

T. C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

SİYASETTEN POLİTİKAYA SÜREKLİLİKLER
VE KIRILMALAR: İSLAM İDEAL DEVLET
TASAVVURU BAĞLAMINDA BİR TAHLİL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET ORPAK

KOCAELİ, 2020

T. C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

SİYASETEN POLİTİKAYA SÜREKLİLİKLER VE
KIRILMALAR: İSLAM İDEAL DEVLET TASAVVURU
BAĞLAMINDA BİR TAHLİL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET ORPAK

DANIŞMAN

Dr. Öğr. Üyesi MARCO BOSCHELE

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarihi ve Sayısı

14/10/2020-23

KOCAELİ, 2020

ÖNSÖZ

Henüz lise üçüncü sınıfta iken Felsefe dersi kapsamında okuduğum Platon'un *Devlet* adlı eserinden müthiş bir biçimde etkilenmişim. Hatta bu etkinin sonucunda o sene, dönem ödevi tabir edilen araştırmamı da Felsefe dersi kapsamında yapmaya karar verdim. Bu araştırma, George Orwell'in *1984*'ü üzerine olacaktı. Henüz on yedi yaşında bir genç için belki de ağır kitaplardı adı geçenler, ancak onları okuyup bitirdiğimde, üniversitede Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde okuma isteğim daha da perçinlenmiş oluyordu.

Üniversitede istediğim bölümü okumaya başladıktan sonra, yine aynı *Devlet* elimden bir daha gelip geçecekti ve yüksek lisansta da bir kere daha. Öyle olunca, kitaba olan aşinalığım arttı ve kitabın içinde yaratılan "ideal devlet" üzerine epey kafa yordum.

Bizim üniversitelerimizde ne yazık ki İslam düşününe ait eserler, Batı düşünürlerine ait eserler kadar rağbet görmüyor. Ben de Farabi'nin *İdeal Devlet*'ini ancak yüksek lisans derslerimin sonuna doğru edindim. Tabii, bu kitabı okuyunca *Devlet* ile aradaki bağlantıları keşfetmemek mümkün olmayacaktı. Bu keşfin üzerine, dersler bittikten sonra, bir sonraki dönem Erasmus+ Öğrenci Değişim Programı kapsamında Selanik'te bulunan Aristoteles Üniversitesi'ne gitmek üzere yaz tatiline ayrıldım.

Tatile çıkmadan önce, üzerine çalışmak istediğim politika felsefesi alanında bana lisans yıllarımdan beri katkılarını esirgemeyen Mehmet Ruhi Hocama bu iki eser arasındaki benzerlik üzerine çalışmak istediğimi söyledim. O da bana Hasan Ali Yücel'in yazmış olduğu *İyi Vatandaş İyi İnsan* adlı eseri de okumamı ve sonra tez konum hakkında yine konuşabileceğimizi söyledi. Yaz tatili boyunca bu kitaplarla haşır neşir olurken Eylül ayı geldi ve ben bir dönemliğine Selanik'e gittim. Bu arada Mehmet Ruhi Hoca üniversiteden ayrılmıştı, ben de araştırmamı Aristoteles Üniversitesi'nden Doç. Dr. Stilianou ile sürdürecektim. Daha sonra onun tavsiyesiyle de Prof. Dr. Sevastakis ile tanıştım ve çalışmalarına onunla birlikte devam ettim.

Profesör Sevastakis bana Platon'un demokrasiye yaklaşımı üzerine bir makale yazma ödevi vermişti. Bu ödev kapsamında Aristoteles Üniversitesi'nin kütüphanesinde İngilizce kaynakları tararken, elime "*Averroes' Commentary on*

Plato's Republic” adlı eski bir kitap geçti. Kitabın künyesinde, yazar Rosenthal olarak görüldüğünden ve ben o vakitlerde henüz “Averroes”in İbn Rüşd olduğunu bilmediğimden bu kitabı herhangi bir inceleme kitabı gibi okudum.

Uzatmadan anlatacak olursak, Türkiye’ye döndüğümde, ilgilendiğim konuyla ilgili çalışabileceğim yeni bir danışman bulmak uzunca bir vaktimi almış olsa da, en nihayetinde Dr. Öğr. Üyesi Marco Boschele ile çalışmaya başladım. Bu dönemde bölümümüze yeni Bölüm Başkanı olarak görevlendirilen Prof. Dr. Adem Çaylak ile de tanışma fırsatım oldu ki, kendisinin İslam düşünüşü üzerine çalıştığını öğrendiğimde, ona konuyla ilgili birçok soru yönelttim. O da kendisi danışmanım olmadığı halde, sorularımın cevaplarına dair fikirlerini benden esirgemedi.

Bu vesileyle burada, öncelikle danışmanım olan Marco Boschele olmak üzere; Mehmet Ruhi Demiray, Aris Stilianou, Nikolas Sevastakis, ve Adem Çaylak hocalarıma ve onlar nezdinde, ‘felsefi’ bir bakış açısı kazanmam hususunda bana katkı sağlamış olan tüm öğretmenlerime ve öğretim üyelerine teşekkür ediyorum.

Yunanistan’da bulduğum kitabın Türkçede bir çevirisi olduğunu geç de olsa fark ettikten sonra, Farabi’nin yanında İbn Rüşd’ün de Platon’un *Devlet*’i üzerine çalıştığını öğrenmiş bulunuyordum. Bu iki İslam düşünürünün aynı esere farklı yaklaşımlarını tez olarak çalışabileceğimi düşünerek okumalarıma devam ederken; bu alandaki literatüre hacim olarak küçük ancak, bence fikirsel anlamda çok büyük katkılar sağlamış olan İbn Sina’nın, İbn Bacce’nin ve İbn Tufeyl’in birtakım eserlerini de “ideal devlet” fikri bağlamında okudum. Bunların yanında, Farabi’den önce bir ‘temel’ yaratmaları bakımından İbn Mukaffa ve Kindi ile; İbn Rüşd’den sonra yine bir ‘temel’ yaratmaları bakımından İbn Teymiyye ve İbn Haldun’un eserleri üzerinde de araştırmalar yaptım.

Sonuç olarak, Orta Çağ İslam düşünüşünde “ideal devlet” anlayışının zaman içinde yaşadığı dönüşümü ve bu bağlamda bizlerin; Doğu, Ortadoğu ya da İslam toplumlarının ve dolayısıyla Türkiye’nin en nihayetinde nasıl olup da ‘politika’ya değil de ‘siyaset’e maruz kaldığını, eldeki malzemeyle ve elimden geldiğince işlemeye çalıştım. Bu elinizdeki çalışmanın buraya kadar olan hayat hikâyesi işte budur. Öyle umuyorum ki, ömrü uzun olur.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
KISALTMALAR.....	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE DÜŞÜNSEL ALTYAPI.....	4
1. 1. TEMEL KAVRAMSAL İKİLİLER YA DA İKİLİKLER.....	4
1. 1. 1. Siyaset ve Ahlak.....	4
1. 1. 2. Ahlak Felsefesi ve Politika Felsefesi.....	7
1. 1. 3. Politika ve Siyaset.....	11
1. 2. BİR İDEALİST OLARAK PLATON.....	13
1. 3. BİR İDEAL OLARAK PLATON.....	20

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSLAM DÜŞÜNÜNDE İDEAL DEVLET TASAVVURUNUN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ: “TEMEL” VE FARABİ.....	27
2. 1. İLMÜ’L MEDENİ.....	36
2. 2. SINAATÜ’L MEDENİYYE.....	45
2. 3. FELSEFETÜ’L MEDENİYYE.....	64

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İDEAL DEVLET FİKRİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ: “KİLİT TAŞLARI”, İBN RÜŞD VE SONRASI.....	69
3. 1. “KİLİT TAŞLARI”.....	70
3. 2. 1. İbn Sina.....	70
3. 2. 2. İbn Bacce.....	74
3. 2. 3. İbn Tufeyl.....	78
3. 2. İBN RÜŞD.....	81
3. 3. NİHAYET: YAHUT YENİ BİR “TEMEL”İN MÜMKÜNATİ.....	92
SONUÇ.....	97
KAYNAKÇA.....	101

ÖZET

Arapça kökenli bir kelime olarak “siyaset”in söz konusu dilde ‘seyis’ kökünden geldiğini kabul ettiğimizde, siyasetin gerçekleşmesi anlamındaki yönetim uygulaması bizi iki ön kabule götürür: Bunlardan ilki, insanlar arasında bir sınıflandırmanın/derecelendirmenin varlığıdır; ikincisi ise, bir tımar, bir terbiye uygulamasının gerekliliği. Siyasetin bu iki özelliği, onun ahlak eğitimi ile ilişkisini oluşturur. Böylece üstün olan yönetenler yalnızca yönetmekle kalmayıp, kendilerine itaat etmeleri beklenen yönetilenleri yazılı olmayan ahlak kuralları hakkında eğitirler de. Bu noktada iki soru(n) karşımıza çıkmaktadır: (1). Yönetenler ve yönetilenler için iki ayrı ahlak biçimi mi vardır? (2). Ahlakın öğretilebilirliğinin herkes için geçerli, belirli bir biçimi var mıdır? Çalışma boyunca, en temelde bu sorular bağlamında, Platon’un “ideal devlet” kavramı vasıtasıyla Orta Çağ İslam düşünüşü içerisinde gelişen politika felsefesinin detayları irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *siyaset, politika, Platon, Farabi, nevabit, İbn Rüşd.*

ABSTRACT

Since “siyaset” is derived from “seyis” which means ‘groom’ in Arabic language, the concept of governing as the realization of “siyaset” leads us to find two presuppositions: Firstly, the existence of graduation/classification of people and secondly, the practice of ‘grooming’. These two characteristics of “siyaset” ensures the major role of it on moral education. Thus, the ruler or the rulers who are superiors do not only governs, but also educates the ruled people who are inferiors, about unwritten moral rules which people will be supposed to obey. Here, some problems occurs: (1.) Possibility of two different kind of morality for rulers and ruled people. (2.) And teachability of morality in a definite standard to everyone. Hereby, throughout this study, the political philosophy of Middle Age Islamic thought will be examined, which has been constituted through the instrumentality of the concept of “ideal state” of Plato.

Keywords: “*siyaset*”, *politics*, *Plato*, *Al-Farabi*, “*nevabit*”, *Averroes*.

KISALTMALAR

<i>Fusul</i>	: <i>Fusulü'l Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)</i>
<i>İhsa</i>	: <i>İhsau'l Ulüm (İlimlerin Sayımı)</i>
<i>Medine</i>	: <i>Medinetü'l Fazıla (İdeal Devlet)</i>
<i>Siyase</i>	: <i>Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat (Medeni Siyaset veya Varlıkların İlkeleri)</i>
<i>Tahsil</i>	: <i>Tahsilü's Saade (Mutluluğun Kazanılması)</i>
<i>Tedbir</i>	: <i>Tedbirü'l Mütevahhid (Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi)</i>
<i>Tenbih</i>	: <i>Tenbih ala Sebilü's Saade (Mutluluğa Yönelme)</i>
<i>Telhis</i>	: <i>Telhisu's Siyase li Eflatun (Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh)</i>

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş safhası üzerine yapılan çalışmalarda, ilgili alanda sıkça başvurulan süreklilik ve kopuş teorileri içerisinden bakıldığında görülür ki, söz konusu dönemde en azından devletin yönetim biçimine dair gözle görülür bir değişiklik, bir devrim gerçekleşmiştir/gerçekleştirilmiştir. Fakat yine de halkın tebaadan vatandaşa dönüşümü tabii olarak bir anda meydana gelmemiş, gerek tek parti yönetimi döneminde gerekse çok partili hayata geçildikten sonra, günümüze kadar geçen zaman içinde halk yönetime tam anlamıyla etkin bir biçimde dahil olamamıştır. İnsanlar, söylemde dile getirildiği gibi kendi kendilerini yönetebilmek yerine, ancak kimin ya da kimlerin tarafından yönetileceklerini seçebilmek durumunda kalmışlar ya da bırakılmışlardır. Tüm temsili demokrasilerin sorunu gibi görünen bu durumun Batı (kaba anlamda Hristiyanlık coğrafyası; özellikle Avrupa) demokrasilerinde ülkemizde olduğu denli vahim boyutlarda olmayışı, bu çalışmanın araştırma odağını en başta Türkiye ve sonra Doğu (kaba anlamda İslam coğrafyası; özellikle Ortadoğu) demokrasilerinde devlet yönetimi anlayışına yerleşmiş olabileceği düşünülen birtakım kodlara yöneltmiştir. Bu bağlamda, devlet yönetimi anlamında ülkemizde kullanılan temel kavram olarak “siyaset”, kapsayıcılığı nedeniyle irdelenmesine en çok ihtiyaç duyulan kavram olarak belirlediğinden, bu çalışmanın temel odak noktasını oluşturacaktır.

“Birinin komik duruma düşmeden herhangi bir dili düzeltereğini düşünmüyorum”, diye yazar John Locke, *Kelimelerin Suistimali* adlı eserinde ve devam eder: “Herkesin her kelimeyi aynı anlamda kullanmasını beklemek herkesin tamı tamına aynı fikirlere sahip olmasını ve sadece hakkında açık ve kesin fikirlere sahip oldukları şeylerle ilgili konuşmasını beklemektir. (...) Yine de bence ciddi bir şekilde gerçeğin peşinde olduğunu iddia eden birisi kendini şüpheye yer bırakmadan, kelime oyunları yapmadan, nasıl açıkça ifade edebileceği üzerine kafa yormalıdır. Eğer özen gösterilmezse kelimeler doğaları gereği belirsiz olarak kalacaktır” (Locke, 2017: 111-112). Locke, yine bu eserin birçok farklı yerinde filozofların kelimeleri kurnazca eğip bükmelerinden şikâyet ediyor olsa da, bu kısımda, tıpkı kendisi gibi, insanların, düşünürlerin kendilerini kelimelerin anlamları üzerine düşünmekten

alıkoyamayacaklarını da kabul etmiş görünüyor. Bu çalışmada, bu anlamda gelişigüzel bir biçimde her gün kullandığımız veyahut duymaya ya da okumaya maruz kaldığımız bir kelime, dolayısıyla bir kavram olarak “siyaset” araştırılacaktır.

Ancak sağlam önermelere sahip şümulü bir tezin nominalist (adcı) yaklaşımla, ele aldığı temel kavramı dilbilimsel ya da köken bilimsel (etimolojik) olarak incelemekle yetinmeyeceği açıktır. Nitekim Siyaset ve Sosyal Bilimler programı çerçevesinde hazırlanan bir tez çalışmasından beklenen de, üzerinde durduğu olgunun bir kelime olarak değil bir kavram olarak ihtiva ettiği anlam üzerinde akıl yürütmesidir. Dolayısıyla bu çalışmada, esas olarak “siyaset” kavramının anlamını buluşu/var edişi, tabiri caizse, onun ruhunun oluşumu konu edinilecek ve söz konusu kavram Orta Çağ İslam düşününde gelişen “ideal devlet” anlayışı etrafında işlenecektir.

Çalışmanın yöntemi, metin analizi yöntemi olup, çalışma boyunca Orta Çağ İslam düşününde “ideal devlet” anlayışını geliştiren düşünürlerin eserleri tahlile tabi tutulacaklardır. Bu tahlillerin odağındaki temel düşünür, *Medinetü'l Fazıla* adlı eseri ile Farabi olacaktır. Adı geçen eser ile birlikte düşünürün *İhsau'l Ulüm, Tahsilü's Saade, Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat, Fusulü'l Medeni ve Tenbih ala Sebilü's Saade* adlı eserleri ve bu eserlerin “ideal devlet” ve dolayısıyla “siyaset” olgularına yaklaşımları değerlendirilecektir. Farabi'den sonra *Telhisu's Siyase li Eflatun* adlı eseriyle “ideal devlet” anlayışına önemli katkılar sunmuş olan İbn Rüşd'ün söz konusu eseri yine detaylı olarak incelenecektir. Temelde bu iki düşünürün eserleri, bu tezin çalışma alanının sınırlarını belirlerken, bunlara düşünsel altyapı sağlamış olan Platon'un özellikle *Devlet* olmak üzere, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı eserleri, yine “ideal devlet” anlayışı bakımından incelenecektir. Bunların yanında, Farabi'den önce İbn Mukaffa ve Kindi'nin konuya giriş niteliğindeki düşünceleri; İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in, Farabi ile İbn Rüşd'ün arasındaki düşünsel bağlantıyı geliştirdikleri düşünülen eserleri ve son olarak İbn Teymiyye ve İbn Haldun'un konuya sağladıkları katkılar da kısaca işlenecektir.

Bu bağlamda, çalışmada; Giriş kısmından sonra, “siyaset” kavramı çerçevesinde kavramsal ikililerin kurulduğu ilk bölümde, söz konusu ikililer (siyaset

ve ahlak; ahlak felsefesi ve politika felsefesi; politika ve siyaset) çalışmanın temel bakış açısını, daha doğrusu fikir süzgecini oluşturmaları bakımından tanımlanacaklar. Bu bölümün devamında, “ideal devlet” anlayışının mucidi addedilebilecek Platon’un konuya ilişkin yukarıda adı geçen üç eseri de, İslam düşünürlerine altlık oluşturmaları bakımından konu bağlamında değerlendirilecektir.

Odak kısım niteliğindeki ikinci bölümde ise, “temel” tabir edilen iki düşünürün (Kindi ve İbn Mukaffa) düşüncelerine kısaca değinildikten sonra; Orta Çağ İslam düşününde “ideal devlet” anlayışının gelişimine en kapsamlı katkıyı sağlamış düşünür olarak Farabi’nin yukarıda sayılan eserleri, tanımlanmış olan fikir süzgecinin içinden, yani söz konusu kavramsal ikililerinin bağlarının aralarından geçirilerek üç ayrı kısımda incele(ne)cektirler.

Son bölüm olarak üçüncü bölümde de, Farabi’den sonra “ideal devlet” konusunda -bu Platon’un eserine düşülmüş bir şerh biçiminde olsa da- doğrudan eser kaleme alan bir diğer İslam düşünürü olarak İbn Rüşd’ün söz konusu eserinin konuya yaklaşımı detaylı olarak irdelenecektir. Üçüncü bölümün içinde ayrıca, Farabi ile İbn Rüşd arasında, “ideal devlet” araştırmalarına hacimce küçük olsa bile düşünsel anlamda büyük katkıları olduğu öngörülen üç düşünür (İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl) ile İbn Rüşd’den sonra konuya ilişkin değinilmesinin gerekliliği değerlendirilen iki düşünüre de (İbn Teymiyye ve İbn Haldun) yer verilecektir.

Çalışma boyunca yürütülen araştırmanın neticesinde, Sonuç kısmına gelindiğinde, en başta verilen ikililerin/ikiliklerin, yer değiştirmeler sonucunda kavram çiftleri haline gelmiş olmaları öngörülmektedir. Sonrasında, düşünülen odur ki, bu çiftler çalışmanın odağında ele alınan konunun, yani Orta Çağ İslam düşününde “ideal devlet” anlayışının bırakıldığı yerden dönüşerek devam etmesine imkân sağlayacak olmaları açısından önem arz edecektirler. Hâsılı, nihayetinde umulur ki, bu çalışmanın da katkı sağlayacağı kapsamlı araştırmalar neticesinde, söz konusu kavram çiftleri yeni bir “ideal devlet” anlayışının oluşumunda araştırmacı ve uygulayıcılara çıkış noktaları sağlasınlar. Böylece en nihayetinde “siyaset” kavramının, politika ile ilişkisindeki sürekliliklerin ve kırılmaların görünür hale gelmesi ve siyasetin bu bağlamda dönüşümünü kendi içinde, kendisinden hareketle; kendiliğinden başlatabilmesi amaçlanmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE DÜŞÜNSEL ALTYAPI

1. 1. TEMEL KAVRAMSAL İKİLİLER YA DA İKİLİKLER

1. 1. 1. Siyaset ve Ahlak

Dilimizde birbirinin eş anlamlısı olarak kullanılmakta olan “siyaset” ve “politika” kelimelerinin özlerinde farklı kavramları ifade ettikleri, gerek “siyaset bilimi” literatüründe gerekse konuya ilişkin deneme ve köşe yazılarında dahi belirtilmiş olup kavramların etimolojik ve sosyolojik anlamları yine söz konusu çalışmalarda defaatle verilmiştir. Ancak işbu çalışma söz konusu araştırmaya yine de en başından başlamak niyetindedir. Bu maksatla, burada, çalışmanın hemen başında, onun “politika” kelimesinden farklı bir kavram olarak anlaşılmasına olanak sağlayacak biçimde; “siyaset” kelimesinin “Çağdaş Türkçenin Etimolojisi” alt başlığıyla yayınlanan *Nişanyan Sözlük*'te verilen anlamlarını paylaşmak yerinde olacaktır: “1. at bakım ve eğitimi, seyislik, 2. devlet yönetme, yönetim” (Nişanyan, 2018: 772). *Sözlük*'te bahsi geçen kısımda, kelimenin Arapçada ‘at bakıcısı’ anlamında kullanılan “seyis” kelimesi ile ilişkili olduğuna işaret edilmektedir. Yine Özlem Bağdatlı'nın *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* adlı çalışmasında, yazarın *TDV İslam Ansiklopedisi*'nden alıntılacağı üzere; siyaset, “bir nesneyi düzgün ve iyi durumda bulunması için özenle gözetip korumak; hayvanı ehlileştirmek, atı terbiye etmek” gibi anlamlara gelmektedir (TDVİA'dan aktaran: Bağdatlı, 2018: 92). Görülen o ki, söz konusu kavramın çıkış noktası, bugün kullandığımız anlamından oldukça başka bir yöne işaret etmektedir.

Peki, burada, esas olarak incelenecek kavram olarak “siyaset”in de detaylı olarak işlendiği bu ilk bölümün içinde, hemen siyasetin yanında yer alan kavram niçin “politika” değil de “ahlak” olmuştur? Bunun bu çalışmanın yapısına has olan sebebi, Girişten hemen sonraki bu bölümde sayılan ikililerin ya da ikiliklerin, mevcut durumda “sebeup ve sonuç” kavramları olarak sıralanmış olmalarıdır. Yani bu çalışma,

çıkış noktası olarak günümüzde, özellikle ülke olarak içinde bulunduğumuz durumda önce “siyaset”in “ahlak”ı, sonra dolayısıyla “ahlak felsefesi”nin “politika felsefesi”ni ve sonra yine dolayısıyla “politika”nın da “siyaset”i belirlediğini/var ettiğini kabul etmektedir. Nitekim çalışmanın Sonuç kısmında toplumsal bir dönüşüm bağlamında söz konusu fasit daireden çıkılması adına, aynı ikililerin farklı bir sıralamasının önerilmesi öngörülmektedir.

Ahlak ve siyaset ilişkisinin hemen burada, en başta irdelenmesinin, bahsi geçen yapısal sebep dışında, esas sebebi ise bu çalışmanın odağında yer alan Orta Çağ İslam düşünündeki ideal devlet anlayışı ile ilgilidir. Şöyle ki, çalışma boyunca fikirlerinin tartışılacağı düşünürlerin hemen hepsinin düşüncelerinde, nazari (teorik)-ameli (pratik) ilimler ayrımı bağlamında “siyaset” ve “ahlak”, ameli ilimlerin içinde yan yana sayılmışlardır. Başdemir’in de belirttiği üzere, bu ikili arasındaki “ilişkinin akademik kökeni Yunan düşüncesi üzerinden kadim hikmete ve Müslüman dünyada ahlak ve siyaset düşüncesinin kurucuları olan Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Miskeveyh, Nasireddin Tusi, Kınalızade Ali Efendi gibi düşünürlere kadar uzanır. Ahlak ve siyaset arasındaki bu geleneksel ilişkide siyaset, ahlakın devamı ve ahlak da siyasetin temeli olarak kabul edilir” (Başdemir, 2013: 34). Burada ifade edildiği üzere, siyasetin ahlakın bir devamı oluşu, teoride bu şekilde kabul edilmiş olmakla birlikte, pratikte bu kabulün ifade ettiği ilişkinin tam tersinin vuku bulduğu değerlendirilmektedir.

Bu ikilinin birbirleriyle bu kadar içli dışlı olmalarının bir diğer nedeni de Alkan tarafından “siyasetin temelini oluşturan öğelerin ahlaksal tartışma olmadan formüle edilemeyecek, anlaşılamayacak ve uygulanamayacak bir nitelik taşımaları” olarak belirtilmiştir (Alkan vd., 1993: 24). Yine de uygulamanın bu başlangıç noktasından bilinmez bir uzaklıkta gerçekleştiği günümüzde, en başa, işin “felsefe”sine dönülüp yeniden değerlendirmelere girilmesi en azından uygulayıcılar için söz konusu olmamaktadır.

Niçin bu kısımda yer aldığı açıklanmış olduğuna göre, artık kavramın anlamına değinilebilir: Ahlak, yine *Nişanyan Sözlük*’te “yaradılış, huy, karakter” olarak tanımlanmaktadır (Nişanyan, 2018: 13). Başdemir’e göre ise ahlak, genel anlamda “insanların kendileri için iyi olduklarını düşündükleri hayat tarzı”dır (Başdemir,

2013: 39). Tepe'den alıntılıyarak tanımlayan Dursun'a göre ise ahlak, "davranışlara ilişkin belirli bir yerde ve zamanda geçerli olan değer yargıları sistemi"dir (Tepe'den aktaran: Dursun, 2005: 18). Son olarak, *TDK Büyük Türkçe Sözlüğü*'nde ahlak, "bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kuralları, aktöre, sağtöre" olarak tanımlanmıştır.

Arapça kökenli bir kelime olarak "siyaset"nin, söz konusu dilde "seyis" kelimesi ile kökensel ilişkisi kabul edildiğinde, söz konusu 'siyaset'in gerçekleşmesi anlamındaki yönetim uygulaması bizi iki ön kabule götürür: Bunlardan ilki, insanlar arasında bir sınıflandırmanın/derecelendirmenin varlığıdır; ikincisi ise, bir tımar, bir terbiye uygulamasının gerekliliği. Siyasetin bu iki niteliği de, bizi onun ahlak ile var olan ilişkisine götürür. Şöyle ki, üstün olan yönetenlerden yalnızca yönetmeleri değil, kendilerine itaat etmeleri öngörülen yönetilenleri ahlak hakkında eğitmeleri de beklenir. Bu noktada da iki soru(n) karşımıza çıkar: (1). Yönetenler ve yönetilenler için iki ayrı ahlak (huy, karakter) biçimi mi vardır? (2). Ahlakın (davranış biçimleri ve kurallarının) öğretilebilirliğinin herkes için geçerli, belirli bir biçimi var mıdır?

