedeniyle ilahî bir inşadır olduğu söylenebilir. Ayrıca bu anlayış Kant'ın savunmuş olduğu ideal sosyo-politik yapının meşruiyet kaynağı ile birbirinden bütünüyle farklı bir yapıdadır.

C. Kozmopolitik Düzen

Kant'a göre doğal durumda ve hukuki kanunlardan yoksun olarak yaşamak, insanlar için olduğu gibi, devletleri teşkil eden milletler için de bir tehdit yaratmaktadır. Bu yönüyle onun politik sisteminde devletler insanlara benzemektedirler. Onlar da insanlar gibi gereksinmelerini karşılamak için kendi türdeşleriyle, yani başka devletlerle ilişki kurmak zorundadırlar. Kant, tarihsel süreç içinde devletler arasındaki bu ilişkinin savaş merkezli geliştiğini belirtmekle birlikte, savaşın insan toplumu için hem çok tehlikeli, hem de ilerletici rollere sahip olduğuna inanmaktadır. Bu noktada Arendt, Kant'a, "ilerleme ve uygarlık göz önüne alındığında, savaşların neye yaradığını" sormaktadır. Ona göre Kant'ın bu soruya verdiği yanıt açık olmamasına karşın, hem doğanın "nihai tasarımı", "kozmpolit bir bütün, birbirlerine zarar verecek eylemlerde bulunabilecek devletlerden oluşan bir sistem" olması, hem de "insanların dizginlenemeyen hırslarıyla harekete geçirilen kasıtsız bir girişim" olarak savaşın, sonunda ulaşılabilecek olan kozmpolit barışa hazırlık görevi görmesinden dolayı savaş, bir ilerlemenin aracıdır. Diğer bir ifadeyle, savaş ilerlemeyi doğurur ki bu yalnızca teknik alanda değil, aynı zamanda barışa yönelik bir ilerlemeyi de doğurur.⁵³ Ayrıca kozmopolitik anlamda geçerli olan

⁵² Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2014), 106; Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, 269.

⁵³ Hannah Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", Çev: Yasemin Tezgiden, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 353.

bir barış durumunun sağlanmasında savaşın gerekli olduğunu savunan bu görüş Fârâbî'nin "erdemli savaş" fikriyle benzerlik içinde olduğunu söylemek mümkündür.⁵⁴

Kant, savaşların çoğalması, yaygınlaşması ve korkunç bir hal alması durumunda, sürüp giden bu savaşlar içinde yaşayan devletlerde "barış"ın sağlanmasına yönelik bir eğilimi ortaya çıkartacağını savunmaktadır. Nitekim o, bu hususta "bütün ahlaki kanunların yüce mahkemesi olan akıl, harbi hukuki bir yol olarak kullanmayı şiddetle tel'in eder; barış halini de mutlak bir mükellefiyet olarak tanır"⁵⁵ şeklinde konuşmaktadır. Dolayısıyla savaş ne kadar kötüleşirse insanların daha mantıklı hareket etmeleri ve en sonunda kendilerini barışa götürecek olan uluslararası anlaşmalar için çalışmaları o kadar yakın olacaktır. Diğer bir ifadeyle, savaşların neden olduğu yıkımların şiddetlenmesi insanlıkta "dünyadaşlık" düşüncesini oluşmasını sağlayacaktır.⁵⁶ Bu nedenle onun savaş konusunda tüm sempatisi açık ve mutlak biçimde barıştan yana olduğunu söylemek mümkündür.

