

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ VE
KÖKENLERİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
ŞENOL KORKUT

ANKARA 2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ(İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ VE
KÖKENLERİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. HAYRANİ ALTINTAŞ

HAZIRLAYAN
ŞENOL KORKUT

ANKARA 2005

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ VE
KÖKENLERİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

ÖNSÖZ

“Fârâbî’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri” adını taşıyan çalışmamız dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmamızın birinci bölümünün ilk kısmında, bir siyaset felsefesi çalışmasında açıklığa kavuşturulması gereken kavramları, özellikle İslam Düşüncesi ve Ortaçağ siyaset felsefesi açısından ele aldık. Ortaçağ İslam düşüncesindeki siyaset felsefesiyle ilgili olarak günümüzde yapılacak bir çalışmada, söz konusu kavramsal çerçevenin birçok açıdan doğru bir şekilde temellendirilmesi önem arz etmektedir. Çünkü, böyle bir çalışmada kavramsal çerçevenin doğru tespitlerle temellendirilmesi, bilimsel çalışmanın seyri açısından bizi daha sağlıklı sentez ve yorumlara götürebilecektir. Ayrıca, bu kısımda siyaset ilminde kullanılması gereken metodlar hakkındaki görüşleri ele alıp, Fârâbî’nin konuya yaklaşımını ortaya çıkarmaya çalıştık. Buna paralel olarak, tez konumuzun Fârâbî’nin siyaset felsefesinin kökenlerini de kapsamından dolayı, birinci bölümün ikinci kısmında, filozofun dönemine kadar hem felsefe tarihindeki, hem de İslam düşüncesindeki siyasî düşüncüyü inceleme gereği duyup, Fârâbî döneminin siyaset felsefesi açısından görünümünü tam olarak gözler önüne sergilemeye çalıştık. Ayrıca, Fârâbî’nin siyasî düşüncenin söz konusu birikimleri karşısındaki konumunu ele aldık. Eflâtun ve Aristo başta olmak üzere, Yunan ve Helenistik felsefeden Arapça’ya çevrilen külliyatı, aynı şekilde sahte Eflâtun ve Aristocu siyaset kitaplarını, çevirilerin durumlarını ve Fârâbî’nin bu metinler karşısındaki tutumunu tetkik ettik. Bunun yanında, eski İran düşüncesinden Arapça’ya çevrilen siyasetle ilgili eserler karşısında Fârâbî’nin tutumunu inceledik. Ayrıca, filozofun ilk eğitim ve öğretim hayatından yola çıkarak, Türk Siyaset düşüncesinden Fârâbî’nin siyaset felsefesine nüfuz eden unsurları tartışmaya çalıştık.

İkinci bölümde, Fârâbî'nin bir ilim olarak Siyaset'e nasıl baktığını, Siyaset'in diğer ilimlerle olan ilişkisini, Fârâbî'nin bu alanla ilgili olarak kullandığı kavramları, filozofun siyasetle ilgili yazdığı eserleri modern dönemde ileri sürülen bazı görüşlerin etrafında ele almaya çalıştık. Aynı şekilde, bu bölümde, Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine yapılacak bir çalışmada önemli bir konu olan, filozofun eserlerine yaklaşımla ilgili olarak yapılan mülâhazaları ve bu mülâhazalar etrafında kendi görüşlerimizi ortaya koyduk.

Tezimizin üçüncü bölümünde, ilk önce Fârâbî'nin mille/din tasavvurunun hem erdemli şehir hem de erdemsiz şehirlerle ilgili olarak belirleyici rolü üzerinde durduk. Daha sonra, Fârâbî'nin siyasal bir varlık olarak kabul ettiği insana bakışını, insan-toplum ilişkisini ve siyasal bir varlık olarak insanın alemdeki konumunu ele aldık. Ayrıca, Fârâbî'nin Sosyolojik açıdan toplumlara bakışını, toplumları sınıflandırmasını ve filozofun nazarında toplumsallığı ortaya çıkaran temel işlevleri tetkik ettik.

Daha sonra, erdemli şehri, erdemli ilk başkanı, erdemli şehirdeki sosyal tabakaları ve erdemli şehrin, dinî, ahlakî, metafizikî boyutunu ve bunların kökenlerini araştırdık. Ayrıca, bu bölümde, erdemli şehrin ütöpik ve gerçek boyutlarını, erdemli şehri düzenleyen bir unsur olarak hukukun konumunu, erdemli şehrin sıradizimsel yapısını, erdemli şehrin inanç ve fiillerini ve bu konularla ilgili olarak temel problemleri incelemeye çalıştık. Ayrıca, erdemli şehrin kendi iç düzenlenmesinde önemli unsurlar olan eğitim ve öğretim, adalet ve erdemli şehirde ortaya çıkan muhalif guruplarla ilgili filozofun görüşlerini ele aldık. Aynı şekilde, Erdemli şehrin kurulmuş bir şehrin felsefî olarak işlenişi mi, gelecekte kurulması düşünülen bir devlet mi, yoksa filozofun hiç insanî olay ve olgularla ilişkilendirmediği düşsel bir tasavvur mu, olup olmadığını tartıştık.

Tezimin dördüncü bölümünde, erdemli şehrin karşıtı olan cahil, bozulmuş, sapıtmış, değışmiş şehir anlayışlarını ve bunların kökenlerini araştırdık. Öncelikle cahil şehirlerin dinleri ile erdemli şehrin dini hakkında filozofun görüşlerini ortaya koyduk. Ayrıca, cahil şehirlerin görüş ve fiilleri açısından türlerini, birbirleriyle olan ilişkilerini, kendi iç düzenleri ve ahlakî yapılanmaları açısından erdemli şehre hangisinin daha yakın olduğunu, ayrıca cahil şehirler içinde erdemli şehre en kolay dönüştürülebilecek şehrin hangisi olduğu gibi konuları ve problemleri tetkik ettik.

Aynı şekilde bu bölümde, cahil şehirlerin varlık, alem ve din hakkındaki görüşlerini ele aldık. Onların bu görüşlerini ortaya çıkaran sebepleri inceledik. Ayrıca, cahil şehirlerin dışında kalan diğer üç şehir türünü ve bu şehir türlerinin başka hiçbir filozofta kökeni olmamasından yola çıkarak, İslam düşüncesi açısından ne ifade ettiğini tartıştık

Sonuç bölümünde ise, çalışmamız boyunca yaptığımız bilimsel tespitleri özetlemeye çalıştık. Özellikle, Fârâbî'nin siyasetle ilgili olarak bütün görüşlerini Yunan kaynaklarına dayandırmanın filozofa yapılmış bir haksızlık olduğunu, Fârâbî'nin mevcut Yunan felsefî mirasını, İslam'ın temel verileriyle uzlaştıarak ve harmanlayarak yeni ve özgün bir siyaset felsefesi anlayışının çıkırını açtığını belirttik. Fârâbî'nin siyaset tasavvurunun, felsefî bir sistem olarak tamamen özgün olduğunu, fakat bu sistemin parçalarının Yunan ve Hellenistik felsefede bulunabileceğini işaret ettik.

Tez çalışmalarım boyunca, bize yardımcı olan ve ilmî sahanın diğer pek çok sahasında bizleri yönlendiren ve en iyi şekilde yetişmemizi arzulayan Prof. Dr. Hayrani Altıntaş Hocam'a, özellikle felsefî metinlerde Türkçe kelimeleri kullanma alışkanlığını kazanmamızda gösterdiği titizlikten dolayı teşekkür ederim. Ayrıca, tez

Çalışmalarım boyunca, zaman zaman bazı konularda yaptığı yorum ve tahillerle bana ışık tutan Prof. Dr. Mehmet Bayraktar Hocam'a teşekkür ederim. Aynı şekilde, çalışmalarım boyunca, bana yardımcı olan ve verdiğim metinleri okuyarak metinlerin olgunlaşmasını sağlayan Yrd. Doç. Dr. Gürbüz Deniz Hocam'a şükranlarımı sunarım.

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geem makale
a.g. mad.	: adı geçen madde
ev.	: Çeviren
ed.	: Edited
karş.	: Karşılaştır
Neşr.	: Neşreden
s.	: sayfa
ss.	: Sayfalar Arası
trans.	: translated
Tahk.	: Tahkik eden
Vol.	: Volume

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

KISALTMALAR

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

İ.BÖLÜM: Kavramsal Çerçeve ve Siyaset Felsefesinin Tarihsel Gelişimi 4

1.Kavramsal Çerçeve

1.1.Siyaset Kelimesinin Etimolojik Kökeni ve İslam Düşüncesindeki Kullanımları 4

1.2.Siyaset Felsefesi ve Siyasal Düşünce 12

2.1.Siyaset Felsefesi ve Batı Düşüncesindeki Anlamları 13

2.1.1. Siyaset Felsefesi ve Siyasî İlahiyat 13

2.1.1a. Kelamcı ve Fakihlerin Siyaset Teorileri ve Siyasî İlahiyat 17

2.1.1b. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi ve Siyasî İlahiyat 20

2.2. Siyaset Felsefesi ve Günümüz Siyaset Bilimi 22

3. Siyaset İlminde Yöntem Sorunu ve Fârâbî'nin Yöntemi 25

2.Siyaset Felsefesinin Tarihsel Gelişimi

2.1.Felsefe Tarihinde 30

2.1a.Eflâtun Düşüncesinde Siyaset Felsefesi 31

2.1b.Aristo Düşüncesinde Siyaset Felsefesi 38

2.1c.Yeni Eflâtunculukta Siyaset Felsefesi 43

2.2. İslam Düşüncesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi 49

2.2a. İslam ve Siyaset Felsefesi 49

2.2b.Pehlevi ve Eski İran Siyaset Anlayışının Arapça'ya Çevrilmesi ve

Fârâbî'nin Tutumu 55

2.2c.Eflâtun ve Aristo’nun Siyaset Külliyyatının Arapça’ya çevrilmesi ve Fârâbî’nin Tutumu	58
2.3c. Türk Siyaset Felsefesi ve Fârâbî’nin Tutumu (Fârâbî’nin Biyografisindeki Bazı Unsurların Siyaset Felsefesine Kaynaklığı)	78
II. BÖLÜM: Siyaset İlmî	
1. Fârâbî’nin Siyasetle İlgili Eserlerinin Değerlendirilmesi	90
2.Fârâbî’nin Siyasetle İlgili Kullandığı Kavramlar	101
3. İlimler Sınıflamasında Siyaset	102
3.1. Siyaset ve Ahlak	103
3.2.Siyaset ve Din İlimleri	107
3.3. Siyaset ve Metafizik	113
3.4.Siyaset İlminin Konuları	116
III. Bölüm: Topluların Sınıflandırılması ve Erdemli Şehir	
1. Mille Kavramı	122
2. Siyasal Bir Varlık Olarak İnsan	129
3. Aile	133
4.Sosyolojik Açıdan İnsan Topluluklarının Tasnifi	136
5. Erdemli Şehirde Allah’a Benzeme	140
2.5 Sosyal Yapı	144
3. Erdemli Şehrin İnsanlarının Görüşleri ve Fiilleri	150
4. Filozof, Peygamber ve Başkan	155
5. Adalet	164
6.Savaş	168
7. Hukuk	172

8. Eğitim ve Öğretim	175
9. Muhalifler	178
IV.BÖLÜM: Erdemsiz Şehirler	184
1. Cahil Şehirler	187
1.1.Zorunluluk Şehri (Zaruriyye)	187
1.2.Zenginlik Şehri veya Kötü Şehir	188
1.3.Bayağılık veya Düşüklük Şehri	189
1.4. Şeref Şehri (Kerramiyye,Timokrasi)	191
1.5.Güç Şehri veya Zorba Şehir (Tağallub, Tiranlık)	194
1.6.Demokratik Şehir	197
2. Bozuk (Fâsık) Şehir	203
3.Karakteri Değişmiş (Mübeddele) Şehir	204
4. Doğru Yolu Bulamamış (Dalle) Şehir	204
5. Cahil Şehirlerin Alem, Varlık ve Din Hakkındaki Görüşleri	212
6.Dindarlık Hakkındaki Görüşleri	218
7. Doğru Yoldan Sapmış Olanların Görüşleri	220
SONUÇ	225
KAYNAKÇA	236
EK:	
Türkçe Özet	253
İngilizce Özet	254

GİRİŞ

İslam Düşünce Tarihi gözönüne alındığında, siyasî düşüncenin bir çok şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bunların arasında, Fıkıhçıların hukukî boyutları ön planda olan siyasî düşünce hakkında yazılmış kitapları, Kelamcılarının kelamî meselelerden yola çıkarak yazdıkları risaleleri, aynı şekilde Kelamcı ve Fıkıhçıların içinde yaşadıkları devletin idarecilerinin ve başkanlarının ahlakî yapılanmalarına yönelik yazdıkları eserleri zikredebiliriz. Bu ekollerin dışında, İslam düşüncesinde, ilk defa Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'nun siyaset felsefesini, İslam'ın temel verileriyle uzlaştırarak özgün bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Fârâbî, diğer düşünürlerin aksine, dönemindeki siyasî olay ve olguların sosyolojik tahillerini, idarî kademelerin ahlakî yapılanmasını ve kendi dönemindeki devletin yönetim şekillerinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili fikirler üretmemiştir. Fârâbî, İslam dünyasında ilk defa siyaset felsefesi yapmanın ilkelerini belirlemiş ve kendi dönemine kadar bir ilim olarak ele alınmayan siyaseti, müstakil bir ilim dalı olarak kurmuştur. Ayrıca, siyasî alanda kullanılması gereken yöntem sorunuyla da ilgilenmiştir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi, Batı İslam dünyasında, İbn Bacce ve İbn Rüşd'le devam etmiştir.

Fârâbî'nin Aristocu nazarî ve amelî felsefe anlayışını, kendi felsefî düşünce yapısı içerisinde farklı bir boyut katarak ele alması ve bunların birbirini tamamlayan iki düşünce şekli olarak dizgesel (sistemli) hale getirmesi, bir mana da Doğu İslam dünyasında siyaset ve ahlak alanında uzun yüzyıllar devam edecek bir geleneğin de doğmasına sebep olmuştur. Bu gelenek, başta İbn Sina olmak üzere, İbn Miskeveyh, Nasreddin Tusî, Celaledin Devvanî ve Kınalızâde Ali Efendi gibi siyasetin ahlakî boyutunu ön plana çıkaran düşünürler tarafından takip edilmiştir. Ayrıca, Muhyî-i

Gülşenî, gibi bazı 16. yüzyıl düşünürleri de Fârâbî'nin erdemli şehir ve erdemsiz şehirler hakkındaki nazariyelerini geliştirerek, hem ahlakî hem de siyasî alanda söz konusu geleneğe katkı yapmışlardır. Bu gelenek tarafından biçimlendirilen Türk Siyaset ve Ahlak Felsefesi'nin kökenleri, birçok bakımdan Fârâbî'nin Siyaset Felsefesine dayanmaktadır.

Fârâbî İslam düşüncesinde ilk defa siyaset felsefesi yapan filozoftur. Siyaset, onunla beraber bağımsız bir ilim olarak ele alınmıştır. Bu özgün durumun farkında olan, modern düşünce, onu araştırma kapsamına almış ve büyük çoğunluğu son otuz yılda olmak üzere Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine önemli çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de modern dönemde Fârâbî üzerine yapılan çalışmalar Mehmet Ali Aynî ile başlamış ve Hilmi Ziya Ülken, Aydın Sayılı, Mübahat Türker Küyel'le devam etmiştir. Ayrıca, Bayraktar Bayaraklı tarafından hazırlanan “*Fârâbî'de Devlet Felsefesi*” adlı çalışma, daha ziyade Fârâbî'nin siyaset felsefesini genel bir bakış etrafında ele almıştır. Ayrıca, son dönemde yapılan “Uluslararası Fârâbî Sempozyumu”nda Fârâbî'nin siyaset felsefesi, ahlakî açıdan, mille kavramı bağlamında ve vahiyle ilişkisi önplana çıkarılarak tartışılmıştır.

Biz bu çalışmamızda Fârâbî'nin siyaset felsefesini temel problemlerini ve Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kaynaklarını modern dönemde yapılan sözkonusu çalışmalar etrafında ele almaya çalıştık. Ayrıca, bazı konularda Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili olarak yapılan yanlış yorumları, metodoloji sorunlarını ve filozofun siyaset felsefesinin kökenleri üzerine yapılan mülahazaları ele almaya çalıştık. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kökenleri araştırılırken şimdiye kadar yapılan en temel yanlışlardan birisi, filozofun kurduğu felsefî sistemin görmezlikten gelinmesidir. Bundan dolayı, filozofun felsefî sistemi parçalara

ayrılmış, sistemin kendisi görmezlikten gelinerek söz konusu parçaların kökenleri Antik Yunan ve Helenistik felsefede bulunmaya çalışılmıştır. Bu tutum, filozofun siyaset felsefesinin büyük oranda söz konusu düşünce ekollerinden etkilenecek basit değişikliklerle oluşturulduğu gibi yanlış bir tasavvura yolaçmıştır. Biz, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin, tamamen filozofa ait özgün bir görüş olduğunu, siyaset felsefesini birçok bakımdan tekrar düşünce dünyasına kazandırdığını, Eflâtun ve Aristo'dan etkilenmekle beraber bu filozofların görüşlerini kendi felsefî sisteminin bir parçası haline girdiğini tezimiz boyunca ortaya koymaya çalıştık. Bundan dolayı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin, Antik Yunan ve Helenistik felsefedeki kökenlerini söz konusu sistemini göz önünde bulundurarak ortaya çıkarmaya çalıştık. Bu amaçla da, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin özgünlüğünü gösterebilmek için, tezimizin birinci bölümünü kavramsal çerçeveye, kendi dönemine kadar olan siyaset felsefesinin tarihsel gelişimine ve bu birikimin İslam dünyasına geçmesine ayırdık. Fârâbî'nin Antik Yunan'da örneğini bulamayacağımız mille/din kavramının hem erdemli şehir anlayışında, hem de erdemsiz şehir anlayışında önemli rol oynadığını ön plana çıkararak filozofun siyaset felsefesini felsefe ve din kavramlarının birbiriyle ilişkisi üzerinde açıklamaya çalıştık. Ayrıca, çalışmamız boyunca Fârâbî'nin eserlerinin Türkçe çevirilerini kullanmakla beraber, çeşitli müelliflerce yapılan en son neşirlerini kullanmaya çalıştık.

1.BÖLÜM: Kavramsal Çerçeve ve Siyaset Felsefesinin Tarihsel

Gelişimi

1.Kavramsal Çerçeve

1.1. Siyaset Kelimesinin Etimolojik Kökeni ve İslam Düşüncesindeki

Kullanımları

Çalışmamıza başlamadan önce, konumuzla ilgili olarak bazı kavramların özel ve terim anlamlarını vermek faydalı olacaktır. Öncelikle, siyaset teriminin etimolojik kökenini, İslâm Düşüncesindeki anlamlarını ve bu anlamların siyaset felsefesi açısından konumunu belirlemek önem arz etmektedir.

Siyaset Arapça s-v-s veya sa-se kökünden gelen bir isim fiildir. Kelime olarak deve ve at gibi hayvanların bakımı ve yetiştirilmesi anlamına gelir.¹ S-v-s kökünün etimolojik olarak İbranice ‘at’ manasına gelen ‘sus’ kelimesiyle bağlantılı olduğu ifade edilmekte ve asıl olarak bedevi toplumlarında deve eğitimi ve yetiştiriciliği manasında kullanıldığı belirtilmektedir.² Kelimenin ismi faili olan seyis, atlara bakan ve onları yetiştiren çoban ve at yetiştiriciliği konusunda ustalaşmış insan manasına gelir. Siyasetin sürüyü yetiştiren, bakımını yapan ve onları yöneten seyis veya çoban anlayışıyla ilişkisi, hem Sami gelenekte hem de antik Yunan siyasal düşüncesinde yaygın bir kullanımdır.³ Siyasetle seyis arasındaki

¹ Muhammed İbn Manzur, *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1970, c.2, s. 253 s-v-s maddesi, Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English*, Ed. J. Milton Cowan, 1980, s-v-s veya Sa-se maddesi, s. 441

² Richard Netton, *Siyasa Maddesi*, The Encyclopedia of Islam, Vol.IX, New Edition, Leiden, 1997, s. 694.

³ Michel Foucault, hükümdar veya başkan tasavvurunun sürüyü güden çoban ile özdeş sayılmasının Yunan ve Roma'nın siyasetle ilgili anlayışlarında olmadığını veya farklı olduğunu, bu anlayışın Yunan kökenli olmaktan ziyade Sami geleneğine mahsus bir unsur olduğunu belirtir. Ona göre Firavun bir çoban olarak görülür, (çünkü taç giyme törenlerinde çoban sopasını kuşanırdı), İsrail halkını çoban güder, o da tanrıları Yehova'dır. Davut ise birinci çobanın altında ikinci çoban olarak anılmıştır. Michel Foucault, bu öncüllerden hareket ederek eski Doğu'daki çoban imajıyla Yunan'daki

ilişkinin Asya kültüründe de önemli bir yer tuttuğu kabul edilmekte ve atın üstündeki insan imajının otoritenin sembolü olduğu vurgulanmaktadır.⁴ Siyasetin hayvan bakımı ve yetiştiriciliği şeklindeki ilk anlamı, İslâm'ın ilk dönemlerinde, İslâm düşüncesinde de kendini gösterir.

Şehir ve devlet yönetimi söz konusu olduğunda, *siyaset* insanların yönetildiği, kendi hayat değerlerini yükseltmek gibi davranışlara yönlendirildiği ve hayatlarını bir topluluk içinde yürürlüğe koydukları organizasyon sistemi veya yönetim şekline denir.⁵ Bu bağlamda siyaset, fizikî, ahlakî, ruhî ve zihnî olarak insanların yaşam değerlerini yükseltme sanatına verilen addır. Bir devleti veya şehri yönetme sanatı, bir ilke ve amaca yönelik olduğu için, bu ilke ve amaçlar açısından farklı siyaset anlayışlarının oluşması da kaçınılmazdır.

çoban imajının farklı olduğunu belirtir. Foucault, eski Doğu'da çobanın otoritesini sürüye uyguladığını Yunan'da ise yeryüzüne uyguladığını, bu manada Doğu'da sürünün varlığı ile çobanın varlığının eşitlendiğini belirtir. Doğuda çoban kaybolursa sürüde bozularak kaybolur, Yunan'da ise çoban ölse bile arkada kendini ayakta tutacak bireylerden oluşan bir şehir(polis) kalmaktadır, (Foucault'un bu okuması yunan toplumunun gerçekliğine uygun olarak görülebilir fakat Yunan siyaset felsefesini göz önüne alırsak en azından Eflâtûn açısından mümkün görünmez. Çünkü Eflâtûn'a göre eğer filozof toplumun başında değilse o toplum kendini kaostan ve kargaşadan kurtaramaz. Bkz. Filozof ve avam ilişkisini simgeleyen bir metafor olarak gemideki insanlarla kaptan arasındaki ilişki, Eflâtûn, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İst. 1995, s. 175-176) Foucault, Doğuda çobanın sürünün esenliğini sağladığını ve çobanın sürüyü her an koruması gerektiğini, Yunan'da ise sürünün kendi imkanlarını hayata geçirebilmesi için sadece tanrıların inayet etmesinin istendiğini, tanrının sürüye her an müdahale etmediğini belirtir. Foucault, Ortaçağ boyunca hristiyan dünyasına yunan tarzı sürü ve çoban ilişkisi anlayışının değil doğu tarzı anlayışın hakim olduğunu, böylelikle siyasî aklın tamamen Yunan'dakinden farklılaştığını, bunun yerine ortaçağda koruyucu otoritenin yerleştiğini, yeniçağda da bu anlayışın "devletin mantığı"nı oluşturduğunu ve buradan da bireyselleşme ve toplumsallaşma anlayışının doğduğunu belirtir. Michel Foucault, "*Omnus et singulatim: Vers une critique de raison politique*", Le Débat(Paris) No:44 (Novembre,1986). Cabiri'nin, *İslamda Siyasal Akıl* adlı eserinin içinde, İst.1997, s. 74-81. Foucault'un bu yorumlarını ortaçağ ve yeniçağla ilgili teorilerini netleştirmek ve temellendirmek için yaptığını söyleyebiliriz. Her şeyden önce Yunan siyaset anlayışında "seyis" metaforunun kullanılması sadece Homeros'un bazı metinleriyle sınırlı değil, Eflâtûn külliyatında da kullanılan bir simgedir. Bkz. Eflâtûn, *Devlet Adamı*, çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İst.2001, s.17, Devlet, s. 130) Aynı şekilde yöneticinin çoban imgesiyle tasavvur edilmesi anlayışı Sümerliler ve İslam öncesi Türklerde de vardır. (Mübahat Türker Küyel, *Kutadgu Bilig ve Fârâbî, Uluslararası, İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu*, Ank.,1990, s. 221)

⁴ R. Netton, *agmad.*, s. 694

⁵ Fauzi M.Najjar, *Siyasa in Islamic Political Philosophy*, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, Ed. Mihael E. Marmura, New York, 1984, s. 92

Siyaset terimi ve ifade ettiği anlam alanı, İslâmî metinlerde farklı yönetim şekilleri ve farklı pratik uygulamalara atıf yapılarak birçok şekilde kullanılmıştır. Siyaset kavramı, insanların yönetimi anlamında, hem Kur'an'da hem de Sünnet'te kullanılmıştır. Ayrıca, Müslüman âlimler, bilimler sınıflaması yaparken ahlakla ilgili unsurları, insani erdemleri ve devlet yönetimiyle ilgili sultanlara yönelik tavsiyeleri siyaset başlığı altında ele almışlardır. Aynı şekilde, İslâm düşüncesinin birçok sahasında olduğu gibi siyaset, siyaset felsefesi ve siyasî düşünce alanındaki teknik kullanımların ve kavramsallaştırmanın en temel kaynakları da hiç şüphesiz Kur'an ve Sünnet'tir. Tarihi olarak, ilk önce, "halifelik" ve "imamet" kavramları etrafında yoğunlaşan siyasî düşünce daha sonra kelâmî ve fikhî boyutlarda kendini göstermiştir. Fârâbî' ile beraber de siyaset felsefesi şeklinde kendisini ifade etmiş, bu aşamadan sonra da felsefî kavramsallaştırmalar ve terminolojik gelişmeler başlamıştır.

Özet olarak söylemek gerekirse, İslâm Düşünce Tarihinde, terim olarak, 'siyaset' ilkönce devlet yönetme sanatı, devlet işlerinin yönetimi, siyaset ve idareyle ilgili genel işler anlamında kullanılmıştır. Siyaset, Hûlafa-i Raşidîn ve Emevîler döneminde 'devlet yönetme sanatı ve iyi yönetim' anlamlarında kullanılmıştır. İbnü'l Mukaffa (756) ise, gelecekte bu kelimenin kazanacağı en yaygın kullanımın tohumu olabilecek şekilde onu "yöneticinin ve memurlarının ihtiyari otoritesi" anlamında kullanmıştır.⁶ İkinci kullanımı, özellikle bazı kelâmcı ve fıkıhçıların kullandığı

⁶ R.Netton, İbn'ul Mukaffa'nın bu kullanımını Şeriatın çerçevesi dışında ilk kullanım olarak sunar. Netton, aynı yer. Siyaset kelimesi daha sonraki yüzyıllarda Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde ceza hukukunda otoritenin kendi geleceğini korumak için verdiği ve hadd cezasından farklı olarak idam cezası anlamında kullanılmıştır. *Siyasetgah* kelimesi de Osmanlıca'da siyasî idamların yapıldığı yer anlamında kullanılmıştır. *Siyaset* kelimesi 19. yüzyıldan başlayarak günümüze kadar politika bilimi manasına kullanılmıştır.

anlamda Şeriat manasındadır.⁷ Maverdî (1058), Gazali (1111) ve İbn Teymiyye (1328), siyaseti, İslâm Hukukunun bir kolu olarak görmüşlerdir.⁸ Üçüncü anlamı da konumuzla ilişkili olan ve daha ziyade müstakil bir ilim ve felsefe yapmanın bir türü olarak siyaset felsefesi anlamıdır.⁹ Bu kullanım filozoflar tarafından yapılmıştır. İslâm düşüncesinde, daha sonra, İbn Haldun (1406) filozofların siyaset için geliştirdikleri *es-Siyâsetü'l-medeniyye* kavramının, gerçek bir toplum için kullanılmaktan ziyade ideal bir toplum düzeni ve sosyal topluluk için tasavvur edildiğini söyler ve kendi geliştirdiği *umran* ilminin bundan farklı olduğunu belirtir.¹⁰ İbn Haldun, filozofların bu anlayışlarını, şer'î siyaset anlayışının tersine, aklî siyaset olarak takdim eder. İbn Haldun'a göre, burada filozofların kastettikleri anlam sosyologların kullandıkları “mesalih-i amme” anlayışından ziyade nadiren gerçekleşme şansı olan erdemli şehirdeki işler manasındadır. İbn Haldun'a göre, filozofların anladığı siyaset ilmi, halkın çoğunluğunun, insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi, bu amaçla ahlak ve hikmet gerekliliklerine uygun olarak ev ve şehrin idare edilmesi gibi pratik bir amacı kendine konu edinirken, *umran* ilminin hem böyle pratik bir amacı yoktur hem de

⁷ Siyaset kelimesinin bu şekilde şeriatla özdeş bir şekilde kullanımı erken dönem fıkıh ve kelâm ekollerinde ilk ifadesini bulsa da siyaseti kelimenin tam anlamında şeriat olarak kullanan ilk düşünür İbn Teymiyye'dir. Bu iki kelimeyi aynı anlamda kullanmaktaki temel amaç İslam hukuk prensipleriyle pratik siyasî ihtiyaçları uzlaştırmaktır. İbn Teymiyye *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* adlı eserinde ilâhî hukukun veya şeriatın tam olarak göz önünde bulundurulduğunda veya uygulandığında, yöneticinin siyasetinin fukahânın görüşleriyle çatışamayacağını belirtir. İbn Kayyim el Cezviyye de siyasetin şeriatın bir parçası olarak tanımlar. Bk. Netton. Age. s. 695

⁸ F. Neşşar, agm. s. 93

⁹ Siyaset felsefesinin fıkıhla ilişkisi bir önceki ayırmadakinden farklılık arz etmektedir. Felasife kendi felsefî ve siyasî sistemlerinde fıkıh çok önemli bir yer vermekle beraber Gazali ve İbn Teymiyye örneklerinde görülebileceği şekilde ne siyaseti, şeriatın bir kolu olarak değerlendirmişler ne de siyasetle şeriatı bir ve aynı anlamda kullanmışlardır. Fıkıhlaşmış ve kelâmlaşmış siyaset anlayışıyla siyaset felsefesi arasındaki farklılıkları Fârâbî üzerinden daha sonra tekrar tartışacağımız için şimdilik bu açıklamayla yetiniyoruz.

¹⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İst., 1990, c.2 s. 118, Bkz. Charles E. Butterworth, *Ethical and Political Philosophy, The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge, 2005, s.266. İbn Haldun'un zımnen Fârâbî'ye yönelttiği bu eleştirisi ve bu eleştirilerin modern okumaları tezimizin ilerleyen bölümlerinde tartışılacak.

umran ilmi toplumun nasıl idare edilmesi gerektiği üzerinde de durmaz. Onun amacı, *umran*ın ve onda ortaya çıkan olayların doğru ve teorik bilgisini vermektir. Bu manada *umran* ilmi saf teorik, medeni siyaset ise pratik bir ilimdir.¹¹ Bu bilgilerden yola çıkarak İbn Haldun'un *umran* ilmi altında siyaset alanını filozofların tersine olacak şekilde tümevarım yöntemini kullanarak araştırılması gerektiğini savunduğunu ve bugünkü modern anlamıyla siyaset bilimi anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.¹² Fakat, onun *umran* ilmi kendini sadece siyaset biliminin konularıyla sınırlandırmaz. Çünkü, *umran*, siyaset biliminin yanında, toplumbilimin, tarihin hatta insanbilimi(antropoloji) ilminin konuları gibi beşerî faaliyetlerin tümünü araştıran bir bilimdir.

Bu noktada, siyaset felsefesinin mahiyetine dönecek olursak siyaset felsefesi siyasetle ilgili kullanılan kavramları (yönetim tarzları, adalet, hukuk, hak, siyasî otorite vs.) felsefî bir dille açıklamaktan ziyade, bizzat siyasetin diğer ilimlerle olan ilişkisini ve statüsünü belirleyerek ve siyaseti ayrı bir ilim dalı olarak kabul ederek bunun üzerine kavramlar ve terimler geliştirir. Ayrıca, siyaset, genel olarak belirli ilkeler ve amaçlar doğrultusunda yönetme sanatı olarak kabul edildiğinde, siyaset felsefesi de bu kavram, ilke ve amaçları belirli sistemler etrafında felsefî olarak desteklemekle veya reddetmekle uğraşmaktadır. Siyaset felsefesi aynı zamanda ahlakla da yakından ilgili bir felsefe yapma tarzıdır. Amaçları bakımından bir örtüşme olsa da ahlak felsefesi bireyin mutluluğuyla, bireysel erdemlerle, bireysel olgu ve değerlerle ilgilenirken, siyaset felsefesi bu durumu toplum için yapar.¹³ Şimdi, İslâm Düşünce Tarihinde ortaya çıkan siyaset teriminin bu kullanımlarını

¹¹ *Umrân* ilminin siyaset ilminden farklılığı için bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Ank. 1997, s. 83 Ayrıca, Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957, s. 125-126

¹² Ahmet Arslan, *Age*, s. 424

¹³ Bkz. Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ank.1994. s. 113-114

siyasal düşünce, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi açısından irdelemeden önce bu kavramların kapsamlarını öncelikle ortaya koyup bilahere siyasetin İslâm düşüncesindeki görünümünü bu kavramlar çerçevesinde kısaca değerlendirmek ve özetlemek Fârâbî'nin hem siyaset felsefesi tarihindeki hem de İslâm siyaset düşüncesi tarihindeki konumunu ortaya çıkarmakta bize faydalı olacak ve bu taslak bize kısmi bir rehberlik sunacaktır. Her şeyden önce filozoflar siyaset felsefesini felsefe yapmanın bir kolu olarak görmüşlerdir.¹⁴ Bu manada siyaset felsefesi ahlak felsefesinin yanında varlık felsefesi yapmanın kısmi bir bölümü olarak da kendini gösterir. Dolayısıyla, konu, insan olduğunda varlık ve siyaset felsefesinin örtüşen bir tarafı vardır. Çünkü, insan hem mümkün bir varlıktır hem de mümkün varlıklar içinde Zorunlu Varlık üzerine düşünebilen ve onunla ilişki kurabilen yegane varlıktır. İslâm siyaset felsefesi insanların nasıl mutlu olabileceğini konu edinmesi bakımından klasik siyaset felsefesinden Eflâtûn (M.Ö.347) ve Aristo'nun (M.Ö.322) siyaset felsefesi birçok bakımdan farklılık göstererek, Tanrı ve insan ilişkisi, ruh ve beden ilişkisi, vahiy, nübüvvet, akıl, ahlak gibi alanların hepsiyle yakından bağlantılı hatta yer yer bu alanlarla ilgili problemleri bizzat kendi problemi haline dönüştüren bir alan olarak kendini gösterir.

Fârâbî siyasetle ilgili olarak *ilm-i medeni, es-siyasetü'l medeniyye, el-felsefe el-medeniyye* gibi kavramlar kullanmaktadır. Fârâbî *İhsa'*da ilimleri, Gramer ve Mantığı ele aldıktan sonra, nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmakta, nazarî ilimler

¹⁴ Aslında Fârâbî'nin siyaset felsefesi de onun varlık felsefesinin bir parçasıdır. Bu birçok filozofta başlı başına bir alan olarak ele alınırken Fârâbî'de başka bir boyutu vardır. Fârâbî varlıkları en temelde ikiye ayırır. Zorunlu Varlık ve Mümkün Varlık. Siyaset felsefesi de işte bu mümkün varlıklar içinde ayaltı dünyada yaşayan ve ayaltı dünyanın en mükemmel varlığı olan nefsi natıkaya sahip insanların yeryüzündeki yaşam biçimlerini, oluşturdukları veya oluşturmaları muhtemel dünyevi sistemleri, bu insanların biyolojik, psikolojik bünyelerini, sosyal bakımdan örgütlenme durumlarını, metafizik ve uhrevi anlayışlarını, ele alır. Bu anlamıyla bakıldığında aslında siyaset felsefesi dediğimiz şey bir manada varlık felsefesi yapmaktır. Fakat siyaset felsefesinin sorunları ve problemleri en azından felsefe tarihini göz önüne alacak olursak varlık felsefesinin problem ve sorunlarından ayrıdır ve bu iki alan felsefenin iki ayrı disiplindir.

olarak Matematik, Fizik ve Metafizikten bahsetmekte, amelî ilimler olarak da Siyaset (ilm'i medeni), Fıkıh ve Kelâmı ele almaktadır.¹⁵ Fârâbî İslâm Düşünce tarihinde ilk defa *siyaset felsefesi* (*el-felsefetü's siyase*) tabirini de kullanmaktadır. Fârâbî *Tenbîhte* kişinin gelişimini, nefsinin olgunlaştırmayı ve erdemleri edinmeyi araştıran felsefenin ahlak felsefesi olduğunu vurgularken, öbür yandan birey ve toplum ilişkisini, şehrin oluşumunu, şehrin temel bölümlerini ve şehrin yönetim tarzlarını inceleyen felsefe tarzının da siyaset felsefesi olduğunu belirtir.¹⁶ İbn Sina da *Uyun'ul Hikme* ve diğer bazı eserlerinde, amelî felsefeyi Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik*'te bahsettiği şekliyle kişinin kendini yönetmesi olarak ahlak, ev yönetimi ve toplum yönetimi şeklinde üçe ayırır.¹⁷ Fârâbî'nin neden ahlak ve ekonomiyi *İhsa*'da bir ilim olarak adlandırılmadığı sorgulanan bir husustur. Burada fıkıhın ahlak ve ev yönetimini üstlendiği söylenebilse de bu üçlü ayrımın tek bilgi tarzı olduğuna dair Yeni Eflâtûncu geleneği takip ederek aynı şekilde *ilm-i medeni*'nin zımnen bu iki ilmi de kapsayan bir tarzda ele alındığı söylenebilir. Aslında Fârâbî'nin *İhsa* ve *Kitabu'l-Mille* başta olmak üzere siyasetin tanımı ve konusuyla ilgili olarak söyledikleri şeyler, siyaset kavramının bütünü için felsefî bir altyapı sağlamaktadır.¹⁸ Bu da, ahlakî ve metafizikî boyutları ön planda olan bir siyaset ilmi geliştirmek ve siyaset felsefesi yapma çabasıdır. Fârâbî'nin siyaset terimini, siyaset anlamına gelebilecek, kavramları ve bir ilim dalı ve felsefe yapma tarzı olarak siyasetin diğer bilimlerle ve ilim dallarıyla ilgisi ve ilişkilerinde doğabilecek problemleri bir sonraki bölümde işleyeceğimiz için şimdilik siyasetin İslâm Düşüncesinde siyaset felsefesi

¹⁵ Fârâbî, *İhsa'ul Ulum*, Neşr. Osman Emin, Mısır, 1949, s. 102

¹⁶ Fârâbî, *Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, Haydarâbad, 1346, s. 20-21

¹⁷ İbn Sina, *Uyunu'l-Hikme, Tis'a Resail içinde*, Mısır, 1908, Islamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main. Frankfurt, 1999, Vol. 42, s. 12

¹⁸ R. Netton, *agmad*. s. 494

anlamında da kullanıldığını belirterek siyasetin diğer kullanımlarına dönmek istiyoruz.

Fıkıhçıların şeriat olarak tanımladıkları ve ilâhî yasalara dayalı olan siyaset anlayışlarında insan faaliyetlerinin ve işlerinin hemen hepsi şeriata uygun bir tarzda açıklanmaya çalışılır. Onlara göre, bu durum, hem dünyada hem de ahirette kurtuluşu sağlayacaktır. İlahi hukukun kapsamadığı ve insanlığın karşılaşacağı bazı siyasî sorunlar ise şeriattan çıkarılacak siyasî ilkelerle çözümlenmeye çalışılacaktır.

Fıkıhçılar İslâmi inançlar ve kabullerin yüksek insani amaçlar doğrultusunda politik yaşamda uygulanması gerektiğini belirtirlerken, filozoflar insanın nihâi amacı konusunda onlardan ayrılmışlardır.¹⁹

Bu durum, fakîhin, hukukun ilkelerini pratik uygulamalar için ait olduğu gelenekte yorumlarken akılcı düşünceden ziyade daha fazla nassa dayalı tavır takınmasına yolaçmış, öbür yandan Müslüman filozof, bir filozof olmanın sonucu olarak İslâmi bir siyaset anlayışı açısından ilkeler koymanın yanı sıra genel siyaset için de ilkeler koymuştur.²⁰ Eflâtûn ve Aristo gibi Yunan filozoflarının etkisinde kalmış olan filozoflar, siyasete felsefenin önemli ve ayrı bir dalı olarak bakmışlardır.²¹ Neşşar, bu noktada filozofların siyasî yaşamı felsefî araştırmanın bir konusu olarak gördüklerini söyleyerek siyaset felsefesinin ilkelerinin kelâm ve fıkıhtan bağımsız bir şekilde akıl tarafından kurulduğunu işaret eder.²² Eğer, Fârâbî'nin görüşlerini göz önünde bulundurursak, İslâm düşüncesinde ilk defa felsefî olarak siyaset ilmini yapılandırmaya çalışan filozofun vahye dayalı fıkıh ve kelâm gibi iki köklü ilmin siyaset alanı için arzettiği önemin filozof tarafından görmezlikten

¹⁹ F. Neşşar, agm. s. 102

²⁰ Muhsin Mahdi, *The Political Orientation of Islamic Philosophy, AlFârâbî and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, 2001. s. 20-23

²¹ F. Neşşar, agm.s. 102

²² aynı yer

gelinemediğini kabul etmek gerekir. Filozof tam manasıyla kelâmî veya fikhî bir siyaset teorisi geliştirmez. Fakat kurduğu felsefî sisteminde özellikle siyaset açısından bunları sisteminin bir parçası yaparak, bu iki ilmin konumunu, sınırlarını ve siyaset ilmiyle olan ilişkilerini kapsamlı bir inceleme konusu yapar.

Muhsin Mehdi, fıkıhçı, kelâmcı ve filozofların siyaset alanında ve ilâhî hukukun siyasî alanda ifade ettiği anlam konusunda birbirlerinden ayrılmalara rağmen, filozoflarca tasavvur edilen şehir ile (fakih ve kelâmcı vasıtasıyla) ilâhî hukuk tarafından önerilen şehrin özellikle adalet erdemini merkeze almak konusunda ortak bir görüşe sahip olduğunu söyler.²³ Şimdi bir siyaset felsefesi çalışmasında ele alınması önem arzeden siyasal düşünce, siyasî ilâhiyat ve siyaset biliminin siyaset felsefesiyle ilişkilerine kısaca değinmek istiyoruz.

1.2. Siyaset Felsefesi ve Siyasal Düşünce

Siyasal düşünce tabiri, *siyaset felsefesi* ve *siyaset bilimi* kavramlarından daha geniş bir anlam alanını ifade eder. Bu manada, *siyasal düşünce*, insanın tarihi kadar eskidir. İnsan topluluklarının olduğu hemen hemen her yerde belirli bir siyasal düşünceden bahsetmek mümkündür. Siyaset düşünürü ile siyaset filozofunu karşılaştırmak gerekirse, siyaset düşünürü özel bir düzen veya siyaset şekli ile, siyaset filozofu ise, hakikatle ilgilenir. Her siyaset felsefesi bir siyasal düşünce olur, fakat her siyasal düşünce siyaset felsefesi olamaz.²⁴ Siyaset felsefesinin evrensel bir dili olmasına rağmen, siyasal düşünce tarihin belirli bir döneminde tezahür eden bir olgu olarak kendini gösterir. Eğer klasik siyaset felsefesi açısından konuyu değerlendirecek olursak, siyasal düşünce burhana giden bir amaç olmayacak şekilde

²³ M. Mahdi, agm.s. 18-19

²⁴ Leo Strauss, *Siyaset Felsefesi Nedir?* Çev. Burhanettin Tatar, *Siyasî Hermenötik* İçinde, Samsun, 2000, s. 16

sadece hatabî(retorik) yöntemi kullanarak beşerî olgu ve olayları araştırarak siyasî kanıtlar geliştirirken, siyaset felsefesi en temelde burhanı kullanır fakat bazı özel amaçlar için hitabet de bu burhana hizmet eder.

Siyasal düşünce, insanın tarihi kadar eski olmasına rağmen, siyaset felsefesi, varlık, bilgi, ahlak, bilim gibi felsefe yapmanın bir türü ve bir bölümü olarak kendini ifade eder ve düzenli olarak Eflâtûn'la başlar.²⁵

2.1.Siyaset Felsefesi ve Batı Düşüncesindeki Anlamları

2.1.1. Siyaset Felsefesi ve Siyasî İlâhiyat²⁶

Siyaset felsefesi aynı zamanda siyasî ilâhiyat da değildir. Siyasî ilâhiyatın ilkeleri özel bir vahiy ve özel bir ilâhî yasadan çıkarılır. Oysa siyaset felsefesi araştırmasını herhangi bir ilâhî yasanın şemsiyesi altında yapmaz ve araştırmasının başlangıç noktasında siyasî ilâhiyatta olduğu gibi kendisine ışık tutan ilahî yasa tarafından bahşedilmiş ilkeler yoktur. Siyasî ilâhiyat ve siyasal felsefe arasındaki ilişkinin nasıllığı konusunda tarafların birbirine iki farklı yaklaşımı vardır. Birinci görüşe göre, siyaset felsefesi siyasî ilâhiyatın konularını da kapsamaktadır. Siyasî ilâhiyat, siyaset felsefesinin çerçevesi içinde yer alır, çünkü özel bir vahiy veya ilâhî hukuktan yola çıktığı için siyasal teolog, herhangi bir siyasî meseleyi araştırmaksızın politik şeylerin kaynağını bu ilâhî yasaya bağlar. Oysa filozofun siyaset adına ulaştığı ilkeler bir araştırma sonucu olup siyasal teologunkinde olduğu gibi kendisine bir vahiy sonucu bağışlanmamıştır. Bu manada, siyasî ilâhiyatın verileri herhangi bir dini toplumu ilgilendirirken siyaset felsefesinin söylemi ve

²⁵ Siyaset felsefesinin kelimenin tam anlamıyla Platon ile başlayıp başlamadığı konusu bu bölümün ikinci kısmında (2.1) ele alınacak.

²⁶ Burada “Siyasî İlâhiyat” kavramını İngilizce “Political Theology” kavramının karşılığı olarak kullanıyorum. Ayrıca bu konuyu bugün Batı’da Ortaçağ Siyasi Düşüncesinin hangi kavramlar etrafında ele alındığını göstermek için ele alıyoruz.

meseleleri evrenseldir.²⁷ Siyasî ilâhiyatın ilkeleri başka herhangi bir dini topluluk adına yararlı olmamasına rağmen özel bir dini toplum için yararlıdır. Eğer siyasî ilâhiyat dini bir toplum için siyasî ilkeler ve bu ilkelerin kökenlerini ortaya koyarsa, siyaset felsefesi de bu ilkeleri ve bu ilkelerin kökenlerinin kökenlerini araştırır. Siyaset felsefesi bu ilke ve kökenler hakkında herhangi bir önyargıya sahip değildir. Bu görüşü savunanlara göre, siyasî ilâhiyatın siyaset felsefesinin kapsamında olması onun önemsiz olduğu manasına gelmez. Bunun tersine siyasî ilâhiyat her bir ilâhî vahyin politik öğretisini ortaya çıkarmalı, açıklığa kavuşturmalı ve bunların araştırılmasında siyaset felsefesine yardımcı olmalıdır. Bu manada siyasî ilâhiyatın verileri sadece bir din için söz konusu olabilirken siyaset felsefesinin problemleri ve bunlara getirdiği çözümün dinler üstü bir seviyesi vardır.²⁸

Konuyla ilgili olarak diğer yaklaşım ise, siyaset felsefesinin konularının siyasî ilâhiyatın kapsamında olduğu yönündedir. Bu görüşü savunanlara göre, bizim ilahî hukukumuz hayatta karşılaşacağımız bütün beşerî sorunlara karşı nihaî ilkeleri verir, bizim hayatımızı hem bu dünyada hem de öbür dünyada mutluluğa ulaştırır. Bu açıdan bakıldığında siyaset felsefesi yüzeyseldir. Siyasî ilâhiyat, felsefî ilke ve delillere dayanmaz. Siyasal teolog, siyasal filozofun ulaşamayacağı yüksek ilkelere ulaşabileceği için, bu ilkelere yapacağı çıkarımlar da siyasal filozofunkinden daha üstün ve daha kapsamlı olacaktır.²⁹ Bu kavramların ifade ettiği anlam alanını kapsamlı bir şekilde açıklayan Ralph Lerner ve Muhsin Mehdi bu ayrımlar açısından üç semavi dini değerlendirmeye tabi tutar. Siyaset felsefesini, siyasî ilâhiyatın çerçevesi içinde değerlendirme, İslâm ve Yahudilikten ziyade

²⁷ Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, *Introduction, Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, 1995, s. 9

²⁸ aynı yer.

²⁹ Age.s. 10

Hristiyanlığa mahsus bir olgudur. Aynı şekilde siyasî ilâhiyatı, siyaset felsefesinin çerçevesi içinde değerlendirme ise, Ortaçağ İslâm siyaset felsefesinde ve Yahudi felsefesinde baskın bir unsurdur. Müelliflere göre, bu anlayış teolojii hukuka hasım bir tarzda yorumlayan İbn Rüşd'le devam etmiş, geleneksel skolastik teolojii bu amaçlar doğrultusunda değiştirmek isteyen Latin İbn Rüşdçülüğünde de kendisini göstermiştir.³⁰

Yaygın ve geniş bir açıdan ele alındığında teoloji Hristiyanlıkta önde gelen bir bilimdir. Hristiyan toplum, davranış ve görüşleri birçok yönden belirleyen kapsamlı bir ilahî hukuktan ziyade kutsal bir doktrince oluşturulmuş bir toplumdur.³¹ Bu toplumun oluşturucuları hiyerarşik olarak havarilerden sonra gelen onların takipçileri hukukçular değil teologlardır. Helenistik dönemde Patristik Hristiyan felsefesinin Eflâtûn ve Aristo'nun siyaset teorileriyle Hristiyanlığın dogmatik teoloji öğretilerinin uzlaştırılmasına fazla şahit olmuyoruz. Augustinus'un(430) siyaset öğretilerine bakacak olursak böyle bir siyasî ilâhiyat oluşturma teşebbüsü baskın görünmez. Onun yeryüzü ve gökyüzü devleti ayrımları Eflâtûn ve Aristo etkisinden ziyade dinsel bir görünüm arzeder. Siyasî ilâhiyat Kilise'nin siyasal bir otorite olarak kendisini kurduğu Skolastik dönemde ortaya çıkacaktır.

Ortaçağ'da teoloğun görevi imanı öze ait olmayan delillerle desteklemek değil ilâhî olarak vahyedilen şeyi çoğaltmak ve yaymaktır. Teoloji her şeyden önce imanla ilgilidir. İmanın bütün gerçekleri açık bir şekilde kutsal metinlerde olmadığı için tündengelimsel yöntemin kullanılmasıyla kilise babaları ve konsiller onları

³⁰ Age.s. 8

³¹ Age.s. 12

açıklığa kavuşturmaya çalışmışlar ve bu amaçla da Yunan felsefesini teolojileştirmişlerdir.³²

Ortaçağda Thomas Aquinas ve diğer teologlar bu minval üzere felsefe ve kutsal öğretiyi bir hikmet adı altında birleştirmeye çalışmışlardı. Burada eğer bir kıyas yapacak olursak Hegelci anlamda nasıl ki aklî teoloji, dogmatik teolojinin Klasik Yunan Felsefesinin özellikle metafizikle ilgili unsurlarını kendi amaçları doğrultusunda kullanmakla ortaya çıkmışsa,³³ siyasî ilâhiyat da klasik siyaset felsefesini bu amaçla yani kilise otoritesini meşrulaştırmak amacıyla kullanmakla ortaya çıkmıştır, diyebiliriz. Bu durum Hristiyan Ortaçağında Eflâtûn'dan ziyade Aristo³⁴ ve Çiçero'nun siyaset felsefesinin kabul görmesi ve yaygınlaşması için de uygun bir ortam hazırlamıştır.³⁵ Aynı şekilde Hristiyanlıkta, teolojinin pratik hayatı inançlar üzerinden belirlemesinin ve düzenlenmesinin bir sonucu olarak özel ve kamusal alan Sezar'ın kanununca doldurulmaya çalışılmış ve doğal hukuk anlayışının ilk örneklerinin Hristiyanlıkta Tomistik felsefeyle ortaya çıktığı belirtilmiştir. Fakat, Aquinas doğal hukuku insanın akleden hukukî yanının ilahî hukuka iştiraki için araçsal bir mahiyette açıklar.³⁶

Aquinas, Aristo'nun *Politikası* ve *Nikomakhos'a Etiği*'nin yorumu üzerine konuşurken aynı zamanda doğal akıl için bilinen politik şeyler hakkında da konuşmaktadır.³⁷ Dolayısıyla toplum hakkındaki Tomistik konuşma Aristo üzerine

³² Stephen F. Brown, *Medieval Theology*, The Blacwell Companion to Modern Theology, ed .Gareth Jones, 2004, s. 145

³³ Mehmet Bayraktar, *Din Felsefesine Giriş*, Ank. 1997, s. 41

³⁴ Aristo'nun *Politika*'sına Büyük Albert, Thomas Aquinas, Peter Auvergne ve Siger Brabant'ın kiler başta olmak üzere yedi tane şerh ve yorum yazılmıştı. Bkz. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Age, s. 16.

³⁵ Age.ss. 12-15

³⁶ Vernon J. Bourke, *Thomas Aquinas*, The Encyclopedia of Philosophy, Vol.8 New York, London, 1967, s. 112

³⁷ Siyaset ve hukuk alanında metafizik ve ahlakî örgülerinden soyutlan tarzda 'doğal'lık ilk kıpırdanmalarını Ortaçağ Hristiyan ve Latin dünyasında gösterse de aslında İbn Tufeyl'in *Hayy b.*

yapılan yorumların ötesine geçerek, Thomas'ın *Krallık Üzerine (On Kingship)* adlı eserinde ve diğer teolojik eserlerinde olduğu gibi onun kilise otoritesi hakkındaki görüşlerini de içerir.

2.1.1a. Kelamcı ve Fakihlerin Siyaset Teorileri ve Siyasî İlahiyat

Yukarda aktardığımız görüşler doğrultusunda, Gazali, İbn Teymiyye ve Maverdi gibi düşünürlerin kelâmî ve fikhî açıdan geliştirdikleri siyaset anlayışları ve düşüncelerine tam olarak Hristiyan teolojisinden yola çıkılarak geliştirilen tarzda bir siyasî ilâhiyat diyemeyiz. İslâm siyaset felsefesi üzerine çalışmalar yapan bazı modern araştırmacılar filozoflar ile kelâmcılar arasındaki metafizik konulardaki ayrılığın aynısının siyaset ve ahlak alanında da olduğunu kabul etmişler, bu minval üzere İslâm Siyaset Düşüncesini siyasal felsefe ve siyasî ilâhiyat bölümlerine ayırarak, araştırmalarında bu ayrımı sistematik hale getirmişlerdir.³⁸ Her şeyden önce Ortaçağda kelâmcı ile teoloğun din adına yaptığı görevler farklıdır. Nasıl ki Teolojiyi Kelâm'la karşılamak tabiatları, gayeleri ve kapsamaları bakımından uygun değilse,³⁹ aynı şekilde kelâmcıların siyaset teorilerini de siyasî ilâhiyat olarak adlandırmak mümkün değildir. İslâm siyasal düşüncesinde Allah adına siyasî otorite olarak bir kurum veya ruhban sınıfı olmadığından yola çıkarak, Hristiyanlıkta olduğu gibi

Yakzan adlı eserinin batı dillerine çevirisiyle doğal din anlayışı doğrultusunda yorumlanmasından sonra kendini gösterecek bir süreçtir.

³⁸ Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, Ank.1999, s. 51-59. Zerrin Kurtoğlu kitabında genelde bu ayrımın metodolojik unsurlarını ön plana çıkarır ve siyasî ilâhiyatı İslam düşüncesindeki Ortodoksluğun öz evladı, siyasal felsefeyi de söz konusu ortodoksiliğin baskısı altında yapılmış düşünce hareketi olarak görerek Goldziher ve Strauss'un rehberliğinde İslam siyasal düşüncesini bu şekilde temellendirmeye çalışır. Ayrıca, Kurtoğlu din felsefe çatışması önkabülü doğrultusunda siyasal felsefe ve siyasî ilâhiyat ayrımı yaparak İslam düşüncesinin siyasî boyutunu Leo Straussçu yorumsamacı okumayı ön plana geçirerek araştırmaya çalışır. Bkz. Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, Ank. 1999, s. 51-59 Biz, Fârâbî'nin bu şekilde okunma tarzına daha sonra değineceğiz.

³⁹ Mehmet Bayraktar, Age, s. 7. Modern Batı literatüründeki birçok çalışmada *İlm-i kelâm*, *Theology* kelimesiyle karşılanmıştır. W. Montgomery Watt, Ignaz Goldziher, Louis Gadret ve M.M. Anawati gibi araştırmacılar *kelâm* kelimesini *theology* kelimesiyle karşılamışlardır. Fakat son dönemde yapılan bazı çalışmalarda bu durumun farkındalığını sezdirecek şekilde Kelâmı ayrı bir ilim olarak algılayarak, *Kelâm* ve *Mütekellim* kelimesi aynen kullanılmıştır. Bkz. William Lane Craig, *Kelâm Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, 1979

dogmatik teolojinin Yunan felsefesiyle sentezinden doğan aklî teoloji bağlamında siyasî ilâhiyattan bahsetmek mümkün değildir.⁴⁰ Oysa İslâm Düşüncesinde sözde bu iki alan arasında yöntem ve bazı konu farklılığından öte metafizik konularda olduğu gibi derin ayrılıklar mevcut değildir. Bu düşünürler siyaseti nassa dayalı bir alan ve ilim olarak ele almış ve belirlemişlerdir. Hatta nassın dışında geliştirilen siyaset felsefesinin insana bu dünyada ve ahirette veya her ikisinde mutluluk sağlayamayacağını belirtmişlerdir. Fakat bunu inanç alanını da belirleyen Tanrı'yı temsil eden bir kurum adına değil, daha ziyade Kuran ve Sünnet ilkelerinden çıkarımlar yaparak yapmışlardır. Bu manada onlara siyasal teolog olarak bakmaktan ziyade siyaset ilmini nassa dayalı olarak oluşturmaya çalışan düşünürler olarak bakmak gerekir. Burada teolojinin İslâm siyaset düşüncesinde neden birinci rol oynamadığı İslâm'ın Tanrı ve insan ilişkisi doğrultusunda vahiy, peygamberlik ve nübüvvet anlayışıyla yakından alakalıdır. Aynı şekilde nübüvvetin ve vahyin siyasî boyutu ve içeriği Fârâbî'yle başlamak üzere siyaset felsefesinin içeriğini de belirlemekte bir manada yukarda açıklandığı şekliyle siyaset felsefesi ve siyasî ilâhiyat ayrımı İslâm Düşüncesinin siyasal boyutunu açıklamakta sınırlı kalmaktadır. Zaten Gazali'de *Munkız*'da filozofların siyaset ve ahlak alanında söyledikleri şeylerin Allah tarafından peygamberlere gönderilen ve geçmişte yaşamış bilgelere nakledilen hikmetin bir parçası olduğunu söyleyerek bu durumu teyit eder.⁴¹ Aynı şekilde *İhya*'da siyaseti dinî ve dünyevî bütün durumları düzelten ve nizama sokan bir ilim olarak tanımlar ve devlete ve siyasete Ortaçağ Hristiyan siyasal

⁴⁰ Her ne kadar İslam dünyasında bu alanı İslami ortodoksinin doldurduğu konusunda birçok önkabul olmasına rağmen erken dönemde ve hatta İslam düşünce tarihi boyunca böylesine bir ortodoksiliğin olmadığı kabul edilmektedir. Fakat bu durum, Şîî siyaset düşüncesi ve felsefesi açısından problematik hale gelen bir unsurdur. Aynı şekilde, bu bağlamda siyasal teoloji Şîî siyaset düşüncesine, sünî siyaset düşüncesinden daha yakın bir anlam alanına sahiptir. Biz, daha sonra da ele alacağımız gibi en azından Fârâbî döneminde böylesine otoriter bir dini ortodoksinin olmadığını savunuyor ve kabul ediyoruz. Bu konuya ikinci bölümde tekrar dönecektir.

⁴¹ Gazali, *el-Munkızu min'ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, Ank. 1960, s. 37

teologlarında olduğu gibi ruhî arınma ve ilâhî saadete giden yolda tam olarak araçsal bir fonksiyon yüklemeyiz. Onun siyaset anlayışı hem dünya hem de ahiret saadeti içindir.⁴² Onun için söz konusu düşünürlerin siyasî düşünceleri teolojik değil fikhidir. Yukarda değindiğimiz gibi konuya işaret eden Ralph Lerner ve Muhsin Mehdi siyasî ilâhiyatın İslâm ve Yahudilikten ziyade Hristiyanlığa ait tarihi bir olgu olduğunu, öte yandan İlâhî Hukukun (Fıkıh, Torah) belirleyici bir rol oynamasından dolayı da siyaset felsefesinin de Hristiyanlıktan ziyade tarihi olarak İslâm ve Yahudilikte kendini gösteren bir olgu olduğunu belirtirler.⁴³ Müelliflere göre, siyaset felsefesiyle meşgul olan her bir ortaçağ filozofu bu manada siyasî ilâhiyat ve siyaset felsefesi ayrımıyla uğraşmıştır. Bu duruma paralel olarak İslâm siyaset felsefesi Eflâtûncu, Ortaçağ Hristiyan siyasî ilâhiyatı ise Aristocu bir karakter kazanmıştır. Eğer bir kıyaslama yapmak gerekirse İslâm'daki siyasî hayatın gerçekleri ile Eflâtûn'un siyaset adına tartıştığı konular arasında özellikle *Kanunların* dünyası arasında bir yakınlık vardı. Aynı şekilde Hristiyanlık'taki siyasî hayatın gerçekleri ile Aristo'nun *Politika*'da takip ettiği yol arasında da bir yakınlık vardı. Bunun için birincisinin siyasal düşüncesi Eflâtûncu tarzda, ikincisinininki ise Aristocu tarzda gelişmiştir. Aristo'nun *Organon*, *Fizik*, *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik* adlı eserleri üç semavi din için de teorik ve pratik bilimleri tasniflendirme de genel bir temel sunuyordu. Fakat bu ayrımlara ve farklılıklara rağmen üç büyük dinin siyaset adına konuşan

⁴² Gazali, *İhya-i Ulumu'd- Din*, Çev. Ali Arslan, İst.1993, s. 81. Gazali siyaseti, peygamberlerin, halifelerin, alimlerin ve vaizlerin siyaseti (yönetimi) olarak dörde ayırdıktan sonra bunlardan en üstün olanının peygamberlerin siyaseti olduğunu söyler. Bu noktada, Fârâbî'nin nübüvvet anlayışının siyasal boyutu ile Gazali'nin bu anlayışının örtüştüğünü söyleyebiliriz. Age.s. 82 Ayrıca Gazali'nin Peygamberlerin dışında halifelerin, alimlerin ve vaizlerin siyasetlerini kabul etmekle de İslam tarihinin siyasî sürecini göz önüne aldığımızda Fârâbî'ye göre, daha gerçekçi bir tasnif ve değerlendirme yaptığını söyleyebiliriz. Gazalinin siyaset tanımının ayrıntılı bir araştırması için bkz. Henri Laoust, *La Politique De Ğazali*, Librairie Orientaliste Geuthner. Paris, 1970, s.11, s. 67, Ayrıca Gazalinin siyasetle ilgili diğer eserleri, bunların içerikleri ve siyasi görüşleriyle ilgili olarak bkz. İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ank., 1983, s. 79-83

⁴³ Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Age. s. 11,12

filozof ve teologları teorik felsefenin pratikten üstünlüğü, insanın nihai amacı ve kutsalın temaşası/düşünülmesi konusunda hemfikir olmuşlardır.⁴⁴

2.1.1b. Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi ve Siyasi İlahiyat

Şimdi Fârâbî'nin siyaset felsefesi açısından bu ayrımları ele alacak olursak durum biraz değişir. Siyaset felsefesinin ve siyasî ilâhiyatın bu şekilde ayrılması bağlamında Fârâbî ne siyasal bir teolog ne de vahyi ve dini sadece siyaset felsefesinin bir araştırma konusu olarak gören siyasal filozoftur. Bu ayrımlar temelinde durumun Fârâbî'de iki boyutu vardır. Birincisi Fârâbî'nin Kelâm'a, ikincisi de Fârâbî'nin vahiy ve nübüvvetle bakışıyla ilgilidir. Birinci anlayışta, Fârâbî Kelâmı, Siyaset ve Fıkıhla birlikte amelî ilimler kapsamında ele almış, yanlış ve doğru kelâm anlayışlarını ortaya koymuş ve erdemli şehrin oluşmasında veya devam etmesinde cedelcilik yöntemini kullanan Kelâma avamın zihin dünyasında burhana yakın zanlar oluşturma amacıyla siyasete yardımcı bir ilim olarak yer vermiştir.⁴⁵ Aynı rolü, Fârâbî'nin kıyasî fikhî ile ilgili söylediklerinden yola çıkarak fıkıh ilmine de verdiğini söyleyebiliriz. Siyasî ilâhiyat ve siyaset felsefesi bağlamında, Fârâbî'nin siyaset anlayışıyla ilgili olarak söylenebilecek ikinci husus ise, onun vahyi siyaset ilminin bir kaynağı olarak görmesidir. Bu manada, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin yaygın anlayışın dışında teolojiyle çok yakın bir ilişkisi vardır. Fakat bu durum dogmatik teolojinin klasik siyaset felsefesiyle uzlaştırılmasından doğan siyasî ilâhiyat değil, klasik siyaset felsefesinin metafiziğin en alası olan vahyedilmiş teoloji veya ilâhiyat ilmiyle belirlenmesi, desteklenmesi veya uzlaştırılmasıdır. Klasik siyaset felsefesini bu şekilde yorumlama, hem yöntem hem de vahiy anlayışı

⁴⁴ Age. s. 17

⁴⁵ Fârâbî, *İhsa'ul Ulum*, s. 105-106

ve hem de siyasetin vahiyle ilişkisi bakımından siyasî ilâhiyattan ayrılır. Dolayısıyla, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin teolojik boyutu, Ortaçağ siyaset felsefesinde siyasî ilâhiyat ve siyaset felsefesinin bazen birbirinin alanında dolaşması gibi basit bir kanıtla geçirilecek bir husus değildir. Hatta hem semavi bir dinin görünümü altında bireysel ilim yapabilme becerisi⁴⁶ hem de vahiyle klasik siyaset felsefesini bu şekilde uzlaştırmaktan yola çıkarak Fârâbî'nin Ortaçağ Hristiyan siyasal teologlarını etkilemiş olduğunu ve batı Skolastisizmindeki onüçüncü yüzyıl aydınlanmasının hatta siyasî ilâhiyatın Fârâbî ve İbn Sina çevirileriyle başladığını söyleyebiliriz.⁴⁷ Çünkü, Fârâbî felsefe, vahiy ve insanî hukuk arasındaki ilişki ve uzlaştırma arasındaki temel soruları keşfetmiş, bu amaçla da peygamberce ifşa edilmiş bir dine ve ruhsal amaçlara sahip bir toplumda siyaset ilmini kurmuştu. O bu amaçlarla Antik Yunan siyaset felsefesi birikimini araştırmıştı.⁴⁸

Burada belirtilmesi gereken bir husus da, İslâm düşüncesindeki siyaset teorilerini, siyasî ilâhiyat ve siyaset felsefesi olarak belirgin başlıklar altında birbirinden ayırmanın altındaki en temel saik, İslâm düşüncesini din ve felsefe, filozof ve toplum, ortodoks ve heterodoks çatışmaların yoğun olarak yaşandığı bir alan olarak algılamak isteğidir.⁴⁹ Aynı şekilde İslâm düşüncesinin siyasî boyutunu

⁴⁶ Bu açıdan İslam filozoflarının diğer semavi dinlerin düşünürlerine etkisi için bkz., Mehmet Bayraktar, *İslam Düşüncesi Etkilenimi ve Etkisi*, İslam Düşüncesi Yazıları, Ank., 2004, s. 24-26

⁴⁷ Fârâbî'nin nübüvvet, din, vahiy ve siyaset konularını ele aldığı eserleri başta *İhsa* ve *Siyâse* olmak üzere 13. yüzyılda Latince'ye çevrilmişti. Bkz. Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İst., 2004, ss. 307-324 Ayrıca İbn Meymun (1204) İbn Tibbon'a yazdığı mektubunda felsefede büyük bir otorite olarak düşündüğü filozof Fârâbî'yi dikkatlice okuması gerektiğini söylemiş ve filozofun başka bir adı Varlıkların İlkesi olan *es-Siyâsetü'l-medeniyye* adlı eserini tavsiye etmiştir. Buradan yola çıkarak Ortaçağın erken döneminde Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerinin Latince veya İbranice'ye aktarıldığını söyleyebiliriz. Leo Strauss, *Fârâbî's Plato*, Louis Quuzberg Jubilee, Volume I, New York, 1945, s. 357

⁴⁸ D.E. Luscombe and G.R. Evans, *The Twentieth-century renaissance*, The Cambridge Medieval Political Thought, Ed. By J. H. Burns, Cambridge Univ. Press, 1998, s. 331

⁴⁹ Daha sonra en azından Fârâbî döneminde böyle bir çatışmanın olup olmadığı tartışılacak.

ve devlet anlayışını, tarihsel süreç içinde başarısız ilan etme durumunun altında yatan en temel saik de, batı tarzı siyaset anlayışının ve onun tarihsel gelişiminin modern dönemde evrensel bir kural olarak addedilmesi yatmaktadır.⁵⁰ Oysa bir felsefî sistem ve düşünce dünyası araştırılırken her şeyden önce onun koşullarını ve iç dinamiklerini ortaya çıkarmak ve anlamak gerekmektedir.

2.2. Siyaset Felsefesi ve Günümüz Siyaset Bilimi

Günümüz siyaset bilimi, 18. ve 19. yüzyılla beraber bilim ve felsefenin ayrılmasından sonra modern anlamında kullanılarak kendini geliştiren ve bugün üniversitelerde okutulan ayrı bir disiplindir.

Siyaset felsefesi ve siyaset bilimi arasındaki ilişkiye gelince, Leo Strauss, bunun çoğu kez birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayacağını, siyaset felsefesinin aydınlanmadan sonra da siyaset bilimi denen ilim dalının altında devam ettiğini belirtir. Bülent Daver de Siyaset Bilimi'nin sadece olanı gösteren, reel alemi açıklayan, 'bilimsel' teknikleri ve olgusal(pozitif) yöntemleri kullanan bir bilim olduğunu ayrıca sadece olgusal bir disiplin değil aynı zamanda hüküm koyucu(normatif) bir bilim olduğunu, bundan dolayı çoğu kez de siyaset felsefesini de kapsadığını söyler. Böylece siyaset bilimi sadece gerçek yargıları değil, değer yargılarla da meşgul olan bir bilimdir.⁵¹ Fakat, siyaset felsefesinin, siyaset biliminden ayrı olduğunu ve bunların alanları itibariyle uyuşmadıklarını belirtmek gerekir.

⁵⁰ Batı toplumunun ve siyasal düşüncesinin feodalite, ortaçağ, rönesans, sınıf farklarının doğması ve aydınlanma gibi geçirdiği tarihsel sürecinin birçok batılı araştırmacının anladığının tersine İslam dünyası için geçerli olmadığı söylenebilir. Bkz. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought*, Routledge, New York, 2001, s.xvi. Özellikle Ortaçağ kavramı Batı dünyası ve İslam dünyası için tamamen birbirine zıt iki anlam alanını ifade eder. Bkz. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe*, Kudagu Bilig, Felsefe-Bilim Araştırma Dergisi, Mart, 2003, Sayı: 3, s. 10-11

⁵¹ Bülent Daver, *Siyasal Bilime Giriş*, Ank. 1968, s. 51

Siyaset bilimi'nin siyaset felsefesinden ne zaman ve hangi özellikleriyle ayrıldığı konusunda kesin tarihsel çizgiler belirtilmemekle beraber, bu ayrışmanın August Comte'la beraber siyasetin ve siyasî olguların tıpkı diğer sosyal bilim dallarında olduğu gibi olgusal metodolojiye uygun bir tarzda incelenebileceği anlayışıyla ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Machevelli'yle beraber de siyaset düşüncesi, artık siyaset felsefesinden kendini kurtarmaya doğru bir ivme kazanmış ve siyaset bilimi, siyasetin metafizik ve ahlakî arkaplanını dışlayarak gelişmeye başlamıştır.⁵² Dolayısıyla siyaset felsefesi, klasik siyaset felsefesi, Ortaçağ siyaset felsefesi ve özellikle siyasî ilâhîyatla mücadele ederek kurulmuş bir bilimdir.⁵³ Bu anlamda Leo Strauss'un da belirttiği gibi siyaset bilimi felsefî değildir. Siyaset bilimi bugün bir tür felsefeye yani mantık ve yöntembilime muhtaçtır. Bu manada siyaset bilimi, siyaset felsefesiyle uyuşamaz.⁵⁴

⁵² Levent Köker siyasal araştırmalarda olgucu anlayışın egemenliğinin, felsefenin bilimin hizmetine girmesinin bir sonucu olarak, siyaset felsefesinin sonunu ilan etmeye yönelik olduğunu iddia eder. Bu aşamadan sonra siyaset felsefesi, ahlak felsefesinin bir dalı olarak algılanmakta ve artık söylemi ne olursa olsun siyaset felsefesinin metafizik bir girişim olarak algılandığını ve siyasal düşünceler tarihinde kalmış bilimsel bir değeri olmayan bir uğraşı alanı olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Bugün, Aristo'ya Siyaset biliminin başlangıcı olarak bakan kısmi yazarların dışında, Machievelli'ye kadar olan siyasal düşünce kendini metafizik ilkelerle ifade ederken, daha sonra bugünkü duruma doğru bir evrimle meydana gelmiştir. Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Ank.1998,s.31-39 Buna rağmen geçtiğimiz yüzyılda ortaya çıkan birçok teorik ve pratik siyaset ekolleri klasik dönem siyaset felsefesine kendi görüşlerini temellendirmek amacıyla yaklaşmışlardır. Mesala, Aristo'nun siyasal hayvanını sosyologlar *toplumsal varlık* olarak ele alıp kendilerine Aristo'da bir köken ararlarken, aynı şekilde siyaset bilimcileri bu kavramı *siyasal varlık* olarak yorumlayarak kendi teorilerini köken aramışlardır. Age.s.39, Aynı şekilde, geçtiğimiz asırda ve daha da öte aydınlanma sonrası ortaya çıkan sosyalizm, liberalizm, demokrasi veya totalitarizm gibi birçok siyasal hareket klasik siyaset felsefesinde özellikle Eflâtûn ve Aristo'nun siyasal öğretilerinde kendilerine köken bulmaya çalışmışlar sağlıklı veya sağlıklısız yorumlama ve okuma tarzları geliştirmişlerdir. Hatta söz konusu yönetim tarzlarının tutarsızlıkları, reddiyeleri ve bilimsel eleştirilerini ele alan çok akademik ve teknik araştırmalar değerlerini kısa sürede yitirmesine rağmen, Eflâtûn ve Aristo'nun bu alanda söylediklerinin daha kalıcı ve eskimez olduğu belirtilebilir. Zaten son zamanlarda olguculuğun siyasal düşünce tarihini olumsuz okuma şekli yerini eleştirel düşüncenin daha olumlu okuma tarzına bırakmıştır. (Age. s. 86-88) Bu da bize siyasetin ahlak ve metafizik değerlerden yoksun olmasının kendi ruhuna aykırı olduğunu ve olgucu yöntemin reddedici tarzının sorgulanması gerektiğini gözler önüne serer.

⁵³ Bkz. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, Age, s. 17

⁵⁴ Strauss, Age. s. 17

Burada kısaca belirtmekte yarar olan bir konuda Fârâbî'nin veya genel olarak Klasik Siyaset Felsefesinin doğal boyutuyla, bugünkü siyaset biliminin tabii bilimler yöntemini kabul etmesiyle kazandığı doğal boyuttur. Bu, aydınlanmayla beraber *doğa* kavramının kavramsal değişikliğiyle bağlantılı bir sorundur. Çünkü öncekinde *doğa* metafiziksel bir örgü olarak ahlak ve siyasetin herhangi bir temeli olarak kendini gösterirken, ikinci durumda *doğa* kavramı kendini olgucu bir renkte göstermiş, siyaset alanında da Hobbes ve Machevelli'den sonra bu eğilim hız kazanmıştır.

Siyaset felsefesi siyasî şeylerin tabiatını anlamayı amaçlarken, Siyaset bilimi siyasî açıdan ilgili olan verilerin dikkatli ve yargılanarak toplanması ve tahlil edilmesiyle uğraşır.⁵⁵ Birinin dili sadece modern dönemde geçerli olabilecekken, diğerinin hala evrensel bir dili vardır. Bugün siyaset bilimi temel alanın dışında uluslar arası ilişkiler, kamu yönetimi, ekonomi ve sosyoloji gibi dallara ayrılmıştır. Son dönemlerde olgucu siyaset biliminin meşruluğu oldukça tartışılmaya başlanmış ve buna karşı eleştirel düşünceler geliştirilmiştir. Leo Strauss,⁵⁶ Macintyre⁵⁷ ve Voegelin⁵⁸ gibi bazı çağdaş düşünürler, siyaset biliminin ve siyasî alanın ihyasının metafizik ve ahlakî örgüleri ön plana çıkaran klasik siyaset felsefesinin yeniden canlandırılmasıyla mümkün olabileceğini savunmuşlardır.

⁵⁵ aynı yer

⁵⁶ Leo Strauss, T. L. Pangle, *The Rebirth of Classical Political Rationalism, An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, 1989,

⁵⁷ Alasdair Macintyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İst., 2001, s. 85-101

⁵⁸ M. Fevzi Bilgin, *Batı Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar, Eric Voegelin ve Yeni Siyaset Bilimi*, Divan Dergisi, Sayı:8, İst., 2000, s. 92, Ted. V. McAllister, *Revolt Against Modernity, Leo Strauss, Eric Voegelin*, Univ. Press of Kansas, 1995, s. 153-175

3. Siyaset İlminde Yöntem Sorunu ve Fârâbî'nin Yöntemi

Siyaset alanında yöntem sorunu hem Klasik Siyaset Felsefesinde, hem de Ortaçağ Siyaset Felsefesinde tartışılan bir konu olmakla beraber, olguculuğun etkisiyle, tabiat bilimleri ile sosyal bilimlerin ayrılmasından sonra siyasetin ayrı bir bilim haline gelmesiyle ivme kazanan bir husustur. Bazı olgucular, nasıl tabiat bilimlerinde tümevarım metodu kullanılıyorsa, sosyal bilimlerden olan siyaset bilimi için de aynı metodun kullanılmasının gerektiğini savunmuşlardır. Liard Logique, bu konuda şunları söylemektedir: *'Siyaset ilminin meseleri hakkında, talil (tümdengelim-deduction) ve istikra (tümevarım-indiction) taraftarları arasında münakaşa ve çekişme vardır. 'Birinciler derler ki siyasî kaideler sırf fikridir (ideal), söz konusu kaideler tıpkı riyażiyenin mütearifeleri(belit-axiome) gibi peşince(a priori) vazolunur. Hükümet ricali bu kaideleri, mimarın hendese kaidelerini tatbiki gibi, cemiyete tatbikle mükelleftirler. İkinciler ise, cemiyetler itaat ettikleri kaideleri zatında ihtiva edip yetişme ve gelişmeleri ile ortaya koyarlar; bu cihetle siyaset ilmi, beşerî faaliyete hayali bir gaye tayininden sarf-ı nazar eylemeksizin, vakalardan tarihi ve ictimai kaideler çıkarmaya, muhit, ahval, kuruntular ve ihtirasları gözden kaçırmamaya çalışmalıdır, derler.'*⁵⁹ Logique'nin bahsettiği bu tartışma, sadece modern döneme ait bir olgu değil siyaset felsefesi tarihinde de tartışılmalı bir husustur. Klasik dönemde de, Ortaçağ döneminde de özellikle teorik ve pratik felsefe bağlamında, küllî ve cüz'î şeylerin bilgisi konusunda, bir yöntem olarak burhanın, cedelciliğin ve hitabetin kullanılması konusunda, siyaset ilminde yöntem sorunu önemli bir problemidir. Biz bu tartışmaya daha önce kısmen değindiğimiz şekliyle İbn Haldun'un filozofların siyaset teorilerini eleştirdiği noktada İslâm

⁵⁹ Liard:Logique. *Méthode des Sciences Morales*, s. 185. Yusuf Akçura, Üç Tarzı Siyaset içinde, Ank. 2005, s. 45

Düşüncesi'nde görmekteyiz. İbn Haldun, sosyal olay ve olguların ne tümevarım yöntemiyle ne de tümdengelim yöntemiyle incelenmesi gerektiğini belirterek sözkonusu konuya çok özgün bir bakış açısı geliştirir. Aslında, İbn Haldun'un filozofların ideal devlet anlayışlarını eleştirirken söylemek istediği şey, toplumların, sosyal olay ve olguların tümdengelimsel ve tümevarım yönteminin kullanılmasıyla zihnin soyutlamaları ve kalıpları içinde değerlendirmeleridir. İbn Haldun'a göre, sosyal olaylar bu şekilde oluşturulmuş sabit kanunlarla açıklanamazlar. Bunun için de onları genelleştirmek ve onlar için sabit bilimsel kanunlar koymak hatadır. Bu durumda İbn Haldun metodu 'olması gereken'in araştırılması değil, 'olan'ı açıklamak şeklindedir. Ahmet Arslan, İbn Haldun'un *umran* ilmi araştırmalarında, toplumsal ve siyasî olaylara yaklaşım tarzının tamamen gerçekçi, deneyci daha kısa deyişle bugünkü anlamda ilmî olduğunu belirtir.⁶⁰ Fakat, bugünkü siyaset biliminin de tamamen deneyci ve olgusal tarzda sosyal hadiseleri açıkladığını düşünürsek, İbn Haldun'un görüşlerinin bu duruma da uygunluk göstermediğini belirtmek gerekir.

Çünkü, İbn Haldun'a göre, iyi bir sosyolog veya siyaset düşünürü, sosyal bir olayı incelemeye karar verdiği zaman, uygun metotları bu olayın mahiyetine göre kendisinin tayin etmesi gerekir. Buna göre, her sosyal olay için kullanılabilecek ortak ve genel bir metot yoktur. Ahmet Arslan, nihai olarak İbn Haldun'un *umran* ilmi için, sosyal hadiseleri açıklamak ve birbirleri arasında nedensellik ilişkisi kurmak üzere değişmez kanunları bulunan bir metot geliştirdiğini söylese de⁶¹ Bayraktar, söz konusu öncüller doğrultusunda, İbn Haldun'un sosyal bir atomcu olduğunu, bu alanda her çeşit zihni soyutlama ve kalıplarla oluşturulan zihni metotların

⁶⁰ A. Arslan, *İbn Haldun*, s. 423-424

⁶¹ Age. s. 75-76, 88-89

geçerliliğini kabul etmediğini belirtir.⁶² Bayraktar, diğer sosyal bilimlerde olduğu gibi siyaset ilminde de İbn Haldun'un sadece beş duyu ile elde edilen tecrübi verilere ve gözlemlere dayanması gerektiğini savunduğunu söyler.⁶³ Buna göre, İbn Haldun, hiçbir zaman insanların "nasıl bir toplum düzeni içinde, nasıl siyasî idare altında, neden dolayı yaşamaları gerektiği" cinsinden soruları kendine sormaz. Onun için toplumsal ve siyasî sorunları kendisine konu alacak bir ilim adamının yapması gereken şey, basit olarak bu olayların kendini incelemektir.