Siyaset ile ahlak arasındaki ilişkiyi incelerken varılan noktada ulaşılan sorular, ahlak felsefesi ile politika felsefesinin sınırları içine girdiğinden, bu soruların araştırmayı getirdiği yerden öteye, aşağıda, bir sonraki başlığın içinde ilerlenecektir. Ancak, hemen burada ifade edilmesi gereken mesele şudur ki; çalışma boyunca "siyaset" ve "politika" kavramlarından farklı bir biçimde, nötr bir kavram olarak kullanılacak olan "yönetim" ya da "devlet yönetimi"nin bir uygulama biçimi olarak 'siyaset'te, yönetici ile yönetilen arasında 'seyis-at ilişkisi'nin varlığından söz edilse bile, bu, çoban-sürü ilişkisi ile aynı şey değildir. Şöyle ki çoban sürüyü tamamıyla kendi hayrına gütmekte iken, seyisin atı tımarlamasında ve terbiye etmesinde atın hayrını gözettiği de öne sürülebilir. Nihayetinde at, diğer çiftlik hayvanları gibi, etinden ve sütünden faydalanılan "basit" bir hayvan olmaktan öte, özellikle eski Türk toplumunda, kendisiyle birlikte var olunan ve yok olunan (bkz. Eski Türklerde ölü gömme adetleri) bir yoldaş hükmündedir. Bu anlamda, seyis-at ilişkisinin, çoban-sürü ilişkisinden ileride bir yaklaşım olduğu öne sürülebilir.

Yukarıdaki açıklamaya uygun olarak, işbu çalışmada odak noktası olarak belirlenmiş olan Orta Çağ İslam düşününde var olan "ideal devlet" anlayışı da,

çalışma boyunca her ne kadar birçok yönden eleştirilecek olsa bile, çoban-sürü benzetmesine indirgenemeyecek kadar kapsamlı bir içeriği bünyesinde barındırmaktadır. Burada, diğer her şey bir yana bırakılacak olsa bile vurgulanması gereken husus, İslam düşünürlerinin devlet yönetimi hakkındaki düşüncelerinde yönetilenlerin mutluluğunu başlangıç noktası olarak almış olmalarıdır. Bu anlamda, yöneticiye sorumluluklar yüklemiş olmaları, onların kendi dönemlerinde var olan yönetim biçimi içerisinde toplumun mutluluğunu önemsediklerinin kanıtıdır. Bu duruma ilişkin bir örnek vermek gerekirse, çalışmanın devamında kendi eserleri üzerinden detaylı bir biçimde irdelenecek ve tartışılacak olan düşünür Farabi'den Bağdatlı'nın aktardığı şekliyle yönetici, “her milleti düzeltebilecek ve mutluluğa götürebilecek fiil ve melekeleri” belirlemek ve “her milletin neye muktedir olduğunu” ortaya koymak için milletlerin hepsinde ortak olan insan tabiatı ve her gruba özel olarak ait olan her şeyi incelemelidir (Farabi'den aktaran: Bağdatlı, 2018: 201). Tabii yine de burada var olmaya devam eden sorun, kimlerin yöneten ve kimlerin yönetilen olacağına kimler tarafından, ne şekilde karar verileceği sorunudur. Ve bu soruna bağlı olarak, yukarıda sorulmuş bulunan iki soru kendilerine cevap(lar) aranan sorular olacaktırlar: (1). Yönetenler ve yönetilenler için iki ayrı ahlak biçimi mi vardır? (2). Ahlakın öğretilirliğinin herkes için geçerli, belirli bir biçimi var mıdır?

1. 1. 2. Ahlak Felsefesi ve Politika Felsefesi

Yukarıda sorulan soruların araştırmayı getirdiği yerde ya çeşitli ahlak biçimleri ile karşılaşılacaktır, ya da tek bir ahlak biçiminin farklı uygulamaları ile. Ancak, devlet yönetimi söz konusu olduğunda; biliriz ki hakkında konuşulan, bütün bir toplumdur. Dolayısıyla bu aşamada, insanların yaşamları ile ilgili iki alana dair düşünme faaliyetleri olarak “ahlak felsefesi” ile “politika felsefesi”nin nasıl uzlaştırılacakları üzerinde düşünmek gerekecektir.

Burada önce ahlak ile ahlak felsefesinin farklılığını en başta vurgulamak gerekir. Ahlak ile ahlak felsefesinin aynı şeyleri ifade etmediği kolayca anlaşılabilirken, bu açıklamayı yine de gerekli kılan, ahlak felsefesinin “etik”

kavramıyla ifade edilmesi ve etik kavramının da ahlak kavramı ile karıştırılması ve bu kavramların birçok yerde birbirleri yerine kullanılıyor olmalarıdır. Ahlak kavramına ilişkin tanımlar bir önceki başlığın altında zaten verilmiş bulunduğundan, şimdi burada yalnızca etiğin (ahlak felsefesinin) ne olduğunu ve onun ahlaktan farkını ifade eden kapsamlı bir tanımla paylaşmak yeterli olacaktır: “Etik [ahlak felsefesi], yapılması gerekeni söyleyen veya davranışlara ilişkin normlar koyan bir faaliyet değil, yapılması istenen eylemlere sorular soran; neyin değerli neyin değersiz olduğu, hangi eylemlerin yapılmasının doğru, hangilerinin doğru olmadığı, doğru eylemin ve adaletin ne olduğu vb. soruları sorma faaliyetidir” (Dursun, 2005: 18). Söz konusu tanımda üzerinde durulan faaliyet ‘soru sorma’ faaliyetidir. Sonlu olmadığı anlaşılan bu faaliyetin sürekliliği onu nitelikli bir düşünme eylemine dönüştürmektedir. Dolayısıyla etik ya da ahlak felsefesi, ahlak üzerinde düşünme faaliyetleri bütünüdür, denilebilir.

Politika felsefesi ise, Strauss’un deyişiyle: “politik şeylerin doğası hakkında kanının yerine politik şeylerin doğasının bilgisini geçirme girişimi”dir (Strauss, 2017: 43). Bu tanımla yaptıktan sonra Strauss, kavramın doğru anlaşılması amacıyla, onu “politik düşünce”den ayırt etmenin önemi üzerinde durur. Ona göre, politik düşünce, “politik idelerin yansıtılması veya sergilenmesidir. Politik düşünce, böyle olmakla, kanı ile bilgi arasındaki ayrıma kayıtsızdır; ama politika felsefesi, politik temeller hakkındaki kanıların yerine bilgiyi geçirme yönünde bilinçli, tutarlı ve kesintisiz çabadır” (Strauss, 2017: 43-44). Buradan anlaşılan ve üzerinde durulması önemli bulunan husus, “felsefe” ya da Türkçedeki alternatif karşılığı olarak “düşün”ün, düşünceden farklı oluşudur. Felsefenin ya da eş anlamlı olarak düşününün “bilinçli, tutarlı ve kesintisiz bir çaba”yı ifade ettiği ortadadır. Buna karşılık “düşünce” ise, kendisine söz konusu çaba içerisinde ilerlenmiş olsa bile, ulaşılmış ve dolayısıyla sabit kılınmış, deyim yerindeyse artık donmuş bir kanaati, kanıyı ifade eder.

Ahlak felsefesi ile politika felsefesinin tanımları verilmiş olduğundan, artık bu iki alanda ortaya atılmış “düşünce”ler doğrultusunda, yukarıda sorulan iki temel sorunun cevaplarının aranmasına devam edilebilir: (1). Yönetenler ve yönetilenler

için iki ayrı ahlak (huy, karakter) biçimi mi vardır? (2). Ahlakın (davranış biçimleri ve kurallarının) öğretilirliğinin herkes için geçerli, belirli bir biçimi var mıdır?

Alkan'ın derlediği *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık* adlı kitap içinde yer alan ve Ağaoğulları'na ait olan "Siyasal Ahlak ve Devlet" başlıklı yazıda da, söz konusu iki soruyla ilişkili sorular sorulmuş olup bunlara cevaplar aranmıştır. Burada Ağaoğulları en başta "ahlak"tan egemen ahlakı anlayacağını ve onu da, "bir toplumun bütün üyelerinin kendi aralarındaki ilişkilerinde uymaları ve kaçınmaları gereken davranış biçimleri" şeklinde tanımlayacağını ifade eder (Alkan vd., 1993: 285). Daha sonra, "siyaset"i de kabaca iktidar ilişkilerine ve bu ilişkilerin odak noktasını oluşturan devlete indirgeyeceğini belirtir. Buradan sonra, Hobbes'tan faydalanılır ve ahlakın kişiden kişiye değiştiği kabul edildiğinde toplumun yadsınmasına varılacağı ifade edilir ve dolayısıyla siyasal toplumun olmadığı bir duruma, Hobbes'un deyişiyle "doğa durumu"na düşülmemesi için siyasal yapının ahlaki bir yapının varlığına ihtiyaç duyacağı noktasına ulaşılır (Alkan vd., 1993: 285). Bu nokta bir önceki kısımda da yer verildiği üzere; "siyasetin temelini oluşturan öğelerin ahlaksal tartışma olmadan formüle edilemeyecek, anlaşılamayacak ve uygulanamayacak bir nitelik taşımaları"nın bir sonucudur (Alkan vd., 1993: 24). Dolayısıyla zamansız ve mekânsız bir düşünme eylemi içinde, "siyasal yapı"nın ahlak düzleminde oluşturulacağı anlaşılmaktadır. Yine de bu anlamda, zaman ve mekân içinde var olan bir uygulama içinde söz konusu başlangıç noktasına geri dönüldüğü görülmemektedir. Bu da, işleyen düzenin aksaklıkları olduğunda, yapının yeniden bir belirlenme ile ahlak tarafından düzenlenmesinin aksine, ahlakın söz konusu aksaklık düzleminde yeniden belirleniminin söz konusu olabileceği sonucunu doğurmaktadır.

Ağaoğulları, yukarıda ifade edildiği üzere siyaset ile ahlakın ilişkisini kurduktan sonra birbirini tamamlayan şu iki soruyu sorar: (1.) "Siyasal yapı, gereksinim duyduğu ahlaki değerleri kendisinde nasıl, ne ölçüde yansıtır ya da yansıtmalıdır"? Yahut yoksa bu siyasal yapı (2.) "kendini tümüyle ahlaki kaygılardan arındırmalı mıdır" (Alkan vd., 1993: 285)? Bu noktada yazar, sormuş olduğu iki sorunun birden cevabına ilişkin iki yaklaşımın olduğunu belirtir ki bunlar artık bu alanda temel başvuru kaynağı haline gelmiş olan iki yaklaşımdır: Platoncu ve

Makyavelci yaklaşımlar. Bilindiği üzere, Platon'da ahlak siyasetin belirleyicisi olarak görülmektedir. Ruhun bölümleri ile benzeştirilen toplumsal sınıflar, erdemli bir şehrin (devletin) varlığı içindir. Dolayısıyla bu yaklaşımda ahlak, Ağaoğulları'nın Robespierre'in söylemleriyle de örneklendirdiği üzere, siyasal toplumun tek temeli olur ve dolayısıyla, devletin başat amacı da yurttaşları bu ahlaka yönlendirmek olarak tanımlanır (Alkan vd., 1993: 285-286). Bu tanımlama biçimi, ileriki bölümlerde detaylı olarak görüleceği üzere, Orta Çağ İslam düşünürlerinin devlet yönetimine dair düşüncelerinde büyük ölçüde etkili olmuştur. Platon'un *Devlet* adlı eserinin temelde bu yaklaşımın çıkış noktası olarak tanımlandığı bilinmektedir.

Bu ilk yaklaşımın alternatifi olarak, Makyavelci yaklaşımın ise ahlakı tümüyle yadsımadığını, ancak siyasetçinin ya da siyasal alanın, ahlaki değerlere uymaması gerektiği üzerine kurulduğu, yine Ağaoğulları tarafından aynı çalışma içinde ifade edilmiştir. Buna göre, bahsi geçen yaklaşımda, siyasetçinin, siyasal yapıda yer alan öznelerin toplumda yaygınlaşmış ahlaki kaygılardan kendilerini soyutlamalarına izin verilir. (Alkan vd., 1993: 286). Bu yaklaşım Makyavel'in *Hükümdar* adlı eserinde işlenir. Söz konusu yaklaşıma ilişkin olarak adı geçen eserden şu pasaj gösterilebilir:

“... İktidarı ele geçiren hükümdar gerekli gördüğü şiddeti iyice hesap etmeli ve her gün yinelememek için bir çırpıda uygulamalıdır. Ve yinelemeyince de halkının güvenini sağlayarak iyilikle kalplerini kazanabilir. Yüreklilik gösteremediği için ya da yanlış hesaptan tersini yapan hükümdar elinden tokmağı düşüremez. Halkı da sürekli baskı altında tuttuğu için onun halkına, halkının da ona bitip tükenmeyen baskı nedeniyle güveni kalmaz. Şiddet tüm hışmıyla ve bir kerede uygulanmalıdır(...) Oysa iyilikler azar azar yapılmalı ki tadına varılabilsin.” (Machiavelli, 2016: 36)

Makyavel'in bu yaklaşımının içinde bulunduğu koşullar tarafından şekillenmiş olduğu da dile getirilen bir husustur. Bu anlamda, Foerster'a göre o; “anarşi içinde olan çağında yapıcı bir devlet adamının iş başına gelmesini ve düzen ve birlik yaratabilmesi için bütün ahlaki endişelerden sıyrılarak devlet idaresinin teknik zaruretlerini yerine getirmesini istiyordu” (Foerster, 1960: 60). Bu açıklama doğru da olsa, Makyavel'i “modern siyaset bilimi”nin kurucusu yapan, ahlaktan azade hükümdar figürünün gücünden bir şey kaybettiği söylenemez.

Yukarıda Ağaoğulları'nın çalışmasından büyük ölçüde faydalanılarak özetlenmiş bulunan iki yaklaşımın, işbu çalışmanın bir önceki kısmında ulaşılmış bulunan soruların cevaplarına ilişkin konulara dair oldukları görülmektedir. Şöylece ifade edilebilir ki, gerek klasik siyaset felsefesinin kurucusu sayılan Platoncu yaklaşım, gerekse de modern siyaset biliminin kurucusu sayılan Makyavelci yaklaşım, devlet yönetimi söz konusu olduğunda toplum kavramı yadsınamayacağından, ahlakı değişik biçim ve ölçülerde de olsa hesaba katmışlardır. Burada, “hükümdar”ını ahlaktan bağımsız kılan Makyavelci yaklaşım, bu çalışmanın temel iki sorusundan ilkinin yeniden ve daha derinden gündeme getirirken; ahlakı belirleyen ve belleten “koruyucu seçkini yöneticiler”i öne süren Platoncu yaklaşım ikinci sorunun tazelenmesine neden oluyor. O zaman soruların yinelenmesi anlamlı olacaktır, çünkü bir sonraki kısma geçilirken söz konusu sorular cevaplarını hala tam anlamıyla bulmuş değiller: (1). Yönetenler ve yönetilenler için iki ayrı ahlak biçimi mi vardır? (2). Ahlakın öğretilirliğinin herkes için geçerli, belirli bir biçimi var mıdır?

1. 1. 3. Politika ve Siyaset

Literatürde yaygın şekilde bilindiği gibi, “politika” kelimesi, şehirlerinin devletleri meydana getirdiği dönemlerinde, Antik Yunan’da “polis –yani- şehir ya da devlet ile ilgili, alakalı” anlamına gelen kelimedenden türemiştir. Burada, kavramın kısa bir açıklamayla birlikte tanımını yapmış olan Andrey Heywood’un Türkçeye “Siyaset” şeklinde çevirisi yapılan *Politics* isimli kitabından alıntı yaparken, kitabın orijinalinde “politics” kelimesinin geçtiği yerlere karşılık olarak -söz konusu ayırım bu çalışma bağlamında önemli olduğundan- “siyaset” değil “politika” kavramının tercih edilmesi uygun olacaktır. Bu anlamda;

“Politika (politics) kelimesi ‘polis’den gelir ki bunun sözlük anlamı şehir devletidir. Eski Yunan toplumu, her biri kendi hükümet sistemine sahip bağımsız şehir devletleri topluluğu şeklindeydi. Bu şehir devletlerinin en büyüğü ve etkili olanı, genellikle demokratik yönetimin beşiği olarak tasvir edilen Atina idi. Bunun ışığında politika polis’in işlerine, daha doğrusu ‘polisle ilgili olan’ a atıfla anlaşılabilir. Bundan dolayı, bu tanımın modern biçimi, ‘devletle ilgili olan’ dır.” (Heywood, 2006: 23)

Görüldüğü üzere, bir kavram olarak “politika”, dilimizdeki eş anlamlısı “siyaset”ten çok başka bir anlamı ihtiva eder. Bu yüzden de, daha başlangıçta Arapça kökenli olan kelimenin bize sordurduğu sorulara temelde gereken cevapları vermiş sayılır. Şöyle ki “politika” kavramı, öncelikle kurumları olan bir kenti işaret etmesi bakımından “siyaset”te olduğu üzere (1) insanlar arasında bir sınıflandırmayı ya da (2) ahlak eğitimi üzerine doğal bir hak iddiasını işaret etmez. Böylece, toplumun içerisindeki bireyler nezdinde (1) eşitliği ve (2) özgürlüğü sağlayabilir. Ancak, bu noktada gündeme gelen soru şudur ki, eğer “siyaset”in uygulaması içinde yaşıyorsak, buradan “politika”ya varmamız mümkün olabilir mi? Şayet evetse, nasıl?

Burada, şu yine hatırlanmalıdır ki; kelimelerin kökenleri ve ilk anlamları üzerine düşünmek bizlere yalnızca bir öngörü sağlayabilir, fakat sorunlarımızı çözmez. Dolayısıyla yukarıda defaatle tekrarlanması anlamlı görülmüş olan iki soruyu cevaplamak için girişilecek işin ilk adımı, kelimelerin anlamlarını buldukları/var ettikleri anlayışlar/düşünme biçimleri üzerine odaklanmak olacaktır.

Bu noktada ilk olarak söylenmesi gereken şudur ki, yukarıda eşitliğin ve özgürlüğün, bir devlet yönetimi uygulaması olarak kendisinin var olmasıyla mümkün görüldüğü “politika”, günümüzde ‘demokrasi’ kavramıyla karşıladığımız yönetim ve hatta ‘yönetişim’ anlayışını nitelemektedir. Yani deyimi yerindeyse; vatandaşların ‘agora’da bir araya geldikleri, ‘meclis’te oturdukları ya da ‘parlamento’da konuştukları; şehir/kent/devlet ile ilgili işlerle alakalı olarak birbirlerine danıştıkları bir yönetim biçiminden bahsediyoruz ve bu da bugün kullandığımız anlamıyla demokrasidir.

Demokrasinin gerek Antik Yunan düşünürlerinde gerekse Orta Çağ İslam düşünürlerinde olumlu bir yönetim biçimi olarak değerlendirilmediği malumdur. Bu noktada özellikle Platon’un *Devlet* adlı eseri, tabiri caizse, ilk yasa konumundadır. Bugün bile, demokrasiye karşı yapılan itirazların kullandığı dayanakların büyük bir bölümü bu esere dayanmaktayken; bundan bin yıl kadar önce yaşamış düşünürlerin yönetime ilişkin ve dolayısıyla demokrasiye ilişkin yazdıklarında bu eserden etkilenmemiş olmaları beklenemezdi. Zaten, 8. yüzyılın ortalarında Abbasi halifelerinden; Mansur’un başlattığı çalışmalarla kuruluşuna başlanan, daha sonra Harun Reşid’in ve daha sonra 9. yüzyılın başında Me’mun’un gayretleriyle

kuruluşunun tamamlandığı kütüphane, rasathane ve tercüme evi; Beytü'l Hikme'de başka birçok eserle birlikte bu eserin de çevirisinin yapıldığı bilinmektedir (Demirci, 2016: 148). Hal böyleyken, bu çalışmada “ideal devlet” anlayışları üzerinde özellikle durulacak olan iki düşünür olarak Farabi ve İbn Rüşd ile bu ikisinin arasında, bu çalışmada kendileri için “kilit taşları” tabiri önerilen, sırasıyla, İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'in söz konusu eserden değişik biçim ve ölçülerde etkilendikleri, bu düşünürlerin konuya ilişkin eserleri okunduğunda anlaşılmaktadır.

Bu yüzden, işbu çalışmada odak konumunda olan “ideal devlet” anlayışının kaynağı olarak öncelikle *Devlet*'i incelemek yerinde olacaktır. Bu incelemeyle birlikte, Platon'a göre neyin “doğru”, neyin “eğri” olduğu anlaşılmış olur. Böylelikle, hem onun hem de Orta Çağ İslam düşünürlerinin düşüncelerinde “ideal devlet”in ne olduğuna ve söz konusu düşünürlerin bu “ideal devlet” biçiminin demokrasi karşısında tercih edilmesi gerektiğine ilişkin görüşlerinin nedenlerine dair fikir sahibi olunabilir. Dolayısıyla, ancak *Devlet* hakkıyla anlaşıldıktan sonra, İslam düşünürlerinin “ideal devlet” anlayışları kavranabilecek ve söz konusu anlayış üzerine analitik bir düşünme faaliyeti gerçekleştirilebilecektir.

1. 2. BİR İDEALİST OLARAK PLATON

Platon'un meşhur eseri *Devlet*, Sokrates ile Kephalos arasında yaşlılık, para ve zengin olmanın faydaları üzerine gelişen bir diyalog ile başlar. Buradan hareketle ikili iyi ile kötü, doğru ile eğri üzerine düşünmeye başlarlar ve konu, doğruluğun doğruyu söylemek ya da alınan şeyi geri vermektan ibaret olup olmadığı sorusuna gelir. Kephalos'un aralarından ayrılmasıyla birlikte tartışma kaldığı yerden Sokrates, Polemarkhos, Thrasymakhos, Glaukon ve Adeimantos arasında devam edecektir; böylece bu beş kişi doğruluğun ne olduğu üzerine fikir yürütmeye devam ederler ve onun hakkında sırasıyla ortaya atılan, “herkese borçlu olduğumuzu ödemek” olduğu; “dostlara iyilik, düşmanlara kötülük etmek” olduğu ve “güçlünün işine gelen” olduğu fikirleri üzerine tartışır. Varılan yerde, bir kişinin kendisi için, ‘eğri’ olmanın ‘doğru’ olmaktan daha yararlı olacağı noktasına gelindiğinde, Sokrates bu fikri çürütmeye ve tam aksine, eğriliğin değil, doğruluğun kişinin yararına olduğunu

ispatlamaya girişecektir. Buraya kadar olan kısımda, tartışmanın doğruluk üzerine; bir “etik sorunsalı” olarak devam ettiğini görüyoruz. Ancak bu noktada Sokrates, şöyle söyler:

“Giriştiğimiz iş kolay değil. Çok keskin bir göz ister buna. Bu da bizde olmadığına göre araştırmaya şu yoldan gidelim: Gözü çok keskin olmayan kimselere uzaktan küçük harfler okutulmak istense, bunların biri, aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini akıl etse, bu iş ne kadar kolaylaşır. Önce büyük harfleri okur, sonra da küçük harflerin büyüklerin eşi olup olmadığına bakar.” (Platon, 2015: 53-54; 368d)

O böylece tartışmayı ‘doğru bir insan’ı anlatmak adına ‘ideal bir devlet’ hayal ederek/tasarlayarak; böylece küçük olanı görmek için gözlemi daha büyüğün üzerinden gerçekleştirerek devam etmeyi önerir. Dahası, Sokrates tartışmanın devamında, ideal olan devleti ve doğru insanı açıkladıktan sonra, bir bozulma süreci içinde dört bozuk devlet biçimi ve bu devlet biçimlerinin küçük ölçekli iz düşümleri olarak dört bozuk insan tipini de sıralayacaktır. Ve böylece, artık mesele etiğin olduğu kadar politikanın da konusu haline gelir.

Esasında, Platon’un kuramında tek doğru olan ideal devlet dışındaki tüm diğer devlet biçimleri doğal olarak eğridirler. Dahası, her bir devlet biçimi, kendisinden sonra gelecek olan ve kendisinden daha kötü olan devlet biçiminin tohumlarını içinde taşımaktadır. Bu yüzden, Platon’un kuramında demokrasinin niçin eğri bir devlet biçimi olduğunu anlayabilmek için, önce onun kendisinden önceki devlet biçiminden neler aldığı ve kendisinden sonraki devlet biçimine neler verdiği meselesi kavranmalıdır. Bunun için yapılacak ilk şey de, önce “ideal devlet”i ve “doğru insan”ı tanımlamak olacaktır.

Öncelikle, Platon’un da anlattığı sırayla, ‘devlet’e değinecek olursak; her şeyden önce, “ideal devlet”in ve aslında Platon’a göre devlet denilen herhangi bir biçimdeki kurumun ‘üreticiler’, ‘koruyucular’ ve ‘yöneticiler’ olmak üzere üç sınıftan meydana geldiğini aklımızda bulundurmamız gerekir. Yanlış zamanlarda gerçekleşen birleşme ve doğumlardan ötürü başlayacak olan bozulma sürecinden önce ‘ideal’ durumda bulunan devlette düzen kısaca şu şekildedir:

“Kadınlar, çocuklar ve bütün eğitim ortak olacak. Savaşta ve barışta girilen bütün işler de öyle. Hem felsefede hem savaşta en üstün gelen yurttaşlar da bu devletin başına

geçecek... Önderler yetişmiş askerleri evlere götürüp yerleştirecekler. Bu evlerde hiçbir şey hiç kimsenin öz malı olmayacak, her şey herkesin olacak... Bu savaşçı atletler ve koruyucular, gördükleri iş karşılığı bir yıllık geçim masraflarını öteki yurttaşlardan alacaklar. Bununla geçinip, hem kendilerinin hem de başkalarının güvenliğini sağlayacaklar.” (Platon, 2015: 267; 543a-b)

Platon “ideal devlet”i, diyalogun daha önceki kısımlarında gerçekleşen uzun ve detaylı tartışmaların neticesinde tanımladıktan sonra geldiği noktada, ‘ideal’ olan dışındaki devlet biçimlerini araştırmaya girişmeden önce böyle kısaca özetliyor. İşbu çalışmada da onun burada bu kısa özetine yer vermek yeterli görünmektedir. Çünkü bu çalışmanın esas amacı, üzerinde sayısız çalışma yapılmış bulunan *Devlet*’i değil, onun etkisiyle birlikte İslam düşünüyü içinde yazılmış olan eserleri incelemektir.