Kant, söz konusu kozmopolit düzene geçişi tanımlarken, belirli bir devletin kurulmasına vesile olup belirli bir bölgenin yurttaşlarının yasal olarak güvence altına alınmış bir özgürlük içinde yaşamasını olanaklı kılan "doğal durumdan ayrılmaya yönelik ilk edim"le sürekli benzeşim kurmaktadır.⁵⁷ Ona göre, nasıl ki toplum sözleşmesi doğal durumdaki insanlar arasında devam eden savaşa son vererek doğal durumu ortadan kaldırıyor, bütün devletler arasındaki bir barış sözleşmesinin de savaşları ortada kaldırarak savaşan devletler arasındaki doğal durum sona erecektir. Bu hususta Kant, bütün devletler arasında barışın sağlanması durumunda ortaya çıkacak yeni sosyo-politik düzeni şu argümanla savunmaktadır:

Fertler için olduğu gibi, devletleri teşkil eden millet için de, tabi halde ve kanunlardan yoksun olarak yaşamak, sadece komşuları yüzünden bile, bir tehdit yaratabilir. Bu devletlerden her biri, kendi güvenliğini teminat altına almak için, beraberce, herkesin haklarını sağlayacak şekilde bir esas teşkilat kurmalarını isteyebilir. Böylece bir milletler federasyonu kurulmuş olacaktır.⁵⁸

Yukardaki bu pasajda da işaret edildiği üzere söz konusu federasyon, ayrı ayrı ulusların kurdukları devletlerin birleşmesiyle, bir uluslar birliğini oluşturmaktadır. Ayrıca Kant siyaset felsefesinde bu birliğin ebedi barışı sağlayıp koruması gerektiğini de temel düşünce olarak işlemektedir.⁵⁹

Wood'a göre Kant'ın önerdiği uluslar federasyonunun amacı insanî yetilerin gelişmesi için vazgeçilmez adım olan "uluslararası adilâne barışı" etkin kılmaktır. Diğer bir ifadeyle, Kant, uluslar federasyonu fikriyle sadece savaşın döktüğü kanı engellemek değil, aynı

⁵⁴ Fârâbî, *Tahsilü's-sâ'âda*, 85; Fârâbî, *Fusûl*, 101.

⁵⁵ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 24.

⁵⁶ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, 191; Arendt, "Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar", 353.

⁵⁷ Habermas, "Kant'ın Edebi Barış İdesi", 384.

⁵⁸ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 22.

⁵⁹ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, 191.

zamanda savaşa hazırlık yapılmasını da bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Nitekim Kant, sürekli olarak savaşa hazır olmaya çalışmanın, “insanlığın daha itibarlı bir geleceğe dönük toplu çabalarını yolundan saptırdığı” kanaatindedir. Çünkü savaşa sürekli olarak hazır olma ihtiyacı, iktidarın, toplumu despotluk ruhuyla idare edecek şahıslara verilmesine yol açmasından dolayı, devletin yetenek ve kaynaklarını ebedi barışın sağlanmasına yönelik değil, aksine gelişmeye düşman olan askeri amaçlara yöneltmektedir.⁶⁰

Bu bağlamda Habermas, Kant'ın tasvir ettiği söz konusu uluslar federasyonunun gerçekleştirilmesiyle oluşan kozmopolit hukukun amacının, bireysel öznelerle daha fazla hukuksal bir konum kazandırmak için, uluslararası hukukun kolektif öznelerini denetlemek; bireysel öznelerin özgür ve eşit bir dünya yurttaşları birliğinin dolaysız üyeleri olmalarını gerçekleştirmek olduğunu savunmaktadır.⁶¹

Kant'ın savunduğu söz konusu kozmopolit düzen şu üç ilkeye dayanmaktadır: a) toplum üyelerinin birey sıfatıyla özgürlüğü ilkesi, b) tüm üyelerin tek bir yasamaya tabi olması ilkesi ve c) tüm yurttaşların eşitliği ilkesi.⁶² Söz konusu ilkeleri esas alan Kant, özgür uluslar birliğinin genişlemesinin, öncü bir barışçıl cumhuriyet etrafında çok sayıda demokratik devletin toplanması şeklinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Nitekim o, hukuka bağlılık prensibinin cumhuriyetçi teşkilatlanma fikrinde esasen var olduğuna inanmaktadır.⁶³ Bu nedenle bütün devletlerin kendisine yer bulduğu bir sosyo-politik yapının oluşabilmesi için öncelikle bu yapının çekirdeğini oluşturan cumhuriyetçi teşkilatlanmanın kurulması gerekmektedir. Kant'ın deyişiyle, “devletler hukukunu gerçekleştirmede ilk şart, her şeyden önce genel olarak hukuki halin mevcut olmasıdır.” Ayrıca Kant'a göre uluslar federasyonunun kurulmasıyla devletler arasında sağlanan ebedi barışın teminatı, büyük sanatçı olarak adlandırdığı, doğadan başkası değildir.⁶⁴