Kanaatimize göre, İbn Haldun'un filozofların siyaset teorileriyle ilgili söyledikleri kısmen doğru olmakla beraber eksiktir. Çünkü ilk bakışta Fârâbî ve İbn Haldun'un birbirine tamamen zıt metotları savunuyorlarmış gibi görünmektedirler. Fakat, Fârâbî'de siyasetin yöntemi genel olarak tûmdengelim olmakla beraber, siyasî ve hukukî alanlarda cüz'î olaylarla ilgili karşılaşılan problemlerin fikhî kıyas, cedelî ve hatabî ikna yöntemiyle çözülmesi, Fârâbî'nin siyasetle ilgili yönteminin de kısmen yere, zamana ve şartlara göre değişebileceğini gösterir.

Fârâbî'nin sisteminde siyaset, ahlak ve metafiziği, dolayısıyla teorik ve pratik felsefeyi kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır. *Ara* ve *Siyâse* örneklerinde görüleceği gibi önce teorik felsefenin konusu olarak sayılan unsurlarla metafizik bir temel kurulur sonra siyasetin konuları ele alınır. Onun siyasetle ilgili eserlerine metafizikle başlaması sadece erdemli şehir halkını ilgilendiren bir konu değil, erdemli şehrin zıttı şehirlerin özelliklerinin belirlenmesinde de temel bir unsurdur. *İhsa*'da değinildiği şekliyle, metafizik ilmi diğer nazarî ilimlerin hepsinin küllî ilkelerini vermektedir. Eğer araştırma alanları göz önüne alınacak olursa, metafizik ile siyasetin insan varlıkları noktasında

⁶² Mehmet Bayraktar, *İbn Haldun'un Sosyal Atomculuğu*, İslam Düşüncesi Yazıları içinde, Ank.,2004, s. 158,160

⁶³ Age. s. 6

örtüşüklerini ve nazarî siyasetin elde edeceği burhanların ilkelerini metafiziğinde araştıracağını ve ona kaynaklık edeceğini belirtebiliriz. Fârâbî *Kitabu'l Mille*'de felsefenin bir parçası olan siyaset ilminin fiil, davranış ve iradi melekelerle araştırdığı diğer şeylerde, kendini küllîlerle ve onların tanımlarını(rusum, örneklerini) vermekle sınırlandırdığını, aynı şekilde tanımların(rusum) cüz'ileri nasıl, hangi şeyle ve ne miktarda belirlemesi gerektiğini tarif ettiğini, ama onları bilfiil belirlenmemiş olarak bıraktığını, belirtir. Fârâbî'ye göre, bu belirlemenin kendilerine göre yapılacağı durumlar ve olaylar sonsuz ve kuşatılamaz olabilir bunun için bilfiil belirleme felsefenin dışında başka bir yetiye aittir.⁶⁴ Fârâbî nazarî siyaset ilminin belirlemeden bıraktığı şeyleri zaman, mekan ve şartlara göre şehirde ve milletlerde belirleme işini ilk başkanın yapacağını ve bunun da siyasî fikri erdemle (taakkul) olacağını belirtir.⁶⁵

Mübahat Türker Küyel, bu konuya farklı bir yaklaşım getirerek Fârâbî'nin siyaset ilminde kullandığı metodun, mantıki önermeler çerçevesinde ele alındığını ve bu şekilde cereyan ettiğini söyler. Küyel, Fârâbî nazarında, “ilm”in, temelinde özdeşlik ilkesi bulunan küllî, zaruri ve bûrhanî önermeler demeti olduğunu belirtir. Buna göre, bilgisi elde edilecek “gerçek”e, bir “doğru önerme” karşılık gelir.⁶⁶ İlgili ilim, bu “gerçek”i tarif eder. Eğer “tarif” etmek imkansız olursa, Tıpta ve Astronomi’de olduğu gibi Siyaset’te de tecrübe, kanun veya uzmanlık bilgileriyle o gerçeği “resm” eder. Bu yol ile de, aynı şekilde küllî bilgilere ulaşılır. Buna göre, siyaset ilmi, temelinde her bir insan ahlakı ve tabiatının bulunduğu dünyanın çeşitli yerlerindeki toplumların iradi fiillerinin “tarif”leri veya “resm”leri kümesidir.

⁶⁴ el-Fârâbî, *Kitâbü'l-mille ve nüsûsun uhrâ*, Neşr. ve Tahk., Muhsin Mehdi, Beyrut 1986, s. 59

⁶⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de İlm-i kelâm ve Fıkıh*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ank. 2005, s. 36,37

⁶⁶ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'de Devlet-Bilim İlişkisi*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ank., 2005, s.36,3 s. 13-14

Es-Siyasetü'l-Medeniyye ise, insan toplumunu idare eden ve edilen açısından inceleyerek temelinde özdeşlik ilkesi bulunan küllî, zarurî ve burhanî önermeler kümesi oluşturmaktır. Buna göre, Fârâbî nazarında devlet, ilm-i medeni, ile *es-siyasetü'l-medeniyye* olarak adlandırılan bilimin “tarif”ini veya “resm”ini yapmış olduğu Gerçeklik’in adıdır.⁶⁷

Fârâbî, Erdemli Şehir üzerine konuşurken tûmdengelim yöntemini kullanıyor görünmekle beraber, Cahil Şehirler üzerine konuşurken daha çok tûmevarım metodunu kullanmaktadır. Bir bakıma erdemli şehri tarif, erdemsiz şehirleri de resmeder. Çünkü filozofun bahsettiği erdemli şehrin tarihsel gönderimleri muallakta olan bir husus iken, erdemsiz şehirlerin görüşlerini gönderimleri tarihsel olarak daha somuttur. Fârâbî, Cahil Şehirlerin görüşlerini felsefe tarihindeki bazı felsefî ekollerin öğretilerinden yola çıkarak temellendirmeye çalışır ve belki de felsefe tarihinde ilk olabilecek bir tarzda Klasik ve Helenistik dönemdeki bazı felsefe okullarının görüşlerini, cahil şehirlerin görüşleri kategorisinde değerlendirir.

Fârâbî’nin üslubu ve yazma tarzı felsefî ve soyut bir dil olduğu için, o siyasetle ilgili görüşlerini açıklarken genelde belli bir cedelciliği takip etmekten ziyade, genel hüküm ve argümanları üst üste koyarak felsefesini oluşturur. Bunun siyaset felsefesi tarihinde bir ilk olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hem Eflâtûn hem de Aristo, siyasetle ilgili eserlerinde cedelcilik metodunu kullanmışlar, cedelciliği hakiki görüşü nihai olarak ortaya çıkaran bir yöntem olarak takdim etmişlerdir. Fârâbî yer yer özellikle hitabeti ve cedelciliği siyasî amaçlar doğrultusunda avamın burhana yakın bilgileri yakalamasında bir araç olan “ikna” için, kullanılmasını savunmuştur. Fakat burada Hitabet’ten kasıt Eflâtûn’un Gorgias’ta ele alıp

⁶⁷ aynı yer.

eleştirdiği ve Sofistlerin siyasî argümanlarında kullandığı, siyaset yapmayı tamamen hitabî bir işleve dönüştüren sahte hitabet değildir. Fârâbî'nin siyaset alanında tûmdengelimini kullanılması, başta Kuran olmak üzere İslâmî kaynakların sosyal hadiseleri ele alış şekliyle de uygunluk arzeden bir durumdur. Çünkü Kur'an'ın siyasetle ilgili ilkeleri de Müslüman düşünürün bu metotla siyaset alanına eğilmesini tavsiye eder niteliktedir.

2. Siyaset Felsefesinin Tarihsel Gelişimi

2.1.Felsefe Tarihinde

Fârâbî, felsefenin Keldani'lerden Mısır'a, sonra Yunanlılar'a, oradan Süryaniler'e, Süryaniler'den de Araplar'a geçtiğini söyler.⁶⁸ Kanımızca Fârâbî'nin burada kastettiği hikmet ve felsefenin içinde kendi felsefî tasavvurunda önemli bir yer tutan siyaset felsefesi de yer almaktadır.

Siyaset felsefesinin, felsefe tarihinde hangi filozofla veya akımla başladığı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Karl Popper, Heraklitos'un (öl.M.Ö.480) “değişmeyen hiçbir şey yoktur” ilkesinin ahlak, sosyal ve siyasal alan için de bir anlam ifade ettiğini söyleyerek, Heraklitos'u sosyal, ahlakî ve siyasal sorunlarla uğraşan ilk filozof olarak sunar.⁶⁹ Öte yandan, bazı siyasî düşünce tarihçileri, siyaset felsefesini ilk harekete geçiren temel akımın, felsefî düşüncenin

⁶⁸ Bkz. Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, Neşr. Muhsin Mehdi, 2. Baskı, Beyrut 1990, s. 159, Fârâbî, *The Attainment of Happiness*, Trans. Muhsin Mahdi, New York, 2001, s. 43.

⁶⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, İst. 1994, s.29-32, Ayrıca Heraklitos'a doğadan kalkarak ahlakî ilkeler oluşturan ilk filozof olarak bakılır. Bkz. Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ank.,2002, s. 50,52, Aynı şekilde, Yaşlı Oligark'ın *Atinalıların Anayasası* adlı eserine (Mete Tunçay, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, der. Mete Tunçay, c.1, s. 8) , Tchucydides' in (MÖ.400) yerel bir hadiseden genel ilkeler çıkardığı ve özel bir olaya genel ilkeler etrafında baktığı “*Atinalılar ve Peloponesians Savaşı*” adlı yapıtına (David Bolton, *History of Political Philosophy*, Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The Univ. Of Chicago Pres Chicago 1987, s.7-32), *Herodot Tarihinde* Pers kralını öldüren gençlerin, bundan sonra yeniden yapılandırılacak yönetimin monarşi mi, demokrasi mi, yoksa oligarşi mi olması gerektiği konusundaki tartışmalarında sergiledikleri görüşlere (Herodotos, *Tarihler*, Kitap III: Çev. Ömer Rıza Doğrul, İst. 1941, C.I, s.313-16.), Eflâtûn öncesi siyaset felsefesinin ilk kıpırdanmaları olarak bakılmaktadır.

ilgisini doğadan alarak, insana yöneltmekle Sofistler olduklarını belirtmişlerdir. Protagoras'ın (M.Ö.411) “insan her şeyin ölçüsüdür” prensibinin siyaset ve ahlak felsefesinin doğmasında önemli rol oynadığı kabul edilmektedir.⁷⁰ Mesûdî'nin (957) siyaset felsefesinin Sofistlerle başladığına dair sözlerini dikkate alırsak, bu kabulün bir şekilde İslâm Düşüncesine de sirayet ettiği görülmektedir.⁷¹ Aynı şekilde, Eflâtûn, Aristo ve Fârâbî'nin bu sürecin Yunanlılarla başlamadığı konusunda hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. Fakat, bu düşüncelere ve görüşlere en azından eldeki metinler ışığında tam olarak bir siyaset felsefesi diyemeyiz. Bu görüşler, bir önceki kısımda ayrımlarını yaptığımız şekliyle, siyaset felsefesi olmaktan ziyade siyasal düşünce sınıfına girer. Bize kadar ulaşan felsefî küllîyatın mirası açısından konuya eğilecek olursak, siyaset felsefesinin felsefe yapmanın bir şekli olarak, Eflâtûn'la başladığını söylenebilir. Şimdi, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kaynakları ve kökenleri olması bakımından kendisine kadar gelen siyaset felsefesi mirasının özetlenmesi uygun olur.

2.1a.Eflâtûn Düşüncesinde Siyaset Felsefesi

Eflâtûn, siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini, *Devlet(Politeia)*, *Devlet Adamı(Politokos)* ve *Kanunlar (Nomoi)* adlı eserlerinde ele alır.

Eflâtûn'un *Devlet* adlı yapıtı temelde İdeal Devlet'in kurulması, sosyal ve siyasî yapılanması, filozof ve toplum ilişkisinin belirlenmesi üzerinde durur. Ayrıca, İdeal Devlet'in karşıtı olan devletler de ele alınır.

Eflâtûn, bu eserinde öncelikle, adalet ve mutluluk kavramları ve bunların karşıtlarını tetkik eder.⁷² Daha sonra, ideal devletin ortaya çıkmasında bir topluluk

⁷⁰ Yavuz Abadan, *Devlet Felsefesi*, Ank. 1959, s. 7

⁷¹ Mesûdî, *et-Tenbih ve'l İşraf*, Tahkik ve Tashih, Abdurrahman İsmail es-Safî, Bağdat, 1938, s. 102

⁷² Platon, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyüboğlu, Ali Cimcoz, İst., 1995, s. 47

için kaçınılmaz olan iş bölümünü ele alır.⁷³ Eflâtûn'a göre, zorunlu ihtiyaçlar doğrultusunda sadece işbölümü esasına dayalı olarak yaşayan bir toplum aşağılık bir toplumdur.⁷⁴ Yine O'na göre, bu topluluğun ideal topluma dönüşmesi için, askerler(korucular) ve filozoflar gibi iki sınıfın daha olması gerekir.⁷⁵ Dolayısıyla, ideal devlet, üreticiler(zanaatkarlar), askerler(korucular) ve filozoflardan oluşan sınıf ayrımına dayanır. Kölelik, bir sınıf olarak değerlendirilmez, aynı zamanda kölelere siyasî alana katılması açısından bir görev de verilmez. Onlar sadece hizmetçi takımıdır. Eflâtûn'un *Devlet Adamı* adlı eserindeki bazı kısımlardan yola çıkarak, ideal devletini sınıf esasına göre oluşturmasında Eski Mısır'daki sosyal yapıdan etkilendiğini söyleyebiliriz.⁷⁶ Eflâtûna göre, askerler, eşit bir şekilde müzik ve beden eğitimi alarak yetiştirilmeli ve bu süreçte şiiirden uzak tutulmalıdır.⁷⁷ Bu devlette yargıç ve doktorlara ihtiyaç yoktur. Hasta ve sorunlu kişiler devlete hizmet edemeyecek kadar kötüseler toplum dışına çıkarılmalıdırlar.⁷⁸ Aynı şekilde, ideal devletin hiçbir kademesinde aile hayatına yer yoktur. Kadınlar ve çocuklar ideal devletin diğer üyeleri gibidirler ve dostlar arasında ortaklırlar.⁷⁹ Eflâtûn, mevcut Yunan şehir devletlerini filozofların yönetmediğini, fakat kendi tasarladığı ideal devleti filozof kralın veya filozofların yöneteceğini belirtir.⁸⁰ Eflâtûn'a göre, filozof diğer insanların sahip oldukları gibi değişen şeylerin bilgisine değil, değişmeyen şeylerin bilgisine sahiptirler. Dolayısıyla bilimin konusunu seven ve kavrayan kişi, diğer insanlara göre her yönden daha üstün olur ki ideal devleti yönetecek kişi de bu

⁷³ Age. s. 59

⁷⁴ Age. s. 67

⁷⁵ Age. s. 66

⁷⁶ Platon, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran, Mehmet Karasan, İst., 2001, s. 66-71

⁷⁷ Age. 67

⁷⁸ Age.s. 98,99

⁷⁹ Age.s. 145-150

⁸⁰ Age.s. 163

kişi, yani filozof kral olacaktır.⁸¹ Eflâtûna göre, filozof kralın her şeyden önce bilime düşkün olması, yalandan kaçınması, özü ve sözünün bir olması, bedeninin zevklerini değil sadece ruhun zevklerini araması,⁸² ölçsüz ve açgözlü olmaması, içinde hiçbir aşağılık tarafın olmaması,⁸³ korkak olmaması, sağlam bir belleğinin olması ve onda ölçü ve inceliğin olması gerekir.⁸⁴

Eflâtûn, bu noktada, filozofun devlet başkanı olması gerektiğini, eğer bir toplumda filozof var da, o toplumun başında değilse, burada suçun filozofta değil o toplumda olduğunu söyler. Nasıl ki tayfanın, kaptanı geminin başına getirmesi gerekiyorsa, aynı şekilde, halk da filozofu devletin başına getirmelidir.⁸⁵ Fakat, Eflâtûn, burada, filozoftan kastının Sofistler gibi sahte filozoflar olmadığını, sahte filozofun normal yurttaştan daha fazla devlete zararlı olabileceğini belirtir.⁸⁶ Eflâtûna göre, avamın içinde yaşadığı dünya duyular yani görüntüler alemidir. Dolayısıyla avam mağaradaki gölgeleri gerçek sanmaktadır. Filozof ise, bu görüntülerin ötesinde onların aslı olan ideaların bilgisine sahiptir. Eflâtûn'a göre, kurulan bu devletin eksiksiz olabilmesi için “Mutlak İyi İdeası”na sahip birisinin bu devletin yöneticisi olması gerekir.⁸⁷ Eflâtûn, İdeal Devlet için koyduğu kurala göre, ideaların bilgisiyle aydınlandıktan sonra filozofun mağaraya dönerek, oradakilere, gerçeği çok iyi bir eğitim süreciyle anlatıp onları da gün ışığına çıkarması gerektiğini söyler. Filozof bunu yapmalıdır. Çünkü ideal devletin kuralı bunu gerektirir.⁸⁸ Filozof, bu gerçeği anlatırken avamın arasında zorlanacaktır. Filozof, bu insanları da ideaların bilgisine ulaştırmak için, önce matematik, geometri ve

⁸¹ Age.s. 170

⁸² Age.s. 172

⁸³ Age.s. 173

⁸⁴ Age.s. 174

⁸⁵ Age.s. 175-176

⁸⁶ Age.s. 176-177

⁸⁷ Age.s. 199

⁸⁸ Age.s. 204

astronomi yolunu izleyerek felsefî bir eğitim süreci oluşturacak, daha sonra, Cedelcilik metodu sayesinde de ideaların bilgisine ulaşılacak, böylece “ideal devlet”in oluşma süreci tamamlanmış olacaktır.⁸⁹ Böyle bir eğitimden sonra mağaradaki insanlar zincirlerinden kurtulacak, gölgeleri kuklalar olarak algılayıp gün ışığına çıkacaklardır.⁹⁰ Eflâtûn’a göre, her şeyden önce sofistleri,⁹¹ edebiyatçıları⁹² ve hatipleri (retorikçiler)⁹³ bu devletten uzaklaştırmak gerekir. İdeal devlette, adalet, herkesin kendine verilen görevi yapması, başkasının işine karışmamasıdır.

Eflâtûn’a göre, eğer ideal devleti filozof yönetirse buna Krallık, filozoflar yönetirse buna Aristokrasi denilecektir.

Eflâtûn’un tasarladığı devlet bugünkü ulus devletler anlamında bir devlet değil daha ziyade yakın köyleri de içene alacak şekilde deniz sahilinde yer alan bir şehir (polis) devletidir.

Eflâtûn, daha sonra ideal devletin zıttı olan dört tane devletten bahseder. Buna göre, ideal devlet yanlış eğitim ve ideal devlete uygun olmayan bir neslin yetişmesi sonucu Şeref Devletine,⁹⁴ Şeref Devleti de gelir üstünlüğüne dayanan insanların yönettikleri Azınlık Devleti’ne (Oligarşiye),⁹⁵ Azınlık düzeni de gelir adaletsizliği yüzünden Demokrasi’ye,⁹⁶ Demokrasi düzeninde de aşırı özgürlük olmasından dolayı Zorba (Tiranlık) Devlet şekline dönüşür.⁹⁷ Zorba Devlet şekli de

⁸⁹ Age.s. 224

⁹⁰ Age.s. 217

⁹¹ Platon, Devlet Adamı, s. 89

⁹² Age.s. 90

⁹³ Age.s. 91

⁹⁴ Age.s. 230

⁹⁵ Age.s. 235-236

⁹⁶ Age.s. 236

⁹⁷ Age.s. 236-250

babadan oğula geçerek devam eder.⁹⁸ Eflâtûn, Zorba Devletin, daha sonra, ya ideal devlete dönüşeceğini ya da cahil şehirler için söz konusu olan dönüşüm sürecinin yeniden başlayacağını belirtmektedir. Bu devletlerin birbirine dönüşmesi doğal ve zorunlu bir süreçtir. Eflâtûn'un bu sıralamasına göre, ideal devletten sonra en erdemli devlet Şeref Devleti'dir. Fakat, Eflâtûn erdemliden erdemsiz doğru sıraladığı bu devletlerin Demokrasi dışında hiçbirisinde filozofun yaşayamayacağını belirtir.⁹⁹ Demokrasi'de insanların gelişigüzel, bağımsız, kaygısız yaşamak işlerine gelir ve hoşuna gider.¹⁰⁰ Fakat Eflâtûn, Demokratik Devlet'te filozofların da yaşayabileceğini söylemesine rağmen, nihayetinde bu devletin, ideal devlete değil zorba devlet şekline dönüşeceğini belirtir. Eflâtûn'a göre, devletlerin insana en mutluluk vereni Filozof Kralın yönettiği İdeal Devlet, insanları en fazla mutsuz edeni de Zorbalıktır.¹⁰¹ Eflâtûn, hangi devlet tarzı yönetimde hakimse, o devletin altındaki insanlarda da o karakterin oluşacağını ve benimseneceğini belirtir. Eflâtûna göre, bu devlet şekillerine paralel olarak asil ruhlu, şeref düşkünü gibi özelliklere ve ruhi yapıya sahip insan tipleri vardır. Tıpkı devletlerin birbirine dönüşmesi gibi bu özellikler de bir insanda birbirine dönüşür.

Eflâtûn'un siyasetle ilgili bir diğer eseri *Devlet Adamı*'dır. Eflâtûn, bu eserinde öncelikle siyasî bilginin türünü, siyaset ilminin mahiyetini ve konularını ve siyaset ilminin diğer pratik ilimlerle olan ilişkisini irdeler.¹⁰² Daha sonra, ideal devletin oluşmasında ve devam etmesinde kaçınılmaz bir unsur olan kanunları ele

⁹⁸ Age.s. 254

⁹⁹ Age.s. 242

¹⁰⁰ Age. 246, Eflâtûn ve Aristo başta olmak üzere Eski Yunan siyasî düşüncesinde kastedilen demokrasi bazı yönleriyle bugünkü meclis(parlamenter) merkezli demokrasi anlayışlarıyla örtüşse de, birçok yönden ondan ayrılır. Bu Eflâtûn ve Aristo'nun demokrasi anlayışlarıyla modern demokrasi teorilerinin kapsamlı bir karşılaştırması için bkz. Manfred G. Schmidt, Çev. M. Emin Köktaş, *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Ank., 2001, s. 25-44

¹⁰¹ Platon, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyuboğlu, M.Ali Cimcoz, İst., 2004, s. 244

¹⁰² Platon, *Devlet Adamı*, s. 1-68

alır. Ayrıca, bu kanunların diğ er devlet türlerinde taklit edilme şekillerini inceler. Daha sonra, hüküm verme açısından, yazılı kanunlar ve filozof arasındaki ilişkiyi irdeler.¹⁰³

Efl t nun konumuz açısından en önemli eseri Fârâbî'nin bu esere  zet yazmasından ve siyaset felsefesinde geniş yer ayırmasından dolayı *Kanunlar*dır. *Devlet* ve *Devlet Adamı* adlı yapıtlarda biz Efl t nun ortaya koyduğu devlet türlerinin birbirine d n  ememezlik gibi bir seçeneklerinin olmadığını gördük. *Devlet* sessiz bir şekilde normal devletin, mümkün olan tek devlet olduğunu gösterirken, *Devlet Adamı* zımnen kanunların zorunlu olduğunu göstermiştir. Bundan dolayı, bu iki eser “en iyi siyasî düzen”in yapısını ve insan tabiatıyla uyumlu en iyi düzeni sorgulamı lardır. Fakat, en iyi mümkün kanun ve düzeni sorgulamamı lardır. İşte bu görevi *Kanunlar*  stlenmi tir. Bu nedenden dolayı *Kanunlar*’ın diğ er eserlere nazaran tam anlamıyla gerçekçiliği ön plana çıkaran siyasî bir kitap olduğu kabul edilmiştir.¹⁰⁴

Kanunlar, Efl t nun son eseridir. Bu eserinde, Eflâtûn *Devlet* ve *Devlet Adamı* adlı eserlerinde olduğu gibi siyasî meseleleri ele alırken ideal bir tutum takınmaz. *Kanunlar*’da *Devlet* ve *Devlet Adamı* diyaloglarında ortaya çıkan daha ideal ve daha felsefi üslup yerini hayatın gerçekliğinin yansımalarına ve Atinalı Yabancı’nın hayat tecrübesine bırakmıştır. Bu açıdan bakıldığında *Kanunlar* Efl t nun kendi okuluna bir mirası veya  ğ tleri olarak anlaşılabilir. Ayrıca, siyaset, hukuk ve diğ er toplumsal alanlarda ilâhî bir açıklama şekli geliştirdiği için modern dönemde Efl t nun en fazla ihmal edilen ve görmezlikten gelinen eseri

¹⁰³ Age. s. 68-83

¹⁰⁴ Leo Strauss, *Plato*, History of Political Philosophy, Ed.Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago,1987, s. 78

olmuştur.¹⁰⁵ Çünkü *Kanunlar*'da esere damgasını vuran temel unsur ilâhî kanunlar olmaktadır. Ayrıca, Eflâtûn, bu eserinde önceki eserlerinde savunduğunun tersine aile hayatını kabul eder fakat önceki eserlerinde savunduğu gibi aynı şekilde özel mülkiyete karşı çıkar.¹⁰⁶ Eflâtûn, eserin giriş bölümünde, yasaların kökenlerinin Tanrı mı yoksa insan mı olduğunu tartışır.¹⁰⁷ Kanunların kökeninde ilahilik bulunduğu konusunda Atinalı Yabancı, Giritli'yi kolayca ikna eder. Her yasamanın amacının erdemlerin kazanılması gerektiğini belirtir. Daha sonra kişinin gelişiminde eğitimin önemine değinilir. Yasama ve yönetimin ve mevcut yönetim şekillerinin tarihi kökenleri araştırılır.¹⁰⁸ Eflâtûn, bir devletin ilk önce evlilikle ilgili yasaları çıkarması gerektiğini söyler. Eflâtûn, *Devlet* ve *Devlet Adamı* adlı eserlerinde evlilikle ilgili herhangi bir düzenlemeye gitmemiştir. Ama *Kanunlarda* evliliği insan tabiatının en vazgeçilmez parçası olarak sunar.¹⁰⁹

Eflâtûn, daha sonra, insan ruhunun özellikleri üzerinde durur. *Kanunlar*'ın ikinci kısmı ise, hukukî meselelere ayrılmıştır. Karşıt insanların memnun olabileceği bir tür adalet anlayışı,¹¹⁰ mahkemelerin gerekliliği ve bunlarla ilgili düzenlemeler¹¹¹ ayrıca tanrılara kurban sunma ilgili düzenlemeler ele alınır.¹¹² Daha sonra arazi hukuku, toprak hukuku, meslek hukuku ve gümrüklerle ilgili uyulması gereken kurallardan, yasalardan ve cezalardan bahsedilir. Eflâtûn, daha

¹⁰⁵ Bu durumun birçok sebebi olmasına rağmen, her şeyden önce en önemli sebebi modern dönemde ortaya çıkan ideolojiler köken olarak Eflâtûn'un bu eserinde daha az siyasî unsur bulmuşlardır. Ülkemizde de Eflâtûn'un *Devlet* ve *Devlet Adamı* adlı eseri *Kanunlar*'dan çok uzun süre önce çevrilmiştir.

¹⁰⁶ Tuncar Tuğcu, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ank., 2000, s. 130

¹⁰⁷ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, İst., 1998, C. 1, s. 1-4

¹⁰⁸ Age.s. 66

¹⁰⁹ Age.s. 124

¹¹⁰ Age.s.163

¹¹¹ Age.s. 174-177

¹¹² Age.s.194-198

sonra devlete ve tanrılara karşı işlenen suçlardan ve bunların yaptırımlarından söz eder.

Eflâtûn, ister haksızlığa yol açsın ister açmasın öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliğine genelde “adaletsizlik” denileceğini,¹¹³ en nihai olarak hedeflenen “en iyi”nin dolayısıyla ideaların, çoğunluğun veya bireyin ruhuna egemen olmasına da “adalet” denileceğini belirtir. Eflâtûn, bütün bu yasaları anlatırken insanların kendileri için yasa koymaları ve bu yasaya göre yaşamalarının zorunlu olduğunu, aksi halde, en vahşi hayvandan hiç farkı olmayacağını belirtir.¹¹⁴ *Kanunlar*’ın X. kitabı tanrıbilime ayrılmıştır. Eflâtûn burada tanrıların var olduğunu, insanlarla ilgilendiklerini ve adalete aykırı olarak kandırılmayacaklarını savunur.¹¹⁵ Kitabın daha sonraki bölümlerinde, miras ve aile hukuku, mahkemelerde yapılacak şahitlik ile ilgili unsurlar, savaş hukuku, uluslar arası ilişkiler, eşya ve yargı hukuku gibi meseleler ihtimale dayalı durumlar göz önünde bulundurularak ele alınır.

2.1b.Aristo Düşüncesinde Siyaset Felsefesi

Aristo, siyasetle ilgili görüşlerini *Politika*, *Nikomakhos’a Etik*, *Eudemos’a Etik*, *Manga Moraira*, *Atinalıların Anayasası* ve *Retorik* adlı eserlerinde serdetmiştir.

Aristo, felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre, siyaset pratik felsefenin kapsamındadır. Teorik bilimler, değişmeyen şeyleri kendisine konu edinir. Metodu, ilkelerin ve sebeplerin araştırılmasıdır. Pratik bilimler ise, özünde değişimin bulunduğu yalnızca insanla ilgili olayları araştırır. Bu manada, pratik

¹¹³ Platon, *Yasalar*, Çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, C.II, s. 93-94

¹¹⁴ Age.s.108

¹¹⁵ Age.s.150

bilimin konusu saf bilgi değil hareketin ve değişimin bilgisidir. Siyasetin zihindeki yeri, ruhun akleden bölümünün pratik hikmet veya basiret denilen kısmıdır.

Aristo, siyasî olguları ele alıp, tartışırken insan tabiatının değişmez ilkelerinden yola çıkarak tümdengelim metodunu kullanmaz. Aynı şekilde güncel politik yaşamdan uzak bir şekilde, mantıkî olarak katı bir teknik kavramsal çerçeve oluşturmaya da teşebbüs etmez. Aristo'ya göre, siyaset alanıyla ilgili evrensel kanunları keşfetmek için matematikçi veya fizikçinin metoduyla siyasî olaylara ve olgulara yaklaşmak, ilgili fenomeni temel yapısı olarak bozabilecek bir yorum şekline yol açar. Siyasî olaylarla ilgili olarak akıl yürütmenin bu çeşidi, bilim adamının veya filozofun tümdengelimci akıl yürütmesinden ziyade, günlük tecrübenin cüz'î olaylarıyla gelişen normal vatandaşın pratik akıl yürütmesine daha yakındır. Bunun için, Aristo'nun siyaset bilimi, filozoflar veya felsefe öğrencileri tarafından değil, anayasal bir çerçeve içinde siyaset insanları veya uzmanları tarafından yürütülür.¹¹⁶

Fakat, bu durum, Aristo'nun pratik biliminin nihai olarak teorik bilimiyle ilişkisiz olduğu manasına gelmez. Aristo, siyasetle ilgili birçok yazısında teorik felsefenin pratik felsefede yeri olduğunu belirtir. Aristo'nun arzusu, teorik temelin üstüne pratik bilimi kurmaktır. Aristo, Sofistleri siyaseti teoriden yoksun bir şekilde sadece pratik bir alan olarak görmelerinden eleştirir.¹¹⁷ Aristo, bunun bir eğitim sorunu olduğunu ve bu noktada bir şey için yararlı ve yararsız olanı ayırt edememenin eğitimsizlikten kaynaklandığını belirtir. Bu noktada, pratik bilim teorik bilimin bazı unsurlarına muhtaçtır.

¹¹⁶ Leo Strauss, *Plato, History of Political Philosophy*, Ed.Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago,1987, s.119-122

¹¹⁷ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ank.,1999, s. 27-29

Teorik ve pratik bilim ayrımını, en ayrıntılı şekilde *Nikomakhos'a Etiğin* VI. kitabında ele alan Aristo, pratik bilimi *Ahlak veya karakter ilmi, Ekonomi veya ev yönetimi ilmi, sınırlı veya geniş anlamda siyasî toplumları yönetmek üzere kullanılan siyaset ilmi* olmak üzere üçe ayırır.¹¹⁸

Aristo'nun geniş anlamda Ahlak'ı, Siyaset bilimiyle bağlantılı olarak ele aldığı ve Ahlak'ın, Siyaset'in zorunlu bir parçası olduğu belirtilmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla, Aristo'nun *Nikomakhos'a Etiğin* başında ve sonunda söylediği gibi ahlakî alan bağımsız bir ilim olmaktan ziyade siyaset ilmini çalışmaya bir giriş mahiyetindedir.¹²⁰ Aristo, siyasetin tecrübeyle sabit bir ilim olduğundan yola çıkarak, genç insanın siyaset için uygun bir dinleyici olamayacağını, çünkü onun henüz yaşamda deneyimsiz olduğunu, oysa, siyasetin temellendirilmesinin bu deneyimlere dayandırıldığını ve bunlara ilişkin olduğunu belirtir. Burada, Aristo, bir insanın siyasete uygun birisi olabilmesi için, önce ahlakî çok iyi bilmesi ve ahlakî erdemleri

¹¹⁸ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ank. 1998, s.121

¹¹⁹ Aristo felsefesinde, siyaset ve ahlakın iki ayrı alanı oluşturdukları da tartışmalı bir konudur. Richard Bodéüs, Aristo'nun kullandığı "politika" teriminin "politika"nın modern anlamından ve kullanımından farklı olduğunu, bu farklılığın da siyaset'i ve ahlak'ı ayrı bir bilim olarak algılayan Aristo'nun modern araştırmacılarının zihninde bir gerilime yol açtığını iddia eder. Bodéüs, Aristo'nun *Magna Moralia* adlı eserinde, ahlak üzerine yapılan bir araştırmayı siyaset'in başlangıç noktası olarak tanımladığını ve bu araştırmanın ahlakî, değil siyasî olduğunu düşündüğünü söyler. Bodéüs'e göre, daha sonra Stoacılar bunu insan felsefesi anlamında "Ethic" olarak adlandırmışlardır. Oysa, Aristo, tarafından savunulan bu durumun şüpheye yer bırakmayacağını, bu yazılarından yola çıkarak, Aristo'nun ahlakî değerleri ve olguları da "politika" başlığı altında ele aldığının açık olduğunu söyler. Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Trans. by Jan Edward Garrett, State University of New York Press, New York, 1993, s.41. Aristo'nun *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika* adlı eserlerinin birbirleriyle ilişkileri ve ahlak ve siyaset arasındaki ilişkinin Helenistik dönem ve modern dönemdeki algılanmaları ve bu konuyla ilgili yapılan tartışmalar için bkz. Richard Bodéüs, Age s.23-25. Aynı şekilde, Bodéüs, *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*nın iyi bir kanun koyucunun yetiştirilmesi amacıyla okunması gerektiğini ve Aristo'nun bu eserleri bu amaçlar doğrultusunda yazdığını belirtir. Kanun koyucu, hem özel şartlara uygun olarak kanun yapabilmek için insanî iyinin ne olduğuna ve anayasal yönetimlerle ilgili genel bilgilere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla, Bodéüs, bu iki eserin iyi bir siyasetçi yetiştirilmesi için pedagojik amaçlarla yazıldığını aşikâr olduğunu belirtir. Bu nedenle, Aristo'nun etik tartışmaları kanun koyucunun eğitimiyle ilgilidir. Aynı zamanda, Eflâtûn gibi Aristoda da *kanun koyma*, şehirdeki hayatça takip edilen amaçların gerçekleşmesi için bir araçtır. Bu durumda Aristo'nun etiği politikaya yabancı bir bireysel etik olmaktan ziyade kanun koyucunun yetişmesi için önemlidir. Age.s.39, s.123

¹²⁰ Age.s.1-5,224

edinmesi gerektiğini zımnen açıklamış olmaktadır.¹²¹ Dolayısıyla Aristo'nun siyaseti üzerine yapılacak herhangi bir çalışma, eğer ahlakla ilgili eserlerini ihmal ederse, eksik kalmış olacaktır. Daha sonra, değineceğimiz şekliyle bu durumun Fârâbî'ye olan etkisi önemlidir. Çünkü, Fârâbî'nin Ahlak ilmine bakışı da bu mahiyettedir.

Aristo, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde öncelikle, aklî ve ahlakî erdemleri açıklar. Hikmet, İffet, Adalet ve Şecaat gibi erdemler psikolojik boyutlarıyla tetkik edilir. Aristo, erdemlerin iki aşırı uç arasında “orta” olduğunu, her bir erdemi ele alarak ayrıntılı bir şekilde açıklar. Kitabın sonunda da başında belirttiği gibi artık siyaset ilmini ele alacağını belirtir ve muhtemelen bu eserden sonra da *Politika*'yı yazar.

Aristo, siyaset teorisinin bütün ilgilerini en iyi yönetim tarzının ne ve nasıl olacağıyla ilgili meselelere yöneltmez. Aynı zamanda, birçok şehir için en uygun olan yönetim anlayışlarını da göz önünde bulundurur. Bu görüş, politikanın 3. kitabında ele alınır.¹²² Aristo, *Politika*'da devletleri monarşi, aristokrasi ve anayasal yönetim olarak önce üçe ayırır. Daha sonra da bunların bozulmuş şekillerinin tiranlık, oligarşi ve demokrasi olduğunu söyler.¹²³

Aristo, erdemler için geliştirdiği orta hal durumunu, devlet felsefesine de uygulayarak Azınlık(oligarşi) ve Çoğunluk(demokrasi) yönetimlerinin karışımından oluşan Aristokratik devlet düzenini, en iyi ideal rejim olarak sunar.¹²⁴ Aristo, zengin ile fakir insanların bir noktada buluşmasını da yine bu “karma” anlayış çerçevesinde ele alır. Ona göre, orta bir mülkiyete sahip olanlar, aşırı zengin ve aşırı fakir insanlardan daha akıllıca davranma eğilimindedirler. Aristo'ya göre, yönetilmeye

¹²¹ Age.s.3

¹²² Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İst., 2002, s.105

¹²³ David Ross, *Aristoteles, Politika Bölümü*, Çeviren, Özcan (Yalçın) Kavasoğlu, İst., 2002, s. 290

¹²⁴ Age.s.106

alışmamış olan aşırı zenginler, kendi aralarında lüksü daha çok artırırılar, buna karşın fakirlerde de köleleşme ve alçakgönüllülük artar. Böylelikle, şehir özgür insanlardan değil, köle ve efendilerden kurulmuş olur. Kişiler birbirini kıskanır ve küçük görmeye başlarlar. İnsanlar arasında ileri derecede arkadaşlık ve dostluk mümkün olmaz. Fakir ve zengin arasındaki bu ilişki, karşılıklı bir düşmanlığa dönüşür, bu da daha katı bir Azınlık Düzeni (Oligarşi) veya Zorbalığa (Tiranlık) yol açar. Bunun tersine, orta sınıfın güçlü olduğu yerde karşılıklı düşmanlık ve nefret en aza iner. Bunun sonucunda, devlet daha istikrarlı ve daha dayanıklı bir hale gelir.

Aristo, politik çatışmanın sınıf ayrımına dayalı temeline vurgu yapmasına rağmen, yönetim değişikliği için ekonomik unsurları o kadar da önemli görmez. Aynı şekilde sosyal değişme ve yönetim değişikliği için duygu ve hazlar da önemli bir rol oynamaz. Ona göre, sosyal ve politik değişimi harekete geçiren şey, bireysel erdemler ve onların yokluğunda ortaya çıkan unsurlardır.

Eflâtûn'un siyaset felsefesiyle Aristo'nun siyaset felsefesi arasında bir karşılaştırma yapmak gerekirse, felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi, Eflâtûn'un daha idealist bir siyaset tasavvuru, Aristo'nun da daha gerçekçi bir teori ortaya koyduğu görülmektedir. Mesela, Aristo, *Politika* kitabının II. 5 bölümünde Eflâtûn'un ideal devletini özel mülkiyetin yokluğu, çocuklara ve kadınlara verilen konum bakımından eleştirir.¹²⁵ Aristo, kelimenin gerçek anlamında özellikle siyaset

¹²⁵ Aristoteles, *Politika*, s. 36-41 Aristo, *Politika*'nın bu bölümünde Eflâtûn'un *Devlet*'indeki özel mülkiyetin olmaması, kadınların ve çocukların ideal devlette ortak, yani kamunun malı olması şeklindeki toplumcu(komunal) unsurları eleştirir. Çünkü , Aristo'nun siyaset felsefesinde ailenin çok önemli bir yeri vardır ve aile devletin en temel unsurudur. Robert Mayhew ilgili bölümlerin görünüşte sadece ideal devletteki kadın ve çocukların konumuyla ilgili bir eleştiri olduğu kabul edilse de, *Devlet*'in hepsine yöneltilmiş bir eleştiri olduğunu belirtir. Robert Mayhew, *Aristotele's Criticism of Plato's Republic*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1997, s.7-8, Christos Evangelou da Aristo'nun Eflâtûn'un *Devlet*'indeki komünistik unsurun temelini oluşturan kadın, çocuk ve bekçilerde odaklaşan komunal unsurların uygulanamaz niteliğine inandığı için bunları reddettiğini ve bunları reddetmekteki amacının Yunan politik düşüncesini ve sağduyu anlayışını savunmak olduğunu belirtir. Avangelou, Aristo'nun Eflâtûn'un *Devlet*'indeki toplumcu(komunal) unsurları bu şekilde eleştirirken, öbür yandan

alanında “olan”ın ve siyasal olguların felsefesini yapmıştır. Her şeyden önce, Aristo’nun siyaset felsefesi ütöpik değildir. Bu manada durağan(statik) da değildir. Çünkü, Aristo, yönetim şekillerinden birisini en ideal ve insanlara mutluluk getiren düzen olarak görmeyip, karma bir yönetim anlayışı geliştirir.

Aristo’ya göre, yönetim sanatı devletteki güçler için tam bir eşitlik bulma sanatıdır. Bireysel etik, iyi yaşamı ortaya koyarken, devletin ahlakında güç ve özgürlük, otorite ve onun kontrolü arasında eşitlik olmalıdır.

Aristo’nun siyaset felsefesinin bir diğer özelliği psikolojik boyutudur. Aristo Eflâtûn gibi siyasetin eğitimle yakından ilgili olduğunu belirterek siyasî olguların bireylerin yetişmesiyle yakından ilgili olduğunu belirtir.¹²⁶

2.1c. Yeni Eflâtûnculukta Siyaset Felsefesi

Yeni Eflâtûnculuğun siyaset felsefesi alanında suskun olduğu konusunda son zamanlara kadar yaygın bir kanı vardı. Fakat, son zamanlarda yapılan bazı araştırmalar, bu kanının haksız olduğunu iddia etmekte ve klasik siyaset felsefesi mirasının, tıpkı semavî dinlerde farklı bir şekil ve seviyede ortaya çıktığı gibi, Yeni Eflâtûnculukta da farklı bir görünümde varlığını devam ettirdiğini işaret etmektedirler. Yeni Eflâtûnculuğun siyaset felsefesi kutsallaştırılmış, ilâhîleştirilmiş veya mistikleştirilmiş bir tarzda kendisini göstermiştir. Biz Yeni Eflâtûnculuğun

kendi ideal düzeni ve zamanının şartlarına uyması açısından da *Kanunları* takip ettiğini belirtir. Fakat, Avangeliou, ne Aristo’nun ne de Popper’in Eflâtûn’un *Devlet*’ine yönelik bu türden eleştirilerinin, onun eğitimcilere ve kanun koyuculara verdiği ilhamı azaltmadığını savunur. Christos Evangelou, *Even Friends Cannot Have All Things in Common: Aristotle’s Critique of Plato’s Republic*, Presented to the DAGP meeting with the American Philological Association San Diego, December 28, 1995, s.14.

¹²⁶ Max Lerner, *Introduction, Aristotele’s Politics*, Translated by Benjamin Jowett, New York, 1943, s. 20-25

siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini bu alanla ilgili yeni bir çalışma olan Dominic J. O'Meara'nın *Platonopolis* adlı eserini takip ederek özetlemeye çalışacağız.¹²⁷

O'Meara, Yeni Eflâtûnculuğun siyaset felsefesinin olmadığı yönündeki geleneksel bakışın, Yeni Eflâtûnculuğun siyaset felsefesi üzerine dizgesel (sistematik) olarak çalışılmadığından kaynaklandığını belirtir. O'Meara, Plotinus(270), Jamplicus(325), Porfirus(275?) ve Proclos'u(485), Yeni Eflâtûncu siyaset çizgisinde değerlendirirken, bu filozofların izinde felsefe yapmış olan Temistius'u ve bir ateist olan İmparator Julias'ı siyaset anlayışları açısından bu çizgiden ayırır.

O'Meara, Yeni Eflâtûnculuk üzerine yapılan çalışmalarda Yeni Eflâtûncuların anladığı şekliyle siyasî yaşamdan dışlanan insanın mümkün olduğunca Tanrıya benzemesi veya ilâhîleşme sürecinin, gerçekte siyaset felsefesini içerdiğini savunur.¹²⁸ Ona göre, eğer söz konusu bu ilâhîleşme ile siyasî yaşam arasındaki ilişki yeterince bir kere anlaşılırsa, bu temel üzerine kurulan siyaset teorisi de daha kolay anlaşılacaktır. Bu durumda, en önde kabul edilmesi gereken olgu Yeni Eflâtûncuların siyaset felsefesine nasıl baktıklarıyla ilgilidir. Yeni Eflâtûncu filozoflar, insan ruhunun daha üst bir düzey olan aşkın kutsal yaşama ulaşması için, ona bir hazırlık ve ona ulaşmada zorunlu bir aşama olarak siyasete araçsal bir görev vermişlerdir. Bu durumda, halihazırda ilâhî yaşama ulaşmış filozoflarca oluşturulan ruhun kazanacağı siyasî erdemlerin bir reforma ihtiyacı vardır. Buna göre, Yeni Eflâtûncu filozoflar diğer ruhları da “BİR” veya “İYİ”ye ulaştırabilecek siyasî erdemleri bünyesinde barındıran ve bu insanları ruhsal olarak yükseltebilecek siyasî yapıların gelişmesi için bir politik bilim oluşturmuşlardır. O'Meara, Yeni

¹²⁷ Dominic J. O'Meara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 2003

¹²⁸ Age.s.5

Eflâtûnculuktaki ilâhîleşme ve siyasî yaşam arasındaki ilişkiyi iki boyutta ele almaktadır.

a)Siyasî erdemler vasıtasıyla ruhun ilâhîleşmesi,

b)Siyasî erdemin, insan ruhunun mezkur aşkınlaşmasını yapabilmesinin bir aracı olarak, siyaset bilimi vasıtasıyla devletin ilâhîleştirilmesi.¹²⁹

Yeni Eflâtûnculara göre, filozof, siyasî erdemlerden sonra gerekli olan erdemleri de edinerek ilâhî hayata ulaşabilir. Filozof, ilâhîleşmenin zirvesine ulaştıktan sonra, yeniden diğer ruhların da bu aşamaya ulaşması için siyasî hayata döner. Bu amaçla politika bilimi vasıtasıyla devleti ilâhîleştirerek diğer ruhları da aşkın kutsal yaşama ulaştırmaya çalışır.

Yeni Eflâtûncu filozoflar, felsefî eğitim müfredatlarını, erdemlerin tanımını ve düzeylerini, devlet teorilerini, hukuk, yasama ve yargı anlayışlarını, iyi ve kötünün kaynağı hakkındaki görüşlerini, ruh ve beden ilişkisi gibi konuları, hep bu iki düzlem esasına dayanarak ele almışlar ve özellikle Eflâtûn'un siyasî eserlerini hep bu amaçla yorumlamışlardır.

Plotinus, siyasî erdemin rehberliğinde kişinin daha yüksek olan (mistik) arınma erdemlerine ulaşacağını, böylelikle de tanrıya benzeme konusunda önemli bir aşamayı geçebileceğini belirtir.¹³⁰ Porfirus ise, siyasî erdemleri diğer erdemlere bir hazırlık olarak görür ve siyasî erdemler olmadan diğerlerine ulaşamayacağını savunur. Jamplicus ise, erdemlerin eğitimsel amaçlarını ön plana çıkararak, onları doğal ve ahlakî olmak üzere ikiye ayırır.¹³¹

¹²⁹ age.s.199

¹³⁰ Plotinus, *Enneadlar*, II.2, Çev. H. Vehbi Eralp, Felsefe Arkivi Dergisi sayı 19'dan ayrı basım, İst.1974.s. 91

¹³¹ *Platonopolis*, s.17

Yeni Eflâtûnculuğun ruhun ve devletin ilâhîleşmesi için başvurdukları bir diğer metot ise felsefî eğitimin müfredatlarını bu amaçlarla oluşturmalarıdır. Porfirus, *Enneadları* IV. yüzyılın başında bu amaçla tanzim etmiştir.¹³² *Enneadlar* ahlak, fizik ve ilâhîyat çizgisini takip eder.¹³³ Yeni Eflâtûncu okullarda takip edilen müfredatın günümüze kadar gelen listelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Jamplicus'un müfredatında siyasî metin olarak sadece *Devlet Adamı* vardır. O da fizik bölümünde yer almaktadır. Proclos'un eğitim müfredatında ise, Eflâtûn'un *Kanunları* ve *Devleti* bulunmaktadır. Yeni Eflâtûncu filozoflardan, Porfirus, Theosebius, Syrianus, Damanascius ve Proclos'un Eflâtûn'un *Devletine* şerh ve yorum yazdıkları belirtilmektedir. Ayrıca, Porfirus'un *Devlete* yazdığı şerh yaygın bir şekilde Arapça kaynaklarda aktarılmaktadır.¹³⁴ Fakat Proclos'un yorumu ve şerhi dışında diğer şerhler bugün mevcut değildir. Ayrıca, Srianus ve Damanasscius'un *Kanunlar*'a da yorumlar yazdıkları kaydedilse de bu eserlerde bugün bulunmamaktadır.¹³⁵ Biz daha sonra değineceğimiz şekliyle, Yeni Eflâtûncu okullardaki felsefî eğitim müfredatlarının, Fârâbî'nin felsefe eğitimiyle ilgili olarak öngördüğü anlayışı etkilemiş olabileceğini söyleyebiliriz.

Proclos, yazdığı şerhlerde Eflâtûn'un *Devletine* ve *Kanunlarına* farklı açılardan bakar. *Devlet*, saf bireyleri hedef alıp, onları eğitirken, *Kanunlar* daha az mükemmel insanları ve ideal devletin dışındaki şehirlerde yaşayan insanları ele alır.

¹³² Porfirusun *Enneadları* bu şekilde düzenlemesinde kullandığı ölçüler için bkz. Porfirus, *On The Life Of Plotinus and His Works*, Plotinus, *Enneads*, Trans. Stephan Mac Kenna, Abridged. John Dillon, New York. 1991, s. cxxii-iii

¹³³ *Platonopolis*.s.52

¹³⁴ Yunanca'sı kaybolduğu halde Arapça'sından günümüze kadar ulaşan Porfirus'un eserleri için bkz. Critina D'Ancona Costa, *Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus*, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 9 (1999). s.49. Ayrıca Richard Walzer, "Porfirus and the Arabic Tradition" in Porphyre, *Entretiens Hardt XII* (Vandoeuvres-Geneve, 1965).ss. 275-297

¹³⁵ *Platonopolis*, s. 67

Böylece *Kanunlar*'ın önerdiği şehir, siyasî tutkuları açısından *Devlet*'in önerdiği şehirden daha aşağıdadır.¹³⁶

Yeni Eflâtûncuların *Devlet* ve *Kanunlarda* bahsedilen devlet türleriyle ilgili görüşleri ve algılamaları oldukça farklıdır. Yeni Eflâtûncular için, *Devletin* tutkulu politik reformcusu, Sicilya tecrübesinden sonra hayal kırıklığına uğramış, daha sonra da *Kanunların* yaşlı mütevazi adamına dönüşmüştür. Daha sonraki Yeni Eflâtûncular bu iki eserde sunulan şehir anlayışlarını *Kanunlarda* (739b-e) geçen bir pasaj doğrultusunda ele alırlar. Yeni Eflâtûncular burada bahsedilen üç tane şehri, kendi aralarında farklı şekilde sınıflandırmışlardır. En iyi devlet, kendi şuurunun bilincinde değildir (burada insanlar tanrı ile mistik birleşmeyi yaşamışlardır ve vecd halindedirler). Bu şehir tanrının çocuklarının veya tanrıların şehri olarak sunulur. Yeni Eflâtûncular bunu en ideal olarak ele almışlar ve Eflâtûn'un *Devletinde* tarif ettiği şehrin bu şehir olduğunu söylemişlerdir. Yeni Eflâtûncular, Eflâtûn'un bahsettiği ikinci en iyi şehir anlayışını ise, onun *Kanunlarında* tarif ettiği şehir olarak algılamışlardır.¹³⁷ Dolayısıyla, *Kanunların* önerdiği devletin reformu, *Devletin* önerdiği devletin reformuna göre, daha kolay ve daha mümkündür. *Kanunlardaki* bu devlet şekli Eflâtûn'un bahsettiği geometrik eşitliğin sağlanması açısından daha az ütöpiktir. Yeni Eflâtûncuların din, yasama ve hukuk adına ileri sürdükleri teori, bu amaca, yani Tanrı gibi olma amacına ve *Kanunlardaki* ikinci en iyi devlet yapısına ulaşma amacına dönük bir anlayıştır.¹³⁸ Bu durumda, Yeni Eflâtûnculara göre, insanı kutsallığa ulaştıracak en iyi reform devletin ilâhîleştirilmesidir. Yani, bütün insanlar politik erdemleri edinerek, ruhunu bedeninden kurtaracak, düşünülür aleme çıkacak, Nous düzeyine yükselecek, herkes bu düzlemde “Bir”i temaşa edecektir. Bu

¹³⁶ Age.s.85

¹³⁷ Age.s.93

¹³⁸ Age.s.202

insanlardan oluşacak devlet de, Eflâtûn'un *Kanunlarda* bahsettiği en iyi ikinci devletten, insanların tanrılaşmaları sonucu *Devlet*'te bahsettiği en iyi devlettir. Yeni Eflâtûncular okullarının açık olduğu dönemde, siyasî felsefeyi bu şekilde ilâhîleştirmişlerdir. Daha sonra baskıcı (monarşik) yönetimlerin kovuşturması sonucunda okulları kapatılmış ve baskı altındaki şehirlerden "akropolis" olarak adlandırdıkları kendi iç devletlerine çekilmişlerdir.

Yeni Eflâtûnculara göre, hayatın ilâhîleşmesi seviyelerinden geçmiş ve teorik erdemlere doğru yükseğe çıkmış olan filozof, diğer ruhların da kurtuluşu için siyasî erdemin yaşamı yükselten reformlarına katkı yapmak üzere siyasî düzeye dönebilir. Bu, Eflâtûn'un *Devletindeki* filozofun tekrar mağaraya dönmesiyle bağlantılı bir husustur. Bu durum, filozof için, sadece tanrıya benzemenin anlamı olarak değil, aynı zamanda, tanrının lütfunu kazanma için de siyasî bir görev ve sorumluluktur.

O'Meara, kitabında Richard Walzer'ın yorumlarının rehberliğinde, yeni Eflâtûncu tarzda İslâm dünyasında siyaset felsefesi yapan filozof olarak da Fârâbî'yi sunar.¹³⁹ O'Meara, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin birçok açıdan kökenlerinin Eflâtûn ve Aristo olmadığını, kendi eserinde işlendiği şekliyle Yeni Eflâtûncular olduğunu iddia eder.¹⁴⁰ Bu konuya daha sonra döneceğimiz için burada sadece bu kadar söylemekle yetiniyoruz.

Temistius ise, siyasetle ilgili görüşlerinde genel hatlarında, söz konusu Yeni Eflâtûncu çizgiden ayrılarak daha iyimser ve ümitvar bir siyaset felsefesi anlayışı ortaya koymuştur. O, ruhun ve devletin ilâhîleşmesi anlayışını siyaset teorisini kapsayacak bir tarzda hatta siyasî görüşlerinde hiç kullanmaz. Hitabetle ilgili eserleri boyunca sergilediği görüşlere göre, kral veya Roma İmparatoru tanrının bir suduru

¹³⁹ Age. s.185-198

¹⁴⁰ Age.s.203

veya taşmasıdır. Kral, tanrının dünyadaki bir temsilcisi ve tanrı tarafından insanlığa bağışlanan yasa, kanun veya hukuktur. Temistius, ardıl Roma hükümdarlarını devleti böylesine kozmik bir düzene yükselttikleri için över. Bu devlet anlayışının tersi devlet anlayışını da Konstantinopolis olarak gösterir. Konstantinopolis'un ekonomik, politik ve kültürel ilgileri asla böylesine bir yükseliş yaşamamıştır.¹⁴¹ Diğer Yeni Eflâtûncularda sudurun aksi istikametinde aşağıdan yukarıya doğru siyasî alanın ilâhîleştirilmesi söz konusuysa, Temistius siyasî alanı, bu anlayışın tersi istikamette olacak şekilde ilâhî olanı insanileştirerek ilâhîleştirmiştir.

Yeni Eflâtûncuların siyasetle ilgili bu görüşleri Eflâtûn ve Aristo'ya yazdıkları şerhler başta olmak üzere, derlemeler ve alıntılar yoluyla çeviri hareketleri döneminde bir şekilde Arapça'ya çevrilmiştir.¹⁴²

2.2. İslam Düşüncesinde Siyasî Düşüncenin Gelişimi

2.2a. İslam ve Siyaset Felsefesi

Diğer dinlerle kıyaslayacak olursak, İslâm'ın Yahudilik ve Hristiyanlığa oranla siyaset alanında insan aklına daha fazla özgürlük verdiğini, daha çoğulcu bir yönetim ve devlet anlayışına sahip olduğunu ve köklü bir medeniyet ve siyaset anlayışının olduğunu söyleyebiliriz.

Erwin I. J. Rosenthal, İslâm'ın, Kuran ve Sünnet'e dayanan Şariat'ta kendisini açıklayan bir hayat tarzı olduğunu, Şariat'ın yorumunun da Müslüman toplumun otoriter temsilcileri olarak fakihlerin icması olduğunu, Fıkıh'ında hayatın

¹⁴¹ Age.s.207

¹⁴² Bu Yeni Eflâtûncu filozofların Arapça'ya çevrilen şerh ve kitapları için bkz. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ank. 1988, s. 60-70, Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İst., 1997, s. 140-166

her alanını kuşatan yapısından dolayı İslâm'dan müstakil bir siyaset teorisinin beklenemeyeceğini, dolayısıyla İslâm'ın buna elverişli bir din olmadığını söyler.¹⁴³

Rosenthal, başta Fârâbî olmak üzere Müslüman filozofların siyaset teorilerini de genel olarak söz konusu fikhî ve şer'î boyutlarına indirgeyerek yorumlar. Buna paralel şekilde, Montgomery Watt, İslâm Tarihinin ilk dönemindeki bazı olumsuz siyasî olaylardan yola çıkarak, bu durumu, İslâm Tarihinin hepsine şamil olacak bir şekilde yorumlar ve İslâm'ın siyaset alanında başarısız bir din olduğunu vurgular.¹⁴⁴

Aynı şekilde, çağdaş Fransız siyaset düşünürü Bernard Badie ise, *İki Devlet: Batı'da ve İslâm Ülkelerinde Otorite ve Toplum* adlı eserinde, İslâm düşüncesinin siyaset alanında hem geçmişte hem de bugün kısır kaldığını söyler ve bunun sebebini de İslâm'da prensin veya sultanın her zaman kendine karşı savaşabileceği bir Kilise kurumunun olmamasına bağlar.¹⁴⁵

Oysa, bu iddiaların tersine, İslâm'ın, temelde, yeryüzünde Allah'ı temsil için belirli bir kurumu, yani tam olarak teokratik bir düzeni içinde ve bünyesinde barındırmadığından yola çıkarak, siyaset felsefesinin ve hukukun gelişmesine diğer dinlerden daha fazla yatkın bir din olduğunu söyleyebiliriz. İslâm'ın, siyasî alanda, eğer kaynaklara yapılacak kıyasla çözülemeyecek tarzda cüz'î bir sorun çıktığında bunun ictihatla çözülebileceği anlayışı ve Kuran'ın yönetim tarzının nihaî şekli konusunda kesin belirlemelerde bulunmaması, İslâm'ın siyasî teorilerin gelişmesine nazarî olarak diğer dinlerden daha fazla özgürlük verdiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Vahiy süreci devam ettiği dönemde Müslümanlar Hz. Muhammed'in

¹⁴³ Erwin I. J. Rosenthal, *Some Aspects of Islamic Political Thought*, Studia Semitica, Vol. II. Islamic Themes, Cambridge, 1971, s. 17(1)

¹⁴⁴ W. Montgomery Watt, *İslâm'da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, Çev. Ali Murat Kılavuz, Ank., 2001, s. 54.

¹⁴⁵ Bertrand Badie, *Les deux états: Povuur et société en terre de İslâm*, Paris: Fayard, 1986, Cabirî, *İslâm'da Siyasal Akıl içinde*, Çev. Vecdi Akyüz, İst., 1997, s.33-34. Bu görüşün eleştirisi için bkz., Cabirî, aynı yer

önderliğinde Medine’de bir devlet kurmuşlardır. Buna rağmen, ne Kuran ne de Sünnet siyasî alanla ilgili olarak adalet, şûra, çoğulculuk ve ümmet başta olmak üzere temel ilkeleri belirlemekle beraber, yönetim tarzının nasıl olacağı konusunda herhangi bir belirlemede bulunmamışlardır.¹⁴⁶ Ayrıca, İslâm’da, toplumun pratik ihtiyaçlarının karşılanabilmesi, bir inanç sorunu olarak ele alınmaktan ziyade hukuk sürecinin düzenlenmesi ve hukukun istikrarını zorunlu kılan bir unsur olarak algılanmıştır.¹⁴⁷ İslâm’da ictihatla ilgili en yaygın örnek olarak anlatılan Muaz b. Cebel’in valilik tayini öncesinde söylediği “eğer karşıma bir sorun çıkarsa önce Kur’ân’a, sonra Sünnet’e bakarım, eğer bu kaynaklarda çözümünü bulamazsam kendi fikirlerime göre çözerim” şeklindeki sözleri, metafizik ve inanç alanını ilgilendiren bir unsur olmaktan ziyade hukukî ve siyasî boyutu olan bir anlayışı dile getirir.

Fakat, bu şeyi Yahudilik için söylemek o kadar da kolay gözükmemektedir. Çünkü, Yahudiler önce kendilerini Mısır’daki kölelikten kurtarıp İsrail Krallığını kurmuşlardır. Fakat, daha sonra, M.Ö. 722 yılında Asur İmparatorluğu’nun Yahudi devletini tarihten silmesiyle yakın döneme kadar devletsiz bir şekilde, diğer milletlerin içinde azınlık olarak yaşamışlardır.¹⁴⁸ İki temel sebepten dolayı, onların iki bin yıl bir devlet geleneği olmamış dolayısıyla Torah’ın siyasî boyutu ya yok olmuş ya da teorik kalmıştır. Bunlardan birincisi; dine dayalı bir ırkçılığın kendini göstermesi ve bunun Yahudiliğin özü haline gelmesi, Yahudilerin diğer bütün

¹⁴⁶ Ebu’l-Ala Mevdudi, *Kur’an’ın Ekonomik ve Politik Öğretileri*, Çev. Fatma Bostan, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, Ed.M.M.Şerif, İst. 1990, c.1, s. 226-227

¹⁴⁷ H.A.R.Gibb, *Mohammedanism*, Oxford Univ. Press, 1953, s. 60

¹⁴⁸ Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, İst. 1975, s. 69-70. Toynbee, Yahudilerin, kendi tarihi kimliklerini unutmamalarını, başkalarıyla bir arada yaşama gibi çoğulcu siyasal düşünceler taşımamalarını ve yaşadıkları yerlerde iktisat alanındaki başarılarını kendilerine ait bir devlet içinde yaşamamalarına ve yaşadıkları azınlık psikolojisine bağlar. Ayrıca bkz. Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Oxford Univ. Press, New York, London, 1957, s. 172, Ayrıca Yahudi ve Hristiyanlıkta devletin yapılanmasının bir İslâm Düşünürü tarafından nasıl algılandığıyla ilgili mülâhazalar için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, C.I, s.587-598

insanları da dışlayacak bir siyasî anlayışa sahip olmasına sebep olmuştur. Tanrı'nın seçilmiş kulları olgusu, siyasal alanda Yahudilerin çoğulcu anlayışı geliştirmesine engel olmuş, bunun sonucu olarak da yerel kalmasına sebep olmuştur. İkincisi, Yahudi düşüncesinin siyasal boyutu ve devlet teorileri, bütün ilgisini, yeryüzünün her tarafını kendi devletlerini kurabilecekleri yer olarak görmekten ziyade sadece Eski Ahit'teki vaat edilmiş topraklara yöneltmiş; bu sebepten dolayı da Yahudiliğin siyasal alanda sınırlı olmasına sebep olmuştur.¹⁴⁹ Çünkü, olabilecek bir Yahudi devletini sadece vaat edilmiş topraklara hasretme, Yahudi siyasî düşüncesi için yeryüzünün diğer bölgelerini bir devlet ve toplum oluşturma açısından bayındır olmaktan çıkarmıştır. Bunun bir sonucu olarak, iki bin yıl bir devlete sahip olamamanın getirdiği eksiklikle siyasal alandaki Yahudi düşüncesine sürgün ve göç psikolojisi egemen olmuştur. Yahudiler çok büyük siyasal filozoflar yetiştirmişler fakat pratik olarak böyle bir şeyden yoksun kalmışlardır. Yahudi düşüncesinin siyasî alanda çoğulculuğu benimsemesi ise mezhepleri arasında farklı görüşler olmakla beraber ancak modern dönemde ortaya çıkmış bir olgudur.¹⁵⁰ Bu konuyla ilgili olarak İbn Haldun siyasî alanı ve devlet yapısını sadece kendi dininin mensupları için değil diğer dinlerin insanlarını da kapsayacak şekilde düzenlemenin Müslümanlara ait bir olgu olduğunu, oysa Yahudi ve Hristiyanların ancak kendi kavimleri arasında dinlerinin hüküm ve emirlerini yerine getirmekle mükellef olduklarını belirtir.¹⁵¹

Hristiyanlıkla bir kıyaslama yapmak gerekirse İslâm'da Kilise otoritesi olmadığı için, basitçe söyleyecek olursak siyasî otorite ile dinsel otorite arasında iki

¹⁴⁹ Max L. Stackhouse, *Politics and Religion*, The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Vol.11, New York, s. 415-416.

¹⁵⁰ Aynı yer.

¹⁵¹ İbn Haldun, *Age*, C. I. s. 588

kılıç kuramı¹⁵² hiç gelişmemiştir. Bu manada Ortaçağ Hristiyan filozof teologları insani alanı hep ilâhî alana hizmet edecek şekilde düzenlemeye gitmişlerdir.¹⁵³ Onlara göre, devlet ve toplum hayatı, yeryüzünü bayındır hale getirip maiyetlerindeki bütün insanlara dünya mutluluğu sağlamaktan ziyade, daha iyi bir Hristiyan yetiştirmenin ve daha iyi arınma sürecinin araçları olmalıdır. Dünyevi iktidar olan devlet, uhrevi iktidar olan Kilise'nin emrinde ve amaçları doğrultusunda işleyen bir mekanizmaya sahip olmalıdır.¹⁵⁴ Siyasal teoloğun görevi de işte burada ortaya çıkar. Klasik siyaset felsefesini kilise otoritesi ve uhrevi hayat doğrultusunda yorumlamak. Bu durumda, bu otorite uzlaşsa da çatışsa da her zaman insanın dünya saadeti üzerinde bir gerilime sebep olmuştur. Dolayısıyla, Ortaçağ Hristiyan Teokratik devleti, Hristiyanların dışındaki insanlara mutluluk verecek mahiyette bir yapılanmaya sahip değildir. Bundan dolayı, Hristiyan dünyasında siyaset teorilerinin çoğulcu bir anlayışı bünyelerinde barındırması fikri, Aydınlanmayla beraber ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, bu açılardan kıyaslandığında İslâm özü itibariyle siyaset felsefesinin gelişmesine daha yatkın bir dindir. Bu yatkınlığın bir sonucu olarak, İslâm kültüründeki ümmet anlayışı sadece Müslümanlardan oluşan bir unsur değil “ehl-i kitabı” da kapsayan bir toplum tasavvurudur. Bu tasavvurun gelişmesinde, başta Fârâbî olmak üzere diğer filozofların siyaset teorilerinin rolü de büyüktür. Bazı müellifler, İslâm filozoflarını felsefenin çeşitli dallarında olduğu gibi siyaset alanında da teoriler üretmeye iten en temel saikin onların dini inanışlarından

¹⁵² İki kılıç kuramı Luka'daki bir ayetten yola çıkılarak ortaçağda oluşturulmuş bir siyaset teorisidir. Papa VII. Gregorius'tan önce, dünyevi düzenin sağlanması için kullanılan maddi kılıç ile ruhani otoritenin kurulması ve Hristiyanlığın korunması için kullanılan manevi kılıç ve bunun yaptırımı olan aforoz, birbirinden ayrı ellerde ama birbiriyle uyumlu olarak düşünülüyordu. Bu manada hem ruhani hem de maddi kılıç kiliseye aittir. Birincisi kilise tarafından ikincisi kilise için kınından çıkarılır. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ank., 2001, s. 201

¹⁵³ Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, İst.2005, ss. 403-423.

¹⁵⁴ Vernon J. Bourke, *Thomas Aquinas*, The Encyclopedia of Philosophy, Vol.8 New York, London, 1967, s. 112, Alain de Libera, Age. s. 410-413

kaynaklanmadığını, Yunanca'dan Arapça'ya çevrilen felsefî eserlerin sunduğu fikrî ilham ve Abbasilerin sunduğu tarihsel ortam vasıtasıyla böyle bir düşünce hareketine giriştiklerini belirtirler.¹⁵⁵ Müslüman filozofların felsefî alana eğilimlerini göz önüne alırsak, böyle bir durumun gerçek olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü, bu filozoflar önce Kur'ânî düşüncenin merkeze aldığı ilim kavramını benimsemişler, daha sonra felsefî alana yönelmişlerdir.¹⁵⁶ İslâm'ın siyâsî alanda insan aklına verdiği söz konusu özgürlükten hatta teşvikten dolayı da klasik siyaset felsefesini vahyin öğretisi ile semavi dinler tarihinde ilk defa uzlaştıran Fârâbî olmuştur. Fârâbî'nin açtığı bu çığır Yahudilikte İbn Meymun ve Hristiyanlıkta da farklı bir şekilde olsa da metafizikte olduğu gibi¹⁵⁷ Thomas Aquinas ve Büyük Albert tarafından takip edilecektir.¹⁵⁸ Ayrıca, daha sonraki yüzyıllarda İbn Rüşdçülüğün de Batı'da salt Aristocu felsefî bir akım olarak kabul edilip, yaygınlaşmasından ziyade özellikle Kilise otoritesine karşı ideolojileştirilmesinin altında filozofun görüşlerinin Batı siyaset felsefesinde önemli bir dönüşüme sebep olması yatmaktadır.¹⁵⁹

¹⁵⁵ Dimitri Gutas, *Islam and Science: a false statement of the problem*, Islam and Science, Dec., 2003, s. 1,2.

¹⁵⁶ Hayrani Altıntaş, *Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l-Vucud'un Nitelikleri*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, Ank., 2005, s. 193

¹⁵⁷ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ank., 1978, s. 31

¹⁵⁸ Muhsin Mahdi, *Philosophy and Political Thought, AlFârâbî and the Foundation of Islamic Philosophy içinde*, s. 29

¹⁵⁹ İbn Rüşd'ün görüşlerinin Batı'da çok çalkantılı hale gelmesinde, din ve felsefeyi *hakikatın iki ayrı görünümü* olarak ele alan teorisinin, yanlış bir şekilde yorumlanarak *çifte hakikat kuramına* dönüşmesi kadar, onun Kelâma ve Kelâmcılara getirdiği eleştirilerin boyut değiştirerek aynı şekilde Batı'da Teolojiye ve Teologlara getirilmesinin yattığı söylenebilir. İbn Rüşd'ün Batı siyaset düşüncesine etkileri için bkz. Irving L. Horowitz, *Averroism and Political Philosophy*, The Journal of Politics, Vol. 22, No: 4, Nov., 1960, 698- 727, "Çifte Hakikat Kuramı"nın Batı'ya geçişiyle ilgili olarak bkz. Mehmet Bayraktar, *İbn Rüşd'ün Pompanazzi'ye Etkileri*, İslam Düşüncesi Yazıları içinde, s.140,141

2.2b.Pehlevi ve Eski İran Siyaset Anlayışının Arapça'ya Çevrilmesi ve Fârâbî'nin Tutumu

Fârâbî'nin yaşadığı dönemde, siyasetle ilgili yazılan eserlere baktığımızda karşımıza önemli bir külliyat çıkar. Bunları a) eski İran tarzı siyaset eserleri, b) aynı şekilde metot ve üslup olarak Fars tarzı siyaset anlayışını örnek almış sahte Eflâtûn ve Aristocu eserler ve c) Eflâtûn ve Aristo'nun Arapça'ya çevrilen eserleri olarak sınıflandırmak mümkündür. Aynı şekilde Kelâmî ve Fıkhî bakış açılarıyla yazılmış siyasetle ilgili kitaplarda önemli bir yekun tutar. Fârâbî, bir filozof olmanın sonucu olarak Fars ve Pehlevi tarzı siyaset eserlerine ve bu şekilde yazılmış olan sahte Eflâtûn ve Aristocu siyaset eserlerine rağbet etmemiş veya bunları kısmî olarak kullanmıştır. Sasani ve Rum bölgelerinin fethedilmesiyle, Abbasi siyasî otoritesi devraldığı toprakların varisi olarak, bu yörelerin daha önceki siyaset ve devlet sistemlerini araştırma, bilme ve benimseme yoluna gitmişti. Aynı şekilde, artık kabile devleti görüntüsünden kurtularak birçok kavimden oluşan bir imparatorluk olmanın yükümlülüğü ve sorumluluğu neticesinde siyasî alanda karşılaşılan problemlerin çözümü için, Abbasi hanedanının tarihi ve coğrafi olarak yakın tecrübelerle yöneldiğini söyleyebiliriz.¹⁶⁰ Bu açıdan baktığımızda, Müslümanların komşu uygarlıkların siyaset anlayışıyla ve birikimleriyle ilgilenmeleri, Tıp, Mühendislik, Simya ve Astronomi gibi alanlarda duyulan ihtiyaçlarda olduğu gibi pratik bir ihtiyaçtan kaynaklanmıştı. Pehlevice'den yapılan erken dönem çevirileri bu ihtiyacın bir ürünü olarak değerlendirmek mümkündür. Pehlevi siyaset ve ahlakına ilgi duyulmasının diğer bir sebebi de, gerek Câhiliyye Araplarının ve gerekse

¹⁶⁰ Abbasilerin İran tarzı siyaset külliyatına yöneliminin sebepleri için bkz, Dimitri Gutas. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, Çev. Lütfü Şimşek. İst. 2003, s. 43,

Müslüman Arapların gözünde her zaman İranlıların köklü ve geleneksel bir siyaset ve devlet geleneğine sahip olmaları gerçeğinin yatmasıdır.¹⁶¹

Bu dönemle ilgili olarak İslâm Tabakat kitaplarına şöyle bir göz gezdirdiğimizde bu yönelimin önce Sasani kültürüne daha sonra da Yunan ve Helenistik mirasına doğru olduğunu görebiliriz. Bu durumun birçok sebebi olmasına rağmen bu çevirilerle beraber eski İran dinleri olan Mani, Mazda gibi birçok dinin sapkın görüşleri İslâm dünyasına geçmiş ve zanadıkının yetişmesine sebep olmuştur.¹⁶² Bundan dolayı, Müslümanlar, daha sonra Yunan tarzı siyaset eserlerini Arapça'ya çevirmeye başlamışlardır.

Bu dönemde, İbnu'l Mukaffa başta olmak üzere, birçok mütercim, *Siyerul Mulukul Azra'yı*, *Kitabul Ayin'i*, Câhız'a atfedilen *Kitabu't-Tac'ı* Beybeda'dan *Kelile ve Dimne'yi*, *Huda-i Name*, *Ayinname*, *Edebu'l- Kebir*, *Edebi's-Sağir*, *el-Yeime fi Resail*, *Sind-i Hind*¹⁶³ gibi eserleri Pehlevi'den çevirmişler veya bazılarını bizzat kendileri telif etmişlerdir. Câhız'a atfedilen *et-Tac* adlı kitap Fars hükümdarlarının özelliklerini, yönetim şekillerini ve hükümdarın yanındaki nedim ve

¹⁶¹ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ank.1988,s.46, Abdurrahman Bedevi, *El- Usulu'l Yunananiyye li'n Nazariyyeti's-Siyasiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1953, s.5 Bununla birlikte o dönemin siyasî yapısından bahseden tabakat kitaplarına baktığımızda genel olarak milletler özelliklerine göre sınıflandırılırken siyaset alanında Farşlıların üstün ve mahir olduklarına dair genel bir kanaat göze çarpar. Sözelimi et- Tevhidi "*İmta'*" adlı eserinde Türkleri cesaret ve cömertlik, Hintlileri sihir ve gizliliğe hayranlık, Rumları ilim ve hikmet sahibi olarak anlatırken Farşlıları edebiyat ve siyaset konusunda mahir kimseler olarak tanıtmıştır. et- Tevhidi, Neşr. Ahmed Emin, *el- İmta ve'l muaneset*, Kahire, 1939, s. 47, Bedevi bu anlayışın Abbasiler döneminde yaygın olduğunu ve ondan sonraki dönemlerde de devam ettiğini belirtmiştir. A.Bedevi, Age. s. 7, İbn Said de söylediğimiz şeye uygun olarak, Fars meliklerinin, büyüklerinin güzel siyaset ve yönetimle ülkelerini yönettiklerini ve adaletle davrandıklarını belirtir. İbn Said, *Kitabu Tabakatü'l-Ümem*. Neşr. Louis Cheikho, Beyrut, 1912, s.16 Bu anlayış milletleri vasıflarına göre tasnif eden bütün müellifler tarafından daha sonraki yüzyıllarda Farşlıların bir özellikleri arasında sayılmıştır.

¹⁶² D. Gutas, Age. s.69, Mesûdî, *Mürucüz-Zeheb*, (Mürucüz-Zeheb'den seçme parçalar) çev. D. Ahsen Batur, İst., 2004, s. 144-145

¹⁶³ Abdurrahman Bedevi, Age. s.6, Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İst. 2000, s.15 İbn Ebi Useybia, *Tabakatü'l Etibba ve'l Hukema*, Neşr. Nizar Rıza, Beyrut, ty. s. 314, Ayrıca bkz. Beybeda, *Kelile ve Dimne*, çev. Selahaddin Alpay, İst.1972,

mugannilerin mertebelerini ele alır.¹⁶⁴ Ayrıca, İbn Ebi'r-Rebi'ye ait olan ve eski İran ve Pehlevi tarzında yazılmış olan Sülûkü'l-Melîk fî Tedbîri'l-Memalik adlı eseri de zikretmek gerekir.¹⁶⁵

İbnu'l Mukaffa da *el-Edebu's-Sağir*, *el-Edebu'l Kebir* ve *Risaletu's-Sahabe* adlı yarı çeviri yarı kendi ürünü eserlerinde, o dönemde siyasî felsefenin başka bir ayağı olan Yunan Siyaset felsefesiyle, Sasani siyaset anlayışını sentezleyerek, bunları siyasî ahlak temelinde harmanlamıştır.¹⁶⁶ Yine bu dönemde, Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Yusuf'da salt dînî kaynaklar çerçevesinde hukukî açıdan, Allah'ın hakkı ve kulun hakkı kavramlarını açıklığa kavuşturmaya çalışmış ve tartışmıştır.¹⁶⁷

Çeşitli kaynaklar, Abbasi devleti içinde Müslüman olan veya olmayan İranlıların Sasani ve Fars siyaset geleneğini yegâne siyasî otorite olarak tanıdıklarını, öte yandan önceleri Hristiyan olup da daha sonra Müslüman olanların bu geleneğe fazla

¹⁶⁴ Câhız, *Kitabu't- Tac fî Ahlakî'l-Müluk*, Beyrut- 1970, Cabirî, Age, s.432 İran tarzı siyaset eserlerinin çevirisinin Abbasi toplumsal dokusuna etkisi için bkz. Cabirî, *İslâm'da Siyasî Akıl*, s. 695-696, *et-Tac*.s. 13-14.