Buradan sonra yine kısaca ‘ideal’ olan insanı tanımlamadan önce şunu da ifade etmek yararlı olacaktır; Platon’un “ideal devlet”inde esas olan yukarıda da yer verilmiş olan üç sınıftan oluşan bir toplum modelidir. Buna göre, her sınıfa ait de bir erdem mevcuttur. Bunlardan yönetici olanlara ‘bilgelik’; koruyucu olanlara, ‘yiğitlik’; özellikle üreticilere ve aslında aralarındaki ilişkinin devamlılığı bağlamında tüm sınıflara ‘ölçülülük’ yaraşır. İşte, Platon’a göre ‘doğruluk’ ya da İslam düşününün etkileme açısından bir diğer çevirisiyle ‘adalet’ bu sınıfların kendilerine yaraşan erdemler doğrultusunda eylemeleridir (Platon, 2015: 125-133; 427e-434e). Dolayısıyla, şimdi değinilecek olan “ideal insan”ın ruhunda da yukarıda ifade edilen uyumun bir benzerinin olacağı tahmin edilebilir. Buna göre, insanın ruhu da üç bölüm olarak incelenecektir. Doğru denilen ya da ‘ideal’ addedilen devlet biçiminde olduğu gibi, doğru ya da yine “ideal insan” da ruhsal olarak ‘üretici’, ‘koruyucu’ ve ‘yönetici’ bölümlerinin bir denge halinde bulunduğu insandır. Platon bu dengeyi şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu doğruluk insanın dış eylemlerine değil, iç eylemlerine uyuyor. Bize insanın kendini, oluşundaki ilkeleri veriyor. Doğru insanda her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek, orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor. Ondan sonra artık ne işe girişirse girişsin, ister zengin olmaya çalışsın, ister bedenini geliştirmeye, ister devlet işlerini görmeye, ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir

düzeni gerçekleştirmek olacak. Bunu yapmasını bilmeyi bilgelik sayacak. Tersine, bu durumun bozulmasına, bu düzeni kurmayı bilmemeye de eğrilik diyecek.” (Platon, 2015: 145-146, 443d-e)

Platon’un burada anlattığı müthiş denge durumu bugünlerde çokça karşılaşılan kişisel gelişim kitaplarında karşılaşılan; ulaşılması zor bir çeşit ‘nirvana’ hali gibi okunabilir. Ancak onun buradaki önermesi, bu durumu, insanın içinde her bir bölümün ya da kısmın üzerine düşeni yapması ile ulaşılabilecek bir ‘doğal’ hal olarak vaat etmesi açısından ilginç görünmektedir. Dolayısıyla, Eyüboğlu ve Cimcoz’un birlikte yaptıkları çevirilerinde bu ‘ideal’ durumu ifade eden Yunanca kelimeyi ‘adalet’ olarak değil de ‘doğruluk’ olarak çevirmelerinin gayet yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü burada Platon’un yaklaşımına göre, sağa sola, herhangi bir yöne sapmadan dosdoğru gidildiğinde, yani ‘doğruluk’ üzere hareket edildiğinde ‘iyi’ ve ‘güzel’ olan yere varılacaktır. Bu bağlamda, Platon daha sonra İslam düşünününü de çokça etkileyecek bu mükemmel ahlak öğretisiyle, kendi alanında hala aşilamaz bir konumda bulunmaktadır.

Platon’a göre, zaman içerisinde, yukarıda belirtildiği gibi, yanlış zamanlarda gerçekleşen birleşme ve doğumlar sonucunda devletin başına “daha az bilgili, daha az kafalı bir kuşak” gelecek ve böylece, bozulma süreci başlayacak ve devlet sırasıyla ‘timokrasi’, ‘oligarşi’, ‘demokrasi’ ve ‘zorbalık’ dönemlerini yaşayacaktır.

Kurgulanan ideal devlette bozulma sürecini incelerken, göz önünde bulundurulması gereken öncelikle ruhun güçleri (kısmaları) olmalıdır. Platon’un kuramında devlet biçimleri ile insan tiplerinin paralel bir biçimde kurgulandıkları unutulmamalıdır. Bu anlamda, Platon, insandaki bozulmayı ruhun güçlerinin insanda yönetimi devralmalarından yola çıkarak anlatır. Şöyle ki, ideal olarak kurgulanan devlette filozof-kral olarak tanımlanabilecek olan yönetici, insan ruhundaki ‘logistikon’ kısmına karşılık gelmektedir. Bu bağlamda, timokrasi insanında ruhun baskın olan yanı ‘philonikon’, oligarşi insanında ise ‘epithymetikon’ ve ‘philochrematon’ kısmıdır. Demokrasi insanını ve tiranlık insanını anlamak için ise, Platon tutkuları gerekli olanlar, gerekli olmayanlar ve suça yönelik olanlar olarak üçe ayırır. Bu anlamda, oligarşi insanında, gerekli tutkular onu kısıtlayıcı, hasis ve cimri bir insana dönüştürürken; demokrasi insanında, gerekli olmayan arzular onu

küstahlığa, israfa ve düzensizliğe iter. Zorbada ise, bu çoğulcu tutkular alanından galip çıkan şehvet, onu ancak rüyalarında deneyimlediği şeylere gerçeğe dönüştürecek hale getirir (Voegelin, 1957: 125). Başka bir deyişle; Platon “thymoeidic” karakterin tipik bir timokrati, görece iyi tutkular tarafından yönetilen “epithymetic” karakterin bir oligarkı, benzer karakterde, ancak gereksiz tutkular tarafından yönetilenin bir demokrati ve son olarak yine benzer bir karakterde olduğu halde herhangi bir dışsal engel ya da içsel utanma ile kısıtlanmamış olanının ise bir zorbayı yaratacağını vurgulamaktadır (Samaras, 2002: 128). Bu açıklamalar vasıtasıyla, Platon’un kuramında ruhun bölümlerinin başat rolü detaylı bir biçimde anlaşılmaktadır.

Bu bilgilerin ışığında, insanda ve devlette bozulma sürecinin nasıl gerçekleştiği Pappas’ın çalışmasından faydalanılarak da takip edilebilir (Pappas, 2003: 164-167): Timokrasi, akılcı yanın diğerleri üzerindeki tahakkümünü kaybetmesiyle yükselişe geçer. Üreticiler, ya da ruhun iştaha düşkün yanı tatmin edilmek yönündeki hak iddiası üzerinde ısrar eder. Burada, en yüksekte bulunan akılcı yan ile en alçakta bulunan “sefil” yan arasında yer alan cesur yan iktidara gelir. Bu yönetim biçimi her ne kadar kayda değer bir düzen görünümü verse de, yine de bir çatışmanın ortasında kurulan bu düzen, ideal olan devlet ve/veya doğru insan içinde bulunan birlikten yoksundur.

Oligarşide ise, ruhun üçüncü sırada sayılan kısmı (üreticiler) ikincisinin (koruyucuların) yerine gelir. Ve üretici sınıf yönetimi ele geçirdiğinde, artık toplumdaki baskın güç para olmuştur; dolayısıyla görülür ki söz konusu sınıfın tamamı değil, yalnızca en zengin olanları iktidardadır. Buna paralel olarak, iz düşümsel oligark ruhta da para hırsı baş aktör konumundadır. Ve paraya dair hırs; açlık ve şehvette olanın aksine en azından uzun vadeli planlar yaptırabilecek bir disiplini içinde barındırır.

Oligarşiden sonra demokrasi, uyumsuzluğu varabileceği en uç noktaya taşır. Demokrasi fikir ayrılığını, üzerinde en nihayetinde fikir birliğine varılacak geçici bir kötülük durumu olarak değil, toplumun içkin değeri olarak görür. Hoşgörünün ‘ılık’ değeri haricinde başka herhangi bir değer onda baskın hale gelemez. Çünkü onda vatandaşlar sadece fikir ayrılığında fikir birliğine varmışlardır; başka bir ortak değere

başvurulmaz ya da kamusal bir erdem teşvik edilmez. Birlik ya da vatandaşların üzerinde bir yönetici fikri demokrasi insanlarına itici gelir. Buna eş olarak, eşitlikçi demokratik insan da tutkularından birini diğerlerine tercih etmez, ancak içlerinden biri yükseldiğinde ona izin verir. Bu anlamda o, tutkuları gerekli olanlar ve gerekli olmayanlar olarak ayırma güdüsünü kaybettiğinden, atacağı adımlar için rehber edineceği herhangi bir ilkeye sahip değildir; öyle ki, oligark insanın servet tutkusu nedeniyle sahip olduğu donuk ve kaba ilkedен dahi yoksun durumdadır.

Devlet'te demokratik insan çok çeşitli ve çok renkli olarak tanımlanmıştır. O çok sayıda eğilimle doludur. Karakterindeki bu çeşitlilikten ötürü o en çekici insan tipi olarak görülür ve en güzel olarak anılır. Oligark insanın oğlu, gerekli olmayan tutkularını bastırmak üzerine eğitildiği halde, çelişkili bir biçimde bu tutkular karşısında zayıf hale gelmiştir. İlk başta durum korkunç görünmektedir, çünkü bastırılmış olan bu çok sayıdaki tutkular ruh için yıkıcı olabilirler. Ancak demokratik ruh burada bir çıkış bulur ve gerekli ya da gerekli olmayan olarak ayırmaksızın tüm tutkular arasında bir eşitlik kurar. Bu noktadan sonra, söz konusu insan canı o an ne istiyorsa onu yapacaktır.

Recco, Platon'un kuramındaki demokrasinin sekiz temel niteliğini şöyle sıralar: Özgürlük, çeşitli yaşam biçimleri, çeşitli anayasal yaklaşımlar, yönetim işlerinin parçası olma konusunda bir yükümlülüğün yokluğu ya da kaçınma durumu, mahkûm edilmiş suçlulara karşı yumuşak davranış, insanlara karşı kibar davrananların onurlandırılması, yöneticilerin yokluğu ve eşitlik (Recco, 2007: 115-116). Dolayısıyla niteliklerinin ve vatandaşlarının çeşitliliğinden hareketle diyebiliriz ki, demokrasi, temelde çeşitlilikle ilişkilendirilmiştir.

Buradan hareketle denilebilir ki, özgürlüğün diğer tüm özellikler arasında en üstün konumda olduğu demokrasi, birçok farklı renkle bezenmiş bir elbise kadar güzel görünür. Ancak, tutkulardan gerekli olanlar ve gerekli olmayanların bir arada bulunduğu bu durumda, bir kaos oluşması ve bu kaos içinde suça yönelik olan tutkuların zaferi anlamına gelen zorbalığın galip gelmesi ihtimali demokrasiyi Platon'un kuramında 'eğri' kılar. Bu noktada Rice, Platon'un kuramındaki bu yaklaşımın dikkate değer olduğunu Napolyon Bonapart'ın yükselişinin bu çerçevede değerlendirilebileceği üzerinden vurgular (Rice, 1998: 122). Çünkü muhteşem

diktatörlük, muhteşem anarşide yükselecektir. Demokratik ruhta, herhangi bir tutkunun bir diğeri üzerinde üstünlük kurması öngörülmezken, şehvet tüm diğerlerinden daha hızlı büyür. En nihayetinde, insanda da toplumda da zorbalık tahakkümünü kurar.

Burada temel yaklaşımı kısaca anlatılmış olan eser, *Devlet*, sosyal bilimler tarihinde belki de en çok tartışma açmış kitaptır. Bu eserdeki ‘idealist’ bakış açısı birçokları tarafından dile getirilmiş ve defalarca da eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin demokrasi ile ilgili olanlarına bir sonraki kısımda değinilecek olmasına rağmen, burada, yaklaşımın geneline getirilmiş, öne çıkan birkaç eleştiriye işbu çalışmanın ilerlemesine kavramsal anlamda fayda sağlayacak olmaları bakımından yer vermek yerinde görünmektedir. Literatürde bu konuda sert bir üslupla ve yüksek bir sesle dile getirilen eleştirilerden birisi Karl Popper’in yazmış olduğu *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eser olmuştur. Bu eserin özellikle “Doğa ve Uylaşım” adlı bölümünde Platon’un ancak bir kabile devletine özlem duyduğu ve devletin sağlıklılığı ile adaletinin bir tutulduğu ve Platon’un yaklaşımının estetik bir yaklaşım olduğu görüşleri üzerinde durulmaktadır (Popper, 2000; 67-91). Platon’a ve özellikle onun *Devlet*’ine karşı sergilediği sert tavrıyla eser, bu konuda yararlı düşünme kalıpları sağlamaktadır. Burada söz konusu edilen ‘sağlıklılık’ ile ‘adalet’ ayrımı, ikili bir düşünme biçimine imkân vermektedir. Bunun bizzat Platon’un bölümlendirmesi üzerinden çıkarılacak olan üçlü bir düşünme biçimine imkân sağlaması, Ranciere’in katkılarıyla mümkün olabilir.

Ranciere’in *Uyuşmazlık* adlı eserinde sergilediği yaklaşımda, Platon’un *Devlet*’te öne sürdüğü ‘ideal’ olan ve olmayanlara ait fikirleriyle, bir ikilik yarattığı; böylece politikacıların politikası ile filozofların politikası olmak üzere iki çeşidin ortaya çıkmış olduğunu ileri sürer. Buna göre; “bu tür herhangi bir felsefi şekillenmenin [politika felsefesi bağlamında] insan eyleyişinin -bilimsel, sanatsal, politik ya da başka türlü- tüm büyük biçimlerine eşlik ettiğini ve bu biçimleri ya düşünüm aracılığıyla yansıttığını ya da yasa koyma aracılığıyla temellendirdiğini söylemenin hiçbir dayanağı yoktur” (Ranciere, 2005: 11). Burada Ranciere tarafından fark edilen, Popper’in yaklaşımındaki ‘sağlıklılık’ ve ‘adalet’ ayrımı üzerinden ‘politikacıların politikası’ ile ‘filozofların politikası’ ayrımına

varılacağıdır. Düşünür, buranın devamında “insan eyleyişi”nin ‘bilimsel’, ‘sanatsal’ ve ‘politik’ yanlarına değinmekle teori-pratik ilişkisi bağlamında üçlü bir düşünme biçimini mümkün kılmış olur. İşbu çalışmada, Ranciere’in bu yaklaşımından, onun kullandığı bu terimlerde bir yer değişikliği yapmak koşuluyla geniş bir düzlemde faydalanılacaktır. Şöyle ki, çalışma boyunca, Platon’un *Devlet*’i ve ondan etkilenmişlikleri bağlamında İslam düşünürlerinin eserlerinde, politikanın ‘bilimsel’, ‘sanatsal’ ve ‘felsefi’ yaklaşımlarla işlenmiş olması ihtimali ve bu bölümlendirilmiş yaklaşımın buraya kadar söz konusu edilen temel soruların cevaplanmasına sağlayacağı faydalar üzerinde durulacaktır.

1. 3. BİR İDEAL OLARAK PLATON

Günümüz dünyasında kabul gören yönetim biçimlerinin en yaygını olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bazı çağdaş düşünürlerin Platon’un *Devlet*’teki demokrasi yaklaşımını sorgulaması, ona eleştiriler getirmesi şaşırtıcı değildir. Örneğin Samaras, Platon’un insan tipleri ile yönetim biçimleri arasında kurduğu benzeşimin demokrasi bağlamında tutarsız olduğunu ifade eder. Buna göre, Platon, demokratik insanın çok yönlülüğünü, onun geniş çeşitlilikteki özelliklerinin birlikteliğinin çekiciliğini demokratik toplumun çeşitliliği ile karşılaştırmalı olarak sürdürür. Ancak eğer, demokratik toplum, onun söylediği gibi diğer toplum biçimlerinin yaşam biçimlerini içinde barındırıyorsa, bu burada onun anlattığı şekildeki demokratik insanın varlığını ifade etmiş olmaz (Samaras, 2002: 129). Yani, diğer yönetim biçimleri içinde başat konumda bulunan insan tipi yönetim biçiminin temel ilkesinin, ruhlarında temel ilke konumunda bulunduğu insan tipi iken, bu demokrasinin temelde çeşitlilikle olan ilişkisinden ötürü, mümkün değildir.

Aynı nokta üzerinde Annas da Platon’un demokratik insan olarak nitelediği insan biçiminin mevcut olduğunu, ancak bununla demokratik yönetim biçimi arasında bir bağlantı kurulamayacağını ifade etmiştir. Yine Annas’a göre, Platon’un bu zorlama bağlantıyı yaratarak demokrasiyi olumsuz nitelenmesinde başlıca sebep, onun düşüncesinde çoğulculuğun değil birliğin bir devleti devlet yapan şey olduğu fikri yatmaktadır (Annas, 1981: 300-301). Dolayısıyla, Platon birlik haricindeki her

bir ihtimali çürütmek adına demokrasiyi de diğerleri ile birlikte saymış ve bu anlamda onu feda etmiş görünmektedir.

Rice ise günümüzde demokrasinin, Platon'un yaklaşımının aksine, neden kabul gördüğünü şu şekilde açıklamaya girişmiştir. Ona göre, bazılarımız demokrasiyi kucaklarlar, çünkü bugün bizler, Platon'un aksine, evrende bize hayatlarımızı nasıl idare edeceğimize dair tekil bir hakikat gizli olduğu hususunda şüpheliyiz. Bazılarımız ise, bu minvalde bir hakikat olduğuna inanmakla birlikte, ona henüz ulaşmış ulaşmadığımızdan emin olmadığımızdan, o hakikate ulaşabilecek farklı yaklaşımlar bulmak için özgürlüğe izin vermenin, onu keşfedebilmek için tek yol olduğuna inandığından, demokrasiyi desteklemekteler. Bazılarımız da öyle bir hakikatin var olduğuna ve ancak bazılarımızın onu bildiğine inansalar da, o hakikati başkalarına zorla kabul ettiremeyeceklerini biliyorlar. Kısacası, Rice'a göre, bugün hepimiz özgürlüğü kucaklıyoruz, çünkü onun en yüksek değer olduğuna inanmaktayız (Rice, 1998: 126). Bu anlamda, özgürlük ve dolayısıyla özgür düşünme ve eyleme, demokrasinin bugünkü temel dinamikleri olarak ifade bulmuştur. Bu yaklaşımla özgür düşünmenin önemine vurgu yapılırken, ortaya çıkacak düşüncelerin topluma yönelik olarak açık bir biçimde dile getirilmesi; düşüncenin ifadesi anlamında ifade özgürlüğü boyutu da kayda değer konumdadır.

Monoson demokrasinin temel özelliklerinden ifade özgürlüğü üzerine eğilir ve *Devlet*'te Sokrates'in eşitliği ve özgürlüğü doğrudan eleştirmesine rağmen, konuşma özgürlüğü ya da ifade özgürlüğü anlamındaki "parrhesia"yı eleştirmediğini vurgular (Monoson, 2000: 167). Bu noktada Sokrates'in ağzından çıkan şu cümleyi alıntılar: "Özgürlük olduğu için bütün düzenler vardır orada, o kadar ki, bizim gibi bir devlet kurmak isteyenler, bir demokrasi devletine gidip diledikleri düzeni seçebilirler (Platon, 2015: 285, 557d)". Buradan hareketle Monoson şu iki soruyu sorar: 1. Demokratik yönetimin tüm yönetim biçimlerini kapsaması ne anlama geliyor olabilir? 2. Bu anlam felsefi sorgulamaları yürütmek için neden önem teşkil etmektedir? Burada, düşünür ilk soruya cevap olarak demokrasinin tüm yönetim biçimlerini kapsamamasının, aslında o yönetim biçimlerinin sözle ifade edilerek sorgulanabilmesi, haklarında sözsel deney gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan açıklığı sürdürdüğü anlamına geldiğini belirtir (Monoson, 2000: 168). Böylece,

kusursuz yönetim biçimi ihtimali, Sokrates'in ağzından Platon'un da itiraf ettiği üzere, ancak demokraside var olabilir. Bu ihtimal, işbu çalışmanın ileriki kısımlarında da ifade edileceği üzere, Orta Çağ İslam düşünündeki "nevabit" kavramının da 'türediği' boşluk olarak görünmektedir.

İkinci soruya cevap olarak ise Monoson, Saxonhouse'a başvurur. Buna göre, Saxonhouse demokratik yaşamın temel özelliklerinden olan açıklığın ve ayrımcılıktan azadeliğin, aynı zamanda felsefi sorgulamaları başlatmak için gerekli olan ön koşullar olduklarını vurgular (Saxonhouse'den aktaran: Monoson, 2000: 168-169). Dolayısıyla da bu noktada Monoson'un ulaştığı sonuç olarak; Sokrates'in bizzat kendisinin de Atina'da söz konusu açıklığa ve ayrımcılığın reddine yahut en azından konuşma özgürlüğüne ihtiyaç duyduğu anlaşılır. Bu yüzden, eserini Sokrates'in dilinden yazan Platon da demokrasiyi bozuk yönetim biçimlerinden biri olarak saysa dahi, onun içinde ifade özgürlüğüne herhangi bir eleştiride bulunmamıştır.

Varılan noktada, Platon'un öncelikle doğru ve ideal bir devleti ve bunun vasıtasıyla aslında doğru ve ideal bir insan kurgulamaya çalıştığı anlaşılıyor. O, bunların ne olmadıklarını anlatmak için de bozulmuş haller olarak dört farklı yönetim biçimi ve dört farklı insan tipi tanımlıyor. Bu noktada, bu yönetim biçimleri ile insan tipleri arasında kurulan benzeşimin farklı düşünürler tarafından eleştirildiği de anlaşılmaktadır. Eleştiriler, özellikle, Platon'un kuramındaki demokrasi anlayışı üzerinde yoğunlaşıyor. Bu eleştirilerde özellikle üzerinde durulan nokta ise, ruhunun herhangi bir kısmının yönetimi altında bulunmayan "demokratik insan" ile ruhunun herhangi bir kısmının yönetimi altında olduğu halde, farklı tiplerdeki diğer insanlarla bir arada yaşayabilen "demokrasi insanı"nın farklı anlamalara geldiği oluyor. Buradaki çelişki şu ki, eğer bir toplumun tamamı, tanımlandığı şekliyle demokratik insanlardan meydana geliyorsa, o zaman bu toplum bir demokrasi toplumu olarak tanımlanabilir mi? Ve diğer bir yandan, şayet bir toplum, 'ideal' olanından 'zorba' olanına kadar tüm ruh biçimlerini içinde barındırıyorsa, o toplum yine de zorbalığa varabilir mi?

Bu sorunla bağlantılı olarak, Platon'un çoğulculuğa olumlu yaklaşmadığı da çağdaş düşünürler tarafından getirilen eleştiriler arasındadır. Günümüzde var olan

“çoğulculuk” ile “çoğunlukçuluk” ayrımı bu bağlamda düşünülebilir ve Platon’a şu şekilde bir karşı çıkışta da bulunulabilir: Kuramında, demokrasinin kaçınılmaz bir sonu olarak gördüğü zorbalık yönetimi, esasında çoğulcu ruhlu insanların çoğulculuğundan değil, fakat çoğulcu ruhlu insanların çoğunlukçuluğundan kaynaklanmaktadır.

Ve son olarak, konuşma özgürlüğü ya da ifade özgürlüğü hakkında bilinmektedir ki, tartışmalar ve fikir alışverişleri daha iyi yasalar ve böylece daha iyi yaşayabileceğimiz daha iyi devlet biçimleri yaratmak yolunda elzemdirler. Bir filozof olarak Sokrates’in ya da Platon’un da herhangi bir hususta sansürü savunduğu düşünülemez. Bu noktada, yine *Devlet*’te Sokrates tarafından dile getirilen tiyatro oyun türleri, şarkılar ve hatta masallar üzerinde yasaklar uygulanması fikri hatırlanabilir. Fakat yine unutulmamalıdır ki, Sokrates, en başta toplum ya da devlet için değil insan için doğruluğun ne olduğunu anlatmak için yola çıktığını hususiyetle belirtmiştir. Toplumlara ve yönetim biçimlerini ele alması ise, kendisinin ifadesiyle ‘gözü keskin olmayan kimseler’ için bir iz düşün yaratma çabasıdır. *Devlet*, bu anlamda ele alındığında; politik değil, fakat etik bir rehber olarak okunduğunda yararlı olacaktır.

Üstelik *Devlet*’in politik değil, fakat etik bir rehber olarak okunmasına imkân sağlayabilecek olan veriler, Platon’un yine ‘politika felsefesi’ alanında sayılan diğer iki eserinden de çıkarılabilir durumdadır: Burada bu konuda araştırma yürütenlerin hakkında detaylı bilgi sahibi oldukları, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı kitaplarından birkaç pasajı paylaşmak yeterli görülecektir. Çünkü zaten, *Devlet*’in başlı başına politik değil, fakat etik bir rehber olduğu, yine hatırlamak gerekirse, en başta *Devlet*’in içinden, Sokrates’in zikrettiği şu sözlerde gizlidir:

“Gözü çok keskin olmayan kimselere uzaktan küçük harfler okutulmak istense, bunların biri, aynı harflerin başka bir yerde daha büyük olarak bulunabileceğini akıl etse, bu iş ne kadar kolaylaşır. Önce büyük harfleri okur, sonra da küçük harflerin büyüklerin eşi olup olmadığına bakar.” (Platon, 2015: 53-54; 368d)

Buradaki en dikkat çekici nokta “gözü çok keskin olmayan kimseler” ifadesidir. Çünkü bu yaklaşım doğrultusunda düşünülecek olursa, İslam düşünüşü içinde, aşağıda verilecek olan örneklerde de görüleceği üzere ‘akıl kuvveti’ ile

anlaşılamayacak şeylerin halka ‘tahayyül kuvveti’ üzerinden, temsilen anlatılması uygun görülmektedir. Bizzat Farabi, nübüvvet teorisini bunun üzerine şekillendirmiş ve o filozof ile peygamberi aynı hakikati farklı şekillerde idrak ve ifade eden kişiler olarak tanımlamıştır. İslam düşünüşü içerisinde, Eflatun adıyla anılan Platon’un kutsal kitaplarda adı sayılmayan peygamberlerden olabileceği yaklaşımı da bu bağlamda değerlendirilebilir. Buna göre, onun da hakikatin bilgisine eriştiği ve fakat bunu “gözü çok keskin olmayan kimseler” için temsilen anlatmış olduğu değerlendirilir.

Bunlara ek olarak, Cevizci’nin esere önsöz olarak yazdığı yazıda, ‘gökyüzünden yeryüzüne indirilmiş bir felsefe’yi temsil ettiğini belirttiği *Devlet Adamı*’nda Platon, daha önce *Devlet*’te anlatmış olduğu “ideal devlet”i işaret ederek, bunun dışında altı devlet biçimi olduğunu yazmıştır. Bunlar bir kişinin iyi ve kötü yönetimleri olarak ‘monarşi’ ve ‘tiranlık’; birkaç (az sayıda) kişinin iyi ve kötü yönetimleri olarak ‘aristokrasi’ ve ‘oligarşi’; ve son olarak da iyi ve kötü biçimleriyle ‘demokrasi’dir. Buradaki sonuncu ikiliden kötü olanı günümüzde de kullanılan bir kavram olarak ‘çoğunluğun tiranlığı’ şeklinde ifade edilebilir. Platon bu sınıflandırmanın ardından, en iyi ‘mümkün’ yönetim biçiminin, kanunlara uyulduğu bir durumda, monarşi; fakat kanunlara uyulmadığı bir durumda, demokrasi olduğunu ifade eder (Platon, 2014: 100-101; 302d-303b). Burada, ‘mümkün’ ifadesinin vurgulanmasının gerekliliği, onun bu eserde, saydığı bu altı biçimin dışında olarak, yedinci bir biçim olan “ideal devlet”in ancak Tanrısal bir yönetim biçimi olduğunu kabul etmesinden ileri gelir. Dolayısıyla Platon bu eserde, ‘ideal’ olanı değil ‘mümkün olan en iyi’yi arıyor ve yukarıda görüldüğü üzere bu defa demokrasinin hakkını vermektен geri durmuyor; zaten bu bağlamda onun bu kitapta üzerinde duracağı rıza, liyakat ve hukuk kavramlarına eserin önsözünde de değinilmiştir (Platon, 2014: 27). Ayrıca yine Platon’un bu eseri boyunca, devlet adamının işini, artık hekimliğe ya da kaptanlığa benzetmekten ziyade dokumacılığa benzetmesi onun bu eserdeki bakış açısının farklı olduğunu göstermektedir (Platon, 2014: 66; 279b). Platon eserinin uzunca bir kısmı boyunca devlet adamlığını bu metafor üzerinden anlatır ve dolayısıyla, buradaki toplumda homojen grupların değil, birbirinden farklı bireyler olduğunu bize hissettirir.