Kant'a göre devlet, “üzerinde kurulmuş olduğu bir toprak parçası gibi bir mülk (patrimonium) değildir.” O, kendi hakkında ancak kendisinin karar verebileceği ve kimsenin emrine ve arzusuna bağlı olmayan bir örgütlenme biçimidir. Bu anlayış çerçevesinde uluslar federasyonunda bir devlet başka bir devletin yapısına ve yönetim biçimine müdahalede bulunmamasından dolayı, söz konusu federasyonun kurulması durumunda devletlerin bağımsızlıklarını kaybetmemesi nedeniyle her devlet kendi tikel varlığını koruyacaktır.⁶⁵ Bu çerçevede Kant, devletler hukuku fikrinin, komşu ve birbirinden ayrı birçok devletin bağımsızlığına dayandığını ifade etmektedir.⁶⁶

⁶⁰ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 52; Allen W. Wood, *Kant*. Çev: Aliye Kovanlıkaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009), 154, 221.

⁶¹ Habermas, “Kant'ın Ebedi Barış İdesi”, 396.

⁶² Kuehn, *Kant*, 391.

⁶³ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 18, 19; Habermas, “Kant'ın Ebedi Barış İdesi”, 398.

⁶⁴ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 30, 54.

⁶⁵ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 19; Wood, *Kant*, 222.

⁶⁶ Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, 34.

Kant'ta karşımıza çıkan söz konusu kozmopolitik siyasi ve hukuki sistem, aynı derecede olmasa da, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ilk başkanın erdemsiz şehirler ile mücadele etmesi bağlamında kendisine yer bulmaktadır. Ona göre insanlar için gerçek anlamda iyi olan şey de kötü olan şey de seçme ve iradeyle elde edilir. Bu nedenle kötü bir takım amaçların elde edilmesi için insanların birbirlerine yardım ettikleri erdemsiz şehirlerin kurulması pekâlâ mümkündür.⁶⁷ Fakat, gerçek mutluluktan başka hangi amaç için kurulursa kurulsun, mutluluğu amaç edinmeyen toplumların tamamı, erdemsiz toplumlar ve erdemsiz yönetimlerdir.⁶⁸

Fârâbî erdemsiz şehir başkanlarının şehir yönetimindeki amaç ve maksatları ise büyüklük, şeref, zenginlik, hükmetme, zevk veren şeylerden yararlanma, itaat edilme ve övülme olduğuna işaret etmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla söz konusu şehirlerin başkanlarının temel gayesi gerçek mutluluğu elde etmek değil, sahte mutlulukları amaç edinerek insanları kendi kişisel zevk ve çıkarları doğrultusunda kullanmaktır. Bu bağlamda Fârâbî bu türden yönetici ehline, "adî liderlik ehli" denildiğini belirtmektedir.⁷⁰ Ayrıca söz konusu amaçlara sahip olan ilk başkanın başkanlığı, mesleği, siyaseti ve başkanı olduğu şehri ve halkı da, sırasıyla, erdemsiz başkanlık, erdemsiz başkanlık mesleği, erdemsiz siyaset, erdemsiz şehir ve erdemsiz halktır.⁷¹