¹⁶⁵ Brockelmann ve Harun Han Şirvanî, Halife Memun döneminde yazılan bu eserin siyaset alanında İslam dünyasında yazılmış ilk özgün eser olduğunu söyler. Fakat, Dunlop, Curci Zeydan'ın bu eserin Arapça'daki ilk siyasi eser olmadığını ikna edecek bir şekilde ispatladığı belirtmektedir. Kanaatimize göre, bu eserin yukarda saydığımız diğer eserlerle bir muhteva ortaklığı söz konusudur. Harun Han Şirvanî, *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kemal Kuşçu, Ank., 1965, s. 59-64, D.M.Dunlop, *Giriş, Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, Türkçe çev. Hanifi Özcan, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, İzmir, 1987, s. 5

¹⁶⁶ Cabirî, İslâm kültür ve medeniyetini ele alırken kullandığı yapısalci ve ideolojik okuma metodunu Farşılardan Abbasilere geçen bu siyasî etkilere de uygular. Ona göre, İlk Abbasi çağındaki Arap toplumunun durumu, daha önce Fars toplumunun durumunun geliştiği yöne doğru gelişmiştir. Cabirî'ye göre, İbn'ul Mukaffa sultan ideolojisinden söz ettikten sonra "*el-Edebu's-Sağir*" ve "*el-Edebu'l Kebir*" adlı eserlerinde Abbasi Devletinin toplum yapısını halife, seçkinler ve halktan oluşan bir sosyal piramid şeklinde yorumlamış ve bunun oluşmasına katkı yapmıştır. İbn'ul Mukaffa aynı zamanda bu piramidin kendisinin de ait olduğu seçkinler zümresinin çıkarlarına hizmet edecek şekilde yapılanmasını da teorik olarak öne sürmüştü ve buna katkı yapmıştır. Benzer bir toplumsal tabakalaşma temayülü Câhız'ın seçkinlerin, halk ile Sultanın arasında aracı olduğunu söylediği ve seçkinleri önemli organların hiyerarşik biçimde yardımcılara benzeterek anlattığı görüşlerinde de göze çarpar. Cabirî, Age.s.434. İbnu'l Mukaffa, *İslâm Siyaset Üslubu(el-Edebu's-Sağir, el-Edebu'l Kebir, Risale fi's-Sahabe)*, Çev. Vecdi Akyüz, İst. 2004. Câhız, İbnu'l Mukaffa ve Hadisci İbn Kuteybe'nin siyasî görüşleri ve toplumsal tabakaları tasniflendirmesi için. Bkz. Ank. S. Lampton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981, ss. 43-68. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, New York, 2001, ss. 19- 38

Ayrıca, İbnu'l Mukaffa'nın eserlerindeki siyasî görüşlerin İslâm Hukuku açısından onuması için Bkz. Rosenthal, Ervin I.J., *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İst.1996, s.106-108,

¹⁶⁷ Ank. S. Lampton, *State and Government in Medieval Islam*, ss.43-68. Antony Black, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, New York, 2001,ss. 19- 38

itibar etmeyerek, bunun yerine Yunan siyasî düşüncesini tercih ettiklerini, netice itibariyle de bu iki ekol arasında bir rekabetin oluştuğunu kaydederler. Böyle bir rekabetin olup olmadığı, eğer varsa sınırlarının ne olup olmadığına dair kesin olarak birkaç rivayet dışında fazla bir kaynak olmasa da, Abbasi döneminde çevrilen siyasetle ilgili eserlerin muhtevasının ve siyasî düşüncenin seyrinin, Sasani ve Fars siyaset anlayışından Yunan tarzı siyaset eserlerine doğru kaydığı kolayca görülebilmektedir.¹⁶⁸

2.2c.Eflâtûn ve Aristo'nun Siyaset Küllîyatının Arapça'ya çevrilmesi ve Fârâbî'nin Tutumu

Yunan siyaset felsefesiyle ilgili Arapça'ya çevrilen eserlerin nüshalarının, hem Yunanca, hem de Arapça'larının büyük oranda bugün elimizde bulunmaması, Müslüman filozofların bu metinler karşısındaki tutumlarını, sentezci kimliklerini ve özgün düşüncelerini ortaya koymak adına çeşitli ve farklı görüşler ileri sürülmesine sebep olmuştur. Bu konuyla ilgili olarak günümüzdeki birçok değerlendirme, bilinenden hareketle bilinmeyenin ortaya konulduğu güçlü zanlar ve tahminlerle ilerlemiştir. Yunan siyaset felsefesiyle ilgili eserlerle ilgili olarak ortaya çıkan bu karmaşıklığın sebebi, İslâm'ın ortaya çıkışından hemen önceki Yunanca konuşan dünyadaki karmaşık durum kadar (felsefî metinlere Süryanilerin dînî amaçlı müdahaleleri, felsefe okullarının baskı sonucu kapatılması, sahte Eflâtûncu ve

¹⁶⁸ İslâm öncesi İran düşüncesi ve bunun İslâm düşüncesine geçmesi ve etkisiyle ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Alessandro Bausani, *İslâm Öncesi İran Düşüncesi*, Çev. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed.M. M. Şerif, Türk. Ed. Mustafa Armağan , cilt,1 s.77-95, Tabiat bilimleri, astronomi, astroloji, metafizik, geometriyle ilgili olarak Müslüman-Sasani ilişkileri için bkz. M. G. S. Hodgson, *İslâmın Serüveni* çev. Senai Demirci, Cilt 1, s.378-390, De Lacy O'leary , *İslâm Düşüncesi ve Tarihindeki Yeri*, Çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Gazi Yurdaydın, İst., 2003, s.107., *An Anthology of Philosophy in Persia*. Ed. S.H.Nasr and Mehdi Amin Razavi, Nev York, Oxford oup.1999, s.2-69 Ayrıca bu düşünce sistemlerinin İslâm düşüncesi içindeki seyrini ve ona etkileriyle ilgili olarak bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I* İst.1991, s.271-300

Aristocu eserlerin üretilmesi v.b), İslâm düşünce çevrelerinde kullanılan Yunan felsefesinin bu dalının kısıtlı görüntüsüdür.¹⁶⁹

Bu durum konumuz açısından önemlidir. Çünkü, Fârâbî kaynak olarak Yunan filozoflarından etkilenmekle beraber özgün bir siyaset felsefesi oluşturmuştur. Modern dönemde yapılan birçok çalışma, Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerinden ayrılarak geliştirdiği siyaset felsefesinin özgün yönlerinin kökenlerini, Helenistik dönemde, Eflâtun ve Aristo'nun eserlerine yapılan müdahalelere, eklentilere ve yorumlara bağlamışlardır. Fakat burada gözden kaçan en temel husus, Fârâbî'nin, eğer Çiçereo bir kenara bırakılırsa, bin yıldır uykuda olan siyaset felsefesini ve siyaset ilmini özgün bir sistem geliştirerek tekrar düşünce dünyasına kazandırmasıdır. Dolayısıyla Fârâbî Helenistik dönem boyunca farklı alanlara saçılan, mistikleştirilen ve unutilan siyaset felsefesinin ana unsurlarını basitçe derleyen bir filozof değildir. Daha önceki kısımda da değindiğimiz gibi, O semavi bir dinin şemsiyesi altında ilahi hukuk, klasik siyaset felsefesi ve dindar bir toplum arasındaki öğeleri temel alarak, özgün bir siyaset felsefesi geliştiren ilk filozoftur.

Bu nedenle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin özgün yönlerini ve kökenlerini tam olarak ortaya koyabilmek için, söz konusu hatalara düşmeden, döneminin siyaset felsefesi açısından tam bir manzarasını ortaya çıkarmak gerekir. Bu amaçla, Eflâtûn ve Aristo'nun siyaset felsefesiyle ilgili eserlerinin çevrilip çevrilmediğini, çevirilerin durumlarını, varsa farklı çevirileri ve bunların bölümlerini ortaya çıkarmak önem arz etmektedir. Eflâtûn'un siyaset felsefesiyle ilgili eserleri *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Kanunlar*'ın bazı eksiklikler olmasına rağmen önemli bir yekunu söz konusu dönemde Arapça'ya kazandırıldığı, gerek tabakat kitaplarındaki bilgilerden, gerekse

¹⁶⁹ Dimitri Gutas, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fârâbî's Talhîs*, Greek Philosophers in the Arabic Tradition, Variorum Collected Studies Series, USA, 2000, V, s. 101

filozofun bu kitaplara yaptığı atıflardan dolayı aşikâr olmaktadır. Bu çevirilerin çoğu da bir çok sebepten dolayı problemli olmuştur.¹⁷⁰

Ayrıca, Müslüman müellifler bu eserlerin dışında, siyasî içeriklere sahip olan *Uhudu'l Yunaniyye* (Yunanca Öğütler) adlı bir eseri Eflâtûn'a ve *Sırru'l Esrar* adlı bir eseri de Aristo'ya atfetmişlerdir. Abdurrahman Bedevi, bu iki eseri de neşretmiştir. Fârâbî felsefesinde bu eserlerin dolaylı bir etkisi söz konusu olmuşken, Fârâbî'nin kendisi bu eserlerden Eflâtûn ve Aristo'ya ait olduğu konusunda açıkça bahsetmez. Fakat, eserler Fârâbî döneminde veya onun zamanından çok az önce tercüme veya telif edilmiştir. *Uhudu'l-Yunaniyye* Türk Devleti Tolunoğulları'nın sarayında bulunmuş ve Tolunoğlu sultanlarının biyografisini ve yönetim anlayışlarını yazmış¹⁷¹ Ahmed b. Yusuf tarafından telif edilmiştir. Ahmed b. Yusuf'un ölüm tarihi 920 ve 930 yılları arası veya miladi 10. asrın ilk çeyreğidir. Abdurrahman Bedevi, *Uhudu'l-Yunaniyye* adlı eseri siyaset alanında Sasani ve Yunan taraftarlarının çekişmesinin olduğu bir ortamın bir ürünü olarak sunar. Çünkü Ahmet b. Yusuf eseri siyaset alanında Farslıların, Yunanlılardan daha üstün olduğunu iddia eden birisine mukabele olarak yazdığını belirtir.¹⁷² A. Bedevi, kitabın, fasih bir

¹⁷⁰ Yapılan bu çevirilerin sıhhati ve bu konuyla ilgili bazı problemler için bk. Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ank. 1988, s. 42-46

¹⁷¹ Ahmed b.Yusuf'un, Ahmed b.Tolun(884), Ebu Ceyş Humareveyh(896), Harun b.Ebi Ceyş(904) ve Gulman Beni Tulun gibi Tolunoğlu devletinin hükümdarlarının siyretini ve biyografilerini yazmalarından yola çıkarak (Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Giriş, El- Usulu'l Yunananiyye li'n Nazariyyeti's-Siyasiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1953,s. 26, Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletleri Tarihi*, Ank.,1992, s. 48) onun bir Türk devleti olan Tolunoğlu devletinin divanında bulunan bir edip veya katip olduğunu söyleyebiliriz. Onun fasih bir Arapça'yla yazdığı "*Uhudu'l-Yunaniyye*" de, Eflâtûn'dan bir şekilde haberdar olduğunu fakat siyasî görüşlerini tam olarak bilmediğini söyleyebiliriz. Bedevi, Ahmed b. Yusuf'un Hicri 4. asrın başlarında ölmüş olabileceğini söyler ki bu 920 ve 930 tarihlerine denk düşmektedir. Bedevi Age. s.26, Ahmed b. Yusuf için bkz. Yakutî, *Mu'cemu'l Etibba*, Mısır Bask., Cilt.5, s.154-160

¹⁷² Ahmed. b. Yusuf şöyle demektedir: "*Farşlıların güzel siretleri ve bu konudaki üstün düşüncelerini (kendilerine güvenleri) açısından sahip oldukları şeyi derinliğine düşündüm. Senin bu ifade ettiklerinin ne gerçeğe yakın ne de hakikatten uzak olduğunu gördüm. Şayet taassubun ve tasallutun şaşırtmaları Yunanlılarla ilgili olarak onların değeri ve yeri hakkındaki suçlamalarla (kitabı doldurmayıp) kısa kesseydim, o zaman çok hoş ve açık bir söz bulmuş olacaktım...Senin Yunanlıların siyasette geri kaldıklarına dair tekrarlarından dolayı, sana sadece onların üç sözünü*

Arapça ile yazıldığını dolayısıyla bir tercüme dili sezilmediğini, ayrıca eserin içeriğinde yer alan Eflâtûn ve Yunan tarihiyle ilgili birçok bilgi yanlışlarının bulunduğunu, bu nedenlerden dolayı da kitabın Eflâtûn'a veya başka bir Yunan filozofuna ait olamayacağını vurgular. A. Bedevi'ye göre, eser bizzat Ahmed b. Yusuf tarafından yazılmış daha sonra da Yunan düşüncesi boyasıyla boyamaya çalışmıştır.¹⁷³

Ahmed b. Yusuf'un X. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığını göz önüne alırsak siyaset alanında Farslıların mı, yoksa Yunanlıların mı üstün olduğu konusunda Fârâbî döneminde canlı bir tartışmanın olduğunu söyleyebiliriz.

Eserin türü ve üslubu, yine aynı şekilde Fars geleneğinin takip edilmesiyle sultana ve vezirlere nasihat şeklindedir. *Uhudu'l-Yunaniyye* Yunanca öğütler demek olup ilk bölümü, melik'in oğluna tavsiyeleri, ikinci bölümü vezirin oğluna sözleri ve üçüncü ve son bölümü de tacir olan birinin oğluna nasihatlerinden oluşmaktadır. Eser, yönetim, vezirler, askerler, hizmetçiler, adalet sahipliği, güzel yönetim, istihdam, gibi başlıklardan oluşmakta ve siyaset ahlakıyla ilgili öğütler ve yönlendirmeleri konu almaktadır.¹⁷⁴ Fârâbî'nin siyaset felsefesinde bu eserin herhangi bir etkisi hissedilmez.

Eflâtûn'un görüşlerini içerdiği söylenen ve Fârâbî tarafından yazıldığı kabul edilen bir diğer eser ise, *Takvimu's-siyasetü'l-mulukiyye ve'l-Ahlaku'l-İhtiyariyye* adlı eserdir. Eser katologlarda Fârâbî'nin adına gösterilir, fakat, muhtemelen Fârâbî böyle bir eser yazmamıştır. Eser, Eflâtûn ve Aristo'nun genel felsefî düsturlarından

yazdım. Onların dışındakilerle ilgili sahip olduğun bilgilerle bu bilgileri karşılaştı. İşte o zaman siyasette diğerlerine nasıl güzel sîret ve değer bakımından üstün olduklarını göreceksin" Bkz. Bedevi, Age, S.7

¹⁷³ A. Bedevi, Age. s.35

¹⁷⁴ Ahmed b. Yusuf, *Kitabu'l-Uhudu'l-Yunaniyye*, neşr, Bedevi, Abdurrahman. *El- Usulu'l Yunaniyye li'n Nazarîyyeti's-Syasiyye fi'l-İslâm* içinde, s.1-63

yola çıkılarak sultanlara ve bireylere öğüt ve tavsiyeler tarzında yazılmıştır. Ayrıca, İslâm ahlakıyla ilgili genel unsurlar, Eflâtûncu erdemler ve bunların özellikleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Eser, diğer ahlak kitaplarından ayrı olarak yer yer Meşşai felsefenin ahlakî öğretisini de yansıtır.¹⁷⁵

Eflâtûn'un eserlerinin İslâm dünyasına aktarılmasında özetlerin, derlemelerin, alıntılarının ve kısa yorumların çok önemli bir yeri olmuştur. Bu özetlerin en önemlisi ve başta geleni Galen'in (M.S.199) *Eflâtûn Diyaloglarının Özeti* adlı yapıtıdır. Kitap, Huneyn b. İshak tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Aslı sekiz bölüm olan bu eserin ancak dört kitabı günümüze kadar ulaşmıştır.¹⁷⁶ Ayrıca, Sabit b. Kurra'ya (ö.901) atfedilen *Risal fî Hall*'in ve Mesûdî'nin Sinan b. Sabit'in (Ö.943) idarenin ahlakî yapılanmasına, ruhun bölümlerine ve nefsin terbiye edilmesine dair yazdığını söylediği kitabın, Eflâtûn'un siyaset felsefesinin İslâm dünyasında ilk görünümü olduğu da belirtilebilir.¹⁷⁷

¹⁷⁵ Bkz. Fârâbî, *Takvimus-siyasetü'l mulukiyyetü ve'l Ahlakü'l İhtiyariyyetü*, neşr. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtûn fî'l İslâm* içinde, Beyrut, 1982, 173-196, Ahmet Ateş bu eserin Ayasofya 2820, 2821 ve 2822 nolu yazmalarda Fârâbî'ye atfedildiğini belirtmekte fakat filozofa aidiyetinin şüpheli olduğunu işaret etmektedir. Mübahat Türker Küyel, eserin İstanbul kütüphanelerinde Ateş'in bahsettiğinden daha fazla yazması olduğunu söyler. Fârâbî'nin eserlerinin daha sonraki bibliyografyasında bu farklı elyazmalarından bahsedilir. (Müjgan Cumbur, İsmet Binark, Nejat Sefercioğlu, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ank., 1973, s. 10) Küyel, ilk fırsatta bu eseri inceleme konusu yapabileceğini söyler. Fakat müellifin bugüne kadar böyle bir çalışmasına ulaşamadık. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Risale*, Ank., 1990, s. 3

¹⁷⁶ Eserin I. Kitabında *Kratylus*, *Sofist*, *Devlet Adamı*, *Parmenides* ve *Euthydemus* yer alır. II. Kitapta ise *Devletin* ilk dört kitabı yer alır. III. Kitapta ise, *Devletin* geriye kalan altı kitabı bulunmakta ve IV. kitapta, *Kanunlar* yer almaktadır. Huneyn, bu derlemenin ilk üç kitabını çevirdiğini söylemektedir. Böylece *Devletin* tamamının özetinin çevrildiği aşikâr olmaktadır. David C. Reisman. *Agm.s.* 264. Ayrıca İbn Nedim, Huneyn b. İshak'ın, Eflâtûn'un *Devlet*'ine yorumlar yazdığını belirtir. (İbn Nedim el-Fihrist, Ed. Gustav Flügel, Beyrut, 1964, s. 246). D. Gutas, Charles Burnet'in "*Aspects of literary form and genre in Arabic logical works*" adlı makalesinden yola çıkarak (*Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts, The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, London, 1993, s.33) buradaki yorumlama (*fessera*) teriminin tercüme temekten öte başka bir anlam ifade etmediğini belirtse de, Reisman, Eflâtûn'un Bahtışu'nun "*Kitab fî mesail el umur al-İlâhîyya*" adlı eserinin içerisinde yer alan Eflâtûn'un *Devletin* VI. Kitabı'nın neşrinin önsözünde, Bahtışu'nun da Huneyn'in metin olarak *Devleti* çevirdikten sonra metinle ilgili notlar ve yorumlar düştüğünü belirtmesinden yola çıkarak, Huneyn'in Eflâtûn'un *Devletine* bir şerh yazdığı sonucuna varmıştır. Bkz. David C. Reisman, a.g.m. s. 265.

¹⁷⁷ Mesûdî, *Mürûc-uz-Zeheb*, Tahkik, Muhammed Muhiddin Abdulhamid,, Mısır, 1964, Cilt.1 s.16-17

Ayrıca, *İhvanu's-Safa Risalelerinde* Devletin II. kitabına açık ve doğrudan bir atıf vardır.¹⁷⁸ Aynı şekilde, Bahtışu'nun(1058) *Risale fi el-Tıbb ve el-ahdet el-Nefsaniyye* adlı eserinde *Devlet*'in III. Kitabının bir çevirisini yeni bulunan bir metin olarak David Reisman neşretmiş ve İngilizce'ye çevirmiştir.¹⁷⁹

Fârâbî'nin, Eflâtûn'un *Devleti* üzerine bilgisi bu eserin müstakil bir çevirisinden kaynaklanmış olabileceği gibi Huneyn b. İshak'ın Galen'in *Eflâtûn Diyaloglarının Özeti* adlı çevirisinden veya Huneyn b. İshak'ın şerhinden de ileri gelmiş olabilir. Fârâbî *El-Cem'* de, *Devlet*'in II. ve IX. kitabına atıfta bulunur.¹⁸⁰ Aynı kitapta, Fârâbî *Devlet*'e başka bir atıf yapar. Fakat, bu atıf *Devlet*'e değil, Galen'in *De Moribus* adlı yapıtındadır.¹⁸¹ Aynı şekilde, Fârâbî *el-Cem'*de Eflâtûn'a, *Küçük Politeia* adlı bir eser atfeder ki kanaatimize göre bu *Devlet Adamı* adlı diyalogdur.¹⁸² Fârâbî'nin *Eflâtûn Felsefesi* adlı yapıtında Eflâtûn'un kitaplarını sunumu problematiktir. *Tahsil*'de ise bu konuyla ilgili daha geniş bilgiler yer almaktadır.¹⁸³ Bu bilgilerin, ışığında Fârâbî'nin Eflâtûn'un felsefesiyle ilgili olarak en azından bugün modern metinlerle aydınlığa kavuştuğu şekliyle bilgisinin zikredilen nedenlerden dolayı çok net olmadığını görmekteyiz.

¹⁷⁸ D. C. Reisman, Agm. s.267.

¹⁷⁹ D. C. Reisman. Agm.s.264

¹⁸⁰ Fârâbî, *Kitabu'l cem beyne re'ye'l hakimeyn, L'harmonie entre les opinions de platon et d'aristote*, Fransızca ve Arapça metnin karşılıklı basımı, Neşr. Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, Şam, 1999, s. 97 Fârâbî'nin *Devlete* yaptığı birinci atıf doğruluğun orta yol olduğu hakkındaki Eflâtûn'un görüşlerinedir. Eflâtûn, *Devlet*, Çev. Sebahattin Eyüboğlu, Ali Cimcoz,İst.,1995, 359a, s.49, İkinci atıf Aristo'nun *Peri Hermenies*'te söylediği bazı düşüncelerin Eflâtûn'un *Devlet*'inde olduğu yönündedir.

¹⁸¹ Burada, doğuştan var olan melekelerin alışkanlıklara üstün geleceği yolunda *Devlete* yapılan atıf vardır. Reisman, bunun Galen'in *De Moribus* adlı yapıtında geçen bir görüş olduğunu ileri sürer. Reisman, Age.s.266. Galen'in Ahlakla ilgili bu kitabı Huneyn. b. İskak tarafından Arapçaya çevrilmiştir. M. Bayraktar, Age. s. 69. Galen'in ilgili kitabının ilk bölümünün sadece Arapça çevirisi günümüze ulaşmıştır. İngilizce'ye çevirisi ve neşri P. Kraus tarafından yapılmıştır. Galen burada doğal ve alışkanlık sonucu oluşan fiillerin şahsiyette daim kalacağını, bunun ruhtaki etkisinin en aza indirilebileceğine rağmen tamamen kaybolmayacağını belirtir. bkz. Franz Rosenthal, *The Classical HeritAge in Islam*, London, 1992, ss.85-94, (atıf), s. 91

¹⁸² Fârâbî, *Kitabu'l cem beyne re'ye'l hakimeyn, L'harmonie entre les opinions de platon et d'aristote*, Neşr. Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, s. 77, Fahrettin Olguner, İslam Kaynakları Işığında Age. s. 210

¹⁸³ Fârâbî, *Tahsil*, Ed. M. Mahdi, s. 65

Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili olarak modern araştırmalarda en fazla üzerinde tartışmalar ve farklı yorumlamalar yapılan bir diğer konu, Eflâtûn'un *Kanunlar*'ı karşısında filozofun tutumudur.

Eflâtûn'un *Kanunlar*'ının da İslâm dünyasına nasıl geçtiği, metinlerin tamamen mi yoksa derlemeler dolayısıyla geçtiği konusunda veya *Kanunlar*'ın muhtevasının ne kadarının Fârâbî felsefesine sirayet ettiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Fârâbî'nin *Eflâtûn Kanunlarının Özeti* adlı eseri Fahrettin Olguner tarafından dilimize çevrilmiştir.¹⁸⁴ Bu çeviri, 1952 yılında Francesco Gabrieli tarafından hazırlanan *AlFârâbîus Compendium Legum Platonis* adlı eserin içinde yer alan ve sadece Leiden elyazmasından yola çıkılarak hazırlanmış metne dayanmaktadır. Eserin ortaya çıkışıyla beraber önceleri bu eserin Helenistik dönemde ve Ortaçağda *Kanunlara* yapılan tek yorum¹⁸⁵ olduğu kabul edilmiştir. Fakat, daha sonra, İskoryal kütüphanesinde Eflâtûn *Kanunlarına* yazılan başka bir *Özet*'in elyazması bulunmuş ve bunun da Ebu'l Ferec İbn Tayyib'e (1043) ait olduğu, eseri neşreden, Theresa Anne Druart ve Ervin Rosenthal tarafından ortaya konmuştur. Bu iki özeti birbirinden yaralanarak mı yazıldığı, ikisinin de farklı bir özette mi yararlandığı veya bizzat *Kanunların* çevirisini mi kaynak olarak kullandıkları konusunda modern araştırmacılar arasında farklı yorumlamalar vardır. Druart ve Rosenthal bu eserin Fârâbî *Özet*inden yola çıkılarak hazırlanan bir özet olduğunu iddia etmişlerdir. Dimitri Gutas, bu iki eserin uzun zamanlar aynı eserler olarak takdim edildiğini, bunun Leiden Elyazmalarını hazırlayan katalogcuların hatalarıyla başlayıp daha sonra bir yanlışlıklar silsilesine dönüştüğünü belirtir. Gutas,

¹⁸⁴Fârâbî, *Eflâtûn Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Ank. 1985,

¹⁸⁵ Muhsin Mahdi, *The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis*, Journal of Near Eastern Studies, January 1961, Volume XX, s. 1, Muhsin Mehdi bu makalesinde söz konusu neşirle ilgili ayrıntılı bilgi verir ve buna katkı olarak editörün eserin Paul Krausca Almanca'ya yapılan çevirisinden ve düştüğü bazı özel notlardan haberdar olmadığını vurgular. Muhsin Mahdi, Age. s.1, 2

bu eseri neşreden Theresa Anne Druart ve E. Rosenthal'in, bu özetin Fârâbî'nin özetinden yararlanılarak hazırlandığı şeklindeki iddialarının gerçeği yansıtmadığını belirtir. Gutas, bu iki eserin, birbirine kaynaklık etmesinden ziyade aynı ortak bir kaynağa sahip olduklarını, bu ortak kaynağında Galen'in *Kanunlara* yazdığı *Özet* olduğunu vurgular.¹⁸⁶ Gutas, *Kanunların* aslında mevcut olmayan, Galen'in ahlakla ilgili bazı görüşlerinin Fârâbî'nin *Özetine* nüfuz ettiğini söyleyerek ve bu durumu örneklendirerek iddiasını güçlendirmeye çalışır.¹⁸⁷

Müellife göre, Fârâbî, Galen'in *Özeti* karşısında daha özgür ve daha fazla yorumlayıcı kimliğiyle karşımıza çıkar. Gutas, Ebul Farağ İbn Tayyib'e atfedilen İskoryal elyazmasında Galen'in *Özeti* karşısında daha sıkı davranıldığını, dolayısıyla İbn Tayyib'in *Özetinin*, Galenin *Özetine* ve *Kanunların* içeriğine daha yakın olduğunu belirtmiştir. Galen'in yazdığı *Özet*'in İbn Meymun'un aktardığı kadarıyla sadece küçük bir parçasının kalması, Gutas'ın iddialarının da kesin olmadığını ortaya koyar.¹⁸⁸ Aynı şekilde, Franz Rosenthal, yazarı belli olmayan başka bir Arapça

¹⁸⁶ Dimitri Gutas, *Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fârâbî's Talhis*, Grek Philosophers in the Arabic Tradition, s. 101-119

¹⁸⁷ D. Gutas, Age.s.115, Aristo ve Eflâtûn'un fikirlerinin Galen'in yorumları ve eserleri vasıtasıyla İslâm dünyasına geçtiği kabul edilen bir husustur. M. Bayraktar, Age. s. 69

¹⁸⁸ Dimitri Gutas, Musa İbn Meymun'un, Galen ile ilgili bir sözünden yola çıkarak, Galen'in *Kanunlara* yazdığı *Özetin*, Eflâtûn'un diğer eserlerine yazdığı özetlerden daha kısa olduğu sonucunu çıkarır. İbn Meymun'un sözü şöyledir: *Ben Galenus'u Kanunlara yazdığı şerhte gerçekten sözü çok uzatan birisi olarak zannediyordum. Ta ki Galenus'un Eflâtûn'un Kanunlarına yazdığı Özette daha önceki birisini sözü uzatan birisi olarak suçladığını görene kadar. Galen'in sözü şöyledir. Ben bazı müfessirleri Hipokratın sözlerinden olan şu sözü yorumlarken (gereksiz uzatmalar yaptıklarını) gördüm ki o söz şudur: eğer hastalık ölümle sonuçlanırsa bu durumda temizlikten üstün gayede bir yönetim vardır' O bu sözü yüzlerce cilt halinde manasız ve sebepsiz olarak yorumladı'. Galenus, Cevamii Kitabı'n-Nevamis, Corpus Platonicum Medii Aevi Galeni Compendium Timaiei Platonis, Ed. Paulus Kraus et Rishardus Walzer, Londinii MCMLI, s. 39, Josua Parens ise, böyle bir yorumlamanın yanlış olabileceğini, çünkü bir kişinin diğerini lafı uzatmakla suçladığı halde, kendisinin de lafı uzatabilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Dolayısıyla buradan yola çıkılarak Galen'in *Özetinin* diğer diyaloglara yazdığı özetlerden daha kısa olduğu sonucu ortaya çıkmaz. Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric, Al Fârâbî's Summary of Plato's "Laws"*, State of New York Press, 1995, s. 149*

yazma da Kanunlar'dan yapılan bir alıntının asıl metinden oldukça değiştirilmiş bir şekilde aktarıldığını metinleri karşılaştırarak göstermektedir.¹⁸⁹

Aynı şekilde, Fârâbî'nin *Özetinin* bizzat Eflâtûn *Kanunlarının* büyük bölümünün çevirisinden de kaynaklandığını savunanlar olmuştur.¹⁹⁰ Çünkü, İbn Nedim ve İbn Ebi Useybia, Eflâtûn'un bu eserinin önce Huneyn b. İshak tarafından daha sonra da Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adî tarafından çevrildiğini belirtilmektedir.¹⁹¹ Fârâbî'nin *Eflâtûn Kanunlarının Özet*i adlı eserini modern dönemde bu kadar tartışmalı kılan sebeplerden birisi budur; yani Fârâbî'nin Eflâtûn *Kanunlar'ı* karşısındaki tutum tarzını ortaya koyabileceğimiz Arapça'ya yapılan çevirinin hem Yunanca'sının, hem Arapça'sının bugün mevcut olmamasıdır. Fârâbî, Eflâtûn'un *Kanunlar'ına* yazdığı *Özette Kanunlar'ın* bölümlerinin sayısı ile ilgili olarak şüphelerini dile getirir. *Kanunların* modern neşri on iki kitaptan oluşur. Fârâbî ise, bazı rivayetlerde *Kanunların* on, bazılarında da on dört bölüm olduğunun aktarıldığını belirterek, eserin boyutu ve içeriği hakkındaki şüphelerini ortaya koymuştur.¹⁹² Bu durumda, Fârâbî eserin dokuz bölümünü yorumlamıştır. Ayrıca Fârâbî'nin yedinci bölümde işlediği konular *Kanunların* hiçbir bölümünde hatta Eflâtûn külliyatında yer almayan görüşlerdir. Olguner, muhtemelen Eflâtûn'a ait olmayan bir risaleyi Fârâbî'nin buraya koyarak yorumladığını söylese de¹⁹³ Fârâbî'nin özet yazdığı metnin bu şekilde olduğunu kabul etmek daha makul

¹⁸⁹ Franz Rosenthal, *On The Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World, Greek Philosophy in the Arab World*, Great Britain, 1990, s. 396

¹⁹⁰ Joshua Parens, *Age*, s. xxix

¹⁹¹ İbn Nedim, *Age*, s. 246, Kiftî, *Ahbaru'l ulema bi Ahbaru'l hukema*, Neşr. Julins Lippert, Leipzig, 1903, s. 17. Mehmet Bayraktar, *Age*, s. 54, F. Olguner, başta Şehristanî olmak üzere İbn Cülcül, İbn Ebi Useybia gibi müelliflerin eserden bahsettiklerini fakat eserin içeriği ile ilgili olarak söylediklerinin *Kanunların* hatta Eflâtûn külliyatının içeriğine uymadığını belirtir. Olguner, *Kanunları İslâm dünyasında en iyi anlayan filozofun Fârâbî olduğunu* söyler. Fahrettin Olguner, *Giriş, Eflâtûn Kanunlarının Özet*i, s. 11-15

¹⁹² Fârâbî, *Eflâtûn Kanunlarının Özet*i, çev. Fahrettin Olguner, Ank., 1985, s. 82

¹⁹³ Fahrettin Olguner, *Giriş, Eflâtûn Kanunlarının Özet*i, s. 16-17

görülmektedir. Bu görüşler ışığında, Fârâbî'nin, bugün elimizdeki *Kanunlar*'ın dört bölümüne yorum yazmadığı aşikâr olmaktadır. Çünkü Fârâbî'nin *Özeti* ile bugün artık modern dillere Yunanca'sından çevrilen *Kanunlar* arasında büyük farklılıklar vardır. Bu farklılığın yanında bir de Fârâbî'nin *Kanunların* başında, Eflâtûn'un felsefî eserlerini yazma şekliyle ilgili olarak anlattığı hikaye, günümüzde bu eserin siyasî yorumsama (hermenötik) açısından okunmasına sebep olmuştur. Bu teoriye göre, Fârâbî *Kanunların* metninin hepsine ulaşmıştır. Fakat, Fârâbî'ye göre, Eflâtûn, geliştirdiği felsefî fikirlerin, felsefenin değerini bilmeyen insanların eline düşmemesi için eserlerini yazarken dolambaçlı bir dil kullanmıştır. Fârâbî'ye göre, Eflâtûn'un bu dilini sadece filozoflar anlayabilmektedir. Fârâbî'nin nazarında, Eflâtûn'un şifreli ve simgelerle oluşan bir dil kullandığı gerçeği yaygınlaşınca da, artık Eflâtûn'un apaçık yazdığı eserlerinde bile insanlar belirli simgeler ve dolambaçlı üsluplar aramaya başlamışlar, böylece bir yorum kargaşası oluşmuştur. Fârâbî'ye göre, Eflâtûn, *Kanunlar*'da apaçık bir dil kullanmasına rağmen bu eserde de böyle bir yorumlama kargaşası çıkmıştır. Bu yorumlardan dolayı da *Kanunları* gerçekten anlamak isteyen felsefe öğrencileri artık anlayamamaktadır. Fârâbî *Kanunları* anlamak isteyenlere ise, bu esere bir giriş olabilecek şekilde kendi *Özet*'ini yazmıştır. Fârâbî'nin *Özeti* de güya filozofun bu şifreleri çözmesiyle oluşmuştur. *Kanunlar* ile Fârâbî'nin *Özeti* arasındaki temel farklılığın sebebi de budur.

Yukarda aktardığımız manzaranın Fârâbî'nin Eflâtûn felsefesini yorumlama ve algılama şekli ile ilgili olarak haklılık payı vardır. Fakat Fârâbî'nin de Eflâtûn'u örnek alarak bazı eserlerini halk için, bazı eserlerini de filozoflar için yazdığı veya eserlerinin bazı bölümlerinde sırf filozofların anlaması, avamın anlamaması için dolambaçlı bir üslup kullandığı konusu tutarsız bir görüştür. Fârâbî'nin siyaset

görüşlerine bu metotla ilk defa Leo Strauss yaklaşmıştır. Bu minval üzere daha sonra Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine Batı'daki çalışmalarda günümüze kadar sirayet eden yanlış bir gelenek oluşmuştur.¹⁹⁴

Şimdi Aristo'nun eserlerinin çevirisi ile ilgili mülahazalarımıza geçebiliriz. Aristo'nun "*Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin Arapça'ya çevrilmiş ve Fârâbî bu esere bir şerh yazmıştır.¹⁹⁵ Aynı şekilde, Fârâbî'nin *Eudemos'a Etik*'i ve daha küçük bir ahlak risalesi olan *Magna Moralia*'yı bildiği iddia edilmektedir.¹⁹⁶ Aynı şekilde, Fârâbî, Aristo'nun *Hitabetine* bir şerh yazmıştır. *Hitabet* şerhi günümüze Arapça'sından değil Latince çevirisinden ulaşmıştır.¹⁹⁷ Ayrıca *Nikomakhos'a Etik*'in şerhinin sadece bazı kısımları, o da İbranice çevirilerinden elde kalmıştır.¹⁹⁸ Macit Fahri'nin Fârâbî'nin *Fusul Müntezea fî ilmi'l ahlak* adlı eserinin içeriğinin *Nikomakhos'a Etik'in Şerhi*'nin içeriğini andırdığını ve bu eserin sözkonusu şerhin kayıp içeriğini büyük oranda giderdiğini söylediği belirtilmektedir.¹⁹⁹ Ayrıca, Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik*'in hepsine mi yoksa bir kısmına mı şerh yazdığı ise kesin değildir.²⁰⁰ Biz, Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik*'e yazdığı şerhin kısmi içeriği

¹⁹⁴ Dimitri Gutas, *Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları, İbn Sina'nın Mirası içinde*, çev. Cüneyt Kaya, İst., 2004, s. 172- 181

¹⁹⁵ Bkz. Macit Fahri, *İslâm Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İst. 2004, s. 98-100, Ayrıca Fârâbî *el-Cemde* bu esere şerh yazdığını kendisinde söylemektedir. Bkz. *Kitabu'l cem...* Neşr. Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, s. 111

¹⁹⁶ Mahmut Kaya, *Eflâtûn ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, İst. 2003, s. 162, Mahmut Kaya, *Aristoteles'in Ahlak ve Siyaset Felsefesinin İslâm Dünyasına Yansımaları*, Felsefe Arkivi Dergisi sayı 22-23'den ayrı Nikomakhos basım, İst., 1981, s.208-209. Fârâbî, *Kitabu'l cem beyne re'ye'l hakimeyn, L'harmonie entre les opinions de platon et d'aristote*, Neşr. Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, , s. 97

¹⁹⁷ Bkz. Al- Fârâbî, *Didascalia in Rethoricam Aristotelis ex Glosa Alfarabi*, Ed. J. Langhade et m. Grignaschi, Beyrouth, 1971, ss. 125-250

¹⁹⁸ Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden, 1999, Vol.2, s.126. Burada Daiber, Samuel ben Judah of Marseilles'in Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik*'e düştüğü şerhten İbranice versiyonunda bahsettiğini belirtmiştir. Aynı yer.

¹⁹⁹ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, s. 224

²⁰⁰ Bkz. Necdet Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2003, s. 145-151

hakkındaki bilgilerimizi tabakat kitaplarından ve İbn Meymun, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün yaptığı atıflardan öğrenmekteyiz.²⁰¹

Ortaçağ İslâm siyaset felsefesini etkileyip etkilememesi açısından tartışılan bir diğer konu ise, Aristo'nun *Politika* adlı eserinin Arapça'ya çevrilip çevrilmediği meselesidir. İslâm filozof ve müelliflerinin bu eserden haberdar oldukları kesin olmakla beraber araştırmalarında bu eseri kullandıklarını tam olarak söyleyemiyoruz. Erwin Rosenthal, Steinschneider, Ralph Lerner, Hilmi Ziya Ülken ve diğer bazı müellifler İbn Rüşd'e kadar Aristo'nun "*Politika*"sının İslâm ve Batı ortaçağında bilinmediğini, dolayısıyla İslâm siyaset felsefesinin zorunlu olarak Eflâtûncu olduğunu söylemişlerdir.²⁰² Fakat, Aristo'nun *Politikasına* yapılan atıflar veya *Nikomakhos'a Etik'i* başta olmak üzere Aristo'ya atfedilerek Arapça'ya çevrilen *Siyaset el-Mudun, Tedbir er-Riyase*²⁰³ gibi eserlerinin içeriğine nüfuz eden Aristo'nun siyasetle ilgili görüşlerinden yola çıkarak, birçok açıdan Aristo'nun siyaset görüşlerinin İslâm düşünür ve filozofunu etkilediği söyleyebiliriz. Çünkü Aristo'nun *Politika* adlı eseri hem Kindî²⁰⁴ hem de Fârâbî tarafından bilinmektedir. Fârâbî *İhsa'ul Ulum* ve *Kitabul Mille*'de²⁰⁵ kendisinin incelediği halihazırdaki konuları, Aristo'nun da *Politika* adlı eserinde işlediğini ve bunları açıklığa kavuşturduğunu belirtmiştir. Ayrıca Beyhakî, İsmailî vezirlerinden birinin kütüphanesinde Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adi'nin el yazısıyla yazılmış olduğunu gördüğünü söyleyerek, Fârâbî'ye ait eserlerin arasında *Şerhu fî Kitabi's-*

²⁰¹ Bu atıfların değerlendirmesi için bkz. Aydın Sayılı, *Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri*, Belleten Dergisi, Cilt 15, Sayı, 57, ss. 32-33

²⁰² E. Rosenthal, Age. s. 12,178,272, Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 129

²⁰³ Aristo'ya atfedilen siyasetle ilgili sahte eserlerin geniş bir değerlendirmesi için. Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İst.1983, s.280 ve 302

²⁰⁴ Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine, Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İst. 1994, s.170

²⁰⁵ Fârâbî, *İhsa'ul Ulum*, s.105, *Kitabu'l Mille*, Neşr. Muhsin Mehdi, s. 72.

Siyase Aristotalis adlı bir eserden bahsetmektedir.²⁰⁶ Bu eseri Beyhakî'den başka kimse rivayet etmemiştir.

Fârâbî'nin çağdaşı olan ve birçok açıdan Fârâbî'nin siyasetle ilgili görüşlerini yansıtan Mesûdî *Kitabut Tenbih ve'l İşraf* adlı eserinin felsefeyle ilgili bölümünde, siyaset felsefesinden de bahseder. Burada, Mesûdî “kralın, yönettiği şehrin bir parçası mı yoksa ondan ayrı sayılması mı” gerektiği konusunu tartıştığı yerde Eflâtûn ve Aristo arasında bu konuda bir karşıtlık olduğuna değinir. Mesûdî, Eflâtûn'un bu konuyu *Erdemli Şehrin Meliklerinin Araştırılması*, Aristo'nun da *Siyaset* adlı kitabında ele aldığını belirtmektedir.²⁰⁷ S.M. Stern, Mesûdî'nin mezkur problemdeki kaynağının Fârâbî olmadığını, bu problemin Porfirus'un Eflâtûn ve Aristo'nun felsefelerinin bir ve aynı olduğunu işlediği bugün kaybolmuş olan *Eflâtûn ve Aristo'nun Görüşlerinin Uzlaştırılması* adlı eserinde muhtemelen ele alındığını belirtmektedir.²⁰⁸ Öte yandan, Mesûdî, aynı kitabının başka bir bölümünde Aristo'nun çoğunluğu Yunan olmak üzere şehirlerin ve milletlerin yönetimlerini (anayasalarını), araştırdığı “politia” (*Kitabu'l Mudun*) adlı bir eserinden daha bahsetmektedir.²⁰⁹ Aynı şekilde Kiftî, Aristo'nun bu kitabında çoğunluğu Yunan olmak üzere sayısı yüz yetmiş biri bulan milletlerin ve şehirlerin siyasetlerini ele aldığını söyler.²¹⁰ Mesûdî ve Kiftî'nin bu rivayetlerinden yola çıkarak bahsedilen bu eserin 1890 yılında modern neşri yapılana kadar Batı dünyasında kayıp olan filozofun *Atinalılar'ın Anayasası* adlı eseri olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında, *Kitabu'l Mudun* ile *Politika*'nın birbirine karıştırılmadığını veya

²⁰⁶ Ali İbn Zeyd El-Beyhakî, *Tetimme Sıvanu'l Hikme*, Tahkik. Refik Acem, Beyrut, 1994, s. 41.

²⁰⁷ Mesûdî, *et-Tenbih ve'l İşraf*, Tahkik ve Tashih, Abdurrahman İsmail es-Safî, Bağdat, 1938, s. 102

²⁰⁸ S.M.Stern, *al-Masudi and the philosopher al-Fârâbî, Al-Masudi Millenary Commemoration Volume*, ed. S. Maqbul Ahmad and A. Rahman, The Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, 1960, s.35

²⁰⁹ Mesûdî, Age. s.68, Bu eser muhtemelen Aristo'nun geçtiğimiz yüzyılda bulunan ve modern neşri yapılan ve birçok Yunan şehir devletinin anayasalarını incelediği *Atinalılar'ın Anayasası* adlı eseridir.

²¹⁰ Kiftî, *Ahbaru'l Hukema*, s. 24

bunların iki ayrı kitap olarak algılandığını söyleyebiliriz. Fakat *Kitabu'l Mudun Politika*nın ilk kitabının içeriği ile aynı mahiyettedir. Mahmut Kaya *Politia*'nın Arapça'ya çevrilmediğini, aynı şekilde “*Ev Yönetimi*”yle ilgili eserin de, aslında Batlamyus el-Garib'in kısmen hatalı olarak hazırladığı *Aristo'nun Eserlerinin Kataloğu* adlı eserine dayandığını belirtir.²¹¹ Shlomo Pines de Aristo'nun *Politika*'sının tamamen olmasa da, I. Kitabının bir veya iki bölümünün, Helenistik devirde oluşturulmuş mümkün bir derleme, özet veya alıntılarla Arapça'ya çevrildiğinin kesin olduğunu belirtir. Pines, Fârâbî'nin *Ara* ve *Siyâse*'deki şehir, mahalle, köy ilişkisini açıklarken öne sürdüğü görüşlerden ve *Kitabu'l-Mille*'de köle ve efendi ilişkisini ele alırken, “Aristo bunu *Politika* kitabında açıkladı” demesinden yola çıkarak Fârâbî'nin sözkonusu derlemeyi kaynak olarak kullandığını belirtir. Pines'e göre bu görüşlerde Fârâbî'nin kaynağı Eflâtûn olmaktan ziyade Aristo'dur.²¹² Ayrıca Pines, Amiri'nin *Kitab al- Saada ve'l -İsad* adlı eserinde Aristo'ya yaptığı atıfları *Politika*'nın özellikle ilk kitabındaki ilgili kısımlarla karşılaştırır. Çok küçük farklılıklara rağmen metinler birbirine tekabül eder. Buradan yola çıkarak, Pines, Aristo'nun *Politika*'sının ilk kitabının iki bölümünün Arapça'ya çevrildiğinin kesin olduğunu vurgulamaktadır.²¹³ Bütün bu rivayetleri göz önüne alarak Aristo'nun *Politika*'sının İslâm dünyasında bilindiğini, *Politika*'nın I. Kitabının mota mot

²¹¹ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, s.281, İbn Miskeveyh “*Kitabu Tertib al-Saadet*” adlı eserinde “*Kitabu Tedbirul Mudun*”un bir veya iki kitabının Arapçaya çevrildiğini söylemiştir ki bu da Batlamyus el Garib'in kısmen yanlış kataloğuna dayanmaktadır.bkz. Pines, agm.s.153. M. Kaya, Age.s. 312-313

²¹² Shlomo Pines, *Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, The Collected Works of Shlomo Pines*, Vol. III 1975-1986, s.157-158

²¹³ S. Pines, bu metni *Politika*'nın ilgili bölümleriyle karşılaştırarak mevcut metinde bazı unsurların daha ihmal edildiğinin veya değinilmediğinin ortaya çıktığını göstermektedir . Pines'e göre ya Amiri çok usta bir şekilde bu metni kısaltmış veya Amiri'den önce bugün bilmediğimiz bir kaynaktan Aristo'nun ilgili görüşleri özetlenmiştir. (Pines, agm.s. 153-155) Ayrıca, İbn Miskeveyh'inde değindiği şekliyle (*Kitabu'l Mudun, Et-Tedbir el-Menzil*) Aristo'ya bu kadar farklı adlar altında siyaset kitabının atfedilmesi bir açıdan aynı kitabın farklı şekilde isimlendirilmesi olarak da değerlendirilebilir.

olamasa bile bir şekilde çevrildiğini, ayrıca *Politika* 'yla ilgili olup da *Nikomakhos'a Etik* başta olmak üzere diğer eserlerin içerisinde yer alan, Aristo'nun siyaset düşüncesiyle ilgili olan fikirlerin İslâm dünyasına geçtiğini ve Fârâbî'nin bunlarla karşılaştığını söyleyebiliriz. Şimdi, Aristo'ya atfedilen *Sırru'l-Esrar*²¹⁴ veya diğer bir adıyla *Es-Siyasetü fi Tedbi'r-Riyase* adlı esere geçebiliriz. Eserin, kaynaklarda, mütercimliğine fazla güvenilmeyen İbnü'l Bitrik tarafından çevrildiği kaydedilmektedir.²¹⁵

Kitabın bugün elimizde bulunan metninin, asıl metin olup olmadığı konusunda bir çok tartışma vardır.²¹⁶ Fakat eser üzerine çalışan müellifler, eserin

²¹⁴ Kaynaklar, Aristo'ya atfedilen "*Sırru'l-Esrar*"dan başka bir de Zekeriya er-Razî'ye yaklaşık isimlendirmelerle bazı eserler atfetseler de söz konusu eserler farklıdır. Birûnî, Razî'nin eserleriyle ilgili olarak yazdığı risalede Razî'nin kimya ile ilgili eserleri başlığı altında *Kitabu's-Sırrı, Kitabu Sırrı's-Sırrı (Sırrın Sırrı Kitabı) ve Kitabu Sırrı'l-Hukema* olmak üzere üç tane eserden bahseder. Fakat, bu risalede Razî'ye siyaset veya ahlakla ilgili olarak "*Sırru'l-Esrar*" adında bir eser atfedilmemektedir. Bkz. Biruni, *Muhammed b. Zekeriya er-Razi'nin Kitaplarıyla İlgili el-Biruni'nin Risalesi*, Neşr Paul Kraus, 1936, Terc. Edenler, Mustafa Çuhadar, Hasan Şahin, M. Zeki Duman, ty. s. 14

²¹⁵ İbn'ul Bitrik'in mütercimliği ile ilgili olarak bkz. D. M. Dunlop, *The Translations of al-Bitrik and Yahya (Yuhanna) b. Al-Bitrik*, Journal of Royal Asiatic Society. London 1959, s. 140, 141, 142, Fuat Sezgin Külliyatı, c. 95. s. 262-263, Kaynaklar İbnü'l Bitrik'in Nasturi bir mütercim olduğunu ve yaptığı çevirilerde titiz olmadığını vurgular. İbn Ebi Useybia ve Kiftî, İbnü'l Bitrik'in Yunanca ve Arapça bilgisinin iyi olmadığını (Gutas, Age. s. 134-135 Bayrakdar, Age. s. 44,) belirtmektedir. Mesela Kiftî onun için "güvenilir bir çevirmen olmasına ve (orijinal metindeki) kavramları iyi çevirmesine karşın takır tukur bir Arapça kullanırdı, demektir. Câhız'da çok kötülediği bu ilk çevirilerin, filozof Kindî gibi doğru Arapça kullanan kişiler tarafından yeniden elden geçirilmesi ve üslup açısından ıslah edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. (Gutas, Age, s. 135, Câhız, *Kitabu'l Heyavan*)

²¹⁶ A. Bedevi, eserin önce Yunanca'dan Süryanice'ye oradan da Arapça'ya çevrildiğini belirtir. (Bedevi, Age. s. 41). Eserin, aslında, Roma imparatorluğu ve geç antikitede Sasani yönetim modeli ve düşüncesi örnek alınarak yazıldığı belirtilmektedir. (Bkz. Dimitri Gutas, *Summary, The Grek Background of Arabic Encyclopedia*, Encyclopedic Activities in the Pre- Eighteenth Century Muslim World, International Symposium, Pakistan, 2003). Çünkü eser ne Batlamyus el-Garib'in ne de, Diogenes Laertius'un Aristo'nun eserlerini tasniflendirdikleri kataloglarda yer almaz. (Bkz. Mahmut Kaya, Age. s. 312-324) Eser, daha sonra Gundissalvi tarafından Arapça'da Latince'ye buradan da İbranice'ye çevrilmiş ve İspaya'daki Yahudiler arasında meşhur olmuştur. İbranice çeviri ile Bedevi'nin neşrine örnek aldığı Filip Tarablusi çevirisi farklıdır. Bedevi'nin neşrettiği metin biraz daha hacimlidir. İbranice çevirideki II. Bölümün son paragrafı, Bedevi'nin neşrettiği metinde yoktur. (Karş. *Kitabu Sırru'l-Esrar*, Neşr, Abdurrahman Bedevi, *El- Usulu'l Yunananiyye li'n Nazariyyeti's-Siyasiyye fi'l-İslâm içinde*, Kahire 1953, s. 75- 125. Moses Gaster, *The Hebrew version of the "Secretum secretorum". A mediaeval treatise ascribed to Aristotle*. Published for the first time from the MSS. of the British Museum, Oxford and Munich. With an introduction and an English translation. Journal of the Royal Asiatic Society (London) 1908. ss. 111-162, Fuat Sezgin, *Islamic Philosophy*, Vol. 108, s. 251- 357, s. 302-303). Bedevi'nin neşrettiği eserde II. Bölüm 39 sayfa daha fazladır. Bu kısımda astroloji ve yıldızların özellikleri, tılsım, ebcet gibi, belki de esere asıl şöhretini veren bölümler yer alır. Kanaatimize göre, bu durumda Gundissalvi'nin Latince'ye çevirdiği daha sonra da İbranice'ye çevrilen nüsha, eserin çekirdeğine daha yakındır. Bu nüsha sadece siyaset

aslının bugün elimizde bulunan nüshalardan çok farklı olabileceğini, daha küçük olduğunu ve bazı kısımlarının sonradan esere zeyl edildiğini belirtmektedirler. Fakat kitabın bugünkü halini m.940 yılından sonra aldığı İbn Cülcül ve İbn Nedim'in rivayetlerinden anlaşılmaktadır. Ayrıca, vezirlerde bulunması gerekli olan şartlar, başlığı altındaki kitabın dördüncü makalesi, az veya çok olmak kaydıyla kelimesi kelimesine Fârâbî'nin "*Ara*"sında filozof ilk başkanda bulunması gereken şartların aynısıdır. *Ara*'nın Fârâbî (950)nin son döneminde yazıldığını da göz önünde bulundurursak eserin İbnu'l Bitrik'in çevirdiği çekirdek bölümünün genişletilerek bugünkü haline 940 ile 987 tarihleri arasında getirildiği oldukça muhtemel gözükmektedir. Fakat, Bedevi'nin neşrettiği eserde bu özellikler 12 veya 13 olarak değil 15 tir. Buna paralel olarak, 15 özellikten 12 si Fârâbî'nin 12 özelliğiyle de tıpatıp uyuşmaktadır. Eğer, bu bölüm eserin çekirdeğinde varsa bu sefer Fârâbî'nin bu eserden yararlanmış olabileceği söz konusudur.

Eserin bazı bölümlerinin 946 yılında ölen Hamedanî tarafından yazıldığı söylenmektedir. Çünkü eser bazı müellifler tarafından Yemenî diye birine atfedilmiştir. Hamedanî de Güney Arabistanlıdır ve *Tabakatu'l Umem*'onu Kindî'den sonra ikinci Arap filozofu olarak takdim eder. Hacı Halife de eseri Ahmedü'l Yemeni diye birine atfetmekte ve eserin Halife Memun(h.198-218) zamanında çevrildiğini belirtmektedir.²¹⁷ Dunlop, vezirlerin özellikleriyle ilgili bölümün Coğrafyacı Hamedanî tarafından Fârâbî'den etkilenererek kitaba yerleştirilmiş olabileceğini söylemektedir.

ahlakıyla ilgilidir ve belki de bunun için yani tılsım, fal, yarı tıbbi bölümleri bünyesinde taşımadığı için diğeri kadar şöhret kazanmamıştır. Mezkur sayfalar arasını karşılaştır. Leser, s.75-125.II.eser, s.128-129

²¹⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z Zunun*, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, Cilt. 2. s.984. Bursalı Mehmet Tahir, *Siyasete Mütellik Asar'ı İslâmiye*, no:62; Levend, s.176, no:6

Dunlop, eserin sihir ve astronomi ile ilgili bir bölümünün üslup olarak *Sırru'l-Esrar*'dan ayrıldığını, Hamedanî'ninde *Hikmetin Sırları Kitabı* adlı halen kayıp olan ve muhtemelen astronomi ve astroloji ağırlıklı bir eser yazdığını belirtmiştir.²¹⁸ Kayıp olduğu belirtilen bu kitabın *Sırru'l Esrar*ın İbranice'ye çevrilen nüshasında olmayan astroloji ve tıpla ilgili uzunca bir bölümü olduğu muhtemel gözükmektedir.

Fârâbî, Aristo'ya atfederek böyle bir eserin varlığından bahsetmez fakat gerek Kindî *Aristo'nun Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı risalesinde²¹⁹ gerekse Fârâbî *Aristo Felsefesi* adlı eserinde Aristo'ya *Politika* adlı bir eser atfederler fakat filozofların bahsettiği eserin *Sırru'l Esrar* olmadığı kesindir. Belki Kindî ve Fârâbî bu eserin sahte Aristocu olabileceği kanaatine varmışlardır. Çünkü, Kindî bizzat kendisi düzeltmesini yaptığı halde sahte Aristocu eser olan *Esolacya*'ya söz konusu risalesinde Aristo'nun eserleri arasında saymamıştı. Ayrıca, Fârâbî'nin *el-Cem* adlı eseri bu tür sahte Eflâtûncu ve Aristocu eserlerden filozofun yararlanıp yararlanmadığı konusunda bize kısmi bir rehberlik sunar. Çünkü Fârâbî sahte olduğunu düşünüp de diğer eserlerinde zikretmediği eserler hakkındaki sözlerinde, *el-Cem*'de Eflâtûn ve Aristo'nun eserlerini uzlaştırmak adına cömert davranır. Aynı şekilde, Fârâbî'nin *el-Cem*de Aristo'nun olduğunu söyleyerek atıf yaptığı *Esolocya* hakkındaki tutumunun Eflâtûn ve Aristo'nun görüşlerini birleştirebilmek adına bilinçli olduğu söylenmektedir. Aynı şekilde Fârâbî, *İhsa ve Mille*'de “*Aristo bunları Politika kitabında açıkladı*” derken *el-Cem*de ise, Eflâtûn ve Aristo'nun sosyal yaşantılarını ve siyasî alanla ilgili tutumlarını tartıştığı birinci meselede, Aristo'nun

²¹⁸ Dunlop, Agm., s.150

²¹⁹ Kindî, *Aristo'nun Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Çev. Mahmur Kaya, Felsefî Risaleler içinde, İst.2002, s.274

siyasî risalelerinden (resaili’hi-Siyase)²²⁰ bahsetmektedir. Fârâbî *el-Cem*’de *Politika* kitabı kavramını kullanmamakta *Siyaset Risaleleri* demektedir. Aynı şekilde aynı risalede, Aristo’nun İskender’e vezirlik yaptığını da açıklamaktadır. Burada verilen bilgilerden yola çıkarak, Fârâbî’nin *Sırru’l Esrar*ın bugün elimizde bulunan metninin hepsini olmasa bile çeşitli kısımlarını okuduğunu ve bu eserden yararlandığını söyleyebiliriz.

Sırru’l Esrar, Doğu ve Batı düşüncesinde çok geniş bir alanda karşılıklar bulmuştur.²²¹ Eserin, İslâm dünyasında daha sonraki yüzyıllarda çok büyük etkisi olmuştur. Bir manada, Aristo’nun kısmen çevrilen *Politika* adlı eserinin boşluğunu bu eser doldurmuştur. Zikrettiğimiz üzere, Kindî ve Fârâbî’nin eser karşısındaki tutumunun şüpheli olduğunu kabul etmekle beraber, İbn Haldun,²²² Katip Çelebi²²³ ve Kınalızade Ali Efendi²²⁴ bu eseri Aristo’nun siyasetle ilgili eseri olarak zikretmişler ve içeriği hakkında bilgi vermişlerdir. Ayrıca eser çeşitli defa Osmanlı müelliflerince Türkçe’ye tercüme edilmiştir.²²⁵

²²⁰ Fârâbî, *el-Cem*, Şam, 1999, s. 69

²²¹ Kitapın 11.asırda Latince’ye, daha sonra da Portekizce’ye, İngilizce’ye, Fransızca’ya ve Hollandaca’ya çevrildiği belirtilmektedir. (Charles Burnett, *Arabic into Latin*, Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge, 2003, s. 382) Esere, Roger Bacon, Aristo’nun olduğundan şüphe duymadan 1243 yılında bir şerh yazmıştır. (Bedevi, Age. s. 45). Bedevi, eserin Batı dillerine iki ayrı nüshadan çevrildiğini ve bu eserlerin Batı rivayetini temsil eden ve Doğu rivayetini temsil eden olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Batı rivayetini temsil eden ve Mağribiye diye isimlendirilen nüshanın İspanya’daki Yahudiler arasında meşhur olduğunu, bu eseri Gundisalvi’nin çevirdiğini ve bu eserin ikincisinden daha az hacimli olduğunu, ikincisini de Filip diye bir mütercimın çevirdiğini belirtir. (Bedevi, Age.s. 42-43). A. Bedevi, eserin Batı’da bu kadar meşhur olmasının sebeplerini, eserin Aristo’dan çevrilen ilk felsefî eser olmasına ve eseri şerh eden Roger Bacon, Albertüs Magnus ve Jean de Limepes gibi filozofların eserin Aristo’ya aitliğini serahatle zikretmelerine bağlar. Bedevi, bu durumun, eserin Aristo’ya aitliği konusunda ilk şüphelerin uyandığı 14. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiğini belirtir. İlk defa Petrus Kindiyani (Ö.1410) eserin Aristo’ya ait olamayacağına işaret ve şahitlik etmiştir.(Age. s. 46) Kitap, daha sonra, değinildiği üzere, bütün batı dillerine çevrilmiştir.

²²² İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İst., 1990, C.I, s. 94, s.13, C.II, s. 3

²²³ Kâtip Çelebi, *Keşfu’z Zunun*, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, İst., 1943, Cilt. 2. s. 984

²²⁴ Kınalızade Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai, İlmu Tedbiri’l Medine*, s. 46. Sadeleştiren: Fahri Unan, *İdeal Devlet İdeal Cemiyet içinde*, Ank., 2004, s.303

²²⁵ Bozoklu Akif Paşa (öl.h.1261), kitabın bir bölümünü tercüme etmiştir. Akşamseddinzade Hamdullah Hamdi’nin (öl.1503) ve Şeyh Ömer Halveti’nin (öl.1520) bu eseri manzum olarak

Eserin giriş bölümünde Büyük İskender'in uzun seferlere çıktığı bir zamanda bazı meselelerin çözümü için Aristo'ya bir mektup yazdığı belirtilir. Aristo'da Büyük İskender'e tavsiyelerinden oluşan on makalelik *Sırru'l-Esrar*'ı yazar. Burada filozofun olmadığı yerde siyasî otoritenin bazı sorunları çözemeyeceği anlayışı vardır. İlk makale hükümdarın halka ve kendine karşı cömert veya cimri olmasıyla ilgili olarak Rumlar, Hintliler ve Farşlıların görüşlerini özetler²²⁶ ve bu açıdan hükümdarların sınıflandırılmasına tahsis edilir. Kitabın ikinci makalesi meliklerin hal ve ahvaline²²⁷ üçüncü makalesi adalet sıfatına²²⁸ ve son makalesi de vezirlerin sayısına ve özelliklerine²²⁹ ayrılmıştır. Kitabın diğer bölümleri doğrudan siyasetle ilgili değildir. Kitap, Hermesci, Yeni Eflâtûncu ve Yeni Fisagorcu unsurlarla Helenistik dönemin tipik bir özelliğini yansıtır. Eserde bazı konular anlatıldıktan sonra İskender'in bundan ibret alması telkiniyle konu sonuca bağlanır. Eser büyük ihtimalle Bizans döneminde miladi III. veya IV. asırda Pehlevi siyaset şekli örnek alınarak uydurulmuştur. Her dönemde siyasî zeyl yapılmış veya bazı kısımlar çıkartılmıştır.

Burada üzerinde durulması gereken bir hususta genel olarak Fârâbî'nin Eflâtûn'u ve Aristo'yu sunuş tarzıdır. Fârâbî, Eflâtûn'un bilgi, metafizik ve psikoloji ile ilgili görüşlerine hakimdir. Bunları söz konusu alanlar çerçevesinde bazı eserlerinin bazı bölümlerinde ifşa etmiştir. Fakat, Fârâbî, *Eflâtûn Felsefesi*, *Onun Bölümleri ve Bölümlerinin Tasnifi* adlı eserinde Eflâtûn külliyatını ahlak felsefesi hatta daha ziyade siyaset felsefesi açısından ele alır. Burada eser bize, insanın

Türkçe'ye çevirdikleri kaydedilmektedir. Eserin İstanbul kütüphanelerinde birçok elyazması ve çevirisi de bulunmaktadır. Orhan M.Çolak, agm. 350-378, M. Bayraktar, Age. s. 74

²²⁶ *Kitabu Sırru'l-Esrar*, Neşr. Abdurrahman Bedevi, *El- Usulu'l Yunananiyye li'n Nazariyyeti's-Siyasiyye fi'l-İslâm içinde*, Kahire 1953, s.74

²²⁷ Age.,77-125.

²²⁸ Age.,125-129

²²⁹ Age.,129-145

bireysel olgunlaşmasından başlayıp, filozofun içindeki yaşadığı cahil şehirden, erdemli ve ideal devletin oluşmasına doğru bir seyir ve akış sunar. Fârâbî'nin mesela *el-Cem*'de Eflâtûn'un idealarıyla ilgili kuramlarını metafizik bakış açısıyla değerlendirdiğini görebiliriz. Fakat *Eflâtûn Felsefesi* adlı eserde adı geçen diyalogların içeriğinde idealarla ilgili herhangi bir bilgiye yer verilmez. Bu durum bize Fârâbî'nin Eflâtûn'a her şeyden önce bir siyaset felsefesi filozofu olarak baktığını gösterir.²³⁰

Kanaatimiz odur ki, Fârâbî, Eflâtûn ve Aristo'nun siyaset felsefeleri arasında en azından siyaset ilmine bakışları arasında fazla bir fark görmemektedir.²³¹ S. Pines, Fârâbî'nin *İhsa* adlı eserinin sadece bazı elyazmalarında şöyle bir pasajın geçtiğini aktarmaktadır: "Siyaset teorileri...Eflâtûn bu konuda Aristo'dan daha çok hatırlanandır". Fakat bunun içeriğinde zayıf bir delil olduğunu belirtir.²³²

Fârâbî'nin bu iki filozofun görüşlerini zımnen uzlaştırdığını söyleyebiliriz. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ideal boyutu Eflâtûn'dan gelmekle beraber, salt bir ütopyacılığın ötesinde olan gerçekçilik ve akılcı boyutu da özellikle pratik felsefe anlayışı yoluyla Aristo'dan gelmektedir. Bu iki filozofun siyaset felsefelerinin bugünden baktığımızda farklılığının Fârâbî'nin siyaset felsefesinde fazla bir gerilime yol açmadığını kabul ediyoruz. Çünkü, Fârâbî, *el-Cem*'de bu konuda iki filozof arasında bir farklılık olduğuna değinmez ve bunu uzlaştırma girişimine girmez. Bu da, Aristo'nun Eflâtûn'un *Devlet*'ini özel mülkiyet ve aile açısından eleştirdiği *Politika*'nın II. kitabının çevrilmediğini göstermektedir. Eğer, Fârâbî bu bölümden haberdar olsaydı *el-Cem*'deki uzlaştırma maddelerinden birini de bu konuya tahsis

²³⁰ Fârâbî, *Felsefetu Eflâtûn ve Eczauiha ve Meratibi Eczauiha min Evveliha ila Ahiriha*, s. 4,

²³¹ En azından Fârâbî, *el-Cem*'de iki filozof arasındaki ahlak alanındaki karşıt görüşleri uzlaştırıyor görünürken iki filozofun siyaset ve sosyal hayat hakkındaki görüşlerini de uzlaştırıyor gözükmektedir. Bkz. *Kitabu'l cem beyne re'yel hakimeyn*, Neşr. Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, s. 109-111

²³² D. Reisman, agm. s. 267

edecekti. Her ne kadar, kişide yerleşen ahlak'ın değişip değişmeyeceği hususunda, söz konusu eserde bir tartışma varsa da iki filozofun siyaset felsefeleri arasındaki dizgesel düzen (sistem) farklılıkları konusunda Fârâbî en azından *el-Cem*de suskundur. Ayrıca, Fârâbî metafizikte ve varlık felsefesinde Yeni Eflâtûnculuğa rağbet etmiştir. Fakat sosyal meseleler ve siyaset alanında bu akımın fazla da üzerinde durmamaktadır. Bununla beraber, Yeni Eflâtûncu okulların, eğitim müfredatlarının Fârâbî'nin eserlerini yazma şekli üzerinde etkili olduğunu söyleyebiliriz.

2.3c. Türk Siyaset Felsefesi ve Fârâbî'nin Tutumu (Fârâbî'nin Biyografisindeki Bazı Unsurların Siyaset Felsefesine Kaynaklığı)

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kökenleri, öncelikle, Kur'an ve Sünnet'te yer almaktadır. İkinci kaynak ise, antik Yunan siyaset felsefesidir. Üçüncü bir kaynak olarak da kısmî çalışmalarla ortaya konduğu şekliyle Türk siyaset düşüncesidir. Türk siyaset ve devlet anlayışının Fârâbî'nin siyaset felsefesine etkilerini ortaya çıkarabilmek için Fârâbî'nin Bağdat'a gelmeden önceki eğitim ve öğretim hayatının tetkik edilmesi gerekmektedir.

İslâm tarihindeki tabakat kitaplarına baktığımız zaman, Fârâbî'nin hayatı, eğitimi ve eserleriyle ilgili olarak farklı bilgilerle karşılaşmaktayız. Bu farklı bilgiler filozofun hayat hikayesini ele alan modern çalışmalara da sirayet etmiştir.²³³ Fakat

²³³ Fârâbî'nin söz konusu şekilde hayat hikayesini ve eserlerini ele alan modern çalışmalara şu örnekleri verebiliriz. Mehmed Ali Ayni, *Muallim-i Sâni Fârâbî*, İst., 1332, s.1-16, Adnan Adıvar, *Fârâbî*, İslam Ansiklopedisi, Cilt, 4,İst., 1964, s. 451,454, Hilmi Ziya Ülken, *Fârâbî Tetkikleri*, İst., 1950, Aydın Sayılı, *Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri*, Belleten Dergisi, Cilt 15, Sayı, 57, ss.1-59, Richard Walzer, *Al-Fârâbî*, *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1983, Cilt. 2, s. 778-780 Hafız Abdullah Farukî, *Fârâbî*, *Islamic Literature*, Vol.17, Nov.1971, s. 689-695, Abdurrahman Badawi, *Al-Fârâbî*, *Histoire De La Philosophie en Islam içinde*, Paris, 1972, C. II, s. 478-483, İbrahim Medkour, *Fârâbî*, *A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, Pakistan,1983, Vol.II, ss. 450-51, Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, İzmir, 1993, Alfred L. Irby, *al-Fârâbî*, *The Cambridge History of Arabic Literature*, Cambridge, 1990, ss. 378-380. Yabancı kaynaklarla kıyasladığımız zaman Fârâbî'nin hayatıyla ilgili olarak Türkçe'de yapılan çalışmaların daha nesnel olduğunu kabul

son dönemde yazılan ansiklopedi maddelerinde bu bilgiler daha derli toplu olarak ele alınmıştır.²³⁴ Fârâbî'nin hayatıyla ilgili olarak aktarılan bilgilerin farklılığının en temel sebebi, Fârâbî'nin kendi zamanında veya kendinden hemen sonra öğrencileri veya başka bir müellif tarafından hayat hikayesinin yazılmamasıdır. Bundan dolayı, Fârâbî'nin hayatının ilk dönemleri, bu dönemde aldığı öğretim, bu öğretimin siyaset felsefesine muhtemel kaynaklığı ve eserleriyle ilgili bilgiler, kendi çağdaşı ve kendinden hemen sonraki kaynaklarda kısıtlı bir şekilde verilmiştir. Böyle bir durumda, bir düşünür hakkındaki en güvenilir bilgiler bazen o düşünürün çağdaşı tarihçilerin eserlerinde ve tabakat kitaplarında bulunmayabilir. Düşünürün etkisi ve felsefesi yaygınlaştıkça, o filozofun hayatı, eserleri ve milliyeti ile ilgili araştırmalarda hızlanmakta ve daha yaygın bilgiler ağına ulaşılabilir. Fârâbî için de aynı durum söz konusudur. İbn Nedim (990) Fârâbî'nin çağdaşı olmasına rağmen, filozofun sadece yedi tane eserinden bahseder, onlar da filozofun önemli eserlerinden ziyade Aristo'nun çeşitli eserlerine yazılan şerhlerdir.

Aynı şekilde, İbn Nedim, Fârâbî'nin aslının Farsların yoğun olarak yaşadıkları Horasan'ın Faryab bölgesinden olduğunu söyler.²³⁵ İbn Nedim bu konuda yanılmaktadır.²³⁶ Çünkü, eğer, Fârâbî, Faryab'lı olsaydı mutlaka döneminde Faryabi diye meşhur olacak ve eserlerinde Faryabi adını kullanacaktı. Bazı müellifler Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adî'nin, *Fihrist*'in yazımında İbn Nedim'e yardım

edebiliriz. Ayrıca, A. Bedevi, M. Mehdi, R. Walzer gibi araştırmacılar da Fârâbî'nin Türk olduğu konusunda hemfikirler. Bu eserlerde Fârâbî'nin Türk olduğu güçlü atıflarla gösterilmiştir. Ayrıca, De Boer, Henry Corbin gibi modern dönemde İslam felsefesini İsrakî bakış açısıyla değerlendiren araştırmacılara göre ise, Fârâbî Farisidir. Fârâbî'nin, Farisi olduğuna dair bu değerlendirmeler temelde İbn Nedim ve İbn Ebi Useybia'nın yanlış atıflarından kaynaklanmaktadır.

²³⁴ Mahmut Kaya, *Fârâbî Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, İst., 1995, C.12, s. 145-147

Dimitri Gutas, *Fârâbî, Biography*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999, s. 209-210

²³⁵ İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 263. İbn Nedim Fârâbî'nin önemli eserlerinden hemen hemen hiçbirisini zikretmez. Sadece Aristo'nun birkaç kitabına düştüğü şerhten bahseder.

²³⁶ M. Kaya, *Fârâbî Maddesi*, s. 145

etmesinden yola çıkarak, İbn Nedim'in bu konudaki kaynağının doğru olduğunu iddia etmişler, dolayısıyla Fârâbî'nin Fârâblı, değil Faryab'lı olabileceğini belirtmişlerdir.²³⁷ İbn Nedim'in Fârâbî konusundaki kaynağı Yahya b. Adî olamaz. Çünkü, eğer, İbn Nedim, Fârâbî'nin eserleri hakkında Yahya b. Adi ile fikir alış verişinde bulunsaydı, *Fihrist*'te Fârâbî'nin eserleri yedi tane Aristo şerhiyle sınırlı kalmaz, bunun aksine karşımıza onlarca eser çıkardı. Dolayısıyla, İbn Nedim'in Fârâbî hakkındaki bilgisi hem kısıtlı hem de fazla güvenilir değildir. Çünkü, İslâm düşünce tarihine baktığımızda Horasan'ın Faryab bölgesinden gelen alimler ve düşünürler Faryabi olarak adlandırılmışlardır.²³⁸ Mesela Yakutî el Hamevî, Muhammed b. Yusuf el-Faryabî adlı bir alimden bahseder.²³⁹ İbn Nedim, Fârâbî hakkında bilgi verirken bu farkı görememiştir.

Birkaç istisna dışında, bütün müellifler, Fârâbî'nin Türkistan'ın Fârâb şehri yakınlarındaki (bugünkü Kazakistan sınırları içinde) Vesiç'te 870 yılında doğduğunu belirtmişlerdir.²⁴⁰ Fârâbî'nin çağdaşı olan ve 943 yılında İslâm topraklarının coğrafi bilgilerini edinmek için Bağdat'tan ayrılan İbn Havkal, Maverâünnehir bölgesini ziyareti sırasında, Fârâb'ın Vesiç köyünden bahsederken Ebu Nasr Fârâbî'nin buradan olduğunu belirtmektedir.²⁴¹ İbn Havkal'ın söylediklerinden yola çıkarak Fârâbî'nin 943 yılından önce Vesiç'de doğduğu hakkında Bağdat'ta yaygın bir bilginin olduğunu kabul edebiliriz. Ayrıca, İbn Havkal bu bölümde Fârâbî'den “O,

²³⁷ D. Gutas, *Fârâbî, Biography*, Encyclopedia Iranica, s. 209-210

²³⁸ Ayrıca bu dönemde yazılan Tarih ve Coğrafya kitaplarında Horasan kelimesinin kapsadığı coğrafi alanla ilgili karmaşık bir durum söz konusudur. Bkz. Ramazan Şeşen, *Giriş, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ank., 1998, s. 2

²³⁹ Yakutî, *Mu'cemu'l Buldan*, Cilt.6, s.840

²⁴⁰ Farab şehri daha sonra Otrar ismini almış ve Moğol istilalarıyla beraber yıkılmıştır. Hârâbeleri bugünkü Kazakistan toprakları içindedir. (Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ank., 1987, s. 5) Fârâbî'nin yetiştiği dönemlerde yörenin eğitim, kültür ve sanat yaşamı için bkz. (Emel Esin, *Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İst., 1976, C. VI, s. 111-112)

²⁴¹ İbn Havkal, *Suretü'l Arz*, Neşr. J. H. Kramers. Brill, 1939, s. 510-11

bu konularda (eski filozofların eserlerine şerh yazma ve mantık) zamanımızda, günümüzde ve asrımızda herkesi geçmiştir” demektedir. İlk dönem tabakat kitaplarında Fârâbî ve eserleri ile ilgili en kapsamlı bilgiyi İbn Said Endülisi vermiştir.²⁴² Kadı Said ilk defa eserinde Fârâbî’ye bir bölüm tahsis etmiştir. Kendisinden sonraki ilk asır içinde Fârâbî, Doğu İslâm dünyasından ziyade Batı’da daha fazla meşhur olmuştur. Filozof, Doğu İslâm dünyasında, İbn Sina’nın Aristo’nun *Metafizik* kitabını anlamasında Fârâbî’nin rehberliğine veya diğer bazı felsefî konularda filozofun maharetine yaptığı atıflardan sonra meşhur olmuştur.²⁴³ 11 ve 12. yüzyılda ve daha sonra yazılan tabakat kitaplarında Fârâbî’nin hayatı, felsefesi ve eserleri ile ilgili bilgiler, filozofun İslâm felsefî düşüncesine, özellikle de Meşşai felsefeye rengini vermesine paralel olarak artar. Bunun için Fârâbî’nin yaptığı felsefe ve eserleri İslâm dünyasında yaygınlaştıkça buna paralel olarak tabakat kitaplarında da onun hakkında verilen bilgiler artmaktadır.²⁴⁴

Fakat 12. ve 13. yüzyılda yazılan kitaplarda filozofla ilgili verilen bilgilerin bazıları doğru, bazıları yanlıştır. Mesela Fârâbî’nin, felsefe öğrenmeden önce kadılık yaptığı, bostan bekçiliği yaparken felsefeye merak sardığı, bir hükümdarın önünde bazı müzik aletleriyle çaldığı parçalarla önce insanları ağlatıp sonra güldürdüğü, yetmiş dil bildiği gibi konular gerçek bilgiler olarak değerlendirilmemiştir.²⁴⁵

²⁴² Ebu’l Kasım İbn Said el- Endülisî, *Kitabu Tabakatu’l Umem*, Neşr. Louis Şeyho, Beyrut, 1912. s.53-55

²⁴³ Yahya Michot, *Al-Fârâbî And His Influence On The Early Avicenna: The Evidence From The Kitâb Al-Mabda’ Wa L-Ma’Âd*, Uluslarası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ank., 2005, S.

²⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Fârâbî Tetkikleri*, İst., 1950, s. 4

²⁴⁵ M. Kaya, agmad. s.157, D. Gutas, agmad. 209-212.

Aynı şekilde, İbn Nedim’de Fârâbî’ye atfedilen eser sayısı yedi, Kadı Said’de (1070) dört, Kıftî’de (1248) yetmiş dört ve İbn Ebi Useybia’da (1270) yüz on üç olarak verilmiştir.²⁴⁶

Gerek erken kaynaklar, gerekse kendinden birkaç asır sonra yazılan tabakat kitapları birkaç istisna dışında Fârâbî’nin Türk olduğu konusunda birleşirler. Mesûdî, İbn Said,(1070) İbn Havkal gibi ilk dönem tarihçi ve coğrafyacılar, Fârâb’ın genel olarak Türk nüfusunun yaşadığı yer olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.²⁴⁷

Filozoftan yaklaşık üç asır sonra İbn Ebi Useybia, Fârâbî’nin Horasandaki Türk bölgesi olarak bilinen Fârâb’tan olduğunu ve babasının Farisî olduğunu belirtir.²⁴⁸

Useybia’nın burada Fârâb’la ilgili olarak verdiği bilgi yanlıştır. Çünkü Fârâb Horasan’da değil Türkistan’da bir yerdir. Aynı şekilde Beyhakî’de Fârâbî’nin Türkistan’ın Faryab ilinde doğduğunu belirtir.²⁴⁹ Beyhakî’de verdiği bu bilgede hatalıdır. Çünkü Fârâb Türkistan’da, Faryab ise Horasandadır. İbn Ebi Useybia, Fârâbî’nin babasının Farisî olduğunu söylese de diğer kaynaklar onun babasının Samanoğulları idaresinde kale komutanı olan bir Türk olduğunu aktarmışlardır.²⁵⁰

İbn Ebi Useybia’nın Fârâbî’nin babasının Fars olduğu iddiasına karşılık, İbn Hallikan,(1282) Fârâbî’nin nesep olarak Türk olduğunu söyler ve isminin sonuna et-Türkî takısını ekler.²⁵¹ Ayrıca, İbn Ebi Useybia Fârâbî’nin dedesinin isminin Tarkan olduğunu söylerken, İbn Hallikan’da dedesinin dedesinin ismini Tarkan olarak vermektedirler. Fârâbî’nin *Kitab el-musiki, Makale fi ağrazı ma ba’det-tabia*²⁵² ve *Ahkamun Nucum* adlı eserlerinin elyazmalarında da onun tam adının Ebu Nasr

²⁴⁶ M. Kaya, agmad. s. 157

²⁴⁷ Mesûdî, *Murucuz-Zeheb*, (Seçme Parçalar). s.30, İbn Havkal, *Suretü’l Arz*,s.510

²⁴⁸ İbn Ebi Useybia, *Uyunul Enba fi Tabakatü’l Etibba*, Neşr. Nizar Rıza, ty. Beyrut, s. 603

²⁴⁹ Ali İbn Zeyd El-Beyhakî, *Tetimme Sıvanu’l Hikme*, s. 41

²⁵⁰ Useybia, aynı yer.

²⁵¹ İbn Hallikan, *Vefayatu’l Ayan*, Kahire,1858, C.II, s.112-114

²⁵² Fârâbî, *Makale fi ağrazı ma ba’det-tabia*, Haydarabad, 1349, s. 3

Muhammed b. Muhammed al-Tarkani/Tahranî olduğu görülmekte ayrıca Fârâbî'den astroloji hakkında bir risale yazmasını isteyen Ebu İshak İbrahim b. Abdillâh el-Bağdadi de, Fârâbî'den bahsederken onun adını “Ebu Nasr Muhammed b. Muhammed et-Tarhanî/Tarakanî” olarak aktarmaktadır.²⁵³ Burada Tarkan isminin zorunlu olarak Fârâbî'nin dedesinin veya dedesinin dedesinin ismini göstermeyeceği fakat Samaniler, Yemeniler gibi Tarkanîlerin de büyük bir sülale adını da göstereceği belirtilmiştir.²⁵⁴ Mübahat Türker Küyel, burada Tarkanlıkla kast edilenin özel bir isimden ziyade, Türk devletlerinde çok yüksek dereceden bir devlet görevlisi mevkiindeki insanlara verilen bir unvan olduğunu belirtir ve Fârâbî'nin de aile yapısı olarak böyle bir gelenekten geldiğini vurgular.²⁵⁵ Olguner de aynı görüşü ileri sürer.²⁵⁶

Bu durumda Fârâbî Bağdat'a gelmeden önce başta dönemin bilim ve kültür merkezlerinden birisi olan Fârâb başta olmak üzere, Orta Asya'daki okullarda sıkı bir dini eğitim almıştır.²⁵⁷ Fârâbî daha sonra, Buhara'da müzik ve fıkıh eğitimi almıştır. Sonra Merv ve Harran'da bulunmuştur. Daha sonra'da Bağdat'a intikal etmiştir. Bir rivayete göre, Fârâbî Yunan felsefesini sıkı bir şekilde öğrenmek için sekiz yıllık bir süre Bizans topraklarına gitmiş daha sonra tekrar Harran üzerinden Bağdat'a dönmüştür.²⁵⁸ Fârâbî *Ara*'nın bazı elyazmalarında geçtiği şekliyle, 942 yılına kadar Bağdat'ta kalmış, daha sonra da Şam'a gitmiş, bilahere Kahire ve Halep'te de

²⁵³ Fârâbî, *Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İst., 2003, s.184

²⁵⁴ D. Gutas, *agmad*. S. 210

²⁵⁵ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî ve Siyaset*, IX. Türk Tarih Kongresi, 21-25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler, Ank.1988, s. 609

²⁵⁶ F. Olguner, *Age*, s. 5

²⁵⁷ Kiftî, *Ahbaru'l Ulema bi Ahbaru'l Hukema*, Neşr. Julius Lippert Leipzig, 1903, s.277

²⁵⁸ Muhsin Mahdi, *Al-Fârâbî, Dictionary of Scientific Biography*, ed. C.C. Gillispie, New York, 1971, vol.4, s.523, Muhsin Mehdi, bu rivayeti Hattabi'ye dayandırır. Hattabi'nin rivayetine göre Fârâbî, Yuhanna b. Haylan'la mantık çalıştıktan sonra, Yunan topraklarına seyahat etmiş ve çalışmalarını tamamlayıncaya kadar orda sekiz yıl kalmış ve tam olarak felsefî müfredatı öğrenmiştir.

bulunmuştur.²⁵⁹ Fârâbî Mısır'dan döndükten sonra 950 yılına kadar Seyfûddeve'nin maiyetinde yaşamış ve bu yıl vefat etmiştir.²⁶⁰

Fârâbî önce, Yuhanna b. Haylan ile mantık çalışmaya başlamıştır. Daha sonra muhtemelen İbn Sirac ile Arapça çalışmış ve bu dile vukufiyet sağlamıştır. Bilahere kendisinin de aktardığı kadarıyla Matta b. Yunus ile Aristo felsefesini çalışmıştır.