Yasalar'a bakılacak olursa, bu eserde de Girit'te 'Magnesia' adında yine bir çeşit "ideal devlet" tasarlanmaya gayret ediliyor olsa bile, olgunluk eseri olduğu değerlendirilen bu eser boyunca Platon'un *Devlet*'te 'ideal' diye tanımladığını tanrılara has göstererek işe başladığı görülür. Ancak burada 'mümkün olan en iyi'nin dünya üzerinde kurulması için insanın kendinde tanrısal olana; yani akla dönmesi gerektiği vurgusu hâkimdir (Platon, 2012. 170-171; 713c-714a). Dolayısıyla, bu eser, esas itibarıyla *Devlet Adamı*'ndaki yaklaşımdan birtakım geri dönüşleri içinde barındırıyor olmakla birlikte, bu durum, düşünürün eserlerinin yukarıda işaret edilen üçlü düşünme biçimi vasıtasıyla bölümlendirilmesiyle anlaşılır kılınabilir. Buna göre, *Devlet*, esasında doğru insanı ve onun doğruluk yoluyla iyi ve güzel olana ve dolayısıyla mutluluğa erişmesini anlatan bir "temsil" olması bağlamında 'sanatsal' bir eser; *Devlet Adamı*, daha iyi olan yönetim biçimine dair arayışın ve akıl yürütme çabasının sürdürüldüğü "düşün" faaliyeti anlamında 'felsefi' bir eser; son olarak *Yasalar* da, söz konusu arayışın sonucunda varılan yerin durağan bir kaydı, düşünsel çabanın sonucunda ulaşılan ve ulaşıldığı an donuklaşan bir ürün anlamında, "düşünce" olarak 'bilimsel' bir eser olarak nitelendirilebilir. Bu düşünme biçimine, işbu çalışmanın ilerleyen kısımlarında, İslam düşünürlerinin fikirlerinin ve eserlerinin daha anlaşılır kılınması maksadıyla da başvurulacaktır. Aksi takdirde, çalışmanın ortaya attığı temel soruların tam anlamıyla cevaplanması mümkün görünmemektedir.

Yine de, *Devlet*'in yalnızca bir 'insan' kitabı olmadığı, aslında onun gerçekten de bir 'devlet' kitabı olduğu fikri öne sürülecek olursa da, şunu belirtmek gerekir: Doğada, bu ister 'mikrokozmos'tan isterse de 'makrokozmos'tan olsun, herhangi bir tanrısal yapı örnek alınarak, bir insanlar yapısı olan devlete bunun tatbik edilmesi önerilirse bu yine de 'sanatsal' bir bakış açısını ifade eder. Çünkü nasıl Mona Lisa'yı güzel kabul etsek de, onun gibi daha birçok eseri güzel kabul edebiliyorsak, doğadaki ölçüyü araştıran ve bunu öznel bir biçimde ifade eden diğer eser ya da düşünceleri de 'estetik' anlamda güzel kabul edebiliriz, ancak bu onların 'etik' anlamda iyi olacağı anlamına gelmez. Bu anlamda, bu çalışmada, ahlak ile politikayı birbirinden ayrı olan bireysel ve toplumsal alanlar içinde düşünme gayretinde olursa dahi, bunlara dair akıl yürütme faaliyeti anlamındaki 'felsefi' yaklaşımların; yani 'etik (ahlak felsefesi)' ile 'politika felsefesi'nin birbirleriyle olan ilişkisi önemsenmektedir.

Dolayısıyla burada, Platon'un eserlerini bu biçimde ayrı bir okumaya tabi tutarak, belki de onlar ve onlar nezdinde Platon yine idealize edilmiş gibi görünecektir. Ancak çalışmada yapılmış olan bu olsa dahi, nihayetinde bu da o halde 'felsefi' etkinlik olmaktan çıkıp, durağanlaşan ve anlık hale gelen bir fotoğraf anlamında 'düşünce' olarak kalır. O yüzden, burada, ortaya atılan bu eserler sınıflandırmasının bir önerme, bir sorgulama olduğunun yine altını çizmek gerekli görülmüştür.

Söz konusu sorgulamanın yoğun bir ifadesi olarak, çalışmanın odak noktasını oluşturan bölüme geçmeden önce, tam da burada şu sorunun sorulmasının gerekli olduğu düşünülmektedir: *Devlet* biz insanları, bir politik bir rehber olarak okunduğunda, toplum düzleminde ideal devlet önermesi ile totaliter fikirlere sürükleyebileceği kadar, birey düzeyinde tutarlılığı ve kendine yeterliliği mümkün kılan doğru insan önermesiyle de aynı zamanda yönetimsiz bir toplum fikrine sürüklemeye muktedir değil midir?

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNÜNDE İDEAL DEVLET TASAVVURUNUN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ: “TEMEL” VE FARABİ

Bu bölümde esasında, literatürde İslam siyaset düşününün temelini attığı fikri kabul gören Farabi'nin eserleri detaylı olarak incelenecektir. Ancak ondan önce, düşünceleriyle ona bir temel sağlamış olabileceği iki düşünürün; İbn Mukaffa ve Kindi'nin adlarının da burada, bu kısımda zikredilmesi gerektiği düşünülmektedir.

Bu bakımdan, öncelikle İbn Mukaffa, Farabi'den yaklaşık yüz elli yıl kadar önce dünyaya gelmiştir. Onun *Risaletü's Sahabe* adlı eseri Çaylak ve Bakacak'a göre, “İslam dünyasındaki siyasi meşruiyet sorununa çözüm getiren ilk yazılı İslam hükümet teorisi”dir ve o bu eserinde İran geleneği ile İslam geleneğini meczetmiş, bununla hukuk ve siyaset konularına özgün yaklaşımlar getirmiştir (Çaylak vd., 2018: 365). Yine de *Risaletü's Sahabe*, yönetim alanına dair olmaktan çok hukuk alanında gerçekleştirilmesi önerilen birtakım reformlara dairdir ve bu eser, “ideal devlet” anlayışı üzerine bir kuram yaratmak derdinde değildir. Adı geçen eserde, İbn Mukaffa'nın yöneticiye itaat konusundaki cümlelerini burada paylaşmak yerinde olacaktır:

“Kendisinden başkasına itaat edilmeyen konuda imama itaati kabul edişimiz, sevk ve idarenin (toplumu yönetmenin) tamamen Allah'ın imamların eline verdiği düşünce, tedbir ve yönetim konusunda oluşundan dolayıdır... (Allah) yönetim ve tedbir işini akıl yürütmeye bırakmıştır. Akıl yürütmeyi ise, ulü'l emirlere havale etmiştir. İnsanların bu işte; danışma durumunda fikir verme, çağrı durumunda icabet, huzurda değilken bağlılık ve itaat dışında bir hakkı yoktur.” (İbn Mukaffa, 2016: 104-105)

Görüldüğü üzere, düşünürün buradaki görüşleri, Farabi'den itibaren tartışılacak “ideal devlet” anlayışı fikrinden henüz çok uzaktadır. Bu aşamada onun ancak fıkıh çalışmaları yaptığı söylenebilir.

İbn Mukaffa bir diğer eseri, *El-Edebü'l Kebir*'de ise mülkü yani yönetimi üç türe ayırmakla, daha sonra İbn Haldun'da tekrarlandığı ifade edilebilecek bir sınıflandırma yaratmıştır. Bu üç tür; din mülkü, tedbir mülkü ve tutku mülküdür. Buna göre; ‘din mülkü’, “halkın dinini ayakta tutarsa, dinleri, hakları olanları onlara

verir ve aleyhlerindeki durumlarda da onlara yetişirse, onları hoşnut eder. Öfke duyanlarını da onay ve teslimiyette rıza konumuna getirir” (İbn Mukaffa, 2016: 57). İbn Mukaffa'nın burada din mülkü için yaptığı tanımın günümüz modern siyaset bilimi açısından önemine işaret etmek gerekiyor. Devletin meşruiyetini, güç ile rızanın birlikteliğine dayandıran görüşün İbn Mukaffa'nın din mülkü dediği yönetim biçimiyle benzerliği; bu açıdan onun adının burada, çalışmanın devamında sıralanacak diğer düşünürlerden önce anılmasının başlıca sebeplerinden biridir.

El-Edebü'l Kebir'de din mülkünden başka sayılan türlerden bir tanesi, 'tutku mülkü'dür. İbn Mukaffa'ya göre tutku mülkü (keyfi yönetim); “bir dönem için oyun, tüm zamanlar için yok oluş”tur. Geriye kalan son mülk türü, düşünürün tutku mülkünden önce, ikinci sırada saydığı tür olan ‘tedbir mülkü’ olup, İbn Mukaffa'ya göre, “iş onunla kıvam bulur, ama (bu mülk türü) kınama ve öfkeden (muhalefetten) esen olmaz” (İbn Mukaffa, 2016: 58). İbn Mukaffa'nın ikinci sırada saydığı tedbir mülkünün açıklanmasının burada sona bırakılması, düşünürün bu yönetim biçimine dair yaptığı açıklamanın içeriğinin işbu çalışma açısından önemli görülmesinden dolayıdır. Görüldüğü üzere, burada tanımlanan yönetim biçimi, çok sonra İbn Haldun'un ‘siyasi mülk’ diye adlandırdığı yönetim biçimine tekabül etmektedir. İşbu çalışma açısından, üzerinde durulan “ideal devlet” anlayışına temel sağlayabilecek olan da burada, bu yönetim biçimidir. İbn Haldun'un *Mukaddime*'de bu doğrultuda hareket etmediği, İbn Rüşd'ün düşüncesinin inceleneceği bölümden sonra açıklanacaktır.

Burada, İbn Mukaffa'nın yukarıda sayılan üç yönetim biçiminden ikincisi, yani tedbir mülkü üzerine tanım minvalinde gerçekleştirdiği açıklamanın sonrasında, kurduğu cümlelerin burada paylaşılması durumun anlaşılması açısından elzemdir. Yukarıda görüleceği üzere, İbn Mukaffa tedbir mülküyle ilgili olarak, işin onunla kıvam bulacağını, ama onun da kınama ve öfkeden esen olmayacağını söylemişti. O, sonrasında ise şöyle devam etmektedir: “Zayıfın kınaması, güçlünün tedbirine zarar vermez” (İbn Mukaffa, 2016: 58). Burada bu cümlelerin yukarıda verilen ilk kısımdan ayrı verilmesinin sebebi, bu cümlelerin bir önceki cümleye olumsuz bir şerh niteliğinde oluşudur. Şöyle ki, İbn Mukaffa, din mülkünden farklı olarak ifade ettiği tedbir mülkünde (ki bu çalışmada “politika” diye ifade edilen devlet yönetimine

benzer görünmektedir), önce bir iyilik görmüş ve işin onunla “kıvam” bulacağını söylemiş, fakat hemen aynı cümlede içinde, ama (bu yönetim biçiminin) kınama ve öfkeden esen olmayacağını ifade etmiştir. Bu ilk cümledeki fikir, daha sonra İbn Haldun’un siyasi mülk tabir edeceği yönetim biçimine yüklediği anlam ile çok ayrı görünmemektedir. Ancak, bu ilk cümlede arkasından, (yine de) zayıfın kınamasının güçlüünün tedbirine zarar vermeyeceğini söylemiş olması, İbn Mukaffa’nın bu yönetim biçimine esasen soğuk bakmadığına delil olarak gösterilebilir. Tabii, buradaki zayıf ve güçlü kavramlarının ne anlamda kullanıldıkları bilinmediği sürece, İbn Mukaffa’nın, kendi düşünce dünyasında dini mülk dışında nasıl bir yönetim biçimine icazet vermiş olduğu anlaşılabilir. Bu noktada yine de, onun tutku mülkünden başkılığından ötürü, ‘tedbir mülkü’nün bu çalışmadaki “ideal devlet” araştırmasında bir nüve ya da ilk çekirdek olarak kabul edilebileceği değerlendirilmiştir.

Dahası, İbn Mukaffa, her ne kadar ideal ya da erdemli bir devletten bahsetmiş olmasa da, erdemli olmayan bir devletten; daha doğrusu “halkının iyiliğini arzulamayan bir yönetici”den bahsetmiştir. Daha sonra Farabi ve İbn Bacce’nin düşüncelerinde farklı yönlerde ilerlemiş olan “kötü yönetim altındaki insan”ın durumu onlardan önce, yine İbn Mukaffa tarafından, *El-Edebü’l Kebir*’de işlenmiş görünmektedir. İbn Mukaffa, bu konuda şöyle söyler: “Halkının iyiliğini arzulamayan bir yöneticiyle birliktelik sınavından geçersen, seçeneksiz iki nitelik karşısında olduğunu bil: Ya yöneticiyle birlikte halkın aleyhindedir, bu da dinin helaki demektir; ya da halkla birlikte yöneticinin aleyhindedir, bu da kendi dünyanın berbat oluşudur, ölümden ve kaçmandan başka çaren yoktur” (İbn Mukaffa, 2016: 63). Görülüyor ki, Farabi’nin erdemli (ideal) olmayan bir devlette yaşayan erdemli insan için; erdemli bir devlete göçmenin, bu imkân yoksa da kendini öldürmenin en iyisi olacağına dair görüşleri daha önce burada dile getirilmiştir.

İbn Mukaffa’dan sonra burada, asıl araştırmaya girişilmeden önce fikirlerine çalışma bağlamında değinilecek diğer düşünür Kindi olacaktır. Dokuzuncu yüzyılın başında dünyaya gelmiş olan Kindi, Çaylak ve Çelik tarafından kısa ve öz olarak şu şekilde anlatılmıştır: “Sahih bilgiye dayanan erdemi, erdemi açığa çıkaran ve akılla idrak edilen bilgiyi, yaratılışa uygun doğru davranış kodu olarak ahlakı, gerekli olanı

istemek konusunda itidali ve başkalarının hakkını gözetmek anlamında adaleti felsefesinin baş tacı yapan Kindi, kendisinden sonra gelen pek çok İslam kelamcısı ve filozofuna öncülük etmiş bir İslam filozofudur” (Çaylak vd., 2018: 378). Burada ‘erdem’, ‘bilgi’, ‘ahlak’, ‘itidal’ ve ‘adalet’ kavramları Kindi’nin düşüncesinin önemini haber vermektedir. Onun “ideal devlet” anlayışına dair bir eserine rastlanmış olmamasına rağmen; özellikle *Nefis Üzerine* adlı risalesinde Platon’un adını da anarak yapmış olduğu nefis bölümlendirmesinin, buradan hareketle tıpkı Platon’un yaptığı gibi insan ile toplum arasında benzeşme kuracak ve siyaset düşüncesini bu temel üzerine inşa edecek Farabi’ye bir öncül sağlamış olduğu söylenebilir.

Ancak Kindi’nin düşüncesinin yukarıda bahsedilen öncülüğünden daha ilksel olan ve dolayısıyla daha önce açıklanması gereken niteliği, onun düşüncesinde akla verilen değerdir. Şöyle ki, o aklın değerini tanımasıyla, denilebilir ki, İslam düşününün başlatıcısı sayılır. Platon ve Aristoteles ve hatta Pisagor gibi Antik Yunan düşünürlerinin eserlerine hâkim olduğu yazdıklarından anlaşılan düşünür, İslam düşün tarihi boyunca tartışma konusu olagelen din-felsefe ya da vahiy-akıl ilişkisi hususunda düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir: “Hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sadık olan Muhammed’in şanı yüce Allah’tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (el mekayisü’l akliyye) mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkâr edebilir” (Kindi’den aktaran Kaya, 2018: 228). Burada güçlü bir biçimde ifade edilen vahiy-akıl uyumu, İbn Mukaffa’nın *Risaletü’s Sahabe*’deki “Allah insanların kıvamını, dünya ve ahiret esenliğini, iki nitelikte, din ve akılda yaratmıştır (İbn Mukaffa, 2016: 104)” ifadesinden başka ve ileri görünmektedir. Şöyle ki İbn Mukaffa’nın bu cümlesinden ve bunun devamında söylediklerinden anlaşılan, din (ya da vahiy) ve aklın birbirlerini tamamladıklarıyken; Kindi’de vahiy ile akıl bir ve aynı mahiyette ifade edilmiştir. Bu düşünme biçimi kendisini Kindi’nin çalışmalarında gösterecektir. Çünkü o, yukarıda da ifade edildiği üzere, Platon ve Aristoteles’in çalışmalarını okumuş, dahası kendi çalışmalarında bunlardan alıntılar yapmak suretiyle, İslam diyarında felsefi düşünme etkinliğini başlatmıştır. O, yine yukarıdaki kısmı alıntılıdığımız eseri olan *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*’nin; bir ayeti (Rahman: 6) açıklamak için yazdığı bir başka kısmında da şöyle yazmıştır: “Deriz ki, nefsin düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç gücü vardır. Şehvet ve öfke

canlılarda türün devamını ve vücudun onarımını sağlar. O halde oluşan ve bozulan canlılarda bu iki güç onarım için, düşünme gücü ise fazileti tamamlamak için vardır” (Kindi’den aktaran Kaya, 2018: 236). Burada açıkça görüldüğü üzere Kindi, Platon’un ruh (nefis) bölümlendirmesinden etkilenmiştir. O nefis hakkındaki fikirlerini açıklarken, Platon’un eserlerinden derlediği anlaşılan alıntılarını da düşünürüne atf yaparak alıntılar. Bu konuyu, *Nefis Üzerine* adlı risaleden bir bölümü özetleyen Ülken şöyle aktarıyor:

“Ona (Kindi’ye) göre ruh, değeri büyük olan basit, (şerefli), yetkin bir özür. Işık nasıl Güneş’ten çıkarsa, onun cevheri de Allah’tan gelir. Bu ruhun doğaca kendisinden gayri olan bedenden ayrı olduğu görülüyor, çünkü onun cevheri manevi ve ilahi cevherdir. Öfke gücü insanı zaman zaman etkiler ve ruhun doğasının zıddıdır. Ruh bedeni ve öfke gücünü, atının (ya da süvarinin) atı idare ettiği gibi idare eder. Şehvet gücü de aralıklı olarak etki yapar. Fakat ruh onu yener ve zihin gücü ile onu idare eder. Ruh bedeni bıraktıktan sonra ayrı cevher halinde devam eder. Ve kendisine sır bilgisi açılır. Bu bakımdan filozof, Platon felsefesinin ardından gitmekte ve onun tilmizi olmaktadır.” (Ülken, 2017: 63)

Kindi de, yukarıda Ülken’in özetlediği şekliyle verilen düşüncesinden hemen sonra Platon’a atf yaparak, “Eflatun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, akıl gücünü de meleğe benzeterek der ki” diye başlayıp Platon’un dilinden şu cümleleri alıntılar: “Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gayesi ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki akli nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şanı yüce Yaratıcı’ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur (Kindi’den aktaran Kaya, 2018: 245-246). Dolayısıyla, Kindi, görüldüğü üzere, hem (teorik anlamda) akli vahyin dengi olarak zikretmesi bakımından hem de (pratik anlamda) nefis (ruh) bölümlendirmesini Platon’a atf yaparak kurması bakımından İslam düşün dünyasının ilk düşünürü sayılabilir. Kaldı ki onun burada bu çalışma bağlamında zikredilen iki eseri dışında, geniş anlamda fizik ve metafiziğin farklı bölümlerine dair çok sayıda düşünsel eseri bulunmaktadır.

Şimdi, vahiy ve aklın birbirlerini tamamladıklarını ifade etmiş olan ve mülkü din mülkü, tedbir mülkü ve tutku mülkü olarak ayırmakla Antik Yunan düşünürlerinin devlet biçimlerine benzer (fakat detayları haiz olmayan) bir

sınıflandırma yaptığı görülen İbn Mukaffa ile; vahiy ile akli denk tuttuğu anlaşılın ve nefsi şehvi (şehvete ilişkin), gazabi (öfkeye ilişkin) ve akli olmak bakımından, tıpkı Platon'da olduğu gibi, üç bölümde inceleyen Kindi'nin bu hususlardaki düşünceleri ifade edilmiş olduğuna göre, artık, devlet yönetimine ve insan ruhuna dair düşüncesinde tüm bu birikimden de faydalanarak kapsamlı bir ameli ilim (pratik bilim/sanat) düşüncesi ortaya koyduğu bilinen Farabi, özellikle “ideal devlet” anlayışı bağlamında incelenmeye başlanabilir.

Farabi, 870 ile 950 yılları arasında yaşadığı bilinen Türk asıllı İslam düşünürüdür. O, yukarıda fikirlerine değinilmiş olan İbn Mukaffa'nın devlet yönetimi üzerine ve Kindi'nin ruhun (nefsin) yönetimi üzerine söylediklerinin çok daha fazlasını bu iki yönetim biçimi arasında bağlantı kurmak yoluyla ifade etmiştir. Kendisinin bu anlamda birçok eseri bulunmakta olup, bunların başlıcaları olarak; *Medinetü'l Fazıla* (İdeal Devlet), *Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat* (Medeni Siyaset veya Varlıkların İlkeleri), *Fusulü'l Medeni* (Siyaset Felsefesine İlişkin Görüşler), *Tenbih ala Sebilü's Saade* (Mutluluğa Yönelme), *Tahsilü's Saade* (Mutluluğun Kazanılması) sayılabilir. Arapça isimlerinin yanında, parantez içinde verilen isimler eserlerin Türkçe çevirilerinde aldığı isimler olup, bunlar Farabi'nin niçin bu araştırmanın merkezinde yer alan düşünür olduğunu anlatır niteliktedirler.

Şöyle ki, Farabi'nin siyaset felsefesine ilişkin eserlerinden ikisinin isminin “mutluluk” temelli oluşu ve bir diğer eserinin de dilimize “*İdeal Devlet*” şeklinde çevrilmiş oluşu, onun devlet yönetimine dair görüşlerinin Platon'un fikirlerinden geniş anlamda etkilenmiş olduğunu daha en başta göstermektedir. Çaylak ve Çelik bunu şu şekilde ifade ediyorlar: “İslam siyaset felsefe geleneği, ütöpik olup daha çok Platoncu karakteri haizdir. Başka bir deyişle İslam siyaset felsefesi Platoncu idealizm ve müteal bir toplum siyaset ve devlet tasavvuru etrafında gelişmiştir. Böylesi bir gelişimde, kâmil ve mükemmel yani belirli bir tamlık ve olgunluğa ancak şehir aşamasında ulaşmış bir siyasi toplum tasavvurunun biçimlenmesinde öncü isim Farabi'dir” (Çaylak vd., 2018). O, her ne kadar Meşşai (peripatetik: yürüyerek ders veren/Aristotelesçi) ekol içinde sayılsa da, bu anlamda yönetime dair görüşleri Aristotelesçi değil, Platoncu görünmektedir. Ülken'e göre zaten Farabi'nin de içinde bulunduğu Meşşai öğretiden Batı'daki peripatetizm anlaşılmalıdır. Çünkü bizzat

Farabi'nin yöntemi Aristoteles mantığını temel alan akılcı bir metafiziğe dayansa da, o bunu önce Plotinusçu görüş yardımı ile İslam ile uzlaştırmaya çalışmış, ki zaten sonra da ortaya çıkan bu yeni Aristotelesçiliği, Platon'un görüşleriyle uzlaştırmıştır (Ülken, 2017: 67). *Mutluluğun Kazanılması* adlı esere yaptığı çevirinin Giriş kısmında belirttiği üzere, Arslan'a göre de: "Farabi'nin siyaset felsefesi alanındaki başlıca ustaları Platon ve Aristoteles'tir, bu ikisinin etkileri karşılaştırıldığında hiç şüphesiz birincinin ağır bastığı görülmektedir" (Farabi, 2018: xiv). Arslan Farabi'nin siyaset felsefesi üzerindeki Platon etkisinin yoğunluğunu bu şekilde ifade ettikten sonra, bu durumun nedenini, içeriğiyle bu araştırmaya büyük fayda sağlayacak bir biçimde, şu şekilde sorar: "Siyasete ilişkin en önemli eserlerinden birinin (*İdeal Devlet*) adının da gösterdiği üzere, Farabi neden dolayı siyaset felsefesinde nispeten daha gerçekçi, daha çoğulcu, daha bilimsel, hatta daha demokratik bir siyaset felsefesine sahip olduğunu söyleyebileceğimiz Aristoteles'in değil de siyaset kuramında daha kuramcı, daha metafizik, daha idealist, daha monist, hatta totaliter bir geleneği temsil eden Platon'un etkisi altında kalmıştır" (Farabi, 2018: xiv)? Arslan bu soruya cevaben iki farklı sebebi öne sürer. Bunlarda biri, dışsal, diğeri ise içsel olandır. Dışsal olanı, söz konusu iki düşünürden Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserleri Arapçaya çevrilmişken, Aristoteles'in *Politika* adlı eserinin Arapçada çevirisinin olmayışdır. Bu anlamda, Farabi tarafından yine Aristoteles'e ait olan *Nikomakhos'a Etik*'ten yararlanılsa da, *Politika*'dan yararlanılamamıştır. İçsel sebep olarak ise Arslan, Farabi'nin aktif siyasetle ilgilenmeyen kuramcı bir kişilik yapısına sahip olmasını ve böyle bir kişiliğin metafizik, idealist ve ütöpik bir siyaset kuramını tercih edebileceğini öne sürmektedir. Ayrıca, bu içsel sebebe ek olarak Arslan; Muhsin Mahdi'nin, İslam ile "ideal devlet" arasındaki benzerliklerin Farabi'yi bu ideal devlet görüşünü en iyi biçimde ortaya koyan Platon'un siyaset görüşünü esas almaya sevk ettiği ve bunun Farabi'nin siyaset felsefesinin yapısını, karakterini belirlediği fikri üzerinde de durmuştur (Farabi, 2018: xv-xvii). Dolayısıyla, Farabi'nin yönetime dair düşüncesinde, Platon'un görüşleri, özellikle de onun *Devlet* adlı eserinde ortaya attığı insan ve toplum benzeşimi ile "ideal devlet" anlayışı etkili olmuş görünmektedir.

Bu anlamda hemen burada ifade edilmesi gereken şey, Farabi'nin devlet yönetimine dair görüşlerine yine de Aristotelesçi bir kavram olan "eudaimonia"

karşılığı olarak ‘mutluluk’ kavramı ile başlıyor oluşudur. Bu anlamda, Aristoteles’e göre, Bağdatlı’nın Aristoteles’ten özetleyerek aktardığı üzere; “bireylerin eylemlerinin mutluluğa yönelik olması, mutluluğun toplumaşmaya ve böylece devlet kurmaya yönelten en üstün amaç olmasına koştur” (Aristoteles’ten aktaran Bağdatlı, 2018: 114; Aristoteles, 2014: 248; 2017: 27). İşte Farabi’nin yönetime dair fikirlerinin başlangıcı da burada görünmektedir. Zira o *Mutluluğa Yönelme* ve *Mutluluğun Kazanılması* adlı eserlerinde bu noktadan başlayarak devlet yönetimine dair düşüncelerine doğru ilerlemiştir.