Buna karşın gerçek hükümdarlık ise, idare ettiği şehir haklını gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçlayan ve bu amacını gerçekleştirmek için çeşitli yasalar çıkartan hükümdarlıktır.⁷² Görüldüğü üzere Fârâbî gerçek mutluluğun amaç edinilmesi ile iktidarın meşruluk kazanması arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Bu nedenle söz konusu erdemsiz başkanların sahip oldukları yönetimlere "saltanat" adı verilemez, çünkü ona göre gerçekte saltanat, sultanlık mesleği ile ilişkili olup erdemli olan şeydir.⁷³ Nitekim bu bağlamda Fârâbî, Platon ve Aristoteles'i işaret ederek erdemsiz başkanlardan hiçbirinin bunlar tarafından "sultan/hükümdar" olarak adlandırılmadığını ifade etmektedir.⁷⁴

Bu bakımdan Fârâbî erdemli şehir başkanının söz konusu erdemsiz başkanlarla savaşıması ve onları gerçek mutluluğa yöneltmesinin erdemli bir iş olduğunu belirtmektedir. Ona göre erdemli şehir başkanının gerçekleştirmiş olduğu bu savaş adil ve haklı bir savaş, bu amacın gerçekleşmesini sağlayan savaş sanatı ise doğru ve erdemli bir savaş sanatıdır. Bununla birlikte Fârâbî, söz konusu amacın dışında yapılan bütün savaşların ise haksız ve erdemsiz savaşlar olduğunu belirtmektedir.⁷⁵ Böylece Fârâbî,

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 98.

⁶⁸ Hasan Hüseyin Bircan, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 442.

⁶⁹ Fârâbî, *Fusûl*, 68.

⁷⁰ Fârâbî, *a.g.e.*, 70.

⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 109; Fârâbî, *Mille*, 266.

⁷² Fârâbî, *Fusûl*, 68.

⁷³ Fârâbî, *Mille*, 266.

⁷⁴ Fârâbî, *Fusûl*, 71.

⁷⁵ Fârâbî, *Tabsîlu's-sa'âda*, 85; Fârâbî, *Fusûl*, 101.

erdemli devletin, erdemsiz devletlerle savaşıması ve onları hâkimiyeti altına almasının meşru olduğunu belirterek, aynı zamanda oturulabilir (ma'mura) dünyanın hepsine hâkim olan kozmopolitik bir devletli teşkilatlanma fikrini de savunmaktadır. Nitekim Fârâbî, mükemmel topluluklar için gerçekleştirdiği sıra-dizimli bir tasnifte büyük toplumu, "oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesi" şeklinde tanımlamaktadır.⁷⁶

Sonuç

Fârâbî ve Kant'ın toplum ve hukuk hakkındaki görüşlerini merkeze aldığımız bu çalışmamızda öne çıkan ilk unsur, iki filozofun insanın eksikliği üzerinde görüş birliği içinde olmalarıdır. Buna göre insan yaratılışının başından itibaren kendi türdeşlerine ihtiyaç duyan bir varlıktır, bu nedenle varlığını sürdürebilmesi için başka insanlarla birlikte yaşamak zorundadır.

Ancak Fârâbî, yaratılışın başından itibaren insanın siyasal örgütlenmeye sahip olduğunu, "ihtiyaç argümanının" yanı sıra onun dil icat eden bir varlık olmasının bunu destekleyen en önemli argümanlardan birisi olarak sunmaktadır. Ona göre, insan doğasında belirli bir dile sahip olamaya, yani dili icat etmeye ve böylece dilin sınırları içinde varlık bulmaya dönük olarak onda bir istidat vardır. Fakat dildeki kelime ve kavramların icat edilmesi ve bunların belli bir gramer kuralları etrafında bir araya getirilmesi toplum hayatını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla siyasal örgütlenmeyi de içeren beşerî içtimanın ortaya çıkışının, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğu anlaşılmaktadır. Başka deyişle, devletli toplumsal örgütlenme insanın varlığının bir parçasıdır.