Fârâbî, *Kitabu'l Huruf*'ta varlık kelimesinin ne anlama geldiğini tartışırken çeşitli dillerden örnekler getirir ve burada Soğutça diline de bir atıf yapar.²⁶¹ Soğutça, kaynaklarda eski bir İran dili olarak kabul edilmekle beraber bunun bir Türk lehçesi olabileceği de vurgulanmaktadır. Soğutça'nın diğer milletlerden ziyade Türkler tarafından kullanılan bir dil olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirmesi muhtemel olan Kengeres Türk muhitinde de Soğutça'nın yaygın bir kullanımı vardır. Ayrıca, günümüzde de Özbekistan ve Tacikistan ülkelerinin bazı bölümlerinde Türkler bu dili konuşmaktadırlar. Aynı şekilde Fârâbî'nin isminde geçen Tarkan ifadesinin M.S. 581 yılında bulunan bir Soğutça metinde de birkaç kez geçtiği belirtilmektedir.²⁶² Tarkanlığın Soğutça'dan gelen bir kelime olduğu üzerinde durulmuştur. Ayrıca, İbn Hallikan Fârâbî'nin Bağdat'a gelmeden önce Türkçe bildiğini ve daha sonra Arapça öğrenmeye başladığını belirtmiştir. Fârâbî'nin Türk olduğu konusundaki ve Bağdat'a gelmeden önceki eğitim hayatıyla ilgili bu bilgileri aktardıktan sonra, şimdi onun erken dönem eğitim hayatının ve yetiştiği kültür ortamının siyaset felsefesine muhtemel kaynaklığı konusuna geçebiliriz.

²⁵⁹ İbn Ebi Usyebia, Age, s. 608, Fârâbî, *Kitâb Ârâ' ehl el-medîne el-fâdila*, *Kitabul Mille içinde*, Beyrut, 1986, s. 79

²⁶⁰ İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ank., 1986, s. 85

²⁶¹ Fârâbî, *Kitabü'l Huruf*, s. 111

²⁶² Çağatay Tezcan, *Kök Türk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi: Soğutça Bugut yazısı*, Belleten, 1975-76, s. 257

Fârâbî'nin siyaset felsefesine Türk düşüncesinden geçen etkileri tespit edebilmek için öncelikle başvurulacak kaynaklar, eski Türk düşüncesindeki yazılı metin ve yazıtlardaki siyasî bilgelikle ilgili unsurlardır. Fârâbî bu belgelere doğrudan atıf yapmaz. Fakat Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle, bu belgelerdeki siyasetle ilgili unsurlar karşılaştırılarak söz konusu etkilerin olduğu söylenebilmektedir. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak başvurulacak ikinci kaynak da filozofla aynı zamanda veya ondan önce yaşamış olup Fârâbî'nin yetiştiği bölgeleri ziyaret eden ve bölgenin sosyal, ekonomik, siyaset ve devlet anlayışından bahseden Câhız, Makdisi, Mesûdî ve İbn Havkal gibi İslâm coğrafyacılarının kitaplarıdır. Bu yazarlar sadece teknik olarak coğrafya yazıcılığından ziyade gittikleri yörelerin kültürel ve siyasî yaşantılarını da değerlendirmişlerdir. Bu kaynaklarda, Türklerin cesaretine dolayısıyla bağımsız yaşama ve devlet kurma yeteneklerine, dürüst ahlaklarına ve hakanlarının özelliklerine dair bilgiler verilmiştir.²⁶³

Küyel, İslâm dünyasında ilk defa siyaset bilimini kuran filozofun Fârâbî olduğunu belirtir. Küyel'e göre, bunun altındaki en temel sebep Fârâbî'nin Türk kültürüyle yetişmesi, ilk gençlik yıllarında Türklerin ahlak, devlet ve siyaset felsefesi birikimlerini alması ve bu birikimlerin onun düşünce dünyasında önemli bir yer açmasıdır.²⁶⁴ Eflâtûn ve Aristo'nun siyaset küllîyatına daha önce Ebu Bekir Razî, Ebu Hatim Razî, İbn Ravendi ve Kindî²⁶⁵ gibi ilk dönem İslâm filozofları şahit olmuşlar fakat bu filozoflar, bu küllîyatı İslâm'ın verileriyle harmanlayarak ayrı ve müstakil bir siyaset felsefesi geliştirememişlerdir. Bu filozoflar siyaset felsefesinde

²⁶³ İbn Havkal, *Suretü'l Arz*. Neşr. J. H. Kramers. Brill, 1939, s. 463-525, Daha geniş olarak Kengeres muhiti olarak adlandırılan Fârâbî'nin doğup büyüdüğü yerlere İslam dini, Fârâbî'nin doğumundan kısa bir süre önce 840 yıllarında girmiştir.

²⁶⁴ Bu konuyla ilgili yapılan araştırmalar için bkz. Ahmet Kâmil Cihan, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışını İzleri*, Bilimname Dergisi, Sayı: IV, 2004/1, s. 18

²⁶⁵ Hans Daiber, *Political Philosophy*, History of Islamic Philosophy, Ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, Tahran, C. II. s. 841-844

daha ziyade Sokratçı bireysel ahlak anlayışı üzerinde durmuşlar ve siyaset felsefesine, felsefe yapmanın bir türü olarak bakmamışlardır. Fârâbî'nin siyaset felsefesini, felsefe yapmanın bir şekli olarak algılaması ve bir ilim dalı olarak ilk defa İslâm dünyasında siyaset bilimini kurması onun Türk bölgelerinde aldığı eğitim ve bu alanla ilgili müşahedelerine bağlanmaktadır. Küyel, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgilenmesindeki temel unsurlardan birinin eski Türklerde siyasî bir kurum ve siyasî bir yapılanma olarak Tarkanlık geleneğinden gelmesi olduğunu söyler.²⁶⁶

Burada kuşkusuz en önemli etkilenme, eski Türk metnindeki kozmolojik öğretisi ve unsurlarla, insani ve toplumsal alanla kurulan ilgi, alaka, benzetme ve anlamlandırma ile ilgili olabileceği yönündedir.²⁶⁷ Eski Türk Düşüncesinde olduğu gibi, Fârâbî de toplumsal alanı, doğal ve bazı kozmolojik unsurları esas ve temel olarak oluşturmaya ve açıklamaya çalışmıştı. Çünkü eski Türk siyaset anlayışında siyasî alanla ilgili birçok düzenleme ve anlayış kozmolojik unsurlara benzetilerek ve onlar örnek alınarak düzenlenmiştir. Ayrıca eski Türk düşüncesi kozmolojik unsurlarla ifade edilen dizgesel metafizik bir düşünce şekline de sahiptir. Aynı şekilde, bu kozmolojik unsurların hakim olduğu söz konusu metafizik düzen efsanelerle insani ve toplumsal alana indirgenmiş böylelikle devlet kurma ve yönetme sanatının teorik çerçevesi kurulmuştur.²⁶⁸ Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerine kozmolojik düzeni örnek olarak bir düzen vermesi, kozmolojik unsurları önplana alarak metafizik bir düşünce oluşturmaları ve bu metafiziği siyasetin temeli

²⁶⁶ M. T. Küyel, agm. S. 612

²⁶⁷ Emel Esin, agm. s. 108, Kozmolojik unsurlarla devlet düzenini ve toplumsal alanı açıklama şekli Sümerlilere kadar götürülmekle beraber Türklerde bu unsurlar farklı bir şekilde ele alınmıştır. Ayhan Bıçak, *Osmanlı Devleti'nin Kozmogonik Temelleri*, Kutadgu Bilig Dergisi, Sayı: 7, Mart 2005, s. 199

²⁶⁸ A. Bıçak, agm. s. 195

sayması bize eski Türk düşüncesinden de etkilendiği izlenimini vermektedir.²⁶⁹ Aynı şekilde, nizamı alem anlayışı doğrultusunda bütün dünyayı kapsayan bir devlet oluşturma fikrinde, toplumların toplumbilimsel açıdan tasniflendirilmesinde, ahlaki yapılanmalarında, kanunların geleneklerinin oluşmasında ve din ve devlet ilişkilerinde eski Türk düşüncesinden Fârâbî'nin felsefesine sirayet eden unsurlar olduğu kabul edilmektedir.²⁷⁰ Aynı şekilde, Hilmi Ziya Ülken'in İslam öncesi dönemi de kapsayacak şekilde Türk Tefekkürü'nün özellikleri hakkında söylediği unsurlarla Fârâbî'nin, genel felsefesi hakkında paralellikler, hatta özdeşlikler kurmak mümkündür. Şu halde, her iki düşünce tarzı da gerçekçidir. Her iki düşünce şeklinde de nazariye ile ameliye arasında sıkı bir bağ vardır. Aynı şekilde, Ülken'in aktardığı şekliyle, Türk Tefekkürü, fikirler ve mefhumları basitleştirmek, düşünceye en akli ve kolay şeklini vermeye müsaittir. Fârâbî'nin kendi döneminde Yunan mantık ve felsefesinin anlaşılması adına yaptıklarını zihnimize canlandırdığımız da, Fârâbî felsefesinin Türk tefekkürü ile bu konuda da örüşüklerini söyleyebiliriz. Diğer yandan Ülken Türk Tefekkürünün hadsci olduğunu söyler. Buna paralel olarak, Fârâbî'nin de bilgi felsefesinde aklî bir sezgiciliğinin önemli bir yer tuttuğunu söyleyebiliriz.²⁷¹ Bu açılardan baktığımızda, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Antik

²⁶⁹ M. T. Küyel *Kutadgu Bilig*deki bazı unsurlarla Fârâbî felsefesindeki bazı öğeleri karşılaştırdığı makalesinde, Fârâbî'nin Yusuf Has Hacibe etki etmesinden ziyade, ikisinin de aynı ortak kaynakları kullanmalarından dolayı benzer teoriler ürettiklerini söyler. Buna göre, Kutadgu Biligdeki "Kut"un vasıfları ve özellikleriyle ilgili bazı öğeler, hikmetin tarihsel gelişimi, Tanrı ve insan ilişkisi gibi konular, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle benzer özellikleri taşır. Evrendeki, toplumdaki ve insandaki doğal ahengin ve uyumun ortaya çıkarılmasında ve düzenlenmesinde güneşe benzetilen "Kut"lu Kut'un bu alanları tertiplemesi için farklı açılımları vardır. Kut'un evrendeki misali güneş gibidir ve herkese eşit parlaması gerekmektedir. Aynı şekilde bir toplumun devlete sahip olma Kut'u, Ay'ın varlığı ile temsil edilmiştir. Küyel, Kut'un bu özellikleriyle Fârâbî'nin devlet ve siyaset felsefesindeki özellikle kozmolojik düzen ile devlet ve siyaset arasındaki benzetmelerde paralellikler olduğunu belirtir. (Mübahat Türker Küyel, *Kutadgu Bilig ve Fârâbî, Uluslararası, İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu*, Ank.,1990, s. 222-223)

²⁷⁰ Olguner, Age., 31-32, Ahmet Kâmil Cihan, agm., s. 20

²⁷¹ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkür Tarihi*, İst., 2004, s.18,19, Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 209

Yunan ve Helenistik felsefe, Kuran ve Sünnetin dışında, üçüncü bir unsur olarak da Türk Devlet ve Siyaset geleneğini görmekteyiz.

Fârâbî, yetiştiği koşullar ve ilk eğitimi açısından böyle bir ortamın ürünü olmasının yanında İbn Ebi Useybia'nın aktardığı kadarıyla kendini felsefî miras olarak Yeni Eflâtûncu İskenderiye okuluna bağlar. Useybia, Fârâbî'ye *Felsefenin Ortaya Çıkışı* adlı bir eser atfeder. Fârâbî, bu eserinde, Aristo'nun felsefî mirasının beşinci ve altıncı yüzyılda en son İskenderiye okuluna sirayet etmiş olduğunu, bu okulun dağılmasıyla beraber felsefenin İskenderiye'den Antakya'ya, oradan Harran'a ve oradan da Bağdat'a geçtiğini vurgulamaktadır. Fârâbî'ye göre, İbrahim Mervezi ve Yuhanna b. Haylan da bu felsefe okulunun son temsilcisidir. Fârâbî, Yuhanna b. Haylan'ın kendi hocası olduğunu söyleyerek kendini bu okula ait olarak değerlendirmiş ve felsefenin kendisiyle devam ettiğini belirtmiştir.²⁷² Yeni Eflâtûncuların siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini hatırlarsak, söz konusu düşünce şeklinin Fârâbî'nin siyaset felsefesini etkilediği ve belirlediğine dair Useybia'nın bu anlattıkları bize bir imkan sunar. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ve erdemli şehir tasavvurunun tıpkı Yeni Eflâtûnculardaki gibi tamamen nefsi ve akli bir arınma ve yükseliş olarak sunulmasının tarihi dökümanı da aktardığımız bu pasaj olabilecektir. Fakat, Muhsin Mehdi, Fârâbî'nin bu eserinde anlattıklarının, filozofun siyaset felsefesi için bir şey ifade etmeyeceğini belirtir. Mehdi, Fârâbî'nin sözkonusu risalesinin İbn Ebi Useybia tarafından aktarılmayan ve elde kalmış diğer bölümlerinde, özellikle mantık çalışmalarında kendisini bu okulun devamı olarak takdim ettiğini belirtir. Mehdi, bu okulun siyaset felsefesiyle ilgili herhangi bir öğretisinin olmadığını olsa bile bu durumun Fârâbî'nin siyaset felsefesinde baskın bir

²⁷² İbn Ebi Useybia, Age. s.604-605

unsur hale gelmediğini vurgular.²⁷³ Dolayısıyla, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bütün unsurlarını özellikle nefis ve akıl sürecinin yetkinleşmesi açısından ele alarak, insani erdemlerin ve devletin ilâhîleşmesini savunan Yeni Eflâtûncu okulların düşüncevi yapısına bağlamak makul görünmemektedir.²⁷⁴ Fârâbî'nin metafizik ve kozmoloji alanında Yeni Eflâtunculuktan etkilenmesine rağmen,²⁷⁵ bu metafiziğin uzantısı olan siyasi alanda Yeni Eflâtuncu ilahileşme ve mistikleşme anlayışını benimsemediğini söyleyebiliriz

²⁷³ Muhsin Mahdi, *The Foundation of Islamic Philosophy, AlFârâbî and the Foundation of Islamic Philosophy*, s.55-56

²⁷⁴ Fârâbî'nin siyaset felsefesini Yeni Eflâtûncu okullara bağlama isteği, Walzer, Gutas, Kojeve ve O'Meara gibi modern araştırmacılar da önde gelen bir unsurdur. Strauss'la bu konuda diyaloga giren Alexandre Kojeve, Fârâbî'nin Eflâtûn'u algılayış tarzını ilginç bir şekilde heterodoks Yeni Eflâtûncu çizgiye bağlar. Bu filozoflar, Julian Apostate, Sallustius ve Damascius'tur. Kojeve Atina okulu kapandığı zaman bu kişilerin sürgün olarak İran'a gönderildiğini ve bu filozofların görüşlerinin bu yolla Fârâbî'ye de sirayet etmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Leo Strauss, *On Tyranny*, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth, New York, 1991, s. 269-76,294-99,301. Fakat, Kojeve'nin bu iddialarının o kadar da geçerli olmayacağı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde bu filozofların önemli bir etkisinin olmadığı savunulmuştur. Bkz. Joshua Parens, Age. s. 151

²⁷⁵ Yeni Eflâtunculuğu Fârâbî metafiziğindeki etkileri için bkz. Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, Basılmamış Doktora Tezi, İst., 2000, s. 229-242

II. BÖLÜM: Siyaset İlmî

1. Siyasetle İlgili Eserlerin Değerlendirilmesi

Bu bölümün başında, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili yazdığı eserlerin kısa bir değerlendirmesini yapmak istiyoruz. Fârâbî'nin günümüze kadar ulaşan siyasetle ilgili eserlerinin hemen hepsinin farklı elyazmaları göz önünde bulundurularak modern neşirleri yapılmıştır. Fakat, Fârâbî'nin tabakat kitaplarında bahsi geçen bazı eserleri günümüze gelmemiştir.¹ Ayrıca, Fârâbî'nin eserleri üzerine yazılan bibliyografyalar geleneksel ve gelişigüzel bir tarzda listelenmiştir. Bu bibliyografyalar, farklı adlar altındaki aynı eserleri ayırt etmek, filozofa ait olmadığı halde ona atfedilen eserleri belirlemek gibi hususları içinde barındıracak bir yapıdan uzaktır.²

Bazı modern araştırmacılar, Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'nun eserlerini yazma şekli hakkındaki kabullerini aynen kendisinin de benimsediğini belirtirler. Buna paralel olarak, filozofun yazdığı eserlerde, farklı kitleleri hedef aldığını, bazı eserlerini halk veya Müslüman toplum için yazdığını, bazılarını ise filozoflar ve felsefe öğrencileri için yazdığını belirtmişlerdir. Fârâbî'nin eserlerini yazma metodu

¹ M. Kaya, agmad.s.147

² Fârâbî'nin eserleriyle ilgili olarak söz konusu dağınıklık konusunda çok olumlu gelişmeler olmasına rağmen günümüz için de geçerliliğini korumaktadır. Özellikle Ahmet Ateş'in hazırladığı bibliyografya başta olmak üzere Fârâbî bibliyografyalarında, Fârâbî adına geçen eserlerin bazıları hala neşredilmemiş, farklı elyazmaları karşılaştırılarak, filozofa atfedilen aynı eserin farklı bölümlerinin farklı adlar altındaki isimlendirilmeleri ve listelenmeleri tam olarak ortaya çıkartılmamıştır. Fakat filozofun mantık ile ilgili eserleri büyük oranda Mübahat Türker Küyel'in katkılarıyla düşünce dünyasına kazandırılmıştır. Buna paralel olarak, bugün siyasetle ilgili eserlerinin önemli bir bölümü de Muhsin Mehdi ve Fevzi Neccar'ın neşirleriyle sağlıklı bilimsel çalışmalar için neşredilmiştir. Bkz. Mübahat Türker Küyel, *Sunuş, Fârâbî'nin "Şerâ'it ulYakîn"i*, Ank. 1990, s. VI, Fârâbî'nin eserleri hakkında yazılan yabancı ve yerli bibliyografyaların kısa bir değerlendirmesi için bkz. Mübahat Türker Küyel, *Giriş, Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı*, Ank., 1990, s. 7-8, Ayrıca, Fârâbî'nin eserlerini daha ziyade Latince çevirilerinden ve Batı literatüründen yola çıkılarak hazırlanmış listesi için, bkz., Steinschneider, *AlFârâbî*, Islamic Philosophy, Vol. 6, Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, ss. 214-220 Fârâbî'nin eserlerinin modern neşirleri, bu eserler hakkında tabakat kitaplarında, modern ansiklopedilerde, modern çalışmalarda geçen bilgilerle ilgili olarak bkz. Cafer Carişi, *Esâr Ebu Nasr el-Fârâbî*, Ebu Nasr Fârâbî, (Fârâbî Sempozyumu Bildirileri), Şam, 1989, ss. 119-164

ile ilgili olarak söz konusu tartışmaların birçok sebebi vardır. Daha önce de, gördüğümüz gibi, Fârâbî, Eflâtun'un bazı eserlerinde, felsefe onu anlamayanların veya yanlış amaçlarla kullanabilecek olanların eline düşmesin diye, kapalı bir üslup kullandığını belirtmişti. Fârâbî'ye göre, bu durum filozofun eserleri üzerinde bir yorum kargaşasına yol açmış, Eflâtun'un apaçık yazdığı eserlerinde bile, yorumcular kapalı bir boyut ve şifreler bulmaya çalışmıştı. Fârâbî'nin *Kanunların Özeti*'nin önsözünde aslında böyle bir yazma şeklinden o kadar da hoşnut olmadığı belli olmaktadır.³ Şimdi konumuzla ilgili olması bakımından Fârâbî'nin, *Özet*'in giriş bölümündeki görüşlerine yakından bakmak istiyoruz.

Fârâbî, burada, insanlarda diğer hayvanlardan farklı olarak hadiseleri ayırt eden, onları sevk ve idare eden, onların faydalısını ve zararlısını ayırt eden ayrı bir yetenek olduğunu söyler. Bu yetenek sayesinde insanlar, diğer canlılar üzerinde hakimiyet kurarlar. Fârâbî'ye göre, bu yeteneğin kuvveden fiil haline çıkışı, tecrübe ile olur. Tecrübenin manası ise, bir şeyin parçalarını iyice inceleyip, bu parçaların hepsine uygun olacak ve onları kapsayacak tarzda, onun bütünü hakkında hüküm vermektir. Bu bakımdan, daha çok tecrübeli olan, daha fazla üstün olacaktır. Fakat, bu hadiseleri tecrübe eden kişi, bazı durumlarda fiil ve tecrübelerinde yanılarak, gerçeği olduğundan başka türlü yorumlayabilir. Bu tür bir yanılmanın sebepleri çoktur. Fârâbî'ye göre, hakimler diğer insanlara nazaran, doğru ve yanlış tecrübelerle daha fazla sahiplerdir. Bu bağlamda bütün insanlar, cüzi bir olayı genelleyerek küllî hükümlere ulaşabilirler. Filozofa göre, buradaki küllînin manası bir şeyin parçalarını bütünü ile ve aynı şekilde içeren bilgi türüdür. Hatta, bir şahsın, bir fiili birkaç defa yaptığı müşahade edilirse, o kişinin, bu fiili ömür boyunca yaptığı kabul edilir. Bir

³ Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev., Fahrettin Olguner, s. 25, 27

veya birkaç defa doğru söyleyen kişinin, çoğunluğun nazarında, tabiatında mutlak olarak doğruluk bulunduğu kabul edilir. Aynı şey, korkak ve cesur kişiler için de geçerlidir.

Şu halde, hakimler, insan tabiatının bu durumunu bildikleri için, bazen kendi hallerinden bir kısmını birçok kereler açığa vurup, halkın kendilerini daima böyle tanımlarını, daha sonra da, halkın alışık olduğu halin aksini yaparak, bunun insanlardan gizli kalmasını ve insanların kendilerini ilk hal içinde düşünmelerini isterler. Fârâbî, bu duruma uygun olarak bir de hikaye anlatır.

Buna göre, bir zahid, doğruluğu, dürüstlüğü, zühd ve ibadeti ile halk arasında şöhret bulmuştur. Sonra, şehrin zalim hükümdarının korkusuna kapılarak bulunduğu bu şehirden kaçmaya niyetlenir. Hükümdar kendisinin aranması ve bulunduğu zaman yakalanması için emir çıkarır. Şehir kapılarına bu yönde talimat verilir. Bu durumda, zahit hemen bir kabadayı kılığına girer. Eline bir tambur alır, kendisine sarhoş süsü vererek gece şehrin kapısına gelir. Kapıcı “sen kimsin!” diye seslendiğinde, alaycı bir tavırla “ben filan zahidim” der. Kapıcı onun kendisiyle alay ettiğini düşünerek ona aldırış etmez ve onun şehrin dışına çıkmasına göz yumar. Bu durumda zahid hem yalan söylememiş olur hem de kurtulmuş olur.

Fârâbî bu hikayeyi anlatmaktaki maksadının, Eflâtun’un eserlerini yazma ve onların yorumlanma şekliyle ilgili olduğunu söyler. Fârâbî nazarında, Eflâtun, ilim ona layık olmayanın, değerini bilmeyenin, yanlış amaçlarla kullananın eline düşmesin diye, eserlerini yazarken sembolik, gizli kapaklı ve çetin bir ifade yolunu seçmiştir. Fakat, Fârâbî’ye göre, Eflâtun’un bu şekilde yazdığı konusu ortaya çıkıp, yaygınlaşınca, Eflâtun küllîyatını bütün insanlar bu şekilde algılama yoluna gitmişlerdir. *Kanunlar*, adlı eserinde görüleceği gibi, artık apaçık olan görüşlerinde

bile, bir yorum karmaşası ortaya çıkmıştır. Öyle ki, artık filozofun hangi görüşünün hakikat, hangi görüşünün sembolik olduğu ayırt edilemez olmuştur. Fârâbî'ye göre, bu ayrımı gerçek ve en iyi şekilde yapabilecek olanlar onun gibi filozoflardır. İşte böyle bir durumda, Fârâbî, Eflâtun'un *Kanunlar*'ını anlamak isteyip de, söz konusu anlam ve yorum kargaşasından dolayı anlayamayanlara bir rehber olsun diye kendisinin bu *Özet*'i yazdığını belirtir.⁴

Burada anlatılanlardan yola çıkarak, her şeyden önce Fârâbî, Eflâtun'un eserleri üzerine yapılan bu yorum kargaşasından hoşnutsuz gözükmektedir. Bu nedenle Fârâbî'nin, Eflâtun gibi bir yazma tarzını benimsemediğini söyleyebiliriz. Eğer, böyle bir durum olsaydı, yani Fârâbî de bu yazma şeklini kabul etseydi, o zaman onun yazdığı *Özet* de boşa gidebilecektir. Çünkü, Fârâbî'nin *Özet*'ine de insanlar şifrenin sembolleri olarak bakacaklardır. Her şeyden önce, Fârâbî kendini Eflâtun ve Aristo'nun sadık bir öğrencisi olarak gördüğü için, onların felsefelerini dönemindeki düşünce ortamına açıklamayı kendisine bir görev olarak görmüştür.

Daha öncede kısmen değindiğimiz gibi, Leo Strauss, Fârâbî'nin, *Kanunlar*'ın *Özet*'ini, mutluluğa götürecek en temel unsurun "ilahi kanunlar" olduğunu belirtmekle avam veya Müslüman topluma yönelik olarak yazdığını,⁵ öbür yandan *Eflâtun Felsefesi* adlı eserini de mutluluğa götürecek en temel ilkeyi "felsefe" olarak belirlemekle, filozoflara ve felsefe öğrencilerine yönelik olarak yazdığını belirtir.⁶ Strauss'a göre, filozofu bu şekilde, iki türlü yazmaya sevk eden, iki temel amil vardır. Bunlardan birincisi, Fârâbî'nin dinin ve felsefenin çatıştığı bir ortamda felsefe yapması, ikincisi de buna paralel olarak filozofun, felsefeye karşı hatta ona düşman

⁴ *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, s. 25-27

⁵ Gerçekten de Farabi insanları mutluluğa götürecek bir unsur olarak "felsefe"den *Kanunların Özeti*'nde sadece bir kere bahsetmektedir.

⁶ Leo Strauss, *Fârâbî'nin Eflâtun Kanunlarını Okuyuş Tarzı*, Siyasi Hermenötik içinde, çev. Burhanettin Tatar, Samsun 1999, s.139-158

olan Ortodoks bir toplum içinde yaşamasıdır. Buradan yola çıkarak, Strauss, filozofun halka yönelik olarak yazdığı sözde eserlerini, asıl felsefesini halk önünde meşrulaştırılmak amacıyla yazdığını kabul eder. Strauss'a göre, Fârâbî metafizik ile ilgili görüşlerini halk önünde meşrulaştırabilmek için de siyaset felsefesini bir araç olarak kullanmıştır.⁷ Dolayısıyla halka yönelik olarak yazdığı eserlerinde zahirî bir üslup, filozoflara ve felsefe öğrencilerine yazdığı eserlerinde batınî bir üslup kullanmıştır. Strauss'a göre, Fârâbî'nin zahirî olarak yazdığı eserlerindeki gerçek felsefeyle ilgili olarak düşündüklerini ortaya çıkarabilmek için çeşitli tevil ve tefsir metotlarını uygulamak gerekir. Burada da, anahtar kavram ve felsefî kalıplar filozofun düşüncesine giden yolda önemli rol oynamaktadır.

Strauss'un Fârâbî'nin siyaset felsefesine bu şekilde bakışı, kendinden sonra ve günümüzde çokça eleştirilmiştir. Biz de söz konusu metodun, Fârâbî'nin felsefî kanıtlarını ikinci plana iteceğini, bu durumun filozofun eserlerini yazma şekline uymayacağını kısaca belirterek Fârâbî'nin Aristo'nun eserlerini yazma şeklindeki görüşlerine geçmek istiyoruz.⁸

⁷Leo Strauss, *Agm.s.139-158* Leo Strauss, *Fârâbî's Plato*, Louis Quuzberg Jubilee, New York, 1945, Vol.I, s. 357-392, Strauss'un Fârâbî üzerine çalışmalar yapmaktaki temel amacın, İbn Meymun'un Fârâbî'yi kendi öncüsü olarak sunmasıdır. Bu durumda, İbn Meymun'un bazı görüşlerini anlayabilmek için onun öncüsü olan Fârâbî'yi anlamak gerekmektedir.(age. s. 360, 393) Strauss'a göre, Fârâbî, Eflâtun ve Aristo felsefesinin görünüşte birbirine aykırı imiş gibi görünen bazı unsurlarını, aslında, batınî (esoterik) olarak, aynı felsefe olarak görmüştür. Bu durumda Fârâbî'ye göre, İki filozofun zahirî öğretisi farklı olsa da, batınî (esoterik) öğretisi de aynıdır. (Agm.s. 359)

⁸ Strauss'un, söz konusu görüşleri, İslam siyaset felsefesini, felsefe yapmanın bir kolu olarak algılamaktan çıkarıp, sadece tarihsel bağlarına indirgeyen bir okuma metodu olduğu gerekçesiyle, ilk önce, Oliver Leaman tarafından eleştirilmiştir. Leaman, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin her şeyden önce felsefe yapmanın bir ürünü olduğunu kabul edip, tarihsel unsurlardan ziyade filozofun amaçladığı felsefî kanıtların ön plana çıkarılmasının gerektiğini belirtmiştir. (Bkz., Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İst., 2000, ss. 327-338), Dimitri Gutas ise, Strauss'un bu şekilde geliştirdiği bir okuma tarzının, Batı'daki İslam Siyaset felsefesi çalışmalarını günümüze kadar devam ettiği şekliyle, yanlış yönlendirdiğini belirtir. Gutas'a göre, nasıl ki Henry Corbin ve Seyid Hüseyin Nasr, İbn Sina çalışmalarında İsrakiliği ön plana çıkararak, İbn Sina üzerine Batı'da yapılabilecek ciddi çalışmaların geçikmesine sebep olmuşlarsa, aynı şekilde, Strauss'un söz konusu metodu da, Müslüman filozofların siyaset felsefesi üzerine yapılacak ciddi çalışmalara büyük oranda engel olmuştur. Gutas'a göre, Strauss'un bahsettiği şekliyle, Müslüman filozofları kendi zamanlarında böyle bir yazma şekline sevkedecek baskıcı bir siyasî otorite hiç olmamıştır. Aynı şekilde, Müslüman filozofların felsefe yaptıkları dönemde akıl ve vahiy çatışması, modern dönemde

Fârâbî, Eflâtun gibi Aristo'nun da eserlerinde farklı üsluplar kullandığını belirtir. Fârâbî, *Felsefe Bilinmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular* adlı eserinde, "Aristo bazı eserlerinde kapalı ve dolambaçlı bir üslup kullanmıştır" demektedir.⁹ Fârâbîye göre, Aristo, öğrencinin öğrenmeye yetenekli olup olmadığını tespit etmek, felsefeyi herkese değil de ona layık olanlara yaymak ve zor bir konuyu anlamak için zihni yorarak eğitmek amacıyla, kapalı bir üslup kullanmıştır.¹⁰ Strauss gibi, Miriam

algılandığı şekliyle güçlü bir unsur değildir. (bkz., Dimitri Gutas, *Yirminci Yüzyılda Arap felsefesi Çalışmaları, İbn Sina'nın Mirası* içinde, çev. Cüneyt Kaya, s.172-181), Ayrıca, Strauss'un Fârâbî'yi İbn Meymun'un bir öncüsü olarak kabul ederek, bu amaçla Fârâbî üzerine çalışmalar yaptığı, dolayısıyla İbn Meymun'un eserlerini yazma şeklindeki tutumunun kökenlerini Fârâbî'de bulmaya çalıştığı belirtilmiştir. Bu durumda, İbn Meymun bazı eserlerini normal Yahudiler için bir hukuk kitabı şeklinde yazmış (Mişneh Torah), *Delaletü'l Hairin*'i ise, filozoflar ve felsefe öğrencileri için yazmıştır. Strauss, Fârâbî'nin de aynı şekilde *Kanunların Özet*'ini sıradan Müslüman için yazdığını, *Eflâtun Felsefesi*'ni ise, felsefe öğrencileri ve filozoflar için yazdığını belirtir. Dolayısıyla, Strauss'un bu tavrının İbn Meymun'un eserlerini yazma şeklinde uyguladığı metodun, onun bir öncüsü olarak Fârâbî'nin de yaptığını görmek istemesinden kaynaklandığı belirtilmiştir. Aynı şekilde, Strauss'un Fârâbî'nin erdemli şehri kuracak tek gücün pratik bilgelik veya ameli felsefe olduğu yönündeki görüşleri de tutarlı bir görüş olarak değerlendirilmemektedir. Bkz. Christopher Colmo, *Theory and Practise, Alfârâbî's Plato Revisited*, The American Political Science, Vol.,86, No:4, 1992, s. 966, 967, 976, Ayrıca, David Balie, Strauss'un Fârâbî'yi Ortodoks bir toplumun baskısı altında felsefe yapan filozof olarak ele aldığı *Fârâbî's Plato* adlı makalesini 1945 yılında yazmasından yola çıkarak, kendi yaşadığı olumsuz siyasi olayların içsel etkileriyle bir Ortaçağ filozofunu yorumladığını belirtir. Leo Strauss: *The Philosopher as Weimar Jew, Leo Strauss's Thought*, Ed. Alan Udolf, London, 1991, s.34-36, Fakat, Strauss İslam felsefesine yönelik bu çalışmalarının bir neticesi olarak kendi düşüncelerini oluştururken bu filozoflardan etkilenmiştir. Strauss, modernite karşısında bir ayağı klasiklerde olan kendi siyaset felsefesini konumlandırmasında, din anlayışı kadar İslam felsefesinden özellikle de Fârâbî'nin siyaset felsefesinden etkilenmiştir. bkz. George Tamer, *Islmische Philosophie und die Krise der Moderne, Das Verhältnis zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden, 2001

⁹ *Felsefe Bilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, s. 114

¹⁰ Aristo'nun eserleriyle ilgili olarak Fârâbî'nin yaptığı bu ayrımın kökeni Helenistik dönemdeki şarihler olabilir. Çünkü, Aristo'dan sonra onun felsefesini farklı alanlarda yazılan eserler olarak takdim etmek Helenistik dönemde başlamıştır. Bu durumda, Aristo'nun bazı eserlerini halka dönük, bazı eserlerini de filozoflara yönelik olarak yazdığı kabul edilmiştir. Fakat hangi eserlerinin halka dönük veya zahirî (ekzoterik) hangisinin felsefe öğrencilerine dönük veya batınî (esoterik) olduğu konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Bu temelde, zahirî ve batınî adlandırılmasının da neyi ifade ettiği konusunda çeşitli görüşler ileri görülmüştür. Bazıları zahirî olanın Filozofun felsefe dışı görüşleri olduğunu, batınî olanların da felsefi görüşleri olduğunu belirtmişlerdir. Fakat, Denk, Aristo'nun zahirî eserlerinde de felsefi görüşleri olabileceğinden yola çıkarak, zahirî eserlerinin "okul dışı," batınî eserlerinin de "okul içi" olarak adlandırılmasının daha uygun olacağını ifade eder. (Bkz. Arda Denk, *Ekzoterik, Düşünceler ve Gerçekler*, İst., 2003, s. 149, 153) Bodües, Aristo'nun eserleriyle ilgili olarak Batınî (esoterik) kelimesinin II.asırda ortaya çıktığını ve ne Helenistik gelenekte, ne de modern düşüncede Aristo felsefesinin ruhuna uygun olarak kullanıldığını savunur. Bodües, aynı şekilde, batınî kelimesiyle ifade edilmesi gereken şeyin filozofun sadece öğrenci çevresindeki görüşleri olarak algılanması gerektiğini belirtir. Buna göre, felsefi yazıların hitabettiği iki tür dinleyici ve okur kitlesi vardır. Bunlardan birincisi öğrenciler, diğeri de halktır. Bu manada metot Batınî (esoterik) olabilir ama felsefi açıklamalar ve yapılan felsefe zorunlu olarak Batınî (esoterik) değildir. Bu durumda *Eudemos'a Etik* halk için yazılmıştır ve zahirîdir, *Nikomakhos'a Etik* felsefe öğrencileri için yazılmıştır ve Batınî (esoterik) dir. Fakat *Eudemos'a Etik*'te kendi içinde felsefi

Galston da Fârâbî'nin Aristo'nun izinden giderek eserlerini yukarda sunduğumuz çerçeve içinde yazdığını belirtmektedir. Bu minval üzere, Galston, Fârâbî'nin, dini, felsefenin bir görünümü olarak ele almasından yola çıkarak, filozofun eserlerini dini boyutta yazılmış eserler ve felsefi boyutta yazılmış eserler olmak üzere ikiye ayırır.¹¹

Kanaatimize göre, Fârâbî'nin siyasetle ilgili eserlerini Eflâtun ve Aristo'nun eserlerini yazma şekli ile ilgili olarak söylediklerinden yola çıkarak sınıflandırmaya çalışmak makul görünmemektedir. Çünkü, Fârâbî kendisini bu filozofların bir öğrencisi olarak görmüş, onların felsefesini kendi zamanında anlaşılır kılmak için öncelikle eserlerine şerh ve yorumlar yazmış, daha sonrada bu minval üzere kendi özgün görüşlerini temellendirdiği eserlerini yazmıştır. Ayrıca, Farabi'nin halka yönelik eserlerinde felsefi görüşlerin bulunmadığı veya daha az olduğu gibi ayrımlar da, filozofun salt felsefi bir dil kullanmasından yola çıkarak söylemek gerekirse makul görünmemektedir.

Modern çalışmalarda Fârâbî'nin eserlerini bu şekilde sınıflandırma girişiminin altında filozofun küllîyatına bütüncül değil, parçacı bir metotla yaklaşılması yatmaktadır. Mesela, Fârâbî bir eserinde (*Siyâse*) “Peygamber” üzerine yoğunlaşırken, başka bir eserinde (*Fusûl*) “filozof” üzerine yoğunlaşarak peygamberden hiç bahsetmez. Aynı şekilde, *Ârâ*'da savaş için *harb* kelimesi kullanırken, *Fusûl*'da ise, savaş için *cihad* kelimesini kullanmıştır. Buradan yola çıkarak ve herkese göre değişebilecek yeni ölçüler geliştirerek, aynı şekilde filozofun bu eserlerinin farklı amaçlarla yazdığını kabul etmek mümkün değildir.¹²

açıklamalar barındırmaktadır. Bkz. Richard Bodéüs, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, s. 88,89

¹¹ Miriam Galston, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Al-Fârâbî*, Princeton, 1990, ss. 23-54

¹² Rosenthal de söylediğimiz şeylerden dolayı bu eserlerin farklı amaçlarla yazıldığını ifade eder. Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İst.,1996, s. 189, 193

Fârâbî'nin felsefî görüşlerine karşı geliştirilen parçacı tutumun bir örneği de, eserlerini zamansal açıdan (kronolojik) sıraya koyup, en son yazdığı eserinde belirttiği görüşleri, en özgün görüş olarak sunma isteğidir. Çünkü, bu sıralama üzerinde görüş belirten ve araştırmalarında bunları önemseyen müelliflerin hepsi, tartışılan herhangi bir problemi nihai olarak en son yazdığını kabul ettikleri esere atıf yaparak çözüme eğilimine girmişlerdir.¹³ Bu durum önemlidir çünkü eğer bir görüş en son yazılan eserde varsa ve ondan öncekilere muhalif bazı görüşlerde bu eserde mevcutsa, bu durumda Fârâbî bir görüşünden vazgeçip diğerini benimsemiş gibi bir görüntü ve yorum ortaya çıkar. Aynı şekilde, bu yöntem de, Fârâbî'nin felsefesinin ruhuna uygun bir durum değildir. Buna paralel olarak, M. Galston'un önerdiği ve Fârâbî'nin eserlerini dinî boyutlu ve felsefî boyutlu olarak ikiye ayırıp, filozofun en

¹³Dunlop, filozofun yazdığı en son eserin *Fusul* olduğunu, (D. M. Dunlop, *Giriş*, Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, Türkçe çev. Hanifi Özcan, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, İzmir, 1987.s.16) İslam felsefesini yeni bir yapısalcı okumaya tabi tutan Cabiri de filozofun en son yazdığı eserin, *Ara*'nın siyasetle ilgili bölümleri olduğunu belirtmişlerdir. (Cabiri, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, İst., 2003, s. 81) Rosenthal ise, Fârâbî'nin *Ara*, *Siyase* ve *Tahsil* adlı eserleri arasında, önce *Ara* adlı eserini, sonra *Siyase* adlı eserini ve en son eser olarak da *Tahsil*'i yazdığını belirtmiştir. (Erwin I.J. Rosenthal, age. s. 206) Dunlop ise, *Tahsil*'in Fârâbî'nin son eseri olmasının mümkün olamayacağını, çünkü filozofun bu eserde, bu eserden sonra *Eflâtun Felsefesi* ve *Aristo Felsefesi* adlı eserini yazacağını belirttiğini söylemektedir. (age. s. 17) Richard Walzer ise, Fârâbî'nin elde kalan eserleri içinde, son yazdığı eserin *Ara* olduğunu iddia eder. (Richard Walzer, *Al-Fârâbî on the Perfect State, Ebu Nasr al-Fârâbî's Mabadi ara ahl al-madina al-fâdila*, Oxford, 1985, s. 1) Fevzi Neccar ise, *Ara* ve *Siyase*'yi Fârâbî'nin son döneminde yazdığını ve bu eserlerin filozofun en özgün görüşlerini içerdiğini vurgular. (Fevzi Neccar, *Mukaddime, es-Siyasetü'l-Medeniyye*, II. Baskı, Beyrut, 1993, s. 16,17,18) İbrahim Medkur ise, Fârâbî'nin bütün eserlerinin hayatının olgunluk döneminde yazıldığını belirtir. (İ. Medkur, agmad. s. 68) Muhsin Mehdi'de filozofun *Aristo Felsefesi*, *Eflâtun Felsefesi* ve *Tahsil* adlı eserlerinin bütün şerhlerinden sonra olduğunu işaret eder. (Muhsin Mahdi, *Introduction, AlFârâbî, Philosophy of Plato and Aristotle*, Tahk. Muhsin Mahdi, New York, 2001, s. 4-7) Aynı şekilde, Mehdi *Kitabül Huruf*'un neşrinin önsözünde ve notlarında bu eserin şerh ve mantık eserlerinin hepsinin tamamlanmasından sonra yazıldığını, fakat, bu kitapta siyasetle ilgili olarak yapılan gönderimlerin zayıflığının bir sonucu olarak da siyaset kitaplarının (*Ara*, *Siyase* ve *Mille*) bu eserden sonra yazıldığını belirtir. (Muhsin Mahdi, *Mukaddime, Kitabü'l-Huruf*, s. 44) Bunun tersine, M. Galston, *Kitabul Huruf*'taki temaların temelini tartışan Zimmerman'ın, Fârâbî'nin eserlerinin bu şekilde sıralanmasında kendisi suskunsu yapılacak herhangi bir teşebbüsün zorunlu olarak geçici olduğuna inanmasına rağmen, *Kitabu'l Huruf*'un erken dönem eserlerinden biri olabileceğini kabul ettiğini söyler. Galston'a göre, eserlerin farklı ölçüler kullanılarak bu şekilde tasniflendirilmesinde söz konusu zorluklar ve anlaşmazlıklar sebebiyle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin doğru tabiatı hakkında akademik literatürde ve modern çalışmalarda büyük bir anlaşmazlık alanı vardır. Galston, filozof üzerine yapılacak çalışmada eserlerine bu şekilde yaklaşmanın başlangıçta kısmi bir rehberlik sunsa da nihai olarak temel bir ölçüt sunamayacağını söyler. Miriam Galston, age, s. 3-4

özgün görüşüne ulaşmak için, eserlerinin cedelcilik yöntemiyle diyaloga sokulması, felsefe yapmayı burhanî bir düşünce şekli olarak gören filozofun eserlerini yazma şekline uygun olmayan ve eksik bir metottur.¹⁴

Farabi'nin eserlerini farklı kitlelere yönelik yazdığı, dolayısıyla halka yönelik olanların daha sade ve anlaşılır, elit bir kesime olanlarında daha felsefî olduğu yönündeki anlayış, Muhsin Mehdi'de de vardır. Mehdi'ye göre, Farabi halka yönelik kitaplarında kendi görüşlerini gizleyerek, sudur teorisine ağırlık verdiği görüşlerinin halkın genelinin rızasına uygun olarak yazıldığını iddia eder.¹⁵

Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo felsefelerini genel olarak algılama şekline dönersek, İkinci Muallim, Eflâtun ve Aristo'nun felsefelerini alışılmış olanın dışında farklı bir bakış açısıyla sunar. *Eflâtun Felsefesi* ve *Aristo Felsefesi* adlı eserin dikkatli bir şekilde okunması durumunda, Fârâbî'nin Eflâtun'u daha ziyade siyaset meseleleriyle uğraşan bir filozof, Aristo'yu ise mantık ve metafizik meseleleriyle

¹⁴ Miriam Galston, Fârâbî'nin, Aristo'nun eserlerini yazma şekli olan zahirî (ekzoterik) ve batınî (esoterik) yazma metodunu örnek olarak felsefî eserlerini kaleme aldığını belirtir. Bu nedenden dolayı Galston'a göre, Fârâbî'nin zahirî olarak kaleme aldığı eserleri dini, Batınî olarak kaleme aldığı eserleri felsefidir. Age. ss. 23-47, Bu durumda Galston'a göre, Fârâbî'nin siyasetle ilgili olarak nihai görüşlerini ortaya çıkarabilmek, eserlerini cedelcilik metoduyla diyaloga sokmakla mümkün olabilecek bir durumdur. Fakat kanaatimize göre, cedelciliği hakikati ortaya çıkaracak süreç olarak ele aldığımızda bunun izafi tarafları ağır basar. Yani Fârâbî'nin eserlerine cedelcilik yönteminin uygulanması, okurun niyeti ve amaçlarına göre, değişebilecek nihai ama izafi bir hakikat ortaya çıkaracaktır. Buna göre, A şahsının Fârâbî'nin eserlerini cedelci tarzda diyaloga sokarak ulaştığı sonuç ile, B şahsının aynı metotla ulaştığı sonuç farklı çıkabilir. Aynı şekilde, cedelcilik birçok alternatif içinden, hepsini eleyerek birini hakikat olarak belirleme sanatı olduğu için, bu durum, nihâi olarak, felsefe yapmayı burhanî bir işlev olarak kabul eden Fârâbî'ye uygun bir metot olamamaktadır. Dolayısıyla, cedelcilik metodu gerek siyaset, gerek başka bir konu hakkında Fârâbî araştırmacısına sağlıklı bir sonuç sağlamayacaktır. Fakat, Galston bu metodu bütün eseri boyunca uygulayacağını söyler. age.s. 47-54 Aynı şekilde, müellife, yine özet olarak söylemek gerekirse, eserinin son bölümünde Fârâbî'nin eserlerini bütüncül bir açıdan ele almaktan ziyade, bu eserlerdeki farklılığı, söz konusu dini ve felsefî boyutlu yazma şekline atıf yaparak açıklamaya çalışmaktadır. Dolayısıyla *Ara, Siyase, Tahsil, Fusul* adlı eserler bazı konularda her biri farklı bir teori oluşturmuş gibi ele alınmaktadır. Müellife bu eserleri cedelcilik metoduna tabi tutup bir birleriyle diyaloga sokarak, bir manada karşıt görüşleri eleyerek Fârâbî'nin ortak görüşlerine ulaşıyor gözükmektedir.. Bkz. Age. ss. 181-221, Galston'un burada uyguladığı metot, her ne kadar bazı noktalarda Strauss'un görüşlerini yanlış bulsa da genel olarak Strausscudur.

¹⁵ Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, 1969, s.4, 6

uğraşan bir filozof olarak sunduğu kolayca görülebilecektir.¹⁶ Çünkü, Fârâbî *Eflâtun Felsefesi* adlı eserinde, ne Eflâtun'un idealar teorisiyle ilgili bir bilgiye yer verir, ne de ruhun ölümsüzlüğü gibi metafizik görüşlerine değinir. Bu eserde sunulduğu şekliyle Eflâtun'un *Timaos* 'u doğal düzen (kozmooloji) ile ilgili bir kitap değil, şehrin yurttaşlarına doğru bilgileri öğretecek bir eğitim kitabıdır.¹⁷

Şimdi, Fârâbî'nin eserleriyle ilgili olarak kendi anlayışımıza geçebiliriz. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin eserlerini birbirleri arasındaki farklılıkları ortaya çıkaracak bir metotla değil de, her bir eserin onun felsefi dizgesel düşüncesinde (sisteminde) nereye ve hangi alana tekabül ettiğini tespit edip, bu şekilde, değerlendirmeye tabi tutmak gerekmektedir.

Fârâbî'nin siyasetle ilgili olarak özgün görüşlerini ele aldığı eserleri, *Ârâ, Siyase, Mille, Huruf, İhsa, Tenbih, Tahsil, el-Cem* ve kısmen *Fusûl* olarak değerlendirilebilir. Kısmen *Fusûl* diyoruz, çünkü, eserin üslubundan da anlaşılacağı gibi Fârâbî bu eserde kendinden önceki filozofların görüşlerini özetlediğini belirtmiştir. Fakat, bu eserde, hem kendine has görüşleri, hem de aktarmacı bir metotla ele aldığı görüşler mevcuttur. Aynı şekilde, filozofun şerhlerde, belirli bir isteğe göre yazılmış eserlerinde ve kendinden önceki düşünörlere yönelik reddiye şeklinde yazdığı eserlerinde siyasetle ilgili özgün görüşlerini bulmak mümkündür.

¹⁶ Muhsin Mahdi, *Philosophy and Political Thought*, s.36, *The Foundation of Islamic Philosophy*, s. 56, Mehdi, Fârâbî'nin bu tavrıyla, Eflâtun'un İslam düşüncesinde mistik bir filozof olarak sunulması anlayışından ayrıldığını belirtmektedir.

¹⁷ Fârâbî, bu risalesinde, Eflâtun külliyyatını bireysel ve toplumsal mutluluğa götürecekt temel unsurları içeren bir çerçeve içinde sunar. Aynı şekilde, Fârâbî Eflâtun'u ahlak ve siyaset felsefesinin dışında herhangi bir felsefi problemle uğraşmamış bir filozof olarak anlatır. Metafizik, bilgi ve varlık felsefesiyle ilgili olan eserleri bile insanı mutluluğa götürecekt felsefi bir çerçeve içinde sunar. (*Eflâtun Felsefesi*, Fârâbînin Üç Eseri içinde, çev. Hüseyin Atay, Ank., 2001, ss. 71-92) Fârâbî'nin Eflâtun'u bu şekilde algılamasının özgün bir tutum olduğu kabul edilmekte ve bir manada metafiziği Eflâtunla başlatmamakla, Batı düşüncesindeki genel kabulden ayrıldığı belirtilmektedir. Ayrıca, son dönemlerde Batı düşüncesinde Eflâtun'a Fârâbî'nin baktığı tarzda bakan filozoflar olduğu da belirtilmektedir. Bkz. Joshua Parens, *Metaphysics as Rhetoric, AlFârâbî's Summary of Plato's "Law"*s, s.xix, xxii

Fakat, siyaset felsefesinin dizgesel işlenişi ve birbirini tamamlayan ögeleri bu eserlerinde bulunmaktadır. Bu eserlerin içinde, *Ârâ* adından da anlaşılacağı gibi gerek erdemli şehirle ilgili olsun, gerek cahil şehirlerle ilgili olsun siyasî görüşlerin metafizik bir envanterini verir. *Siyase*, aynı şekilde metafizik unsurlara değinmekle beraber, daha ziyade erdemli şehrin ve cahil şehirlerin sosyolojik görüntüsünü ele alır. *Mille*, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin en özgün unsuru olan din/mille kavramını ve bu kavramın ameli felsefe/siyaset ile olan ilişkisini açıklar. Ayrıca, siyaset ilminin vahiyle ilişkisini, siyaset ve hukuk ilişkisini, siyasetin bir ilim olarak konularını, kanun koyucunun özelliklerini ve kanun koymanın usullerini ayrıntılı bir şekilde ele alır. Aynı şekilde, yoğun olarak dil felsefesini ele alan *Huruf*, mille kavramının felsefe ile olan ilişkisini farklı bir bakış açısıyla ayrıntılı şekilde ele alır. *Tahsil*, erdemli şehrin kurulmasında veya devam etmesinde gerekli olan nazarî, akli, ahlakî ve sanatla ilgili erdemleri ve bunları edinme yollarını açıklar. Temelde eğitim ve öğretimle alakalı bir kitaptır.¹⁸ *Tenbîh* ise, hem erdemli şehir, hem de erdemsiz şehirlerin dayandığı veya dayanmadığı genel ilkeler olan ahlaki ve akli erdemleri ayrıntılı şekilde ele alır. *İhsa* ise, başka eserlerde daha karmaşık bir şekilde ele alınan ilimlerin basit bir şekilde sınıflandırılmasını içerir. *Fusûl* ise, filozofun kendi özgün siyasi görüşleri ile geçmiş filozofların bu konudaki görüşlerini ortaklaşa olarak sergilediği bir eserdir. Görüleceği gibi, Fârâbî'nin siyaset felsefesini dizgesel bir düşünme (sistem) tarzı olarak ortaya çıkarabilmek için eserlerine parçacı bir yaklaşımla değil, bütüncül bir açıdan bakmak önem arz etmekte ve her bir eserini söz konusu felsefî sistemin uygun yerlerine yerleştirmek gerekmektedir. Fakat, bu

¹⁸ M. Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, s. 227

eserlerdeki özel görüşleri, genel felsefenin amacı ve bütünlüğü doğrultusunda birleştirmek ve yorumlamak kendi içinde birçok problemi de barındırmaktadır.

2. Siyasetle İlgili Kullanılan Kavramlar

Fârâbî, Yunanca şehir anlamına gelen *polis*(*kent, şehir*) kavramını *medine* kavramıyla, *politeia* (devlet, anayasa veya cumhuriyet) kavramını, *es-siyasetül medeniye*, *el-felsefetü'l medeniyye* kavramlarıyla, *politika* (*siyasal işler, siyasal şeyler*) kavramını da *es-siyase*, *ilmu's siyasîyye* kavramlarıyla, *ethics* kavramını *el-felsefetü'l-hulkiyye*, *el-felsefetü'l-insaniyye*, ve *es-sinaatu'l-hulkiyye* kavramlarıyla karşılamıştır. Fârâbî ilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırdıktan sonra, pratik felsefeyi de *İlm-i Medenî*, *Kelâm* ve *Fıkıh* olarak üçe ayırmıştır.¹⁹ Aynı şekilde, *Tenbîh*'te pratik felsefeyi ahlak ve siyaset olarak ikiye ayırmıştır.²⁰ Fakat *Fusûl*, *Siyâse* ve *Ârâ*'da toplumsal katmanları sınıflandırırken aileyi en küçük sosyal birim olarak dolayısıyla aileyi küçük devlet olarak görmesinden yola çıkarak, zımnen ev yönetimi veya ekonomiyi de pratik felsefenin araştırma alanında kabul ettiğini söyleyebiliriz. Burada Fârâbî, *Tenbîh*'te medenî felsefeyi ahlak felsefesi ve siyaset felsefesi olarak ikiye ayırarak ahlak felsefesiyle iyi huyların bilgisinin kazanılacağı şeyin felsefesi olduğunu, öte yandan medine sakinlerinin iyi davranışları kazanabilecekleri şeylerin bilgisine sahip olan felsefenin ise siyaset felsefesi olduğunu belirtir.²¹ Aynı şekilde yönetim sanatını idare eden ve edilenin gayelerine göre, araştırma ve bulma *es-siyasetü'l-medeniyye* demektir.²²

¹⁹Fârâbî, *İhsa'ul-Ulum*, s. 102

²⁰ Fârâbî, *Tenbîh*, s. 20-21

²¹ Age.s.21-22,

²² M. T. Küyel, Agm.s. 13

2. İlimler Sınıflamasında Siyaset

Fârâbî'nin ilimleri sınıflandırması ve ilimler tasnifinde siyaset ilmine verdiği konum tamamen kendine has özgün bir tasavvurdur. Fârâbî'nin ilimler tasnifinin özgün yönleri arasında, ilk defa ilimler sınıflamasında dil ilmini ayrı bir başlık altında ele alması, matematik ilmine merkezi bir konum vermesi, teorik ve pratik felsefe ayırımına yeni bir boyut katması, Kelam ve Fıkıh gibi vahye dayalı ilimleri amelî felsefe başlığı altında ele alarak, bu ilimleri, Siyaset'e yardımcı ilimler olarak görmesi gibi kayda değerdir.²³ Aynı şekilde, Fârâbî, ilimlerin kendi içinde çeşitli şekillerde sınıflandırılarak alt birimlere ayrılmasında bazı Yunan filozoflarından etkilenmekle beraber, onun ilimler tasnifi herhangi bir Yunan düşünürünün yaptığını tekrarlamaktan ibaret değildir.²⁴ Fârâbî *İhsa'*da ilimleri alet ilimleri, teorik ilimler ve pratik ilimler olmak üzere üç başlık altında ele alır. Aynı şekilde *Kitabu'l Cedel*'de ilimleri mantıkî, teorik ve pratik olarak üçe ayırır.²⁵ *Tenbîh* 'te de aynı şekilde, nazarî ve amelî olarak ikiye ayırmıştır.

Fârâbî'nin bu eserlerinde ilimleri genel olarak teorik ve pratik ilimler sınıflaması ile Aristo'nun taksimine çok benzemektedir.²⁶ Fakat, Fârâbî teorik ve pratik felsefenin ilişkileri ve birbirlerini etkilemesi bakımından Aristocu gelenekten ayrılır. Aristo'ya göre, teorik ve pratik bilimler birbirlerinden ayrıldıktan sonra birbirleriyle ilişkileri olmakla beraber, bu bağ Fârâbî'deki kadar güçlü değildir. Fârâbî'ye göre, bir ilim bazı açılardan teorik olabilirken bazı açılardan pratik

²³ Bkz. Muhsin Mahdi, *Science, Philosophy, and Religion, AlFârâbî and Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, 2001, s. 68-69

²⁴ İbrahim Agah Çubukçu, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ank. 1986, s. 90

²⁵ *Kitabu'l Cedel*, Neşr, Cafer Ali Yasin, Beyrut, 1986, s. 69

²⁶ İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi*, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl: 1958-1959 Cilt VII Ank. 1960, s. 120-121

olabilmektedir.²⁷ Fârâbî, her ilmin “tarif”lere dayanan küllî kanunları olduğunu, söz konusu ilmin, küllî kanunlarının sınırlı kaldığı bir durum ortaya çıktığında da, o ilmin, söz konusu meseleyi uzmanlık bilgilerine başvurarak, “resm” etmek, suretiyle çözeceğini belirtmektedir.²⁸ Filozof, Tıp, Optik ve Geometri gibi ilimleri bu duruma örnek olarak verir. Bu ilimlerin, öncelikle nazari olarak konulmuş küllî bilgileri vardır. Bu açıdan bakınca, bu ilimler nazariydir. Fakat bir de bu ilimlerin tecrübeye dönük yönü vardır ki, bu açıdan bakıldığında da onlar pratik bir ilimdir. Fârâbî’ye göre, bu durum aynen Siyaset için de geçerlidir. Konulmuş küllî kanunları bulunan nazari siyaset olduğu gibi, tecrübeye dayalı ameli siyaset ilmi de olmaktadır.²⁹

3.1. Siyaset ve Ahlak

Fârâbî pratik ilimler başlığı altında Siyaset, Fıkıh ve Kelam ilmini inceler. Burada, Ahlak ve Ev Yönetimi (Ekonomi) ilmini amelî felsefenin kapsamında ayrı bir başlık altında almamakla, Aristocu gelenekten ayrılıyor gözükmektedir. Fârâbî’nin, Ahlak ve Ev Yönetimini (Ekonomi) neden ayrı bir ilim dalı olarak amelî felsefenin kapsamında bir başlık altında değerlendirmedeği üzerinde durmak gerekir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Aristo felsefeyi nazari ve ameli olmak üzere ikiye ayırmış, amelî felsefenin de Siyaset, Ahlak ve Ekonomi’den (Ev Yönetimi) oluştuğunu belirtmişti. Aristo’nun amelî felsefeyi bu şekilde üçe ayırdığını Fârâbî’de bilmektedir. Fârâbî, *Felsefe Bilmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular* adlı eserinde

²⁷ Therese Anne Druart, *Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics*, Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Ottova, 1995, s. 477-478,

²⁸ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî’de Devlet Bilim İlişkisi*, s. 11-12, İlimlerdeki Külli ve Cüz’i bilgilerin birbirlerine göre konumu, duysal ve tecrübeye dayalı olup olmadıkları hakkında bkz. Fârâbî, *Şerâ’it ul- Yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ank., 1990, s. 76

²⁹ agm. s. 478

Aristo'nun amelî felsefeyi Siyaset, Ahlak ve Ev Yönetimi (ekonomi) olarak üçe ayırdığını belirtir.³⁰ Kanaatimize göre, Fârâbî, siyaset ilminin Ahlak ve Ev Yönetimini de kapsadığını, bunların ayrı ayrı ilim dalları olmasından ziyade Siyasetin kapsamında olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda Ahlak, Aristocu anlamda Siyaset'e bir giriş mahiyetindedir.³¹ Fârâbî'nin nazarında erdemli insan, erdemli toplum olmadan düşünülemez. Aynı şekilde, aile de erdemli şehrin en küçük kurucu birimidir. Dolayısıyla bunların bilgisi tektir. *Tenbih* 'te tarif edildiği şekliyle Ahlak, bu bakımdan hem Siyaset ilmine hizmet edecek bir yapıdadır, hem de Siyaset ilminin alt bir koludur.³² Fârâbî'nin amelî felsefeye bu şekilde bakışının Yeni Eflâtuncuların bu konuya bakışıyla paralel olduğunu söyleyebiliriz. Eflâtun'a göre, amelî felsefe veya politika bilimi, yasama ve hukuk olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı.³³ Yeni Eflâtuncular ise, bu konuda Eflâtun'da ayrılmışlardır. Aynı şekilde, Ahlak, Ekonomi ve Siyaset olarak tanzim edilen Aristo'nun pratik

³⁰ Fârâbî, *Felsefe Bilmeden Önce Bilinmesi Gereken Kurallar*, çev. Mahmut Kaya s. 112

³¹ Fârâbî, bu konuda Aristo'yu takip ediyor gözükmektedir. Çünkü, Aristo, *Nikomakhos'a Etik* başında ve sonunda söylediği şekliyle bağımsız eserler olmaktan ziyade siyaset çalışmaya bir giriş mahiyetindedir. (Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s.1-5, 224) Aristo, siyasetin tecrübeyle sabit bir ilim olduğundan yola çıkarak, genç insanın siyaset için uygun bir dinleyici olamayacağını, çünkü onun yaşamda deneyimsiz olduğunu, oysa, Siyaset'in temellendirilmesinin bu deneyimlere dayandırıldığını ve bunlara ilişkin olduğunu belirtir. Burada, Aristo, bir insanın siyasete uygun birisi olabilmesi için önce Ahlakı çok iyi bilmesi ve erdemleri edinmesi gerektiğini zımnen açıklamış olmaktadır. (age.s.3) Dolayısıyla Aristo'nun siyaseti üzerine yapılacak herhangi bir çalışma eğer Ahlakla ilgili eserlerini ihmal ederse eksik kalmış olur. Fârâbî'nin *Nikomakhos'a Etik*'e bugün elimizde bulunmayan bir şerh yazdığını daha önce söylemiştik. Aristo, söz konusu eserin sonunda artık Politika adlı eserini yazmaya başlayacağını belirtmektedir. Eğer, Fârâbî kitabın bu bölümüyle karşılaştıysa mutlaka bu eseri merak edeceğini düşünüyoruz. Hatta nasıl ki ahlaki teorilerini temellendirmede *Nikomakhos'a Etik*'i bir kaynak olarak kullanmışsa, *Politika* adlı esere dayalı olarak artık siyaset felsefesiyle uğraşma isteğinin olabileceğini söyleyebiliriz. Bu durumda, Fârâbî *Politika* adlı eserin tamamına ulaşamamıştır. Kanaatimize göre, Fârâbî Aristo'nun işaret ettiği şekliyle Eflâtun'un siyaset felsefesine yönelmiştir. Yani, bir mana da, Aristocu ahlakı, Eflâtuncu siyaset felsefesine bir giriş yapmıştır. Bu da Fârâbî'nin siyasetinin ahlaki temelini daha sentezci ve özgün bir tutum haline getirmiştir. İslam Felsefesi tarihinde *Nikomakhos'a Etik*'i yorumlayan ikinci filozofta İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd, burada ele aldığımız şekle uygun olarak pratik bilimin ilk bölümü olarak ele aldığı *Nikomakhos'a Etik*'i yorumladıktan sonra, pratik bilimin ikinci bölümü olan *Politika* adlı eserini yorumlamak istediğini, fakat bu esere ulaşamadığı için de Eflâtun'un *Devlet*'ini yorumladığını belirtmiştir. İbn Rüşd, *Plato's Republic*, Trans. And ed. Ralph Lerner, Ithaca, 1974, s. 4-5

³² T.A. Druart, agm, s. 478

³³ Eflâtun, *Devlet Adamı*, s.13-14, *Devlet*,

bilimlerini farklı bir boyutta ele almışlar, bu ilimlerin ayrı birer ilim olarak değerlendirilmesi durumunda, her birisinin farklı bilgi şekillerini araştıran bir ilim dalı olarak değerlendirilebileceğini söylemişlerdir. Pratik bilimin, sayıca üç olmasına rağmen mahiyet olarak tek olduğunu kabul etmişler, pratik felsefenin böylesine üçlü bir şekilde ayrılmasını Aristo mantığının bir ürünü görmüşlerdir. Proclos, ister ruhun iç kısmıyla ilgili bir fiil, ister ruhun dışında yurttaşlar arasında bir fiil olsun, siyaset biliminin tek bir bilim olduğunu düşünür.³⁴ Geç Yeni Eflâtunculukta pratik felsefenin Aristocu üçlü ayırımına farklı derecelerde (ruhtaki, ev halkı arasındaki ve şehir halkı arasındaki olmak üzere) tezahür eden bir ilim olarak bakılmakta ama bunlar mahiyet olarak aynı bilgi türü olarak kabul edilmektedir. Geç Yeni Eflâtunculardan Ammonius, amelî felsefenin bu şekilde üçlü ayırımını tutarsız bulur. Çünkü, eğer, bu ilimlerin birbirinden bağımsız bir alan olarak kurulması durumunda, bir kral kendi ruhunun düzenini (ahlak) ihmal ederek, devleti yönetebilir. Yani, kendisi ahlaksız olduğu halde devleti iyi yönetebilir. Bu ise, bir çelişkiyi teşkil eder.³⁵ Fârâbî'nin *İhsa'*da Ahlak'ı ve Ev Yönetimi'ni Siyaset ilminin başlığı altında ele almasının kökenlerinin söz konusu Yeni Eflâtuncular olduğunu tespit etmek mümkün olmamakla beraber, bu konuda örtüştüklerini söyleyebiliriz. Fakat, Fârâbî Ahlak ilmini Siyaset ilminin kapsamında değerlendirip Ahlakı siyasal boyutuyla ele alırken, Yeni Eflâtuncularda bu durumun tersi söz konusudur. Yeni Eflâtuncular Siyaset'i ilahileştirmişler veya Siyaset'e ruhun ilahi yükselişini sağlayacak araçsal ve ahlaki görev yapan bir ilim olarak bakmışlardır.

Aynı şekilde *Eflâtun Felsefesi* adlı eserinde Fârâbî, Eflâtun'un Critias kitabında, Timaios tarafından meydana getirilen ve Sokrat tarafından büyütülüp

³⁴ D. O'Meara, *Platonopolis*, s.57

³⁵ age.s.57

eğitilen kimsenin nasıl olması gerektiğini, açıkladığını belirtir. Fârâbî, bu noktadan sonra Eflâtun'un şehirle ilgili olguları araştırdığını ve bu durumun ancak şehrin kanun koyucusu tarafından tamamlanacağını zikrettiğini belirtir. Fârâbî, Eflâtun'un bu amaçla kanun koyucunun nasıl olması gerektiğini incelediğini, bu işlemi gerçekleştirdikten sonra da, bu ilmi şehirlilere açıklamak ve öğretmek için Sokrat'ın kullandığı metot ile Trasymachus'un kullandığı metodun hangisinin uygun olup olmadığını araştırdığını söyler. Fârâbî nazarında, Eflâtun, bu noktada, Sokrat'ın metodunun yalnız adalet ve erdemlerin ilmî araştırmasını yapma yeteneğine ve sevme gücüne sahip olduğunu, fakat gençliğin ve çoğunluğun şahsiyetini biçimlendirme yeteneğine sahip olmadığını belirtir. Bunun tersine, Thyrasymachus'un metodunun gençliğin şahsiyetini biçimlendirmede ve bu ilmi, çoğunluğa öğretme de daha uygun ve başarılı olduğunu belirtir. Bu manada, filozof, kral veya kanun koyucu her iki metodu kullanma gücüne de sahip olmalıdır. Seçkinlere Sokrat'ın metodunu, gençlere ve çoğunluğa da Thrasymachus'un metodunu uygulamalıdır.³⁶ Yani, Fârâbî, salt ahlaki bireysel bir öğretiyi savunan metodun çoğunluk ve şehirde ahlaki ilkelerin geliştirilmesi için başarılı olamayacağını savunur. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre, ancak siyasî boyutu ön planda olan ahlak anlayışı ve hitabî yöntemi kullanan metot, şehirlerde hakikat ve erdemi yetkin kılabilir.³⁷

Bu noktada, Fârâbî'nin, ahlak ilminin görevini amelî felsefe başlığı altında değerlendirdiği Fıkıh ilmine vermiş olduğu düşünülebilir. Fakat, Fârâbî felsefesinde, Fıkıh ve Ahlak, bazı konularda, yurttaşlar arasında ahlakî iyyinin yerleşmesinde

³⁶ *Eflâtun Felsefesi*, çev. H. Atay, s. 91

³⁷ Bu durumda Fârâbî'nin Sokrat'ın dramını sahip olduğu hakikat ve ahlaki bilgeliği çoğunluğa ve şehir halkına anlatabilecek bir retoriğe sahip olmamasına bağladığı belirtilir. Zerrin Kurtoğlu, *age.*, s. 149

örtüşmeler de, mahiyetleri icabı farklı bir yapıdırlar. Haz, elem, nefis terbiyesi gibi hususlar ahlaki bir alan olarak karşımıza çıkarken, Fıkıh daha ziyade hukukî boyutuyla ele alınan ve belirlenen bir ilimdir.

3.2.Siyaset ve Din İlimleri (Fıkıh ve Kelam)

Fârâbî'nin, Siyaset'i teorik ve pratik boyutları olan bir ilim olarak gördüğünü söylemiştik. Fârâbî, ayrıca, Siyaset ilmine “erdemli ilk başkanlık sanatı” da (*el-mihnetü'l-melikiyye*) demektedir. Fârâbî'ye göre, erdemli ilk başkan, erdemli şehir için belirleyeceği, erdemli dinin eylem ve görüşlerini ancak vahye göre belirler. Bu durumda, ya söz konusu görüş ve fiillerin hepsi erdemli ilk başkana vahiy yoluyla belirlenmiş olarak verilir ya da vahiyden ve vahyeden Yüce Varlık'tan elde ettiği yetiyle erdemli ilk başkan bunu kendisi belirler.³⁸ Dolayısıyla Erdemli ilk başkanın sahip olduğu nazarî siyasetin küllî ilkelerinin vahiyyle belirlenmesi söz konusudur. Aynı şekilde, erdemli ilk başkan eğer küllî bilgilerde bulunmayan cüz'î bir olayla karşılaştığında bu olayı küllî bilgilere uygun olarak taakkul veya pratik bilgelik yetisiyle çözer. Erdemli ilk başkanın, erdemli şehri oluşturmak için belirlediği din, belirli fiiller ve belirli görüşlerden oluşmaktadır. Söz konusu dinin fiillerle ilgili kısmını Fıkıh ilmi, görüş ve inançlarla ilgili kısmını da Kelam ilmi düzenler. Fakat, Fıkıh ilmi bazen dinin inanç ve görüşler kısmıyla da ilgilenir.

Fârâbî'ye göre, bu durumda din, Fıkıh ve Kelam ilminden önce gelir. Aynı şekilde, Fıkıh ve Kelam ilmi, erdemli ilk başkanın koyacağı erdemli dine göre şekilleneceği için, tek bir erdemli şehir olmayacağından dolayı, tek bir Fıkıh ve tek bir Kelam ilminden bahsetmekte mümkün olmaz. Buna paralel olarak, Fârâbî, diğer

³⁸ *Kitabu'l Mille*, s. 44

ilimleri ele aldığı gibi Kelam ve Fıkıh ilmini evrensel ilimler olarak ele alıp onların konularını, metotlarını ve diğer ilimlerle olan ilişkilerini ayrıntılı şekilde açıklamaz.³⁹

Fârâbî'nin nazarında, fıkıh ilmi erdemli ilk başkanın ve ona benzer olan birisinin artık olmadığı oluşum ve gelişim süreci içerisinde erdemli toplumda ortaya çıkabilecek bir ilimdir.⁴⁰ Bu durumda, eğer, erdemli ilk başkandan kalan küllî ilkeler doğrultusunda çözülemeyecek cüz'î bir sorunla karşılaşırsa, bu sorunu fıkıh ilmi vasıtasıyla fakih çözüme kavuşturur.⁴¹ Hatırlanacağı gibi, filozofun olduğu bir zamanda da, bu mahiyette bir sorunu pratik siyaset ilmi yani taakkul veya pratik bilgelik yetisiyle filozof çözecektir. Bu durumda, Fârâbî'nin nazarında, fıkıh sanatı, kanun koyucunun açık olarak belirlemediği konularda, hakkında açık olarak belirlemelerde bulunduğu konulara bakarak belirlemeye yarayan bir ilimdir.⁴² Fârâbî, fakih'in böyle bir durumda dindeki hem fiil hem de görüşlerle ilgili olarak belirlemelerde bulunacağını ifade eder.⁴³ Buna göre, fıkıh ilmi de dindeki görüşlerle ilgilenen ve dindeki fiillerle ilgilenen olmak üzere ikiye ayrılır. Fârâbî, bu noktada, eylemler konusunda belirlemelerde bulunacak fakihte bulunması gereken özellikler ile ilgili olarak bazı ilkeler ve görüşler serdedir.

Filozofa göre, fiiller hakkında uzman olan Fakih, yasa koyucunun tanımlayıp belirttiği bütün görüşler hakkında bilgi sahibi olmalı, aynı zamanda yasa koyucunun koyduğu yasaları belirli bir zaman için mi yoksa daimi olarak mı koyduğu durumları çok iyi bilmelidir. Aynı şekilde, fakih kanunları eksiksiz bir şekilde anlayabilmek için ilk başkanın kanunları koyduğu dili, o dilin kullanımıyla ilgili olarak zamanının adetlerini ve örfünü ve ilk başkanın kullandığı istiareleri ve anlam kaymalarını

³⁹ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de İlm-i Kelam ve Fıkıh*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, s. 25

⁴⁰ Agm., s. 32,33,40

⁴¹ *Kitabu'l Mille*, s. 50,51

⁴² *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, s. 97

⁴³ *Kitabu'l Mille*, aynı yer, Aydın, agm, s. 41,42

önleyecek unsurları idrak edebilmelidir. Fakih, varlıklardaki benzerliği ve zıtlığı, aynı şekilde onların özlerini çok iyi bilmesi gerekir. Bu durumda Fakih Erdemli İlk başkanın hem kendisine yazılı olarak gelen koyduğu kanunları çok iyi bilecek, hem de hakkında yazılı belgeler bulunmayan ve fakat şifahi olarak kendisine kadar ulaşan, hakkında herhangi bir beyanda bulunmadan oluşturduğu yasalardaki amaçları çok iyi tespit edebilecektir. Fakih, bu bilgilere, eğer bu olaylara şahit olmuş kendi döneminde arkadaşları varsa onlara sorarak ulaşacak veya yazılı veya sözlü rivayetlere başvuracaktır.⁴⁴ Fârâbîye göre, dinde belirlenmiş görüşler üzerinede fakih olan birisinin yukarda aktarıldığı şekliyle eylemlerde fakih olan birisinin bilmesi gereken şeyleri biliyor olması gerekir. Fârâbî bu noktada fıkıhın siyasetle ilişkisine değinerek şöyle der:

“Dinde yer alan ameli hususlarda fıkıh, öyleyse, siyasetin içerdiği küllîlerin cüzîleri olan şeyleri içine alır ve öyleyse fıkıh, siyaset ilminin bir parçasıdır ve ameli felsefenin kapsamındadır. Dinde bulunan nazari şeylerdeki fıkıh ise, ya nazari felsefenin içerdiği küllîlerin cüz’ilerini içerir ya da nazari felsefeye dahil olan şeylerin misallerini içerir. Bu durumda fıkıh nazari felsefenin bir bölümü olarak onun kapsamındadır. Nazari ilim ise asıldır.”⁴⁵

Fârâbî’nin ameli felsefe başlığı altında değerlendirdiği bir diğer ilim de Kelam ilmidir. Fakat, Fârâbî’nin bazı eserlerinde fakihe verdiği görevi kelamcıya da verdiği görülmektedir. Dolayısıyla uygun şartlar altında bir kişi hem fıkıhçının özelliklerine hem de Kelamcının özelliklerine sahip olabilir. Fârâbîye göre, Kelamcının görevi erdemli ilk başkanın belirlediği erdemli dinin görüşlerini avama yönelik olarak diğer dinlerin görüşlerine karşı korumaktır. İkinci Muallim, fıkıh

⁴⁴ *Kitabu’l Mille*, s. 51

⁴⁵ Age.s. 52 çev. Aydın, Agm. s. 31, 43

sanatının, birbiri ardına gelen erdemli ilk başkanların olmadığı bir dönemde ortaya çıkacağını söylerken, Kelam için aynı şeyi söylemez. Fârâbî'ye göre, kelamcılar belirli bir dinin görüşlerini diğer dinlerin görüşlerine karşı savunurken birbirinden farklı metotlar geliştirirler. Ayrıca, kelamcılar dindeki görüşleri savunurken veya onların devamlılığını savunurken cedelcilik ve hitabet sanatını metot olarak kullanırlar. Fârâbî'ye göre, Kelamcı cedelcilik metodunu avamın arasında görüşlerin ortasını bulmak ve avamın zihnini dindeki görüşler hakkında ortak bir noktada tutmak üzere cedelcilik metodunu kullanmalı ve kendini bununla sınırlamalıdır. Söz konusu ortak duyumdan ve algıdan sapacak olanları da tekrar buraya çekebilmelidir. Fârâbî'ye göre, din nazari şeyleri sadece zihinde canlandırma (tahyil) ve inandırma (ikna) yöntemiyle bildirir. İkna ise, ister sözlü, ister başka şekillerde olsun, sıradan anlayışta yaygın olan önermeler, göndermeler ve genel olarak hatabi yöntemlerle gerçekleşir.⁴⁶ Fârâbî'nin "Burhan"ı "bir şeyin o şey olduğuna inanmaktır" şeklinde tanımladığını düşünürsek, nihai olarak hatabi ve cedeli metotlarla da burhana yakın bilgiler oluştuğunu kabul edebiliriz. Fârâbî *İhsa'*da Kelam ilminin fıkıhtan başka bir sanat olduğunu, dinin inanç ve fiillerini muzaffer kılmaya ve bu fiiller ve inançlara aykırı olan her şeyi sözle çürütmeye yarayan ilim olduğunu söyler.⁴⁷ Aynı şekilde, Fârâbî, Kelam ilminin dindeki fiillerle ilgili bölümle de ilgilendiğini belirtir.⁴⁸ Kanaatimize göre, fıkıh ilminin dindeki fiillerle ilgilenmesi ile Kelam ilminin ilgilenmesi ayrı ayrı şeylerdir. Fıkıh ilmi savunmacı bir delil ve ispatlama çabasına girmeden erdemli dinin mensuplarının uyması ve uygulaması amacıyla bu fiillerle ilgilenirken, Kelam ilmi bu alanı da savunmacı bir bakış açısıyla tetkik edebilir. Çünkü, Kelamcı'nın görevi sadece dinin görüşler ve inançlar ile ilgili alanlarını sapık

⁴⁶ *Kitabu'l-Huruf*, s. 132, Aydın, s. 28

⁴⁷ *İlimlerin Sayımı*, s. 97

⁴⁸ aynı yer

görüşlere karşı savunmakla kendini sınırlandırmaz, söz konusu fiilleri de savunmak durumunda kalabilir. Fârâbî *İhsa*'da dindeki görüş ve fiillerle ilgili olarak söz konusu savunmayı ve belirlemeyi yapabilmekte geliştirdikleri metot açısından beş gurup kelam ekolünden bahsetmektedir. Filozofun burada bahsettiği Kelam ekolleri, kendi dönemindeki Kelam ekollerinin bazılarının görüşleriyle örtüşmekle beraber filozofun bu alanla ilgili özgün çıkarımları olarak da değerlendirilebilir.⁴⁹ Ayrıca, söz konusu bölüm *Ârâ*'da ele alındığı şekliyle erdemsiz şehrin mensuplarının din ve dinin temel akidelerini açıklamak üzere geliştirdikleri maddi gönderimleri ön planda olan inançlarına karşı bir görüş olarak da değerlendirilebilir. Çünkü, *Ârâ*'daki söz konusu bölümde dine ve dindarlığa karşı erdemsiz insanların ağzından bir açıklama ve eleştiri vardır;⁵⁰ bu bölümde de belki de bu görüşlere nasıl cevap verileceği şeklindeki öngörüler ve deliller bulunmaktadır.⁵¹

Bu öncüllerden anlaşılacağı üzere, erdemli şehrin oluşması, sağlıklı bir şekilde kurulması ve devam etmesi için kelamcı ve fıkıhçının bahsedilen görevlerini başarılı bir şekilde ifa etmeleri gerekmektedir. Onların başarısı ve başarısızlığı hakikatin teorik ve pratik bilgisinin erdemli şehirde yaygınlaşması veya kaybolmasına sebep olabilecektir. Dolayısıyla, erdemli şehrin mensuplarının gerçek mutluluğa ulaşması veya ona yakın bir mutluluk edinmesi kelamcı ve fıkıhçının

⁴⁹ Fârâbî'nin bu bölümde bahsettiği ve beş gurup olarak ele aldığı Kelamcıları, Josef van Ess, kendi içinde iki gurup daha ekleyerek yediye çıkarır. Fârâbî, burada bu ekollerden herhangi birini övmeyi veya yermeyi. Ess, buradaki görüşlerle, Fârâbî dönemindeki Kelam ekollerinin (Hanbeli, Eşari, Mutezile) görüşlerini karşılaştırır ve bunların örtüştükleri yönleri tespit etmeyi dener. Fârâbî, buradaki görüşlerini, bu kelam ekollerini eleştirmek üzere değil de tarif etmek üzere ele alır. Fakat, birinci ekolün görüşleri, vahye ve peygamberliğe karşı geliştirilen eleştirilere, Kelamcıların nasıl cevap vereceği ile ilgilidir. Ess, buradaki karşıt görüşlerin İbn Ravendi'ye ait olduğunu söyler. (Josef van Ess, *Al-Fârâbî and İbn al-Rewandi*, Hamdard Islamicus, Cilt.III, sayı: 4, s.11,12) Aynı şekilde, bu durum Zekeriya er-Raziye de yönelik olabilir. Çünkü onunda peygamberlik ve vahye bakışı burada sergilenen karşıt görüşlerle örtüşmektedir. Ayrıca Fârâbî, nübüvveti reddeden bu filozofların söz konusu görüşlerine yönelik reddiyeler yazmıştır.