Burada, daha sonra ‘mutluluk’ kavramına yeniden dönmek üzere, önce Farabi’nin “siyaset” kavramına yüklediği anlam üzerinde durulmalı ki onun mutluluğa yönelik görüşlerine de en başından değinilebilsin. Bu bağlamda, öncelikle Farabi’nin siyaseti nerede konumlandığını anlamak üzere, Topdemir’in Farabi’nin eserlerinin kısa özetlerine yer verdiği eserinden faydalanarak; Farabi’nin *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde yaptığı bilimler sınıflandırmasına kısaca bakmak yararlı olacaktır. Farabi, bu eserde kitabını temel olarak beş bölüme ayıracağını ifade etmekte olup, bu beş bölümü şu şekilde sıralamaktadır (Farabi’den aktaran Topdemir, 2009: 257; Farabi, 2019: 1):

- Dil ilmi ile bölümleri hakkında,
- Mantık ilmi ile bölümleri hakkında,
- Talim ilimleri (sayı, hendese, menazır, yıldızlar, musiki, ağırlıklar [eşkâl] ilimleri ile tedbirler [hiyel] ilimleri) hakkında,
- Tabiat ilimleri, ilahiyat ilmi ve bölümleri hakkında,
- Medeni ilim ile bölümleri; fıkıh ve kelam ilimleri hakkında.

İşte, Farabi’nin bu şekilde sınıflandırdığı bilimler (ilimler) içinde “siyaset” sonuncusu içinde yer almaktadır. Bu anlamda, o medeni bir ilim olarak sayılmakta olup, sonrasındaki kısımdan anlaşılacağı üzere, fıkıh ve kelamın konusuyla da ilişkili görülmektedir. Bunun yanında Bayraktar’a göre Farabi, “siyaset” kelimesini, ilim kelimesine eklemeyen, yalnızca *Kitabü’l Mille*’de ve *Fusulü’l Medeni*’de kullanmaktadır. *Tahsilü’s Saade* (Mutluluğun Kazanılması) ve *İhsau’l Ulüm* (İlimlerin Sayımı) adlı eserlerinde ise o, “ilmü’l medeni” tabirini kullanmaktadır. Ayrıca, o bir de siyaset ilminden başka, siyaset felsefesinden bahseder. Ve nasıl ki

siyaset ilmi için “siyaset” ve “ilmü’l medeni” kavramlarını kullanmış ise, siyaset felsefesini ifade etmek için de, Mutluluğa Yönelme adlı eserinde “felsefetü’l medeniyye” ve “felsefetü’s siyasiyye” kavramlarını kullanır. Bayraktar, bu iki kavramın aynı anlama geldiğini ifade etmektedir. (Bayraktar, 2000: 24-25). Burada, Farabi’nin, işbu çalışmada “siyaset” ve “politika” kavramları üzerinden yapılan yönetsel ayrımı aslında bilinçli olarak kendi eserlerinde yapmış olduğu ihtimali üzerine düşünülmesi gerektiği hususunu önemle belirtmek, bu araştırmanın devamı açısından kritik önemi haizdir.

Bu bağlamda, Toktaş’ın, Farabi’ye isnat edilen *Risale fi’s Siyase* adlı eserin Farabi’ye ait olup olmadığını araştırdığı çalışmasına başvurmak yararlı olacaktır. Üzerine çalıştığı eserin Farabi’ye ait olma ihtimalini araştıran Toktaş, sınaama açısından bu eseri Farabi’nin diğer eserleriyle karşılaştırırken şöyle bir çıkarım yapmaktadır: “‘Siyaset’ kavramı bağlamında *Risale fi’s Siyase* ile *Medinetü’l-Fazıla* ve *Siyasetü’l Medeniyye* arasında yapılacak bir karşılaştırma Farabi’nin gerçek siyaset ile kurgusal siyaset ayrımını titizlikle izlediğini göstermektedir. Bu bağlamda Farabi’nin siyaset felsefesini işlediği şaheserleri olan *Medinetü’l Fazıla*’da ve *Siyasetü’l Medeniyye*’de ‘siyaset’ terimini bir kez bile kullanmaması oldukça dikkat çekicidir” (Toktaş, 2009a: 208). Toktaş, bu çıkarımın devamında, Farabi’nin *İlimlerin Sayımı*’nda “ilmü’l medeni” ve “felsefetü’l medeniyye” kavramlarını kullandığına değindikten sonra, onun yine bu eserde “siyaset” kavramına ise yalnızca bir cümle içinde yer verdiğini ifade eder. O cümlede yer alan ifade ise, *Kitabü’l Mille*’de de yer alan şu ifadenin neredeyse aynısıdır: “Bu meslek, sultanın mesleğidir, sultanlık mesleğidir ve insanın sultan adı yerine kullanabileceği herhangi bir adın mesleğidir. Siyaset (es-siyâset) ise bu mesleğin işidir” (Toktaş, 2009a: 208; 2002: 266). Burada “siyaset”, “riyaset (reislik)” anlamında düşünülebilir. Zira Farabi’nin yöneticiyi ‘reis’ olarak da tanımladığı aşağıda görülecektir. Bunlara ek olarak, bir de yine Bayraktar’a göre, Farabi’nin *Fusulü’l Medeni*’de, siyasetin ‘ameli’ yönünü ifade etmek için kullandığı “sinaatü’l medeniyye” kavramı var (Bayraktar, 2000: 24). Dolayısıyla, Farabi’nin farklı kavramları, birbirinden başka yerlerde, birbirinden ayrı anlamlara gelecek şekilde kullanmış olduğu bu biçimde tetkik edilmiştir. Bu aşamadan sonra, araştırma, Farabi’nin sultanın mesleği olarak ifade ettiği “siyaset” ile ondan başka olarak (1.) “medeni (politika) bilim(i)”, (2.) “medeni

(politika) sanat(ı)” ve (3.) “medeni (politika) felsefe(si)” kavramları etrafında bir yönetim düşüncesi geliştirdiği kabulü çerçevesinde ilerleyecektir. Gelinek nokta, işbu çalışma açısından çok değerli olup, burada varılmış olan ayırım çalışmanın devamındaki alt bölümlendirmenin dayanağını teşkil etmektedir. Bu anlamda buradan itibaren Farabi'nin eserleri; “İlmü'l Medeni”, “Sınaatü'l Medeniyye” ve “Felsefetü'l Medeniyye” olmak üzere üç alt bölüm içerisinde incelenecektir.

1. İLMÜ'L MEDENİ

Bayraktar'ın ifade ettiği üzere, Farabi'nin siyasetten [medeni ilimlerden] bahsettiği yerde üç kavram birlikte bulunmaktadır: Toplum, fazilet ve saadet. *Kitabü'l Mille*'de medeni ilmin konusu ilk önce 'saadet (mutluluk)', sonra 'fazilet (erdem)', sonra da 'toplum'; *İlimlerin Sayımı*'nda ise, önce fazilete götüren davranışlar, oradan saadete nasıl varılacağı, sonra da toplum hayatıdır. Bu anlamda görülen o ki, Farabi'nin siyasetle [medeni ilimle] ilgili eserlerinde yukarıda geçen üç kavram (mutluluk, erdem ve -erdemli- toplum) başat konumdadır (Bayraktar, 2000: 24). Bundan anlaşılın şu ki, Farabi'ye göre kişi mutluluğu kazanır, elde eder; onu elde ederken kişinin davranışlarında erdem var olur ya da kişi erdemli davranışları tekrarlamak yoluyla mutluluğu kazanır. Bu noktaya kadar, bir zorluk yok gibidir. Ancak buradan sonra, erdemi ve mutluluğu bünyesinde barındıran bireyin bunu diğer bireylere yayması hususunda, yani erdemli bireyden erdemli topluma varılması hususunda zorluklarla karşılaşılır. Çünkü bu noktada Farabi'nin bu konuyu farklı eserlerinde farklı bakış açılarıyla değerlendirdiği görülmektedir.

Buraya kadar yazılanlardan anlaşılın o ki, Farabi'nin devlet (toplum) yönetimine dair görüşlerini anlamak için ilk adım, onun “mutluluk” kavramına yüklediği anlamı incelemek olmalıdır. O, mutluluğu “başkasından dolayı değil, bizzat kendisinden dolayı tercih edilen” şey olarak tanımlamaktadır (Farabi, 2017a: 145). Bu anlamda Farabi'ye göre, bedeninin yetkinliği için onun sağlıklı olmasını sağlayan şeyin bedene ilişkin alışkanlıklarda “orta”yı tutturmak olması gibi; ruhun yetkinliği için onun ahlaklı olmasını sağlayan şey de ruha ilişkin alışkanlıklarda yine “orta” yolu tutturaktır (Farabi, 2017a: 152-153). Bunları *Tenbih*'te bu şekilde ifade

eden Farabi'nin mutluluğa dair görüşlerini anlamak için onun bu konuda yazdığı diğer eseri *Tahsil*'e bakıldığında ise, mutluluğun öyle kolaylıkla kazanılabilecek bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda, burada “ilmü'l medeni” çerçevesinde değerlendirilecek olan *Tahsil*'in incelemesine girişmek yerinde olacaktır.

Tahsil'de, önce erdemler ikiye bölünerek işe başlanır. Bu anlamda ilk çeşit erdemler ‘teorik (nazari) erdemler’dir. İkincisi de ‘ahlaki erdemler’ olacaktır. Bu ikisi arasındaki bağlantıyı kuran bir ‘fikri erdemler’ de mevcuttur. Fakat bunun asli değil, tali ve ilineksel bir kavram olduğu görünmektedir. Ayrıca teorik erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemlerden sonra bir de ‘pratik sanatlar’ sayılmaktadır ki, bu kavram bugün anladığımız anlamıyla olmasa da eğitim ve öğretim mevzularını kapsamaktadır.

Farabi, bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra, ilk sırada gelen teorik erdemlerin kazanılmasını mümkün kılan ilimler olarak sıraladığı anlaşılan ilimleri açıklayarak ilerlemektedir. Bu anlamda onun “İlk İlimler, Varoluş İlkeleri” başlığı altında ifade edilen ilimi, mantık gibi görünmektedir. Burada, Aristoteles'ten anımsadığımız dört ilke sayılır: Suret (form), heyula (madde), fail ve gaye. Bu ilkeler arasındaki bağlantılar mantık ilişkileri içerisinde incelenir (Farabi, 2018: 4-7). Böylece anlaşılır ki, Farabi'ye göre ilk sıradaki teorik ilim mantıktır. O, daha önce yukarıda verdiğimiz ilimler sınıflandırmasında grameri mantıktan önce saymıştır. Ancak burada görüldüğü kadarıyla, düşünür bu iki ilmi bir anlamda da bütün saymaktadır.

Hâlihazırda “söz” ve “düşünce” anlamlarında kullanılan Yunanca “logos” kavramı yerine Arapçada kullanılan “nutk” kelimesi bu birlikteliğe işaret etmektedir. Bu ilişki, bizzat Farabi tarafından da *Tenbih*'te ifade edilmektedir (Farabi, 2017a: 167). Farabi, burada bir kavram olarak “ma-ntık”ın, “nutk” ve “natık” ile ilişkisi üzerinde durmaktadır ki, bu ilişki İslam düşünüşü içerisinde ruhun bölümlendirilmesi konusunda, insana özgü olan ruhsal bölümün “düşünen ve konuşan ruh” anlamında ‘nefs’i natıka’ olduğu sonucunu doğuracaktır. Bu konu, çalışmanın ilerleyen kısımlarında, İbn Bacce'nin düşünceleri üzerinde detaylandırılacaktır.

Tahsil'in devamında Farabi mantık ilminden sonra, *İlimlerin Sayımı*'nda yapmış olduğu sıralamaya uygun olarak ilerler ve matematik ilmine varır. Burada da

o matematiği “Öğretiler İlmî” başlığı altında inceler ve onu geniş anlamda ele alır; sayılar (aritmetik), büyüklükler (geometri), optik, hareketli büyüklükler (gök cisimleri, astronomi), müzik, ağırlıklar ve mekanik ilmini konu edinen ilmi anlatır (Farabi, 2018: 9-10). Hatırlanacak olursa, *İlimlerin Sayımı*’nda o bunları “talim ilimleri” olarak nitelemişti ve bundan sonra tabiat ilmi (fizik) ile ilahiyatı (metafiziği) aynı başlık altında incelemişti. *Tahsil*’de ise bu ikisi yine birbirleriyle ilişkili olarak incelenirler. Farabi’ye göre, öncelikle cisimler ve cisimlerde mevcut olan şeyler incelenmelidir, “bunlar da cisimlerin ait oldukları cinsler âlemi ve âlemin içinde bulunan şeyleri oluşturur. Özetle onlar, duyuşsal cisim türlerinden veya duyuşsal şeylere sahip cisimlerden meydana gelirler. Yani onlar göksel cisimler, sonra, toprak, su, hava ve aynı cinsten olan ateş, buhar gibi şeyler, sonra yerin üstündeki ve altındaki taş ve madeni cisimler, sonra bitkiler, akılsız havanlar ve akıllı hayvanlardır (Farabi, 2018: 10). Bu, yukarıda sayılan cisimlerden ilki, yani gök cisimleri ile sonuncusu, yani akıllı hayvanlar üzerine düşünülduğünde fizikten metafiziğe nasıl varılacağı da anlatılır. Farabi’ye göre bu konularda incelemeler yapan “araştırmacı gök cisimlerini incelemeye girişip, onların varlıklarının ilkelerini araştırdığında, onların varlıklarının ilkelerin yönelen araştırması onu ne tabiat ne de tabii olan, aksine varlık bakımından tabiattan ve tabii şeylerden daha mükemmel ilkelere vakıf olmaya zorlayacaktır. Onlar ne cisimdir, ne de cisimlerdir. Dolayısıyla burada başka bir araştırmaya ve yalnızca tabiat ötesi (metafizik) varlıkları inceleyecek başka bir ilme ihtiyaç vardır” (Farabi, 2018: 11). Buradan sonra hızla hayvanların ve düşünen/konuşan hayvanlar olarak insanların incelenmesine geçen Farabi, araştırmacının hayvanların varoluş ilkelerini araştırırken “ruh” kavramına ve insanların varoluş ilkelerini araştırırken de “akıl” kavramına varacağını ifade eder. Böylece, şimdi “o (gök cisimlerini araştırırken haberdar olduğu) cismani olamayan ilkelerin gök cisimlerine nispetleriyle aynı olan, cismani ilkelerin gök cisimlerinin altındaki varlıklara olan nispetlerinden haberdar olur. Böylece o ruh ve aklın kendisi için meydana getirilmiş oldukları ilkeleriyle, insanın kendisi için meydana getirilmiş amaçları ve nihai mükemmelliği tanımış olur” (Farabi, 2018: 12). Buradan sonra Farabi, işte hem gök cisimlerinin varlığında hem de hayvanın ruhu ile insanın aklında var olan şeyin araştırılmasına geçileceğini ifade eder ve bu da bugün kullanıldığı haliyle metafizik oluyor. O, bu noktada “tabiatın arkasındaki ilim”in de yine mantık

ilkeleri (madde, form, fail, gaye) çerçevesinde incelenmesini salık verir ve incelemesinin sonunda ilk ilke olarak “Tanrı”ya varır.

Buraya gelindikten sonra Farabi'nin *Tahsil*'inde işbu çalışma açısından da önemli olan kısma, “siyaset ilmi”ne varılır. Burada, Farabi bunu ‘insan ilmi’ olarak ifade etmiş ve insanın “kendisi için varlığa getirilmiş olan amacın, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğunu ve nasıl olduğunu araştırma”sı gerektiğini söylemiştir (Farabi, 2018: 14-15). Buraya kadar, insan düzleminde ilerleyen fikirlerin vardığı yerde Farabi şunu ifade edecek ve böylece konuyu insan düzleminde evren düzlemine taşıyacaktır:

“Araştırmacı için, siyasi toplumun ve şehirlerde şehir halkının bir araya gelmesinden doğan her şeyin, âlemin bütününi meydana getiren bir araya gelmelerine benzediği ortaya çıkar. O, şehir ve toplumun meydana getirdiği bütünün kapsadığı her şeyin bir benzerinin âlemin bütününde mevcut olduğunu açıkça görür. Çünkü, nasıl ki âlemde bir ilk ilke, sonra bir düzen içinde onu takip eden başka ilkeler, bu ilkelerden çıkan varlıklar ve bir düzen içinde bu varlıkları takip eden başka varlıklar varsa ve bu, varlık bakımından en alt derecede bulunan varlıklara kadar böyle devam ediyorsa, aynı şekilde toplum ve şehrin içerdiği her şeyde de bir ilk önder, sonra onu takip eden diğer önderler, bu önderleri takip eden şehirliler ve şehirli ve insani varlıklar olarak en alt derecede buluna insanlara varıncaya kadar bu şehirlileri takip eden diğer şehirliler vardır. Böylece şehrin içerdiği şeyler, âlemin bütünüünün içerdiği şeylerin benzeridir.” (Farabi, 2018: 15)

Burada Farabi'nin, şehrin ya da toplumun içindeki önder yahut yöneticiye tanrısallık atfetmiş oluşunun aynı çalışmanın ilerleyen kısımlarıyla tutarsızlık oluşturduğu görülecektir. Bu durum, teorik erdemlerin alanları olarak dört ilmi (mantık, matematik, fizik ile metafizik ve siyaset) saydıktan sonra, “Ahlaki Erdemler” konusuna gelen Farabi'nin burada sorduğu şu soruya kendisinin verdiği cevaptan anlaşılacaktır: “Bu teorik ilimlerin, aynı zamanda bu dört şeyin millet ve şehirlerde bilfiil hayata geçirilmesini sağlayan araçların bilgisini de verdiklerini mi düşünüyorsunuz (Farabi, 2018: 17)? Farabi, bu soruya hemen bir sonraki sayfada “tabii akılsallar” ve iradi akılsallar” farklılığı üzerinden cevap verir:

“Ruhun dışında var olan ‘tabii akılsallar’, tabiatın kendi ürünleridir ve bu arazlar, onlara tabiatın dolaylı arız olurlar. İrade ile ruhun dışında varlığa getirilmeleri mümkün olan akılsallara gelince, varlığa geldiklerinde, kendileriyle birlikte bulunan arz ve haller de iradenin ürünleridir, şimdi bu ‘iradi akılsallar’ın bu araz ve hallerle birlikte olmaksızın var

olmaları mümkün değildir. (...) Dolayısıyla iradi akılsalların herhangi birini, ruhun dışında bilfiil varlığa getirmek isteyen biri, daha önce bu şey varlığa geldiğinde onunla birlikte bulunması gerekecek halleri bilmek mecburiyetindedir, iradi akılsallar sayı bakımından değil de tür veya cins bakımından bir olan şeylere girdiklerinden, onlarla birlikte bulunması gereken araz ve haller sürekli değişiklik gösteren, çoğalan veya azalan ve (dolayısıyla) değişmez, sabit, kesin kanunlar tarafından kavranmaları mümkün olmayan bileşimlere giren arz ve hallerdir. Gerçekten bazıları hakkında kanun tesis edilemez.” (Farabi, 2018: 18-19)

Şimdi böylece Farabi, yukarıda tanrısallık atfetmiş olduğu yöneticinin, insan olmasından ötürü, özellikle iradi akılsallar hakkında tüm hal ve arzulara hakim olamayacağını kabul etmiş oluyor. Bu da, evrende var olan düzene benzeyen ve tek bir yöneticinin mükemmel bir biçimde yöneteceği tek bir “ideal devlet” düzeninin mümkün olamayacağını gösterir. Dolayısıyla burada, tanrısal yöneticinin kanun koyucu olarak buyurduğu bir ahlak önce var sonra da yok sayılmış görünmektedir. Çünkü bu noktaya geldikten sonra Farabi’nin de, iradi akılsalların değil, yalnızca tabii akılsalların teorik ilimlerin alanına girdiğini kabul ettiği görülür. Dolayısıyla teorik erdemler ile ahlaki erdemler ayrılmış ve siyaset ilmi, teorik erdemlerin sahasında kalmış gibidir. Ancak Farabi, teorik erdemlerin ahlaki erdemlerde işlevselliğini sağlayan bir erdem türü olarak “fikri erdemler”i ortaya atacaktır. Bu bağlamda önce “fikri kuvvet” tanımlanır: “O kendisi sayesinde, akılsallarla birlikte bulunan değişken arzuları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir” (Farabi, 2018: 21). Bu fikri kuvvetin kötü bir amaca yönelik olanı ya da iyi bir amaca yönelik görüldüğü halde öyle olmayanı fikri erdem sayılmazlar. Bu anlamda, ancak “herhangi bir erdemli hedefe varılmasında en faydalı olan şeyi keşfeden erdem, ‘fikri erdem’dir” (Farabi, 2018: 22). İşte bu fikri erdem, teorik erdemler ile ahlaki erdemler arasındaki bağı kuracak ve bu birlikteliğin sonucu olarak da pratik sanatlar, ya da ifade edildiği üzere “eğitim ve öğretim” işbu çalışmada politikadan farklı bir anlamda kullanılan kavram olarak “siyaset” doğacaktır.

Burada önce, yukarıda tanımlanmış olan fikri erdem, “siyaset”in teşekkülündeki rolünü anlamak için Farabi’nin onu açıklamak kurduğu cümlelere başvurmak anlamlı olacaktır: “İnsanın, birçok millet veya tek bir millet ya da tek bir şehrin ortak bir erdemli hedefine, hepsini etkileyen bir olay meydana geldiği vakit en çok fayda sağlayacak şeyi keşfetmesine imkân veren belli bir fikri erdem vardır. Bu

fikri erdem siyasi [medeni] bir fikri erdemdir”. Dahası, “bu siyasi fikri erdem, birçok millet veya bir milletin tümü veya bir şehrin tümü için ortak olan ve ancak on yıl gibi bir süre veya daha uzun zaman dilimleri için değişen şeylerin keşfiyle ilgiliyse, daha çok ‘kanun koyma gücü’ne benzer” (Farabi, 2018: 22-23). Artık bu noktada yukarıda bahsedilen ilişki kurulmuş görünmektedir ve teorik erdemler ile ahlaki erdemlerin birlikteliği düşünürü ‘kanun koyma gücü’ne vardirmiştir. Ancak burada geçen “on yıl” ibaresi yine de bireysel ahlakın özerkliği açısından umut vaat eder görünmektedir. Zaten Farabi, bunun devamında özel-bireysel tedbirlerden de bahsedecektir: “Yalnızca kısa zaman dilimlerinde değişen şeyleri keşfetmeyi sağlayan fikri erdeme gelince, o, bütün milletleri veya belirli bir milleti veya belli bir şehri etkileyen olaylara bağlı olarak ve bu olayları hesaba katarak farklı türde zamansal, özel-bireysel tedbirler almaya yarayan kuvvettir”; ancak Farabi’ye göre “bu kuvvet bir öncekine tabidir” (Farabi, 2018: 23). İşte burada Farabi, önce bir teorik ilim olarak saydığı ve teorik ilim olmasından kaynaklı olarak ahlaki erdemlerin konusu olamayacak olan siyaset ilmini ‘fikri erdem’ marifetiyle ahlakın konusu yapmış görünmektedir. Hatta, özel-bireysel tedbirler almaya yarayan kuvvetin, kanun koyma gücüne tabi kılınması ile birlikte siyaset ahlakın değil, ahlak siyasetin tahakkümüne bırakılmıştır.

Farabi, buradaki tahakkümü ya da hükmetme gücünü, eğitim ve öğretim eylemi üzerinden gerçekleştirme ve böylece ona bir meşruiyet kazandırma niyetinde görünmektedir. Çünkü burada o, tabii akılsalların dışında var olan ve ahlakın konusu olan iradi akılsallar hususunda bize temyiz kuvvetini sağlayan ve “ihtiyari fikri kuvvet” olarak tanımlanabilecek olan fikri kuvvetin yanına bir fikri kuvvet daha ekler ki, bu, “istişari fikri kuvvet”tir ve ona göre bu iki kuvvet tek bir insanda birlikte bulunabileceği gibi, ayrı ayrı da var olabilir (Farabi, 2018: 23). Buradan sonra her fikri erdeme eşlik eden ve fikri erdemlerle orantılı olarak birlikte bulunan ahlaki erdemlerden bahsedilir, “tek tek sanatlarla (bu sanatların amaçlarını göz önüne alarak) ve olayların saatten saate, günden güne birbirlerini takip edip ortaya çıkmalarına bağlı olarak tek tek ev halkları ve ev halkları içinde tek tek fertlerle ilgili erdemlere ulaşılır” (Farabi, 2018: 25) Bu noktada teorik erdemler ile ahlaki erdemler –fikri erdemler- vasıtasıyla ilişki kurmuşlar ve ‘ihtiyari’ tabir edilmesi yukarıda önerilmiş olan fikri kuvvet sayesinde Farabi’nin yöneticisinin tanrısal olması

mümkün hale gelmiştir. Kaldı ki Farabi onu toplumdan ayrı ve münzevi ya da daha sonra İbn Bacce'nin ifade edeceği üzere “nevabit” ilan etmiş de değildir. Çünkü Farabi'ye göre: “En faydalı ve en soylu olanın ya yaygın olan düşüncelere ya da herhangi bir dine göre soylu olan şey veya gerçekten en soylu şey olduğu açıktır. Aynı şekilde, erdemli amaçlar da güzel olan amaçlardır. Herhangi bir dinin mensuplarına göre en soylu olanı, ancak o dinin ahlaki erdemlerine sahip biri keşfedebilir; geri kalan herkes için de durum aynıdır” (Farabi, 2018: 28-29). Buradan da anlaşılabilir ki, Farabi'nin yöneticisi “tanrısal” olduğu kadar “toplumsal”dır da.

Farabi, toplumsallaştırdığı ve belki de ayrıcalıksız-laştırdığı yöneticisini hemen yeniden diğerlerinden yukarıda bir konuma taşır. Bunun için, önce tabii bir erdem olarak yeni bir erdem türünden bahseder, bu, “insani” ya da “en yüksek ahlaki” erdemdir. Ona göre;

“Eğer durum buysa, bundan en yüksek (insani ahlaki) erdeme tekabül eden ve tabii olarak üstün fikri bir erdemle birlikte bulunan (tabii bir ahlaki) erdeme doğuştan sahip bazı insanların var olması, onların ardından da mertebe bakımından daha aşağıda bulunanların gelmesi ve bunun böyle (çoktan aza doğru) devam etmesi gerektiği sonucu çıkar. Durum böyleyse, her insanın güçlü bir sanat, ahlaki erdem ve fikri erdeme sahip olması söz konusu olmayacaktır. (...) Durum böyleyse, teorik erdem, yüksek fikri erdem, en yüksek ahlaki erdem ve en yüksek pratik sanat, ancak yaratılıştan bu erdemleri ve sanatı almaya hazırlanmış insanlarda, yani potansiyeli büyük olan üstün tabiata sahip kişilerde gerçekleşirler”. Burada doğuştan gelen kesin bir hal olarak değil ancak potansiyel olarak üstünlükten bahsedilmiş olması bakımından söylenenler, daha sonra söylenecek şu sözlere nispeten yine de makul görünmektedir: “Hükümdarlar bu yüzden sadece irade ile değil, tabiat bakımından da hükümdardır. Aynı şekilde, ona hizmet edenler de önce tabiat bakımından, sonra da tabii istidatlarını mükemmelleştiren iradenin sonucu olarak hizmetkârdır.” (Farabi, 2018: 31)

Bu cümle, Farabi'nin buraya kadar yaptığı ayrımlar neticesinde buraya varılması bakımından ilginç görünmektedir. Yani, teorik ve ahlaki erdemlerin kazanılması birtakım ilimlerin öğrenilmesini gerekli kıldığı halde, bu ikisinin birlikteliğini kuran fikri erdemlerin bir potansiyel olarak da olsa doğuştan var olduğu ve tüm bunların pratik sanatlar vasıtasıyla mükemmelleşeceği ortaya çıkmıştır ve tüm bu kavramların birleşmesi yoluyla bireyin ve toplumun kaderi bir biçimde birbirine bağlanmıştır.