Toplumsal yapının ortaya çıkmasında Kant, temel ihtiyaçların karşılanması argümanı desteklemektedir. Fakat o, Fârâbî'nin aksine insanların teşkilatlı toplumsal yapıya geçmeden önce "doğal durum"da bulunduğunu kabul etmektedir. Buna göre insanlar doğal durumda bir savaş hali içindeydiler. Bu insani durumu hukuksuz olarak nitelendiren Kant, hem ihtiyaçların karşılanması hem de insanın kemâle ermesi için devletli teşkilatlanmasının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Söz konusu teşkilatlanma, insanların bir araya gelerek oluşturdukları hukuki "sözleşme" temelinde inşa edilmiştir. Bu yönüyle Kant, hem doğal durumun varlığını kabul etmesi hem de bunun sözleşme temelli bir hukuki unsur ile gerçekleştiğini belirtmesi yönüyle Fârâbî'den ayrılmaktadır. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî, iptidai yaşamdan çıkışı sağlayan toplumsal beşerî sözleşme yerine tanrısal kaynaklı bir yasa etrafında teşkilatlı toplumsal yapının kurulduğu anlayışı savunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Kant, insanlar arasında doğal yaşamdan çıkışı sağlayan toplumsal bir sözleşmenin varlığını savunurken, Fârâbî,

⁷⁶ Fârâbî, *el-Medinetül-fâzıla*, 97, 98.

yaratılışının en başından itibaren insanın, peygamberlerin rehberliğinde ilâhî kaynaklı bir yasa etrafında teşkilatlı bir toplumsal yapıya sahip olduğunu düşünmektedir.

Fakat bu bağlamda şunu da belirtmek gerekiyor ki, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde sözleşme temelli toplumsallaşma fikri câhil şehirlerin görüşleri bağlamında yer almaktadır. Buna göre câhil şehirlerin halkları insanlar arasında teşkilatlı toplumsal yapının ortaya çıkmasını, bir kişinin kendisi etrafında insanları bir araya getirmesiyle toplumsallaşma gerçekleştiği gibi birkaç fert arasında veya grup arasında oluşan farklı bağlar sayesinde gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Ancak Fârâbî bu türden görüşlerin, varlıkların gözlemlenmesi neticesinde insanların zihninde meydana gelen *câbilce* görüşler olduklarını savunmaktadır. Dolayısıyla teşkilatlı toplumun kökeni hakkında geliştirilen söz konusu fikirlerin hakikatle herhangi bir ilişkisi bulunmamaktadır.

Bunun yanı sıra filozoflara göre insanlar eksik bir varlıktır. Fakat onlar, bu eksikliğin nasıl ortadan kaldırılacağı hususunda birbiriyle ayrılmaktadırlar. Fârâbî'ye göre her insan yaradılışça birbirinden farklı olduğu için onun gerçek gayesi olan mutluluğun ne olduğunu ve ona ulaşmak için neler yapması gerektiğini bilmemektedir. Bu nedenle insanlar, yaradılışları itibarıyla bir rehber yardımı olmaksızın kendi varlık gayesini gerçekleştirmeleri mümkün değildir. Bu bağlamda Fârâbî, insanların birçoğunun kendilerine mutluluktan haber verecek, ona ulaşmalarını sağlayan fiilleri gösterecek bir öğretmene, bir kılavuza ihtiyaç duyduğunu savunmaktadır. Ancak insanların bu eksik yaradılışlarına karşın onlara yol gösterecek olan kişide herhangi bir eksikliğin olması beklenemez. Çünkü böyle bir durumda söz konusu insan da “eksik” olacağından dolayı kemâle ermek için bir başka rehber ihtiyacı duyacaktır ki bu durum teselsülü ortaya çıkartacağı için muhaldir.