⁵⁰ *Ara*, Neşr, Alber Nasri Nadir, ss. 160- 165

⁵¹ *İlimlerin Sayımı*, ss. 97-102

katkılarıyla olabilecektir.⁵² Muhsin Mehdi, Fârâbî'nin tanımladığı şekliyle, Kelam ve Fıkıh ilminin siyaset ilminin bir parçası olamayacağını, aynı şekilde onların başlı başına da birer siyaset ilmi haline gelemeyeceğini belirtir. Aynı şekilde, Mehdi, Fârâbî'nin tanımladığı şekliyle, bu ilimlerin, *İhsa*'nın daha önceki bölümlerinde ele aldığı teorik bir ilim olarak metafiziğin en üst kolu addedilen ilahiyat ilminin araştırma konusu olan Allah, Allah'ın sıfatları ve kainat hakkındaki doğru ve yanlış bilgileri de başlı başına araştıramayacağını belirtir. Bu durumda Fârâbî'nin bu ilimlere biçtiği rol erdemli şehrin devamlılığının sağlanmasında siyaset ilmine yardımcı olmalarıdır.⁵³ Fakat, kanaatimize göre, Kelam ilmi dinin inanç alanıyla ilgili görüşleri savunacağı veya koruyacağı için söz konusu metafizik alan araştırma alanına girmektedir. Fakat, İlahiyatın metodu ile Kelam ilminin metodu farklıdır. Birisi bulgularını burhanî yöntemle ortaya koyarken, diğeri cedelcilik ve hatabî yöntemle savunmacı ve karşı delillere göre değişebilecek şekilde ortaya koymaktadır.

Fârâbî'nin bu iki ilmi siyasete yardımcı ilim olarak görmesi, bu iki ilminsiyasî alanda oynadıkları rolle de alakalı bir tutumdur. Çünkü, Fârâbî kelamlaşmış ve fıkıhlaşmış siyaset anlayışlarının revaçta olduğu bir dönemde yaşamıştır. Bu iki ilimde siyasî alanda Müslüman toplumun sosyal, kültürel ve iktisadî yapılanmasında her zaman önemli bir güce sahip olmuştur. İslam'ın ilk dönemlerinde siyasî sorunların kelimî problemlere dönüşmesiyle oluşan karmaşıklığı ve Mutezile örneğinde gördüğümüz şekliyle⁵⁴ herhangi bir Kelam ekolünün bir devletin resmi görüşü haline geldiğinde çıkabilecek durumları göz önüne aldığımızda, Fârâbî'nin bu ilme siyasi alanda verdiği konum gerçekten anlamlıdır.

⁵² Muhsin Mahdi, age, s. 94

⁵³ age.s. 91

⁵⁴ Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, çev., Vecdi Akyüz, İst.,2001, ss. 414-419

Bu durumda, Fârâbî, ne Fıkıh'ın ne de Kelam'ın tek başına siyaset alanını belirlemesini istemiştir. Fakat, bu iki ilmi siyaset alanında oynadığı önemli rol dolayısıyla da kendi dizgesel (sistem) siyasi düşüncesinin önemli bir parçası haline getirmiştir.⁵⁵

3.3. Siyaset ve Metafizik

Fârâbî, siyaset ilminin kendi konularını ve alanını düzenlemesi açısından metafiziğin konularını da araştıracağını belirtir. Diğer yandan, metafiziğin de bütün varlıkları ve onlara arız olan hususları araştıracağını belirtmektedir.⁵⁶ Fakat, siyaset ilminin metafiziğin alanına girmesi, metafizik konulara yeni bir boyut ve yenilik getirmek anlamından ziyade, metafiziğin siyaset için örnekliliği ve yardımları açısından bu konuları siyaset ilminin araştırdığı söylenebilir. Burada, hem Fârâbî'nin ilimler tasnifindeki hiyerarşi açısından, hem de nihai olarak mutluluğa ulaştırması bakımından ayrı birer ilim dalı olarak siyaset ve metafizik arasındaki ilişki üzerinde durmak gerekir. Kanaatimize göre, Fârâbî'de siyaset ve metafizik bir ilim dalı olarak konuları bakımından iki ayrı alanı oluştururlar.

M. Fahri, Fârâbî'nin metafizik ve siyasetinin, aynı felsefenin iki ayrı cephesi olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek, onun asıl düşüncesini metafizik ve siyaset olarak iki ana bölüme ayırır.⁵⁷ M. Galston ise, Fârâbî'de teorik kemâle götüren arayışların en âlâsının metafizik olup olamayacağına dair bir soruya kesin bir cevap vermenin güçlüğünden bahseder. Buna göre, beşerî bilim olarak Siyaset, Metafizik'in altında yer almaz. Metafizik ve siyaset arasındaki bu ilişkide, siyasi

⁵⁵ Fıkıh ilminin Müslüman toplum için ifade ettiği anlam için bkz. Tahsin Görgün, *Kur'an ve Fıkıh*, İlahi Sözün Gücü içinde, İst., 2003, ss.130-134, Cabiri, age. ss. 453-463

⁵⁶ İlimlerin Sayımı, s. 90

⁵⁷ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İst, 1992, s.110

alana veya teoriye geçişte metafizik kırılmaya uğrar. Galston, teorik ve pratik felsefe ayrımı temelinde bu kırılmada siyaset felsefesinin bozuk süreçlerinin metafizik ile onarılmasının söz konusu olduğunu ve iki disiplin arasında bu bağımlılığı ispatlayan bir mahiyet sezemediğini belirtir.⁵⁸ Rosenthal'a göre ise, Fârâbî'nin siyaset düşüncesini bu metafizik arka planın ışığında değerlendirmek gerekir. Filozofun ilgisi büyük ölçüde, metafizik merkezli ve teoriktir.⁵⁹ Bu manada, Rosenthal, filozofun erdemli ve erdemsiz şehir ayrımları ve siyasî yapılanmayla ilgili görüşlerini de, insanın nihai hedefi ve ona nasıl ulaşılabileceğiyle ilgili olarak öne sürdüğünü belirtir. Öte yandan, H. Tevfik Mücahid, Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle ilgili temel eserlerine İlahiyat ve Metafizikle başlamakla birlikte, asıl gayesinin ideal siyasi sisteme ulaşmak için kademeli bir geçiş yapmak olduğunu söyler ve onun felsefesinin ana hedefinin, dini bir kalıpta olmak şartıyla, siyasî olduğunu vurgulayarak siyaseti merkeze alan bir yorum yapar.⁶⁰ Tekrar Fahri'nin yorumuna dönersek, Fârâbî'nin siyaset ve ahlakını metafiziğin veya onun daha üst tezahürü olan İlahiyatın, yani Tanrı ilminin bir uzantısı ve açılımı olarak yorumlamak daha gerçekçi görünüyor.⁶¹ Fakat nihai olarak nazari ve ameli felsefe bağlamında bu ilimlerin birbirleriyle sıkı bir ilişkisi olan iki ayrı alana tekabül ettiğini belirtmek gerekir. Bu durumda, insanları mutluluğa götürmesi bakımından, iki alanın kendilerini diğerinin zemininde kurması gerekmektedir. Fakat metafiziğin diğer ilimlerdeki bütün küllî kanunları verdiğini ve onları belirlediğini düşündüğümüzde metafizik ve siyaset arasındaki ilişkinin amaçları bakımından ayrılamayacağını

⁵⁸Miriam Galston, *Fârâbî'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti : Gaye ve İnsan, İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi içinde*, Ed. Charles Butterworth, Çev. Selahattin Ayaz, İst. 1999, s.99.

⁵⁹ Erwin I. Rosenthal, *Ortaçağda İslâm Siyaset Düşüncesi*. Çev. Ali Çaksu İst. 1996, s. 179.

⁶⁰Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, Çev. Vecdi Akyüz, İst. 1995, s.119.

⁶¹ Macit Fahri, aynı yer.

söyleyebiliriz.⁶² Ayrıca Farabi *Tahsil*'de nazârî erdem temelinde diğer erdemlerin gelişimi ve açılımını açıklarken de aslında metafiziği siyasetin bir temeli olarak sunmaktadır. Buna göre nazârî erdem, eğitim ve öğretim yoluyla diğer erdemler vasıtasıyla çeşitli milletlerdeki ifadelendirilişi ve anlamlandırılışı farklı farklı olabilir. Çünkü, insanların nihai mutluluğa ulaşabilmesi için nazari erdemden sonra, fikrî, ahlakî ve sınaî erdemleri kazanmaları gerekir. Farabi, bu nokta da en üstün fikrî erdem olarak telakki ettiği siyasî fikrî erdemi de aynı şekilde metafizik bir arkaplan temelinde açıklamaktadır.⁶³ Fârâbî'nin metafizik ve siyaset anlayışı birbirine farklı açılardan hizmet eden bir mahiyete sahiptir. Fârâbî'nin bazı eserlerinde metafizik siyaset için bir temel oluştururken bazılarında ise siyaset metafiziğe bir temel oluşturacak mahiyette ele alınmıştır. Fakat her iki alanda bir birinden kati sınırlarla ayrılmış olarak irdelenmemektedir. Fakat bir siyaset bir bilim olarak düşünüldüğünde, o zaman politika bilimi metafiziğe bağımlı olan bir şeyi üretemez. Fakat metafiziğe ontolojik bir temel sağlar/hazırlar. Bu durumda siyaset iradi, pratiğe yönelik veya tündengelimsel yöntemle oluşturulmuş bir ilim olabilmektedir.⁶⁴

⁶² Therese Anne Druart, *al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics, Neoplatonism and Islamic Thought*, Ed. Parviz Morewedge, New York, 1992, s. 127, 128

⁶³ *Tahsil, A'malu'l Felsefiyyeti içinde*, Tahk. Cafer Ali Yasin, Beyrut, 1992, ss. 148-152, Hatem Zghal, *Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans Le Tahsil al-Sa'ada D'al-Fârâbî*, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 8 (1988), s. 193,194

⁶⁴ agm., s. 181-182

3.4. Siyaset İlminin Konuları

Fârâbî, siyaset ilmini iradi eylem ve yaşam tarzlarının çeşitlerini araştıran bir bilim olarak açıklar.⁶⁵ Filozofa göre, siyaset ilmi, bu iradî fiilleri ve yaşam tarzlarını ortaya çıkaran insani yetiler, huylar, karakterler ve özelliklerinin ve onların amaçlarının ne olduğunu açıklar. Bu durumda, siyaset ilmi bu iradi melekeleri insanın edinmesinin yollarını, onların insanda alışkanlık sonucunda korunmasının ilkelerini, bu fiillerin icra edildikleri hayat tarzlarının, kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasındaki ayrımları yapmayı ele alır ve tetkik eder.

Fârâbî, aynı şekilde, siyaset ilminin mutluluğu araştırdığını, gerçek mutluluk ile sahte mutluluk arasında ayrım yaptığını ve bunların her ikisinin özelliklerini ayrı ayrı araştırdığını belirtir.⁶⁶ Bu durumda, siyaset ilmi, erdemli eylem ve melekelerin korunması için gerekli olan teorik ve pratik düzenlemeleri yapmalı, insani eylemleri, davranışları, ahlaki huyları ve iradi melekelerin hepsini araştırmalıdır. Ayrıca, filozof, siyaset ilminin gerçek mutluluğun ancak ahret hayatında mümkün olacağını araştırdığını, zenginlik, şeref ve hazlar gibi durumların ise ahrete değil bu dünyaya ait geçici mutluluk türü olduğunu belirtir.⁶⁷

Fârâbî, “siyaset ilmi şunu araştırır” diyerek siyaset ilminin konuları hakkında bilgi verirken, aslında o konunun mahiyetiyle ilgili kendi görüşlerini ve teorilerini de bir manada oluşturur ve açıklar.⁶⁸

Aynı şekilde, Fârâbî’ye göre, siyaset ilmi, şehirler ve milletleri konu edinir ve bu durumda da yerleşim yerlerini imar eden ve halkını bu hayatta iyiliklere, öteki

⁶⁵ *İhsa*, age. s. 102

⁶⁶ *Kitabu'l-Mille*, s. 52

⁶⁷ Aynı yer

⁶⁸ *İhsa*, s.102

hayatta ise en yüksek mutluluğa ulaştıran melekeleri, ahlaki ve ahlaki olmayan davranışları araştırır.⁶⁹

Fârâbî'ye göre, siyaset ilmi işbölümüyle ilgili temel kanıtları, delilleri ve işleri belirler. Ayrıca, siyaset ilmi, erdemli ve erdemsiz yönetim tarzlarını, erdemli ilk sultanlık mesleğinin küllî kanunlarının belirlenmesini araştıracağını belirtir.⁷⁰

Siyaset ilmi, erdemli şehrin başkanının nasıl olması ve nasıl eğitilmesi gerektiğini açıklar. Aynı şekilde, erdemli ilk başkanın eğitim ve öğretimiyle ilgili genel kuralları belirler. Bu durumda, Fârâbî, siyasetin, gerçekten mutluluk olan şeyi temin etmeye yarayan iradi fiilleri, hayat tarzlarını oluşturan erdemli başkanlığı ve onun yönettiği erdemli şehri araştırdığını belirtir. Aynı şekilde, erdemli olmayan şehirleri ve bu şehrin ilk başkanlarının özelliklerini ve bunların çeşitlerini araştırdığını belirtir. Fârâbîye göre, siyaset ilmi erdemli ilk başkanın iki şeyi bilmesi gerektiğini açıkladığını belirtir. Bunlardan birincisi, onda küllî kanunları bilme kudreti olmalıdır. İkincisi ise, şehir ve toplumla ilgili olarak uzun çalışmalar sonucu elde edilecek tecrübeleri bu küllî kanunlarla uyumlu bir şekilde uygulama yetisi olan taakkul yetisinin onda olması gerekir. Filozofa göre, bu taakkul ikiye ayrılır. Birincisinde gerçek mutluluğu ortaya koymak ve bu amaçlar doğrultusunda erdemli fiillerin neler olduğunu belirlemek, ikinci merhalede ise erdemli fiilleri erdemli yurttaşların edinme süreçlerini, bunların sıradizimsel olarak paylaştırılmasını ve bunların yurttaşlarda alışkanlık haline gelmesinden sonra bunların korunmasını araştırır ve ortaya koyar. Ayrıca bu kısım yani taakkul yetisi erdemli olmayan başkanlık türlerini ve erdemsiz şehirlerin kanunlarını ve tecrübelerini ele alıp

⁶⁹ Mille, s. 54

⁷⁰ Aynı yer

inceleyen bilimdir. Ayrıca, erdemli ilk başkanlık ile erdemsiz başkanlıkların farklarını ortaya koyar.⁷¹

Fârâbî'ye göre siyaset ilminin bir diğer araştırma konusu da, erdemli şehrin erdemsiz şehre dönüşmemesi için gerekli olan kanunları ve sebeplerdir. Aynı şekilde, siyaset ilmi, erdemli şehri güven altına alan filleri ve inançları ele alıp inceler. Ayrıca erdemli şehrin erdemli ilk başkanının ölümünden sonra ortaya çıkacak durumları ele alır ve bu durumlarla ilgili belirlenimlerde bulunur.⁷²

Fârâbî'ye göre, siyaset ilmi alemdeki nesnelerin derecelenmelerini ve yapılanmalarını araştırır. Fakat siyaset ilmi, bunu varlık veya bilgi felsefesinin problemleri açısından değil de erdemli şehirdeki düzene örnek olması ve oradaki doğal düzenin aynısının, erdemli şehirde de kurulması açısından ele alır. O bu amaçla Allah'ı ve onun özelliklerini ve O'nun kainatı nasıl yönettiğini açıklar. Ayrıca, siyaset ilmi, ilk başkanın durumunu, alemin ve alemde bulunan varlık sınıflarının ilk yöneticisi olan Allah'ın durumuna benzetmek amacıyla yapar. Böylelikle, siyaset ilmi, doğal düzenden yola çıkarak şehrin sıradizimsel düzenini tertip eden ilkeleri inceler ve bunu gerçekleştirir.⁷³

Ayrıca, Farabi'ye göre, siyaset ilmi Ruh'u'l-Emin'in derecesini ve ruhani derecelerden hangisinde yer aldığını tetkik eder. Fârâbî'nin siyaset ilminin hem Allah'ı hem de Ruh'u'l Emini araştırmasını söylemesinden sebep, siyaset ilminin en önemli kaynağının vahiy olması gerçeğidir. Vahyin ise Allah, Faal Akıl ve peygamber ve filozof gibi üç tane öznesi vardır. Fârâbî'ye göre, siyaset ilminin bunları araştırmasındaki birinci amacı budur. İkinci amaç ise, erdemli şehirdeki

⁷¹ Age.s. 55

⁷² Age. s.55,56

⁷³ Age.s. 61,62

düzene örnek olması açısından kainattaki en alttan en üstteki Allah’a kadar sıradizimsel düzeni açıklamak içindir.⁷⁴

Fârâbî, bu bağlamda siyaset ilminin bir ve çok arasındaki ilişkiyi araştırdığını da belirtir. Fakat siyaset ilminin bir ve çok arasındaki ilişkiyi araştırmasıyla, bu ilişkinin varlık ve metafizik açıdan araştırılması filozofun dünyasında aynı şeye tekabül etmez. Çünkü, Fârâbî’nin *el-Vahde ve’l-Vahîd* adlı eserinde bu ilişkinin (“çok”un “bir”den nasıl çıktığı)”siyaset açısından ele alınmasından ziyade tamamen varlıkbilimsel ve metafizik açıdan araştırıldığı aşikar olmaktadır.⁷⁵ Fârâbî nazarında siyaset ilminin bu konuları araştırması tamamen sosyal ve siyasi alanda filozof (Bir) ile avam (Çok) arasındaki ilişkinin mahiyetine dönük bir araştırmadır. Ancak “bir” ve “çok”un varlıkbilimsel açıdan araştırılması ve bu araştırma ile varılacak sonuçlar, siyaset ilmi açısından bir ufuk ve yol gösterici olmaktadır. Siyaset, varlıkbilimin veya metafiziğin bir ve çok arasındaki ilişkiyi bu şekilde araştırılmasından sonra vardıkları sonuçları, kendi sahası ve problemleri açısından tekrar araştırır ve bu sonuçları alanına uygular.⁷⁶

Fârâbî, siyaset ilmine, ilimlerin en faydalısı olarak bakar. Filozofa göre, kişinin bileceği en faydalı ilim, siyaset ilmidir. İnsan, siyaset ilmi vasıtasıyla tecrübe yoluyla insani amellerini ve tasarruflarını kemale erdirir.⁷⁷

⁷⁴ Age.s. 64

⁷⁵ Fârâbî, *el-Vahde ve’l-Vahid*, Tahkik. Muhsin Mehdi, Kazablanka: Dar Tupkal, 1989, s. 62-72, T. A. Druart, *Metaphysics, Fârâbî*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999, Vol.IX, s. 216

⁷⁶ *Kitabu’l Mille*, s. 65-66

⁷⁷ Fârâbî, *Risale fi’s-siyase*, Ed. Lois Cheikho, Beirut, İslamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt,1999, Vol. 10, s. 277. Bu risalenin Fârâbî’ye ait olup olmadığı tartışmalıdır. Fakat bu risalenin Fârâbî bibliyografyalarında Fârâbî’ye aitliği konusunda şüphe bulunmayan *Risalefi’l Ahlak* adlı eserle büyük oranda aynı içeriğe sahiptir. Burada işlenen dostluk, adalet, sebeplerin birbirini takliti gibi konular *Nikomakhos’a Etik*’in içeriği ile de uygunluk gösterir. Fakat, İbn Bacce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi filozofların Fârâbî’ye *Nikomakhos’a Etik* üzerinden yaptıkları atfın içeriği, maalesef bu risalede de mevcut değildir. Krş Fârâbî, *Risale fi’l Ahlak*, Ayasofya Kütüphanesi, 2818-104-119

Fârâbî'ye göre, nazari siyaset ilminin elde ettiği bilgiler burhanî bilgilerdir. Fârâbî mantığında, cedel ve hitabi bilgilerde burhanî bilgiyi koruyan bir yapıya sahiptir. Cedel, kesin kanıtların sağlanabileceği hususlarda ya da bu hususların çoğunda kuvvetli bir zan oluşturur. Hitabet ise, kesin kanıt bulunmayan ve cedelin incelemeyeceği hususlarda ikna yöntemini uygular. Fârâbî'ye göre, erdemli din ancak filozoflara ve onun verilerini burhanî olarak anlayabileceklere özgüdür. Fakat, bu dinin görüşlerini benimseyen insanların ya doğuştan getirdiği eksiklik ya da aldıkları eğitim sonucu hepsi bu kapasitede ve merteye de değildir. Fârâbî'ye göre, bu insanlar ancak meşhuratı veya ikna edici şeyleri anladıkları için, hitabet ve cedel onların hakikatin temsilleri hakkında ikna olmasını sağlayabilecektir. Fârâbî'ye göre, hitabet ve cedel metoduyla dini görüşler avamın nesflerine yerleştirilir. Dolayısıyla bu görüşlerle ilgili yanlış ve sapkın anlamalar bu metotlar sayesinde düzeltilir veya giderilir. Aynı şekilde, şehir halkı arasında sofistlik ve mugalata sanatıyla halkın inançlarını, doğru yoldan saptırmaya çalışan kişilere karşı dinin görüşleri destekler ve korunur.⁷⁸

Farabi hitabet'e böylesine olumlu bir bakış geliştirmekle Eflâtun ve Aristo'dan ayrılmaktadır. Eflâtun, her ne kadar retoriği ilk önce gerçek retorik ve sahte retorik olarak ikiye ayırmış olsa da,⁷⁹ onun nazarında, sofistlik ve retorik bir bütündür ya da en azından birbirine çok benzerler.⁸⁰ Aristo'ya göre ise, retorik mantık ilminin kapsamında değerlendirilmez. Retorik mantık ilminin kapsamına Helenistik dönemde girmiştir. Yine de retoriğin Aristo'daki içeriğiyle Fârâbî'deki içeriği çok farklıdır. Aristo, retoriği, şölenlerde yapılan konuşmalarda,

⁷⁸ *Kitabu'l-Mille*, s.47-48

⁷⁹ Eflâtun, *Gorgias*, çev., Mehmet Rıfat, Sema Rıfat, İst., 1999, s. 159

⁸⁰ *age.* s. 154

mahkemelerde ve siyasi konuşmalarda kullanılan olmak üzere üçe ayırmıştı.⁸¹ Fârâbî’de ise, tamamen din kavramıyla bağlantılı olarak oluşturulan bir sanattır. Fârâbî, retoriğin her zaman doğru öncüllere bağlı olmasının gerektiğini beyan eder. Aynı şekilde, İbn Sina halk arasındaki sosyal hayatta kullanılması amacıyla retoriğe tamamen ahlaki bir boyut katmış, avamın günlük hayatta birbirine karşı ahlaklı ve dürüst davranmasında, retoriğin söz konusu sosyal boyutunun önemli olduğunu vurgulamıştır.

⁸¹ Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İst., 1995, s.43, 47

III. Bölüm: Toplamların Sınıflandırılması ve Erdemli Şehir Erdemli Şehir¹

1. Mille Kavramı

Kanaatimize göre, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin, diğer bütün unsurlarının etrafında şekillendiği kavramlar *medine*, *felsefe* ve *mille/din* kavramlarıdır. Bunların içinde din kavramı özel bir önem arz eder. Fârâbî'ye göre, erdemli şehrin dini, erdemli dindir. Erdemli din, Faal Akılla ittisal kuran Peygamber veya filozofun Faal Akıldan aldığı küllî bilgilerle, erdemli şehrin mensupları için görüş, inanç ve fiillerini belirlediği dindir. Bu manada, Fârâbî'nin mille veya din kelimesinden kastettiği mana, kavramın klasik İslam düşüncesindeki anlamından uzaktır. Fârâbî'ye göre, mille veya din, bir toplumu oluşturan inanç, fiil, kültürel, toplumbilimsel ve tarihi alandaki insani birikimlerin hepsini ifade eden ve kapsayan bir kavramdır.

Fârâbî düşüncesinin kavramsal çerçevesinde, siyasî kavramların, erdemli şehre ve erdemli şehrin karşıtı olan şehirlere göre, anlam alanlarını ve farklılığını belirlemek için kullanılan en belirleyici sıfat “erdem” kavramıdır. Bu manada, erdemli şehir için erdemli dinden, erdemsiz şehirler için de erdemsiz dinlerden bahsetmek mümkündür. Fârâbî'ye göre, filozof veya peygamber erdemli toplumun ve erdemli dinin kurucusudur. Fârâbî'nin nazarında, erdemli ilk başkan Faal Akılla

¹ “Erdemli Şehir”in modern dönemlerdeki çevirisi birbirinden farklıdır. Aynı şekilde, Fârâbî'nin siyaset teorilerinin modern dönemdeki isimlendirilişi de farklılık göstermektedir. Fârâbî siyasetle ilgili eserleri boyunca kavram olarak devlet kelimesini kullanmaz. (bk. Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'de Devlet- Bilim İlişkisi*, s. 13) Aynı şekilde Fârâbî'nin sözünü ettiği siyasi topluluk için erdem “Fadıl Devlet”, “İdeal Devlet” veya onun karşıtıları olan için de aynı şekilde Devlet kavramı kullanılmıştır. (Bkz. Bayraktar Bayraklı, age. s.123, Fârâbî, İdeal Devlet, çev. Ahmet Arslan, Ank., 1997). Biz bu çalışmamız boyunca, Fârâbî'nin siyaset teorilerini filozofun siyaset teorisinin merkezini erdemli ümmet veya erdemli uluslararası topluluk üzerine değil de erdemli şehir ve onun karşıtıları üzerine yoğunlaştırmasından dolayı “Erdemli Şehir” kavramını kullanacağız.

Aynı şekilde söz konusu toplum için İngilizce'ye yapılan çevirilerde de bir karmaşıklık vardır. Bazı araştırmacılar erdemli şehri mükemmel devlet (the perfect state), bazıları en iyi devlet (the best state) veya en iyi şehir (the best city) bazıları da tutarlı bir şekilde erdemli şehir (the virtuous city) olarak çevirmişlerdir. Bunlar arasında Fârâbî'nin kastettiği anlamı en iyi şekilde “erdemli şehir” kavramı karşılamaktadır.

ittisali sonucunda erdemli dini oluşturacak küllî bilgilere sahip olur.² Bu durumda Fârâbî, müstefâd aklın, Faal Akılla ittisaliyle aklî düzeyde gerçekleşen vahyi, burhanî felsefe ile özdeşleştirmektedir.³ Erdemli ilk başkan, bu aşamadan sonra, erdemli şehrin mensupları için, görüş ve fiillerden oluşan erdemli dini belirlemektedir. Fârâbî'ye göre, erdemli şehrin karşıtı olan şehirler, kendileri için belirlenmiş böyle bir dine sahip değildirler. Onların dinleri, geçmiş zamandaki bazı filozofların ve düşünürlerin sapkın görüşleri doğrultusunda oluşmuştur.

Fârâbî'ye göre, din, felsefenin bir görüntüsü ve onun bir temsilidir. İnsanlar doğuştan getirdikleri bazı özellikler dolayısıyla veya iyi bir eğitim almamaları sebebiyle felsefedeki hakikatleri anlamaya elverişli değildirler. Onlar kendileri için belirlenen ve ancak felsefenin bir temsili olan dinin, görüş ve fiillerini takip ederek bu bilgilere ulaşabilirler. Fârâbî, erdemli dinin oluşmasını *Kitabu'l Mille*'de bu şekilde açıklamaktadır. Fakat, *Kitabu'l Huruf* adlı eserinde de felsefe ve din arasındaki ilişkiyi başka bir şekilde açıklar. Fârâbî, bu eserinde felsefe ve din arasındaki ilişkiyi öncelik ve sonralık açısından da tartışır. Buna göre, Fârâbî, bir şeyin diğer bir şeyden zaman, tabiat, sıra, şeref ve yetkinlik veya sebep bakımından önce veya sonra geleceğini belirtmektedir. Bu durumda, Fârâbî'ye göre felsefe, sebep, sıra, zaman bakımından dinden önce gelir. Aynı şekilde, *Kitabu'l Mille*'de bahsettiği şekliyle felsefenin mantık bakımından önceliğinin yanı sıra, zaman

² Filozof ve peygamberin Faal Akılla ittisali Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde önemli bir unsurdur. Bazı araştırmacılar insanî aklın Faal Akılla ittisalinin Helenistik dönemdeki Aristo şarihlerinde bulunan bir unsur olduğunu belirtmişlerdir. Ayrıca, Aristo düşüncesinde Faal Aklın Tanrı olup olmayacağı da Helenistik şarihlerde farklı yorumlanmıştır. Fârâbî felsefesinde peygamber ve filozofun Faal Akılla ittisalinin aynı türden olup olmadığı, aynı şekilde filozofun nazarında vahyin halihazırda insan zihnine açık olup olmadığıyla ayrıntılı mülâhazalar için. Bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago, 1979, 11-14, Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes on the Intellect*, Oxford, 1992, ss.44-73, Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İst., 2000, ss. 129-153, Hasan Şahin, *Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, ss. 267,283, Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.181

³ Yaşar Aydın, age. s. 155

bakımından da önce geldiğini belirtmiştir. Fârâbî'nin dinin oluşum sürecini açıkladığı *Kitabu'l Huruf*'taki pasajlar, milletlerin bu süreç bakımından konumunu ele aldığı için bir tür tarih felsefesi olarak da kabul edilebilir. Bu durumda, Fârâbî bize insanlığın gelişimini, çeşitli milletlerin erdemli dine giden yolda geliştirdiği veya geliştiremediği zihinsel süreçleri anlatarak tasvir eder. Fârâbî, bu bağlamda beşerin kendini ifade ediş safhalarını kademeli olarak ele alır. Fârâbî'ye göre, öncelikle bir milletin dilinde harflar ve sözcükler oluşur. Bu aşamadan sonra, o milletin oluşturduğu dile geçilir. Filozofa göre, bazı milletlerde bu geçiş hızlı, bazılarında da (özellikle çölde ve bozkırda yaşayanlar) yavaş olacaktır. Bu basamaktan sonra hitabet, şiir, tarihi olayların anlatımı, dilbilgisi ve yazı sanatı gibi genel sanatlar elde edilir.⁴ Bu aşamadan sonra, Fârâbî, sofistğin bir türü olan hitabet ve cedelciliğe geçilebileceğini, daha sonra da yavaş yavaş dogmatik yöntemlere yaklaşılabileceğini belirtmektedir. Fârâbî, nihai olarak felsefede her şeyin Eflâtun zamanındaki durumuna döneceğini, bu durumun bir müddet devam ettikten sonra da Aristo'nun dönemindeki gibi her şeyin istikrara kavuşacağını belirtir. Bu durumla beraber, Fârâbî, ilmi düşüncenin zirveye ulaşacağını ifade eder. Aristo ile beraber, felsefe tümüyle gelişimini tamamlar.⁵ Felsefe bilinen ve öğretilen bir sanat haline gelir. Fârâbî'ye göre, bu sanatın öğretimi özel ve ortak olmak üzere iki türlü olur. Özel öğretim burhana dayanır. Ortak öğretim ise, ya cedelcilik, ya hitabi ya da şiir eksenli yöntemlerle gerçekleşir. Fârâbî'ye göre, bu aşamadan sonra avama yönelik olarak bir takım kanunlar koymaya başlanmalı ve amelî sanatlara yönelik pratik işler avama öğretilmelidir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, burhanî felsefeye dayalı bir din belirlenmelidir. Bu durumda, eğer, avam için, ilim, edep ve mutluluğa götürecek

⁴ Walzer, Fârâbî'nin dille ilgili teorilerinin altında Stoacılarla ilgili bir öncüsünün olması gerektiğini söyler. age. s.244

⁵ *Kitabu'l Huruf*, s.135-150

çeşitli unsurlar bu öğretim metotlarına eklenirse, kendilerini mutluluğa götürecek inanç cumhur için sağlanmış olabilecek ve felsefenin görünümü olan din Yunan düşüncesinde ortaya çıkmış olacaktır.⁶ Fârâbî'nin millenin oluşumuyla ilgili olarak öne sürdüğü bu durumun tarihsel bir süreç temelinde zihni bir gelişimi ifade ettiği belirtilmiştir. Yoksa, Fârâbî'nin genel bir ilke olarak bu durumu ele almamış olabileceği sadece felsefe tarihini bu ilke etrafında okumuş olabileceğinin söz konusu olduğu işaret edilmiştir.⁷ Dolayısıyla, hem sebep, hem de zamansal bakımdan felsefenin dine önceliğinin zihinsel bir süreç bakımından böyle olabileceği vurgulanmıştır.

Fârâbîye göre, bazı durumlarda söz konusu din, felsefenin söz konusu aşamalarının katedilmesiyle ortaya çıkmayacak, fakat başka türlü ortaya çıkabilecektir. Dolayısıyla, din, bu durumda felsefeden önce gelebilecektir. Bu durumda kanaatimize göre, filozof veya peygamberin faal akılla ittisali neticesinde oluşmuş bir din kastedilmektedir. Fârâbî'ye göre, eğer, mille, filozof veya peygamber olmaksızın söz konusu süreci tamamlamadan ortaya çıkarsa, bu durumda, felsefenin bir görünümü halini almayacak ve felsefeyle bir çatışma ortamına girecektir.⁸ Buna göre, söz konusu din, burhanî felsefe düzeyinde değil, sofistik felsefe düzeyinde ortaya çıkmıştır. Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerin dini, Burhanî felsefe düzeyine gelmeden ve onu temel olarak kabul etmeden sofistik düzeyde zuhur etmiştir ve bundan dolayı da erdemsiz dindir. Dolayısıyla, Fârâbî, hem burhanî felsefeyle dayalı olarak çıkan dine erdemli din demek hem de vahiyle oluşturulmuş

⁶ Age. ss. 151-152

⁷ Kavramın ifade alanı içi bkz. İlhan Kutluer, *Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ank., 2005, s. 287, 288

⁸ Cabirî, age. s. 66-67

dine, erdemli din demektedir. Fârâbî'nin düşüncesinde bu iki durumun örtüştüğünü söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin nazarında, filozof veya peygamber tarafından oluşturulan bu din, filozofun yaşadığı zaman ve mekana göre farklı şekillerde, erdemli ilk başkanın buna uygun olarak belirlemesiyle oluşur. Bu manada, tek bir erdemli şehirden bahsetmek mümkün değildir. Bir çok erdemli şehir olabilir. Erdemli şehir mensupları için, ilk başkan bu dinin inançlar ve fiiller kısmını burhanî, cedelî ve hitabî iletişim tarzlarıyla açıklar. Ayrıca, erdemli ilk başkan, bu dinin bütün görüş ve fiillerinin erdemli insanlar arasında yaygınlık kazanması için, sosyal alanla ilgili bir hukuk ilmini, inanç alanıyla ilgili olarak kelam ilmini oluşturur. Bu durumda, aynı şekilde, zaman bakımından dinden sonra gelen, tek bir fıkıh ve kelam ilminden bahsetmekte mümkün değildir. Her din kendi kelam ve fıkıh ilmini oluşturur. Erdemli milleder arasındaki fark, aynı şekilde bu din ilimlerine de yansır.

Erdemli şehrin mensupları, bu inanç ve bilgi alanlarını ilk başkandan gelen bu bilgiler ve uygulamalar dolayısıyla, doğal düzenden ve dış dünyadan çıkaracakları küllîlerle desteklerler. Dolayısıyla, filozof ilk başkanın Faal Akıldan aldığı küllîlerin ışıgı altında, duyu yoluyla dış dünyadaki varlıkların özü hakkında oluşturulan küllîler özdeşleşir ve örtüşür. Şu halde, erdemli şehrin sosyal, siyasî ve ahlakî yapılanmaları söz konusu iki tür küllîler de örnek alınarak kurulur. Fârâbî'ye göre, tabîî olay ve hadiselerin kendi içindeki düzeni, yani bir sebebin ilk sebebe varıncaya kadar birbirini taklît etmesi, erdemli şehir için de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla erdemli şehir kendi özleri hakkında burhanî bilgilere sahip olunan doğal düzeni, kendi sosyal düzeni için de uygulamaya başlar. Böylece, erdemli şehir oluşmuş olur. Aynı şekilde, bu durum, çok iyi bir ahlakî iç disiplini de gerektirir. Bu da, Fârâbî'nin

Tenbîh’te belirttiği ahlakî ve aklî erdemleri edinmek ve *Tahsil*’de belirttiği nazarî, aklî, ahlakî ve sınaî erdemleri kazanmakla mümkün olmaktadır.⁹ Bu erdemleri kazanarak söz konusu aklî sürece kendini dahil etmeyenler, erdemli ilk başkanın erdemli şehir için oluşturduğu dinin bazı inanç esaslarını ve fiillerini anlayamazlar ya da anlamak istemezler. Böylelikle, Fârâbî’nin çeşitli eserlerinde bahis mevzuu ettiği erdemli şehrin muhalifleri oluşur. Ayrıca, erdemli şehrin mensuplarının hepsi söz konusu küllîleri burhanî olarak değil de, kendi nispeti ölçüsünde, yine burhanî bilgilere yaklaştıran ve onu koruyan bir metot olarak cedelî ve hitabî ikna metotlarıyla edinmektedirler.

Cahil şehirler ise, ilk başkanları filozof veya peygamber olmadığı için erdemli bir dinin oluşmasında en önemli etken olan vahiy yoluyla gelebilecek küllî bilgilere veya onun temsillerine sahip değildir. Başka bir ifade ile söyleyecek olursak fâsık, dalle ve mübeddel şehirlerde olduğu gibi bu bilgilere sahip olsalar bile, fiil olarak cahil şehirler gibi davranırlar. Onun için, erdemli bir din oluşturamazlar. Onların dinlerinin temel esasları, eski dönemde ortaya çıkmış bazı sapık felsefî görüş ve düşüncelerin kalıntılarıyla oluşturulmuştur. Bundan dolayı, ikinci tür burhanî bilgiyi sağlayacak ve insani düzen için de örnek oluşturacak, doğal düzeni, erdemli şehirde olduğu gibi sağlıklı bir şekilde yorumlayamazlar. Tabiat hakkında gerçeğe uygun olmayan birçok görüş öne sürerler ve bu görüşlerin insanî alanda da geçerli olması gerektiğini söylerler. Böylelikle, onlar erdemli şehrin insanları gibi ne bireysel olarak ne de toplumsal olarak gerçek mutluluğa ulaştıracak bilgilere ulaşamazlar.

⁹ Fârâbî’ye göre, bir insanın söz konusu erdemler alanında en son yetkinliğe ulaşması ancak Faal Akılla kurabileceği bir ilişki sayesinde mümkün olabilecektir. Fârâbî’ye göre, böyle bir insani akıl hem metafizik alana açılmakla teorik olarak edinebileceği en üst mutluluğu kazanır, hem de pratik veya siyasi alanla ilgili en üst bilgi ve yetkinliğe de bu ilişki sayesinde ulaşır. Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı İnsan İlişkisi*, İst., 2002, ss. 129-16

Fârâbî'nin söz konusu görüşleri etrafında siyaset felsefesine baktığımızda onun özgün bir siyaset tasavvuru ortaya koyduğu aşîkardır. Fakat, Fârâbî gerek erdemli şehrin şekli unsurlarının oluşmasında, gerekse erdemsiz şehirlerin şekli hususlarının oluşmasında ve bu alanla ilgili karşılaşılabilecek bir çok unsurda, büyük oranda, Eflâtun'u ve diğer Yunan filozoflarını kaynak olarak kullanmaktadır.

Öte yandan, Fârâbî'nin ümmet tanımı ilahi hukuk tarafından yönetilen toplum manasına gelmektedir. Herkes Fârâbî'nin yazdıklarından bunu göremeyebilir, fakat onun siyaset düşüncesi tamamen İslami toplum modeli oluşturmak için İslam'ın temel verilerinin felsefî dille ifadelendirilişidir. O, Faal Akıl için Kuran'î terimler kullanmış, bu toplum düzeninde İslam hukukunun rolünü tartışmış, Kelam ilmine bu konuda önemli bir yer vermiştir. Onun siyaset felsefesindeki evrensellik ve çoğulculuk ilkeleri tamamen İslam'ın evrensellik ve çoğulculuğu ile örtüşen bir durumdur. Bu da klasik siyaset felsefesinde ve Eflâtun'un felsefesindeki şehir devletinden (polis) çok daha geniş bir anlam alanına sahiptir.

Fârâbî'ye göre, erdemli şehirlerden oluşmuş millet, erdemli şehirden daha iyi, erdemli yeryüzü devleti de erdemli millettten daha iyidir. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bir düzen (kosmos) oluşturması, hiyerarşik, aklî, sistemli ve uzlaştııcı bir unsurdur.¹⁰

Fârâbî'nin bütün varlığı hem varlıkbilimsel hem de sosyal bakımdan sistematik bir şekilde ele alması, her bir seviyenin kendi üstündeki tarafından yönetilmesi anlayışı, aynı şekilde, Allah'ın her şeyi yönettiği anlayışının ve her bir seviyedeki sıradizimsel bütünlüğün arkasında, Porfirus'un varlıkları türlerine ve

¹⁰ Micheal E. Marmura, *Medieval Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity, Ed. John Ingis, Ohio, 1999, s.157-158

cinslerine göre sınıflandırmasının yattığı belirtilmiştir.¹¹ Fârâbî, “Porfirus Ağacı”nı bütün varlıkları zihinsel olarak düzenlemek için, bir model olarak kullanmış olabilir. Fakat, Fârâbî’nin Porfirus Ağacını mantık müfredatından çıkarıp, varlık biliminin temel ilkelerini araştırmakta kullanması, çok özgün bir uyarlamadır. Ayrıca, sosyal ve siyasî alanın da bu modele dahil edilmesi klasik bir Fârâbî tavrıdır ve özgündür. Şimdi, Fârâbî’nin ay altı dünyanın iradî varlığı olarak ele aldığı insan’ın ve onun oluşturduğu toplumların yapısına dair görüşlerine geçmek istiyoruz.

2.Siyasal Bir Varlık Olarak İnsan

Fârâbî’ye göre, insan her şeyden önce siyasal bir canlıdır. İnsan, yaratılışı ve ihtiyaçları bakımından tek başına yaşayamayacak biçimde yaratılmıştır. Eğer, tek başına yaşamaya çalışırsa veya sosyal hayata katılmazsa, bu durumda bireysel insanî olgunluğunu da sağlayamayacaktır.¹² İnsanların biri, diğerinin ihtiyacını maddi ve manevi olarak karşılayacak bir şekilde toplanması ile yeryüzü ancak bayındır hale gelebilecektir.¹³ Fârâbî’ye göre, insanın toplum olarak ürettiği iradî ve insanî davranışların hepsini tek başına bir insanın üretebilmesi mümkün değildir. Bunun için, insana ait iradî davranışların bütününe fiilen ortaya çıkarılması ve uygulanması ancak bir toplulukla olabilecek olgudur.¹⁴ Fârâbî’nin, insanın toplum halinde yaşaması gerektiği, kendisini ancak böyle bir toplumda mutlu görebileceği gibi unsurlardan yola çıkarak kelami veya dini anlamda insani bireysel sorumluluğun,

¹¹ Dimitri Gutas, *Fârâbî and Greek Philosophy*, *Fârâbî*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999, Vol.IX, s. 220,

¹² Fârâbî, *Ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, nşr. Albert N. Nadir, 5. Baskı, Beyrut 1991, s. 117

¹³ aynı yer.

¹⁴ İnsanın siyasal bir hayvan olduğu anlayışı hem Eflatun hem de Aristo’da olan bir kullanımdır. Farouk A. Sankari, *Plato and al-Fârâbî*, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy, Studio in Islam, Vol. VII, New Delhi,1970, s. 10-11

topluma aktarıldığı şeklindeki bir görüş öne sürdüğü söylenemez. İnsan kelami problemler çerçevesinde ele alındığında özgürdür ve aynı şekilde yaptığından sorumludur. Fârâbî, *Kitabu'l Mille*'de iradî ve insanî davranışların bir toplumla paylaşılması durumunda, bunlardan biriyle yükümlü kılınan kimsenin, onu yerine getirmesi ve uygulamaya koymasının bir başka kişiden, o kişinin yükümlü kılındığı şeyle yardımı olmadan, mümkün olmadığını belirtir. Aynı şekilde, Fârâbî'ye göre, bu ikinci kişinin de, yükümlü olduğu şeyi, bir üçüncü kişinin yükümlü bulunduğu şeyle yardımı olmadan yerine getirmesi mümkün değildir. Fârâbî, bu duruma çiftçiliği örnek olarak verir ve çiftçiliğin diğer zanaatlarla olan ilişkisini tetkik eder. Buna göre, kendisi çiftçilik yapmakla yükümlü olan bir kimse, kendisine saban kerestesi sağlayacak bir marangozun, saban demiri sağlayacak bir demircinin, koşum öküzü sağlayacak bir sığır tüccarının yardımı olmadan bu mesleği tam olarak yapamaz.¹⁵ Böylelikle, farklı mesleklere sahip insan toplulukları oluşur. Fârâbî bu unsurlardan oluşan her bir toplumun belirli bir amacı olduğunu belirtir. Filozofa göre, eylemlerin ve iradî melekelerin çeşitli türlerinin bir toplumda ya toplumu tek tek bireylerde ya da toplumların alt birimleri olan gruplarda düzenli bir dağıtımının ve paylaşımının olması gerekir. Bu düzen olmadan o topluluğunda amacına ulaşması mümkün değildir.¹⁶ Filozofa göre, toplumu amacına götürmek üzere toplumdaki guruplar ve bireylerin hepsinin yardımlaşması gerekir. Filozofun nazarında, böyle bir toplum belirli bir yörede yerleşmelidir. Fârâbî'ye göre, bu durumda insanın sosyalleşmesinin altında her şeyden önce içgüdüsel bir ihtiyaç ve psikolojik bir dürtü vardır. İkinci olarak, bir insan biyolojik varlığını devam ettirebilmesi ve fiziksel ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için sosyal bir organizasyona yani işbölümüne ihtiyacı duyar.

¹⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdî, 2. bs, Beyrut, 1991, s. 53, Fârâbî'nin burada işbölümüyle ilgili görüşleri Eflatuncu'dur. Eflatun, *Devlet*, s. 118-119

¹⁶ aynı yer.

Üçüncü bir unsur, insanda fitrî olarak aklî yetkinleşmeye ve ruhî olarak mutluluğa ulaşma isteği vardır. Bu manada, insan kendini mutlu edebileceği bir topluluk içinde olmak istemektedir. Ayrıca, Fârâbî'ye göre, şehirlerde ve milletlerde sosyal organizasyonu temin edecek ve insanlar arasındaki iletişimi sağlayacak bir diğer unsur ise dildir. Fârâbî'nin *Kitabü'l Huruf* adlı eserinin bazı bölümleri dilin ve kavramların metafizik unsurlarını açıklamanın yanında, burada bir de dil söz konusu sosyal boyutuyla ele alınır. Buna göre, bir kişinin, bir milletin tam bir üyesi olabilmesi için dili ve dildeki lafızları kademeli bir şekilde tam olarak öğrenmesi gerekir.¹⁷ Aynı şekilde, bu dili öğrenmeye paralel olarak bûrhanî düşünme yöntemine hazırlayıcı olan hitabi ve cedelcilik metodunu ve düşünme şeklini öğrenmeli ve nihai olarak da Bûrhanî düşünme şekline ulaşmalıdır.¹⁸ Fârâbî, bu şekilde bir sosyalleşmenin kişinin yaşadığı çevre koşulları ve mekanına göre değişebileceğini belirtir. Mesela, çölde büyümüş insanda lafızların manasını ve söz konusu düşünce sürecini edinme, diğer bazı insanlara göre çok daha yavaş gelişebilmektedir.¹⁹

Fârâbî'ye göre, tek başına yaşayan insanın mutlu olması mümkün değildir. Filozofumuzun zihnindeki sosyalleşmenin bu durumdaki aşaması ise, kişinin ait olduğu topluluğun durumuyla bağlantılı bir husustur. Yani erdemli şehirde sosyalleşme başka, cahil şehirlerde başkadır. Erdemli şehirde sosyalleşmeyi gerçekleştiren husus, erdemli şehrin amaçları iken, bu durum cahil şehirlerde cahil şehirlerin her bir türünün kendine göre amaçları olarak kendini gösterir. Erdemli şehirde doğal düzene uygun bir şekilde, alttaki sebepler üsttekini taklît eder.

¹⁷ *Kitabu'l-Huruf*, s. 137-140, Fârâbî, insanın yaşadığı toplumun dilini öğrenmesini belirli bir sosyalleşme türü olarak sunarken, bu dünyada insanlar arasındaki sevgi ve kardeşliği oluşturmada aynı dile sahip olmayı bir gerekçe olarak gösteren görüşü cahil ve sapık şehirlerin insanların bazılarının görüşü olarak telakki eder. Bkz. *Ara*, s. 155

¹⁸ Fârâbî, *Kitabü'l Huruf*, s. 144-147

¹⁹ *age.* s. 146

Dolayısıyla bu nihai olarak Tanrı'nın taklît edilmesidir. Fârâbî'nin sudurcu metafiziğinin üstten alta göre sıralanmasında ise, Allah, Faal Akıl ve İnsan yer aldığı bir süreç söz konusudur. Bu durumda, cahil şehirler ve diğerleri bu doğal düzenden bir sapmayı da ifade ederler. Yani, cahil şehirlerin başkanı Faal Akılla ittisal kurup siyasî öğretisini ve dini belirleme durumunu vahiyle destekleyemediği için, metafizik ve doğal düzenden bir sapma yoluna girer ve bu duruma yabancı insan toplulukları oluşturur. Bu durumda, Fârâbî'nin nazarında, şehirden şehre sosyalleşmenin farklılığı da ortaya çıkmış olur. Fârâbîye göre, bu aşamadan sonra basit (ümmî) bir toplum veya şehir oluşur.²⁰

Fârâbî bir şehrin ve toplumun oluşmasının, bütün bu unsurların birlikte olmasıyla mümkün olabileceğini belirtir. Fârâbî, insanın sosyal bir varlık olmasından dolayı, varlıksal, fizikî, ruhî, aklî ve dînî olgunluğa ulaşmak için sosyal bir topluluğun ortaya çıkmasını gerekli görür. Aynı şekilde, insanın siyasal bir hayvan olmasından dolayı oluşan bu toplumu da bedeninin anatomik yapısı ve kâinattaki düzen gibi unsurlara benzeterek açıklamaya çalışır. Fârâbî'nin toplumun düzenini ve sıralanışını bazı örneklerle anlatması, bu örneklerin toplumun ve bir devletin oluşması için başlıbaşına bağımsız teoriler olarak alındığını göstermez. Fakat, Fârâbî ortaya çıkan bu toplumun organizasyonunu ve işleyişini insanın anatomisine, fiziksel dünyanın işleyişine veya Allah'ın varlıklara verdiği nizamla benzeterek anlatmaya çalışır. Dolayısıyla, Fârâbî bir şehrin ve devletin ortaya çıkması için, birbirinden bağımsız olmak üzere, varlıkbilimsel, bio-organik, fiziksel, ihtiyaca dayalı ve bunun gibi başlıklar altında bağımsız teoriler geliştirmez.²¹

²⁰ aynı yer

²¹ Fârâbî'nin devletin menşei ile ilgili olarak bu şekilde okunması için bkz. Bayraktar Bayraklı, age. s. 40, 72

3.Aile

Fârâbî'ye göre, şehir, mahalle, sokak ve aile yapısının olduğu sosyal kurumlardan oluşur. Şehrin sosyal olarak en küçük birimi evlerde yaşayan ailelerdir. Fârâbî'ye göre, ailelerin yaşadığı mekanların ağaç, kerpiç, çadır veya kıldan yapılmış olması önemli değildir. Bu mekanların türü önemli olmaksızın insanların bir şekilde yaşadıkları her yere ev ve şehir demek gerekmektedir.²² Bu bilgilerden yola çıkarak Fârâbî'nin medeniyet anlayışını veya erdemli şehir projesini, maddî unsurları ön plana alarak oluşturmaya çalışmadığını söyleyebiliriz.

Fârâbî, insanların yaşadıkları ortama ve yaşadıkları iklim koşullarına göre, farklı karakterler ve huylar edinebileceğini ve bu karakterlerin onlarda yerleşeceğini belirtmektedir. Buna göre, mesela çölde, çadırdaki ve deri meskenlerde yaşayanlar devamlı tedbirli olma melekeseine sahip olurlar ve bu durum onlarda cesaret ortaya çıkana kadar devam eder. Aynı şekilde, ıssız bölgelerde yaşayanlarda da korkaklık ve güvenlik hakkında endişe duyguları ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre, zalim yönetimin baskısına maruz kalanlar ise, insanı ve alemi algılamada içlerine kapanırlar ve bir manada bu insanların gözleri kapanır.²³

Fârâbîye göre, aile, dört tür ilişkiyi bünyesinde barındıran bir yapıya sahiptir. Koca ve karı ilişkisi, köle ve efendi ilişkisi, baba ve oğul ilişkisi (ebeveyn ve evlat ilişkisi) ve son olarak da mülk ve mülk sahibi ilişkisi gibi münasebetlere sahiptir.

²² Fârâbî, *Fusul Muntezea*, Neşr. Fevzi Mitri Neşşar, Beyrut, 1986, s. 40, *Fusul Muntezea*'nın bu neşri, Dunlop'un neşrettiği eserden farklıdır. Dunlop'un neşrettiği eserdeki iki pasaj bu eserde yoktur. Aynı şekilde, Neccar'ın neşrettiği eserdeki dört pasaj, Dunlop'un neşrettiği eserde yoktur. Krş, Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, Türkçe çev. Hanifi Özcan, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, İzmir, 1987.

²³ Aynı yer.

Bütün bu ilişkileri düzenlemek ve aile efradına en iyi şekilde bir mesken temin etmeye çalışmak aile reisinin görevidir. Aile reisinin ailedeki yeri, şehri yöneten başkanın şehirdeki yeri gibidir.²⁴

Fârâbî'ye göre, şehir ve evdeki bireylerin durumu insan bedenindeki organların durumu gibidir.²⁵ Nasıl ki bedendeki görevleri bakımından organların aynı amaç doğrultusunda yardımlaşmaları gerekiyorsa, aynı şekilde aile fertlerinin de yardımlaşmaları gerekir. Buna paralel olarak, nasıl ki bedendeki bazı organlar görevleri bakımından diğer bazılarından üstünse, aile efradının bazıları da, bazılarından üstündür. Amaçları bakımından şehir ve aile arasında bir ortaklığın olması gerekir.²⁶

Fârâbî'ye göre, bedendeki çeşitli organlar ve şehirdeki ilgili birimler her ne kadar bireysel olarak ele alındığında farklı amaçları varmış gibi görünseler de, nihai olarak bir amaç etrafında birleşmektedirler.²⁷ Bu birimlerin, farklı amaçlar için karşılıklı yardımlaşmaları konusunda şehrin uyumu ve şehrin üstün amacı ortaya çıkar. Bunun için, aile içindeki bireylerin bu bilinçle birbirlerine saygı duyması, aynı şekilde, şehirdeki ailelerinde aynı bilinçle birbirlerine saygı duymaları ve şehrin amacı doğrultusunda kendi farklı amaçlarını mükemmelleştirmeleri gerekir.²⁸ Fârâbî'ye göre, bedenin herhangi bir organında bir bozukluk ortaya çıktığında, doktor sadece orayı iyileştirmek için değil de, bütün bedeni iyileştirmek tedavi uyguluyorsa, aynı şekilde, erdemli ilk başkanında, erdemli şehri oluşturan birimlerle

²⁴ Age. s. 41

²⁵ Richard Walzer Temiustus'un da bir evde hakim olan düzenin evrende de olacağını belirtir. Yorumlar, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Ank., 1997, s. 248

²⁶ *Fusul*, s.41

²⁷ aynı yer

²⁸ aynı yer

bu şekilde bir ilişkiye girmesi gerekir. Erdemli ilk başkan hem ilgili birimi, hem de o birim üzerinden bütün şehrin sağlığını düşünmelidir.²⁹

Fârâbî felsefesinde, siyaset felsefesi ile ilgili unsur ve kavramların erdemli şehre göre farklı bir anlam alanına, cahil şehirler ve onların türlerine göre, farklı anlam alanlarına sahip olduğunu söylemiştik. Bu durumda yurttaş, aile, eğitim ve öğretim, adalet gibi siyasî alan için önem arz eden konular ve kavramlar, erdemli şehirde söz konusu olduğu zaman farklıdır, cahil şehirlerde olduğu zaman farklıdır. Fârâbî, siyaset felsefesinde kullandığı bu kavramları, her bir şehir düzeni için ayrı ayrı açıklamaz. Bu durumda, erdemli şehirde aile, erdemli şehrin en küçük birimi olarak hem kendi üst nedenlerini taklît eder, hem de erdemli şehrin amaçlarını kendi payına düştüğü kadarıyla amaç olarak edinir. Fakat, cahil ve sapkın şehirlerde ailenin yapısı böyle bir mahiyet arz etmez. Mesela, Fârâbî, cahil ve sapıtmış insanların bazı görüşlerinden bahsederken, onlardan bazılarının, bu dünyada bağlılık, sevgi ve birlik olması gerektiği konusunda hemfikir olduklarını, fakat insanları birbirine bağlayan bu bağın ne olması gerektiği konusunda görüş ayrılığına düştüklerini belirtir. Bu insanlardan bazılarına göre, aynı atadan gelmek bu sevgi ve bağı sağlayacak temel bir unsurken, bazılarına göre ise, fiziksel olarak aynı mekanda yaşamak bu bağı sağlayacaktır. Bu durumda aynı evi, aynı sokağı, aynı mahalleyi paylaşmak söz konusu bağı ve birlikteliği sağlayabilir. Oysa, erdemli şehirde sadece aynı mekanda yaşamak ve aynı atadan gelmek bu bağı kuramaz ve birlikteliği sağlayamaz.³⁰ Dolayısıyla bu durumu amaç edinen erdemsiz şehrin aile anlayışı ile erdemli şehrin aile anlayışı aynı değildir.

²⁹ Fârâbî'nin bazı eserlerinde sık sık siyaset konularını açıklamak için tıbbî benzetmeler kullanmasını bugünkü tıp biliminin çerçevesi içinde düşünmemek gerekir. Hatta bunları o zamanın tıbbi anlayışından da ötede sadece temsil konusu olarak mecazi manada anlamak daha makul görünmektedir.

³⁰ *Kitabu Ârâu ehli'l-medînetil-fâzıla*, Neşr., Alber Nasri Nadir, Beyrut, 1986,s. 156, çeviri, s. 130

Fârâbî bireyi ve aileyi bu şekilde açıkladıktan sonra toplumbilimsel açıdan insan topluluklarını açıklamaya çalışır.

4. Sosyolojik Açıdan İnsan Topluluklarının Tasnifi

İkinci Muallim, her şeyden önce toplumları olgunlaşmış ve olgunlaşmamış olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre, yetkinliğe ulaşmış en küçük insan toplumu şehirdir. Fârâbî, şehirden daha küçük sosyal bir topluluğun yetkin ve olgun olamayacağını düşünmektedir. Aynı şekilde, şehirden daha küçük bir birimde erdemli bir topluluğun oluşması imkansızdır.³¹

Fârâbî'ye göre, erdemli toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük erdemli toplum, dünyanın yaşanabilir bütün yerlerindeki insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumdur.³² Bu toplum, birbiriyle ilişkili olan birçok millettten oluşmuştur.³³ Fârâbî'nin yeryüzünde yaşayan bütün milletleri içine alacak erdemli bir dünya devletinden bahsetmesinin, benzer bir şekilde, Helenistik dönemde ve Yunan felsefesinde kökenlerinin bulunduğu söylene de tamamen İslam'ın evrenselliğiyle ilgili bir husustur. Ayrıca, bu duruma, paralel olarak Türk Cihan Hakimiyeti mefkuresiyle de bağlantılı bir durum olduğu da söylenebilir.³⁴ R. Walzer, Fârâbî'nin böyle bir devlet tasavvuru yapmakla siyasî araştırmasının sınırlarını Eflâtun ve Aristo'nun belirlediği sınırların ötesine geçirdiğini belirtir.³⁵ Roma ve Sasani imparatorluğu döneminde böylesine bir dünya tasavvuru söz konusu olsa da, Fârâbî'nin burada kastettiği devlet yapısı, güce dayalı olarak dünya

³¹ *Siyase*, s. 32

³² *Ârâ*, Beyrut, 1986, s. 117,

³³ *Siyase*, s.32, Trans. Fauzi Najjar, *Medieval Political Philosophy*, s.32

³⁴ Fârâbî'nin bu görüşü ile eski Türklerin Cihan hakimiyeti mefkuresi arasında benzerlikler vardır. Bkz. Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İst., 1990, ss. 195,205

³⁵ Richard Walzer, *Yorumlar*, s. 239, 245

milletlerini bir çatı altında toplamak değil, dünyadaki yaşayan bütün erdemli milletlerin oluşturduğu bir devlet tasavvurudur. Fârâbî'nin böyle bir devlet tasavvurunun ütöpik boyutlarını görmezden geldiği söylenemez. Fakat, kendi felsefî sistemi ve varlığı algılayış tarzı bakımından böyle bir devlet tasavvurunu zihnî olarak geliştirdiği söylenebilir. Fârâbî'nin, kainattaki ilahi doğal düzene ve uyuma iştirak açısından, yeryüzünde kurulacak bu erdemli devlet vasıtasıyla, bütün insanların bu düzene ve ahenge uyması bakımından böyle bir toplum tasavvur ettiği söylenebilir. Filozofun nazarında, cahil şehirler sadece ahlakî açıdan erdemli şehirden ayrılmazlar. Fârâbî'ye göre, erdemli şehirden kopmak, aynı zamanda kainattaki bu doğal ilahi düzenden bir ayrılmayı temsil eder. Dolayısıyla, Fârâbî'nin erdemli yeryüzü devleti, iradî varlıklarla ilgili olarak çok ütöpik bir unsur olmakla beraber, onun metafizik ve doğal düzen anlayışını bütünleyici bir mahiyete sahiptir. Fârâbî'de böyle bir durumu görmekle beraber bu kullanımı sadece teorik bir unsur olarak ele almış, daha makul ve gerçekçi erdemli toplum tasavvuru olan erdemli şehir üzerinde durmuştur.

Fârâbî'ye göre, orta erdemli toplum yaşanabilir dünyanın belirli bir bölgesinde bir millet tarafından oluşturulan toplumdur. Bu millet çeşitli şehirleri bünyesinde barındırır.³⁶

Küçük erdemli toplum ise, herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir (Medine) halkının bir araya gelerek oluşturdukları toplumdur.³⁷

³⁶ Siyase, s.32

³⁷ Cabirî, Fârâbî'nin *Medine* kavramı ile kastettiği anlamın bu günkü anlamda bir şehir olmadığını, daha çok insanları zümreler, devletler ve beylikler olarak yaşamaya sevk eden fikri ve sosyal bağların hepsi olduğunu savunur. Şu halde, Cabirî, Fârâbî'nin erdemli toplumları küçük, orta ve büyük diye tasnif etmesinde en temel sebebin insanın toplumsallığından yola çıkarak zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için, kendi benzerleriyle kurduğu topluluğun adı için soyut bir kelime ve kavram olarak kullandığını belirtir. Bu manada, Cabirî, Fârâbî'nin Medine, umme ve erdemli beynelmilel devlet anlayışlarının söz konusu toplumbilimsel ve fiziksel açıdan bir değerlendirme olduğunu, dolayısıyla bu birimler arasındaki bağın iktisadi bir bağ olduğunu belirtir. Bu durumda Cabirî'ye göre, Fârâbî evrensel bir devlet tasavvuru geliştirmemiştir. Sadece bütün insanların sözkonusu zorunlu ihtiyaçlar için birer topluluk oluşturmuştur. (Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 81-82.) Kanaatimize göre,

Fârâbî'ye göre, bir mahalle ahalisinin, bir köy halkının, bir sokağın sakinlerinin ve bir aile fertlerinin oluşturduğu topluluklar olgunlaşmamış eksik bir toplumu meydana getirirler. Ancak, köyün şehirle ilişkisi bir tür şehre hizmet ilişkisidir. Aynı şekilde mahalle, sokak ve aile belirli bir düzen içinde birbirlerinin parçası, dolayısıyla bunlar şehrin de bir parçasıdır. Küçük erdemli toplum olan, erdemli şehir, bir milletten oluşan orta erdemli toplumun bir parçası, orta erdemli şehir de dünyanın bütün yaşanılır bölgesini kuşatan beynelmilel erdemli toplumun bir parçasıdır.³⁸

Fârâbî'ye göre, en üstün iyilik ve en yüksek olgunlaşmaya ilk önce ancak şehirlerde ulaşılabilir. Fakat, bir şehrin erdemli olması kadar, kötü olan birtakım amaçlar doğrultusunda yardımlaşan insanlarca kurulması mümkündür. Fârâbî'nin nazarında, her şehir, amaç olarak koydukları kendi mutluluk anlayışlarına ulaşabilir. Eğer bir topluluktaki insanlar, gaye olarak kendilerine gerçek mutluluğu koyar ve bunu amaçlarlarsa bu şehre erdemli şehir denir.³⁹ Aynı şekilde, bütün şehirleri kendileriyle gerçek mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirine yardım eden bir millet erdemli ve kemale ermiş bir millettir. Böylelikle içinde bulunan milletlerin gerçek mutluluğa erişmek için birbirleriyle yardımlaştıkları toplum ise, erdemli beynelmilel devlettir.

Fârâbî erdemli millet ve erdemli beynelmilel devletin yapılanması, siyasi, metafizik ve ahlakî sorunları üzerine fazla bir şey söylemez. Sadece bu toplumları

Cabirî bu görüşünde yanılmaktadır. Çünkü Fârâbî bu ayrımları sadece toplumbilimsel, fiziki ve iktisadi gönderimleri ön planda tutacak bir şekilde yapmaz.. O kendi sisteminde önemli yer tutan doğal ahengi tamamlamak üzere, böylesine beynelmilel bir devlet tasavvuru geliştirmiştir. Çünkü, Fârâbî, her üç toplumu da kemale ermiş topluluklar olarak değil, “erdemli topluluklar” olarak ele almaktadır. Fârâbî'nin nazarında böylesine bir devletin mümkün olması veya gerçekleşmesi durumunda, ay altında yaşayan bütün iradi varlıklar eksiksiz bir şekilde sebeplerini taklît etmeye başlayacak ve böylelikle ilahi ahengin ay altı dünyasındaki durumu da tamamlanmış olacaktır.

³⁸ Ârâ, s. 117-118, es-Siyase, s. 69

³⁹ Ârâ, s.118

tanımlar ve ondan sonra erdemli şehrin özelliklerini anlatmaya başlar. Burada göz önüne almamız gereken durum, Fârâbî siyaset teorisinin ilgisini erdemli şehre munhasır kılmakla, aslında erdemli millet ve erdemli dünya devletinin de bu şekilde oluşacağını, söz konusu yapılanmasının erdemli şehir gibi olacağını zımnen söylemektedir.

Ayrıca, Fârâbî *Ârâ*'da erdemli şehrin ilk başkanı olan filozofu erdemli milletin ve erdemli dünya devletinin de başkanı olarak vasıflandırmaktadır.⁴⁰ Buna göre, Fârâbî, diğer erdemli millet ve erdemli dünya devleti için, filozoftan daha fazla daha üstün özelliklere sahip bir ilk başkan ve hükümdar önermez. Çünkü, Fârâbî'ye göre, erdemli ilk başkan olan filozof veya peygamber siyaset adına bütün bilgilerin gerçekliğine zihnî karşıtlık olarak sahip olduğu için, aynı zamanda, siyasi alanda çıkabilecek cüz'î bir meseleyi taakkul yetisi ile çözebilme yeteneğine sahip olduğundan dolayı, bunun üstünde daha iyi bir siyasi bilgelik tasavvur edilmez. Bu durumda, böyle bir insan yeryüzünde tektir ve erdemli ilk başkan bütün yeryüzünü kapsayan devlet denen gerçekliğin gerçek yöneticisidir.⁴¹

Öncelikle, Antik Yunan ve Helenistik devirde toplumlardaki düzeni çok iyi bir şekilde anlatabilmek için erdemli şehir insan bedenine benzetilerek anlatılmaya çalışılır. Bu hem Eflâtunda hem de Aristo da başvurulan bir benzetmedir.⁴² Bu durum Fârâbî'den sonra da hem Batı felsefesinde hem de İslam felsefesinde kullanılan bir metafor olarak devam edecektir.

Erdemli şehrin insan bedenine benzetilerek anlatılmasının çeşitli hikmetleri vardır. Her şeyden önce, filozoflar toplum ve devlet dediğimiz şeyin doğal olduğunu vurgulamak için böyle bir benzetme yapmışlardır. Bu durumda devletin içinde

⁴⁰ Ara, çev. s.107

⁴¹ Mübahat Türker Küyel, *Fârâbî'de Devlet Bilim İlişkisi*, s. 14

yaşayan insanların da bir görev dağılımı, farklı şekillerde olsa da ortak bir amaçları ve sıradizimsel (hiyerarşik) bir mertebeleri vardır. Ayrıca doktor ve hasta arasındaki ilişki de beden üzerinden erdemli şehirdeki durumu açıklar. Toplumun bir ferdi hasta ise, bütün fertlerin bundan ızdırap duyması gibi bir anlamı vardır. Nasıl ki doktor yanlış tedavi uygulamadan ilgili organı iyileştirmesi gerekiyorsa aynı şekilde filozof kralın da erdemli şehrin herhangi bir birimindeki rahatsızlığı doğru teşhisler koyarak iyileştirmesi gerekir. Eğer yanlış teşhislerle problemi çözmeye kalkarsa bundan sadece ilgili birim/organ değil, bütün toplum/beden rahatsızlık duyar ve toplum sosyal bakımdan sağlıklı bir konuma doğru sürüklenir. Onun için ilgili birimi, diğer birimlerle uyum içerisinde çalışacak ve eski görevini yapacak işlevine kavuşturmak gerekir. Ayrıca, toplumun insan bedenine benzetilerek anlatılmasında bir bakıma bedenden yola çıkılarak bütün kainatın işleyişi ele alınmaktadır.⁴³ Fârâbî, bedeni idare eden amir organın kalp olduğunu belirtir.⁴⁴ Fârâbîye göre, bedende kalbe yardımcı olan ikincil organlar, onlara yardımcı olan daha az önemli üçüncü bir organ ve kendilerine yardımcı olmayan organlara kadar bedendeki organların sıradizimsel bir yapısı olduğunu aşikar olmaktadır.

5.Erdemli Şehirde Allah’a Benzeme

Burada belirtilmesi gereken en temel hususlardan birisi, Fârâbî’nin Eflâtun’un İdeal Devlet’ine bakışıyla ilgili bir tutumdur. Eflâtun’un İdeal Devleti genelde

⁴³ Ârâ, s. 118- 119

⁴⁴ Fârâbî, burada, organların en yetkinini kalp olarak değerlendirir. İbn Sina’da tıbbî bir bakış açısıyla dahili ve harici duyuların merkezini beyin olarak düşünür. (Bilal Kuşpınar, *İbn Sina’da Bilgi Teorisi*, İst.,1995, ss. 34-40) Ortaçağ Hristiyan dünyasında, Fârâbî ve İbn Sina’nın bu organlar hakkındaki değerlendirmeleri siyasî alan için farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Kalp ve Beyin, biri dînî, diğeri de siyasî olmak üzere, iki ayrı otoritenin simgesi olarak yorumlanmış, bedeni nasıl beyin ve kalp yönetirse, toplumu da iki otoritenin yönetmesi gerektiği savunulmuş, nihai olarak da siyasi otorite olan beyin’in, dini otorite olan kalbe bağlanması gerektiği belirtilmiştir. Alain de Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, ss. 413-414

Devlette ideaların ışığında aydınlanacak ütöpik bir devlet iken *Kanunlar*'da İlahi Yasalar tarafından yönetilen bir devlete dönüşür. Fârâbî, Eflâtun'un bu devlet şeklini benimsemiştir. Dolayısıyla, Eflâtun'un İdeal Devletine ilahî yasa tarafından yönetilen bir devlet olarak bakmıştır.⁴⁵

Fârâbî insan bedenindeki anatomik yapıdan yola çıkarak erdemli şehrin de benzer yapıda olduğunu savunur. Bedendeki bu yapının bütün kainat içinde geçerli olabileceğini vurgular. Kainattaki düzeni açıklarken Aristocu nedensellik teorisini benimsediği için, ona göre, varlıklar düzenindeki her varlık kendi sebebi olan varlığı taklît eder veya ona benzemeye çalışır. Bu silsile, Allah'ta son bulur. Dolayısıyla, alttaki birim üstteki sebebini taklît etmekle nihai olarak Allah'a benzemeye çalışmaktadır. Fârâbî'nin nazarında bu durum Yeni Eflâtuncu mistik bir ruhi yükseliş değil, insanın doğal bir varlık olmasından dolayı Allah'ın kainata verdiği doğal düzeni takip etmesidir. Aynı şekilde, Fârâbî'nin Allah'ın sıfatları olarak bahsettiği nitelikleri kişinin kendi hayatında da, konumuna göre edinmesi amacını taşımaktadır. Yani erdemli şehrin her bir mensubu imkan ve zihni kapasitesi oranında Allah'ın ahlakı ile ahlaklanacak, onun adalet, bilgi, aşk, cömert gibi sıfatlarından payına düşeni almaya çalışacaktır. Altteki varlıkların üstteki varlıkları takip etmesi, erdemli şehrin sıradizimsel yapılanması için de bir imkan sunar. Fakat Erdemli şehir veya diğer diğer şehirleri oluşturan temel unsur, iradi davranma gücüne sahip olan insan olduğu için buradaki dizilme Allah'ın insanlara verdiği doğuştan unsurlarla gerçekleşmez. Bu durumun gerçekleşebilmesi için belirli kanunlara ve ilkelere ihtiyaç vardır. İdeal toplum için bu kanunları belirleyen ve düzenleyen de erdemli şehrin ilk başkanı filozof veya kanun koyucudur. Tanrıya benzeme, ilahileşme

⁴⁵ Fawzi Najjar, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, Studia Islamica, Sayı: LI, 1980, s. 112

(divinization) terimi, İslam düşüncesine Tanrı'yı taklît etme ve felsefenin tariflerinden bir tarif olarak da karşılık bulmuş bir kavramdır. Eflâtun ve Aristo'da kökenleri bulunmakla beraber daha sonra Epikür ve Stoacı felsefede de devamlılığı vardır. Kelime tam anlamında da Proclus'tan ödünç alınmış bir kelime olup Sahte Dionysiusçu bir metinde 'İlahileşme, insanın mümkün olduğunca Tanrıya benzemesi ve onunla birleşmesidir' şeklinde geçmektedir. Bu görüş Fârâbî'nin felsefesinde olduğu kadar Fârâbî öncesi İslam filozoflarında da kabul edilen bir görüştür. Kindi felsefenin tariflerinden birisinin de "Felsefe insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir" şeklinde belirlemektedir.⁴⁶ Fakat Fârâbî'de bu durum siyasi bir içerik kazanmaktadır. Eflâtun'un Theaetetus⁴⁷, Devlet⁴⁸ ve Timaeus adlı diyaloglarında geçtiği şekliyle, bu dünyanın kötülüklerinden kurtulmak için Tanrıya benzemek gerekir. Aristo'da ise *Nikomakhos'a Etik*'in bazı bölümlerinde⁴⁹ aklın tanrısal bir şey olduğu vurgulanmaktadır. Epikür'de de insanın nihai amacının ilahi dünya olduğu, aynı durumun Stoacılarda da olduğu kabul edilmektedir.⁵⁰ Tanrıya benzeme Klasik ve Helenistik dönemdeki felsefe okullarının nihai amacı olarak görünmüş, farklı okullarda farklı tarzlarda ve metotlarla ele alınmış, ilahileşmenin süreci ve dereceleri farklı şekilde cevaplandırılmıştır. İlahileşme, Eflâtunda aşkın formlara doğru ahlakî bir ilahileşme, Aristo'da ilahi olanın kemale ermesi yani aşkın akıl olarak algılanmış, Stoa'da ise bilgenin bağımsızlığını kazanmak için ahlakî erdemde ısrar etme olarak kendini göstermiştir. Yeni

⁴⁶ Kindi, *Tarifler Üzerine, Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İst., 2002, s. 191

⁴⁷ Eflaton, *Theaitetos, Diyaloglar 2 içinde*, Çev. Macit Gökberk, İst., 1996, 176(b)s. 224-225, Eflaton burada dünyadaki kötülüklerden kurtulmak için bu dünyadan yukarılara kaçmak gerektiğini, bunun da Tanrıya benzemekle mümkün olabileceğini belirtir.

⁴⁸ Eflaton, *Devlet*, İst., 1995, (613a8-b1), s. 300. Eflaton burada tanrıların kendilerine benzemek isteyenlere mutlaka iyilik yapacağını ve onu yüzüstü bırakmayacağını söyler.

⁴⁹ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 214

⁵⁰ O'Meara, *Platonopolis*, s. 34.

Eflâtunculukta ise ruh, Nous ve Bir çizgisini takip etmiştir.⁵¹ Plotinus da ruhun alinyazısının bir serüveni olarak, ilahileşme veya Tanrıyı taklît etme siyasi erdemlere tamamen araçsal bir fonksiyon yüklerken Fârâbî de bu durum tamamen farklıdır. Kavramın felsefe tarihi boyunca kazandığı bu serüven Fârâbî’de de değişikliğe uğrar ve filozofun sıradizimsel düzeninde sebepler zincirinde alttakilerin üsttekini taklît etmesine dönüşür. Fakat bu Yeni Eflâtuncuların vurguladığı gibi ruhun bedenden kurtulmak için erdemleri takip ederek oluşturduğu mistik bir süreç değildir. Aynı şekilde ilahileşmenin Fârâbî felsefesindeki amacı ile Yeni Eflâtunculardaki amacı farklıdır. Çünkü Yeni Eflâtuncularda Tanrı ile kurulacak bir ittihad ve mistik vecd söz konusu iken, Fârâbî’de böyle bir şey söz konusu değildir. Ayrıca saydığımız filozofların ve felsefî ekollerin görüşlerinin hiçbirisinde Tanrıya benzeme erdemli şehrin mensuplarını sıradizimsel olarak tertipleme ve belirli kanunlar etrafında düzenleme durumunda kullanılmamıştır.⁵²

Fârâbîye göre, İlk Neden olan Allah’ın diğer varlıklara göre konumu, erdemli şehrin ilk başkanının, erdemli şehrin diğer kısımlarına olan nispeti gibidir.⁵³ Bu durum sadece bir varlığın diğer varlığı takip etmesinden ziyade sosyal ve siyasi içeriği de olan bir durumdur. Fârâbî’nin nazarında yönetimde ve hizmette şehir halkının mertebeleri yaratılıştan getirdikleri bazı özelliklere ve aldıkları eğitime göre farklı olur. Erdemli ilk başkan maiyetindeki insanları doğuştan getirdikleri

⁵¹ Age.s.34-36

⁵² age.s.199

⁵³ *Ara*, s. 121, 122, çeviri, s. 104 ,Burada şu soru sorulabilir. Fârâbî, erdemli şehrin ilk başkanı ile erdemli şehrin mensupları arasındaki ilişkiyi örnek alarak ve bu durumu bir kalkış noktası olarak kabul ederek, İlk Neden olan Allah’la diğer varlıkların ilişkisini mi açıklamaktadır? Yoksa bu durumun tersi mi söz konusudur. Kanaatimizce bu durum önemlidir. Çünkü, birincisinde siyasetin, metafizik ilişkileri ve açıklama şekillerini belirleme durumu, ikincisinde de aynı şekilde bu durumun tersi söz konusudur. *Ara*’nın bütünselliğini göz önüne aldığımızda metafizik, siyaseti belirlemiş olarak görünmekle beraber, *Ara*’nın söz konusu kısmının ayrı ve zahirî olarak ele alınması durumunda siyasetin, metafiziği belirlemesi söz konusu olabilmektedir. Öte yandan Fârâbî’nin siyasi ve metafizik alandaki yapılanmayı paralel ve aynı gördüğü için bunları en azından bu meselede iki ayrı alan olarak kabul ettiği söylenebilir.

kabiliyetlere ve layık oldukları özelliklere göre, onları hizmet mertebesine veya yöneticilik mertebesine göre şehirdeki uygun yere yerleştirir. Böylelikle bazı insanların mertebeleri İlk Başkana yakın, bazıları da uzak olur. Bu düzenlemeyi yaptıktan sonra erdemli ilk başkan, eğer, belli bir konuda şehir halkını veya onlardan bir kısmını bir buyruk doğrultusunda yönlendirmek ve bilgilendirmek isterse, bunu mertebeye kendisine en yakın olanına söyler, daha alttaki mertebeler takip edilerek söz konusu kitleye veya kişiye bu haber ulaştırılır. Fârâbî'ye göre, bu şekilde kainattaki varlıkların düzeni ve uyumu sıradizimsel olarak ilk yönetici olan Allah'tan başlayarak hiç yöneticilik vasfı olmayan ilk madde ve dört unsura kadar yapılanmış ve tertiplenmiş olur. Fârâbî'nin nazarında, insan toplulukları dışında bu düzen Allah'ın koyduğu doğal kanunlar çerçevesinde işlerken, iradi harekete sahip olan insan topluluklarından oluşan şehirlerde o kadar da kolay işlemez. Bu durum, sadece erdemli şehirde gerçekleşen bir olgudur.⁵⁴

6. Sosyal Yapı

Eflâtun'un Devlet'i üç sınıftan oluşmaktaydı.⁵⁵ Fârâbî'ye göre, erdemli şehir beş sınıftan oluşmaktadır. Fakat sınıflar arasında geçiş vardır.⁵⁶

6.1.Hukema (Filozoflar)

Fârâbî'nin filozofta bulunması gereken nitelikler olarak belirlediği oniki özelliği ele aldığımızda, bunların altısının ahlakî, altısının da zeka ve biyolojik unsurlarla ilgili özellikler olduğunu görmekteyiz.