Farabi'ye göre, "bir insanda bu dört şey gerçekleştikten sonra, geride milletler ve şehirlerde onların özel örneklerinin gerçekleştirilmesi ve bu özel örneklerin milletler ve şehirlerde nasıl varlığa getirileceğinin bilinmesi meselesi kalır. Çünkü böyle büyük bir kuvvete sahip bir insanın, bunun özel örneklerini milletler ve şehirlerde var etme gücüne sahip olması gerekir. Bunları gerçekleştirmenin iki esas yolu vardır: öğretim ve eğitim" (Farabi, 2018: 31). Buraya kadar okuduklarımızdan anlaşılana, en saf anlatımla, teorik ve pratik erdemleri kendisinde bulunduran ve bunları birbirine fikri erdemler yoluyla bağlamış olan bir kişinin bu bildiklerini "istişari" kuvvet maharetiyle diğerlerine aktarmasının tabii olduğudur. Bir öğretmen tanımlanır gibi görüldüğü halde, Farabi, burada şöyle yazacaktır: "Hükümdarın durumu, ev halkını idare eden, çocuk ve gençlere bakan kişilerin durumuyla aynıdır. Çünkü nasıl ki bir aile reisi, o ev halkının karakterini şekillendirir ve onları eğitirse, çocuk ve gençlerin bakıcıları nasıl onların karakterini şekillendirir ve onları eğitirse, hükümdar da milletin karakterini şekillendirir ve onu eğitir" (Farabi, 2018: 35). Görünen o ki, öğretmenin (talimci, muallim) ortaya çıkmasını beklediğimiz yerde ortaya hükümdar çıkmış bulunuyor. Buraya kadar insanlar arasında keskin bir ayırım yaratmayan Farabi, bu noktada artık insanları "seçkinler" ve "avam" olmak üzere iki sınıfa ayırıyor; ya da hükümdarlar ve hizmetkârlar yahut yönetenler ile yönetilenler. Böylece, işbu çalışmanın başında ortaya atılan iki sorudan ilki Farabi açısından cevap bulmuş görünüyor: İnsanlar arasında bir sınıflandırma mevcuttur.

Ahlakın ikiliğinden gelen ve yönetenlere yönetilenlerin ahlakını belirleme hakkı veren farklılığa gelinecek olursa, Farabi'ye göre:

"Avam, sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeylerle yetinen veya bunlarla sınırlandırılması gereken (!) gruptur. Seçkinler ise, hiçbir teorik bilgide kendisini sınanmamış genel kanılarla sınırlandırmayan, inandığı ve bildiği şeylere ayrıntılı inceleme ve araştırmanın sonucu olan öncüllere dayanarak inanan ve onları bu yolla bilen gruptur. (...) Kendisini siyasi [medeni] bir görev üstlenmeye yetkili kalan daha mükemmel bir sanatı olan her kimse, o kişi seçkinler sınıfına dâhil edilmeye layıktır. Bundan, seçkinlerin en seçkininin en yüksek yönetici olduğu sonucu ortaya çıkar. Görünen o ki bunun nedeni onun sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeyle kendisini asla sınırlandırmamasıdır." (Farabi, 2018: 41)

Bu noktada da görünen odur ki kendilerini sınanmamış yaygın kanılarla sınırlandırmayanların (yöneticilerin), bizzat onların sınanmamış yaygın kanılarla

sınırlandırdıklarını (yönetilenleri) yönetmeye hem ‘tabii’ hem de ‘iradi’ açıdan hakları vardır. Böylece Farabi açısından, bu araştırmanın ortaya atmış olduğu ikinci soru da cevabını bulmuş görünmektedir. Buna göre, Farabi’nin düşüncesinde yönetenler ve yönetilenler açısından ahlakın ikiliği mevcuttur. Bu da *Tahsil*’in yukarıda zikredilen Makyavelci yaklaşıma yakın olduğu sonucunu doğurur ki, eserin bu açıdan “sınaatü’l medeniyye” ya da “felsefetü’l medeniyye” kapsamında değil, “ilmü’l medeni kapsamında değerlendirilmesi isabetli görünmektedir.

Burada Farabi’nin daha önce zikrettiği şu sözler akla gelecektir: “Erdemli amaçlar da güzel olan amaçlardır. Herhangi bir dinin mensuplarına göre en soylu olanı, ancak o dinin ahlaki erdemlerine sahip biri keşfedebilir; geri kalan herkes için de durum aynıdır” (Farabi, 2018: 28). O halde Farabi’nin yöneticisi, sınanmamış genel kanılara uygun düşen şeyle kendisini sınırlamadığı için mi yöneticidir, yoksa söz konusu kanılar içinde kaldığı için mi? Bu noktada kuramın tutarsızlığı iddia edilebilir.

Yani, bir yandan avamdan ayırık, tanrısal; bir yandan da dinin (ya da milletin) mensuplarının her biri gibi o dinin (ya da milletin) ahlaki erdemlerine sahip, toplumsal bir seçkin olarak yönetici nasıl var olacaktır? Bu da İslam felsefesi terimleri bağlamında Vacibu’l Vücut (Zorunlu Varlık) şeklinde; yani yine tanrısal bağlamda mı açıklanacaktır? Şöyle ki, Farabi, yaygın kaniya göre, zaten siyaset felsefesini tanrısallık üzerinden kurmaktadır. Bu çalışmada, bunun böyle olmayabileceği fikri ortaya atılmaktadır ve bunu yeniden ifade etmek gerekirse, Farabi’nin ‘ilim (bilim)’, ‘sınaat (sanat ya da zanaat)’ ve ‘felsefe’ kavramlarına, bunların zaten farklı olan anlamlarına dikkat ederek yaklaştığı düşünülmektedir. Bu durum Farabi’nin “ilmü’l medeni”sini, “sınaatü’l medeniyye”sini ve felsefetü’l medeniyye”sini birbirlerinden farklı kılar ve araştırmacılara onun eserlerini bu üç farklı kavram çerçevesinde sınıflandırma şansını sunar. Bu anlamda, “ilmü’l medeni”, politika bilimine tekabül eder ki bu *İlimlerin Sayımı*’nda en sonda sayılmış ve fıkıh ve kelim ile ilişkilendirilmiştir. Yine yukarıda Toktaş’ın çalışmalarından faydalanılarak ifade edildiği üzere *Tahsil*’de de bizzat Farabi tarafından kullanılan kavram budur. Buradan anlaşılan da şudur ki, bir kavram olarak ilim ya da bilim ancak gerçeklik bağlamında doğruyu araştırdığından; yani şeylerin, nasıl olmaları

gerektiği üzerine akıl yürütmek yerine, hâlihazırda nasıl olduklarını incelediğinden, Farabi'nin adı geçen iki eserde “ilmü'l medeni” ile ifade ettiği, yaşadığı toplum içinde var olan sistemin bilimsel kavramlar ile tanımlanmasından ibarettir. Bu anlamda bu eserler, estetik ya da etik değil, ancak epistemolojik anlamda felsefi bir değeri ihtiva ederler.

3. 2. SINAATÜ'L MEDENİYYE

Sanat şeylerin ne nasıl olması gerektiği üzerinde akıl yürütür (felsefe) ne de nasıl olduklarını incelemekle yetinir (bilim); o, ‘güzel’ olanı var etmek maksadıyla ‘doğru’yu araştırabilir ve ‘iyi’yi de hayal edebilir. Ancak yine de burada söz konusu olan arayış, estetiğe ilişkindir. Bu anlamda, burada “ideal devlet” kurgularını estetik anlamda felsefi değer içeren çalışmalar olarak görülmesinin yerinde olacağı öngörülmektedir. Bu bağlamda, yukarıda Farabi'nin yönetimin “ameli” yönüne ithafen kullandığı kavram olarak Bayraktar tarafından ifade edilen ‘sınaatü'l medeniyye’sini burada, onun “ideal devlet” ile diğer devlet biçimlerini açıkladığı eserleri olan *Medine* ve *Siyase*’sini açıklamak için kullanılacak ve Farabi'nin “ideal devlet” kuramına yer verdiği bu iki eserini bu bölümde birlikte incelenecektir.

Öncelikle, ifade etmek gerekir ki, *Tahsil*'de yapılan sınıflandırmaya uygun olarak iki eserde de başlangıç, teorik ilimlere ayrılmıştır. Bu anlamda *Siyase*'de hemen en başta varlıkların ilkeleri altıya ayrılır ve bu ilkelere paralel mertebeler tanımlanır. Burada cisim olmayan ve cisimde de bulunmayan üç sebep olarak İlk Sebep, ikinci derecede sebepler ve Faal Akıl sayılırlar. Sonra ise, cisim olmayan fakat cisimde bulunan nefis, suret ve madde sıralanırlar. Bundan sonra cisimleri de altı türe ayıran Farabi, bunları gök cisimi, düşünen hayvan (insan), düşünmeyen hayvan, bitkiler, madenler ve dört unsur olarak sıralar. Ve başa dönüp, İlk Sebep'in Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlık olduğunu ifade eder (Farabi, 2017b: 37-38). *Medine*'ye baktığımızda ise, başlangıç bizzat İlk Var Olan'ın ya da ilk Olan'ın özelliklerinin açıklanmasına ayrılmıştır. Bu anlamda, O, tüm eksikliklerden münezze olan ve bizzat kendisiyle kendisi için var olandır. O, diğer her varlıktan farklıdır, ancak Onun bir zıddı da yoktur. Sonra O parçalara bölünemeyendir,

dolayısıyla birdir. Maddesi olmadığından O bilfiil akıldır ve dolayısıyla bilmesi ve düşünmesi bakımından âlim ve hâkimdir. Ayrıca O hakiki ve diridir. İdrak ve tasavvur edilmesi zor olmayan, ancak insanların maddilikleri oranında idraki güç ve tasavvuru zor olmandır. Dahası O, büyük, güzel ve mutludur. Bu sebeplerden ötürü de O ilk sevilen ve ilk âşık olunandır (Farabi, 2015: 33-45). İlk İlke ve dolayısıyla İlk Sebep; İlk Var Olan ve dolayısıyla İlk Olan olarak Yaradan tanımlandıktan ve betimlendikten sonra; O, bütün varlıkların kaynağı sayıldıktan sonra, artık söz konusu diğer varlıklar tanımlanacaktır. Bu iki eserde de yine neredeyse aynı sırayla *Siyase*'nin en başında sayılan altı çeşit cisim açıklanır. Tekrar saymak gerekirse, bunlar 'gök cisimleri', 'insanlar', 'hayvanlar', 'bitkiler', 'madenler' ve 'dört unsur'dur. Söz konusu iki eserden ilkinde, yani *Siyase*'de bu cisimlerden daha çok gök cisimleri üzerinde durulmuşken, *Medine*'de insan, beden ve ruhunun parçaları ya da kuvvetleri bakımından detaylı bir biçimde açıklanmaktadır. Dolayısıyla, diğerleri bir yana, Farabi'nin "ideal devlet" anlayışına varmadan önce son adım olarak "insan" tanımına gelinecek olursa, *Medine*'de özellikle "Ruhun Kuvvetleri" bölümüne bakmak yerinde olacaktır.

Farabi, ruhun kuvvetleri içinde ilk olarak 'besleyici kuvvet'i saymaktadır. Bu, daha sonra diğer İslam düşünürlerinde de görüleceği üzere, aslında insanın bitkilerle ve hayvanlarla paylaştığı kuvvettir. Farabi'ye göre insanda bu kuvvetin amiri kalp olup; mide, karaciğer, dalak ve bunlara hizmet eden organlar bu kuvvetin memuru konumdadırlar. İkinci olarak, 'duyu kuvveti' sayılır ki, bizim yine daha sonra başka düşünürlerde rastlayacağımız üzere, bu da bizim hayvanlarla paylaştığımız kuvvet türüdür. Farabi'ye göre burada da beş duyu organı memur konumda olmak üzere, amir yine kalptir. Bundan sonra Farabi, kalbin amir olduğu son kuvvet olarak 'tahayyül kuvveti'ni sayacaktır. Farabi'ye göre "o duyuların artık karşısında bulunmadıkları bir durumda duyusalları muhafaza edendir ve tabiatı gereği o, duyusalları kontrol eder, onlar üzerinde tasarrufta bulunur. Çünkü o, onları birbirlerinden ayırır ve tahayyül edilen şeylerin bazısının duyularla algılanan şeylere uygun düşeceği, bazısının ise onlara aykırı olacağı bir tarzda farklı biçimlerde onları birbirleriyle birleştirir" (Farabi, 2015: 73-74). Burada üzerinde dikkatle durulması gereken husus, Farabi'nin tek başına kalpte olduğunu ifade ettiği tahayyül kuvvetinin ne'liğidir. Şöyle ki 'nebatî nefis' olarak besleyici kuvvet ve 'hayvanî nefis' olarak

duyu kuvvetinden sonra, Platoncu çizgi içinde gelmesi beklenen ‘insani nefis’ olarak mantıktan ya da akıldan bahsedilecekken, burada tahayyül kuvvetine değinilmiş olması, Farabi’nin burada incelenen iki eserinde, yukarıda öne sürülen ‘sanatsal’ yapının varlığının sebebi ve böylelikle delilidir. Bu durumu daha detaylı bir biçimde açıklamak, Farabi’nin ruhun kuvvetlerinden sonra konu edindiği bedenın kısımları ve organlarına, sonrasında akla ve en nihayetinde onun hemen “ideal devlet”ini kurmadan önceden anlattığı ‘tahayyül’ ve ‘kehanet’e değindikten sonra mümkün olacaktır.

Farabi’ye göre, bedenın organlarından “kendisine başka bir organın emretmediği amir organ” kalptir. Ondan sonra gelen beyin de amir organ olmakla birlikte, “onun amirliği birincil değil, ikincildir, o kalbin emirlerine uyar ve bütün diğer organlara emreder”. Beyinden sonra ise “rütbe bakımından karaciğer, ondan sonra dalak ve bundan sonra da üreme organları gelirler (Farabi, 2015: 77-79). Burada da yine kalbin birincil amir oluşu manidardır. Zira bu yukarıda ifade edildiği üzere, tahayyül kuvvetinin değerini belirleyen şeydir.

Bedenın organlarından sonra “Akıl” başlığını açan Farabi, akılı ‘Faal Akıl’ ve ‘maddi akıl’ ve olarak ikiye ayırır, ki ona göre “akılsal kuvvette Faal Akıl’dan, akılsal kuvvete olan nispeti güneşin görmeye olan nispeti gibi olan şey hâsıl olunca, onda (yani akılsal kuvvette) tahayyül kuvvetinde muhafaza edilen duyusallardan, akılsallar ortaya çıkar” (Farabi, 2015: 86). Burada maddi akılla kast edilen şeyin insan akılı olduğu anlaşılır. Faal Akıl ise hala açıklanmaya muhtaç görünmektedir.

Faal Akıl’a dair açıklamaya *Siyase*’de ulaşılır, buna göre “düşünen nefis Faal Akılı bilir; bilkuvve akledilir olan şeyler bilfiil düşünülür olur. Gene bununla, insan, bilkuvve akıl iken bilfiil akıl olur ve Faal Akıl derecesine yaklaşmak için olgunlaşma sürüp gider” (Farabi, 2017b: 42-43). Ve “Faal Akıl, öz (zat) bakımından tektir; fakat derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylece mutluluğa erdiği derecededir. Faal Akıl’a ‘Ruhü’l Emin’, ‘Ruhü’l Kuds’ ya da bunlara benzer adlar verilmektedir. Onun derecesine de ‘Melekût’ ya da benzeri adlar verilir” (Farabi, 2017b: 38-39). Bu açıklamadan anlaşılın odur ki Faal Akıl, İslam dini içerisinde ‘melek’ tabir edilen varlıklardandır, bunlardan Peygambere vahiy getireninin Faal Akıl’ı temsil ettiği düşüncesi yaygın kanıdır.

Burada, yukarıda bahsettiğimiz ‘maddi akıl’a yeniden dönülecek olursa; bunun insanda var olan düşünme gücünü haiz akıl olduğu anlaşılmaktadır. Burada düşünme gücü, Farabi tarafından *Siyase*’de ‘nazari’ ve ‘ameli’ olmak üzere ikiye ayrılmışken (Farabi, 2017b: 39), *Medine*’de o ilk akılsalların (akledilirlerin ya da düşünülürlerin) üç çeşit olduğunu ifade etmektedir: Bunlardan “birincisi, ameli sanatların ilkesi olan akılsallardır; ikinci bir grup, insanın fiillerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren ilkelerden meydana gelir, üçüncüsü (ise) gökler, İlk Neden, diğer birincil ilkeler ve bu birincil ilkelerden meydana gelen şeyler gibi insanın fiillerinin konusu olmayan varlıkları bilmede kullanılan ilkelerden, bu ilkelerin ilkeleri ve bunların mertebelerinden oluşur” (Farabi, 2015: 87). Dolayısıyla iki çeşit sayılan düşünme gücünün ilki sayılan ‘nazari düşünme gücü’, üçüncü sırada sayılan akledilirleri; ‘ameli düşünme gücü’ ise ilk sırada sayılan akledilirleri düşünecektir. Burada ikinci sırada sayılan ve “insanın fiillerinde güzel ve çirkin olan şeyleri bildiren ilkelerden meydana gelen” akılsallar boşta kalmış görünmektedir. *Medine*’nin içinde, yukarıda alıntılanan son kısmın devamında ise Farabi, bu boşluğu doldurabilecek kavramı müjdelemektedir:

“İnsanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim, iradedir. Eğer o duyunun veya tahayyülün sonucu ise, genel bir adla ‘irade’ adıyla anılır. Eğer o genel olarak düşünüp taşınmanın ve akılsal düşüncenin sonucu ise ona ‘seçme (ihtiyar)’ denir. Seçme, özel olarak insanda bulunur; duyu ve tahayyülden doğan arzu, eğilim ise başka hayvanlarda da vardır.” (Farabi, 2015: 87)

Bu pasajda Farabi okuyucuya ‘seçme’ kavramını vermiştir ve onun açıklamalarında anlaşılan odur ki, yukarıda ikinci sırada sayılan akılsallar bu ‘seçme’nin alanına girmektedirler. Düşünür buradan sonra, yine ‘mutluluk’ kavramına varacaktır ki bu da söz konusu ‘seçme’ ile mümkün görünmektedir. Bu ilişki *Medine* üzerinden yeniden ifade edilecek olursa:

“İnsandaki ilk akılsallar, onun ilk mükemmelliğini teşkil eder. Ancak bu akılsallar, ona sadece nihai mükemmelliğine ulaşmasında kullanılmak üzere verilmişlerdir. Bu nihai mükemmellik ise mutluluktur”. Farabi, mutluluğun, “insan ruhunun varlık bakımından (...) maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşması” olduğunu ifade eder ve bu Farabi’ye göre yine de Faal Akıl’dan aşağı bir mertebededir. Mutluluk, “kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen, iyidir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur. Mutluluğun elde edilmesinde, yararlı olan

iradi fiiller, güzel fiillerdir. Bu fiillerin kendilerinden doğdukları melekeler ise erdemlerdir. Bunlar kendi özleri bakımından değil, mutluluğun kendisinden ötürü iyi şeylerdir.” (Farabi, 2015: 87-88)

Bu pasajdan anlaşılan o ki ‘mutluluk’ insanın nihai gayesi konumundadır. Erdemler ise bu gayeye varış yolunda vasıta olmak bakımından önemlidirler. Ki bu erdemler de akılsallar alanında gerçekleştirilecek fiiller içinden güzel olanlarını ‘seçme’ yoluyla var olurlar.

Peki, tüm bunlardan sonra ‘tahayyül (ya da muhayyile) kuvveti’nin hala ne gibi bir görevi kalmıştır ki, Farabi Medine’de, “Akıl” başlığından sonra ve toplumlar sınıflandırmasından hemen önce “Tahayyül ve Kehanet” başlığına yer vermiştir? Farabi’ye göre, “muhayyile (tahayyül) kuvveti, duyu kuvveti ile akıl kuvveti arasında bulunan bir orta kuvvettir” (Farabi, 2015: 89). *Siyase*’de o, Farabi tarafından şu şekilde açıklanmaktadır: “Hayal gücü (tahayyül kuvveti), duyumun bitiminden sonra -ister uykuda ister uyanıkken- duyulur nesnelere görüntülerini korur (muhafaza eder); onları birbirleriyle birleştirir ya da birbirlerinden ayırır. Bu birleştirme ve ayırmaların bazıları doğru, bazıları doğru değildir” (Farabi, 2017b: 39-40). Tahayyül kuvvetinin bu görevleri, *Medine*’de daha detaylı olarak açıklanmaktadır:

“Duyu kuvvetinin bütün yardımcıları bilfiil duydukları ve fiillerini gerçekleştirdiklerinde, muhayyile kuvveti onlardan etkilenir, duyuların kendisine getirdikleri duyusullarla meşgul olur, onları kaydeder. (...) Ancak duyu, tahayyül ve akıl kuvvetleri, uykuda olduğu gibi, fiillerini yapmayıp ilk mükemmellikleri durumunda olduklarında, tahayyül kuvveti sürekli kendi kendisiyle baş başa kalır, duyular tarafından sürekli kendisine gönderilen yeni duyusal imgelerden kurtulur. (...) Böylece kendisinde muhafaza ettiği duyusulların imgelerine döner, birbirleriyle birleştirmek veya ayırmak suretiyle onlar üzerinde fiil ve tasarrufla bulunur.” (Farabi, 2015: 89)

Farabi tarafından tahayyül kuvvetine, buraya kadar atfedilen özellikler ek olarak üçüncü bir özellik daha atfedilmektedir ki bu özellik onun hem nübüvvet hem de “ideal devlet” kuramları üzerinde etkili olacaktır. Farabi’nin ifadesiyle; “tahayyül kuvvetinin üçüncü bir fiili (...) ‘taklit (muhaka)’tir” (Farabi, 2015 89). Bunun önemi, muhayyile kuvvetinin kendisine maruz kaldığı şeyleri kabul etme biçimlerinde yatar. Şöyle ki;

“[Muhayyile kuvveti] bu kabul etmeyi iki biçimde yapar: Ya onu olduğu gibi ve kendisine geldiği gibi kabul eder veya kendisini taklit eden duyusallarla onu taklit eder. Eğer onun tabiatı o şeyi olduğu gibi kabul etmemekse, bu takdirde onu kendisine rastladığı ve o şeyi taklit edebilme özelliğini taşıyan duyusallar aracılığıyla taklit eder. Ancak onun akılsalları, akılsallar olarak kabul etme gücü olmadığından, akılsal kuvvet sahip olduğu akılsalları kendisine verdiğinde, onları akılsal kuvvetin kendisinde oldukları şekilde kabul edemez; ancak uygun olan duyusal şeylerle taklit edebilir.” (Farabi, 2015: 90-91)

Bu düşünce, yani hayal gücünün akledilir olan şeyleri akledilirler şeklinde değil de yalnızca onların taklidi duyusallar şeklinde muhafaza edebilmesi düşüncesi, yukarıda da ifade edildiği gibi, onun nübüvvet kuramını etkilemiştir. Yine *Medine*'den şu pasajı okunduğunda, bu savın geçerliliği anlaşılacaktır: “O (tahayyül kuvveti), İlk Neden, cisim-dışı şeyler ve gökler gibi en üst düzeydeki akılsalları görünüşü güzel olan en üstün, en mükemmel duyusallarla, en alt, en aşağı düzeyden akılsalları da görünüşü çirkin olan duyusallarla taklit eder. Diğer mükemmel akılsalları da görünüşü hoş olan şeylerle taklit eder” (Farabi, 2015: 92). Aklın, akıl kuvvetinin ya da düşünme gücünün tahayyül kuvveti ile olan ilişkisi bu şekilde açıklandıktan sonra, aynı tahayyül kuvvetinin Faal Akıl ile olan ilişkisine gelinir ki, burada ‘Faal Akıl’ kavramı yeniden açıklanır: “Faal Akıl bilkuvve akılsalları, bilfiil akılsallar; bilkuvve akılı bilfiil akıl haline getirendir, akılsal kuvvet ise bilfiil akıl olma imkânına sahip olan şeydir” (Farabi, 2015: 92). Buradan sonra Farabi yukarıda *Siyase*'den alıntılanan bir bölüme denk düşecek şekilde, akılsal kuvveti ameli ve nazari olmak üzere iki türe ayırır ve bunlardan ameli aklın işlevinin tikellerle, nazari aklın işlevinin ise insani fiilin konusu olmayan tümellerle olduğunu ifade eder.

Farabi'ye göre; “tahayyül kuvveti, akılsal kuvvetin bu her iki çeşidi ile de ilişki içindedir; çünkü akılsal kuvvetin, kendisine nispeti ışığın görmeye nispeti gibi olan Faal Akıl'dan elde ettiği şey, bazen Faal Akıl'dan tahayyül kuvvetine akar, taşar. Bundan dolayı Faal Akıl'ın tahayyül kuvveti üzerinde belli bir etkisi vardır” (Farabi, 2015: 92). İşte bu şekilde, Faal Akıl, tahayyül kuvvetine bazen tümellere dair, bazen de tikellere dair veriler gönderir. Bu tikellerden bazıları şimdije ait olabileceği gibi, bazıları da geleceğe dair olabilirler. İşte Farabi, rüyayı ve kehaneti -birisi uykuda, diğeri uyanıkken olması bakımından- bu şekilde açıklar (Farabi, 2015: 93-94). Uykuda iken daha çok karşılaşılan durum, tikellere dair olanıdır. Bunun sebepleri

Farabi tarafından aynı kısımda açıklığa kavuşturulur. O halde özellikle tümellere dair şeylerin ve de uyanıkken görülmesi mümkün müdür? Farabi, bu soruyu olumlu cevaplar.

Bu durum, işbu çalışma açısından da önemli olan kısımda, hemen “ideal devlet” kuramına girişmeden önce Farabi tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Muhayyile kuvveti mükemmelliğin son haddinde olan bir insanın uyanık halde iken Faal Akıl’dan şimdiki ve gelecekteki tikelleri veya onların duyusal temsillerini alması ve onları görmesi imkânsız değildir. Bu adam aldığı bu akılsallarla da ilahi şeyler hakkında kehanette (nubuvva) bulunabilir. Bu tahayyül kuvvetinin ulaşabileceği en yüksek derecedir” (Farabi, 2015: 92). Farabi’nin Türkçeye “kehanet” olarak çevrilen ‘nubuvva’ kavramı, onun Peygamberin vahyine nasıl baktığını göstermektedir. Peygamber Faal Akıl’dan taşan akılsalların tahayyül kuvvetindeki duyusal taklitleri vasıtasıyla şimdi ve geleceğe dair tikellerin ve hatta tümellerin bilgisine sahiptir. Bunun önemi, Farabi’nin “siyaset”e dair eserlerinde peygamber, reis, imam kavramlarını bir arada kullanmış olmasındandır.