Fârâbî sonsuza kadar giden bu silsileyi aşmak için “ilk başkan” tipolojini geliştirmektedir. Buna göre varlığın meydana gelmesi için nihai sebep olan Tanrı nasıl bir öneme sahipse, aynı şekilde vahyin ışığında “erdemli toplum/devlet”in inşa edilmesi için de ilk başkan aynı öneme sahiptir. Bu çerçevede ilk başkan, erdemli toplumun varlık nedenidir. Dolayısıyla Tanrı'nın insanlar üzerindeki muradının tam anlamıyla gerçekleştiği toplum olan erdemli toplumun inşası, temel insani ihtiyaçların en iyi şekilde karşılanması, öznenin gerçek anlamda özgür olması ya da insani ilişkilerin hukuk temelinde bina edildiği bir sosyo-politik yapı gibi herhangi bir beşeri unsurun oluşturduğu söylenemez. Bu bakımdan beşeri unsurlar söz konusu toplumsal yapıda ancak ikincil temel unsurlar olduğu söylenebilir. Nitekim bu durumu, ilk başkanın ölümünden sonra karşımıza çıkan “yasaya bağlı başkan” (melikü's-sünne) tipolojisinde görmek mümkündür. Çünkü bu yeni sosyo-politik yapıda ideal olan toplumsal yapı beşeri unsurlarla korunmaya ve devam ettirilmeye çalışılıyor ki yukarıda ifade ettiğimiz gibi burada en çok fıkıh, yani hukuk sistemi ön plana çıkıyor.

Ayrıca Fârâbî'de karşımıza çıkan özgür bireyden çok metafizik merkezli bir siyaset felsefesinin yanı sıra Kant'ta ise farklı bir tablo yer almaktadır. Buna göre, insana

“Aklını kendin kullanma cesaretini göster!” şeklinde seslenen Kant, insanın kemâle ermesi için kendi aklından başka bir şeye ihtiyaç duymadığını savunmaktadır. Ayrıca bu çağrısıyla Kant, insan özgürlüğünü kısıtlayan bütün unsurlardan, ki bunlar arasında metafizik buyruklar da bulunmaktadır, kurtulması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim düşünen bireyi gerçek anlamda özgürleştirecek olan temel unsurun, kendisinden başka herhangi bir rehber ihtiyacı duymadan kendi aklını kullanma cesaretini göstererek dogmatik uykusundan uyanmasıdır. Fakat bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, Kant, her ne kadar bireyin özgürleşmesi ile akıl arasında böylesine güçlü bağ kursa da aklın merkezîliği bağlamında Aydınlanmacı düşünürlerden ayrılmaktadır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde ideal toplumsal yapının belirlenmesinde merkezi rol oynayan unsurlardan birisi, Tanrı'nın ilk başkan aracılığıyla insanlara gönderdiği vahiydir. Bu itibarla ideal devletin temel karakterini metafizik yasalar belirlediğini söylemek mümkündür. Fakat Kant'a göre ideal bir toplumsal yapı yalnızca beşerî hukuk temelinde kurulabilir ki bu siyasal yapı ise ancak cumhuriyet olabilir, çünkü cumhuriyet, hukuk fikrinin kaynağından gelmektedir. Dolayısıyla hukuk temelli bir siyasal yapı ancak cumhuriyet tarzında teşkilatlanmış bir devlette mümkündür. Nitekim Kant, barışın sağlanmasının tek tek bireylerin gösterdikleri cesaretle değil, demokratik bir sözleşme çatısı altında kurumsal olarak güvence altına alınmasıyla mümkün olduğuna inanmaktadır. Bu yönüyle Kant için barışın tek hazırlayıcı unsuru hukuk olduğu anlaşılmaktadır.