Fârâbî, erdemli bir şehrin olduğu bir zamanda, bir filozof olduğu zaman filozoflar gurubunun şehri yönetemeyeceğini söylemekle Eflâtun'dan ayrılır. Aynı

⁵⁴ *es-Siyase*, s. 83-84

⁵⁵ Walzer, *age*, s. 250

⁵⁶ Fârâbî, *Fusul Müntezea*, s.65

şekilde, Fârâbî filozofun olmadığı zamanda filozofta bulunması gereken özellikleri şahıslara paylaştırarak bu yönetenler grubunu altıya kadar yükseltmektedir. Fakat bunlar Eflâtunda da olduğu gibi hepsi teker teker filozof değildir. Fârâbî bu konuda Eflâtundan ayrılmaktadır.⁵⁷

6.2.Lisan sahipleri olarak adlandırılan şairler, hatipler, müzisyenler ve diğer sanatçılar

Fârâbî, bu sınıflama ile de Eflâtun'dan ayrılır. Bunlar erdemli ilk başkanın erdemli şehir için belirlediği dinin hakikatlerini, bu hakikatleri felsefî dille anlayamayacak olanları ikna etmek için uğraşan bu bakımdan erdemli şehrin bir parçası olan insanlardır. Daha ziyade hatipler bu işi yapmaktadır. Aynı şekilde, şairler de soyut hakikati sembolik bir tarzda anlatırlar. Bilindiği gibi, Fârâbî Aristo'nun *Retorik* adlı eserine şerh yazmış aynı şekilde kendisi de *Kitabu'l Hitabe*'yi yazmıştır. Fakat, Fârâbî retoriğin alanını genişleterek bunun mantık öğretiminin bir parçası haline getirmiştir. Şiir konusuna gelince, Müslüman kültüründe şiire dine hizmet etmesi amacıyla aklî bir destek verilmiştir.⁵⁸

6.3 Ölçüm ve Teknik işlerle uğraşanlar, Muhasebeciler, Doktorlar, Mühendisler, Müneccimler

Bunlar, erdemli şehrin insanların sinai erdemleri de edindikten sonra mutluluğa ulaşacağını düşündüğümüzde önemlidir. Erdemli şehirde her insanın bir mesleği olması gerekir. Aynı şekilde uzmanlık alan bilgileri de önem arz etmektedir

⁵⁷ Richard Walzer, Yorumlar, s. 248

⁵⁸ age. s. 252

6.4.Mücahidler veya askerler, ordu ve kolluk güçleri

Mücahidler sınıfı, Eflâtun'un *Devlet*'indeki savaşçılar sınıfını temsil etmektedir. Fakat Fârâbî, savaş hakkında ileri sürdüğü bazı görüşlerinde Eflâtun'dan ayrılır. Fârâbî haklı savaş ve haksız savaş ayrımıyla savaşın hukuksal temelini belirlemiştir.

6.5 Zenginler, her türlü zanaat ve meslek sahipleri, çiftçiler, çobanlar şehirdeki esnaflar.

Bu sınıf ise, Eflâtun'un *Devlet*'indeki gibi hor görülmez ve aynı şekilde önemli meslek guruplarını oluşturur.

Fârâbî erdemli şehirdeki insanların mertebelerini farklı bir kategoride ele alır. Eflâtundan ayrılarak o bu şehirde kölelerden hiç bahsetmez. Eflâtunda köleler siyasi hayata hiçbir şekilde katılamazlar, bir sınıf olarak kabul edilmezler ve sadece hizmetliler gurubunu oluştururlar. Fârâbî ise, erdemli şehrin mensupları arasında ne bir hizmetliler sınıfı olarak ne de müstakil bir sınıf olarak kölelikten bahsetmez. Bir bakıma onun siyaset tasavvurunda köleliğe ve sınıf ayrımına yer yoktur. Eflâtun'da ideal devlet filozoflar, askerler ve üretici sınıftan oluşmaktaydı.⁵⁹ Aynı şekilde bu şehirde şairlere, hatiplere ve diğer bir takım sanatçılara yer yoktu. Fârâbî'nin ise erdemli devletinde bu durumun tersi bir durum söz konusudur. Fârâbî şairler ve hatipler hakkındaki tutumuyla Eflâtun'dan ayrılır. Bilindiği gibi, Eflâtun, şairlerin ideal devlete nüfuz etmeleri durumunda, acı veya tatlı duyguların, kanunların yerini alacağı, toplumun her şeyde en iyiyi aramasının kaybolup, her yerde acıya ve tatlıya bakacağı gerekçesiyle şairleri kurduğu ideal devletinden kovmuştu.⁶⁰ Fakat,

⁵⁹ Karl Popper'in Eflâtun'un özellikle Devlet adlı kitabı esas alarak geliştirdiği eleştirilerin merkezinde İdeal Devlet'in sınıf esasına göre oluşturulması yatmaktadır. Popper'in İdeal Devlet'baskıcı bir devlet şekli olarak sunmasının altında da bu gerçek yatmaktadır. Popper, bu esaslar doğrultusunda Eflâtun'un adalet anlayışını da totaliter bir adalet türü olduğunu söyler. Popper, age. ss.92-128

⁶⁰ Eflâtun. *Devlet*. s. 294.

Fârâbî’de, şiire ve şairlere karşı böyle bir tutum bulmak mümkün görünmüyor.⁶¹ Eflâtun’un hatipleri, edebiyatçıları ve şairleri ideal devletten çıkarması, sanata ve sanatçılara çiftçiler bile değer vermediği için sık sık eleştirilmiştir.

Eflâtun İdeal devletini hem *Devlet*’te hem de *Kanunlar*’da farklı bir şekilde olmak kaydıyla kanunlar esasına dayalı olarak yapılandırmıştı. Fârâbî’de ise erdemli dinin hem fiillerden oluşmak üzere kanunlarla ilgili bir boyutu vardır, hem de erdemli dinin görüş ve inançlarla ilgili bir boyutu vardır. Eğer söz konusu şehir sadece kanunlar etrafında oluşturulursa, bu durumda, hatiplere, şairlere ve kelimcılara ihtiyaç olmayabilir. Fakat Fârâbî’nin erdemli şehrin dini olarak vasıflandırdığı din, görüşler inançlar ve fiiller yani kanunlardan oluşmaktadır. Bu durumda şairler, hatipler, edebiyatçılar, felsefenin bir temsili olan dinin avamın inanç ve görüşlerinde daim kalması için bu insanların erdemli şehirde kalmaları önem arzeder. Bu durum Eflâtun’un siyaset teorisi ile, Fârâbî’nin siyaset felsefesi arasındaki en büyük farklılıklardan birisini oluşturmaktadır.

Aynı şekilde, düşsel tarafı ağır bastığı için Eflâtun ideal devletinde doktorlara ve hakimlere sadece kısıtlı bazı işlerde kullanılmak üzere yer açılmıştır. Çünkü, onun devletinde yaşayan bütün insanlar mükemmel bir beden eğitimi ve uygun ortamda yetiştikleri için, hastalık da çok nadir olarak ortaya çıkacaktı. Aynı şekilde, Eflâtun’a göre, eğer bir kişi ideal devlete hizmet edemeyecek kadar hasta olursa, onun ölüme terk edilmesi gerekecektir. Aynı durum hukuki konular içinde geçerlidir. İdeal devlette böylesine hukuki anlaşmazlıklar olmayacak veya bunlar kısıtlı olacaktır. Mesela burada hakimlerin sadece askerler sınıfı içindeki anlaşmazlıkları çözmek için kullanılacağı belirtilmiştir. Fârâbî’de böyle bir durum yoktur.

⁶¹ *Şiir Sanatınının Kanunları*, çev. Mehmet Bayraktar, Ank.Ünv.İlahiyat Fak.Derg, C.36, s.51

Ayrıca, Eflâtun, *Devlet* adlı yapıtında aileye yer vermezken, *Kanunlar* adlı yapıtında ideal devletin kadınlar ve çocuklar ile ilgili öğretilerinden vazgeçmişti. Fakat, özel mülkiyetin olmaması gerektiğini iki eserinde de savunmuştu. Fârâbî’de ise, erdemli şehrin mensupları cinsiyet olarak ayrılarak, ayrı ayrı konumlara ve görevlere yerleştirilmez. Fârâbî, sadece kadın erkek ayrımı yapmaksızın erdemli yurttaşlardan bahseder. Fârâbî’nin kadınlar konusundaki suskunluğunun bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, burada, Fârâbî’nin erdemli şehrin yurttaşları olmaları bakımından ortak bir insan özelliğinden bahsetmesi, Fârâbî’nin kaynağının İslam olduğunu kabul etmemize yol açar. Ayrıca, Fârâbî’nin bu suskunluğundan yola çıkarak erdemli şehrin bir yurttaşı olarak Fârâbî’nin söylediği eğitim ve öğretim politikasını takip etmek ve nazârî, fikrî, ahlakî ve sınaî erdemleri kazanmak bakımından diğer yurttaşların gelebileceği bütün konumlara gelebileceğini söyleyebiliriz. Fârâbî’nin teorileri bizim böyle bir şeyi söylememize imkan verir. Çünkü, Fârâbî’nin Eflâtun’un kadın ve çocuklarla ilgili olarak söyledikleri teorilere bir şekilde ulaşmış olabileceğini kabul etmek gerekir. Fârâbî’nin erdemli şehrin mensuplarıyla ilgili yaptığı sınıflamadan yola çıkarak, erdemli şehrin insan çeşitleri ve meslekleri bakımından ideal devlete göre daha canlı ve daha makul olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî erdemli şehre hizmet etmeleri bakımından, insanları genel olarak hizmetçi gurubunda olanlar ve yönetici gurubunda olanlar olarak ikiye ayırmaktadır. Hatta Fârâbî eğer bir hizmetçi gurubu, erdemli şehirde kendilerine verilen işleri yapmazlarsa ve bunlarda direnirlerse, erdemli şehrin devamlılığı bakımından bunlara karşı savaş açılmasını savunur. Fakat Fârâbî’nin burada kastettiği hizmetçiler gurubu kölelikle ilgili bir durum değildir.

Ayrıca, Fârâbî’de erdemli şehrin metafizik arkaplanını *Ara ve Siyase*’nin sözü edilen öğeleri oluştururken, Eflâtun’un ideal devletine idealar öğretisi damgasını vurmuştur. Fârâbî’nin erdemli şehri ise, mutluluğun kazanılması için veya filozofun eğitim süreci için, idealar kuramını takip etmez.⁶² Burada, Fârâbî’nin Eflâtun’un devletinin tam olarak mahiyetine sahip olamadığı için böyle bir ayrımlaşmanın yaşandığı belirtilmiştir.⁶³ Bu görüş bir nevi doğru olabilir. Fakat biz Fârâbî’nin Eflâtun’un idealar teorisini bir şekilde bildiğini, *el-Cem*’de yaptığı atıflar boyunca bilmekteyiz. Dolayısıyla Fârâbî’nin erdemli şehrin metafizik temelini veya erdemli şehrin eğitim sürecini idealar öğretisi yolunda kurmamasının bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî bu konuda Eflâtun’un toplumları İlâhi Hukukun yönettiği *Kanunları* takip ediyor görünmektedir.

Fârâbî’nin siyaset felsefesi açısından sorulması gereken bir diğer soru da erdemli şehrin mensuplarının hepsinin gerçek mutluluğa ulaşip ulaşamayacağı meselesidir. Çünkü, Fârâbî gerçek mutluluğa ulaşmanın ancak faal akla olan ittisalle mümkün olabileceğini belirtmişti. Filozofun ulaştığı mutluluğun mahiyeti bakımından herkesin gerçek mutluluğa ulaşamayacağını söyleyebiliriz. Çünkü, Fârâbî, erdemli şehirdeki bütün insanların, yeri ve konumları bakımından filozof veya peygamber dışında faal akılla ittisal kuramayacağını kabul etmektedir. Fakat filozof’un hakikati temsiller ve semboller olarak sunmasıyla halk bu mutluluğa ulaşabilecektir.

⁶² Sankari, *Tahsil*’deki eğitim ve öğretim süreciyle, Eflatun’un *Devlet*’te askerler ve filozofların eğitimiyle ilgili olarak paralellik olduğunu söylese de sözkonusu eğitimin amaçları bakımından farklılıklar vardır. Farouk A. Sankari, *agm*, s.11-12, Çünkü Eflatun’da eğitim ve öğretimin temel amacı, söz konusu kitleye cedelcilik metodunun kazandırılması iken, Fârâbî’de bu sürecin amacı Faal Akılla ittisal dolayısıyla Burhani bilgiye ulaşmaktır.

⁶³ Franz Rosenthal, *On the Knowledge of Plato’s Philosophy in the Islamic World*, s.411

7. Erdemli Şehrin İnsanlarının Görüşleri ve Fiilleri

Fârâbîye göre, filozof ilk başkanın, erdemli şehir için oluşturduğu dinin görüşler ve fiiller olmak üzere iki boyutu vardır. Görüşler kısmı da nazarî ve iradi olmak üzere ikiye ayrılır.

Erdemli dinin görüşlerinin *nazarî hususları*, Allah'ın bilgisi, sıfatları, Ruhanî varlıklar, onların nitelikleri ve fiilleri, alemin oluşumu ve sıradizimsel düzeni, maddenin nasıl meydana geldiği, insanın tabiatı ve nasıl meydana geldiği, nübüvvetin mahiyeti, vahiyle ilgili genel bilgiler, erdemli mutluluk ve erdemsiz mutluluk anlayışı gibi hususlardır. Erdemli şehrin mensupları bunları bilirler. Fârâbî'nin erdemli şehrin mensuplarının görüşleriyle ilgili nazarî hususlar adına söylediği şeyler, İslam'ın inanç esaslarının filozofun kurduğu metafizik sistem çerçevesinde felsefî bir dille ifade edilmesidir. Allah'a, meleklerle, peygambere, vahyin gerçekliğine, doğal hadiselerin mahiyetine ilişkin bilgiler ve bunlara inanma tamamen metafizik bir dille ifade edilmiştir. Dolayısıyla filozofun erdemli şehrin mensuplarının görüşleri adına söyledikleri şeylerin kökenleri, Antik Yunan ve Helenistik dönemdeki felsefî ekollerin görüşlerinden ziyade İslam'ın temel kaynaklarında bulunmaktadır.⁶⁴ Ayrıca Din kavramı da sadece Fârâbî'ye özgü bir tanımlamadır.

Burada Fârâbî nazarında bilmek, bir şeyin o şey olduğuna inanmaktır.⁶⁵

Dolayısıyla erdemli şehrin mensupları Allah'a inanırlar. Fakat Fârâbî'nin burada

⁶⁴ *Kitabu'l Mille*, s.44-45, Fârâbî'nin Mille, es-Siyase ve Ara'da erdemli şehrin insanlarının görüşleri olarak sıraladığı ve değindiği hususlar, daha sonra İbn Meymun'un ,Yahudi hukukçularının ve toplumunun bilmesi gereken hususları içerdiğini söylediği Torah'ın Temellerinin Kanunları adlı risalesiyle eşdeğer mahiyettedir. İbn Meymun söz konusu kural ve görüşlerin belirlenmesinde Fârâbî'den etkilenmiştir. Joel L. Kraemer, *al-Fârâbî's Opinions of the Virtuous City and Maimonides Foundations of the Law*, The Max Schloessinger Memorial Foundation, Studia Orientalia, Jarusalem, 1979, s.125-126

⁶⁵ Fârâbî, *Şeraitü'l Yakın*, çev. Mübahat Türker Küyel, Ank., 1990, s.55, Buradaki cümle şöyledir: "Salt halde bilgi bir şeyin öyle olduğuna veya öyle olmadığına inanmaktır."

söylediği inanma sıradan bir inanma değildir. İnsan aklının bilkuvve, bilfiil ve müstefad akıl düzeyleriyle gerçekleştirecek bilgisel süreci içeren bir gerçekliği vardır.

Fârâbî'nin tabii varlıklar hakkındaki bu söylediklerinden yola çıkarak onların tabii hadiseleri Allah'ın mükemmel bir düzeni olarak algıladıklarını görebiliriz. Fârâbî'ye göre, Erdemli şehrin insanların metafizik ve fizik alemle ilgili bilgisi siyasî bir amaca yöneliktir. Çünkü, bu alanla ilgili bilgiler yöneten yönetilen ilişkisi açısından ele alınır. Aynı şekilde, onlar kâinattaki bu düzenin ve uyumun farkında oldukları için ay altında buna uygun olarak erdemli bir toplum oluştururlar. Fakat, erdemli şehrin karşıtı olan şehirlere mensup olan insanlar bu şuura ve bilgiye sahip olamadıkları için kâinatın doğal ahenginden ayrılarak anarşik yapılanmaların baskın olduğu toplum şekilleri oluştururlar. Ayrıca, erdemli şehrin mensupları insanın nasıl meydana geldiğini, ruhun nasıl oluştuğunu, Faal aklın insan ruhuna irade ve seçme yetisini ortaya çıkarmak için nasıl ışık gönderdiğini çok iyi bir şekilde bilirler.

Fârâbî'nin erdemli dindeki görüşlerle ilgili olarak söylediği *iradî hususlar* da inanç alanıyla ilgili bir konu olmaktan ziyade toplumbilimsel ve tarihsel bilince yönelik unsurlardır. Bu durumda, bu iradî görüşleri de geçmiş zamanda birbiri ardına gelmiş peygamberlerin, erdemli ilk başkanların, gerçek ve doğru liderlerin özellikleri hakkındaki görüşler oluşturur. Ayrıca, erdemli ilk başkanların ve peygamberlerin ahirette karşılaşacakları mutlu sonla ilgili görüşler de bu bölümde yer alır. Fârâbî'nin erdemli şehrin insanların kendi zamanlarında yaşayan ilk başkanlarla ilgili görüşleri ve cahil şehirlerle ilgili görüşleri de, aynı şekilde bu başlık altında yer almaktadır. Bu durumda, erdemli şehrin mensupları ile cahil şehirlerin mensuplarının

ahrette karşılaşacakları sonla ilgili görüşler erdemli şehirdeki iradi görüşleri oluşturmaktadır.⁶⁶

Erdemli şehirdeki *fiiller* ise, bütün bu görüşler adı altında alınan unsurların eylemsel alandaki tezahürleri ile ilgili hususlardır. Erdemli ilk başkanların fiilleri ile ilgili bilgiler, Allah'ı övmek ile ilgili bilgiler erdemli dindeki fiilleri ve ibadetleri oluşturmaktadır.

Ayrıca, erdemli şehrin mensupları ilk yöneticinin özelliklerini ve ona vahyin nasıl geldiğini bilirler. İlk yönetici olmadığı zaman ondan sonra onun yerini kimin alacağını bilirler. Erdemli şehrin mensupları erdemli şehri onun özelliklerini, insanların ulaşacağı mutluluğu, erdemli şehrin karşıtlarını çok iyi bilirler.⁶⁷

Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere erdemli şehrin mensupları aklî ve ahlakî olarak erdemli şehirli olmanın bilinciyle çok iyi bir donanıma sahip olmalıdırlar. Onlar, Allah'ı, semavi akılları ve faal akli ve onun insan akıyla ilişkisini bilmekle metafizik olarak aleme ve insan topluluğuna bakışında nazarî olarak çok güçlü bir felsefî arkaplana sahiptir. Aynı şekilde bu nazarî temelin sunduğu imkanlarla insani topluluklara ve onların özelliklerine çok iyi bir şekilde bakabilme ve anlayabilme kapasitesine sahiptir.⁶⁸

Fârâbîye göre, bu erdemler iki yolla bilinebilir. Bunlar insanların ruhlarında gerçekte oldukları gibi tasavvur edilerek irtisam veya münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilerek bilinebilirler.⁶⁹ Fârâbîye göre, erdemli şehrin bütün yurttaşları

⁶⁶ *Mille*, s. 45,46

⁶⁷ *Age*, s. 46

⁶⁸ *Ara*, çev. ç. 120-121

⁶⁹ *age*. s.121

dünya, insan ve siyasi yaşam konusunda ortak kavramlara ve anlam alanına sahip olmalıdırlar.⁷⁰

Fârâbî, erdemli şehirdeki tabakaları göz önüne alarak, bu insanların mezkur konuları bilme şekli üzerinde durur. Buna göre, şehirdeki filozoflar bunları kesin ispatlar olan burhan yoluyla bilirler. Filozoflardan sonra gelenler ise, filozofu takip ederek tasdik ve onlara güvenmek suretiyle, onların görüşleri ile bunları bilirler. Geri kalanlar ise onları temsil eden misaller ve semboller aracılığı ile bilirler. Bunların hepsi bir tür bilgidir. Fakat filozofun bilgisi onların bilgisinden daha kesin bilgidir.⁷¹ Misallerle bilenler ise, kendi donanım ve yeteneklerine göre, daha yakın ve daha uzak misallerle bu gerçeği bilme yoluna giderler. Ayrıca bu kullanılan misaller milletten millete farklılık gösterir. Fârâbîye göre, bu durumdan ötürü bu insanların amaçları birdir fakat dinleri farklı olabilir. Böylelikle, hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri birbirinden farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür. Fârâbîye göre, bu ortak konular kesin ispatlarla burhanî olarak bilindikleri zaman, bunlara mugalata gibi hiçbir şaşırtıcı sanatla karşı çıkmak mümkün olmaz. Bütün deliller onlara karşı çaresiz kalır. Bu durumda, karşı çıkılan burhanî olan bilgi değil mugalatadır. Ancak, bu şeyler kendilerini temsil eden misallerle bilindiklerinde bazılarına daha fazla, bazılarına da daha az olmak kaydıyla bu misallere karşı çıkmak mümkün olabilir. Karşı çıkma noktaları, bazılarında daha kolay bazılarında daha gizlidir. Bu ortak konuları temsil ve taklît yoluyla bilen insanlar arasında bu şeylere karşı çıkabilenlerin ve bunların doğru olmasının mümkün olmadığını söyleyenlerin

⁷⁰ Muhsin Mahdi, *Political Philosophy, Fârâbî*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999, Vol.IX, s. 226

⁷¹ Age. s.121

ortaya çıkması mümkündür. Fârâbî, bu aamadan sonra, bu kişileri erdemli şehrin muhalifleri olarak değerlendirmektedir.⁷² Fârâbî'nin, burada söylediklerinden yola çıkarak, bir şehrin mensuplarının nazarî ve metafizik alanla ilgili bilgilerini, inançlarını ve algılarının tam olarak yerli yerine oturtmadan veya başka bir şekilde ifade edecek olursak bunları burhanî veya burhana götürecek yardımcı düşünme tarzları olan ve nihai olarak iknayı ortaya çıkaran hatabi, cedeli düşünme tarzlarıyla nefslerde ve zihinlerde sağlıklı bir şekilde temellendirmeden, pratik alanın sağlam bir şekilde kurulamayacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde pratik alan Aristo'da olduğu gibi balıbaına ayrı bir otonom alan değildir. Yani, Fârâbî metafizik ve ahlakî değerlerden arınmış bir siyasî yapının, söz konusu metafizik alanının bilgisine sahip olunsa bile, fiile geçmedikçe bu şehrin erdemli ehir olamayacağını, dolayısıyla erdemli şehrin karşıt türlerinden biri içerisine deeğini belirtmektedir. Aynı ekilde, Fârâbî düşüncesinde, kurulacak bu nazarî alanın metafizik içeriği, Eflâtun'un idealar teorisiyle veya Yeni Eflâtuncu Sudur teorisini ön plana çıkaran ruhun mistik serüveniyle de doldurulmaz. Fârâbî'de söz konusu metafizik alanın içeriği ekil olarak felsefi ekollerden gelse de, İslamın temel inançlarının oluşturduğu bir mahiyete sahiptir. Dolayısıyla, Fârâbî'ye göre, nasıl ki insan kendi iç dünyasında amelî aklın yardımıyla nihai olarak nazarî akılla mutluluğa ulaşıyorsa, aynı şekilde, toplumların yapısı da bu şekildedir. Fârâbî, burada, insanın ruhî dünyasından ve bireysel mutluluğundan yola çıkarak, toplumların da buna kıyasla mutlu olabileceğini açıklamakta Efltuncudur. Fakat söz konusu alanın içerikleri konusunda ondan ayrılır.

⁷² Age. s. 122

8. Filozof, Peygamber ve Erdemli İlk başkan

Fârâbî'ye göre, erdemli şehrin yöneticisi sıradan insanlardan olamaz. Çünkü yöneticilik iki temel unsurla mümkün olan bir durumdur. Birincisi; bir insanın yaratılışı ve tabiatı bakımından böyle bir yöneticiliğe doğuştan istidatlı olması gerekir. Bu kişi peygamberdir. İkinci durumda ise, o insan, söz konusu iradî meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Bu iradî melekeler tabiatı bakımından yöneticiliğe istidadı olan insanda gelişip ortaya çıkacaktır.⁷³ Fârâbî sanatları her şeyden önce yöneticilik sanatı ve hizmetçilik sanatı olarak ikiye ayırır. Ona göre, hizmetçilik sanatına ait olanlar yöneticilik sanatını elde edemezler. Erdemli ilk başkanlık sanatı, şehrin en faydalı sanatıdır. Bunun için, erdemli ilk başkanlık sanatının altında en az kendisine hizmetçilik etme özelliği bulunan sanatlar yer alır.⁷⁴

Fârâbî *Ârâ ve Siyase*'de filozofun bazı ahlakî ve bedensel özelliklerini zikretmekle beraber, filozofun yetişme sürecini ve erdemleri kazanmasını ayrıntılı bir şekilde *Tahsil*'de açıklamıştır. Bu mana da, *Tahsil* hem filozofun yetişme süreci, hem de erdemli şehrin mensuplarının, erdemli bireyler olabilmeleri için geçirmeleri gereken eğitim sürecini açıklar. *Tahsil*, filozofun ve erdemli şehrin mensuplarının nazarî, fikrî, ahlakî ve pratik erdemleri kazanmalarının sürecini ve bu erdemlerin mahiyetini ele alır. Fârâbî'nin burada nazarî, fikrî, ahlakî, sınaî erdemler ve bunların birbiriyle ilişkisi hakkında savunduğu görüşler filozof kralın siyaset alanında ifade ettiği anlam ve onun özellikleri hakkında önemli unsurları barındırmaktadır. Özellikle bu erdemler teorik ve pratik akıl, metafizik ve siyaset bilimi arasındaki ilişki hakkında söz konusu erdemler temelinde daha ayrıntılı açıklamaları içermektedir. Fârâbî, şehir ve milletleri mutluluğa ancak söz konusu erdemlerin

⁷³ *Ara*, çev. 104-105

⁷⁴ *Ara*, 105

kazanılmasıyla ulaşılabileceğini belirtir. Filozof, nazarî erdemlerin edinilmesinde bir araç olarak matematik ilminin temel olduğunu ve diğer ilimlerin de ondan sonra gelmesi gerektiğini belirtir. Bu durum *Hurufta* farklı bir şekilde işlenmiş, metafiziğin siyasetin ve matematiğin konularını da kapsadığı şeklinde ele alınmıştır.⁷⁵ Filozof fikrî erdemle ilgili açıklamalarında örnekler verirken sadece siyasî fikrî erdem ve komutanlık sanatının ne olabileceği hakkında görüşler serdeder. Yani başka bir meslek için fikrî erdem nasıl gelişip işleyeceği konusunda bir şey söylemez. Fârâbî bu noktada fikrî erdem nazarî erdem gerçekleştirebileceği erdemlerin amaçlarını gerçekleştirebilecek bir işleve sahip değildir. Fakat iradi makul olarak kendi bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, nazarî erdem, farklı fikrî erdemler ve eğitimin farklı modları vasıtasıyla gerçekleştirilebilecektir. Bunlar ya tek tek bilimlerin üretimine öncülük eden burhani sürecin tekrarlarıyla ve ya retorik ve poetiğin tekrarıyla oluşturulacaktır. Bu durumda teemmül (fikri erdem işlenişi) iki araştırma arasındaki koordinasyonu sağlamaktadır. Bunlardan birincisi araştırmadır; ki bilimsel olarak kurulmuş makulat için farklı poetik ve retorik formülasyonları araştırır. Diğeri ise, milletlere, şehirlere ve onların alt birimlerine uygulandığı şekliyle, onların ortak özelliklerini ve karakterini belirler. Bu durumda, bu iki ayrım, birbirinin tamamlayıcısıdır çünkü onların vardıkları sonuçlar birbirlerini tamamlamaktadır. Bu süreç ve prosedür, ister tabii ister iradi olsun bütün makulat için geçerlidir.⁷⁶ Fakat *Tahsilin* yer verdiği, akıl yürütmeye dayalı olmayan tek sanat askerlik sanatıdır. Fârâbî'nin nazarî erdem ve fikrî erdem arasındaki ilişkilere ve amaç bakımından birbiriyle ilişkilerine dair söylediği bu hususlar, filozof kralın ve onun yardımcılarının ruhlarında gerçekleştirilebilecek psikolojik ve entelektüel

⁷⁵ Agm., s.193

⁷⁶ Hatem Zghal, *Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires Dans Le Tahsil al-Sa'ada D'al-Fârâbî*, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 8 (1988), s. 194

kazanımları açıklamak adına da önem kazanmaktadır. Fârâbî bu noktada, filozof kralın siyasî fikrî erdemi edinme şekline de değinir. Buna göre, fikrî erdemi gayesi kötülük olan ve gayesi iyi ve faydalı olan olmak üzere ikiye ayırır. Fârâbî filozofun edinmesi gereken erdemin gayesi iyi ve faydalı olan siyasî fikrî erdem olması gerektiğini söylemekle, aynı zamanda bunun nazarî temelde ahlakî erdemlerle beraber gerçekleşebileceğini söylemekle bugünden bakıldığında salt faydacı denilebilecek bir tutumdan kaçınmaktadır. Bu noktada, Farabî, fikrî erdemi, amaca götüren herhangi bir aracın değil, en iyi aracın bilgisi olarak düşünmekle, siyasal düşüncenin hiçbir adımında, bugünden bakarak makyevelist denilebilecek herhangi bir sapmaya izin vermeyecektir.⁷⁷ Fârâbî, *Tahsil*'deki bu erdemleri edinen bir kişiye artık, Kanun Koyucu, Filozof ve İmam deneceğini belirtmiştir.⁷⁸

Fârâbî'nin filozof ilk başkan için *imam* kelimesini kullanması günümüzde bazı düşünürler tarafından yanlış bir şekilde yorumlanarak Fârâbî düşüncesindeki bu kavramın Şîî düşüncenin Fârâbî üzerinde etkisiyle ortaya çıktığını söylemişlerdir. Walzer⁷⁹, Neccar, S. Pines, gibi araştırmacılar Fârâbî'nin siyaset teorisindeki ilk başkanlı anlayışında imam terimini kullanmasından yola çıkarak kaynağının Şiilik olduğunu söylemişlerdir. Bu minval üzere, bazı düşünürler bu yorumların alanını daha fazla genişleterek, Fârâbî'nin Şîî Kelamı ve Siyaset düşüncesi etrafında bir imamiyet teorisi geliştirdiğini savunmuşlardır. Neccar, Fârâbî'nin siyaset teorisi ile Şîî imamiyet teorisinin İlk başkandaki bazı farklılıklarla beraber örtüştüğünü belirtir. Neşşar'a göre, Şiilikte İmam her daim ilahî olanla ittisal halinde iken, Fârâbî'de filozof Faal akılla ittisalden sonra insani bilgelige dönmektedir. İki düşünce arasındaki temel farklılıkta burada yatmaktadır. Neccar, Fârâbî'nin siyaset teorisinin

⁷⁷ Zerrin Kurtoğlu, age., s.144

⁷⁸ *Tahsilü's-saade*, el-a'malül-felsefe içinde, Neşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut, 1992, s.187-188

⁷⁹ Walzer, age. s. 257

genelde Şîî düşüncenin aklîleştirilmiş bir türü olarak sunar ve Fârâbî ile Şîîliğin ortak bir noktada birleştiğinden bahseder. Fakat nihai olarak birisinin dinsel diğerinin de felsefî olduğu gerekçesiyle farklı olabileceğini söyler.⁸⁰

Hans Daiber de, bir çok konuda, Ebu Bekir Zekeriya er-Razî ile peygamberlik ve vahiy hakkında tartışmasıyla bilinen Ebu Hatim Razi'yi, (933) Fârâbî'nin bir öncüsü olarak sunar.⁸¹ Hemen belirtelim, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bütüncül unsurlarını bir kenara bırakarak, onu parçalara ayırıp bu parçaların Yunan düşüncesinde karşılıklarını bularak Fârâbî'nin siyaset felsefesinin özgün olmadığını söylemek, filozofun felsefî kanıtlarına karşı geliştirilmiş bir haksızlıksa, aynı şeyi Şîî düşünceden etkilendiğini iddia etmek veya herhangi bir Şîî düşünürü bu noktalarda Fârâbî'nin öncüsü olarak sunmak da o kadar haksızlıktır.

Fârâbî, İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün şehirler ayrımında, erdemli veya erdemsiz şehrin bir türünü karşılayıp karşılamamasına dair *imamiyye* terimini ve bu terimle

⁸⁰ Fauzi M. Najjar, *Fârâbî'nin Siyasi Felsefesi ve Şîîlik*, çev. Mehmet Dağ, AÜİFD. c. xx, ss. 301-307

⁸¹ Daiber, Ebu Hatim Razi'nin Fârâbî'nin imamın "ilk başkanlık" onayını halktan değil Tanrı'dan alması gerektiği konusundaki görüşlerinde, dinle ilgili teorilerinde, dinin felsefenin bir temsili olması bakımından bu temsili anlatırken diyalektik olarak karşıtlıklar olmakla beraber, anlamın özünde bir olduğu konusundaki görüşlerinde, Ebu Hatim Razi'den etkilendiğini, söz konusu düşünürün bu konularda Fârâbî'nin öncüsü olduğunu belirtir. (Hans Daiber, *The Ismaili Background of Fârâbî's Political Philosophy*, Gotte Ist Der Orient, Gottes Ist Der Okzident, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi, zum 65, Böhlau Verlag Köln Wien, 145-148). Kanaatimize göre, Ebu Hatim Razi'nin görüşleri ile Fârâbî'nin söz konusu görüşleri arasında farklılıklar vardır. Fârâbî, Razi'de olduğu gibi, dinin ortaya çıkışını dinler tarihinin bir süreci olarak ele almaz. Razi ise, İslam'ı, İbrahim'i dinin tekamül ederek bir doğrulanması olarak sunar. (Bkz. Ebu Hatim Razi, *A'lam al-Nubuwwah*, Ed. Salah Savi, Gulam Rıza Avani, Tahran, 1977, ss.72-73, 90,91), Razi'nin İslam'a kadar diğer dinleri özetleyip bunların İslam'da mükemmel şekline ulaştığını söylemesiyle, Fârâbî'nin mantıki düşünme şekillerinin süreci sonucunda (sofistik, cedeli, burhanî) ulaşılan din aynı şey değildir. İkinci bir hususta Fârâbî'nin dinin felsefenin bir görünümü olarak kabul etmesinden yola çıkarak, avama hakikatin benzetme (rusum) ve tahyil oluyla açıklanması durumu ile klasik Şîî öğretinin ilahi metinleri yorumlarken geliştirdikleri batin ve zahir ayrımı birbirinden oldukça farklıdır. (Razi, ss.105-114) Bir diğer husus ise, İmam'ın iki filozofta da meşruluğunu halktan değil, Allah'dan alması meselesidir. Kanaatimizce, bu iki düşünce şekli arasında da herhangi bir paralellik kurmak mümkün değildir. Çünkü, Fârâbî'nin peygamber, filozof veya imam'ının Faal Akılla ittisali, siyasi bir otorite olarak halktan değil Tanrı'dan meşruiyet alması gibi sınırlandırıcı bir argümanla değil, daha ziyade dinin oluşmasını belirleyecek küllîlerin alınması, vahiy sürecinin felsefî bir dille anlatılması, dolayısıyla kelami anlamda imamiyet teorisinin değil, nübüvvet teorisinin bir unsuru olarak görülmelidir. Fârâbî'nin erdemli ilk başkan için "imam" terimini kullanması Şîî düşüncede olduğu gibi dini veya akidevi anlamda değil, devlet başkanlığı manasına gelen siyasi anlamdadır. Fârâbî imam kanun koyucu ve filozofun aynı anlama gelebileceğini söylemektedir. (*Tahsilu'-Saade*, neşr. Cafer Ali Yasin, s. 189,190)

ilgili olarak tarihsel gönderimler yapması konusu da üzerinde durulması gereken bir husustur. İbn Rüşd, Aristo'nun Retorik'ine yazdığı şerhte, Fârâbî'nin antik Farşlılarda bir tür anayasadan bahsettiğine değinir.⁸² Buna göre, Fârâbî bu şehir türünü imamiyye olarak isimlendirmiş ve erdemli davranışlarla beraber, yanlış görüşler ve fiillere de sahip olduğunu ve yönetim şekli olarak da krallığa dayandığını belirtmiştir. İbn Rüşd'ün Fârâbîye atfettiği bu görüşlerini bugün hemen hepsi elimizde bulunmayan Aristo'nun *Retorik*'i üzerine yazdığı şerhte geçmesinin muhtemel olduğu belirtilmektedir.⁸³

İbn Rüşd, aynı görüşünü Eflâtun'un Devlet'ine yazdığı şerhte de tekrarlamaktadır. İbn Rüşd ilgili pasajda, Eflâtun'a göre İdeala Devlet'in nasıl ortaya çıkacağıyla ilgili olarak söz konusu görüşleri açıkladıktan sonra, bu devlet şekline Aristokrasi denileceğini ve antik Farşlılar arasında bu şehrin varolduğunu Ebu Nasr'ın hikaye ettiğini belirtmektedir.⁸⁴

Fakat Fârâbî'nin buradaki kullanımının kendi özgün görüşü mü yoksa Aristo'nun görüşlerinin bir yorumumu olduğu konusunda durmak gerekir. Bilindiği gibi Aristo Aristokrasi'nin birisi krallık diğeri de seçkin bir azınlığın yönettiği olamk üzere iki tür şeklinin olabileceğini belirtmiştir. Kanaatimize göre, Fârâbî krallığa dayanan Aristokratik Devlet düzenini İmamiyye olarak karşılamış olabilir. Aynı şekilde, söz konusu atıfları Fârâbî'nin genel olarak siyaset felsefesini Şîî bakış açısıyla yorumlayan Patricia Crone, Fârâbî'nin imamiyye teriminin erdemsiz şehirler için kullanmasının onun genel anlayışına ters düşeceğini, dolayısıyla burada

⁸² İbn Rüşd, *Telhîsu'l Hitâbe*, Neşr. Fausto Lasino, Il Commento medio di Averroë alla retorica di Aristotele. Pubblicato per la prima volta nel testo arabo, Islamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, Cilt. 66, s. 182,

⁸³ Patricia Crone, *What Was Al-Fârâbî's "Imamic" Constitution*, Arabica, Prix De Souscription Au Volume L (2003), s. 306

⁸⁴ İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, Translated, with an Introduction and Notes, by Ralph Lerner, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1974, s. 102

imamiyye terimi ile erdemli şehri kastetmiş olabileceğini belirtir. Fakat, Crone, burada Fârâbî'nin eski Fars monarşisini mi erdemli şehir olarak kabul ettiğini, yoksa Şîî siyaset anlayışını mı erdemli şehir olarak kabul ettiği konusunu tam olarak açıklığa kavuşturamaz. Bu açıdan baktığımızda, Eski İran Monarşisi ile, Şîî siyaset teorisi ve imamiyet nazariyesi aynı alana vurgu yapan bir anlam referansından uzaktır. Crone, buradaki yorumları *Fusul*'daki erdemli şehrin dört tür yönetim şekli olabileceği ile ilgili Fârâbî'nin teorilerinden yola çıkarak, erdemli şehrin en iyisinin imamiyye olan Şîî devlet anlayışı olduğunu, daha sonra filozofun olmadığı bir dönemde fıkıhın devreye girmesi sebebiyle, dolayısıyla burada işaret edilen unsurun imamın olmadığı dönemdeki devlet telakkisini yani sünniligi işaret edebileceğini belirtir.⁸⁵

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin Şîî ve İranî kökenlere götürmeye en fazla imkan tanıyan husus, filozof ilk başkan için imam terimini kullanmasıdır. İmam terimi, ilk önceleri Şîî siyaset teorisinde teknik bir kavram olarak kullanılmakla beraber, daha sonra sünnî siyaset toerisinin de temel unsurlarından birisi olabilecektir. Dolayısıyla devlet başkanına imam denilmesi sadece Şîî siyaset teorisine has bir husus değil Sünnî siyaset literatüründe de kullanılan bir kavramdır.

Aynı şekilde, Fârâbî'nin *Risale fi'l Akl* adlı eserinin içeriği ve diğer akıl teorileri de psiko epistemolojik olarak filozof ve erdemli bireylerin yetişmesini açıklamaktadır. Bu durumda insanın nazarî aklı önce bilkuvv halden bilfiil hale çıkar. Daha sonra müstefâd akıl seviyesine ulaşır ve nihayetinde de faal akılla ittisal edebilir.⁸⁶ Ancak bu mertebeye sadece filozoflar ve peygamberler yükselebilir.

⁸⁵ agm. s. 319

⁸⁶ *Risale fi'l akl*, Neşr. Maurice Bouyges, S. J., Beyrut, 1938, ss. 20-28

Fârâbî, erdemli ilk başkan için çeşitli benzetmeler kullanmaktadır. Bunlardan birisi erdemli ilk başkanın doktora benzetilmesidir. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*'inde siyaset adamı ile doktoru karşılaştırarak, nasıl ki bir göz doktorunun gözü tedavi edebilmek için bütün insan bedenini bilmesi gerekiyorsa, aynı şekilde insani iyi ve insani mutluluğu araştıran bir siyaset adamının da ruh konusunu bilmesi gerektiğini hatta Siyaset'in Tıp'tan daha iyi ve daha üstün olmasından dolayı siyaset adamının ruh konusunu daha iyi bilmesi gerektiğini söyler.⁸⁷ Aynı durum, Fârâbî'de de vardır. Fârâbî'de erdemli ilk başkanlık sanatını yani siyaset sanatını şehirdeki diğer işlerin hepsinden üstün tutmuştur.⁸⁸ Antik Yunan felsefesinde böyle bir boyutu olan metafor İslam düşüncesinde özellikle Z. Razi ile beraber onun deyişiyle ruhani bir tıp haline gelmiş ve daha sonrada metafizikle ilgili konuların tartışılması ve çözümünde siyaset felsefesi için de avam ile ilk başkanlıklar arasındaki ilişkide ayrı bir anlam kazanmıştır. Şöyle ki; ilk önce Razi tarafından geliştirilen ve nasıl ki beden hastalıkları için bir doktor gerekliyse ve bu bildiğimiz tıp doktoruysa ,aynı şekilde ruh hastalıkları için de bir doktor gereklidir ve bu da filozoftur anlayışıdır. Fârâbî Razi'nin ve Sokratçı geleneğin genel olarak koyduğu bu ilkeyi devlet başkanı yani filozof veya peygamber için kullanır. Tabi bu benzetmenin bir de dini otorite bağlamında bir anlamlandırması vardır. Çünkü, Fârâbî'ye göre erdemli ilk başkan erdemli şehrin insanlarının inanması ve onları uygulaması için erdemli dinin inançlar ve fiiller kısmını belirler. Erdemli şehirde yaşayan bir müminin dinin muamelat dediğimiz kısmında fazla bir sorun yaşamayacağı kabul edilir. Fakat itikatle ilgili bir sorunla karşılaşp kendinde ruhi bir sıkıntı meydana geldiğinde başvuracağı merci

⁸⁷ Aristo, *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür , İst. 1998, s. 21

⁸⁸ Fârâbî, *Fusul Munteza*, s. 24, 25 çev. S. 28

yani doktor, filozoftur.⁸⁹ Bu durum boğazı ağrıyan birisinin ilk önce kitabı açıp boğaz ağrısı ile ilgili olarak kendisinin menenjit olduğu kanısına varması gibi bir yanlışla başlar ve daha sonra bu zan üzerine daha büyük bir hata yaparak kendini tedavi etmesine kalkmasına benzetilen bir olgudur.⁹⁰ Yani kişi önce soyut ve metafizik konularla ilgili olarak bir şeyler öğrenir ve ondan sonra okuduklarını yaşadığı problemin çaresi olarak kendi kendine sunar. Bu durumda belki imanını kaybetme noktasına gelebilir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi açısından söylersek, bu durum aynen geçerli olmak üzere, eğer erdemli şehrin mensuplarından birisi erdemleri kazanma ve erdemli şehrin olgun bir üyesi olma serüveninde veya dinin inançla ilgili kısmında, kendinde ruhî bir sıkıntıya düşerse, burada hastalığını tedavisi için başvuracağı doktor kendisi değil erdemli ilk başkandır. Tabii burada baş vurulacak konulardan biri de erdemli ilk başkanın retorik yoluyla kendilerine hayal ve imgelemeyle çalıştığı konulardan biri de olabilir. Bu konular yaratılış, Tanrı hakkındaki düşünceler, maddeden bağımsız tözlerin durumları, ay üstü alem, faal akıl ve yeniden diriliş gibi unsurlar ve bunların mahiyetleri hakkında da olabilir. Bu konularda da erdemli ilk başkan gerekli rehberliği sunar. Bu durumda, erdemli şehrin karşıtı şehirlerin ilk başkanları da burada bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde sorunu yanlış algılayan ve yanlış tedavi uygulayan sahte filozof veya sahte doktor konumuna indirgenmiş olmaktadır. Erdemli şehrin muhaliflerini düşünürsek onlar bu konularda filozofa başvurmadıkları ve onun tedavi yöntemini uygulamadıkları için bu hale düşmüşlerdir. Fârâbî'de doktor metaforunun iki anlamı vardır. Birisi psikolojik ki burada ruhun tedavisini filozof felsefî bilgelikle yapabilir. Bu durum Zekeriya er-

⁸⁹ Dini Otorite ve doktor metaforu arasındaki bağlantı için bkz. Oliver Leaman, *Bilimsel ve Felsefî Araştırma: Müslüman Tarihindeki Başarılar ve Tepkiler, İslamda Entelektüel Gelenekler içinde*, Ed. Farhad Daftary, çev. Muhammet Şeviker, İst. 2005, s.52

⁹⁰ Aynı Yer.

Razinin durumuna uygun düşer. Bir diğer durum ise avamın metafizik problemlerin çözümünü kendi kendine yapmaması filozofa götürmesiyle alakalı bir durumdur.

Fârâbî'nin Erdemli Şehir temelinde siyaset felsefesinde sorgulanan en temel konulardan birisi de onun siyasi alana neden düşsel ve ütopyacı üslubun hakim olduğu meselesidir. Fârâbî, genel siyaset felsefesinin içinde yer yer bize bu cüz'i ve gerçekçi tasarımlarla ilgili örnekler verir. Mesela *Fusûl*'da erdemli şehirde bütçe harcamaları ile bilgi verir. Fakat, siyasetin gerçekliği üzerinde bürokratik yapılanma, erdemli şehrin ekonomik politikası veya devletin işleyişi ile ilgili olarak ayrıntılı bilgiler fazla yoktur. Fârâbî'nin bu alanları kendi siyaset felsefesi açısından gereksiz gördüğü söylenemez. Ona göre, siyasî gerçekliğin unsurları yer zaman ve ortama göre değiştiği için filozof söyleyeceklerinin bu alanla ilgili olarak küllî ve bûrhanî bilgiler olarak anlaşılmasından çekinmektedir. Dolayısıyla, filozof siyasetle ilgili olarak sadece küllî kurallardan bahseder. Diğer cüz'î şeyler ise, yönetimin başındaki filozofun taakkul yetisine ve fikhî kıyasa kalmış bir konudur. Bunlar sonsuzdur. Onun için sadece ayrıntılar verilir. Burada Fârâbî'nin *Kanunlar* karşısındaki tutumunun da seçmeciliği bu anlayış doğrultusundadır. Yani Eflâtun'un arazi hukukuyla ilgili söyledikleri küllî değil cüz'î olduğu için İslam toplumunda geçerliliği olmayabilir. Dolayısıyla Fârâbî *Kanunların Özetinde*, Kanunlarda çok uzun bir şekilde ele alınan hukuki meseleleri irdilemez. Fârâbî'nin daha önce bir fıkıh eğitimi aldığı için İslam Hukukunda zaten Eflâtun'un anlattığı unsurlar daha ileri bir şekilde bulunmaktadır. Bunun için Fârâbî söz konusu hukuki meseleleri fazla ön plana çıkarmaz.

9. Adalet

Fârâbî'nin siyasî kavramlarının birçoğunun erdemli şehir için başka bir anlam alanına, cahil şehirler için de başka bir anlam alanına delalet ettiğini daha önce söylemiştik. Bu kavramlardan birisi de adalettir. Fârâbî'ye göre, erdemli şehirde adalet, erdemli şehirde yaygınlık kazanmış sevgi ile açıklanabilecek bir husustur. Erdemli şehirdeki adalet ve sevgi veya bunların ikisinin karışımı kozmik düzenin uyumundan doğmuş ve onlara uygun bir işleyişe sahip olan bir unsur olmuştur. Buna göre, erdemli şehrin mensuplarını birbirine bağlayan bağ ve sevgi, erdemli şehir için adalettir. Burada, erdemli şehirdeki sevgi ve adalet Stoacıların evrensel sempati teorisinden oldukça farklıdır. Erdemli şehirdeki adalet, her şeyden önce erdemli şehrin bütün mensuplarının erdeme iştirakiyle oluşabilecek bir durumdur.⁹¹ Erdeme iştirak de üç tür düşünce şekliyle mümkün olabilecek bir husustur; Bunlardan ilk önce olan düşünceler, en sonda olabilecek bilgiler ve ilk ve son arasındaki düşünceler olmak üzere üçe ayrılır. Başlangıç ile ilgili görüşler, Allah, kainat ve insanla ilgili bilgiler ve inançlardır. Bu bilgi ve inanç etrafında birleşme erdemli şehirde bir birlik oluşturmaktadır. Bu görüşler etrafında birleşmek erdemli şehrin mensuplarının birinci öncelikleridir. En son gelen unsur ise mutlak mutluluktur. Başlangıç ile son arasında yapılanması gereken ve mutluluğa giden yolda birleşmek gerekmektedir. Filozofa göre, mutluluğa götürecek fiiller yapıldıktan sonra, erdemli şehrin bütün mensupları kendilerini gerçek mutluluğa ulaştıracak sona ulaşmış demektir.

Fârâbî'ye göre adalet, şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılması ve sonra da bu durumun korunmasıyla mümkün olabilecektir. Fârâbî, burada, iyi şeylerden kastının güven, servet, rütbe ve şehir

⁹¹ *Fusul müntezea*, Neşr. Fevzi Mitri Neccar, s. 70

halkının ortak olması mümkün olan her şey olduğunu söyler. Bu durumda, şehrin halkının hepsi, hak ettiği ölçüde bu iyi şeylerden payını almalıdır. Hak ettiğinden az veya çok vermek adaletsizliktir. Fârâbî'nin, burada, servet kelimesinden kastının, şehirdeki ortak gelir manasında alabiliriz. Böylelikle, bu durum ekonomik olarak da bir unsur içerir. Buna göre, herkese kendi payı ölçüsünde şehrin servetini dağıtmak gerekmektedir. Hak edilenden az veya fazla vermek ise, adaletsizliktir. Bu sadece servet açısından yapılan bir yorumdur. Fakat, Fârâbî, bu durumu sadece ekonomik bir durum olarak ifade etmez. Ona göre, adalet çok daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Burada, eğer bir kişiye hak ettiğinden daha az vermek, kişinin kendi aleyhine, fazla vermek ise bütün şehir ahalisinin aleyhine olur. Fârâbî'ye göre, herkese payı dağıtıldıktan sonra bir kişinin kendine düşen payı elinden çıkarması, şehrin aleyhine bir durum olmamalıdır. Bu durumda şehir herkesin kendi payının kendinde kalabilmesi için kanunlar yapmalıdır. Kişi, eğer, bunu iradî olarak yaparsa, bu durumda bu kişiye şehrin iyilik paylaşımının dengesini bozduğu için ceza verilmelidir. Bu durumda, Fârâbî, *a)* ferdi ve şehri ilgilendiren adaletsizlik ve *b)* sadece ferdi ilgilendiren ama şehri ilgilendirmeyen adaletsizlik olmak üzere iki tür adaletsizlikten bahseder.⁹² Fârâbî nazarında, hukukçulara göre, kendisine adaletsizlik yapılan kişi adaletsizlik yapan kişiyi affetse bile, yine de o kişiye şehir adına ceza verilmesi gerektiğini söylerler. Bazıları ise, böyle bir şeyin olmayacağını bunun sadece kişiler arasında olacağını belirtirler. Ayrıca, erdemli şehirde bu tür bir adalet anlayışını pekiştirecek en önemli unsurlardan birisi konulan uygun kanunlar vasıtası ile hukuktur. İkinci bir unsur olarak da herkesin mümkün olduğunca Allah'a benzemeye çalışması ve onu taklît etmesidir. Bilindiği üzere, erdemli şehrin

⁹² age., s.71

insanları birbirini takip ederek kendi sebeplerini taklît ederler. Kendi sebeplerini taklît etme, aynı zamanda, kendi konumu ve imkanı ölçüsünde Allah'ı taklît etme ve ona benzeme demektir. Bu durumda erdemli şehrin mensupları kendi konumları ve imkanları ölçüsünde Allah'ın adalet sıfatından da paylarına düşeni almaktadırlar. Erdemli şehirdeki adalet anlayışını, cahil şehirlerdeki adalet anlayışından ayıran en temel sebeplerden birisi de budur.

Fârâbî eski filozoflardan bazılarının, adaleti bu kullanılan anlamdan daha genel bir terim olarak kullandıklarını, dolayısıyla burada anlatılan şeyin sadece bir tür adalet olduğunu söylediklerini belirtir.⁹³

Fârâbî'ye göre, erdemli şehirde adalet anlayışı bu şekilde olabilecekken Cahil şehirlerde bu durum değişir. Erdemli şehirde, adaleti ortaya çıkaran şeyin erdemli şehrin her alanına yaygınlık kazanmış olan sevgi, kanunlar ve sebepleri taklît etme olduğu kabul edilirken, erdemsiz şehirlerde adalet alış, satış, emanetlerin sahiplerine geri verilmesi, bir şeyi zorla almama, haksızlık yapmama gibi alanlarda ortaya çıkan sözleşmeye dayalı adalettir. Bu durumda adalet, karşılıklı olarak sevgi ve anlaşma ile ortaya çıkmamış, karşılıklı hoşnutsuzluk ve tahammülle dayalı olarak ortaya çıkmış bir husustur. Bu durumda, çatışan iki kişi veya grup arasında ortak paylaşılacak bir nesne olur. Her iki tarafın da kuvvetleri eşittir. İki tarafta birbirinden çekinir. Bu durum, bir süre böyle devam eder. Daha sonra bunlardan birisi tahammül edemez. Bu durumda, iki tarafta bir araya gelir ve haklarını tanımak üzere anlaşır. Böylece o şeyi paylaşmış olurlar. İki tarafta birbirinin elinde bulunanı almamayı taahhüt eder. Fârâbî'ye göre, bu durumdan alış, satış, şereflerin karşılıklı paylaşımı, birbirine karşılıklı kibar davranma ve bu hususlarla ilgili konulan kanunlar ortaya çıkar. Ama

⁹³ *Fusul*, s, 71

iki tarafta bu durumdan hoşnut değildir. Çünkü, her ikisinin de diğerine ait olan şeylerde hala gözü vardır. Fârâbî, bu şekilde ortaya çıkan adalet anlayışının Cahil şehirlere mahsus bir adalet anlayışı olduğunu ve bu adaletin geçici olarak kurulduğunu öne sürer. Fârâbî'nin nazarında, bu insanlara göre, iki taraftan biri diğerinden daha güçlü olduğu zaman, bu taahhütnamenin ve buna yönelik kanunların iptal olması gerekir. Ayrıca, bazı durumlarda iki tarafta üçüncü bir tarafın tehdidi altında olabilirler. Bu durumda da bu tehdit savuşturulana kadar böyle geçici bir sözleşme ortaya çıkar. Aynı şekilde iki tarafında ancak yardımlaşarak kazanabilecek bir amaç ortaya çıkar. O amaç kazanılana kadar da yine böylesine geçici bir anlaşma yaparlar. Fakat, bu amaca ulaşıldıktan sonra tekrar kendi mücadelelerine dönerler. Ona göre, bu iki guruptan biri daha güçsüz hale düştüğü zaman, bu adalet geçersiz olur. Güçlü olan güçsüz olandan daha önce, gözü olduğu şeyleri alır. Fârâbî, cahil şehirlerdeki adalet anlayışını bu şekilde anlattıktan sonra, bu anlayışla ilgili olarak ortaya çıkabilecek daha tehlikeli bir duruma dikkat çeker. Fârâbî, bütün bu karşılıklı güç dengesi ve karşılıklı korku sonucu ortaya çıkan adalet anlayışı boyunca yeni bir nesil yetişebileceğini belirtir. Bu geçici ve sahte adalet anlayışın, hakim olduğu zamanda yetişen nesiller, gerçek adaletin ne ve nasıl olduğuna şahit olamadıkları için, gerçek adaletin de şahit oldukları söz konusu sahte adalet olduğunu zannedeceklerdir. Dolayısıyla onlar bu adalet anlayışı ile yanıltılmış ve aldatılmış olacaklardır. Aynı şekilde, bu kişilerin ruhları ve ahlakî yapılanmaları sahte adalet temeli doğrultusunda şahsiyet kazanacaktır. Bu durumda, bu insanlar içinde adalete uygun davrananlar ya güç dengesinden veya karşılıklı korkudan dolayı bu şekilde davranacaklar demektir. Fârâbî'ye göre, bu şehrin mensupları arasındaki güç dengesi kamçılanmış olacak, herkes geçici adaleti ve bu adaletle ortaya çıkan kanunları kendi

lehine yıkmak için çaba sarfedecek, güçlüler kazanacak, zayıflar ise ezilecektir.⁹⁴ Erdemli şehirde ise, adalet erdemli şehri kuşatan sevgi ve erdemli şehirde konulan kanunlar vasıtasıyla söz konusu şekillerde tezahür etmeyecektir. Eğer, bu şekilde bir adalet anlayışı ortaya çıkarsa erdemli ilk başkan ve erdemli şehrin kanunları bunu tekrar asıl adalet şekline dönüştürecektir. Erdemli şehrin kanunları ve ilk başkanın kendisi, hakiki adaleti ortaya koyduğu için, bireyler de sahte adalet anlayışına yönelmeyeceklerdir. Yeni yetişen nesiller de doğru adalet anlayışı çerçevesi içinde büyüyeceği için, sahte adaletin giderilmesi kolay olacak ve erdemli şehirde bu adalet anlayışı tutunamayacaktır.⁹⁵

6. Savaş

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, önemli yer tutan kavramlardan birisi de savaş ve bu hususlarla ilgili düzenlemelerdir. Fârâbî, savaşın hangi durumlarda mümkün olduğunu, niçin yapılacağını, savaşın amacının ve savaş hukukunun ne olacağını çeşitli eserlerinde ele almış ve tartışmıştır. Hemen belirtelim ki, savaşla ilgili bu hususlar, hem Eflâtun'un hem de Arsito'nun siyaset felsefesinde yer almakta ve önemli yer tutmaktadır. Fakat Fârâbî'nin buradaki kaynağının İslamın bu alanla ilgili belirlediği unsurlar olduğunu da söyleyebiliriz. Bu manada, Fârâbî'ye göre, erdemli ilk başkanın özelliklerinden biri de onda savaş sanatının bulunmasıdır.

Buna göre savaş,

- a) Şehre dışardan gelen bir tehlikeyi savuşturmak,
- b) Şehrin kendi sınırları dışında hak ettiği bir şeyi başkalarının elinden almak,
- c) Bir kavmi itaate ve iyiliklere yöneltmek,

⁹⁴ Ara, s. 157

⁹⁵ Ara, s. 157,159

- d) Erdemli şehrin hizmetçi gurubunda olup da bu işi yapmayanlara görevlerini hatırlatmak,
 - e) Bir şehrin hakkı olduğu halde, bunu şehre vermek istemeyen ve ondan esirgeyen kişilerden söz konusu şeyi geri almak,
- için yapılmaktadır.

Fârâbî'ye göre, bu savaş türlerinin hepsinin bir hikmeti vardır. Filozofa göre, savaşın amacı şehrin iyiliğini elde etmek olmalı, aynı şekilde, adalet ve iyiliği yerine getirme anlayışına yönelik olmalıdır.⁹⁶

Fârâbî'ye göre, reisin gerek içerde, gerek dışarıda yukardaki sebeplerden herhangi bir sebep bulunmaksızın yapacağı savaş hukuka uygun olmayan bir savaş olarak kabul edilecektir. Bu durumda, sırf galibiyet için yapılan, zafer kazanılarak elde edilen hazzı ve zevki tatmak için yapılan savaş haksız bir savaş olacaktır. Aynı şekilde, karşıdaki insanlar savaşmaya mahal vermeyecek şekilde başkanı kızdırırlar, başkan da bunlara savaş açarsa, bu savaş da adalete uymayan bir savaş olacaktır. Böylelikle, karşı tarafın suçu öldürmeyi gerektirmiyorsa ve başkan bunları öfkesine yenik düşüp öldürüyorsa, burada da haksız bir savaş sözkonusu olacaktır. Çünkü, Fârâbî'ye göre, öldürmek suretiyle öfkeyi gidermeyi amaçlayan insanların çoğu, kendilerini kızdıran kişileri öldürmezler; bilakis kızdırmayanları öldürürler. Çünkü, böyle bir insan kendisinde öfkenin sebep olduğu sıkıntıyı gidermeyi amaçlamaktadır ve bazen yanlış teşhisler koyabilmektedir.⁹⁷ Fârâbî'nin haksız savaşlar olarak ortaya koyduğu savaş türleri, aslında, cahil şehirlerin birbirleriyle veya başka şehirlerle yaptıkları savaşın haklılığı için ileri sürdükleri görüşlerden müteşekkildir.

⁹⁶ *Fusul*, s. 56

⁹⁷ *Fusul*, çev. s.56-57

Fârâbî, genel olarak eserlerinde erdemli şehrin ekonomik durumu ve idarî yapılanmasıyla ilgili olarak bize fazla bilgi vermez. Bir mana da, Fârâbî, kendisini bu konuyla ilgili küllî kanunları ve işleri belirlemekle sınırlandırır. Fakat, *Fusul*'da erdemli şehrin ekonomik durumuyla ilgili olarak kısmî bazı bilgiler yer almaktadır. Fârâbîye göre, her şehir, tedbir olsun diye zor zamanlarda kullanmak için bir fon kurmalıdır. Bu fon, işleri servet kazanmaya yönelik olmayanlar için yapılmıştır. Bu fondan faydalanacak olanlar erdemli ilk başkanın görüşleri doğrultusunda yararlanırlar. Mesela, bunlar din görevlileri ve katipler, sakatlar ve para kazanmaya gücü yetmeyenler olabilirler. Fârâbî erdem şehrin ekonomik yapısı ile ilgili olarak bize daha fazla bilgi vermez.⁹⁸

Fârâbî'nin siyaset felsefesiyle Eflâtun'un siyaset felsefesi arasındaki en temel farklılıklardan birisi de Eflâtun'un ideal devletinin ve siyaset teorilerinin tarihsel gönderiminin Fârâbî'ninkinden daha güçlü olmasıdır. Hatta, Eflâtun'un siyaset felsefesini sırf bu tarihsel yönüne indirgeyerek okuyanlar da olmuştur.⁹⁹ Mesela Eflâtun cahil şehirlerle ilgili mülâhazalarında, örneklendirmeler yaparken mutlaka Antik Yunan şehirlerinden birisine atıf yapar ve bu şehirleri bu bağlamda tartışır. Oligarşiye, örnek olarak Ispartalıları verir. İbn Rüşd de aynı şekilde Eflâtun'un devletine yazdığı şerhte söz konusu tarihsel gönderimleri ön planda tutar. Fârâbî'de ise böyle bir şey yoktur. Walzer, Fârâbî'nin söz konusu cahil şehirlere ve onların özelliklerine uygun olabilecek İslam tarihinde örnekler bulamadığı için Fârâbî'nin bu konuda suskun olduğunu belirtir. Fakat, Fârâbî'nin siyaset alanında “tarif”lerden yola

⁹⁸ *Fusul*, s. 56

⁹⁹ Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, ss. 22-37, Popper, Eflatun'un İdeal Devlet'ini, Atina Demokrasisi'nin özellikle Sokrat'a karşı tutumundan hareketle, bu düzenin açıklarından yola çıkarak geliştirdiğini savunur. Aynı şekilde, başka bir tarihsel unsur da Heroklitos'un değişim teorisidir. Popper'a göre, Eflatun, Heraklitos'un değişim teorisine karşılık sosyal alanda değişmeyen bir devlet tasarlamak istemiştir.

çıkarak “resm”e fazla rağbet etmediğini söyleyebiliriz. O, siyaset alanını tarihsel olaya ve olgulara indirgeyerek ele alan bir filozof değildir. Mesela, Fârâbî, erdemsiz şehirlerin görüşlerini ön plana çıkarırken, tamamen, İslam tarihindeki bazı iç çatışmaları, çeşitli mezheplerin Kur’an’ı yorumlama şeklini gözlemler ve çeşitli ekol ve fırkaları göz önüne getirirsiniz. Eğer, Fârâbî dönemine kadar İslam Tarihini çok iyi bilen ve bu konuda zihni canlı olan bir okuyucu, onun, erdemli şehrin karşıtları olan şehrin görüşlerini okurken çeşitli ekol, çeşitli devlet yöneticilerini, yönetim şekillerini ve bu alanla ilgili görüşleri doğrudan hatırlayabilecektir. Bilgi olarak söz konusu ekolleri çıkarabiliriz fakat Fârâbî bize isim zikretmez. Buradan Fârâbî’nin felsefî olarak ele aldığı bu konuları sadece tarihsel bazı olaylara indirgemediğini, bunun bir insanlık tarihi olduğu için, gelecekte de bu türden görüşlerin ortaya çıkmasını düşünerek, siyasî alanla ilgili söylediği görüşlerin yaptığı felsefenin evrenselliğine uygun olduğunu söyleyebiliriz. Eğer, Fârâbî cahil şehirlerle ilgili olarak aynı atadan gelmenin bir üstünlük olarak görüldüğü yerde tarihsel olarak bazı örnekler vermek isteseydi, bunları çok kolay bulabilecekti. Aynı şekilde Aristokratik devlet şekline bir örnek vermek isteseydi kendi dönemine kadar devam eden çeviri hareketlerini finanse eden ve bilim adamlarını destekleyen Tahiroğulları gibi aileleri örnek olarak verebilirdi. Aynı şekilde, geçmiş Abbasi yöneticilerini ilim ve fikir hayatına verdiği canlılıktan dolayı övebilirdi. Öte yandan, Fârâbî Seyfûddevenin himayesinde kalmasına rağmen ve son eserlerini bu hükümdarın yanında yazmasına rağmen bu idarenin kendi siyaset felsefesinde hangi devlet türüne örnek olabileceği konusunda da bir şey söylememiştir. Filozof, siyaset felsefesi bile olsa küllî kanunlar şeklinde gelişen felsefî düşünceyi, cüz’î olaylara ve tarihi olgulara indirgemez. Bunun için, Fârâbî’nin siyaset felsefesi yapma şekli, Eflâtuna göre, daha felsefî

olduğu söylenebilir. Fârâbî'nin siyaset felsefesini, bilgi sosyolojisinden hareketle, söz konusu tarihsel olay ve olgulara indirgeyerek okuma girişimi olmuştur. Ancak, böyle bir tutum, felsefî araştırmanın değil, sosyolojik araştırmanın konusu olabilir. Cabirî, Popper'in Eflâtun'u okuma şekli doğrultusunda Fârâbî'yi okumakta ve kendi geliştirdiği teoriler doğrultusunda filozofu Arap siyasî aklının bir tekamülü olarak sunmaktadır.¹⁰⁰

7. Hukuk

Fârâbî'nin erdemli şehrinin sosyal ve siyasal işleyişi bakımından en önemli konulardan birisi de şehrin sosyal yapısını düzenleyecek kanunlar ve bunların yaptırımını yani genel olarak hukuktur. Burada, erdemli şehrin mensuplarının ideal şekilde kendilerini yetiştirmiş ahlaklı yurttaşlar olduğunu düşündüğümüzde hukuka gerek olmadığı yönünde bazı görüşler ileri sürülebilir. Fakat, gerek bireysel bir şekilde edinilmiş olsun, gerekse toplum hayatında en üst düzeyde harekete geçirilmiş olsun yine de ahlak, bir toplum hayatının bütün alanını düzenleyecek durumda değildir. Fârâbî'ye göre, erdemli ilk başkanın en büyük özelliklerinden birisi de, erdemli şehir için gerekli olan eylemleri belirlemektir. Fakat erdemli ilk başkan belirlediği bütün bu kanunları ve fiilleri hayata geçiremeyebilir. Bu durumun birçok sebebi vardır. Fârâbî'ye göre, belirlenen bu küllî kanunları tatbik edecek cüz'î bir olay, o şehirde vuku bulmamış olabilir ya da Kanun Koyucu sadece kendisine sorulan veya o anda gözlemlediği olaylarla ilgili kanunlar koymuş olabilir. Bu durumda, erdemli ilk başkan sadece o olayın vuku bulduğu anda o kanunu koymuş olabilir ve vuku bulmamış olaylarla ilgili kanun koymamış olabilir. Şu halde, diğer

¹⁰⁰ Cabirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 63,64

ortam ve zaman şartlarında ortaya çıkmamış olaylarla ilgili olarak kanunî olarak belirlenmemiş muhtemel durumlara yönelik geniş bir yasama alanı kalır. Onun için, o fiil sadece belirlenmiş olarak kalacaktır. Aynı şekilde erdemli ilk başkan o fiili gerçekleştirmeden önce ölmüş olabilir. Benzer şekilde, savaş ve bunun gibi diğer işler onun bu fiilleri uygulama konusunda meşgul etmiş olabilir.¹⁰¹ Fârâbî'ye göre, siyaset alanıyla ilgili bütün sorunlar erdemli ilk başkanın zamanında ortaya çıkmamışsa bu durumda erdemli ilk başkan bu cüz'î sorunlarla ilgili kanunları belirlememiş olarak bırakmaktadır. Bu durumda, başka zaman ve şartlarda ortaya çıkması muhtemel olan kanunlar belirlenmemiş olarak kalmaktadır. Ayrıca, erdemli ilk başkan kendinden daha önceki yasalara bakarak da buna göre onların içinden en uygun olanını seçer. Erdemli ilk başkanın kanunlar alanında belirlenmemiş bir alan bırakması ya kendinden önce bu alanlarla ilgili belirlenmiş olması durumu vardır, ya da kendinden sonra gelecek olan erdemli ilk başkan zaten kendi ulaşacağı kanunlara ulaşabilecektir.¹⁰²

Fârâbî'ye göre, erdemli ilk başkan öldükten sonra onun yerine yine erdemli bir ilk başkan geçerse, bu başkan da yeni kanunlar koyabilir; aynı şekilde daha önceki başkanın koyduğu kanunları değiştirebilir. Filozofun nazarında, ikinci başkanın değiştirdiği bu kanunlar, birinci başkanın bir hata yapmış olmasından kaynaklanmaz. Bunun tersine, ikisi de koyduğu kanunun hem kendi dönemi hem de kendisinden sonraki dönem için en iyi olduğunu düşünmüştür. Fakat, ikinci başkanın zamanında, ikinci başkan, bunun kendi dönemi için en iyisi olmadığını idrak etmiş ve kendi dönemi için en iyi kanunu koymuştur. Fârâbî'ye göre, bu durum silsile halinde üçüncü ve dördüncü döneme kadar sirayet eden bir süreç boyunca geçerlidir.

¹⁰¹ Mille, s. 48-49

¹⁰² Mille, s.49

Fârâbînin anlayışında, böyle bir durumda, kanunun mahiyeti önemli değil, önceki başkanın yaptığı şeyi aynen yapma durumu önemlidir. Yani, eğer, ikinci başkanın zamanında da birinci başkan yaşasaydı, bu durumda ikinci başkanın yaptığı gibi bu kanunu yapmak durumunda olacaktı.

Fârâbî, birinci başkan öldükten sonra, ikinci başkan başa geçtiği zaman önceki başkanın izinden gitmesi gerektiğini belirtir. Eğer, önceki başkan döneminde kanunlaştırılmamış bir durum ortaya çıkarsa, bu durumda bu olay önceki başkanın koyduğu kanunlardan yeni kanunlar istinbat etmek suretiyle çözüme kavuşturulur. Yeni kanunlar çıkarma da taakkul veya pratik bilgelik sanatının ilkeleriyle yapılmalıdır. Fârâbî, bu noktada Eflâtundan ayrılır. Fârâbî'ye göre, eğer bir filozof erdemli şehrin başkanıysa bu durumda fıkıh sanatına ihtiyaç duyulmayabilir. Fakat artık filozofun olmadığı bir dönemde, filozofta bulunması gereken sıfatların her birini taşıyan ve sayısı altıya kadar yükselen bir şura yönetimi söz konusu olduğunda fıkıh sanatı da ortaya çıkar. Çünkü, Eflâtun, böyle bir durumda yeni kanunlar koymak görevini yasama'nın yapacağını belirtmişti. Fakat, Fârâbî, filozofun olmadığı dönemde de erdemli şehrin sürekliliğinin devam edeceği anlayışında Eflâtun'da ayrılır. Eflâtuna göre, filozof sadece bir filozof olmanın sonucu olarak bu kanunları yapar veya değiştirir. Fakat, Fârâbî filozofun olmadığı dönemde, fıkıh ilminin devreye gireceğini söylemekle Eflâtun'dan ayrılır. Fârâbî, bu dönemde devleti yönetenlerin takip edeceği bu metodu, bir ilmin verilerine ve kanunlarına bağlayarak mille kavramı etrafında daha berrak ve düzenli bir hukuk felsefesi geliştirir.¹⁰³

¹⁰³ Mille, ss.49,50

8.Eğitim ve Öğretim

Fârâbî, erdemli şehrin oluşmasını veya halihazırda var ise bunun devamının sağlanmasını ancak düzenli bir eğitim ve öğretim sürecine bağlamaktadır. Bu durumda, burhanî bilginin hem asıl hem de temsîlî olarak korunması gerekmektedir. Buna göre, mantıksal açıdan düşünürsek, İsagoci, Kategoriler, İbare ve Birinci Analitikler, Burhanî bilgiye götüren süreci ifade eder. Aynı şekilde Fârâbî'ye göre, Burhanî bilgiyi bir şekilde korumak ve daim kılmak gerekmektedir. Fârâbî mantığında Burhanî bilgiyi koruyucu sanatlar da cedel, hitabet ve şiirdir. Fârâbî, bu durumda, erdemli dinin sadece filozoflar ve erdemli şehirdeki dar bir çevre için olmadığını belirtir. Erdemli dinin gerçeklerini bütün erdemli şehrin mensuplarına açmak gerekmektedir. Burhanî bilgi, tabiatı gereği felsefe ve filozoflara yönelik bir bilgidir. Fârâbî'ye göre, filozof, avamın zihninde söz konusu bilgileri Cedelcilik, Hitabet ve Şiirsel kıyaslar ve metotlar kullanarak Burhanî bilgiyi yaygınlaştırmalı ve mugalata ve sofistik delillere karşı korumalıdır. Fârâbî'ye göre, Cedel, Burhanların kesin bilgi verdiği konularda güçlü bir zan oluşturur. Aynı şekilde Hitabet'de ispatlanma özelliğine sahip olmayan şeylerle, cedelin alanına girmeyen konuların çoğunda, bir ikna oluşturur. Şiir de hakikatin belirli sembollerle avamın zihninde yerleşmesini sağlar. Bu durumda, Fârâbî'ye göre, Cedel ve Hitabet dinin hakikatlerinin avamın nefsinde yerleşmesini, daim kalmasını ve savunulmasını gerçekleştirmektedir.¹⁰⁴ Filozofa göre, Cedel ve Hitabetin öncülleri de hem halk tarafından benimsenmiş olan meşhurat ve ikna edici bilgilerden olmalıdır,¹⁰⁵ hem de siyasi otorite (dini otorite) tarafından benimsenmiş öncüllerden oluşmalıdır. Bu

¹⁰⁴ *Fusulu'l Hamse*, Mantık indel Fârâbî içinde, Neşr. Refik el-Acem, Beyrut, 1986, s. 65

¹⁰⁵ *Kitabu'l Cedel*, Tahk., Refik Acem, Mantık inde'l Fârâbî içinde, Beyrut, 1986, s. 18,19

durumda, Cedel ve Hitabet avamın zihninde doğru bir inanç ortaya çıkarabilmek için doğru öncüllere dayanmalıdır.¹⁰⁶ Aynı şekilde, ikisinin de nihai amacı ikna etmektir.¹⁰⁷ Fârâbî, hem retoriğin hem de cedelciliğin halkın günlük yaşantıda kullandıkları metot olduğunu, bunun için bu iki alanın iç düzenlenmesinin toplumda ahlakî ilkelerin yaygınlaşması yönünde önemli olduğunu düşünür. Çünkü, halkın nazarında günlük olay ve tartışmalarla oluşturulmuş bilgi daha kalıcı, sosyal yönü daha güçlü ve daha fazla hoşnutluk çıkaran bir durumdur.¹⁰⁸ Bu durumda, günlük hayatta ve sosyal ilişkilerde kullanılan retorik erdemli şehrin ahlakî yapılanmasıyla da bağlantılı bir durumdur. Fârâbî'ye göre, filozof ilk başkan aynı zamanda çok iyi bir hatip olmalıdır.¹⁰⁹ Sosyal hayatta kullanılan retorik doğru öncüllerle bir ikna oluşturursa, toplumdaki iletişim ve kaynaşma da doğru öncüller doğrultusunda gerçekleşmiş olur. Bu konuda Fârâbî'nin izinden giden İbn Sina, avamın ahlakî yapılanması için söz konusu hitabetin toplumsal açıdan ahlakî boyutunu ayrıntılı bir şekilde ele alır.¹¹⁰

Fârâbî'nin *Tahsil* ve *Tenbîh* adlı eserleri, erdemli şehrin oluşmasında veya devam etmesinde gerekli olan, aynı şekilde, erdemli şehrin erdemli şehir olarak kalabilmesi için gerekli olan eğitim ve öğretim sürecini açıklar. Bu manada *Tahsil* ve *Tenbîh*, *Ara* ve *Siyase*'yi tamamlayıcı bir mahiyete sahiptir. *Tahsil* genel olarak

¹⁰⁶ Fuad Said Haddad, *AlFârâbî's Theory of Communication*, Beyrut, 1984, s. 113

¹⁰⁷ Fârâbî'ye göre, ikna bir şeyin o şey olduğu konusunda genel bir inanç ortaya çıkarmaktır. Aynı şekilde, Hitabet'teki ikna, Burhanî sanatlardaki öğretim gibidir. Fârâbî'ye göre, halk düzeyinde en güçlü olan ikna, karşıtları ve çelişiklerinin tutarsız olduğu gösterilmiş iknadır. *Kitabu'l Hitabe*, Neşr, J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrut, 1971, s. 31-32, 52,53

¹⁰⁸ bkz. Deborah L. Black, *Logic and Aristotele's Rhetoric and Poetics in the Medieval Arabic Philosophy*, Brill, 1990, ss. 106,107

¹⁰⁹ Fârâbî'nin erdemli ilk başkanın iyi bir hatip olması anlayışının kökenlerinin felsefî olmaktan ziyade dini olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü bir Peygamberin, içinde yaşadığı topluma kendisine gelen dini en iyi şekilde açıklamanın bir yolu da iyi bir hatip olmasına bağlıdır. Bu durumda retoriğin mantıksal olarak çelişkili olmayan bir arkaplana sahip olması gerekmektedir. Charles E. Butterworth, *The Rhetorician and His Relationship of Aristotle's Rhetoric*, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, Ed. Michael Marmura, New York, 1984, s.112,115

¹¹⁰ Age. s. 131, 133

erdemli şehrin mensuplarının eğitim ve öğretim sürecini, özel olarak da bir filozofun yetişmesi için gerekli olan eğitim ve öğretimin içeriğini belirler. Fakat, Fârâbî'nin eğitim sürecinde sunduğu bu ilkeler uygun ve eksiksiz bir şekilde takip edilirse sonuçta o kişi filozof mertebesine kadar yükselir. Aynı şekilde, *Mille* özellikle hukukla ilgili ele aldığı konularda daha ziyade Eflâtun'un *Devlet Adamı* adlı diyalogunu takip ediyor görünmektedir. Fârâbî'nin, *Tahsil*deki eğitim ve öğretim süreci, Eflâtun'un *Devlet*'inde takip edilen süreci hatırlatır. Fakat, Fârâbî'nin bu teorisi, mahiyet olarak Eflâtun'dan ayrılmaktadır. Çünkü, Fârâbî tamamen farklı bir zaman ve mekânda konuşan bir filozoftur. Onun için, temel konularda öncülleriyle aralarında fark vardır. Fârâbî'ye göre, şehirlerdeki ve milletlerdeki insanlar eğer gerçek mutluluğa ulaşmak istiyorlarsa nazarî, fikrî, ahlakî ve ameli erdemleri ve ilimleri öğrenmek zorundadırlar. Bunların içinde en vazgeçilmez olanı nazarî erdemdir. Nazarî erdem kazanılmadan diğer erdemler insanları mutluluğa götürmez. Fârâbî'ye göre, bu dört erdemi de kazanan kişi artık filozof, imam ve reisül evveldir. Ayrıca *Tahsil* bize *Ara* ve *es-Siyase*'de açıklanan erdemli şehrin insanlarının metafizik ve fizikî alanla ilgili bilgilerinin nasıl öğretim ve eğitimle beraber nefislerinde kalıcı bir unsur olarak edinileceğini gösterir. Fârâbî'ye göre, erdemli şehrin insanları sadece inanç temeli üzerine kurulan zihnî bir durumu değil, sıkı ve disiplinli bir eğitim süreciyle bu durumun olgunlaşmasını sağlayan metotları ve ilimleri edinmelidirler. Eflâtun'un *Devlet*'te verdiği eğitim sürecinin amacı, mağaradaki avama gölgelerin sahte olduğunu anlatmak ve onları ideaların aydınlık bilgisine ulaştırmaktır. Aynı şekilde, bireyler matematik, geometri, astronomi ve nihai olarak da cedelcilik metoduyla hakikate ulaşacak, insanların cedelcilik metodunu edinmesi ise çok uzunca bir süre alacaktı. Nihai olarak da cedelcilik metodunu

benimsemiş kişi, erdemli şehrin hukema sınıfındaki en önemli kişilerden birisi olacaktı. Buna karşın, Fârâbî'nin *İhsa*'da saydığı ilimlerin sırası, aslında eğitim ve öğretim açasından da bir sırayı oluşturur. Fakat, Fârâbî, amelî felsefeyi en sona bırakarak, bir mana da siyaset ilminin insan için en iyi ilim olduğunu doğrular. Eflâtun'a karşın, Fârâbî cedelet hakikatin nihai bilgisine ulaştıracak bir metot olarak değil, burhanî düşünceye ikna sonucuyla hizmet edecek bir düşünme şekli olarak bakmaktadır. Fârâbî'nin ahlak felsefesinin siyasete hizmet eden bir ilim olduğunu daha önce söylemiştik. Ayrıca, erdemli şehir olmadan diğer devlet şekillerinde ve insanın yalnız olarak mutlu olamayacağını da söylemiştik. Bu mana da, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde erdemli yurttaş ve erdemli şehir kısır döngü içinde birbirine hizmet eden bir yapıya sahiptir. Daha mutlu bir toplum için ahlaklı bir ferdin olması, ahlaklı ve mutlu bir fert için de erdemli toplumun olması zorunludur.¹¹¹

9. Muhalifler

Fârâbî'nin Erdemli şehrini, düşünce tarihindeki düşsel (ütopik) devlet teorilerinden ayıran en önemli hususlardan birisi de, filozofun erdemli şehirde ortaya çıkabilecek muhalif guruplardan bahsetmesi ve şehri oluşturan siyasî ve dînî güçlerin bunlara karşı mücadele etmesi ve onları erdemli şehrin bir üyesi yapabilmek için çeşitli tedbirler öngörmesidir. Bu bağlamda, Fârâbî'nin erdemli şehri, sınıf esasına dayalı olarak bütün hayatları botunca aynı işi yapan, aynı özelliklere sahip insanların olduğu bir yer değildir. Aynı şekilde, özel mülkiyetin kabul edilmesiyle de, devlet, temel unsurları insan olan büyük bir makine gibi işleyen bir mekanizmaya da sahip değildir. Aksine erdemli şehir, filozof, şair, hatip ve her türlü meslek gurubunun

¹¹¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, Eskişehir, 2002, s. 224

bulunduğu hareketli ve canlı bir şehirdir. Erdemli şehre bu hareketliliği veren unsurlardan birisi de bu şehirde ortaya çıkacak muhaliflerdir.