Bu noktada, *Siyase* ve *Medine* üzerinden, Farabi’nin ‘ideal’ olan ile diğer devlet çeşitlerine dair açıklamalarını incelemeye girişmeden önce, şunu ifade etmekte fayda var: Duyu ve akıl kuvvetlerinin ortasında bir kuvvet ya da yeti olarak anlayabileceğimiz tahayyül ya da ‘muhayyile kuvveti’ bizzat ‘akıl kuvveti’ ile aynı şey olmaması bakımından akılsalları oldukları gibi kabul edememektedir. Dolayısıyla o, bunları ancak duyusalların ya da duyulur olanların taklitleri şeklinde muhafaza edip işleyebilmektedir. Bu anlamda, bir peygamberin ya da peygamberane (tanrısal) bir ya da birden fazla insanın yönettiği devlet anlamında “ideal devlet”in duyusal ya da akılsal kuvvetin çıktısı olmayan bir kurgu, bir hayal olduğu yeterince açık değil midir? Böylece “ideal devlet”, ne beş duyu organının aldığı veriler sayesinde müşahede edilebilecek şekilde, var olan durumun ifade edilmesi anlamında ‘ilmü’l medeni’; ne de akılsalların (düşünürlerin) Faal Akıl ile kesişmeleri, yani düşünölmeleri şeklinde, olması gereken durumun akledilmesi anlamında ‘felsefetü’l medeniyye’ içerisinde değerlendirilebilir. O ancak duyusallarla, akılsallar arasında olduğundan, akılsalları ancak duyusal taklitleri yoluyla işleyebilen ve ifade edebilen ‘tahayyül kuvveti’nin bir ürünüdür. Ve bu anlamda o ancak ‘sınaatü’l medeniyye’nin

konusu içinde olacaktır. Bunu burada açıklamak, çalışmanın devamı için elzem görünmektedir; bu anlamda, özellikle buradan sonra yer alacak “ideal devlet” tasavvurları ancak bu bağlamda anlaşılacaktır. Bu bakımdan, işbu çalışma kapsamında “ideal devlet” anlayışı, “sınaatü’l medeniyye”nin temel konusudur ve o, bu yüzden bu bölümün içerisinde işlenmektedir.

Farabi’ye göre “medinetü’l fadıla” yani “erdemli şehir” ya da bugün kullandığımız çevirisiyle “ideal devlet” nedir veya ne anlama gelmektedir? Bunun Platon’un yukarıda kısaca özetlediğimiz *Devlet*’inde açıklanan “ideal devlet” ile olan ilişkisi ne anlamda ve hangi boyuttadır? Bu aşamadan sonra bunlar incelenecek ki, Farabi’nin, politika bilimi ve hatta politika felsefesi dışında, politika sanatı (siyaset) alanı içinde kurguladığı şehir ya da devlet biçimi iyice anlaşılabilir. Böylece, üçüncü bölüm içinde, “Kilit Taşları” başlığı altında incelenecek üç düşünür ile birlikte İbn Rüşd’ün düşüncesi içinde “ideal devlet” anlayışının dönüşümü takip edilebilecektir.

Öncelikle, Farabi, hem *Siyase*’de hem de *Medine*’de önce, insanların niçin bir araya geldiklerini ya da bir araya gelmek durumunda olduklarını açıklar. Buna göre, öncelikle “insan, işlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı, ancak, bir yerde topluluklar halinde bulunmakla başarabilen türlerdendir” (Farabi, 2017b: 81). Ve “bundan dolayı insan, sahip olduğu yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbirleriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. (...) İnsanlardan her biri sözü edilen insanın bir ihtiyacını karşılar. Toplumun bütününün bu katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur” (Farabi, 2015: 97). Bu açıklamalarda ilk bakışta görülen ve anlaşılan şey, günümüzde de genel anlamda toplumların ve özellikle bürokratik yapıların varlık sebebi olarak sayılan ‘iş bölümü’ ve ‘uzmanlaşma’nın bu anlamda zikredilmiş oluşudur. Ancak Farabi’nin düşüncesinde “insanın sahip olduğu yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğin” ‘mutluluk’ olduğu anımsanacak olursa, onun toplum görüşünün günümüz yaygın toplum görüşünden başkılığı fark edilir. Dolayısıyla, biz anlıyoruz ki, Farabi’ye göre insan, yani bu anlamda her birey mutluluğu ancak ve ancak toplum içerisinde kazanabilir.

Farabi, *Siyase*'de genel anlamda insan topluluklarının küçük, orta ve büyük olmak üzere üç biçimde bulunabileceklerini ifade ederken, bu sınıflandırma *Medine*'de yalnızca mükemmel toplumlara atfedilmiştir: "Mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir" (Farabi, 2015: 97). *Medine*'den bu bağlam içinde devam edecek olursak, "en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ilkin ancak şehirde ulaşılabilir, şehirden daha eksik olan bir toplulukta ulaşamaz" (Farabi, 2015: 98). Bu en küçük yapının yanında orta ve büyük olan toplum biçimleri de *Siyase*'nin ilgili kısmının başlarında adlarıyla sıralanır: "Orta büyüklükte olanlar bir tek ulustan meydana gelir. Büyük topluluklar (ise) birbirleriyle ilişkilerde bulunan ve birbirlerine yardım eden birçok ulustan oluşur" (Farabi, 2017b: 81). Bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra Farabi, insanı mutluluğa eriştireceğini ifade ettiği bu toplumların, onları mutsuzluğa sürüklemesinin ya da Farabi'nin deyişiyle, "kötü birtakım amaçların elde edilmesi için insanların birbirlerine yardım ettikleri bir varlık olarak kurulması" (Farabi, 2015: 98) da mümkündür. Bu anlamda şehirlerin, ulusların ya da diyelim ki imparatorlukların ya da dünya devletinin insanlarını mutsuzluğa sürüklemesi, Farabi'ye göre, insanın 'irade'sinden ve yukarıda ifade edilmiş olan ayırım gereğince 'seçme'sinden ötürü gerçekleşebilir.

Siyase'de yapılan üç toplum tanımına ilişkin olarak, Farabi *Medine*'de toplumların yaşadıkları üç ayrı boyutun mükemmel hallerini açıklar. Bu anlamda, burada özellikle incelenecek 'şehir' boyutunu sona bırakarak, ilgili kısmı aktaralım: "Bütün şehirleri kendileriyle mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım ettikleri bir millet, erdemli, mükemmel bir millettir. Aynı şekilde erdemli, mükemmel evrensel devlet de ancak içinde bulundurduğu bütün milletler mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar" (Farabi, 2015: 98). Farabi'nin bu iki boyutta, şehirlerin milletleri ve bu millet ya da devletlerin de evrensel devlet tabir edilen topluluğu erdemli, mutlu, 'ideal' kılacağı fikri açık görünmektedir. Burada asıl olan, mükemmellik potansiyelini içinde barındıran en küçük yapı olarak 'şehir'in ne şekilde olduğu takdirde 'erdemli şehir' olabileceği meselesidir. Bu şehir *Medine*'de şu şekilde tanımlanmıştır: "İnsanları(nın) kendileriyle hakiki anlamda mutluluğun elde edildiği şeyler için birbirlerine yardım etmeyi amaçladıkları bir şehir, erdemli, mükemmel bir şehirdir (medinetü'l fadıla); insanları mutluluğu elde etmek için birbirlerine yardım eden toplum, erdemli,

mükemmel bir toplumdur” (Farabi, 2015: 98). Burada, Farabi’nin odak noktasındaki kavramın yine ‘mutluluk’ olduğu görülüyor. Ancak acaba bu mutluluk, yani ‘hakiki mutluluk’ nedir ya da nasıl bir şeydir? Hakiki mutluluğun bilgisi, onun ne olduğu ve nasıl kazanılacağı hususu Farabi tarafından *Siyase*’de hemen yeniden bütünüyle açıklanır:

“İnsanın düşüneceği ve bilincinde olacağı mutluluk, başka hiçbir güçle değil, ancak nazari düşünme gücüyle bilinir. İnsan mutluluğu, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir ve ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanması için gerekli fiillere doğru atılımında düşünme gücüne yardımcı olur ve boyun eğer ise, bu takdirde, insandan meydana gelen şey bütünüyle iyi olur.” (Farabi, 2017b: 85-86)

Burada dikkati çeken nokta, insanın mutluluğu kazanabilmesi için, onun kuvvetlerine ya da güçlerine verilen görev ve sorumluluklardır. Bu anlamda düşünme gücü, ameli güç, arzu gücü, duyu(m) gücü ve son olarak da hayal gücü sayılan güçler olup, bunun *Medine*’nin çevirisinde ‘tahayyül kuvveti’ ya da ‘muhayyile kuvveti’ olarak ifade edildiğini görülmüş ve bunun üzerine görüşler yukarıda da ifade edilmiştir. Şimdi, burada yine aynı bağlamda düşünülecek olursa, hayal gücüne ya da tahayyül kuvvetine, mutluluğun kazanılması yolunda tanımlanan görev; onun, duyu kuvvetiyle birlikte olmak üzere, düşünme gücüne ya da akıl kuvvetine yardımcı olması ve boyun eğmesidir. Bu anlamda onun sorumluluğu, daha önce verilen bilgilere dayanarak söylenebileceği üzere; beş duyu organının topladığı verilerle ilgili yarattığı imgeleri muhafaza etmesi ve bunları birbirleriyle doğru bir biçimde birleştirmesi ya da ayırıştırmasıdır. Bu iki yetisinin dışında, ‘taklit’ yetisi ise hatırlanacağı üzere, onun rüya ve kehanet (nubuvva) olaylarına etkisini açıklamaktaydı. Burada, yani mutluluğun elde edilmesi sürecinde ise tahayyül kuvvetinin bu yetisine hiçbir yer verilmemiştir. Bu, Farabi’nin “ideal devlet” anlayışının ‘sanatsal’ olduğunun ifade edilebilmesi açısından önemlidir. Bu anlamda, şimdi düşünürün “ideal devlet”ten neyi kastettiğini tam olarak anlamak için *Siyase* ve *Medine*’nin ilgili kısımlarına geri dönelim. Kökeni Platon’a isnat edilen organizmacı toplum anlayışının en net haliyle ifade edilmesini Farabi’nin “ideal devlet” tasavvurunun kurgulandığı şu bölümde gözlemleyebiliriz:

“Erdemli, mükemmel şehir bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene Şimdi bedenin organları birbirlerinden farklı ve bu organların tabii yaratılışları da birbirlerinden üstündürler. (...) İşte bu aynı durum şehir için de geçerlidir. Onun da parçaları yaratılış bakımından birbirlerinden farklı ve bu parçaların tabii istidatları birbirinden üstündür. Şehirde de amir olan bir insan ve mertebeleri bu insana yakın olan başka insanlar vardır.” (Farabi, 2015: 98-99)

Şimdi, burada insanların birbirlerinden farklı oluşlarına binaen, onlara dair aynı zamanda bir sınıflandırma, dereceli bir sınıflandırma tasarlandığı görülmektedir. Bu durumun daha iyi anlaşılması ya da pekiştirilmesi açısından *Siyase*'den de şu pasajı okumak faydalı olacaktır:

“Yaratılışları sağlıklı olan insanlar için ortak bir yaratılış vardır. Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak düşünülürleri (akledilirleri, akılsalları) kabul etmeye yatkındır. Kendileri için ortak fiil ve işlere gene bununla yönelirler. Bundan sonra, artık, insanlar birbirlerinden farklı ve değişik durumlara sahip olurlar. Böylece, her birey ve her taife için kendine özgü yaratılış söz konusu olur. (...) Bu yaratılışların hepsi, hangi amaçla var olmuşlarsa, ona göre iradeyle eğitime muhtaçtır.” (Farabi, 2017b: 87-89)

İki eserden yapılan bu alıntılar birlikte okunduğunda, konu sanki yöneticilerin değil de eğitimcilerin ya da öğreticilerin hakkında devam edecekmiş gibi görünmektedir. Ki zaten bu konuda *Siyase* konuya ‘kılavuzluk (irşad)’ ve ‘öğretim (talim)’ kavramlarıyla devam eder. Buna göre, “her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini bilmez; onun, bu amaç için bir öğretmen (muallim) ve kılavuza (murşid) ihtiyacı vardır” (Farabi, 2017b: 91). Buradan bakıldığında konumuz bir pedagoji kitabının konusuna doğru kayacak gibi görünmektedir ya da belki bir çeşit teknik eğitim kitabına; çünkü Farabi’ye göre, “bir işte buluş (istinbat) gücüne sahip olan, o işte buluş gücüne sahip olmayanların başkanıdır (reis)” (Farabi, 2017b: 90). Burada tarif verilen şey de dikkat edildiğinde, reislikten; başkanlıktan ziyade ‘ustalık’ tanımı gibidir. Ancak Farabi bu kavramları bizzat *Siyase*'de ve buna paralel olarak *Medine*'de de ‘yöneten’ ile ‘yönetilen’ ilişkisiyle ilişkilendirmesini bilecektir.

Farabi, *Siyase*'de yönetilen ile yönetenin kimler olduğunu şu şekilde açıklamaktadır: “Başka birini herhangi bir şey yapmaya ve o işte çalıştırma gücüne

sahip olmayan, yalnızca kendisine gösterilene daima yapma gücüne sahip olan kimse hiçbir konuda başkan olamaz; ancak, daima ve her şeyde ‘yönetilen’ kişi olur. Başkasını bir şeye kılavuzlama ve onu buna sevk ederek çalıştırma gücüne sahip olan, o şeyde, kendi başına, o şeyi yapamayan, ama yol gösterilip öğretilince yapanların ‘yönetici’si olur” (Farabi, 2017b: 91-92). Burada Farabi’nin anlattığı yöneticilik, hala ancak öğretmenlik (muallimlik, talim) ya da mesleki bir konuda çırağa üstünlüğü niteleyen ustalık (kılavuzluk, irşad) gibi görünmektedir. Bunların içeriklerinin daha iyi anlaşılması için Farabi’nin *Tahsil*’de yaptığı ‘öğretim’ ve ‘eğitim’ tanımlarına da bakılabilir. Fakat Farabi *Siyase*’de yöneticinin tanımını yaptıktan sonra, bizim ortaya çıkan soru işaretlerini cevaplamak istercesine hemen birinci ve ikinci derece yöneticilikleri tanımlayacak ve yukarıda hem talime hem de irşada yüklenebileceği değerlendirilmiş olan iki anlamı birlikte ikinci derece yöneticilik kapsamında tanımlayıp, bunun dışında “başka bir kimsenin hiçbir işte kendisini yönetmesine asla gerek duymayan” bir ‘ilk yönetici’ tanımını ortaya atacaktır: “O, ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir” (Farabi, 2017b: 92). Peki, bu kişi kim olacaktır ve bu durum nasıl gerçekleşir?

Farabi *Medine*’de yöneticiliğin iki şeyle mümkün olduğunu söyler: “O insan yaratılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır; (bir de) o insan, yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. (Ki) bunlar ise tabiatı gereği yöneticiliğe istidatlı olan insanda gelişip ortaya çıkacaklardır” (Farabi, 2015: 102). Burada, yönetici olacak kişinin gerek doğuştan getirdiği gerekse de sonradan kazandığı birtakım özellikleri haiz olduğu anlaşılıyor. Peki, bu kişi yine de nasıl yönetici haline gelecektir; Farabi, bu durumu bu noktada ilginç görünebilecek bir biçimde ‘vahiy’ kavramıyla açıklayacaktır.

Farabi’ye göre ilk yöneticinin yöneticilik gücüne sahip oluşu ya da erişmesi, “yaratılışa büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin, Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. (...) Böyle bir kişi, gerçekte hükümdar olup, onun vahiy

almış olduğu söylenmelidir” (Farabi, 2017b: 92). Farabi, bunu *Medine*’de de benzer bir biçimde, fakat daha detaylı olarak; ‘edilgin akıl’ın ‘bilfiil akıl’ haline gelmesi ve bunun da ‘müstefad (kazanılmış) akıl’ halini almasıyla açıklar. Farabi’ye göre, “kazanılmış akıl (da) Faal Akıl’ın maddesi kılındığında ve bütün bunlar bir ve aynı şeymiş gibi ele alındığında, bu insan, kendisine Faal Akıl’ın indiği insan olur” (Farabi, 2015: 103). Farabi, daha sonra, bahsettiği bu durumun, hem akılsal kuvvetin nazari ve ameli olmak üzere iki kısmında ve hem de tahayyül kuvvetinde ortaya çıkmasıyla gerçekleşeceğini ifade eder. Burada tahayyül kuvveti kafa karıştırıcı gibi görünmektedir. Nitekim bu kavram Farabi tarafından daha önce, rüya ve kehanet (nubuvva) olaylarının açıklanmasında kullanılmıştı. O burada da bu kuvveti bizzat peygamberlikle ilişkilendirecektir. Bu anlamda Farabi’ye göre;

“Aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akıl’a taşan şeyi Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan Faal Akıl’dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan bir düşünür; Faal Akıl’dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâlihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur. (...) İşte o kişi, kendisinin üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişidir. O, imamdır, erdemli şehrin ilk başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, oturulan dünyanın tümünün hükümdarıdır.” (Farabi, 2015: 104)

Bu noktada artık Farabi’nin bilge, filozof, düşünür kavramları ile peygamber, uyarıcı ve haber verici kavramlarını birleştirmiş olduğu söylenebilir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Farabi’nin Faal Akıl’dan edilgin akla taşan bilgiye sahip olanı bilge, filozof ve düşünür olarak tanımlarken; Faal Akıl’dan muhayyile (tahayyül) kuvvetine (hayal gücüne) taşan kişiyi peygamber, uyarıcı ve bilgi ve haber verici olarak niteliyor oluşudur. Yani, Farabi’ye göre aslında filozof hakikati aklında idrak eder, peygamber ise onu ancak hayal gücünde imgeler. Bu ayrımın işbu çalışma açısından önemi ise, Farabi’nin böylece peygamberin ya da peygamberane bir ya da daha fazla kişinin yöneticiliğiyle tanımladığı “ideal devlet”inin, hakikatin ya da hikmetin kendisine dair bir arayış olarak ‘felsefi’ ya da mevcut durumun tahlili ve izahı anlamında ‘bilimsel’ değil, ancak ‘sanatsal’ bir çaba, dolayısıyla öznel bir temsil olduğunu kendiliğinden kabul ve ifade etmiş olmasındandır.

Organizmacı toplum anlayışında olduğu gibi, Farabi'nin düşüncesinde görülen ve burada yine incelenmesi ve tartışılması gerekli görülen bir diğer benzeşim de, onun evrenin işleyişi ile şehrin işleyişi arasında kurduğudur. Buna göre;

“İlk Neden'in diğer varlıklara nispeti, erdemli şehrin erdemli şehrin hükümdarının onun diğer kısımlarına nispeti gibidir. Çünkü, maddeden korunmuş varlıkların mertebeleri İlk Neden'e yakındır. Onların altında göksel cisimler, göksel cisimlerin altında da maddi cisimler bulunur. Bütün bu varlıklar İlk Neden'in izinden giderler, onu takip ederler, onu kılavuz olarak alıp taklit ederler.” (Farabi, 2015: 101)

Burada yöneticiye tanrısal bir özellik atfedildiğini görüyoruz. Ancak yine de yöneticinin bu özelliklerinin yalnızca ‘Tanrı vergisi’ olmadığı ve yönetici olacak kişinin ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olması gerekliliği hatırlanmalıdır. Bu anlamda, Farabi'nin *Tahsil*'de de bir saydığı imam (yönetici), filozof ve kanun koyucu tanrısal görülebilecek bir yetkinliği haiz olsalar da, burada söz konusu olan teokratik bir yönetim değildir. Gücünü Tanrı'dan aldığına inanılan bir yönetici tarafından yönetilen devlet ile Tanrı'nın evrende kurduğu düzeni idrak eden bir filozofun kuracağı devlet aynı yönetim biçimini ifade etmezler. Burada Farabi'nin düşüncesi, bunlardan ikincisine uygundur. Bu hususta da, Farabi'nin bir temsil kurduğu, dolayısıyla bu kurgunun da ‘sanatsal’ olduğu yeniden iddia edilebilir. Zira onun ne ilk yöneticide ne de ondan sonra gelecek yöneticilerde aradığı özellikler tanrısaldır.

Burada, Farabi'nin *Medine*'de sıralamış olduğu ilk yönetici ve ondan sonra gelecek olan yöneticinin sahip olması gereken özellikleri, Bağdatlı'nın özetleyerek aktardığı şekliyle alıntılanmak derli toplu ve açıklayıcı olacaktır. Buna göre, Farabi'nin düşüncesinde;

“İlk yönetici, 1. Organları bakımından tam ve eksiksiz olmalıdır. 2. İyi anlama ve idrak etme yeteneğine sahip olmalıdır. 3. Hafızası kuvvetli olmalı, unutmamalıdır. 4. Uyanık ve zeki olmalıdır. 5. Güzel konuşmalıdır. 6. Öğrenmeyi ve bilgi edinmeyi sevmelidir. 7. Doğruluğu sevmeli, yalandan ve yalancıdan nefret etmelidir. 8. Yemek, içmek, kumar ve cinsel zevklerden uzak durmalıdır. 9. Yüksek ruhlu olmalıdır. 10. Gümüş, altın gibi dünyevi değerleri önemsememelidir. 11. Adaletli kişileri sevmeli, zulümden nefret etmeli, insaf sahibi olmalıdır. 12. Azimli, kararlı ve cesur olmalıdır. (...) İlk yöneticiden sonra gelecek ikinci yönetici ise, 1. Filozof olmalıdır. 2. İlk yöneticilerin şehrin yönetimi için koydukları kanunları, kuralları ve usulleri bilmeli, muhafaza etmeli ve bütün fiillerinde bu yöneticilerin izinden gitmelidir. 3.

Öncekilerin kanunlarında hüküm bulunmayan konularda onların yolunu izleyerek yeni kanunlar çıkarma, koyma konusunda üstün olmalıdır. 4. Kendi zamanında ortaya çıkan meselelerle ilgili doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalıdır. 5. İlk yöneticilerin kanunlarıyla kendisinin onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğu yeni kanunlar konusunda halkı aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalıdır. 6. Savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedenlen sağlam olmalıdır.” (Farabi’den aktaran Bağdatlı, 2018: 170-171; Farabi, 2015: 104-106)

Sayılan bu özelliklere bakıldığında görülür ki, Farabi’nin “ideal devlet” tasavvurunda en detaylı olarak kurgulanan yapı, yöneticilik yapısıdır. Burada, şöyle bir çıkarım da yapılabilir: Her ne kadar, “ideal devlet”iyle; mikrokozmos olarak insanda ya da makrokozmos olarak evrende var olan düzenin temsili anlamında ‘sanatsal’ bir eser kurgulamış olsa da yöneticilere yüklediği özellikler bu anlamda ne yalnızca kalbin ya da aklın ne de İlk Neden’in ya da göksel cisimlerin özellikleridir. Bu durum okuyucuya, onun, yaşadığı dönemde içinde bulunduğu toplumun yöneticilerine ya da yönetici adaylarına yönelik olarak birtakım gerçekçi, insani kıstaslar belirlemiş olabileceğini düşündürür. Bu anlamda, onun yöneticilerde olmasını gerekli gördüğü istidat ve erdemlerin bir listesini çıkarmış olması, *Medine*’de yukarıda tanımlanmış olan ‘ilmü’l medeni’nin de alanına girmiş olduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım itibariyle, söz konusu eser, yöneticilere ‘ahlak’ı öğütlemek bağlamında “siyasetname” geleneğinin içinde de sayılabilirler.

Farabi’nin *Siyase*’de de, *Medine*’de de erdemli şehir hakkında yazdıklarının sonuna gelirken üzerinde durduğu konu ‘felsefe’ ile ‘din’ arasındaki ilişki olmuştur. Bu anlamda, “erdemli şehir halkından her birinin, varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir” ve insan bunları “ya düşünür ya da hayal eder” (Farabi, 2017b: 99). Yani, “bu şeyler iki şekilde bilinirler: 1. İnsanların ruhlarında hakikaten oldukları gibi tasavvur edilmeleriyle (irtisam). 2. Münasebet ve temsil yoluyla tasavvur edilmeleriyle. Bu ikinci, onların insanların ruhunda kendilerini taklit eden misalleriyle temsil edilmeleridir” (Farabi, 2015: 117). Bunun ötesinde Farabi, bu iki yöntemden ilkinin filozoflara ve ikincisini de filozoflar ve onların takipçileri dışında kalan insanlara uygun sayar. Bu anlamda, ‘irtisam’ kabiliyetini filozoflara isnat eder, dolayısıyla bu felsefedir. Diğer yöntemin, yani

hayal etmenin din olduğunu da *Siyase*'den öğreniyoruz: “Din, söz konusu şeylerin ya da onların hayallerinin nefslerdeki görüntüleridir. Çoğunluğun, bu şeylerin kendilerini varlıkça oldukları gibi anlaması zor olduğundan, bunların başka yollarla onlara öğretilmesi çalışılmıştır ki, o yollar taklit şekilleridir. Böylece, bu şeyler, her topluluk ve ulus için, onların en iyi bildikleri şeyler aracılığı ile taklit edilmişlerdir” (Farabi, 2017b: 100). Farabi'ye göre tam da bu yüzden “hepsi amaç olarak bir ve aynı mutluluğa sahip olan, aynı amaç peşinde koşan, bununla birlikte dinleri farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehrin var olması mümkündür” (Farabi, 2015:118). Farabi, burada aklın marifetini felsefe; hayalin marifetini de din olarak açıklamakla, kendisinin İslam düşünüşü içindeki yerini ayrıcalıklı kılar. Şöyle ki, ona Platoncu anlamda isnat edilen “aşkın” yaklaşımın, kendisinin söz konusu ikili arasındaki ilişkiyi bu biçimde açıklaması hasebiyle tartışmalı hale geldiği görünmektedir.

Erdemli şehrin dışındaki şehirleri Farabi, temelde ‘cahil’, ‘fasık’ ve ‘sapık’ olarak üçe bölmüş görünmektedir. İşbu çalışma bakımından merkezi konumda olan yönetim biçimi “ideal devlet” olduğundan, bu diğerlerine kısaca değinmenin yeterli olacağı düşünülmektedir. O bu şehirlerin durumlarını *Medine*'de daha gelişigüzel açıklamışken, *Siyase*'de bir düzen içinde incelemiştir. Bu anlamda, sondan başlanacak olursa; sapık (dalle) şehirlerde yöneticiler, halka, daha önce ifade edilmiş olan “varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini” (Farabi, 2017b: 99) değil, bunlardan başka şeyleri bilirler. Yani onlara bunların değil de başka şeylerin temsilleri, taklitleri sunulmuştur. Dolayısıyla, “onlar için ortaya konan mutluluk gerçek mutluluktan başka bir mutluluğun taklididir. Gene onlara sunulan fiil ve görüşlerden hiçbiri ile gerçek mutluluk elde edilmez” (Farabi, 2017b: 122). Dolayısıyla sapık (dalle) şehirler, kavramın da gereği olarak dalalet içindedirler ve bu şehirlerde yaşayan insanlar doğrunun ne olduğunu bilmediklerinden yanlışın peşinde sürüklenmektedirler.