Kant'ın siyaset felsefesi alanındaki perspektifini ortaya koyan önemli unsurlardan birisi de onun “uluslar federasyonu” görüşüdür. Ona göre ebedi barışın sağlanması için bütün devletlerin kendisinde yer bulduğu devletler üstü bir siyasal yapının bulunması gerekir. Bu siyasal yapı devletlerin birbiriyle savaşmasını engelleyeceği gibi, ona yönelik bütün hazırlıkları da ortadan kaldıracaktır. Bu yönüyle uluslar federasyonu gerçek anlamda ebedi barışı getiren ve onun sürdürülmesini sağlayan siyasal kurumdur. Fârâbî'nin, erdemli devletin genişleyerek oturulan dünyanın bütününü kapsayan bir dünya devletine dönüşmesi fikri, Kant'ın uluslar federasyonu çağrıştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Fârâbî ve Kant, devletler üstü bir siyasal örgütlenme ve bu örgütlenmeyi sağlayacak olan kozmopolitik hukuk sistemini savunmaktadırlar. Ayrıca Kant'a göre devletler arasında sağlanan bu barışın teminatını doğa verirken, Fârâbî'nin savunduğu erdemli büyük toplumun teminatını ise Tanrı'nın buyrukları vermektedir. Bu bağlamda Fârâbî ve Kant, savundukları ideal sosyo-politik yapıların birbirinden farklı olmasının yanı sıra, bu yapıların korunması ve sürdürülmesi noktasında birbirinden ayrıldıkları anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Arendt, Hannah, “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, Çev: Yasemin Tezgiden, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005):
- Black, Antony, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Günümüze*. Çev: Hamit Çalışkan, Sevda Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev: İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefi Mirasımız ve Biz*. Çev: Said Aykut. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- Crone, Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*. Çev: Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Fârâbî, Fârâbî, “Aklın Anlamları”, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. Çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Fârâbî, *el-Medinetü’l-fâzıla*. Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusûlü’l-medenî, Tenbîh Alâ Sebîli’s-Sa’âd*. Çev: Hanefi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2014.
- Fârâbî, *Kitâbu’l-hurûf*. Çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- Fârâbî, “Kitâbu’l-Mille”, Çev: Fatih Toktaş, *Dîvân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 12 (2002).
- Fârâbî, *Tahsîlu’s-sa’âda* Çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 2013.
- Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-medeniyye veya Mebâdi’ül-mevcûdât*. Çev: Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay Yayınlar, 2012.
- Habermas, Jürgen, “İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Bakışın Kazanımlarıyla Kant’ın Edebi Barış İdesi”, Çev: Ayşegül Çakal, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 381-417.
- Heimsoeth, Heinz, *İmmanuel Kant’ın Felsefesi*. Çev: Takiyettin Mengüşoğlu. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Guyer, Paul, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, Çev: Ali Kaftan, *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: İmmanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 277-339.
- Güneç, Memet, “Kant ve Alman Aydınlanması”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni: Yeniçağ Düşüncesi* içinde, edt. Bayram Ali Çetinkaya, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015): 369-390.
- Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. Çev: Yavuz Abadan, Seha L. Meray. (Ankara: Ankara Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1960.

Kant, "Aydınlanma Nedir?", Çev: Atilla Yayla. *Liberal Düşünce*, sy. 38-39, (2005): 225-230.

Kant, "Kişinin Düşünerek Kendi Yolunu Tayin Etmesi Ne Anlama Gelir?", *Düşünce'nin Çağrısı: Kant, Schopenhauer, Heidegger* içinde. Çev: Ahmet Aydoğan. (İstanbul: Say Yayınları, 2009): 81-104.

Kosellect, Reinhart, 'Bildung' Kavramının Antropolojik ve Semantik Yapısına Dair", *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar* içinde. Çev: Atilla Dirim, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009): 109-164.

Kuehn, Manfred, *Kant*, Çev: Bülent O. Doğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

Okumuş, Ahmet, Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", *Divân: Disiplinler Arası Dergi*, sy. 9 (2000/1):105-122.

Recki, Birgit, "Kant ve Aydınlanma", Çev: Hakan Çörekçioğlu. *Cogito Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant*, sy. 41-42 (2005): 192-213.

Rosenthal, Erwin I.J. *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çev: Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Umut, Hatice, İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü", *Divân: Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi*, sy. 27 (2009): 119-144.

Wood, Allen W., *Kant*. Çev: Aliye Kovanlıkaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009.