Fârâbî, erdemli şehirde muhalif gurupların ortaya çıkabileceğini ve bunların söz konusu görüşlerinden dolayı, ne bir şehir ne de bir topluluk oluşturmada erdemli şehrin mensuplarının içinde eriyip gideceklerini söyler.¹¹² Bu düşünce, Eflâtun'da olmayan bir görüştür. Eflâtun'da İdeal Devlet'in kendi içindeki muhaliflerle beraber varlığını sürdüreceği fikrine rastlayamıyoruz. Eflâtun'un İdeal Devlet'i bozulmaya yüz tuttuğu bir dönemde, askerler sınıfından bir gurup çıkar ve idareyi ele geçirebilir. Bu durumda, İdeal Devlet Şeref Devletine (Timokrazi) dönüşür. Uzun süreli olarak muhalif insanların İdeal Devlette bulunabileceği ve İdeal Devlet yönetiminin bu gruplara karşı muamelesi veya onlara karşı tedbir ve tutumları hiç tartışılmaz. Eflâtun'un ideal devletinde bir muhalif grup çıkar ve bu devletin bu doğal akışı onu Şeref Devletine dönüştürür.

Fârâbî ise, Erdemli Şehirdeki muhaliflerden bahsederken tabii ki bunların erdemli şehri yıkabileceğini göz önünde bulundurmakla beraber, erdemli ilk başkan ve erdemli şehrin kurumlarının bu kişilere yönelik uygulayacağı tedbir, ceza ve güç kullanımı gibi unsurları tartışır. Mesela, Fârâbî'nin savaş tanımlarından birisi de bu duruma yöneliktir.

Fârâbî, erdemli şehirdeki muhalifleri, ekinler arasında kendi kendine yetişen ayrık otu manasına gelebilecek olan Nevabit kelimesi ile isimlendirir.¹¹³ Nevabit kelimesinin, ister erdemli toplumdaki erdemsiz insanlar kastedilsin, ister cahil toplumlardaki erdemli kişiler veya filozoflar kastedilsin, genel olarak muhalif

¹¹² *Siyase*, s. 107

¹¹³ *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, Tahkik, Fevzi Mitri Neşşar, 2. Baskı, Beyrut, 1993, s. 88, 104
Fârâbî, burada, Nevabit kelimesiyle bahsettiği kitleyle erdemli şehirdeki erdemsizleri kastettiğini belirtir ve bunları buğdayın arasında çıkan yabancı bir ot türü, diken veya zararlı olan başka bir bitkiye benzetir. Bkz. Age. s. 88

insanları ifade etmek için kullanıldığı söylene de, Fârâbî'nin bu kelimeyi sadece olumsuz anlamında, erdemli şehirdeki erdemsiz insanların durumunu ifade etmek için kullandığı aşikar olmaktadır. Fârâbî, erdemsiz şehirlerdeki filozoflar için nevabit kelimesini değil guraba kelimesini kullanmaktadır. İbn Bacce ise, nevabit kelimesini, özel anlamda, bozuk toplumlarda bulunan doğru görüş sahiplerini, genel anlamda ise, ister doğru ister yanlış olsun, toplum geneline aykırı görüşleri benimseyen kişileri dile getirmek üzere kullanır. Buna göre, İbn Bacce özel anlamda erdemsiz bir şehirdeki filozof veya filozoflar için bu kelimeyi kullanır.¹¹⁴ Dolayısıyla, Fârâbî'de nevabit ve guraba kavramları birbirine zıt bir anlam alanını ifade ederken, İbn Bacce'de nevabit, guraba ve mutavahhid kelimeleri eşanlamlı olarak kullanılır.¹¹⁵ Fârâbî'nin muhalefet için nevabit kelimesini seçmesi bilinçlidir ve filozof bu kullanımı hem soyut bir içerik alacak tarzda, hem de sosyal gerçekliğe uygun düşecek şekilde kullanmaktadır.

Fârâbî'ye göre, filozof ilk başkanın erdemli şehir için belirlediği dinin, görüşler ve fiiller olmak üzere iki kısmı vardı. Erdemli şehrin mensupları dindeki bu görüş ve fiilleri temsil yoluyla öğrenecekler ve ikna yöntemiyle de buna inanacaklardı. Erdemli şehirde ortaya çıkan söz konusu muhalif gurupların hepsi, dinin görüş ve fiilleriyle ilgili bazı hususlarını anlamakta ve hayal etmekte güçlük çeken, kanun koyucunun maksadıyla bağlantılarını sağlam bir şekilde kuramayan insanlardır. Dolayısıyla, bu insanların kavrayamadıkları unsurlar dinin görüş ve inançlarıyla ilişkili olacağı için, bunların ikna edilmesi birinci derecede Kelam ilminin bir görevidir. Fârâbî, Erdemli şehirlerdeki Nevabit başlığı altındaki gurupları şu şekilde sınıflandırır.

¹¹⁴ İbn Bacce, *Tedbiru'l-Mutavahhid*, Resailü İbn Bacce, Tahkik, Macid Fahri, Beyrut, 1991, II. Basım, s. 42- 46

¹¹⁵ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, İst., 1997, s.275-278

9.1.Fırsatçılar (Mutakannisun)

Fırsatçılar, gerçek mutluluğa götürecek unsurları ve görevleri yerine getirmeye çalışırlar, fakat bu görevleri yaparken amaçları mutluluğa ulaşmak değil, şeref, yöneticilik ve zenginlik gibi başka şeylerdir.¹¹⁶

9.2.Muharrife

Bunlar, bazı cahil şehirlerin amaçlarını kendilerine gaye olarak edinirler. Fakat, erdemli şehrin yasaları ve dini onları bu amaca ulaşmaktan alıkoyar. Onlar da yasa koyucunun sözlerini ve buyruklarını tam olarak anladıkları halde, kendi arzularına göre, söz konusu araçlara ulaşmak üzere yorumlarlar. Bu yorumları da, diğer insanlar arasında iyi ve gerçek şeyler olarak göstermeye çalışırlar.¹¹⁷

9.3.Dinden Çıkanlar (Marika)

Fârâbî'ye göre, bu guruptan olan insanlar, kanun koyucunun söz ve görüşlerini tam olarak anlayamadıklarından ve eksik değerlendirdiklerinden dolayı yanlış yorumlarlar. Bu nedenden dolayı, onlar ilk başkanın amaçladıklarından başka bir yöne doğru saparlar ve yanlış görüşlere sahip olurlar.¹¹⁸

9.4.Mustarşidun

Fârâbî'ye göre, bu insanlar kötü niyetli değildir. Hakikatin temsilleri ile yetinmezler. Devamlı daha üst bir bilgi ve hakikat türü isterler. Fârâbî'ye göre, bu insanlara hakikat ikna olabilecekleri noktaya kadar farklı seviyelerde anlatılmalıdır. Hakikatin gerçek bilgisi ile ikna olmaya kadar devam ederlerse bunlara hakikatin bilgisi verilmelidir. Bu durumda onların görüşlerinde bir istikrar sağlanmış olur.¹¹⁹

¹¹⁶ Siyase, s. 105

¹¹⁷ aynı yer

¹¹⁸ Aynı yer

¹¹⁹ Age. s. 104-105

Fârâbî'ye göre, diğer bir gurupta bir önceki gurup gibidir. Fakat, onlar hakikatin seviyesine çıkartılsalar bile, onu anlamazlar ve yanlış olduğunu söylerler. Onların bunu yapmaktaki amacı, cahil şehirlerden birinin amacına ulaşmak içindir. Onlar erdemli şehri mutluluğa götürecek bütün unsurları, bir çok metotla yalanlama yoluna giderler.¹²⁰

Başka bir gurup, mutluluğu ve varlıkları hayal etmekle beraber, onları zihnî olarak yeterli derecede tasavvur etme gücüne sahip değildirler. Bunlar kendilerine sunulan hakikatin bütün temsillerini hayal güçleri eksik olduğu için yanlış olarak telakki ederler. Bundan dolayı erdemli şehrin mutluluk hakkında elde ettikleri şeyleri, cahil şehirlerin bilgisi olarak bile sunabilirler.¹²¹

Fârâbî, hakikatin temsillerini anlama, ikna olma ve mutluluk yolunu takip etme konusunda başka şekillerde de çeşitli muhalif gurupların çıkabileceğini belirtir. Bunların ortaya çıkış sebepleri de, aynı şekilde, zihni yetersizlik, cahil şehirlerin görüşlerini amaç edinme ve ahlakî olarak olgunlaşamamadır. Fârâbî, bunlar arasında Kusurlu İdrak Sahipleri, İzafiyetçiler ve Sıkıntılılar olarak sınıflandırabileceğimiz çeşitli guruplardan da bahsetmektedir.¹²²

Fârâbî, bu muhalif grupların hepsinin gerçek mutluluğun değil sahte mutluluğun peşinde olduğunu söyler. Ayrıca, mutluluğu anlama, yaşama, kavrama ve tahayyülde sorun yaşadıklarını anlatır. Sayıları on dörde kadar çıkan bu muhalif gruplardan üçü mutluluk kavramının reddi etrafında fikirler öne sürüyor görünmektedir. Diğer gruplarla ilgili olarak verilen bilgiler, aklın yetkinleşmesi için epistemolojik süreçte yaşadıkları bozukluklarla ilgilidir.

¹²⁰ Age. s. 105

¹²¹ Aynı yer

¹²² Age. s. 105-107

Fârâbî, Erdemli Şehir ile Nevabit olarak adlandırılan guruplar arasındaki zıtlığı ve anlaşmazlığı çözmek için de çeşitli görüşler ileri sürer. Buna göre, Erdemli Şehrin yöneticisi filozof, Nevabiti gözetlemeli, onlarla meşgul olmalı, her birinin sorunlarına ayrı ayrı tedavi yöntemi uygulamalıdır. Doktor, nasıl ki bir organ hastalığa uğradığı zaman bu durumu, sadece o organın bir hastalığı olarak değil de, bütün bedenin azalarının bir sorunu olarak düşünüyorsa, erdemli ilk başkan da aynen bu durumu o üyeye veya guruba uygulamalı ve onu iyileştirmelidir.¹²³ Gerekirse onları cezalandırmalı, şehirden çıkarmalı, hapsedmeli veya güzellikle muamele ederek erdemli şehrin erdemli bir üyesi yapabilmelidir.

Fârâbî'nin, sayısı on dörde kadar çıkan Nevabit'lerle, tarihi olarak kimleri kastettiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.¹²⁴ Fakat, Fârâbî açık bir şekilde her hangi bir mezhebe, kelamî, fikhî ve felsefî ekole gönderimde bulunmadığı için, söz konusu gurupların tarihsel olarak hangi ekolü temsil ettiğini bulmak da müşkül olmaktadır.

¹²³ *Fusul Muntezea*, Neşr. Fevzi Mitri Neşşar, s. 41

¹²⁴ Ilai Alon, *Fârâbî'nin Garip Bitkisi: "muhalefet" olarak nevabit*, çev. Kazım Güleçyüz, İst., 1995, s. 230-248

IV. BÖLÜM: Erdemsiz Şehirler

Fârâbî erdemli şehrin dışındaki şehirleri, en temelde, cahil şehirler, fâsık, dâlle ve mübeddel şehirler olarak dörde ayırmaktadır. Fârâbî'ye göre, cahil şehirler, yurttaşlarının ilahi ve doğal varlıklar veya mükemmellik ve mutluluk hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadığı şehirlerdir. Yurttaşlarının, söz konusu, şeyler hakkında bilgisi olup da bunun gereklerine göre davranmayan şehirler ise, Fâsık, Dâlle ve Mübeddel şehirlerdir. Bu şehirlerin görüşleri erdemli şehrin görüşleriyle aynı olmasına rağmen, onların arzu ve istekleri ruhun akleden kısmına değil de onun daha düşük seviyelerine yani hazlara ve arzulara hizmet ederler.¹

Fârâbî *Ârâ* 'da cahil ve diğer şehirleri kısaca açıkladıktan sonra onların hayata, varlığa, dine ve evrene bakışlarıyla ilgili olarak genel bilgileri verir. *Siyase* 'de ise, bu şehir türlerinin daha ziyade toplumbilimsel (Sosyolojik) gerçeklik ve kendi iç düzenleri hakkında bilgiler verir.

Fârâbî'nin erdemli şehrin karşıtı olarak değerlendirdiği cahil, fâsık, mübeddile ve dâlle şehir için kullanılan kavramların hepsi İslamî terimlerdir.² İslam düşüncesinde, Cahiliyye terimi, İslam öncesi Arapların hayat tarzını ve yaşayış şeklini ifade etmek üzere kullanılır. Aynı şekilde, fâsık terimi Kur'an'da birçok kez geçmekte ve daha sonraki Kelamî ekollerde de insan tiplerini tasvir etmek için teknik bir içerikte kullanılmaktadır. Fâsık terimi, bildiğini ve inandığını yapmayan insan tipi için kullanılır.

Dâlle kavramı, Kur'an'da geçtiği şekliyle doğru yaldan sapan insanlar anlamında kullanılmıştır. Daha ziyade, Yahudiler gibi bir dönemde Peygamberlere

¹ M. Mahdi, *Political Philosophy, Fârâbî*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999, Vol.IX, s. 226

² R. Walzer, age. s. 239

inanana, fakat daha sonraki dönemlerde Kutsal Kitapları değıştiren ve tahrif eden insanlar için kullanılmıştır.

Mübeddile terimi de, aynı şekilde, önce doğru yolda iken, daha sonra yanlış yola sapmış insanlar için kullanılmıştır.

Ayrıca, Fârâbî'nin cahil şehirler başta olmak üzere diğer erdemsiz şehirler hakkında söyledikleri fikirler, Eflâtun'da bulunmakla beraber, Kuran'ın Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin içinde yaşadıkları toplumlar hakkında yaptığı tasvirlerle de paralellik arz etmekte, aynı zamanda bu toplumların fiil ve görüşleriyle de örtüşmektedir.³

Öte yandan, Fârâbî, siyasî bir varlık olarak ele aldığı insanların oluşturduğu toplumların tasnifine geçmeden önce, bize medenileşmemiş bir insan tipinden de bahseder. Fârâbîye göre, bu insanlar yaratılışları gereği hayvan düzeyinde olan insanlardır. Bu insanlar, siyasi bir topluluk oluşturamayacak kadar vahşi özelliklere sahiptir. Bunlar, tesadüfen bir topluluk oluştursalar bile, bu topluluğu organize edecek kadar zihinsel gelişme ve işbirliği gösteremezler. Fârâbî'ye göre, bu insanlar toplu halde yaşayan evcil, vahşi ve yırtıcı hayvanlar gibidirler. Onlardan bir kısmı, çöllerde ayrı ayrı, bir kısmı da hangi toplulukta olursa olsun vahşi bir biçimde yaşamaya devam ederler. Fârâbî'ye göre, bu insanlar dünyanın merkezinden ziyade, daha güney ve daha kuzey noktalarında bulunurlar. Filozofa göre, bu insanlara oldukları gibi muamele edilmeli, evcilleştirilmeli ve hizmet işlerinde kullanılmalıdır.⁴ Fârâbî, şehirlerdeki insanlar arasında bu tabiatla olan yetişkin çocuklara da aynı muamelenin uygulanması gerektiği görüşündedir. Filozof, söz

³ Sholomo Pines, *Philosophy*, The Cambridge History of Islam, çev. İlhan Kutluer, Cilt. IV, İst., 1997, s. 368-370

⁴ *es-Siyasetü'l Medeniye*, Neşr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut, 1993, 2. Baskı, s. 87-88, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İst., 1980, s. 52-53

konusu medenileşmemiş insan tipini ve bunların tesadüfen oluşturduğu topluluğu, cahil şehirler içinde değerlendirmez. Fârâbî'nin burada kastettiği insan tipinin, Eflâtun'un Devlet'inin II. Kitabında yaşantıları bakımından domuz sürüsüne benzettiği fakat cahil şehirler içinde bile değerlendirmedeği insanlara karşılık geldiğini söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin erdemli şehrin karşısı şehirlerle ilgili fikirlerini oluştururken örnek aldığı filozof, Eflâtun'dur. Fârâbî'nin erdemli şehrin karşısı olarak ele aldığı ve cahil şehirlerden farklı bir adla sınıflandırdığı bozuk (fâsık) şehir, karakteri değişmiş (mubeddele) şehir ve sapıtmış (dâlle) şehrin Eflâtun'da kökenleri yoktur. Bu durum tamamen Fârâbî'ye özgüdür. Bu şehirlerin görüş ve fiilleriyle ilgili filozofun fikirlerini değerlendirdiğimizde, bu şehirlerin söz konusu İslamî kaynaklarının felsefi kökenlerinden daha güçlü olduğu ortaya çıkacaktır.⁵

Fârâbî, ayrıca, cahil şehirlerin sayısı, bu şehirlerin ortaya çıkma şekli, fiil ve görüşlerini oluşturan unsurlar, bu şehirlerin birbirleriyle ve erdemli şehirle ilişkileri hakkındaki görüşlerinde de büyük oranda Eflâtun'dan ayrıldığını görmekteyiz.

Fârâbî'ye göre, cahil şehirler, mutluluğu ve ona götürecek iradi iyilikleri bilmeyen insanlardan oluşur. Onların ruhları bilkuvvve halden bilfiil hale çıkamamıştır. Onlara gerçek mutluluk anlatılsa bile, onlar bunu anlayacak kapasitede değildirler. Onların bildikleri ve takip ettikleri şeyler beden sağlığı, zenginlik, şehvî arzular ve saygı görme gibi sadece bu dünyada gaye olabilecek türden görünüşte iyi olan şeylerdir. Bunlara sahip olmak, bu insanları mutlu ederken, bunların kaybolması veya bunlara ulaşamama durumu ortaya çıktığında da mutsuz olurlar.⁶ Fârâbî'ye göre, cahil şehirler altı guruba ayrılırlar.

⁵ Ara, Neşr., Dr. Alber Nasri Nadir, s. 131, çeviri, s. 110

⁶ age. s. 132, çev., s. 110

1. Cahil Şehirler

1.1.Zorunluluk Şehri (Daruriyye)

Fârâbî'ye göre, bu şehir, insanların fiziksel ihtiyaçlarını karşılaması maksadıyla oluşturdukları ve bu amaç doğrultusunda işbirliği yaptıkları topluluktur. Bu insanlar, zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması için çiftçilik, hayvancılık, soygun ve benzeri yöntemlerle hayatta kalmaya çalışırlar. Fârâbî'ye göre, bu şehrin insanları zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için sadece bir meslek altında örgütlenmiş de olabilirler, aynı şekilde, bu amaç doğrultusunda her türlü mesleği edinmiş de olabilirler. Bu şehrin insanları, çeşitli yollara başvurmak suretiyle, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak konusunda maharet ve tedbir uygulamakta, bu amaç için de sosyal organizasyon gerçekleştirmektedirler.⁷ Fârâbî'nin *Siyase*'de bahsettiği ve biraz önce ele aldığımız vahşi insan ile, burada, Zorunluluk Şehri adı altında ele aldığı toplumu karşılaştırmak gerekir. Kanaatimize göre, birinci gurup, Cahil Şehirlerden biri olamayacak kadar insani ve sosyal özellikleri gelişmemiş topluluktur. Cahil şehirlerin bu türünde ise, yine zorunlu ihtiyaçlar amaç olarak belirlenmekle beraber, insanlar en azından bu amaç doğrultusunda belirli bir işbirliği doğrultusunda yardımlaşabilmektedirler. Oysa, vahşi insanda, hiçbir sosyal yeti gelişmemiştir. Dolayısıyla, Cahil Şehirlerden olan Zorunluluk Şehri ve bu şehrin bir üyesi, Fârâbî'nin *Siyase*'de bahsettiği bu insan tiplerinden farklıdır.⁸ Eflâtun'un cahil şehirleri arasında, Zorunluluk Şehri adı altında bir ayrım yoktur. Fakat, Eflâtun Devlet'in II. Kitabında ideal devletin oluşum sürecini açıklarken, bir şehir oluşturma bilince varamamış, sadece zorunlu fiziksel ihtiyaçlar etrafında birleşmiş ve hayvanlar

⁷ age. s. 88

⁸ *Ara*, s. 132, çev., s.111

gibi yaşayan bir insan topluluğundan bahseder.⁹ Fakat, Eflâtun, bu şehri cahil şehirlerden bile aşağı görerek, cahil şehirler arasında bir sınıf olarak değerlendirmez. Acaba, Fârâbî Eflâtun'un bahsettiği bu insanların oluşturduğu topluluktan yola çıkarak mı Zorunluluk Şehri'ni cahil şehirler sınıfında değerlendirmiştir? Bu soruya net bir cevap veremiyoruz çünkü, Fârâbî, *Siyase* de bu şehirden ayrı olan ve yukarda bahsettiğimiz Eflâtun'un domuz sürüsü gibi benzetmesiyle örtüşen vahşi bir insan topluluğundan bahseder. Kanaatimize göre, Fârâbî Eflâtun'un bahsettiği bu insan tipinin aynı zamanda bu insanlardan kurulu olan topluluğun özelliklerini vahşi insan ve vahşi topluluk ile Zaruret şehri arasında paylaştırmıştır.

1.2.Zenginlik Şehri veya Kötü Şehir¹⁰

Fârâbî'ye göre, bu insanların bütün amacı servet ve zenginlik elde etmektir. Ayrıca bu şehrin insanları daha yüce veya daha öte amaçlar için zenginliğe araçsal bir fonksiyon yüklemeler. Zenginlik, başlı başına bu şehrin insanlarının bir amacıdır. Dolayısıyla bu şehirde yaşayan insanın nefsindeki hazlar, geçici bir unsur veya daha yüksek bir seviyeye çıkmak için değil, bizzat başlı başına bir amaçtır.¹¹ Fârâbî'nin nazarında, zenginlik şehrindeki insanlar, sırf zenginlik tutkusundan ve cimrilikten dolayı ihtiyaçların ötesinde bir birikim sağlamak için işbirliği yaparlar. Dolayısıyla, bu insanların zenginliklerinin temelindeki en önemli unsur da, bunların cimri olması, zorunlu ihtiyaçlardan başka harcama yapmamalarıdır.

Fârâbî'ye göre, bu insanların zengin olma metotları kendi bölgelerinde varolan anlayışlara göre farklılık gösterir. Bu şehir halkı arasında en zengin olan kişi en fazla itibar ve saygı gören kişidir. Fakat, bu şehrin ilk başkanı, en zengin olan kişi

⁹ Eflâtun, *Devlet*, s. 60-63

¹⁰ Fârâbî bu şehir için *Ara*'da "Beddale" (Zenginlik) terimini kullanırken (*Ara*, s. 132), *Siyase*'de ise, "Nezzale" (Sefahat) kavramını kullanmaktadır. (*es-Siyase*, s. 88)

¹¹ *age*. s. 132, çev., s. 111

değil, şehirdeki zenginliği elde etmeyi ve korumayı en mükemmel bir şekilde gerçekleştiren ve bu konuda halkını en iyi yöneten kişidir.¹² Fârâbî'ye göre, bu şehirde zenginliğin kazanılması, zorunlu ihtiyaçların kazanılmasında mümkün olan çiftçilik, hayvancılık, avcılık, ticaret, icar ve soygun gibi bütün yöntemlerle olabilecek bir husustur.¹³ Fakat, Fârâbî, bu şehirde bir gurubun mu yoksa şehrin hepsinin mi zengin olacağını tartışmaz. Ayrıca, eğer, bu şehrin insanları zenginlik konusunda yarışıyorlarsa, mutlaka hepsinin aynı ölçüde zengin olması düşünülemez. Böylelikle bir kısım insanlar zenginleştikçe bir kısım insanlar fakirleşebilir. Aristo'nun söz konusu fikirlerini hatırlarsak, aşırı zenginlik ve aşırı fakirlik ortaya çıkabilir. Dolayısıyla, hem aşırı zenginler, hem aşırı fakirler makul davranma eğilimini kaybedebilirler. Bu da, sosyal kargaşalara ve bozukluklara sebep olabilir. Fârâbî buradaki tariflerinin, zorunlu olarak böyle bir sonuca gitmeyeceğini düşünmüş olmalıdır ki bu konularda suskundur.

1.3.Bayağılık veya Düşüklük Şehri¹⁴

Fârâbî'ye göre, bu şehrin insanları tıpkı zorunluluk şehrinde olduğu gibi, insanın fiziksel ihtiyaçlarını karşılayacak unsurları amaç edinirler ve bunları elde etmeye çalışırlar. Ayrıca, onlardan farklı olarak, bu şehrin mensupları bedenî ve hayalî zevkleri edinme ve paylaşma konusunda işbirliği yaparlar.¹⁵ Fakat, bunları zaruret şehrinde ayıran özelliklerinden birisi de, oyuna ve eğlenceye düşkün olmalarıdır.¹⁶ Ayrıca, bu şehrin insanları, yeme, içme ve cinsel ilişki gibi bedensel ve

¹² *es-Siyase*, s. 89-90, çev. s. 54

¹³ aynı yer

¹⁴ Fârâbî, *Ara*'da bu şehir için "hıssa" ve "sukut" terimlerini kullanır. (*Ara*, s. 132), *Siyase*'de ise, sadece "hisse" kavramını kullanır. (*es-Siyase*, s. 89)

¹⁵ *es-Siyase*, s. 88, 89

¹⁶ *Ara*, s. 132, çev., s.111

doğal ihtiyaçları sadece fiziki varlığın bir devamlılığı amacıyla değil de, bir tür zevk olduğu için yaparlar. Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerin insanların hepsi, bu şehre, görünüşteki oyun ve eğlencelerine bakarak imrenmektedirler.¹⁷

“Zenginlik Şehri”nin ve “Bayağılık ve Düşüklük Şehri”nin mensupları bazen kendilerinin diğer şehrin mensupları tarafından imrenilecek şekilde bir hayat tarzı yaşadıklarını ileri sürdüklerini sanırlar. Fârâbî'ye göre, kendileri hakkındaki bu yanlış kanıları, onları diğer şehrin insanlarını küçük görmeye, değersiz görmeye ve onları horlamalarına sebep olmaktadır. Böylece, onların karakterlerini gurur, taşkınlık ve övülme gibi cahili özellikler oluşturur. Onlar, kendi sürdükleri hayat şeklini diğer insanlara karşı bir üstünlük olarak ileri sürerek, kendi hayat şekillerine diğerlerinin hiç ulaşamayacağını düşünmektedirler. Ayrıca, onlar kendi yaşam tarzları için sahte unvanlar uydururlar. Dolayısıyla, başka şehir insanların kaba olduklarını, kendilerinin ise kibar ve nazik insanlar olduklarını düşünürler.¹⁸

Eflâtun'un erdemsiz şehirlerle ilgili teorilerine baktığımız zaman Bayağılık veya Düşüklük Şehri ve Zenginlik Şehri veya Kötü Şehir'i de ayrı bir başlık altında ele almadığını, fakat bu şehrin özelliklerinin ikisi bir olmak şartıyla Eflâtun'un Oligarşik devlet anlayışını karşıladığını söyleyebiliriz. Bu durumda Fârâbî'nin, Oligarşiyi, “Zenginlik veya Kötü Şehir” ve “Bayağılık ve Düşüklük Şehri” olarak ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. Zenginlik şehri, refah ve zenginliği amaç edinirken bayağılık ve düşüklük şehri duyusal (yeme, içme ve cinsel zevkler) ve hayali zevkleri (oyun ve eğlence) veya her ikisini edinmeyi amaç olarak edinirler.

Dolayısıyla buraya kadar değindiğimiz üç şehir türü de fikir olarak Eflâtun'da bulunmakla beraber, ayrı başlıklar altında Eflâtun'da bulunmamaktadır.

¹⁷es-Siyase, aynı yer

¹⁸es-Siyase, s. 98, çev., s. 63

1.4. Şeref Şehri (Kerramiyye veya Timokrasi)

Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerden bir başkası ise, hayattaki bütün amaçları şeref peşinde koşmak olan şehirdir. Bunlar, hem kendi aralarında bireysel olarak, hem de diğer milletlere karşı toplum olarak şeref sahibi olma konusunda yarışan ve rekabet eden insanlardır. Bunlar yazılı ve sözlü bir şekilde diğer milletlerden tarafından övülmeğe çok büyük zevk alırlar. Bu uğurda birbirleriyle yardımlaşırlar. Aynı şekilde, bu şehirde olan insanlardan hangisi daha fazla şerefe ulaşma imkânına fazla ise, o derece şehrin diğer mensuplarından olabildiğince çok saygı ve itibar görür.¹⁹ Bu şehirde, sosyal organizasyon, şeref esası çerçevesinde yapılandırılır. Fârâbî'ye göre, bu şehrin mensuplarının birbirlerini şerefli saymaları ya bir eşitlik temeline ya da bir farklılık temeline dayanır. Eşitlik üzerine dayalı şeref alışverişi, bir kimsenin kendine şeref veren kişiye, o kişinin diğer kişiye aynı şekilde şeref vermesiyle oluşur. Farklılığa dayanan şeref alışverişi ise, bir kişinin kendisine şeref veren birisine, bir süre sonra daha fazla şeref vermesiyle mümkün olur. Bu durumda, bu şehrin sosyal yapılanmasında liyakat erdemle ve uzmanlık bilgileriyle değil, zevke ve oyun kaynaklarına daha fazla sahip olmaya bağlı olan bir husustur.²⁰

Fârâbî, *Ârâ*'da Güç Şehrini ayrı bir şehir olarak sınıflandırırken, *Siyase*'de bu şehirle ilgili olarak söylediklerini, liyakatin güce dayandırılması bağlamında Şeref Şehri adı altında ele almaktadır. Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerin mensuplarının hayatlarında önemli olarak gördükleri başka bir husus da başkaları üzerine egemenlik kurmak bakımından “güç” tür. Cahil şehirlerin insanları, başkası üzerinde egemenlik kuran insanlara imrenirler. Bundan dolayı, cahil şehirlerde başkası üzerine egemenlik

¹⁹ *Ara*, aynı yer

²⁰ *es-Siyase*, s. 88-89, çev. s. 54

kurma bir liyakat ölçütü olur. Bir insan, hayatın çeşitli alanlarında ne kadar insan üzerinde güç kurarsa, o kadar liyakat sahibi olur.²¹

Ayrıca, bu şehirde liyakat ve güç sahibi olmanın bir yolu da yüksek bir soydan gelmektir. Bu amaçla kendine değer ve liyakat verilen kişi ya zengin bir sülaleden gelmeli ya da onun ataları zevke veya zevk araçlarına çokça sahip olmalıdır. Bu kişilerde zevke dayalı olmak koşuluyla bir tür korkusuzluk ve ölümü hiçe sayan bir gözüpeklik mevcuttur.

Tekrar Şeref devletinin özelliklerine dönecek olursak, Fârâbî, bu şehrin sosyal organizmasının da bu şekilde olacağını belirterek daha fazla şeref sahibi olanın, daha az şeref sahibi olanı yöneteceğini, bu silsilenin kendisinden daha fazla şeref sahibi olmayan ilk başkana kadar gideceğini belirtir. Bu durumda, şeref, eğer, soya dayanıyorsa ilk başkanın soyunun diğer insanlarınkinden üstün olması gerekir. Aynı şekilde, eğer zenginliğe dayanıyorsa bunun da böyle olması gerekir. Fârâbî'ye göre, eğer liyakatler insanların birbirine yaptıkları iyilikler açısından değerlendirilirse, bu durumda, en fazla iyiliği yapan insan, en liyakatli insan olacaktır. Filozofa göre, cahil şehirler halkı nazarında başkanlar arasında en üstünü, bu şeyleri şehir halkına kazandıran ve kendisi için şereften başka bir şey istemeyen kişidir. Yani, bu duruma göre, kendisi sadece şeref kazanmakla beraber, halkına zevk, eğlence ve zenginlik yaratmaktadır. Fakat, kendisi böyle bir şeyi istemez. Bu ilk başkan, cahil şehirler arasında yaygın olan söz konusu unsurlardan sadece şeref sahibi olmayı kendine yakıştırır ve bununla yetinir. Onun için önemli olan şeref, övgü, söz, fiil ve yazıyla yüceltilme, kendi öldükten sonra adının diğer milletler ve kendi milletleri için uzun süre anılmasıdır. Bazen bu başkan bu tür şeyleri

²¹ es-Siyase, aynı yer

yapabilmek için zenginliğe ihtiyaç duyar ve zenginliğini bu uğurda harcadıkça şeref sahibi olur.²² Fârâbî, bu ilk başkanın söz konusu zenginliği ya başka milletlerle savaşarak ve ya onları yenerek elde edeceğini ifade eder. Dolayısıyla, kendi şehrinin mensuplarının zevk, eğlence ve cahilce amaçlarını gerçekleştirmek için, başka bir şehrin ekonomik kaynaklarını kendi şehrine aktarır.

Bu durumda, kendi namının öldükten sonra da devam edebilmesi için kendinden sonra kendi soyundan birisinin veya kendi çocuklarının başa geçebilmesi için gerekli olan ortamları hazırlar.²³ Aynı şekilde, bu şekilde şeref düşkününü bir ilk başkan kendisine şeref ve ululuk vermesi için gerekli olan her şeyi yapar. Görkemli saraylar, parlak giyim ve kuşam, halkın gözünden uzak olma gibi işlemleri bu amaçlar için gerçekleştirir. O, başkan olduktan sonra şehrin mensuplarını da yine bu şeref ve ululuğa göre tanzim eder. Buna göre, başkana kadar herkes birbirine göre, şeref verme ve alma düzeniyle sıralanmış olurlar. Onlar da bu şeref ve ululuk anlayışı doğrultusunda başkanla olumlu ilişkiler kurarlar.²⁴

Fârâbî, bu şekilde şereflendirilmeleri açısından, şeref şehrinin, erdemli şehre en yakın ve ondan sonraki en iyi şehir olarak sunar. Çünkü, hiyerarşik olarak insanlara iyilik yapmak esasına göre kurulan bu şehir, erdemli şehirdeki sosyal düzene benzemektedir.²⁵ Dolayısıyla, Fârâbî'nin burada verdiği bilgilerden yola çıkarak erdemli şehirden sonraki, en iyi cahil şehrin demokrasi değil, şeref devleti olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî'nin burada söylediği durum açıktır. Rosenthal,

²² es-Siyase, s. 90, 91, çev. s. 56, 57

²³ aynı yer.

²⁴ Aynı yer.

²⁵ Es-Siyase, s. 93, çev. s. 58

Fârâbî'nin İbn Rüşd'de olduğu gibi bu görüşünde Aristo'dan etkilenmiş olabileceğini ifade eder.²⁶

Fârâbî'ye göre, eğer bu şehirdeki şeref düşkünlüğü aşırıya kaçarsa bu defa bu şehir Zorba Şehre dönüşür. Fârâbî, Şeref Devletinin, Zorba Devlete dönüşeceği konusunda Eflâtuncudur. Filozof, sadece, burada bir şehrin diğer şehirden doğması anlamında Eflâtuncu bir çizgiyi izler. Çünkü, daha önceki şehirler birbirinin sosyal durumlarından ortaya çıkmamış, tamamen ayrı şehirler olarak düşünülmüştü. Ayrıca, Eflâtun, Demokratik Devletin zorba devlet şekline dönüşeceğini öne sürerken, Fârâbî Şeref Devletinin Zorba Devlet şekline dönüşeceğini belirtmektedir.²⁷

1.5.Güç veya Zorba Şehir (Tağallub, Tiranlık)

Bu şehir halkında savaşçı özellikler ön plana çıkmaktadır. Bunların temel amacı, başka şehirlere hükmetmek ve başka şehirlerden gelecek tehlikeye karşı koymaktır. Bu şehrin mensupları başkalarına hakimiyet kurmaktan hoşlanan insanlar topluluğudur.²⁸ Fârâbî'ye göre, bu şehrin insanları farklı derecelerde olmak üzere kendilerini egemenlik tutkusuna kaptırmaktadırlar. Buna göre, onlar bu egemenliğe sahip olmak için kimisi insan kanı dökmek, kimisi mal elde etmek ve kimisi de başkalarını köle yapmak üzere egemen olmayı istemektedirler. Fârâbî'nin nazarında, bu şehrin mensupları, bu metotlarla başka insanlar üzerine hakimiyet kurmayı sever ve bundan haz alırlar. Bu insanlardan bazıları hileli yolla, bazıları açıkça savaşarak bu amaçlarına ulaşmaya çalışırlar. Bunlardan bazısı, insan kanı dökmeden elde edilen bir egemenliği kabul etmezler ve böyle bir durum onların haz ve öfkelerini tatmin etmez.. Fârâbî'ye göre, bu tür bir egemenlik tutkusu, hem bu şehrin içinde

²⁶ Erwin Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, s. 197, Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, s. 170

²⁷ *es-Siyase*, s. 94, çev. s. 58

²⁸ *Ara*, aynı yer

mümkün olmaktadır, hem de bir tehlike karşısında, hepsinin birleşerek diğer şehirlere yönelik saldırılarla mümkün olmaktadır. Fârâbî'nin nazarında, bu şehrin başkanı, başka şehirlerle savaşmak için halkı yönetme ve yönlendirmede en başarılı olan kişinin olabileceğini söyler. Fârâbî, bu şehrin insanlarının kendilerine karşı da böylesine bir mücadele sürdüreceklarını söylemesine rağmen, şehrin başkanının bu olaylar karşısındaki tutumu ve kanuni düzenlemeler yapması konusunda bir şey söylemez.

Fârâbîye göre, onların başka şehirlere üstünlük kurmaları, egemenlik için gerekli olan araç ve gereçlerin çokluğu ile bağlantılı bir durumdur. Bu durumda, egemenlik araçları ya zihinde ya bedende ya da bunların dışındaki şeylerle ilgilidir. Bunlar, beden için direnme, bedenin dışındaki için silah, zihin için ise, kendilerini başkalarına egemen kılan sağlıklı bir görüş sahibi olmakla mümkün olabilecek bir durumdur. Fârâbî'nin nazarında, böyle insanlardan kurulu şehir için belirli bir amaç doğrultusunda işbirliği yapmak güçtür. Bunun için, sırf bu işbirliğinin ortaya çıkması amacıyla, bazen diğer şehirlerle savaş halinde olabilirler. Bazı durumlarda ise, egemen oldukları insanlarla aynı şehir içinde yaşarlar. Bu durumda egemenlik kurdukları insanlara karşı, mahallede, sokakta ve komşulukta her zaman egemenliklerini pekiştiren başkanlarının yanında yer aldıklarını gösteren hal ve hareket içine girerler. Ayrıca, diğer insanlara, bu egemenliklerini hissettirebilmek için farklı yöntem ve taktik uygularlar.²⁹

Bazı durumlarda da, kitlelerin başka bir kitleye egemenlik kurmasının yanında, tek bir kişi, şehrin bütün kitlesine egemenlik kurar. Söz konusu, kitle de bu amaçları doğrultusunda, ona her yönden kul olup, hizmet eder ve yardımcı olurlar.³⁰

²⁹ es-Siyase, s. 95,96, çev. s. 60

³⁰ aynı yer

Bu türden bir şehir halkı, zorba olmamasına rağmen, başkanı zorba olan şehirdir. Fârâbî'ye göre, bu başkan maiyetindeki insanları bu halde görmekten çok büyük bir mutluluk ve haz duyar. Cahil şehirlerin insanları zevklerini, eğlencelerini ve zorunlu ihtiyaçları karşılaması bakımından Zorba Devlet şeklini tercih edebilirler. Fakat, Fârâbî, esas olarak Zorba Şehri, halkından yalnız bir kişinin egemen olduğu, halkının yarısının egemen olduğu ve halkının hepsinin zorba şehir olduğu şeklinde üçe ayırır.³¹

Fârâbî'ye göre, egemenlik hazzına dayanan devletin başka şekilleri de vardır. Hangi şart altında olursa olsun, egemenliği amaçlayan bu şehirlerden birincisi hiçbir yarar getirmediği halde sırf kan dökmek amacıyla insanlara zarar vermek isteyen insanları içinde barındırır. Bu şehrin halkı, egemenliklerini elde ettikten sonra egemenlik kurduğu şehrin insanlarından alacaklarını alıncaya kadar çabalarlar. Fakat, bu amaçlarına ulaştıktan sonra, o topluluk ve insanla artık ilgilenmezler. Bunlar bu yaptıklarından dolayı şeref duyar ve övünürler.³² Bu şehirlerden ikincisinde ise, halkın haz olan egemenlikle beraber değerli ve yüksek amaçlar uğruna egemen olma tutkusu olan şehirler de vardır. Bu tür bir şehir, bir şehri şiddet ve zor kullanmadan ele geçirirse, bundan sonraki yaşantıda da diğer insanlara karşı şiddet ve zora başvurmazlar. Fârâbî'nin burada yaptığı ayırım temelinde, üçüncü şehrin özelliklerine göre ise, bu şehrin insanları şerefli şeylerden birisine yarar vermeyeceğine inanmadıkça, başkasına zarar vermez ve adam öldürmezler. Eğer, bu insanlar, egemenliklerini rahat bir şekilde elde ederlerse ve diğer insanlar egemenliğin payını

³¹ es-Siyase, 97, çev. s. 61

³² es-Siyase, s. 98, çev. s. 62

kendilerine vermek suretiyle iyi davranırlarsa, o insanlar da onlara iyi davranırlar.³³

Fârâbî'ye göre, zorba şehirde yaşayan zorba insanlar, çoğu kez şeref düşkünü olmaktan ziyade azgınlar gurubunu teşkil eder.³⁴

1.6.Demokratik Şehir

Demokrasi, hem İslam düşüncesinde hem de Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, üzerinde durulan konulardan biridir. İslam düşünce geleneğinde, daha ziyade İslam'ın verileri ışığında ele alınan bir konu iken, Fârâbî'de siyaset felsefesinin bir konusu olarak ve siyaset felsefesi geleneğinin bir parçası olarak ele alınır.³⁵

Filozoflar, Demokratik şehri ele alırlarken, bu gün İslam'da demokrasi olduğuna yönelik sıkça zikredilen şura, icma ve bunun gibi kavramlar etrafında meseleyi ele almazlar.³⁶ Filozofların bu tavrının bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, onlar demokrasiyi bugünkü anlaşıldığı şekliyle değil de, daha ziyade Eflâtuncu geleneği takip ederek ele almışlar ve onu erdemsiz toplum sınıflaması içine dahil etmişlerdir. Bugün, İslam'ın temel kaynaklarından yola çıkılarak Demokrasi'nin bir değeri olarak düşünülen icma, şura, adalet, eşitlik gibi kavramları Müslüman filozoflar Erdemli Şehir şemsiyesi altında ve o kapsamda ele almışlardır.³⁷

³³ Rosenthal, Fârâbî'nin yaptığı bu kısa ayrımlardan ve salt bir şekilde baskıcı bir yönetimden değil de karma baskıcı yönetimlerden bahsetmesinden dolayı, bu yönetimin, salt bir zorba şehirden ziyade Timokrasi ya da Plutokrasi'ye benzediğini ifade eder. (E. Rosenthal, Age. s. 197)

³⁴ es-Siyase, s. 98, çev. s. 62

³⁵ İslam ve Türk tarihindeki siyaset kitaplarında demokrasi düşüncesinden bahseden alimler için. Bkz. Mehmet Ali Ayni, *Demokrasi Nedir? Tarihi ve Felsefesi*, İst., 1934, s. 15, 19, Fevzi Neccar, modern dönemde İslam Düşüncesindeki Demokrasi anlayışı üzerine yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunu temel İslami Kaynaklar etrafında geliştiğini ve bu araştırmalarda İslamın temel kaynaklarına gönderimler yapılarak bugünkü modern demokrasinin değerlerinin zaten İslam'da olduğu noktasında İslam'ın üstünlüğü üzerine yoğunlaştığını belirtir. Neccar bu araştırmacıların Müslüman filozofların konuyla ilgili görüşlerini ihmal ettiğini ve görmezlikten geldiklerini söyler. Fawzi M. Najjar, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, Studia Islamica, s. 108,

³⁶ Fawzi M. Najjar, agm. s. 111

³⁷ agm, s.121

Fârâbî'nin demokratik şehri, modern çalışmalarda, erdemli şehirden sonra üzerinde en fazla durulan şehir olmuştur. Fârâbî, birçok yönden modern okuyucunun bakış açısı açısından demokratik şehir hakkında önemli şeyler söylemektedir. Fakat Fârâbî'nin Demokratik Şehir hakkında öne sürdüğü görüşleri, Erdemli Şehir hakkındaki görüşleri görmezlikten gelinerek değerlendirmemek gerekir. Fârâbî'nin demokratik şehir hakkında söylediklerinden yola çıkarak, Fârâbî'nin zaten Erdemli Şehri düşsel (ütopya) bir devlet olarak gördüğü, bu şehrin kurulamayacağını kendinin de bildiği, dolayısıyla ondan sonra en iyi yaşanabilecek yer olarak Demokratik Devleti gösterdiği yönündeki anlayış,³⁸ Fârâbî açısından geçerli bir argüman değildir.

Fârâbî'ye göre, bu şehir halkının amacı arzularına gem vurmaksızın herkesin her şeyi yapabildiği şehirdir.³⁹ Filozofun nazarında, bu şehirlerin her birisinin kendi amaçlarına göre, kendi ruhi yapılarına uygun olan ilk başkanları vardır. Cahil şehir halkının gayeleri ile ilk başkanın gayeleri örtüşmektedir. Fârâbî'ye göre, demokratik şehrin mensupları özgür ve istediğini yapmada serbesttir. Demokratik şehirdeki insanların hepsi birbirine her yönden eşittir ve bu şehrin yasalarına göre, bir insan hiçbir konuda ötekinden daha üstün değildir. Fârâbî'ye göre, bu şehrin halkı birbirine benzeyen ve birbirinden farklı birçok topluluk oluşturulmuştur. Başka şehirlerde, farklı guruplar halinde yaşayan bayağı ve şerefli zümrelerden oluşan insanların hepsi burada bir arada yaşamaktadırlar. Demokratik şehirde de, Eflâtunda karşılaştığımız üzere herkes eşit olacağı için, yöneten ile yönetici arasında hiçbir farklılık olmayacak ve siyasi otorite sorunu ortaya çıkacaktır. Demokratik şehirde,

³⁸ Zerrin Kurtoğlu, age. s. 153

³⁹ aynı yer

yönetilenler nasıl yönetilmek istiyorsa, yöneticilerde şehri o şekilde yöneteceklerdir.⁴⁰

Fârâbî'ye göre, bu şehirde yöneticiler demokratik şehirdeki özgürlüğü dış güçlere karşı korumakla mükelleftirler. Yönetici, onların istediği doğrultuda şehri yönetir, şehir mensupları da buna karşılık başkana saygı duyarlar. Fârâbîye göre, Demokratik şehirde, çoğunluk, yöneticiler üzerinde yetki sahibidir. Ayrıca, cahil şehirlerin bütün çaba ve amaçları, en yetkin biçimde ve en çok bu şehirde bulunur. Diğer cahil şehirlere göre, bu şehir en çok imrenilen ve en mutlu olanıdır. Fârâbî, bu noktada, bu şehir için tıpkı Eflâtun'un kullandığı bir benzetme olan renkli giysi örneğini verir. Çünkü, bu şehirde insanın bütün arzu ve ihtiyaçları karşılandığı için diğer cahil şehirlerin insanları da burada yaşamak isterler. Aşırı özgür olmasından dolayı diğer milletlerin mensupları bu şehre yerleşir ve şehrin sınırları genişler. Her soydan insanlar birikir ve bu insanların oluşturduğu farklı evlilikler meydana gelir. Bu durumda, farklı yatkınlıklarda ve son derece değişik eğitim ve yetişme şekli olan çocuklar görülür. Dolayısıyla, daha sonra, bu şehir birbirine bağlı olmakla beraber bir çok yeni şehri bünyesinde barındırır. Fârâbî'ye göre, bu şehirde yerliler yabancılardan ayırt edilemezler. Her türlü hayat tarzı orada görüldüğü için bu şehirde erdemli şehrin üyeleri olan filozof, hatip ve şairler bir şekilde yetişir ve bulunurlar. Dolayısıyla orada filozofunda yetişebileceği ve yaşayacağı, ayrıca erdemli kişilerin de ortaya çıkabileceği bir şehir türü oluşur.⁴¹ Fârâbîye göre, bu şehrin en güzel tarafı budur.⁴² Bu açılarından bakıldığında demokratik şehir ileri derecede iyiliği ve kötülüğü bünyesinde bulunduran tek şehirdir. Fârâbî'ye göre, bu şehir ne kadar büyük, ne kadar uygar, ne kadar yoğun nüfuslu, ne kadar üretken ve ne kadar yetkin olursa,

⁴⁰ *es-Siyase*, s. 99, 100, çev. s. 64, 65

⁴¹ *es-Siyase*, s. 100, 101, çev. s. 65, 66

⁴² Aynı yer

sahip olduğu ve kendi bünyesinde ortaya çıkacak iyilik ve kötülükte o ölçüde çok ve büyük olacaktır. Demokratik şehirde, yönetim para karşılığı elde edilebilir fakat bu kişinin kendi çabasıyla değil şehir halkının rızasıyla mümkün olabilen bir tutumdur. Fakat Eflâtun'da yöneticiler kura ile belirlenmektedir.

Şimdi, bütün bu özellikleriyle anlattığımız şehrin mensuplarının içinde yetişebileceği filozofa veya erdemli başkana karşı tavırlarının ne olabileceğini, aynı zamanda söz konusu erdemsiz şehirlerin, erdemli şehre dönüşüp dönüşmeyeceğini sorgulamak gerekmektedir. Fârâbî filozofun normal bir yurttaş olarak yaşamayı kaydıyla demokratik şehirde saygı göreceğini, hatta demokratik şehir insanlarının dışarıdan gelen tehlikelere karşı filozofu bir güç unsuru olarak görebileceğini söyler.⁴³ Fakat, Demokratik şehir mensuplarının, filozofu devlet başkanı olarak seçmeyeceklerini ve bunu engelleyeceklerini belirtir. Fârâbî, mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve insanları o yöne yönelten filozofun, bir şekilde devlet başkanı olması durumunda, demokratik şehirde yaşayan insanların onu ya mevkiinden atacaklarını, ya öldüreceklerini ya da onun yönetimini devamlı sallantıda tutup tartışmalı kılacaklarını söyler.⁴⁴ Bu nedenden dolayı, Fârâbî, Erdemli şehirden sonra ikinci en iyi devlet şekli olarak demokrasiyi görmemektedir.⁴⁵ Fârâbî'nin nazarında bu durum, diğer cahil şehirler için de bu şekilde tezahür eder. Fârâbî'nin bu durumun diğer cahil şehirler için de bu şekilde tezahür edebileceğini söylemesinden yola çıkarak,⁴⁶ diğer şehirlerde de filozofun bir şekilde yetişeceğini ve yöneticiliğinin bu şekilde söz konusu olabileceğini zımnen kabul ettiğini

⁴³ Khalidi, agm. s. 388

⁴⁴ es-Siyase, s. 101, 102, çev. s. 66

⁴⁵ Khalidi, sayılan birçok özellikten ve demokratik şehir konusunda Eflâtun'dan daha liberal bir tutum takınan Fârâbî'nin daha fazla özgürlük, siyasi süreçte daha fazla paylaşım ve yirminci yüzyıl Demokrasinden daha fazla unsur barındırmasından dolayı ikinci en iyi şehrin demokratik şehir olabileceğini ileri sürer. Khalidi'ye göre, Fârâbî'nin Demokratik şehri günümüz Demokrasi'sine Eflâtun'un Demokratik şehirden daha yakındır. agm., s. 394

⁴⁶ age, s. 102, çev., s. 66

söyleyebiliriz. Fârâbî'ye göre, cahil şehirler halkının erdemli başkanın başkanlığına karşı çıkmasının en önemli sebebi, onların arzu ve isteklerini gerçekleştirmeyeceği ve kolaylaştırmayacağı, bu düzenden, erdemli düzene geçişi öngöreceği, bunun da Demokratik şehir insanlarının işine gelmeyeceği yönündedir. Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerin her birinde yaşayan halkın, hemen hemen hepsi yalnızca kendi arzu ve isteklerinin elde edilmesini kolaylaştıran, onları elde etme yolunu açan ve onları koruyacak ilke ve kanunlar koyan yöneticileri başlarında görmek istemektedirler. Bu yüzden filozofların yönetimine karşı çıkarlar. Bütün bunlara rağmen, Fârâbî'ye göre, erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğer cahil şehirlere oranla Zorunluluk Şehrinde ve Demokratik Şehirde daha kolay ve daha mümkün olan bir durumdur. Fakat Fârâbî bu dönüşümün nasıl olabileceği konusunda bize ayrıntılı bilgiler vermez. Sonuç olarak, Fârâbî'nin, Demokratik şehre, Eflâtun'dan daha olumlu olarak baktığını söyleyebiliriz.

Fârâbî *Ara*'da erdemli şehrin karşıtlarının varlık, metafizik ve dünya görüşleri ön plana çıkartırken, *Siyase*'de ise, toplumbilimsel yapılanmaları ve ahlaki özellikleri tetkik edilir. Fârâbî'nin cahil şehirlerin haz, zevk ve eğlence peşinde koşmaları hakkında yaptığı tasvirlerden yola çıkarak, burada Eflâtun ve Aristo'nun ahlaki öğretilerinin olumsuzlanması ile elde edilen bir karışımın söz konusu edildiği görülebilecektir. Fârâbî'nin cahil şehirlerin ahlaki özellikleriyle ilgili görüşlerini tam olarak anlayabilmek için, onun, insanı bireysel olarak ele aldığı ve ahlaki özelliklerinden bahsettiği ahlak risalelerinin özellikle de *Tenbîh*'in çok iyi bir şekilde bilinmesi gerekmektedir. Haz, elem, neşe ve bedensel zevkler konusunda nefsin ve ruhun özelliklerinin bilinmesi, erdemsiz şehrin insanlarının ahlaki olarak bulundukları konumu ortaya çıkarma da çok önemli bir kaynaktır. Fârâbî *Tenbîh*'te

kişinin mutluluğa ulaşması için gerekli olan ruh terbiyesini, ahlaki ve akli erdemlerin kazanılma sürecini, dinin inanç ve fiillerinin edinilme sürecini açıklamıştı. Özellikle, *Nikomakhos'a Etik*'i takip ederek ahlaki faziletlerin ruhun ve nefsin faziletleri olduğu, akli faziletlerinde aklın eğitim ve öğretim ve düşüncevi unsurlarını oluşturduğunu açıklamıştı. Cahil şehirlerin, hemen hemen hepsinde yaşayan ve kendini bu şehirlere ait olarak hisseden insanlar, Fârâbî'nin bahsettiği ahlaki ve akli erdemleri edinememiş insanlardır. Fârâbî'ye göre, bu insanlar ruhun ve aklın nihai amaca ulaşmak için araçsal olan bir takım özelliklerini amaç haline getirmişlerdir. Ruhun, haz, elem, öfke, zevk alma gibi özellikleri daha ulvi amaçlar için terbiye edilerek araçsal bir görev yüklenmesinin tersine, bunlar başlı başına bir amaç haline getirilmiştir. Fârâbî'ye göre, eğer kişi Eflâtuncu erdemlerin Aristocu orta yolunu nefsinde yerleştirir, bunları edinirse, erdemli şehrin bir üyesi olabilecektir. Bunun tersine, eğer haz ve eleme başlıbaşına bir amaç olarak kabul edip, erdemlerin ortasını bulamaz, aşırıya kaçarsa, bu sefer cahil şehirlerden birisinin mensubu olacaktır. Bunun için, hem olumlu durumda, hem de olumsuz durumda Fârâbî'nin ahlak felsefesinin siyasal boyutu ön plandadır.

Fârâbî'ye göre, zenginlik, oyun ve eğlenceden, zevk alma ve şeref gibi unsurların elde edilmesi, bazen üstünlük kurmak ile, bazen başka yöntemlerle elde edilirler. Bedensel zevklerin peşinden koşanlardan bazılarının öfke kuvveti çok zayıflamıştır. Bunlar kendilerini tamamen rahatlığa vermişlerdir. Bazen de bu insanlar öfke ve şehvet güçlerinin ruhî ve bedensel araçlarına kendilerini kaptırmışlardır. Bu güçlere gerçek mutluluğa ulaşmak için araçsal bir fonksiyon yüklememişler başlı başına onları bir amaç haline getirmişlerdir. Bu insanlardan bir kısmının amacı arzularını gerçekleştirmektir. Bir kısmının amacı da, öfke

kuvvetlerini amaç haline getirmektir. Fârâbî'ye göre, insanın böyle bir tutum takınmasında coğrafi şart ve iklim koşullarının da önemli bir rolü vardır.⁴⁷

2. Bozuk (Fâsık) Şehir

Fârâbîye göre, bozuk şehrin fikirleri ve bilgileri erdemli şehrin fikirleri ve bilgileriyle aynıdır. Onlar Allah'ı, Faal Akla gelinceye kadar göksel cisimleri, Faal akı, vahyi ve bu türden erdemli şehrin mensuplarının bildikleri şeyleri bilirler fakat bunlara uygun olan davranış şekillerini geliştirmezler. Onların fiilleri, cahil şehirlerin insanların fiilleriyle aynıdır.⁴⁸ Fârâbî, fâsık şehirlerin de tıpkı cahil şehirlerde olduğu gibi çeşitli kısımlara ayrılacağını söyler. Çünkü, Fârâbî, bu insanların erdemli şehrin inançlarına sahip olmalarının yanında, davranış ve fiil olarak cahil şehirlerin hayat tarzlarını seçmelerinden dolayı, onların da sayılarının cahil şehirlerin sayısı kadar olacağını söylemiştir. Erdemli şehrin mensuplarının bildiklerini bilmekle beraber şeref, zenginlik, egemenlik ve zorba yönetim şeklini amaç edinen fâsık şehirler bulunabilmektedir.⁴⁹

Bu şehrin insanların mutluluğu ve ona götürecek yolları bildikleri halde, buna göre hayatlarını düzenlemedikleri, cahil şehirlerin fiillerini ve ahlaksızlarını benimsemeleri anlayışından yola çıkarak, Fârâbî'nin, ahlaksızlığın veya mutsuzluğun bilgisizlikten kaynaklandığı hakkındaki Sokratçı gelenekten ayrıldığını, bir bakıma, bunu reddettiğini söyleyebiliriz.⁵⁰

⁴⁷ *es-Siyase*, age, s. 102, 103, çev., s. 67

⁴⁸ *Ara.s.* 133, çev., s. 112

⁴⁹ *es-Siyase*, s. 103, 104, çev. s. 68

⁵⁰ Bkz. M. A. Khalidi, agm., s.382

Dolayısıyla Bozuk, Karakteri Değişmiş ve Doğru Yolu Bulamamış Şehri epistemolojik açıdan cahil değil bilgili saysak da bir bakıma ahlaksız şehirler olarak değerlendirmek mümkündür.

3.Karakterî Değişmiş (Dâlle) Şehir

Karakterî değişmiş şehir, Fârâbî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla erdemli şehirden bu hale dönüşmüş bir şehir tipidir. Fârâbî'ye göre, bu şehrin fikirleri ve fiilleri daha önce erdemli şehrin fikir ve fiilleriyle aynı olan, fakat daha sonra değişmiş bulunan, eski fikirlerinin yerine yeni fikirler, eski fiillerinin yerine de yeni fiiller koyan şehirdir. Aynı şekilde onlara gerçeğin sahte ilkeleri verilmiş ve sahte mutluluk anlayışı onlar arasında hakim olmuştur.⁵¹

4. Doğru Yolu Bulamamış Şehir

Fârâbîye göre, bu şehrin insanları bu hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan, fakat Allahı, semavi varlıkları ve Faal Akıl'ı gerçek mutluluğun sembolleri ve tasavvurları olarak ele almalarına rağmen, yanlış ve tutarsız görüşlere sahip olan insanlardır. Bu insanların ilk reisi kendisine vahiy gelmediği halde, geldiğini iddia eden ve bu uğurda halkına karşı yalan söyleyen, onları aldatan ve kandıran insandır.⁵²

Eflâtun ve Fârâbî'nin erdemsiz şehirlerini karşılaştığımız zaman, şekil olarak Eflâtun'un görüşleri, Fârâbî'nin bu şehirlerle ilgili görüşlerini etkilemiştir ve bu konuda iki filozof arasında bir çok paralellikler vardır. Fakat, Fârâbî'nin bu şehirlerin sosyal, ahlakî ve metafizik yapılanmalarıyla ilgili olarak söyledikleri şeylerden yola

⁵¹ Ara , aynı yer., es-Siyase, s. 104, çev., s. 68, 69

⁵² aynı yer

çıkarak, iki filozof arasında birçok farklılığın olduğunu da söyleyebiliriz.⁵³ Bunlardan birincisi, Fârâbî’de erdemsiz şehirlerin sayısı Eflâtundakinden çok daha fazladır. Eflâtun’un gördüğümüz şekliyle siyaset teorisinde önce ideal devletinden Timokrasi, ondan Oligarşi, ondan Demokrasi ve bilahere Tiranlık çıkmıştır. Her bir şehrin kurucu öğeleri de, sırasıyla kendisinden önceki şehri yıkan unsurlar olmuştur. Fârâbî’de ise, cahil şehirlerin sayısı altı tanedir. Bunlar zorunluluk, zenginlik, bayağılık ve düşüklük, şeref, güç/egemenlik ve demokratik şehir olmak üzere altıya ayrılmıştır. Bu şehirler, kendi amaçları için farklı yönetim şekillerini seçebilirler fakat şeref devletinin güç devletine dönüşmesi dışında birbirlerine dönüşecekleri konusunda herhangi bir bilgi verilmez.⁵⁴

Fakat, Eflâtun’da rastlayamayacağımız şekilde, zenginlik şehri, egemenlik devletinin veya güç devletinin unsurlarını, bir yönetim şekli olarak kabul edebilir. Bu durumda, onlar egemenlik devletinin temel argümanlarını benimsemekten ziyade, kendi zenginlik amaçlarına hizmet etmesi bakımından bu şehrin yönetim modelini benimserler. Bu durumda onlar zenginliklerini altetme ve egemen olma şeklinde sürdürmeye çalışmaya başladıklarında zorbalar sınıfına katılırlar.

Mesela, Fârâbî’ye göre, nihai amaçları zevk ve eğlenceye ulaşmak olan söz konusu şehrin insanları, öncelikle devlet kademesinde görev alabilmek için, şeref sahibi olurlar, devlet kademesinde görev aldıktan sonra kendilerine sunulan imkanlar ölçüsünde, olabildiğince zengin olmaya çalışırlar, zengin oldukça da asıl amaçları olan zevk ve eğlenceye ulaşmış olurlar. Hatta, bu zevk, ve eğlenceye ulaşmak için duruma göre, zorba devlet anlayışını ve zorba insanın özelliklerini dahi benimserler. Ama, asıl amaçları her zaman, zevke ve eğlencedir. Fârâbî’ye göre bu durum bütün

⁵³ R. Walzer, age. s. 329

⁵⁴ R. Walzer, age. s. 329

cahil şehirlerin insanları arasında görülebilecek bir husustur.⁵⁵ Oysa, Eflâtun'da böyle bir durum yoktur.

Ayrıca, Eflâtun bu şehirlerin birbirine dönüşmesini insan ruhundaki benzer özelliklerin birbirlerine dönüşmesini örnek alarak veya bu dönüşümün hem toplumda hem de insanda paralel olduğunu söyleyerek açıklamaya çalışmıştı. Ona göre, demokratik insan, zorba insan şekline dönüşür böylelikle Demokrasiden Zorbalığa geçilir. Fârâbî ise, insan ruhunun bu şekilde, bir cahil şehrin huylarından diğer şehrin huylarına doğru bir dönüşüm geçireceğini düşünmez.⁵⁶ O, sadece amaç ve araç ilişkisi bakımından bu durumu ele alır.

Fârâbî, söz konusu şehirlerin oluşma ve devam etme sürecinin de tek başına bir liderin maharetleriyle olmayacağını, erdemsiz liderin maiyetinin katlımcılığı sayesinde ve onların katkılarıyla meydana geleceğini savunmaktadır.⁵⁷

Farabi erdemli şehirde ve erdemsiz şehirlerde mesleki yapılanmanın şeref, iyilik, kötülük, fayda ve zarar açısından ters oranda seyredeceğini belirtmektedir. Buna göre, erdemli şehirde erdeli ilk başkanlığa hizmet eden yazma sanatı, erdemli şehrin en alt tabakasındaki yazam sanatından daha yararlı, daha iyi ve daha şerefli bir konumdayken, erdemsiz şehirlerde bu durumun tersi söz konusudur. Aynı şekilde erdemsiz şehirlerin daha az kötü ve daha kötü türlerine göre de bu durum paralellik arz etmektedir.⁵⁸ Farabiye göre, bu durum bütün meslekler için geçerlidir.

Fârâbî'de erdemsiz şehirlerin sayısı Eflâtun'un erdemsiz şehirlerinden fazladır. Erdemsiz şehirlerin sayısı üzerine, çeşitli eserlerde farklı rakamlar ortaya

⁵⁵ *es-Siyase*, s. 98, 99, çev., s. 63

⁵⁶ M. A. Khalidi, agm., s. 380

⁵⁷ *Fusul*, s. 92

⁵⁸ *Age.*, s. 93- 95

çıkmaktadır. Fârâbî erdemsiz şehirlerin karşıtlarının cahil, fâsık, dâlle ve mubeddel olmak ilkönce dörde ayırır. Daha sonra, Cahil şehirleri Zaruret Şehri(el- medinetü'l Zaruriyyeti), Kötü veya Rezalet Şehri, Bayağılık ve Düşüklük Şehri, Şeref Şehri, Güç ve Kuvvet Şehri, Demokratik Şehir olmak üzere önce altıya ayırır. Daha sonra erdemli şehrin insanlarının bildiklerini bilen fakat ona göre davranmayan Fâsık şehrin de, diğer bütün cahil şehirler gibi türlerinin olabileceği belirtir. Buna göre, bu şehir türünü de altı tane alt başlığa ayırabiliriz. Bu durumda, erdemsiz şehirlerin sayısı on ikiye yükselir. Dâlle ve Mubeddel şehirlerle beraber bu sayı on dörde kadar çıkar. Dâlle ve Mubeddel şehirlerin de fâsık şehirlerde olduğu gibi her bir cahil şehir gibi türlerinin olabileceği iddia edilmekle beraber Fârâbî açık olarak bu konuda bir şey söylemez. Fakat, eğer, Dâlle ve Mübeddel şehirde Fâsık şehirde olduğu gibi, aynı şekilde, cahil şehirlerdedeki türlerinin olduğunu kabul edersek, bu durumda Fârâbî'ye göre, erdemsiz şehirlerin sayısı on sekize kadar yükselebilecektir. Fakat, Fârâbî, açık bir şekilde bu şehrin böyle türlerinin olabileceğini ifade etmez. Aynı şekilde, Fârâbî'nin Erdemsiz şehirleri mahiyetleri ve tarifleri açısından tam olarak Eflâtun'un erdemsiz şehir anlayışlarına karşılık gelmemektedir.⁵⁹ Fakat, Fârâbî erdemsiz şehirleri ele alırken ilhamını ve bu şehirlerin kurgusunu yapmakta Eflâtundan etkilenmiştir.

Eflâtun'da söz konusu devletlerin, İdeal Devlet'ten başlamak üzere birbirinden bir silsile içinde çıkması, aynı şekilde İdeal Devlette en üst düzeyde bulunan erdemli olma durumunun da kademeli bir şekilde azalması ve yokolması manasına gelir. Ayrıca, erdemli şehir bu şehirlerin en erdemlisi olduğu için bu dönüşme devam ettiği müddetçe erdemliden erdemsiz doğru bir sıralanma söz

⁵⁹ M. A. Khalidi, agm., s. 382

konusu olmaktadır. Bu durumda, ideal devletten sonra en erdemli şehir, Şeref devletidir. Bu anlayış Fârâbî’de de vardır. Fakat Fârâbî Şeref Devletini, İdeal Devlet’ten ilk çıkan devlet olduğu için değil, erdemli şehre benzeyen bazı özellikleri dolayısıyla, erdemli şehirden sonra en iyi şehir olarak ele alır.

Eflâtun ile Fârâbî arasında Demokratik Devlet konusunda birçok benzerlikler olmakla beraber, Fârâbî, Demokratik şehre, Eflâtuna göre, daha iyimser ve ümitvar bir tarzda bakmaktadır. Bu noktada, Fârâbî’nin erdemli şehre en yakın olan cahil şehir ile erdemli şehre en kolay dönüşecek olan cahil şehirler arasında da ayrımlar yaptığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla, burada iki tür soru sorulabilmektedir. Erdemli şehre en yakın olan cahil şehir hangi özellikleriyle en yakın şehirdir, erdemli şehre en kolay dönüşebilecek şehir hangi bakımdan erdemli şehre dönüşmeye en yakın şehirdir? Fârâbî, erdemli şehre en yakın olan şehir olarak Şeref Devleti’ni (Timokrasi) belirlerken, erdemli şehre en kolay dönüşebilecek olan şehrin de zaruret şehri ve demokrasi olduğunu söylemektedir.⁶⁰ Fârâbî, şeref devletini erdemli şehre benzeme açısından kutsarken, erdemli şehre dönüşme açısından da demokratik şehri övmektedir. Eflâtun ise, herhangi bir cahil şehrin ideal devlete dönüşmesi anlayışında, bu devletlerden ideal devlete kademeli bir geçişi benimsememez. Aynı şekilde böyle bir durumu imkanını tartışmaz. Eflâtun’un İdeal Devleti, Atina Demokrasisinden radikal ve keskin bir kopuşla bir sahil kentinde çocukların on yıl eğitilmesiyle ortaya çıkabilecek ve oluşturulabilecek.⁶¹ Bu durumda, Fârâbî, cahil şehirlerin nasıl ve hangi metotla erdemli şehre dönüşebileceği konusuna Eflâtun’dan daha fazla ilgilidir.⁶²

⁶⁰ M.A. Khalidi, agm, s. 389, 390

⁶¹ Agm., s. 390

⁶² Agm., s. 389

Eflâtun'un Demokratik şehri, tamamen özgür ve eşit bir şehirdir. Eflâtun'a göre, bu tür aşırı bir özgürlük nihai olarak öğretmen ve öğrenci, ebeveyn ve çocuklar, efendi ve köleler arasında yaşanacak yaygın bir anarşi ve kargaşa ortamına yol açar. Aynı şekilde, aşırı özgürlük, farklı insan tiplerinin ve farklı yönetim şekillerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu şehirde, herkes bir alt birim olarak kendi yönetim şekline uygun topluluklar oluşturur. Eflâtun'un Demokratik Şehrinde genel bir otorite mevcut değildir. Aynı şekilde, bu şehirde insanlar tamamen eşit oldukları için, hiç kimse hiç kimseye zor kullanamaz. Gerek sosyal statü, gerek devlet yapılanması olarak sıradizimsel bir düzenlenme söz konusu olamaz. Dolayısıyla, Eflâtun'un demokratik şehrinde hukuk yoktur. Suçlular ortalıkta hiçbir kovuşturma endişesi taşımaksızın gezebilmektedirler. İnsanlar farklı mesleki eğitim alamazlar ve meslek sahibi olamazlar. Herkes eşit olduğu için yöneticiliği de kimin yapacağı hiç önemli değildir. Hayvanlar bile bu şehirde diğer şehirlerden daha fazla özgürdür. Yöneticiler kura ile belirlenir. Böylelikle, Demokratik şehrin bu durumunu iyi değerlendiren ve amacı zorba bir düzen kurmak olan bir kişi, artık kargaşa ortamından bıkmış olan halkın onayı ile şehri ele geçirir. Bu durumda, zorba veya tiranlık denen devlet şekli ortaya çıkmış olur. Eflâtuna göre, bu şehir dışarıdan çok alımlı gözükmese de içine girip de sosyal gerçekliğiyle karşılaşıldığında tamamen çekilmez bir hal alır. Bir manada, Demokratik şehirde herkes her şeyi yapabilmektedir, fakat aşırı özgürlük ve eşitlikten dolayı aslında hiç kimse hiçbir şey yapamamaktadır. Eflâtun, demokratik şehri bu özelliklerinden dolayı alaycı bir üslupla ele almakta ve aşağılamaktadır.⁶³

⁶³ Eflâtun, *Devlet*, ss. 241-250

Fârâbî'nin demokratik şehri bazı açılardan bakınca erdemsiz şehirlerin en iyisidir, bazı açılardan bakınca da erdemsiz şehrin en kötüsüdür. Çünkü orada hem her türden iyilik vardır hem de her türden kötülük vardır. Ayrıca bu şehrin boyutları büyüdükçe aynı şekilde bu şehirdeki iyilik ve kötülükler artmaktadır.⁶⁴

Ayrıca, Demokratik Devlet her türden düşünen insanı, her türden milleti ve her türden cahil şehir insanlarını içinde barındırmaktadır. Demokratik şehrin bu özelliğinden dolayı, bu şehre dışardan göç olabilmekte, farklı gurup ve milletlerden insanların birbirleriyle evlenmeleriyle de yeni ve farklı bir nesiller ortaya çıkmaktadır. Eflâtun'un ve Fârâbî'nin demokratik şehir anlayışları arasındaki bir diğer farklılıkta, Eflâtun'un demokratik şehrinde çok yoğun olarak hissedilen ve şehrin işleyiş tarzını sekteye uğratan anarşi ve kargaşa ortamının, Fârâbî'nin Demokratik şehrinde daha düşük veya hemen hemen hiç olmamasıdır. Suçluların başıboş dolaşması, öğrencilerin öğretmene, çocukların ebeveyne isyanı gibi meselelere, Fârâbî, hemen hemen hiç değinmez. Fârâbî'ye göre, bu şehirde herkes birbirini sever. Bütün bunlarla beraber onlar bütün yeteneklerini kendi hırs ve duyguları için kullanırlar ve bütün bir şehir mutlu görünmesine rağmen bu şehir akıl tarafından yönetilmez. Fârâbî'nin Demokratik şehrinde entellektüel bir hareketlilik ve çoğalma olarak filozof, hatip ve şairlerin yetişmesi meselesi tamamen Sokrat'ın bu şehri tasvirlerinden ayrılan bir husus olur.⁶⁵

Ayrıca, Fârâbî, erdemsiz şehirler içinde Zorunluluk ve Demokratik şehrin erdemli şehre en kolay dönüşebilecek şehirler olarak değerlendirmesi tamamen Eflâtun'un ideal devletinde olmayan bir husustur.

⁶⁴ M.A. Khalidi, agm. s. 385

⁶⁵ M. A. Khalidi, agm, s. 386

Fârâbî, aynı şekilde fâsık şehirlerin de cahil şehirler gibi türlerinin olabileceğini söylemişti. Eğer cahil demokratik şehir ile ahlaksız (fâsık) demokratik şehri bu durumda tartışırsak ne olacaktır. Bu durumda iki durum ortaya çıkar. Eğer fâsık demokratik şehrin, ilk başkanı zaten mutluluk hakkındaki gerçeği bilen bu şehri fiil olarak da tekrar erdemli şehre dönüştürme girişimine girerse, bu durumda hem olumlu bir durum hem de olumsuz bir durum çıkar. Birinci durumda onların zaten gerçeğin bilgisine sahip oldukları için, erdemli şehre dönüşleri, cahil demokratik şehirden kolay olabilir. Fakat, gerçeği bildikleri halde cahil şehirler gibi davrandıkları için tekrar geri dönmek söz konusu olduğunda, bu gerçeğin bilgisi, alıştıkları şeylerden onları vazgeçirmekte zorlanabilir. Bu durumda, Cahil Demokratik şehir daha olumlu bir süreç takip edebilir. Fakat andığımız türden bir tartışma Fârâbî'nin zihnini meşgul etmemiş gözükmektedir. Aynı şekilde sayı olarak en fazla erdemli insanın yetişmesinden dolayı erdemli şehirden sonra gelecek en iyi devletin demokratik devlet olduğu düşünülmektedir.⁶⁶

Fârâbî'nin söz konusu anlayışlarında Eflâtun'dan ayrılmasının, Eflâtun'un Siyaset felsefesine yeterince ulaşamamasından ziyade bilinçli olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hemen hemen aynı kaynakları kullanmakla beraber İbn Bacce ve İbn Rüşd bu konuda Fârâbî'den daha sıkı bir şekilde, Fârâbî aracılığı olmaksızın, Eflâtun'u takip etmişlerdir.⁶⁷

⁶⁶ M. A. Khalidi, agm., s. 389

⁶⁷ Yaşar Aydın, *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü*, ss. 272-274, İbn Bacce, *Opera Metaphysica*, Neşr., Majid Fakhyr, Beyrut, 1991, ss. 74-75, İbn Bacce, burada erdemsiz şehirlerin dört tane olduğunu söyler, İmamiyye,, Kerrame, Demokrasi ve Zorba şehir demekle Fârâbî'ye göre daha fazla Eflâtuncu bir tutum takınır. İbn Rüşd'de aynı şekilde Fâsık, Dâlle ve Mübeddel şehirden hiç bahsetmemekle beraber, Cahil şehirler adı altında, Zorunluluk Şehri, Şeref Devleti (Timokrasi), Azınlık Devleti (Oligarşi), Demokratik Devlet Zorba Devlet (Tiran), Asil Devlet (Aristokrasi) şekllinden bahsetmektedir. İbn Rüşd, Zorunluluk şehrini de iki kısma ayırır. İbn Rüşd, *Averroes on Plato's Republic*, Trans. Ralph Lerner, Cornell Univ. Press, Ithaca, 1974, s. 82, *Introduction*, s. xvii., Ayrıca, bkz. E. Rosenthal, Age, s. 198. Rosenthal, bu üç filozofun da bu şehirler konusunda yararlandığı kaynağın bu gün bulunmadığından yola çıkarak, İbn Bacce ve İbn Rüşd'ün bunun gibi diğer şehirler

Ali Muhammed Halidi, Fârâbî'nin demokratik şehir hakkındaki yorumlarının ve bu şehri bu kadar renkli kılmasındaki en önemli sebeplerden birinin, onuncu yüzyılın Bağdat'ından esinlenmiş olabileceğini söyler. Çünkü, Bağdat'ın çok kültürlü, çok milletten oluşan ve çok dilin konuşulduğu yapısından dolayı, Fârâbî'nin demokratik şehriyle örtüşen bir yönünün olduğu söylenebilecektir.⁶⁸

5. Cahil Şehirlerin Alem, Varlık ve Din Hakkındaki Görüşleri

Fârâbî'nin siyaset felsefesinde toplumları sınıflandırmasında en önemli unsurlardan birisinin mille yani din kavramı olduğunu söylemiştik. Erdemli şehrin en önemli yapıcı unsuru ahlaki olarak erdem, metafizik olarak da erdemli mille veya erdemli dindi. Dolayısıyla mille sosyolojik bir kavram olmaktan ziyade metafiziğe ve Burhanî felsefeye dayanan bir husustur.

Fârâbî, cahil şehirleri de, bu iki temel üzerinde açıklama girişimine girmiştir. Onun için cahil ve ahlaksız şehirler belirli bir cahiliyeti ve ahlaktan yoksunluğu takip etmekle beraber hayata, evrene, bu şehirlerdeki dine ve metafiziki bazı unsurlara kendi oluşturdukları kültür evreni içinde çeşitli açıklama tarzları geliştirmişlerdir. Aynı şekilde, metafizik alanını, söz konusu sahte görüşlerin oluşturduğu erdemsiz bir din ve mille kavramı, doldurmuştur. Dolayısıyla, cahil şehirler yanlış metafiziğe dayanmaktadır.⁶⁹

Fârâbîye göre, cahil şehirlerin insanları, yanlış bir bilgi elde etme metoduna, varlığı algılamakta sahte anlayışlara ve din hakkında yanlış görüşlere sahiptir. Fârâbî'nin cahil ve ahlaksız şehirlerin görüşleri ile ilgili olarak öne sürdüğü fikirler

hakkındaki bilgilerinde, hangisinin Fârâbî'den hangisinin asıl kullandıkları metinden geldiğini tespit etmenin mümkün olmayacağını belirtir. Fakat bu konuyla ilgili kavramların teknik olarak ilk kullanımını Fârâbî'nin yaptığını söyleyebiliriz. Bkz. E. Rosenthal, age. s. 201

⁶⁸ M. A. Khalidi, agm. s. 391

⁶⁹ R. Walzer, age. s. 249

onun felsefeye ve felsefe tarihinde ortaya çıkan Eflâtun ve Aristo çizgisinin dışında kalan felsefi ekollere bakışıyla da yakından bağlantılı bir husustur. Çünkü, Fârâbînin cahil şehirlerin görüşleri hakkında söylediği hususlar, söz konusu felsefi ekollerin görüşleriyle de bir şekilde ilişkilendirilebilir. Burada dikkati çeken en temel nokta, Fârâbî'nin bu ekollerin felsefi görüşleriyle ilgili hususları söz konusu siyasal bir boyutta okumasıdır.

Fârâbîye göre, her şeyden önce cahil ve (dall) yanlış görüş içinde olan şehirlerin dinleri, ancak eskilerin yanlış fikirlerinden doğan görüşlerdir. Fârâbî'nin burada kastettiği eskiler muhtemelen heterodoks felsefi görüşlere sahip olan filozofların görüşlerinin bir topluluk için din haline gelmesidir. Fârâbî bu ekollerin görüşlerini *Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular* adlı risalesinde bahsetmişti.⁷⁰

Bu durum, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde önemli yer tutan ve onun özgünlüğü adına önemli olan bir husustur. Çünkü, daha önce ne Eflâtunda ne de Aristo'da cahil şehirlerin bu türden görüşlere sahip olduğu ortaya konulmamıştır.

a) Fârâbîye göre, cahil şehirlerden ve dâlle şehrin insanlarından bazıları varlığa ve evrene farklı bir boyutta bakmaktadırlar. Onların varlık ve evren tasavvuru ne Eflâtuncu ve ne de Aristocudur. Daha ziyade sofistlerin görüşlerini andırmaktadır. Fakat, büyük oranda, Fârâbî'nin felsefeye ve felsefeye bakışının yanlışlanması mahiyetinde ilerleyen görüşlerdir. Çünkü, Fârâbî'ye göre biz zihnimizde duysal varlıklardan edindiğimiz küllîleri bir kez oluşturduğumuz zaman, bu varlıklar birçok şekle bürünse de, yani nesne olarak değişseler de zihnimizdeki bu küllîler değişmez.

⁷⁰ *Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gereken Konular*, s. 110, Fârâbî, bu risalesinde, felsefe öğrenmeye başlayan bir öğrencinin bilmesi gereken felsefe okulları adı altında şu ekollerden bahseder: Fisagorculuk, Kirene okulu, Stoacılık, Kıynıklar, Piron ve Takipçileri, Epikürcülük ve Eflâtun ve Aristo adı altında Meşşâiler. Fârâbî'nin Cahil şehirlerin görüşleri adına ileri sürdüğü görüşlerin kökenlerini, kısmen Meşşâî dışındaki ekollerin görüşlerinde bulmak mümkündür.

Onlar değişse bile, biz onların hakkında sahip olduğumuz küllîler yoluyla zihnimizdeki dengini ve özünü bulabiliriz. Fakat, bu insanlara göre, varlık değiştikçe zihnimizdeki özü de değişir. Dolayısıyla, varlıklar hakkında her zaman yeni hükümler vermek gerekir.⁷¹ Çünkü, varlık değiştikçe, zihindeki karşılığı da değişmekte dolayısıyla söz konusu şehrin insanların görüşlerine göre hükümler, dış dünyadaki varlığa endeksli olarak değişmektedir. Dolayısıyla, bu insanlara göre, kainatta kanunları konulmuş belirlenmiş bir düzen yoktur.⁷² Biz söyleyelim, dolayısıyla, bu düzene uygun olarak kurulduğu söylenen erdemsiz şehir de sahte bir zemine dayanmıştır.

b) Fârâbî'ye göre, aynı şekilde, bu insanlar kainatı sadece zıt kuvvetlerin bir çarpışma alanı olduğuna indirgemektedirler. Onlara göre, bu durum insani alanda da geçerlidir. İnsan zıddını ortadan kaldırmak üzere yaratılmış veya zıddının saldırısına karşı kendini korumak üzere bir öze sahip olmuştur. Bunun için de, insan zıtlarını alt ede ede en üst seviyeye çıkmalıdır. Dolayısıyla, insan kendisi dışında her şeyi hakimiyetine almak üzere varlığa getirilmiş ve bu kuvvetlerle donatılmıştır. Fârâbî'ye göre, bu insan tipi evrenin merkezine kendisini koyarak, diğer bütün varlıkların kendisi için yaratılmış olduğunu farzeder. Buna göre, bu kişilerin nazarında, diğer bütün insanları ve varlıkları kendi hizmetinde görmeyi ona verilmiş bir hak olarak görme eğilimi yaygınlık kazanır. Fârâbî'ye göre, bu insan bu görüşlerinde hatalıdır. Çünkü diğer varlıkların ve insanların kendi varlıklarını devam ettirmekten başka herhangi bir amacı yoktur. Fakat, bu insanlar, diğer hayvan türlerini kendilerine bir zararı olmamasına rağmen, kendi hizmetlerinde kullanmak ve köleleştirmek

⁷¹ Ara, 151,152

⁷² Age., s.152-153

istemektedirler. Bu görüşü savunan insanlar arasında, başkalarını ezme konusunda ne kadar başarılı olunursa, o kadar, mükemmel bir varlık olma anlayışı vardır.⁷³

c) Bu insanlar tabiattaki bazı olayları iradi fiillere sahip olan insanların da yapması gerektiğini söylerler. Buna göre, nasıl ki tabiatta güçler arasında bir mücadele varsa, bu insanlar arasında da olmalıdır. Onun için özellikle ekonomik paylaşma konusunda bu güçler kendini göstermeli ve güçlü olan haklı olarak ve doğaya uygun olarak daha fazla ekonomik kazanç elde etmelidir. Fârâbî'ye göre, bu insanlar, bu görüşlerinde erdemli şehrin mensuplarının tabiata bakışlarından ayrılırlar. Onlar, tabiatı insanların uyumu ve erdemleşmenin bir örneği olarak ele alırlar ama bunlar tabiata kendi amaçları doğrultusunda bakarlar. Dolayısıyla erdemli insanlar, sevgi ve bağlılığa bu amaçlar doğrultusunda ve tabiattan kalkarak sahip olurlarken, cahil şehirler bu durumları ancak zaruret ortamlarının bir ürünü olarak ileri sürerler.⁷⁴

Fârâbî, genel olarak ele aldığı bu görüşlerden bu insanların daha özel görüşler ortaya çıkarttığını söyler.

Buna göre, bu insanlar içindeki bir gurup, insanlar arasındaki sevgi ve bağlılığın gerçekte doğuştan olmadığını fakat zaruret sonucu insanların bunu edindiğini savunur. Şu halde, insanlar, aslında ayrı ayrı yaşarlar fakat birisi tarafından ona yardımcı olmak ve köleleştirilmek üzere bir toplum oluşturulur. Buna

⁷³ Fârâbî'nin burada insanın temelde birbirini yoketmek üzere cahil şehirlere atfederek tartıştığı görüşler özgündür. Ayrıca, Fârâbî'nin buradaki görüşleri ile Hobbes'in "insan insanın kurdudur" anlayışıyla farklılık vardır. Fakat Fârâbî'nin cahil şehirlerin görüşleri olarak burada serdettiği görüşler çekirdek bir görüş olarak Hobbes'i incelemekte ondan daha kapsamlı olarak bu görüşünü açıklamaktadır. Fakat insanın diğer insanı zıttı olarak kabul ederek, bundan sonra geliştirdiği düşünce seyri Fârâbî'nin fikirlerinden ayrılır. Fârâbî'de bu durum diğer insanlara üstünlük sağlayarak bir toplum oluşturma yoluna doğru giderken, Hobbes'te bütün insanların aynı karakterinin olduğu kabulü ile toplumsal bir sözleşmeye çıkar. Bundan da büyük bir makine olarak algıladığı devlet çıkar. Bu devlette aynı şekilde güce dayanır. Fakat Hobbes'ın bu görüşleri Fârâbî'nin görüşlerini andırmaktadır. Bkz. Thomas Hobbes, *Leviathan'dan Seçme Parçalar*, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi (Yeniçağ), Derleyen, Mete Tunçay, İst., 2002, s. 209-214

⁷⁴ *Ara*, s. 152-153

göre, iki insandan kuvvetli olan diğerini yener. Yenilen yenenin hizmetinde çalışır. Bu kişi, bu güçle üçüncü kişiyi de yener. Böylece bu sayı çoğalır ve bir toplum oluşturulmuş olur.⁷⁵

Fârâbî'ye göre, bu insanlardan bazıları insanlar arasında sevgi ve bağın olması gerektiğinin kaçınılmaz olduğunu söylerler. Fakat bu sevgiyi ve bağı ortaya çıkaran şeyin mahiyeti üzerinde anlaşılamazlar. Bu durumda şu görüşleri öne süren insanlar ortaya çıkmaktadır.

a) Fârâbî'ye göre, bu insanlardan bazılarına göre, aynı atadan gelme bu bağı ve sevgiyi sağlar. Eğer insanlar kendi aralarında anlaşıyorlarsa bunun sebebi farklı atalardan gelmeleridir. Yakın bir atayı paylaşma güç birliğini oluşturur. Bu atayı paylaşma tarihsel olarak ne kadar uzağa giderse, bu sevgi bağı da o kadar uzaktır. Bu ata ne kadar söz konusu topluma uzak kalırsa, bu bağ azalır ve bu temele dayalı sevgi yok olur.⁷⁶

b) Bazıları ise, guruplar arasındaki evliliklerin böyle bir sevgiyi ve bağlılığı ortaya çıkaracağını belirtir.

d) Bazıları ise, bu bağı ortaya çıkaran şeyin bir lider etrafında olabileceğini savunurlar.⁷⁷

e) Bazılarına göre ise, bu bağı sağlayan temel unsur insanların karşılıklı sözleşmesi, yeminleşmesidir. Bu şekilde, her insan diğerinden nefret etmeyeceğini ve diğerini alçaltmayacağını taahhüt eder. Böylece söz konusu insanların güçleri diğerlerine karşı sözleşmeye dayalı bir güçbirliği oluşturur.⁷⁸

⁷⁵ Age. s. 153

⁷⁶ Age.s.155

⁷⁷ Aynı Yer

⁷⁸ Fârâbî'nin Cahil şehirlerin insanların bir toplum oluşturmalarını sözleşme ve ahitleşmeye bağlamasını savundukları hakkındaki bu görüşler ile, aynı şekilde, sözleşmecî toplum görüşünü savunan, Hobbes ve Roussue'nin toplumun insanın doğal yapısından yola çıkarak belirli

f) Fârâbîye göre, bu insanlardan bir gurup da insanlar arasında bu bağı ortaya çıkaracak unsurun karakter, mizaç benzerliği ve aynı dili konuşmak olduğunu belirtirler. Böylelikle, bu özellikler etrafındaki insanlar, diğer insanlara karşı bu yönlerden farklı olduklarını, dolayısıyla aralarındaki sevgiyi bunların oluşturacağını savunurlar.⁷⁹

g) Aynı şekilde, başka bir gurup insan, insanlar arasındaki sevgiyi ortak mekanları (şehir, mahalle, sokak, köy) paylaşmak olduğunu belirtirler.⁸⁰

Ayrıca, Fârâbî, daha küçük guruplarda, daha küçük şeylerin bu ortaklığı sağladığının savunulabileceğini belirtmiştir.

Fârâbî'ye göre, bazı insanlar da insan topluluklarının bu şekilde birbirinden ayrılmasının, bir insanın diğer insandan ayrılmasına benzeterek açıklamaya çalışırlar. Aynı şekilde, nasıl ki bir insanın diğerini ortadan kaldırmaya çalışması doğal bir durum ise, bir topluluğunda diğerini ortadan kaldırmaya çalışması doğal bir tavidir.⁸¹

Siyase'de toplumbilimsel açıdan ele alınan cahil şehirlerin, *Ârâ'da* aktardığımız görüşlerinden yola çıkarak, kendi içlerinde ve aralarında yoğun bir mücadele olduğunu, bunların din, evren ve insan hakkında, kendilerine göre değişik görüşlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Bu mücadelede, kendi anlayışlarındaki doğal düzen anlayışı doğrultusunda adaletli davrandığını düşünürler. Daha öncede gördüğümüz gibi, bu şehirlerin adalet anlayışı erdemli şehrin adalet anlayışından ayrılmaktadır.

organizasyonlar hakkında geliştirdiği toplumsal sözleşme kuramıyla paralel olduğu söylenebilir. Fârâbî sözleşme fikrini sadece çekirdek bir fikir olarak kısaca geçirir. Fakat özünde bir görüş olarak özgündür. Karş. Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nden Seçme Parçalar, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, s. 355-358

⁷⁹ *Ara*, s.155

⁸⁰ *Age.*, s. 155,156

⁸¹ *Ara*, s.156

6.Dindarlık Hakkındaki Görüşleri

Fârâbî, bu insanların Allah, Ahiret ve bunun gibi dini unsurlara doğal mücadele içinde, bir gurubun diğerini alt etmek için uydurduğu şeyler olarak baktıklarını ifade eder. Fârâbî'nin cahil şehirlerin dindarlık ve ahiret hakkındaki bu görüşlerinden yola çıkarak, cahil şehirler içinde bir şekilde ortaya çıkan filozof ve erdemli insanların, cahil şehirler tarafından nasıl bir eleştiri ile karşılaşacağını ipuçlarını gözlemleyebiliriz. Ayrıca, burada cahil şehirlerin, dindarlık ve huşu hakkındaki sözlerinin, cahil şehirlerin erdemli şehrin dinlerinin temel esaslarına getirmiş olduğu maddeci bakış açısı olduğu da ortaya çıkar. Onlara göre, bu gurup insanlar, açık bir şekilde güç kullanarak çeşitli nimetleri elde edemeyeceklerini anlayınca, böyle bir metoda başvurmuşlardır. Fârâbî'ye göre, cahil şehirlerin gözünde, dindar insan, başka insanların elinde olan nimetleri elde edebilmek için fiziki veya statü olarak üstünlük sağlayamayacağını anlayınca, bunlara sahip olabilmek için dinin temel esaslarını devreye sokar. Bu anlattıklarından dolayı etrafında bir güven çemberi oluşur. Etrafındaki güven çemberi genişledikçe de, o din sömürüsü yoluyla bazı nimetlere sahip olur. Etrafında kendisine güven duyan ne kadar insan olursa, o oranda başlangıçta sahip olamadığı ve diğer güçlerle elde edemeyeceği nimetlere ulaşmış olur. Bu insan diğer insanlar arasında çok güvenilen birisi olduğu için, kendisine karşı hiç şüphe edilmez ve bazı konularda kendisine tedbir alınmaz. O da istediğini kolayca elde eder. Bu insan, büyük nimetleri elde ettiği zaman da kendisine artık başarılı akıllı, basiretli ve ilim sahibi insan olarak bakılır. Eğer, söz konusu dindar insan, bu şekilde başarılı olamazsa, dindarlığı dünya nimetlerine engel olarak görülürse, ona ahmak ve değersiz insan muamelesi yapılır.⁸²

⁸² Age., s.160-162

Fârâbîye göre, dindarlık hakkında ileri sürülen bu gibi durumlar cahil şehirler arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu görüşler, onların zihninde olan cahilce görüşlerdir. Fârâbîye göre, eğer, insanlar zor ve güç kullanarak bir nimete kavuşurlarsa etraflarında olup biten her şeyi bu minval üzere yorumlarlar. Dindarlığı, dünyayı ve hayatta olan her şeyi bu şekilde maddeci bir bakış açısıyla ele alırlar.

Ayrıca, Fârâbî, erdemli şehri ele alırken bir okuyucunun merak ettiği ama fazla ayrıntı bulamadığı, sosyal hadiselerde ekonomik faktörlerin önemi hakkında cahil şehirlerin görüşleri bölümünde daha fazla ayrıntı bulabilmektedir. Cahil görüşlerin dünyayı ve diğer insanları algılayış tarzında ekonominin ve kendi oluşturdukları menfaatin merkeze konulması önemli bir yer tutar. Fârâbîye göre, cahil şehirlerin inancına göre, bir kişi bir malı elde ettikten sonra o kişinin bunu daima çoğaltması gerekir. Bu konuda da kendi aralarında alış, satış, karşılıklı kredi verme ve benzeri usulleri denerler. Ayrıca, başkasının mallarına zorla sahip olanlar, daha sonra, kendi içlerinde savaştı gurup ve ticaret gurubu olarak ikiye ayrılırlar. Fârâbîye göre, bu insanlar bu şekilde organize olan bir toplumda erkeklerin savaş işleriyle kadınların ticaretle uğraşması gerektiğini, aynı şekilde ticaret gurubunda kölelerin çalışması gerektiğini ileri sürebilirler. Eğer bir erkek savaşamayacak kadar bedenlen düşükse ticaret gurubuna aktarılmalı, eğer ne savaş ne de ticaretle uğraşamayacak kadar kötüyse, o zaman lüzumsuz biri olarak değerlendirilmelidir. Fârâbî'nin burada söylediği sözler kısmen Eflâtun'un *Devlet*'inde vardır. Çünkü, Eflâtun'a göre, eğer bir kişi savaşamazsa üreticiler sınıfına aktarılır eğer burada da ideal devlete yararsız olursa toplum dışına aktarılır. Eğer hasta ise, ölüme terk edilir.

Dolayısıyla Fârâbî, cahil şehirlerin görüşleri adı altında Eflâtuncu özelliği önplanda olan bu görüşü tutarsız bulur.

Aynı şekilde, Fârâbî, cahil şehirlerin görüşleri içinde “insancılık” diyeceğimiz bir görüşü savunan insanların da olabileceğini söyler. Buna göre, bu gurup insanlar savaşın farklı türler arasında mümkün olduğunu, fakat insanların aynı tür olduğu için savaşmaması gerektiğini belirtirler. Bunlara göre, insanların kendileriyle değil başka hayvanlarla savaşması gerekmektedir.⁸³ Fârâbî bu görüşlerden cahil şehirler içinde, barışçı şehirlerin çıkacağını belirtir.

Fârâbî, buraya kadar sayılan görüşlerin cahil şehirler içinde Demokrasi dışındaki diğer şehirlere mahsus görüşler olduğunu, Demokrasi’nin ise bütün bu amaçları içine alan bir çok görüşe sahip olduğunu ifade eder. Fakat, Fârâbî’nin burada genel olarak açıkladığı cahil şehirlerin görüşlerini, sosyolojik olarak ayırmış olduğu cahil şehirler arasında paylaşım zor görünmektedir. Fârâbî, daha ziyade, Bu şehir, birisi savaşçı gurup, diğeri sivil gurup olmak üzere ikiye ayrılır. Fârâbîye göre, cahil şehirler açıkça savaşmak ve hileli savaşmak konusunda biri iyi niyetli, diğeri kötü niyetli olmak üzere ikiye ayrılırlar.⁸⁴

Fârâbî, buraya kadar aktardığı görüşlerin cahil şehirler hakkındaki görüşler olduğunu belirtmişti. Bu aşamadan sonra da Doğru Yoldan Sapmış olanların görüşlerini açıklamaktadır.

7. Doğru Yoldan Sapmış Olanların Görüşlerini

Fârâbîye göre, her şeyden önce bu insanların varlık hakkındaki görüşleri tutarsızdır. Fârâbî, bize, burada varlık hakkında görüş belirten birbirine zıt iki

⁸³ Ara, s.164-165

⁸⁴ Ara, s. 166-167

gurutpan bahseder. Bu gurupların amacı da nihai olarak tabii varlığın ne olduğunda kanaat getirmek ve ona ulaşmaktır. Buna göre, birinci gurup, bu dünyadaki varlığın tabii varlık olmadığını, bunun aksine her varlığın bu dünyada tabii varlığına bir geçiş aşamasında özünün zıddı olarak bulunduğunu savunur. Fârâbîye göre, bu insanların nazarında insanın kendini mükemmelleştireceği tabii varlığa bir an önce ulaşmak için, bu ayrılığın bir an önce sona erdirilmesi gerekmektedir.⁸⁵

İkinci gurubun görüşüne göre ise, bugün dünyada insanın sahip olduğu varlık gerçek varlıktır. Bu insanlara göre, bu dünyada, bu gerçek varlığın nihai amacını gerçekleştirmeye engel olacak şekilde bu varlığa bazı eklentiler olmuştur. Gerçek varlığın amacını engelleyen bu varlıktan bir an önce kurtulmak gerekmektedir. Dolayısıyla, insanın bugün yaptığı işlerin bir kısmı yanlış bir kısmı doğru olmaktadır. Hatta, bugün, insan olarak görünen gerçek insan olmamakta, insan olmayan olarak görünen de gerçek insan olmaktadır. Fârâbîye göre, bu insanların nazarında da

⁸⁵ Bu görüş modern dönemde ortaya çıkan varoluşçulukta önemli bir yer tutar ve özellikle Sartre'nin temsil ettiği varoluşçuluğun hemen hemen önceli konumundadır. Bilindiği gibi Sartre varlığı temelde ikiye ayırt eder. Bunlar "kendinde varlık" (L'Etre-en-soi), diğeri "Kendisi-için-varlık"(L'Etre-pour-soi)'dır. Birinci varlık, kendine kapalı, değişmez, bölünmez, doğmamış ve yok olmayacak, ebedi ve ezeli bir varlıktır. Bu evrendeki her şeydir. İkinci varlık ise, şu an bir fenomen olarak yaşayan insandır. Sartre'a göre varlık, lüzumsuz, sebepsiz ve saçmadır. Asıl varlığa ulaşmak için görünüşteki insanı yok etmek gerekmektedir. (Frederick A. Olafson, *Jean-Paul Sartre*, The Encyclopedia of Philosophy, London, 1967, Vol. 7. ss. 292, 293) Tabii, Fârâbî kendi özgün varlık felsefesinde önemli olan varlık ve öz bağlamında bu konuyu öncelik ve sonralık bakımından ele almaz. Fârâbîye göre, bu insanların nazarında varlık, varlık veya öz olarak tabii varlığın zıddı değil tamamen söz konusu varlığın zıddıdır. Fârâbî'nin, burada, cahil şehirlerin görüşleri adına söylediği fikirlerin, birçok konuda, olduğu gibi kökenlerini antik Yunan ve Helenistik felsefede bulmak güçtür. Muhtemelen, Fârâbî, kendi felsefi sisteminde varlık felsefesini zorunlu ve mümkün kavramıyla temellendikten ve bu tür varlık felsefesini erdemli şehrin her hangi bir görüşü olarak açıkladıktan sonra, daha sonra kendi varlık felsefesine karşı geliştirilebilecek muhtemel felsefi sistemleri, elindeki felsefi malzemeleri de kullanarak cahil şehirler adına üretmektedir. Dolayısıyla, burada, hem Fârâbî'nin gerçek varlık felsefesinin temelleri yani varlık felsefesinin olması gerektiği unsurları, hem de onun varlık felsefesinin karşısında üretilmesi muhtemel varlık felsefelerini de ele almış olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî, bunları da cahil şehirlerin görüşleri olarak adlandırır. Tabii kendi varlık felsefesinde olduğu kadar bu görüşleri derinleştirmez. Ama onun burada bahsettiği görüşleri biz daha sonra Batı düşüncesinde ortaya çıkacak büyük akımların herhangi çekirdek bir kökeni ve unsuru olarak görebiliriz. Fakat, Fârâbî'nin buradaki asıl amacı, sahte varlık anlayışı doğrultusunda sahte siyaset anlayışlarının ortaya çıkmasını açıklamasından dolayı, meseleleri varlık felsefesi temelinde almamış, konunun siyasi boyutunu önplanda tutmuştur.

gerçek varlığın ortaya çıkması için, insan olarak görülen şeylerin ortadan kaldırılması gerekmektedir.⁸⁶

Fârâbî'nin, burada bahsettiği felsefî ekollerin köken olarak Antik Yunan dünyasında kıpırdanmaları olsa da, daha ziyade kötümser bazı bilinirciler (Gnostikler) olduğu da söylenebilir. Ayrıca, Fârâbî kendi felsefî sisteminde mesela varlık felsefesini alırken tartıştığı bazı konularda tartışmadığı hususları burada tartışmaktadır. Buna göre, kendi savunduğu zorunlu ve mümkün ayırımına dayalı varlık anlayışı erdemli şehrin bir görüşü olarak telakki edilmekte ama burada tartıştığı tutarsız varlık felsefeleri de cahil şehirlerin bir görüşü telakki edilmektedir.

Fârâbî'ye göre, bu insanlar içindeki bazı guruplar da, insan varlığına, varlığını tam olarak gerçekleştirememesi açısından, karışan unsurların en başında bedenin geldiğini söylerler.⁸⁷ Bu görüşler Yeni Eflâtuncuların ruh ve beden hakkındaki görüşleriyle paralellik arzeder. Fârâbî'ye göre, bu insanların nazarında ruhun bedenle birleşmesi tabii değildir. Gerçek insan ruhtur. Ruhun bedenle birleşmesi onu karakter olarak bozabilecek bir yapıya sahiptir. Onun için, insanın bir an önce bedeninden kurtulması gerekmektedir. Bu görüşü savunanlara göre, erdemsizliklerin ruhta ortaya çıkmasının sebebi, bedenin ruhla birleşmesidir. Dolayısıyla, ruhun mutluluğa ulaşması için bedene, sosyal yaşantıya, arkadaşına ve dosta ihtiyacı yoktur.⁸⁸ Fârâbî'nin, burada ruh ve beden hakkında özetlediği ve insanı siyasal bir varlık olmaktan çıkaran husus, klasik Plotinuscu ve geç Yeni Eflâtuncu görüşlerdir. Fakat onların bedenden kurtuluşu mistik yükseliş metoduyla, Fârâbî'nin burada bahsettiği insanların metodu bir an önce bedenden kurtulmaktır. Yeni Eflâtuncuların birinci bölümde işlediğimiz görüşlerini hatırlarsak

⁸⁶ Ara, s. 167

⁸⁷ Aynı yer

⁸⁸ Age.s.168

Fârâbî'nin ruhun ve devletin mistikleşmesi, dolayısıyla sosyal hayattan el ayak çekilmesi şeklindeki Yeni Eflâtuncu telakkiyi kabul etmediğini, bunları bir tür cahil şehirlerin görüşleri olarak sunduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî, bazı insanların da bunun tersine bir görüşü ileri sürdüğünü belirtir. Onlar da, önceki gurubun tersine, bedeni esas alıp ruhun fonksiyonlarının yok edilmesi gerektiğini söylerler.⁸⁹

Fârâbî, varlıklar hakkındaki bu yanlış görüşlerin, aynı şekilde, dışarıdaki varlıkların bilgilerinin elde edilmesinde uygulanan yanlış metotlardan kaynaklandığını söylemektedir. Fârâbî, bu insanların görüşlerindeki yanlışlıkların, duyulardan yola çıkarak, zihinlerde mümkün olan en iyi küllîleri meydana getirip, varlıkların özünü kavrayamamaktan kaynaklandığını savunur. Onların bilgileri, mahsusattan, makulata yükselememiştir.⁹⁰ Bu durumda, bu insanlar tabii varlıkları yanlış yorumlayıp insani alanı da, aynı şekilde, düzenleme eğilimine girmişlerdir. Eğer, insan gerçekten çok iyi bir metot ile tabii varlıkları dolayısıyla kainatı yorumlarsa, o zaman, cahil şehirlerin görüşleri adı altında ele alınan bu görüşler ortaya çıkmayacak ve insanlar kendi yaşam alanlarını bu şekilde tanzim etmeye kalkmayacaklardır. Dolayısıyla filozofa göre, eğer dış dünyadaki varlıklar doğru metot ile burhanî bilgilerle yorumlanırsa, o zaman cahil şehirler olmayacak tek bir erdemli şehir olacaktır. Böylelikle, tabiatın ve dış dünyadaki varlıkların zihinlere doğru bir şekilde yerleşmesi ancak erdemli şehir insanları arasında mümkün olabilen bir durum olabilecektir. Bu durumda, erdemli ilk başkanın Faal Akıldan aldığı küllîler vasıtasıyla, erdemli şehrin yurttaşlarının akıllarını bilkuvve halden bilfiil hale getirmesi, bu insanların insani alanı doğru bir şekilde düzenlemek için alemdeki

⁸⁹ Age.s.168-169

⁹⁰ Age. s. 180-181

varlıkların özlerini doğru bir şekilde yorumlamasına sebep olacaktır. Onun için, onların varlık felsefesi, erdemli varlık felsefesi olabilmekte ve filozofun gerçek felsefesi erdemli şehrin insanlarının görüşleri olarak takdim edilmektedir. Çünkü, Fârâbî, cahil şehirlerin insanlarının görüşlerini aktarmaya başlarken söz konusu yanlış algılama tarzının özelliğiyle başlamakta, aynı şekilde, yine bu görüşlerle ilgili bölümü bitirmektedir.

Fârâbî'nin, bu bölümde, Cahil şehirlerin görüşleri adı altında ele aldığı fikirlerin aslında, Eflâtun ve Aristo geleneğinin dışında kalan, tarihî olarak gerçekleşmiş veya gelecekte mümkün olacak kötümserlik, felsefî mistisizm, bilinircilik (gnostisizm) gibi felsefî ekollerin bir eleştirisi olarak da okumak mümkün görünmektedir.

SONUÇ

Fârâbî'nin siyaset felsefesi, bir çok bakımdan filozofun kendine özgü bir teoridir. Bu özgünlüğü anlamlı kılan bir çok unsur vardır. Fârâbî, eğer Çiçero bir kenara bırakılırsa, düşünce tarihinde bin yıllık uykuda olan ve artık unutulmaya yüz tutmuş, Stoacı ve Epikürcü ahlakî felsefenin altında sönükleşmiş, Yeni Eflâtunculukla da ilahileştirme ve mistikleştirme adına sosyal ve siyasal alandan ruhî dünyaya çekilmiş olan siyaset felsefesini tekrar canlandırmıştır. Bunun yanında, Fârâbî'yi siyasal düşünce tarihinde özgün bir konumda bulunduran sebeplerden birisi de, vahye dayalı semavi dinler tarihinde, ilk defa klasik siyaset felsefesinin temel teorileri ile vahyin ilahî öğretisini siyasî düşünce alanında uzlaştırmasıdır. Fârâbî, vahiy, ilahî hukuk, klasik siyaset felsefesi ve insan tabiatı arasında oluşan problemlere, zihnî gerilimlere ilk defa değinen, bunu üst düzey felsefî delil ve kanıtlarla tetkik eden bir filozoftur.

Siyaset ve Politika kelimelerinin etimolojik olarak farklılıkları söz konusu olmakla beraber hem Yunan, hem de Sami gelenekleri göz önünde bulundurulduğunda çoban imgesi başta olmak üzere bazı ortak anlam alanlarına sahiptirler. Siyaset'in bu iki gelenekte de bazı ortak kullanımlara ve aynı anlam alanlarına sahip olmalarına rağmen, bu iki gelenek insanî olay ve olgulara bakışlarında çeşitli ayrılığa sahiptirler. İslam düşünce tarihinde ilk dönemlerde devlet yönetme sanatı anlamında kullanılan siyaset, halifelik merkeze alınarak anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Daha sonraki dönemlerde Kelamcı ve Fakihler kelimeyi şariat, devlet yönetme sanatı gibi anlamlarda kullanmışlardır. Fârâbî'nin kullandığı siyaset kelimesi ve bunun anlam alanı ise, siyaset felsefesi anlamındadır.

İslam Düşüncesinde Siyaset ilminin, bir ilim olarak kurucusu olan Fârâbî, siyasetle ilgili olarak, *siyaset felsefesi*, *ilm el medeni* ve buna benzer kelimeler kullanmaktadır. Bu durumda filozoflar ile diğer müslüman düşünürlerin siyaset kelimesiyle ilgili olarak kullandıkları anlam alanları birbirinden farklıdır.

Ortaçağ siyasal düşüncesinde önemli ve baskın unsurlardan birisi de siyasal teoloji ve siyaset felsefesi ayrımıdır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin siyasal düşünce, Siyasî İlâhiyat ve siyaset bilimi kavramları açısından nerde durduğu önem arz etmektedir. Fârâbî, siyaset felsefesini, vahiyden bağımsız salt pratik bir alan olarak görmemektedir. Siyaset, bir yandan teorik felsefeyle ilişkili, bir yandan da erdemli ilk başkanın Faal Akılla ittisali neticesinde küllî bilgileri vahiy olarak almasıyla oluşturulmuş bir alandır. Dolayısıyla, bu manada, Fârâbî'nin siyaset felsefesi, salt bir siyasal düşünce, teorik ve metafizik alandan bağımsız bir siyaset felsefesi de değildir. Fârâbî'nin siyaset felsefesi, aynı zamanda Ortaçağ Batı siyasî düşüncesinde önemli bir yer tutan ve modern siyaset biliminin ortaya çıkmasında temel etkenlerden birisi olan Siyasî İlâhiyat da değildir. Siyasî İlâhiyat, teorik olarak, sadece belirli bir vahiy çerçevesinde siyasî düşüncüyü şekillendirilmeye çalışırken, bu durum, Fârâbî'nin siyaset felsefesi için tanımlayıcı bir unsur değildir. Fakat, Fârâbî tarihsel olarak, Yahudi düşüncesindeki siyaset felsefesinin ve Ortaçağ Hristiyan Siyasî İlâhiyat'ının ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır.

Bu manada, Fârâbî, siyaset felsefesi, vahiy ve insanî hukuk arasındaki çelişkileri ve temel gerilimleri, kendi felsefî sisteminde uzlaştırmış ve örnek bir siyaset felsefesi ortaya çıkarmıştır. Bu tür siyaset felsefesinin etkileri hem Yahudi düşüncesinde, hem de Ortaçağ Hristiyan teolojisinde yaygın karşılıklar bulmuştur.

Fârâbî'nin siyaset felsefesine kaynaklığı olması bakımından felsefe tarihinde ortaya çıkan siyaset felsefesinin tarihsel gelişimini gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Eflâtun *Devlet* ve *Kanunlar*'da bazı değişik görüş sergilemesine rağmen, düşsel bir siyaset felsefesi geliştirmiştir. Öte yandan, Aristo ise, daha gerçekçi bir siyaset teorisi geliştirmiş ve Eflâtun'un siyaset teorisinin ütopyik boyutlarını eleştirmiştir. Eflâtun ve Aristo külliyatını farklı bir şekilde yorumlayan ve kendilerine özgü felsefî bir akım geliştiren Yeni Eflâtunculuğun siyaset felsefesi alanında suskun olduğu son zamanlara kadar hemfikir olunan bir konuydu. Fakat son dönemde yapılan bazı çalışmalar, ilahileşme ve ruhun mistikleşmesi temelinde, Yeni Eflâtuncuların Eflâtun'un siyasî külliyatını sistemli bir şekilde yorumladıklarını ve kendilerine göre bir siyaset felsefesi oluşturduklarını ortaya çıkarmıştır. Yeni Eflâtuncuların siyaset felsefesiyle ilgili felsefî kanıtlarını ve teorilerini, Fârâbî'ye muhtemel etkileri olabilecek unsurlarını önplana çıkararak ele almak gerekmektedir. Çünkü bir çok modern araştırmacı Fârâbî'nin Eflâtun ve Aristo'da kökenleri bulunmayan özgün görüşlerini Yeni Eflâtuncu filozof ve ekollere bağlama tutumunu benimsemiştir. Oysa Fârâbî'nin siyaset felsefesine yaklaşımı tamamen Yeni Eflâtuncu okulların ilahileşme ve mistikleşme temelinde geliştirdikleri ve sudurcu ontolojiyi tamamen bireysel insanî bir serüvene dönüştürdükleri düşünce şeklinden farklıdır. Fârâbî sudurcu ontolojiyi insanî alanı tamamen kapsayan ve belirleyen bir temel haline getirmez.

Fârâbî'yi bir siyaset felsefesi kurmaya iten en temel amillerden birisi, İslamın temel verilerinin filozofa siyaset felsefesi yapmada verdiği özgürlük kadar söz konusu siyasal düşünce külliyatının Arapça'ya aktarılması da önemli bir etkidir. Ayrıca, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin özgünlüğünü ortaya çıkarmak için,

Eflâtun ve Aristo'nun siyaset küllîyatının Arapça'ya aktarımını ve Fârâbî'nin bu küllîyat karşısındaki tutumunun ortaya çıkarılması önem arzeder. Fârâbî, siyaset alanında İranlıların mı yoksa Yunanlıların mı daha üstün olduğu konusunda yoğun tartışmaların olduğu bir dönemde, İran tarzı siyaset düşüncesine rağbet etmemiş, Yunan siyaset felsefesinin klasikleriyle, İslam'ın temel kaynaklarının siyasetle ilgili düsturlarını uzlaştırarak yeni bir siyaset felsefesi yapmanın çağırını açmıştır. Bu bilgiler ışığında Fârâbî'nin siyaset düşüncesi alanında yaptığı en temel yeniliklerden birisi, Eski İran ve Pehlevi tarzı siyaset anlayışına rağbet etmemesi ve bu alanda İslam düşüncesine yeni ufuk kazandırmasıdır. Kanaatimize göre, bu durum önemlidir, çünkü, Fârâbî'nin döneminde siyasette İranlılara karşı Yunanlıları üstün görenler bile, Eflâtun ve Aristo'ya nisbet ederek İran ve Pehlevi tarzı siyaset kitapları üretmeye başlamışlardır. Anladığımız kadarıyla, Fârâbî'nin nazarında, Sultana ve vezirlere nasihat tarzında, idarenin ve devlet kademelerinin yapılanmasında siyaset ahlakıyla ilgili olarak yazılan eserler, siyaset alanını ıslah edecek, Kur'an'ın ve Sünnetin verilerini tam olarak yansıtabilecek boyutta değildi. Aynı şekilde, Fârâbî, siyaseti sadece bir halifelik ve imamlık meselesine de indirgeyerek reel politiğin felsefesini yapmış bir filozof da değildir.

Bu noktada, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kaynaklarından birisi de Türk Siyaset düşüncesidir. Özellikle, eski Türk düşüncesinin siyasî yapısıyla ilgili olarak filozofun aldığı ilk eğitimin, onun siyaset felsefesine etkisi olduğu kısmi çalışmalarla beraber ortaya konmuştur. Biz, Eski Türk düşüncesinden Fârâbî'nin siyaset felsefesine en fazla nüfuz eden etkinin, teori ve pratik alanın bir biriyle ilişkisi bağlamında, kozmolojik unsurların önplanda olduğu metafizik düşüncenin, siyasî

alanın bir temeli yapılması ve siyasî alanı bu metafiziğin belirlemesi anlayışı olduğunu düşünüyoruz.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin bazı konularda Eflâtuncu, bazı konularda da Aristocu olduğunu kabul ediyoruz. Aynı şekilde, Fârâbî, Eflâtun ve Aristo'nun eserlerini yazdıkları kitlelere göre farklı şekilde yazdığını kabul etmiş fakat kendisinin de bu şekilde felsefeyi bir sunacağına değinmemiştir. Hatta, kendini bu filozofların yaptıkları felsefenin öğrencisi olarak takdim etmiş, kendi zaman ve mekanında bu felsefenin anlaşılması için kendisini görevli saymıştır. Dolayısıyla, Fârâbî'nin de eserlerini Eflâtun ve Aristo şeklinde yazmadığı aşikar olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, filozofun eserleri, bugün çokça tartışılan yorumsamacı okumaya müsait değildir. Ayrıca, Fârâbî, kendi felsefi sisteminde fıkıhlaşmış ve kelamlaşmış siyaset anlayışlarını, ilimler sınıflamasında fıkıh ve kelama verdiği yer bakımından siyaset yardımcı ilimler olarak yer vererek bir bakıma dönüştürmüştür.

Fârâbî'nin, bir çok açıdan kökenleri kendinden önceki filozoflarda bulunmayan ilimler sınıflandırmasını ve bu sınıflandırma da siyasete verdiği konum önem arzeder. Fârâbî'nin İslam dünyasında ilk defa siyaset felsefesi yapan bir filozof olmasının yanında, İslam düşünce tarihinde önemli bir unsur olan, eğitim ve öğretim metodunda merkezi bir yer tutan, bilimler sınıflamasına yapmış olduğu katkı ve bu sınıflama da siyasete açtığı yer üzerinedir. Fârâbî, kendi dönemine kadar siyasetin sadece ahlakî ve kelamî bir yapılanma içinde olduğunu görmüş ve siyaseti bu kalıplarından kurtararak ayrı bir bilim dalı olarak İslam düşüncesine sokmuştur. Dolayısıyla, Fârâbî İslam düşünce tarihinde bir bilim olarak siyaseti kuran ilk filozoftur. Öte yandan, felsefi gelenek içinde Yeni Eflâtuncu okulların mistik karakteri arasında tamamen ilahileşmiş ve mistikleşmiş bir şekilde kaybolmaya yüz

tutan siyaset felsefesini tekrar sosyal ve siyasi alanı kapsayacak bir tarza sokmuştur. Fârâbî, bazı ilimlerin hem teorik hem de pratik yönünün olduğunu vurgulamasından yola çıkarak siyasetinde bu şekilde bir ilim olduğunu ifade eder. Buna göre, sosyal hadiselerin çözümünde eğer, nazari ilimlerin küllî bilgileri yetersiz kalırsa, bu sorunlar söz konusu küllî bilgilere dayalı olarak ameli siyaset ilminin devreye girmesiyle çözülür. Bu durumda, Fârâbî, Siyaset alanında kullanılması gereken metodoloji hakkında da önemli şeyler söylemiştir. Bu durumda Fârâbî bu alana tündengelim yöntemiyle yaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Fakat, onun duyulardan yola çıkarak zihnin küllî bilgiler oluşturabileceği şeklindeki Aristocu düşünme şeklini göz önüne alırsak, siyasi alan için de söz konusu zihni soyutlama işlemini kabul edebileceğini, dolayısıyla gerekli olduğu zaman da tümevarım yönteminin kullanılabileceğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Fârâbî'nin sosyal hadiselerle bu şekilde yaklaşması hem Kur'an'ın bu alana bakışındaki metodolojisiyle hem de felsefenin Burhani metot anlayışıyla uygunluk arz eden bir durumdur. Fârâbî, ayrıca, Kelam ve Fıkıh ilminin siyasete yardımcı ilimler olması gerektiğini savunur. Buna göre, erdemli ilk başkan erdemli şehir için koyduğu dinin görüş ve fiillerini belirlemektedir. Bu durumda, Kelam ilminin dinin görüşlerle ilgili bölümünün erdemli şehrin mensuplarının nefsinde yerleşmesini sağlaması gerekir. Aynı şekilde, dinin fiillerle ilgili kısmıyla da fıkıh ilmi uğraşır.

Fârâbî, hem bireysel hem de toplumsal mutluluğu sadece teorik bir etkinlik olarak görmemiş, bu nedenle siyaseti metafizik bir temel üzerine kurmuştur. Siyasetin metafizikle bu türden bir bütünleşmesi, ne Eflâtun'un siyaset felsefesinin ne de Aristo'nun siyaset felsefesinin temel karakteristiğidir. Fakat, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ütöpik boyutu Eflâtun'dan gerçekçilik boyutu da Aristo'dan gelmektedir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin en önemli konularından ve yapıtaşlarından birisi mille kavramıdır. Onun nazarında, felsefe, mille ve medîne kavramı hepsi birbirini bütünleyecek bir şekilde ele alınmıştır. Mille, eğer, burhanî bir felsefeden sonra veya filozofun faal akılla ittisalinden sonra ortaya çıkmışsa erdemli bir mille olacak ve erdemli bir şehir meydana gelecektir. Eğer, mille, cahil bir başkan tarafından oluşturulmuşsa veya burhanî felsefeye dayanmadan sofistik felsefeye dayalı olarak ortaya çıkarsa, bu durumda, erdemsiz mille ortaya çıkacak ve bu dine göre cahil şehirler oluşacaktır. Bu açıdan bakıldığında felsefe ve din erdemli şehirde uzlaşmış olacak herhangi bir çatışmaya içine girmeyecektir. Filozofa göre, felsefe ve din ancak erdemsiz şehirlerde çatışma içinde olabilecektir. Buna göre, Fârâbî'nin erdemli şehri hem filozofun faal akılla ittisali ile vahye dayalı bir toplum düzeni olacak, hem de, aynı şekilde, tabii ilahi bir düzene iştirakinden dolayı da, doğal boyutu olan bir felsefî tasavvur olabilecektir.

Bu durumda, Fârâbî'nin erdemli şehri birçok açıdan Eflâtun'un ideal devlet'inden farklıdır. Fârâbî'nin erdemli şehri, filozof ilk başkan tarafından belirlenen erdemli dinin görüş ve fiilleriyle oluşan bir hayat tarzına sahip olabilirlerken, Eflâtun'da böyle bir durum yoktur. Eflâtun'un siyasî anlayışı sınıf ayrımına dayalı olarak şekillenmiştir. Fakat, Fârâbî, erdemli şehrin meslekî, eğitimsel ve zihnî yetkinlik açısından belirli bir hiyerarşik düzeni olabileceğini söylemesine rağmen, bu durum onun nazarında katı bir sınıf ayrımcılığı manasına gelmez. Fârâbî'nin erdemli şehrinde özel mülkiyete sahip olabilmek söz konusu iken, Eflâtun'un ideal devletinde böyle bir şey söz konusu değildir. Aynı şekilde Eflâtun, şair, hatip ve diğer edebiyatçılara devlet'inde yer vermezken, Fârâbî'de bunlar erdemli şehrin filozoftan sonra en üst tabakasını oluşturmaktadır. Bu mana da, Fârâbî

Eflâtun’a göre, erdemli şehrinde sanatçılara daha fazla yer açmıştır. Fârâbî’nin İdeal Devleti ile Eflâtun’un Erdemli Şehri arasında parça parça kıyaslamalar yapıldığında birçok farklılıklar görülebilecektir. Fakat, bu farklılıklar ikisinin de siyaset felsefesine hangi amaçlarla baktığıyla ilgili bir durumdur.

Buna paralel olarak, Fârâbî’nin erdemli şehrin karşıtı şehirler olarak değerlendirdiği şehirlerin sosyolojik yapılanmasını, bu şehirlerin görüşlerini irdelenmek önem arzetmektedir. Fârâbî, buradaki fikirlerinde, Eflâtuncu olmakla beraber, bir çok konuda Eflâtun’dan ayrılmaktadır. Fârâbî’nin cahil şehirlerle ilgili olarak kullandığı kavramların İslamî gönderimleri güçlüdür. Fârâbî, cahil şehirler içinde erdemli şehre en yakın olan şehrin şeref şehri olduğunu işaret etmiş, fakat erdemli şehre en kolay dönüştürülebilecek şehrin de zaruret şehri ve demokratik şehir olduğunu vurgulamıştır. Fârâbî, demokratik şehir ile ilgili görüşlerinde Eflâtun’un bu şehir için kullandığı alaycı üslubu bir kenara koyarak söz konusu şehrin özelliklerini ciddi bir şekilde ele almıştır. Fârâbî’nin demokratik şehri, Eflâtun’un demokratik şehrinde daha özgür bir şehirdir. Eflâtun’un kastettiği gibi bu şehre anarşi hakim değildir. Fârâbî, demokratik şehrin sosyal yapısının farklı kültürler tarafından kurulmasını Eflâtun’dan daha kapsamlı bir şekilde ele almaktadır. Hatta, erdemli şehrin sosyal yapısında önemli bir yer işgal eden, filozof, şair ve hatiplerin bu şehirde yetişme olanaklarını bulacağını söyleyerek, bu şehre Eflâtun’dan daha olumlu bir şekilde baktığını göstermiştir.

Fârâbî’nin geliştirdiği siyaset felsefesi, İslam, Yahudi ve Hıristiyan siyasal düşüncesinde yaygın karşılıklar bulmuş, siyasal düşüncenin tarihi seyrini değiştirmiştir. İbn Meymun’un peygamberliği merkeze alarak geliştirdiği siyaset felsefesi tamamen Fârâbîci şekilde oluşturulmuştur. Aynı şekilde, Fârâbî, Batı siyaset

düşüncesinde önemli bir yere sahip olan Siyasî İlâhiyat anlayışının ortaya çıkmasında da önemli bir etki de bulunmuştur.

Ayrıca, İslam ve Türk siyaset düşüncesi tarihinde de Fârâbî'nin önemli bir yeri olmuştur. İslam düşüncesinde, Fârâbî'nin erdemli şehrinin yaşanılan toplumun ahlakî ve siyasal yapılanmasından ayrı ütöpik bir topluluk olarak düşünüldüğüne şahit olmuyoruz. Fârâbî'nin erdemli şehri, başka bir yerde müstakil bir şekilde kurulması gereken bir devlet olarak algılanmamış, mevcut devletlerin, söz konusu devlet şekline ahlakî ve siyasî olarak nasıl yaklaştırılabileceği üzerinde durulmuş ve bu anlayış yaygınlık kazanmıştır. Erdemli devlet, mevcut devletlerin en iyi ve en kötü olduğu dönemde bile İslam siyasal düşüncesinin zihninde hep ahlakî ve siyasî olarak mükemmelleşmeyi amaçlayan bir metafor oluşturmuştur. Fakat, Fârâbî'nin siyaset felsefesi, görünüşte, teorik düşünce konusunda fazla etkili olmamıştır.

Fârâbî'nin, siyasete yaptığı ahlakî vurgu, daha sonra İslam ahlakçıları tarafından örnek alınmış, her ne kadar İbn Miskeveyh ahlakın, siyasete hizmet eden boyutuna değinmese de, Nasreddin Tusî, Celalaeddin Devvanî ve Kınalızade Ali Efendi yazdıkları ahlak kitaplarında, devlet yönetiminin ve bürokratik yapılanmanın ahlaki temellerine dair bir bölüm ayırmışlardır. Bununla beraber, her ne kadar Fârâbî'nin erdemli şehir ve erdemsiz şehir ayrımları yeni teorilerle desteklenmese ve zamanın gelişimine uygun olarak farklı şekillerde salt felsefî bir çerçeve içerisinde yeniden yapılandırılmasa da, onun erdemli şehri ulaşılması mümkün olmayan bir ütopya olarak değil, ulaşılması gereken bir ütopya olarak algılanmıştır. Kanaatimize göre, Fârâbî'nin erdemli şehrinin bu şekilde algılanması önemlidir. Çünkü, Eflâtun'dan başlamak üzere Batı düşüncesinde geliştirilen diğer ütopyaların hepsinin mevcut toplumlarla ilişkisi fazla kurulmamış, daima mevcut toplumlardan ayrı bir

yerde kurulması gereken, kelimenin gerçek anlamında bir ütopya (olmayan yer) olarak algılanmışlardır. Ama İslam dünyasında Fârâbî'nin erdemli şehri hep mevcut devletin ve toplumun ulaşması gereken bir yönetim şekli olarak algılanmıştır. Yani Fârâbî'nin erdemli şehri, mevcut toplumların hep ona yaklaşmak üzere çabaladıkları, onu örnek aldıkları ve ona benzemeye çalıştıkları bir devlet şekli olarak zihinlerde yer almıştır. Bu manada, *el-Medinetü'l Fadıla* fikri, Fârâbî'nin isminden daha fazla şöhrete kavuşmuştur. Böylelikle, Fârâbî'nin erdemli şehri ne Augustinus'un *Tanrı'nın Şehri* adlı eserinde tasarladığı gibi, sosyal boyutu olamayan dinsel bir ütopya olarak kabul edilmiş, ne de Eflâtun'un *İdeal Devlet*'i, Thomas More'un *Ütopya* vb. gibi insanın toplumsal bir varlık olarak bir çok yönünün ihmal edilmesiyle oluşturulan ve mevcut toplumlardan ayrı bir devlet şekli olarak telakki edilmiştir. Bu mana da Kınalızade'nin (ö.1572) yaşadığı dönem itibariyle, Kanunî'nin, Fârâbî'nin Medine-i Fadılası'nı gerçekleştirdiğine kendisini inandırması gerçekten manidardır.

Bu açıdan bakıldığında, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde, erdemli devlet ve erdemli bireyler oluşturmak adına, günümüz insanı ve toplumlarının da yararlanacağı bir çok unsur bulunmaktadır. Bunların başında teorik ile pratiğin paralel olması gerektiğidir. Buna göre, Fârâbî, bize, nazarî alanı çok iyi bir şekilde kurmadan, pratik alanda yapılabilecek her türlü şeyin beyhude olabileceğini söylemektedir. Aynı şekilde, Fârâbî salt nazarî erdemlerin de insanları gerçek mutluluğa götürebileceğini düşünmemektedir. Fârâbî'nin bu görüşünün günümüz için de geçerli olduğunu düşünüyoruz.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin, günümüz açısından önem taşıyan bir diğer unsuru ise, erdemli şehrin ancak erdemli bireylerle kurulabileceği anlayışıdır. Fârâbî,

ahlak kitaplarında, erdemli şehrin erdemli bir mensubu olmanın ahlakî boyutlarını ortaya koymuştur.

Ayrıca, bu gün Batı felsefesinde olguluculuğa dayanan siyaset biliminin toplumsal ve siyasî alanı ihya edemeyeceği, siyaset biliminin tekrar ahlak ve metafizik bir çerçeveye bürünmesi gerektiği dile getirilmektedir. Leo Strauss, Eric Voegelin ve Alasdair Macintyre gibi yirminci yüzyıl düşünürleri, Eflâtun ve Aristo'nun temsil ettiği klasik siyaset felsefesini yeniden canlandırmak istemişler, bu günkü siyaset biliminin bu gelenekten alacağı birçok şey olduğunu savunmuşlardır. Biz de, bu bağlamda, aynı şeyin, düşünce dünyamızın siyaset alanında en önemli klasiği olarak kabul edebileceğimiz Fârâbî'nin siyaset felsefesi için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

ABADAN, Yavuz, *Devlet Felsefesi*, Ank.,1959, s.7.

ADIVAR, Adnan, *Fârâbî*, İslam Ansiklopedisi, Cilt, 4, İst., 1964

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, **KÖKER**, Levent, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ank. 2001

AKÇURA, Yusuf, *Üç Tarzı Siyaset*, Ank. 2005

ALTINTAŞ, Hayrani, *Fârâbî ve İbn Sina Düşüncesinde Vacibu'l-Vucud'un Nitelikleri*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu, Ank., 2005

İbn Sina Metafiziği, Ank., 1992

An Anthology of Philosophy in Persia. Ed. S.H.Nasr and Mehdi Amin Razavi, Nev York, Oxford oup.1999,

ARISTOTELES, *Eudemos's Etik*, Çev. Saffet Babür, Ank.,1999

Nikamakosa Etik, Çev. Saffet Babür, Ank. 1998

Politika, Çev. Mete Tunçay, İst.2002

Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, İst.,1995

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Ank.1994

İbn-i Haldun, Ank. 1997

EVANGELIOU Christos, *Even Friends Cannot Have All Things in Common: Aristotle's Critique of Plato's Republic*, Presented to the DAGP meeting with the American Philological Association San Diego, December 28,1995

AYDINLI, Yaşar, *Fârâbî'de İlm-i kelam ve Fıkıh*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ank. 2005

Farabi'de Tanrı İnsan İlişkisi, İst., 2000

İbn Bacce'nin İnsan Görüşü, İst., 1997

AYNİ, Mehmet Ali, *Demokrasi Nedir? Tarihi ve Felsefesi*, İst., 1934,

Muallim-i Sâni Fârâbî, İst., 1332

BADAWI, Abdurrahman ,*Al-Fârâbî, Histoire De La Philosophie en Islam içinde*, Paris, 1972, C. II,

BADIE, Bertrand, *Les deux états: Povuur et societé en terre de İslâm*, Paris: Fayard, 1986

BAUSANI, Alessandro, *İslâm Öncesi İran Düşüncesi*, Çev. Kürşat Demirci, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, Ed.M. M. Şerif, Türk. Ed. Mustafa Armağan , İst., 1990, cilt,1

BAYRAKLI, Bayraktar, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, İst. 2000

BAYRAKTAR, Mehmet *Din Felsefesine Giriş*, Ank. 1997

İbn Haldun'da Sosyal Atomculuk, İslam Düşüncesi Yazıları, Ank.,2004

İbn Rüşd'ün Pompanazzi'ye Etkileri, İslam Düşüncesi Yazıları, Ank.2004

İslam Düşüncesi Etkilenimi ve Etkisi, İslam Düşüncesi Yazıları, Ank., 2004

İslam Düşünce Tarihi, Eskişehir, 2002

İslâm Felsefesine Giriş, Ank. 1988,

BEDEVİ, Abdurrahman, *El- Usulu'l Yunananiyye li'n Nazariyyeti's-Siyasiyye fi'l-İslâm*, Kahire, 1953

BEYDEBA, *Kelile ve Dimne*, çev. Selahaddin Alpay, İst.1972

EI-BEYHAKİ, Ali İbn Zeyd, *Tetimme Sıvanu'l Hikme*, Tahkik. Refik Acem, Beyrut, 1994

BIÇAK, Ayhan *Osmanlı Devleti'nin Kozmogonik Temelleri*, Kutadgu Bilig Dergisi, Sayı: 7, Mart 2005

BİLGİN, M. Fevzi Batı Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar, Eric Voegelin ve Yeni Siyaset Bilimi, Divan Dergisi, Sayı:8, İst., 2000

BİRÜNİ, Muhammed b. Zekeriya er-Razi'nin Kitaplarıyla İlgili el-Biruni'nin Risalesi, Neşr Paul Kraus, 1936, Terc. Edenler, Mustafa Çuhadar, Hasan Şahin, M. Zeki Duman, ty

BLACK, Antony, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, New York, 2001

BLACK, Deborah L., *Logic and Aristotele's Rhetoric and Poetics in the Medieval Arabic Philosophy*, Brill, 1990,

BODEÜS, Richard, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, Trans. By Jan Garrett, Edward, State University of New York Pres, New York, 1993,

BOURKE, Vernon J., *Thomas Aquinas*, The Encyclopedia of Philosophy, Vol.8 New York, London, 1967

BROWN, Stephen F., *Medieval Theology*, The Blacwell Companion to Modern Theology, ed .Gareth Jones, 2004

BURSALI MEHMET TAHİR, *Siyasete Müteallik Asar'ı İslâmiye*, no:62; Levend

BURNETT, Charles, *Arabic into Latin*, Cambridge Companion to Arabic Philosophy, Ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge, 2003

BUTTERWORTH, Charles E. *Ethical and Political Philosophy*, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Ed. Peter Adamson and Richard C. Taylor, Cambridge, 2005

The Rhetorician and His Relationship of Aristotle's Rhetoric, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, Ed. Michael Marmura, New York, 1984, s.111-136

CABİRİ, *Arap-İslam Siyasal Akhı*, çev., Vecdi Akyüz, İst., 2001

Felsefi Mirasımız ve Biz, çev. A. Said Aykut, İst., 2003

Kitabu't- Tac fî Ahlakî'l-Müluk, Beyrut- 1970

CARİSİ, Cafer, *Esâr Ebu Nasr el-Fârâbî*, Ebu Nasr Fârâbî, (Fârâbî Sempozyumu Bildirileri), Şam, 1989,

CİHAN, Ahmet Kâmil, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışını İzleri, *Bilimname Dergisi*, Sayı: IV, 2004/1

CRAIG, William Lane, *Kelam Cosmological Argument*, Wipf and Stock Publishers, 1979

CRONE, Patricia, *What Was Al-Fârâbî's "Imamic" Constitution*, Arabica, Prix De Souscription Au Volume L (2003), s. 306-321

COLMO, Christopher, *Theory and Practise, AlFârâbî's Plato Revisited*, The American Political Science, Vol.,86, No:4, 1992

CUMBUR, Müjgan, **BİNARK**, İsmet, **SEFERCİOĞLI**, Nejat, *Fârâbî Bibliyografyası*, Ank., 1973

ÇUBUKÇU, İbrahim Agah, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ank., 1978

Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ank., 1986

İslam Müelliflerine Göre İlimlerin Taksimi, Ank. Üniv. İlahiyat Fakültesi

Dergisi, Yıl: 1958-1959 Cilt VII Ank. 1960, s. 120-121

DAIBER, Hans, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Leiden, 1999

Political Philosophy, History of Islamic Philosophy, Ed. Seyyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, Tahran, C. II

The Ismaili Background of Fârâbî's Political Philosofy, Gotte Ist Der Orient, Gottes Ist Der Okzident, Festschrift für Abdoldjavad Falaturi, zum 65, Böhlau Verlag Köln Wien

- DAVER**, Bülent *Siyasal Bilime Giriş*, Ank. 1968
- DAVIDSON**, Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on the Intellect*, Oxford, 1992
- D'ANCONA**, Costa, Critina, *Porphyry, Universal Soul and the Arabic Plotinus*, Arabic Sciences and Philosophy, vol. 9 (1999).
- DEMİR**, Remzi, *Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Türk Felsefesi*, Ank., 2005
- DENKEL**, Arda, *Ekzoterik, Düşünceler ve Gerçekler*, İst., 2003
- DRUART**, Therese Anne, *Al-Fârâbî on the Practical and Speculative Aspects of Ethics*, Moral and Political Philosophies in the Middle Ages, Ottova, 1995
- al-Fârâbî, Emanation, and Metaphysics*, Neoplatonism and Islamic Thought, Ed. Parviz Morewedge, New York, 1992
- DUNLOP**, D. M, *The Translations of al-Bitrik and Yahya (Yuhanna) b. Al-Bitrik*, Journal of Royal Asiatic Society. London 1959
- DURAK**, Necdet, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2003
- EBU HATİM RAZİ**, *A'lam al-Nubuwwah*, Ed. Salah Savi, Gulam Rıza Avani, Tahran, 1977
- EFLATUN**, *Devlet*, Çev., Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İst. 1995
- Devlet*, Çev., Sebahattin Eyuboglu, M.Ali Cimcoz, İst.2004
- Devlet Adamı*, Çev., Behice Boran, Mehmet Karasan, İst.2001
- Yasalar*, Çev., Candan Şentuna, Saffet Babür, İst.1998
- Gorgias*, Çev., Mehmet Rıfat, Sema Rıfat, İst., 1999
- Diyaloglar 1,2*, İst., 1996

ESİN, Emel, *Fârâbî'yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı*, İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, İst., 1976

ESS, Josef van , *Al-Fârâbî and İbn al- Rewandi*, Hamdard Islamicus, Cilt.III, sayı: 4,

FAHRİ, Macit ,*İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, İst, 1992, s.110

İslâm Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan, İst. 2004

FARABİ, *Kitâb Ârâ' ehl el-medîne el-fâdıla,Kitabul Mille içinde*, Beyrut,1986

Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri, Çev. Mahmut Kaya, İst., 2003

Didascalica in Rethoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi, Ed. J. Langhade et m. Grignaschi, Beyrouth, 1971

Eflâtûn Kanunlarının Özeti, çev. Fahrettin Olguner, Ank., 1985

Fusul Muntezea, Neşr. Fevzi Mitri Neşşar, Beyrut, 1986

Fusulu'l Hamse, Mantık indel Fârâbî içinde, Neşr. Refik el-Acem, Beyrut, 1986

Fusûlü'l-medenî, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge, 1961, Türkçe çev. Hanifi Özcan, *Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, İzmir, 1987

İhsa'ul Ulum, Neşr. Osman Emin, Mısır,1949

İdeal Devlet, çev. Ahmet Arslan, Ank., 1997

Kitabu'l cem beyne re'ye'l hakimeyn, L'harmonie entre les opinions de platon et d'aristote, Fransızca ve Arapça metnin karşılıklı basımı, Neşr. Fawzi Mitri Najjar, Dominique Mallet, Şam, 1999

Kitabu'l Cedel, Neşr, Cafer Ali Yasin, Beyrut, 1986

Kitabu'l Hitabe, Neşr, J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrut, 1971

Kitâbü'l-mille ve nüsûsun uhrâ, Neşr., ve Tahk., Muhsin Mehdi, Beyrut, 1986

Makale fî ağrazı ma ba'det-tabia, Haydarabad, 1349,

Risale fî'l akl, Neşr. Maurice Bouyges, S. J., Beyrut, 1938

Risale fî's-siyase, Ed. Lois Cheikho, Beirut, İslamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999, Vol. 10

es-Siyâsetü'l-medeniyye, Tahkik, Fevzi Mitri Neşşar, 2. Baskı, Beyrut, 1993

Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İst., 1980,

Tahsîlu's-saade, el-A'malül-felsefe içinde, Neşr. Cafer Ali Yasin, Beyrut, 1992, ss.119-197

Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde, Haydarâbad, 1346

Şerâ'it ul- Yakîn, çev. Mübahat Türker Küyel, Ank., 1990.

Şiir Sanatının Kanunları, çev. Mehmet Bayraktar, Ank.Ünv.İlahiyat Fak.,Derg., C.36

Takvimus-siyasetü'l mulukiyyetü ve'l Ahlaku'l İhtiyariyyetü, neşr. Abdurrahman Bedevi, *Eflâtûn fî'l İslâm* İçinde, Beyrut, 1982

el-Vahde ve'l Vahid, Tahkik. Muhsin Mehdi, Kazablanka: Dar Tupkal, 1989

FARUKİ, Hafız Abdullah, *Fârâbî*, Islamic Literature, Vol.17, Nov.1971,

FUCOULT, Michel “ *Omnus et singulatim: Vers une critique de raison politique*”, Le Débat(Paris) No:44(Novembre,1986).

FAZLUR RAHMAN, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Chicago,1979,

GALENUS, *Cevamii Kitabu'n-Nevamis*, *Corpus Platonicum Medii Aevi Galeni Compendium Timaei Platonis*, Ed. Paulus Kraus et Rishardus Walzer, Londinii MCMLI

GALSTON, Miriam, *Fârâbî'nin Önerisi, Varoluşun Siyaseti : Gaye ve İnsan, İslam Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi içinde*, Ed. Charles Butterworth, Çev. Selahattin Ayaz, İst. 1999

Politics and Excellence, The Political Philosophy of Al-Fârâbî, Princeton, 1990

GASTER, Moses, *The Hebrew version of the "Secretum secretorum". A mediaeval treatise ascribed to Aristotle*. Published for the first time from the MSS. of the British Museum, Oxford and Munich. With an introduction and an English translation. Journal of the Royal Asiatic Society (London) 1908

GAZALİ, *el-Munkızu min 'ad-Dalal*, çev. Hilmi Güngör, Ank. 1960

İhya-i Ulumu'd- Din, Çev. Ali Arslan, İst.1993

GIBB, H.A.R. *Mohammedanism*, Oxford Univ. Pres. 1953

GÖRGÜN, Tahsin, *Kur'an ve Fıkıh*, İlahi Sözün Gücü içinde, İst., 2003

GUTAS, Dimitri, *Fârâbî, Biography*, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999

Galen's Synopsis of Plato's Laws and Fârâbî's Talhıs, Greek Philosophers in the Arabic Tradition, Variorum Collected Studies Series, USA, 2000

Islam and Science: a false statement of the problem, Islam and Science, Dec., 2003

Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları, İbn Sina'nın Mirası içinde, Çev., Cüneyt Kaya, İst., 2004,

Yunanca Düşünce Arapça Kültür, Çev. Lütfü Şimşek. İst. 2003

Summary, The Greek Background of Arabic Encyclopedia, Encyclopedic Activities in the Pre- Eighteenth Century Muslim World, International Symposium, Pakistan, 2003

Fârâbî and Greek Philosophy, Fârâbî, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999,

HADDAD, Fuad Said, *AlFârâbî's Theory of Communication*, Beyrut, 1984, s. 113

HOROWITZ, Irving L., *Averroism and Political Philosophy*, The Journal of Politics, Vol. 22, No: 4, Nov., 1960

HOBBS, Thomas, *Leviathan'dan Seçme Parçalar*, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi (Yeniçağ), Derleyen, Mete Tunçay, İst., 2002

IRVY, Alfred L., *al-Fârâbî*, The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge, 1990,

İBN BACCE, *Tedbiru'l-Mutavahhid, Resailü İbn Bacce*, Tahkik, Macid Fahri, II.Basım, Beyrut, 1991,

İBN EBİ USEYBİA, *Tabakatü'l Etibba ve'l Hukema*, Neşr. Nizar Rıza, Beyrut, ty

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İst.1990,

İBN HALLİKAN, *Vefayatu'l Ayan*, Kahire, 1858

İBN HAVKAL, *Suretü'l Arz*, Neşr. J. H. Kramers. Brill, 1939

İBN MANZUR, Muhammed *Lisanu'l Arab*, Beyrut, 1970, c.2, s.253 s-v-s maddesi,

İBN NEDİM, *el-Fihrist*, Ed. Gustav Flügel, Beyrut, 1964

İBN RÜŞD, *Plato's Republic*, Trans. And ed. Ralph Lerner, Ithaca, 1974

Telhîsu'l Hitâbe, Neşr. Fausto Lasino, Il Commento medio di Averroë alla retorica di Aristotele. Pubblicato per la prima volta nel testo arabo, Islamic Philosophy, Ed. Fuat Sezgin, Cilt. 66,

İBN SAİD EL-ENDÜLİSİ, *Kitabu Tabakatu'l Umem*, Neşr. Louis Şeyho, Beyrut, 1912

İBN SİNA, *Uyunu'l-Hikme, Tis'a Resail içinde*, Mısır, 1908, Islamic Philosophy, Ed. Sezgin, Fuat Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main. Frankfurt, 1999, Vol.42

İBNU'L MUKAFFA, *İslâm Siyaset Üslubu(el-Edebu's-Sağır, el-Edebu'l Kebir, Risale fi's-Sahabe)*, Çev. Vecdi Akyüz, İst. 2004

KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İst.,2004

KATİP ÇELEBİ, *Keşfu'z Zunun*, Haz. Şerafettin Yaltkaya, Rıfat Bilge, İst., 1943

KAYA, Mahmut, *Fârâbî Maddesi*, TDV İslam Ansiklopedisi, İst., 1995, C.12

İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, İst. 2003

İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İst.1983

KİFTİ, *Ahbaru'l ulema bi Ahbaru'l hukema*, Neşr. Julins Lippert, Leipzig, 1903

KINALIZADE, Ali Efendi, *Ahlak-ı Alai, İlmu Tedbiri'l Medine*, s. 46. Sadeleştiren: Fahri Unan, *İdeal Devlet İdeal Cemiyet içinde*, Ank., 2004

KİNDİ, *Aristo'nun Kitaplarının Sayısı Üzerine*, Çev. Mahmur Kaya, Felsefi Risaleler içinde, İst.2002

KİTABU SİRRU'L-ESRAR, Neşr, Abdurrahman Bedevi, El- Usulu'l Yunananiyye li'n Nazariyyeti's-Siyasiyye fi'l-İslâm içinde, Kahire 1953, s. 75- 125

KÖKER, Levent *İki Farklı Siyaset*, Ank.1998

KRAEMER, Joel L. *al-Fârâbî's Opinions of the Virtuous City and Maimonides Foundations of the Law*, The Max Schloessinger Memorial Foundation, StudiaOrientalia, Jarusalem, 1979, ss.107-153

KURTOĞLU, Zerrin *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, Ank.1999

KUŞPINAR, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, İst.,1995,

KUTLUER, İlhan, *Fârâbî'nin Felsefesinde Sosyo-Politik, Entelektüel ve Dini Hayatın Bütünlüğü*, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ank., 2005

KÜYEL, Mübahat Türker *Fârâbî'ye Bir Hazırlık Olmak Üzere İslam Öncesi Türklerde Felsefe*, Kudagu Bilig, Felsefe-Bilim Araştırma Dergisi, Mart, 2003, Sayı:3

Fârâbî'ye Atfedilen Küçük Bir Risale, Ank., 1990

Fârâbî ve Siyaset, IX. Türk Tarih Kongresi, 21-25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler, Ank.1988

Kutadgu Bilig ve Fârâbî, Uluslararası, İbn Türk, Harezmi, Fârâbî, Beyruni ve İbn Sina Sempozyumu, Ank.,1990

Sunuş, Fârâbî'nin “Şerâ’it ulYakîn”i, Ank. 1990

Giriş, Fârâbî'nin Peri Hermeneias Muhtasarı, Ank., 1990

LAMPTON, Ank. S., *State and Government in Medieval Islam*, Oxford University Press, 1981,

LAOUST, Henri *La Politique De Ğazali*, Librairie Orientaliste Geuthner. Paris, 1970

LEAMAN, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, İst., 2000

LERNER, Max *Introduction, Aristotele's Politics*, Translated by Benjamin Jowett, New York, 1943

LERNER, Ralph Mahdi, Muhsin *Introduction, Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, 1995

LIBERA, Alain de, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, İst.2005

LOGIGUE, Liard, *Méthode des Sciences Morales*, Yusuf Akçura, *Üç Tarzı Siyaset* içinde, Ank. 2005

MACINTYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev.Muttalip Özcan,İst,2001

MÜCAHİD, Huriye Tevfik Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce, Çev. Vecdi Akyüz, İst. 1995

MAHDİ, Muhsin *AlFârâbî and the Foundation of Islamic Philosophy*,Chicago, 2001

Al-Fârâbî, Dictionary of Scientific Biography, ed. C.C. Gillispie, New York, 1971,vol.4,

The Editio Princeps of Fârâbî's Compendium Legum Platonis, Journal of Near Eastern Studies, January 1961, Volume XX

Ibn Khaldun's Philosophy of History, London, 1957

Introduction, AlFârâbî, Philosophy of Plato and Aristotle, Tahk. Muhsin Mahdi, New York, 2001

Political Philosophy, Fârâbî, Encyclopedia Iranica, Ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999, Vol.IX

MAHDİ, Muhsin, **LERNER**, Ralph, *Introduction, Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, 1995,

MARMURA, Micheal E, *Medieval Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Medieval Philosophy and the Classical Tradition in Islam, Judaism, and Christianity, Ed. John Ingis, Ohio,1999

MAYHEW, Robert ,*Aristotele's Criticism of Plato's Republic*, Rowman and Littlefield, Oxford, 1997

MEDKOUR, İbrahim, *Fârâbî*, A History of Muslim Philosophy, Ed. M.M. Sharif, Pakistan, 1983, Vol.II,

MESUDÎ, *Mürucüz-Zeheb*, (Mürucüz-Zeheb'den seçme parçalar) çev. D. Ahsen Batur, İst., 2004,

Mûrûc-uz-Zeheb, Tahkik, Muhammed Muhiddin Abdulhamid,, Mısır, 1964

et-Tenbih ve'l İşraf, Tahkik ve Tashih, Abdurrahman İsmail es-Safi, Bağdat, 1938

MEVDUDÎ, Ebu'l-Ala, *Kur'an'ın Ekonomik ve Politik Öğretileri*, Çev. Fatma Bostan, İslam Düşüncesi Tarihi içinde, Ed.M.M.Şerif, İst. 1990, c.1

MICHOT, Yahya, *Al-Fârâbî And His Influence On The Early Avicenna: The Evidence From The Kitâb Al-Mabda' Wa L-Ma'Âd*, Uluslarasi Farabi Sempozyumu Bildirileri, Ank., 2005

NAJJAR, Fawzi, *Democracy in Islamic Political Philosophy*, Studia Islamica, Sayı: LI, 1980

Siyasa in Islamic Political Philosophy, Islamic Theology and Philosophy:

Studies in Honor of George F. Hourani, Ed. Mihael E. Marmura, New York, 1984

Fârâbî'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik, çev. Mehmet Dağ, AÜİFD c. xx

EN-NEŞŞAR, Ali Sami, İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I İst.1991

NETTON, Richard, *Siyasa* Maddesi, The Encyclopedia of Islam, Vol.IX, New Edition, Leiden, 1997

OLAFSON, Frederirick A., *Jean-Paul Sartre*, The Encyclopedia of Philosophy, London, 1967, Vol. 7.

- OLGUNER**, Fahrettin, *Fârâbî*, İzmir, 1993,
- O'LEARY**, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Yaşar Kutluay, Hüseyin Gazi Yurdaydın, İst., 2003
- O'MEARA**, Dominic J. *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford, 2003
- PARENS**, Joshua, *Metaphysics as Rhetoric, Al Fârâbî's Summary of Plato's "Laws"*, State of New York Press, 1995
- PINES**, Shlomo, *Aristotle's Politics in Arabic Philosophy, The Collected Works of Shlomo Pines*, Vol. III 1975-1986
- Philosophy*, The Cambridge History of Islam, çev. İlhan Kutluer, Cilt. IV, İst., 1997
- PLOTINUS**, *Enneadlar II.2*, Çev. H. Vehbi Eralp, Felsefe Arkivi Dergisi sayı 19'dan ayrı basım, İst. 1974
- POPPER**, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, İst. 1994
- PORFIRUS**, *On The Life Of Plotinus and His Works*, Plotinus, *Enneads*, Trans. Stephan Mac Kenna, Abridged. John Dillon, New York. 1991, s. cxxii-iii
- ROSENTHAL**, Erwin I. J., *Some Aspects of Islamic Political Thought*, Studia Semitica, Vol. II. Islamic Themes, Cambridge, 1971
- ROSENTHAL**, Erwin I. J., *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İst., 1996,
- ROSENTHAL**, Franz, *The Classical Heritage in Islam*, London, 1992,
- On The Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World, Greek Philosophy in the Arab World*, Great Britain, 1990
- ROUSSEAU**, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi'nden Seçme Parçalar*, Batıda Siyasal Düşünceler Tarihi, 355-358

ROSS, David, *Aristoteles, Politika Bölümü*, Çeviren, Özcan (Yalçın) Kavasoglu, İst., 2002

SANKARİ, Farouk A. *Plato and al-Farabi*, A Comparison of Some Aspects of Their Political Philosophy, Studio in Islam, Vol. VII, New Delhi, 1970

SAYILI, Aydın, *Fârâbî ve Tefekkür Tarihindeki Yeri*, Belleten Dergisi, Cilt 15, Sayı, 57

SCHMIDT, Manfred G., *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çev. M. Emin Köktaş Ank.2001, s.25-44

SPİNOZA, Theological-Political Treatise, Complete Works, Indianapolis, 2002, ss. 383-583

STACKHOUSE, Max L., *Politics and Religion*, The Encyclopedia of Religion, Ed. Mircea Eliade, Vol.11, New York,

STEINSCHNEIDER, *AlFârâbî*, Islamic Philosophy, Vol. 6, Ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999

STERN, S.M., *al-Masudi and the philosopher al- Fârâbî*, *Al- Masudi Millenary Commemoration Volume*, ed. S. Maqbul Ahmad and A. Rahman, The Institute of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, 1960

STRAUSS, Leo, Pangle, T. L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism, An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago, 1989

On Tyranny, ed. Victor Gourevitch and Michael S. Roth, New York, 1991

Fârâbî'nin Eflatun Kanunlarını Okuyuş Tarzı, Siyasi Hermenötik içinde, çev. Burhanettin Tatar, Samsun 1999

Fârâbî's Plato, Louis Quuzberg Jubilee, New York, 1945, Vol.I, s. 357-392,

History of Political Philosophy, Ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, The Univ. of Chicago Press Chicago, 1987

Siyaset Felsefesi Nedir? Çev. Burhanettin Tatar, Siyasi Hermenötik İçinde, Samsun, 2000

ŞAHİN, Hasan *Farabi'nin Vahiy Anlayışı*, Uluslararası Farabi Sempozyumu, Ankara, 2005

ŞEŞEN, Ramazan, *Giriş, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ank., 1998

ŞİRVANİ, Harun Han *İslam'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kemal Kuşçu, Ank., 1965

TAMER, George, *İslmische Philosophie und die Krise der Moderne, Das Verhältnis zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden, 2001

TEZCAN, Çağatay, *Kök Türk Tarihinin Çok Önemli Bir Belgesi: Soğutça Bugut yazısı*, Belleten, 1975-76

TOYNBEE, Arnold J. *A Study of History*, Oxford Univ. Pres, New York, London, 1957

Tarih Bilinci, çev. Murat Belge, İst. 1975

TURAN, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İst., 1990

UNAN, Fahri, *İdeal Cemiyet, İdeal Devlet, İdeal Hükümdar*, Ankara, 2004

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Fârâbî Tetkikleri*, İst., 1950

Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İst., 1997

Türk Tefekkür Tarihi, İst., 2004

WALZER, Richard, *Al-Fârâbî, The Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden, 1983, Cilt. 2,

Porfirus and the Arabic Tradition’ in Porphyre, Entretiens Hardt XII
(Vandoeuvres-Geneve, 1965)

*Al-Fârâbî on the Perfect State, Ebu Nasr al-Fârâbî’s Mabadi ara ahl al-
madina al-fadila*, Oxford, 1985

WATT, W. Montgomery *İslam’da Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, Çev. Ali Murat
Kılavuz, Ank., 2001

WEHR, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic, Arabic-English*, Ed. J.
Milton Cowan, 1980, s-v-s veya Sa-se maddesi

YAKUTÎ, *Mu’cemu’l Etibba*, Mısır Bask., ty.

ZGHAL, Hatem, *Métaphysique et Science Politique Les Intelligibles Volontaires
Dans Le Tahsil al-Sa’ada D’al-Fârâbî*, Arabic Sciences and Philosophy, Cambridge
University Press, vol. 8 (1988), ss. 169- 194

TEZ ÖZETİ

KORKUT, Şenol, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, 2005, VIII+ 255 sayfa

“Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri” ismini taşıyan çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmada, özel olarak Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel problemleri, felsefî ve dînî kökenleri gözönünde bulundurularak incelenmiştir. Ayrıca, ele alınan problemlerle ilgili modern yorumlar ana kaynaklara başvurularak değerlendirmeye tabi tutulmuş, söz konusu yorumların doğru ve yanlış yönleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tezin birinci bölümünde, ilk önce çalışmanın kavramsal çerçevesi oluşturulmaya çalışılmış, daha sonra Fârâbî'nin siyaset felsefesinin tarihsel olarak nerede durduğu incelenmiştir. Buna göre, siyasetin etimolojik anlamı, İslam ve Batı düşüncesinde anlam alanları tetkik edilmiştir. Buna paralel olarak siyaset felsefesi, siyasal teoloji ve siyaset bilimi kavramları Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel problemleri çerçevesinde irdelenmiştir. Fârâbî'nin bu kavramlara getirdiği felsefî açılım ve bunun etkileri tartışılmıştır. Ayrıca siyaset ilminde kullanılan yöntem sorununa değinilmiş ve Fârâbî'nin önerdiği yöntem tetkik edilmiştir. Tezin birinci bölümünün ikinci kısmında, siyaset felsefesinin felsefe tarihinde ve İslam düşüncesindeki gelişimi ele alınmıştır. Özü bakımından İslam ve siyaset felsefesi ilişkisi, klasik siyaset felsefesi külliyyatının Arapça'ya çevrilmesi ve Fârâbî döneminde siyasal düşüncenin durumu araştırılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan ilimlerin tasniflendirilmesi ve bu sınıflandırma da siyasetin yeri ele alınmıştır. Fârâbî'nin ilimler sınıflandırmasında teorik ve pratik felsefe bağlamında siyaset ilminin anlam alanı, siyasetin ontolojik statüsü araştırılmıştır. Bu bağlamda, siyasetin, mantık, ahlak, kelam, hukuk ve metafizik ile olan ilişkisi irdelenmiştir. Ayrıca, bu tasniflendirme ve ilimlerin birbiriyle ilişkisinin açıklanmasının İslamî ve felsefî gelenekte nerede durduğu tepit edilmeye çalışılmıştır.

Tezin üçüncü bölümünde, *mille* kavramının siyaset felsefesi açısından ifade ettiği önem, sosyolojik olarak toplumların sınıflandırılması, toplumsal birimler ve erdemli şehir ele alınmıştır. Erdemli şehrin metafizik temelleri, erdemli şehirde din-felsefe ilişkisi, erdemli şehri oluşturan sosyal tabakalar, filozof kralın özellikleri, hukuk, adalet ve erdemli şehrin muhalifleri irdelenmiştir.

Tezin dördüncü bölümünde, erdemsiz şehirler incelenmiştir. Erdemsiz şehirlerin sayısı, birbirlerine göre ve erdemli şehre göre özellikleri tetkik edilmiş, bunun yanında, erdemsiz şehirleri doğuran temel bir unsur olarak erdemsiz şehirlerin mensuplarının insan, tabiat, alem ve din hakkındaki görüşleri irdelenmiştir. Ayrıca erdemli şehre yakın olan ve erdemli şehre dönüşmesi açısından erdemsiz şehirler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Söz konusu konular etrafında, Fârâbî'nin klasik siyaset felsefesiyle benzer fikirleri ve ondan ayrılarak geliştirdiği özgün teorileri tespit edilmiştir. Aynı şekilde, bu bölümde, erdemsiz şehirlerin görüşleri adına söylenen fikirler ile bazı antik Yunan ve Helenistik dönem felsefî ekollerin teorileri arasındaki paralellikler ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Tezin sonuç bölümünde ise, çalışma boyunca ortaya çıkarılan bilimsel bulgular özetlenmeye çalışılmıştır.

ABSTRACT

KORKUT, Şenol, The Main Problems of al-Farabi's Political Philosophy and Their Roots, Ph. D. Dissertation, Advisor: Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, 2005, VIII+255 pages

This dissertation, entitled “The Main Problems of al-Farabi's Political Philosophy and Their Roots,” is comprised of one introductory and three main chapters. In this research, the fundamental problems of al-Farabi's political philosophy are dealt with in terms of their religious and philosophical roots. Furthermore, contemporary comments made on these problems are evaluated with reference to original sources and these comments are critiqued with a view to showing their correct and incorrect aspects.

Chapter I first attempts to construct the conceptual framework of the research and then situate al-Farabi's political philosophy historically. Accordingly, the etymological meaning of *siyasah* as well as its import in Islamic and Western thought are examined. Moreover, such phrases as political philosophy, political theology, and political science are tackled in reference to the problems of al-Farabi's political philosophy; and his philosophical elucidation of these concepts and the effects thereof are discussed. This first half of the chapter also touches upon the problem of methodology in political science and the method that was proposed by al-Farabi. The second section of this chapter mainly deals with development of political philosophy in general history of philosophy and particularly in Islamic thought. Ascertained in this portion are also the relationship between Islam and political philosophy, and the translation of the whole corpus of the classical political philosophy into Arabic as well as the state of political thought in al-Farabi's day.

Chapter II has as its subject the classification of sciences, which is crucial in al-Farabi's political philosophy, and the place of politics in this classification. In addition, the scope of meaning of political science in terms of theoretical and practical philosophy and the ontological status of politics in al-Farabi's classification of sciences are examined. In this connection, the relation of politics with logic, ethics, theology, law, and metaphysics is discussed. This chapter finally attempts to determine where this classification and al-Farabi's explanation of the relationship which sciences have with one another in both Islamic and philosophical tradition.

Chapter III covers such topics as the significance of the concept of *millah* in terms of political philosophy, and the sociological classification of communities, societal units, and the virtuous city. Also examined are the metaphysical foundations of the virtuous city, religion-philosophy relationship in the virtuous city, social strata that constitute the virtuous city, qualities of the philosopher-king, justice, and the adversaries of the virtuous city.

In chapter IV, non-virtuous cities, the number of them, their characteristics as compared to each other and with the virtuous city are also examined. Furthermore, as a fundamental factor giving rise to non-virtuous cities, the views of the members of non-virtuous cities of human being, nature, universe, and religion are analyzed. Then, non-virtuous cities that are close to virtuous cities are assessed in terms of the former kind of cities being capable of turning into the latter kind. Moreover, al-Farabi's views on these kinds of topics akin to classical political philosophy and the ones that he developed independently of it are ascertained. Finally, in this chapter, parallelisms that could be observed between the ideas that are said to belong to non-virtuous cities and the theories of certain philosophical schools of Greek and Hellenic periods are revealed.

In the concluding chapter, the conclusions that have been reached in this research are evaluated.