İkinci olarak, fasık şehirler, sapık şehirlerden farklı olarak doğrunun ne olduğunun bilincindedirler. Şöyle ki, “onların halkı varlıkların ilkelerine inanır ve onları tasavvur ederler. Mutluluğun ne olduğunu hayal eder ve ona inanırlar. Onlar

mutluluğa ileten işlere doğru yöneltmiş olup, bunları bilir ve bunlara inanırlar. Bununla beraber, onlar, bu işlere sarılmayıp, bilgisiz (cahil) şehirlerin amaçlarından herhangi birini yani, mevki, şeref, egemenlik ve benzeri şeyleri özler ve ister duruma gelmiş, bütün işlerini güçlerini bunlara yöneltmişlerdir”. Farabi, bu şehirleri detaylandırmamakla birlikte, bunların çeşitlerinin aşağıda açıklayacağımız cahil şehirlerin çeşitleri kadar olduğunu söyler (Farabi, 2017b: 121-122). Dolayısıyla açıktır ki bu şehirlerde hakikat bilinmekte, fakat uygulanmamaktadır.

Farabi'nin çeşitleriyle birlikte açıkladığı tür olarak cahil şehirlere bakıldığında, bunların Platon'un *Devlet*'te andığı bozuk devlet biçimleri ile bunun yanında Farabi'ye ait iki farklı çeşidi içerdiği görülecektir (Farabi, 2017b: 103-119): Bunlardan ilki, (1.) zorunlulukların bir araya getirdiği topluluktur. Platon'un sınıflandırmasında mevcut olmayan bu topluluk çeşidi, adından da anlaşılacağı gibi, bir çeşit ilkel toplumu nitelendirmektedir. Bir diğer cahil şehir ise, (2.) kötü şehirlerde yaşayan kötü topluluktur. Burada kötü ile nitelenen aslında buradaki insanların serveti, zenginliği e üstün değer haline getirmiş olmalarından ibarettir. Bu anlamda o Platon'un oligarşisine tekabül eder. Bundan sonra gelen ve Platon'da rastlamadığımız ikinci ve son çeşittir; (3.) bayağı şehir ve bayağı topluluk. Buradaki insanlar yalnızca zevk peşinde koşarlar. Buradaki zevkler hem yeme, içme, cinsel ilişki anlamında bedensel zevklerdir; hem de oyun ve eğlence gibi hayali zevkler. Platon'da timokrazi tabir edilen (4.) şeref düşkünü şehir Farabi'nin cahil şehirleri içinde dördüncü şehirdir. Buradaki insanlarca liyakat egemenliğin nedeni olarak değil, sonucu olarak anlaşılır. Dolayısıyla burada liyakat-egemenlik ilişkisi ters çevrilmiştir. Egemen olanlar, kendilerini şerefe layık görürler.

Bir diğer cahil şehir, Platon'da bozulmanın sonunda sayılan (5.) tiranlık, yani zorba şehirdir. Burada, Farabi'ye özgü olan ve mühim görünen husus bu şehrin de üç türe ayrılmış olmasıdır. Buna göre, a) halkından yalnız bir kişinin, b) halkının yarısının c) halkının bütününün zorba olduğu şehirlerin var olması mümkündür. Buna göre; ilki sırf egemenlikten zevk duyduğu için başkalarına zarar veren bir zorbanın yönettiği şehirken, ikincisinde halk “değerli ve yüksek olan bayağı olmayan şeyler uğruna egemen olma tutkusu içindedir”. Üçüncü türün halkı ise şeref dışında şeyler için öldürme ve zarar vermeyi kendine zül gördüğünden, buranın halkı gururlu

görünür. Böylece Farabi, burada “çoğunluğun tiranlığı” kavramını ortaya atmış oluyor ki, bu günümüz demokrasilerinde tartışılan bir husus olması açısından dikkate değerdir.

Farabi'nin cahil şehir çeşitlerinden altıncısı ve sonuncusu, (6.) demokratik şehirdir. Bu Farabi'de, Platon'da olduğu gibi zorbalıktan önce değil, ondan sonra sayılır. Farabi, bu şehri tıpkı Platon'un tanımladığı şekilde tanımlamaktadır: “Başka şehirler arasında bu şehir, en çok imrenilen ve en çok mutlu olandır. Dış görünüşüyle, o, renkli figürler ve nakışları bulunan süslü bir giysiyi andırır. (...) Orada arzuların ve yaşama biçimlerinin her türüne rastlanır. Dolayısıyla, orada, zamanla erdemli kişilerin yetişmeleri mümkündür”. O halde Farabi'nin tüm bu açıklamalarına göre demokratik şehir neden cahil şehirler arasında sayılmaktadır? Şöyle ki Farabi'ye göre “Onlar, gerçek anlamda erdemli olan bir kimseyi, yani mutluluğu elde etmek için gerekli fiilleri belirleyen ve onları yöneten kişiyi başkanlığa getirmezler”. Fakat bu düşüncesine rağmen Farabi şunu da ekler: “Bununla birlikte, erdemli şehirlerin ve erdemli kişilerin yönetiminin kurulması, diğer cahil (bilgisiz) şehirlere oranla, zorunlu ihtiyaçları karşılayan şehirler ile demokratik şehirlerde daha kolay ve mümkündür” (Farabi, 2017b: 119). Burada bu şekilde özetlenmiş olan altı cahil şehir türü üzerine şu çıkarım yapılabilir: Farabi'nin ifadesine göre, kendisinde erdemli şehir ya da erdemli yönetimin var olması bakımından imkân barındıran iki tanesi, bu altı şehir çeşidinden ilki ve sonuncusudur. Bu anlamda, bunlardan ilki, yani, ilkel topluluk anlamında zorunlu ihtiyaçları karşılayan şehir, işbu çalışmanın araştırma alanı bakımından konu dışı kalmaktadır. Ancak, demokratik şehrin, dolayısıyla demokrasinin, içinde erdemli şehrin nüvesini, çekirdeğini barındırma imkânı bakımından Farabi tarafından hakkı verilmesi burada vurgulanması gereken bir husustur.

Burada, yukarıda varılan sonuçla birlikte değerlendirilmesi gereken bir diğer husus da; erdemli şehir dışında saydığı üç tür şehir olarak cahil, fasık ve sapık şehirleri inceledikten sonra, Farabi'nin ortaya attığı bir kavram olarak “nevabit” ya da *Siyase*'nin dilimize çevirisinde kullanıldığı haliyle “türediler” olacaktır. Bunlar Farabi'ye göre erdemli şehirde yaşayan ve “başlı başına ne bir şehir, ne de geniş bir topluluk” oluşturan dolayısıyla da “şehir halkının bütünü içinde eriyip” giden insan

gruplarıdır. (Farabi, 2017b: 127). Bu anlamda o, bunları; “mutluluğa ileten işlere sarıldıkları halde, bunları yapmakla mutluluğu amaç edinmeyen, şeref, yöneticilik, zenginlik gibi insanın erdemle kazanabileceği başka şeyleri amaç edinen ‘fırsatçılar’, yasa koyucunun sözlerini ve buyruklarını kendi arzularına göre yorumlayan ‘yanlış yorumlayanlar’ ve işleri İlk Başkan’ın amacı dışında olup farkına varmadan sapanlar ve dolayısıyla ‘dinden çıkanlar’” şeklinde tanımlıyor (Farabi, 2017b: 122-123). Ve Farabi’ye göre erdemli şehrin yöneticisi bunları “izlemeli, meşgul etmeli ve onların her sınıfını tedavi edecek özel yöntemler” kullanmalıdır; bu yöntemler de onları “şehirden kovmak, cezalandırmak, hapsedmek veya zor işlerde çalıştırmak”tır (Farabi, 2017b: 125,126). Burada hakkında bu açıklamalar yapılan “nevabit” kavramı İslam düşününde “ideal devlet” araştırmaları bakımından yüksek derecede öneme sahiptir. Zira bu kavram daha sonra İbn Bacce tarafından Farabi’de olduğunun aksi bir anlamda kullanılacak ve “ideal devlet” anlayışına dair yeni bir yaklaşım imkânı doğuracaktır.

Erdemli şehirde ‘fırsatçılık’, ‘yanlış yorumlayıcılık’ veyahut ‘sapkınlık’ içinde bulunan bu bireyler ya da küçük insan grupları “nevabit” olarak nitelendirildikleri halde; erdemsiz şehirde, özellikle tek başına bulunan erdemli insan olarak ‘mütevahhid’, o bahçede türeyen yabancı bir ot hükmünde olmayacak mıdır? İşte “ideal devlet” anlayışı çerçevesinde yapılan bu araştırmanın son bölümünün içinde “kilit taşları” tabir edilen düşünürlerin ortasında İbn Bacce’nin adının anılması, onun bu konudaki bakış açısı sebebiyle olup, konu, “İbn Bacce” başlığının içinde yeniden açılacaktır. Bu aşamada hatırlatılması gereken ise, Farabi’nin düşüncesinde de erdemli şehrin var olmasını içinde imkân olarak barındıran bir cahil şehir çeşidi olarak; demokratik şehirde yaşayan ve dolayısıyla bu şehri erdemli şehir haline getirebilecek olan erdemli yönetici adaylarının burada “nevabit” olarak görülmesi ihtimalidir.

Böylece buraya kadar olan kısımda, Farabi’nin düşüncesi bağlamında, *İhsa* ve *Tahsil* içinde, epistemolojik bir kaygıyla var olan durumun tahlil ve sonra da izah edilmesi bağlamında ‘ilmü’l medeni’; *Siyase* ve *Medine* içinde estetik bir kaygıyla var olması gereken durumun temsil ve hayal edilmesi bağlamında ‘sinaatü’l medeniyye’ görülmüş ve incelenmiş oldular. Artık, Farabi’nin ‘felsefetü’l

medeniyye' çerçevesinde yazdığı iki eserin incelenmesine geçilebilir ve böylece onun politika felsefesine katkısı araştırılabilir. Bu iki eser ise *Tenbih* ve *Fusul* olacaklar.

2. 3. FELSEFETÜ'L MEDENİYYE

Öncelikle *Tenbih ala Sebilü's Saade*, tıpkı *Tahsilü's Saade*'de olduğu gibi, Farabi'nin, adında 'saadet' geçen bir diğer eseridir. Bu anlamda *Tahsil*, Türkçeye "Mutluluğun Kazanılması" şeklinde çevrilirken, *Tenbih*, "Mutluluğa Yönelme" şeklinde karşılık bulmuştur. Bu anlamda bunlardan ilki, bu çalışmada 'ilmü'l medeni' içinde sayılırken, içerik olarak toplumsal meseleleri ancak var olan durumun bir tahlili ve izahı şeklinde gerçekleştirmiş olup, kişiye ya da bireye yönelik görüşlerini, ilimlerin ve bu yolla da erdemlerin ve dolayısıyla mutluluğun kazanılması bağlamında bir nevi iyi örnek uygulaması şeklinde açıklamıştır. Buna nazaran *Tenbih*'e bakıldığında, o daha ziyade ahlak felsefesi yapan ve bu konuyla 'felsefi' niteliğini kazanan bir konumdadır. Bu çalışmanın başında gösterilmiş olan kavramsal ikililerden/ikiliklerden anlaşılacağı üzere, ahlak felsefesi politika felsefesinden tam anlamıyla bağımsız değildir. Ancak onun felsefi oluşu, önce veri olarak 'politika'nın varlığını almasıyla başlar. Bu durumda, daha önce ifade edildiği üzere, farklı görüşlere sahip bireylerin içinde yaşadığı bir şehirde herkesin bu görüş farklılıklarından çıkacak sonuçlar üzerinde akıl yürüttüğü, felsefe yaptığı; politika felsefesi yaptığı bir durumun sonrasında bireyler birey olarak var olabilecekler ve bireysel bir alan olarak ahlak üzerinde yine bireysel yahut ihtiyari olarak kolektif bir biçimde ahlak üzerine akıl yürütme faaliyetleri gerçekleştirebileceklerdir.

Bu anlamda, Farabi *Tenbih*'te en başta yine "bizzat kendisi için tercih edilen" (Farabi, 2017a: 145) olan şey olarak mutluluğu tanımlayacak ve burada eserin tamamı boyunca, zihnin ayırt etme gücü (temyiz) üzerinde duracaktır. Bu bağlamda onun şu cümleleri burada çıkış noktası oluşturacak niteliktedir: "İster iyi ister kötü olsun, bütün ahlaki nitelikler sonradan kazanılmıştır. Eğer insanın mevcut bir ahlakı yoksa, onun kendisi için bir ahlak meydana getirmesi mümkündür. Eğer insan kendisinde iyi veya kötü bir ahlak bulursa, insanın kendi iradesiyle, onu o ahlakın

zıddına çevirmesi de mümkündür” (Farabi, 2017a: 150). Görüldüğü üzere, Farabi burada, temyiz kabiliyetine vurgu yapmak suretiyle iyiye ve kötüye dair imkânı insana, daha doğrusu insanın aklına içkin addetmekte, bu anlamda toplumsal (siyasi) olandan bağımsız bir ahlak felsefesine vurgu yapmaktadır.

Farabi, *Tenbih*'te ayrıca, ahlakın diğer iyi yapılan eylemlerde olduğu gibi tekrarlanan ve alışkanlık haline getirilen davranışlarla meydana geleceğini ifade eder: “Ahlaktan kaynaklanan fiiller, ahlakın elde edilmesinden önce insanın yapmayı alışkanlık haline getirdiği fiillerin tam olarak aynısı iseler, o zaman onlar ahlakı meydana getirirler”. Bu anlamda “yönetimi (siyaset) elinde bulunduranlar, şehirlerin halkına iyi fiilleri yapmayı alışkanlık haline getirtmek suretiyle onların iyi insan olmalarını sağlamaktadırlar” (Farabi, 2017a: 151). Burada Farabi'nin ‘siyaset’ kavramını kullandığı göze çarpmaktadır ve cümlelerin içeriğinden de görüleceği üzere, o, ahlak eğitimi ile bizzat ilişkili bir bağlam içinde ifade edilmiştir. Bu anlamda siyaset, sultanın, yönetenin mesleğidir ve bu mesleğin gereği olarak yönetilenlerin ahlakının belirlenmesini de içerir. Burada daha önce, kişinin kendi ahlakını belirleyebileceği savını ortaya atan Farabi'nin, Aristoteles'ten tanıdığımız ‘erdemli orta’yı kişiye salık vermesi suretiyle, sultanın sanatı olan ‘siyaset’in etkisi dışında insanın kendi ahlakını oluşturmasının mümkünatını yeniden sağladığı gözlemlenecektir. Burada ‘cesaret’, ‘cömertlik’, ‘iffet’, ‘nüktedanlık’, ‘sadakat’ ve ‘dostluk’ kendi bağlamları içinde aşırı uçların ortasında addedilerek, iyi ahlak sayılırlar (Farabi, 2017a: 154-155). Dolayısıyla, Farabi'nin bu eserinde diğer eserlerine nazaran felsefe terimleri içinde bir ‘iyi ahlak’ yaratma çabası güttüğü anlaşılır. Zaten o, bu eserinde diğer eserlerinde yaptığı gibi, ilimleri ya da erdemleri değil bizzat felsefeyi bölümlere ayırmıştır.

Farabi'ye göre, “iyi, biri sadece bilgi, diğeri de bilgi ve fiil olmak üzere iki çeşit olduğuna göre, felsefe sanatı da iki çeşit olur: Birincisi, insanın kendisinin yapamayacağı varlıklarla ilgili bilgi edilmesini sağlar; buna ‘nazari felsefe’ adı verilir. İkincisi, özelliği, yapılmak olan şeylerle ilgili bilginin ve onların iyi olanını yapma gücünün elde edilmesini sağlar; buna da ‘ameli felsefe’ ve ‘siyasi felsefe’ adı verilir” (Farabi, 2017a: 165). Şimdi burada Farabi'nin felsefeyi bölümlendirdiğini görüyoruz. İlk sırada saydığı nazari felsefe, kavram olarak tek başına ve anlaşılır

olup, ikinci sırada olan ve insanın eylemlerine dair olduğu anlaşılan felsefe türü açıklamaya muhtaç görünmektedir. Buna göre;

“Siyasi felsefe iki türdür: Birincisi, iyi fiiller, iyi fiillerin (kendisinden) meydana geldiği ahlak ve onları elde etme gücü hakkında bilgi edinmemizi ve iyi şeylerin bizim olmasını sağlar. Buna ‘ahlak sanatı’ adı verilir. İkincisi şehir halkı için, iyi şeylerin meydana getirilmesini sağlayan şeyleri meydana getirme ve koruma gücü ile ilgili bilgiyi kapsar. Buna da siyasi felsefe ve siyaset ilmi adı verilir. İşte bütün bunlar felsefe sanatının bölümleridir.” (Farabi, 2017a: 165)

Şimdi burada görünen o ki Farabi, yukarıdaki tanımlamalar içinde; ‘bilim’, ‘sanat’ ve ‘felsefe’ kavramlarını belki farklı anlamlara, belki de birbirlerinin yerine olarak kullanmıştır. Bu, işbu çalışma boyunca gerçekleştirilen kavramsal ayrımı tartışmaya açmaktadır. Ancak, burada bu anlamda değerli olan, onun burada ameli felsefeyi ikiye ayırmış olup, ‘ahlak’ı sanat; fakat ‘siyaset’i felsefe ve ilim kavramlarıyla birlikte kullanmış olmasıdır. Çünkü insanın, bireysel anlamda kendi ahlakını ‘sanatsal’ bir bakış açısıyla –estetik, dengeli bir biçimde- tasarlaması mümkünken; toplumsal anlamda şehrin ya da devletin politikasını ancak ‘bilimsel’ yolla analiz etmesi ve onun sorunları ile söz konusu sorunların çözümleri için, ‘felsefi’ bir yolla -çokluk oluşun gereği olarak- diğerleriyle birlikte akıl yürütmesi temyiz kabiliyeti doğrultusunda imkân dâhilindedir.

Farabi’de yukarıda bahsi geçen sınıflandırmasının ardından, bu eserinde ‘felsefe’yi konu edindiğini ve bunun diğer iki alana nazaran insana niçin daha yakın olduğunu şu şekilde ifade edecektir: “Biz mutluluğa ancak, iyi şeyler bizim olunca ulaştığımız ve iyi şeyler de, ancak, felsefe sanatıyla bizim olduğuna göre, o halde, felsefenin, zorunlu olarak, kendisiyle mutluluğa erişilen şey olması gerekir. İşte bu bizim ‘iyi-ayrıt-etme’ ile vardığımız neticedir” (Farabi, 2017a: 165). Farabi, felsefeyi burada bu şekilde över ki, onun, diğer eserlerinde var olduğu yukarıda tanımlanmış olan bilimsel ve sanatsal yaklaşımın ötesinde, bu eserde sergilediği felsefi yaklaşımı o böylece kendisi de ifade etmiş olur. *Tenbih*’te bu şekilde ifade edilen felsefi yaklaşımın bir diğer örneği çok daha geniş bir biçimde *Fusul*’de de bulunmaktadır. Bu anlamda, şimdi bir de *Fusul*’deki konu edilen meseleleri ve söz konusu eserde ilgili meselelerin konu ediliş biçimlerini incelemek yararlı olacaktır.

Burada, görece kısa bir eser olan *Tenbih* ile birlikte *Fusul*'ün Farabi'nin düşüncesi içerisinde ayrı bir yere koyulmasının ve ona diğerlerine nazaran gerçekten 'felsefi' yakıştırması yapılmasının sebebi, yalnızca, eseri neşreden Dunlop'un neşrine yazdığı Giriş kısmında Farabi'ye "Araplar arasında siyasi felsefenin kurucusu" vurgusunun yapmış olmasından değildir. Bu eseri 'felsefi' kılan, onun bu eserdeki akıl yürütmesinin determinizmden uzaklığıdır.

Bu eserde, yine *Tenbih*'te de olduğu üzere faziletin, tekrar edilen fiillerle tesis edilmesine vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda, Farabi'ye göre "tabii bir istidat (...) bir faziletle ilgili fiillere yönelir ve bu fiiller de tekrar edilerek, mutad hale gelir ve adet halinde yerleşirse, işte adetten dolayı yerleşen bu fiilden fazilet olarak söz edilebilir" (Farabi, 1987: 32). Buna ek olarak yine *Tenbih*'le uyumlu bir biçimde Farabi *Fusul*'de şunu da belirtmiştir: "Bir fazilete veya aşağılığa meyleden durumlardan ve tabii istidatlardan bazıları, nefste, onların yerine, onlara zıt olan durumlar konulmak suretiyle, adet ile tamamen yok edilebilir ve değiştirilebilir" (Farabi, 1987: 33). Bu düşünme biçimi, ahlakın bireyselliğine ve onun kişinin seçimleriyle dönüştürülebileceğine olan inancı ifade eder ki, bu doğuştan ve belirli bir ahlak algısının aksinedir. Böylece, şüphesiz birey ön plana çıkmış olur ki, bu durum, Farabi'nin ne 'bilimsel' ne de 'sanatsal' olarak nitelediğimiz eserlerinde görülen bir durumdur. Dolayısıyla, çalışmanın başında sorulan iki soruya bu eser bağlamında verilecek cevaplar, bundan önceki iki bölümün cevaplarının aksine olacaktır.

Yukarıda söylenenlere ek olarak Farabi'nin tıpkı *Tenbih*'te olduğu üzere bu eserde de Aristotelesçi 'orta' ve 'mutedil' fazilet yaklaşımı, eseri diğer eserlerden ayırır niteliktedir. Burada Farabi, yine 'ölçülülük', 'cömertlik', 'cesaret', 'nükte', 'tevazu', 'nezaket', 'iyi huyluluk', 'hayâ' ve 'dostluk' kavramlarını orta ve mutedil sayıp, faziletler olarak anacaktır (Farabi, 1987: 34-35). Aristoteles'in ahlak anlayışının etkisi bu anlamda bu eserde de hissedilir, fakat eserde, işbu çalışmada başat konumda olan 'yönetim' meselesine dair görüşlerin hangi etkiyle geliştirildiği hususu önemlidir. Çünkü Dunlop'a göre "Farabi'nin siyasi eserlerinde başka hiçbir yerde bulunmadığı anlaşılan, 'kanun sultanı, yani kanuna göre sultan' sözü ihtimal ki, *Politicus* (Devlet Adamı)' 301a-b'den alınmıştır. (...) İdeal olan bir tarafa

bırakıldığında ‘ikinci derecede en iyi’ olarak, kanuna itaati öngören aynı fikir *Politicus* (Devlet Adamı) 297e’de de geçer” (Dunlop; Farabi, 1987: Giriş içinde, 18). Bu durum, işbu tezin araştırması kapsamında, başka bir diğer açıdan da önemlidir. Şöyle ki, burada, yukarıdaki ilgili bölümde ifade edildiği üzere, Platon’un *Devlet*’i bir ‘politik’ öneri değil, ancak ‘ahlaki’ bir rehber konumunda değerlendirildiğinde anlamlı hale gelir ki toplumsal anlamda o ancak ‘sanatsal’ bir değeri ihtiva eder. Buradan hareketle, Platon’un iyi yönetime dair arayışını içeren esas ‘felsefi’ kitabının *Devlet Adamı* adlı eseri olması gerektiği önerilmiştir. Bunun yanında, düşünürün *Yasalar* adlı eseri ise yine aynı bölümde, söz konusu arayışın sonucunda varılan yerin durağan bir kaydı, düşünsel çabanın sonucunda ulaşılan ve ulaşıldığı an donuklaşan bir ürün anlamında “düşünce” olarak ‘bilimsel’ bir eser olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla, *Tenbih* ile *Devlet Adamı* arasında kurulan ilişki yukarıda öne sürülmüş savları bütünlüklü olarak destekler niteliktedir.

Şimdi, yukarıda ifade edilen ve Farabi’nin diğer eserlerinde rastlanmayan bakış açısı, burada *Fusul*’ün daha başında yer alan cümlelerle örneklendirilip, bu bölüm tamamlanacaktır. Söz konusu cümleler, Farabi’nin diğer eserlerinde de kullanmış olduğu hekim (doktor) metaforu üzerinden yaptığı açıklamalardan ibarettir. Söz konusu açıklamayla, o, bu eserde yöneticinin hekimliğini “ahlakçı” değil, ancak “etikçi” bir bakış açısıyla ele almıştır. Şöyle ki, düşünür, burada elleri tedavi eden bir doktor ile gözleri tedavi eden bir doktor üzerinden bu durumu açıklığa kavuşturur. Buna göre, gerek elleri tedavi eden doktorda gerekse de gözleri tedavi eden doktorda, tedavinin amacı söz konusu organların mükemmel işlev görmesini sağlamaktır ve bu organlar bu işlevlerini iyi ya da kötü amaçlarla kullanabilirler. Dolayısıyla Farabi’ye göre, “nefsin sağlığını ve hastalığını bu şekilde tetkik etmek (ve düşünmek) (...) bilakis devlet adamının işidir” (Farabi, 1987: 28). Bu durumda, hekim, kişinin eylemlerine dair karar veren değil, kişinin herhangi bir şekilde gerçekleştireceği eylemlerini mümkün kılan teşhis ve tedaviden sorumludur. Dolayısıyla, buradaki bakış açısı, belirleyici bir ahlakçılık içermemesi bakımından *Fusul*’ün, *Tenbih* ile birlikte Farabi’nin ‘felsefetü’l medeniyye’si içinde sayılması gerekliliğini sağlamlaştırmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İDEAL DEVLET FİKRİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ: “KİLİT TAŞLARI”, İBN RÜŞD VE SONRASI

Bu bölümde, esasında, yönetim kuramını kurarken Farabi gibi yine Platon’dan etkilendiğini bilinen ve hatta kuramını doğrudan Platon’un *Devlet*’i üzerine yazdığı bir şerh ile yazıya döken İbn Rüşd’ün ilgili eseri üzerine bir araştırma yürütülecektir. Ancak Farabi’den sonra İbn Rüşd’e gelinceye kadar, “ideal devlet” anlayışının geçirdiği dönüşümün anlaşılması adına; bu iki düşünürün düşüncelerini birbirine “kilit taşları” gibi bağladığını düşündüğümüz üç düşünürün diğer ikisi kadar belirgin ve kapsamlı olmadığı bilinen politik düşüncelerine de yer verilecektir. Bu üç düşünür, sırasıyla İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl’dir.

İslam siyaset düşünüyü üzerine yapılan bir araştırmada Farabi’nin kapsamlı siyaset kuramının işlenmemesi düşünülemez gibi, çalışmalarının neredeyse tamamını Aristoteles’in eserleri üzerine yazmış olmasına ve hatta bu sebeple “Commentator (Şarih)” olarak anılmasına rağmen; Platon’un *Devlet*’ine yazdığı şerh ile devlet yönetimine dair düşüncesini ifade etmiş olan İbn Rüşd’ün de, bu çalışmada yer almaması garip olurdu. Ancak, en azından gün yüzüne çıkmış eserleri aracılığıyla bilindiği kadarıyla politik düşüncesi bütünsel bir kuram yaratacak denli kapsamlı olmayan İbn Sina’nın; yönetime dair düşüncesi bireysel yönetim düzeyinde işlenmiş olan İbn Bacce’nin ve dahası bunun gibi çalışmalarda kendine hiç yer bulamayan İbn Tufeyl’in adını burada “Kilit Taşları” başlığı altında toplamak belki de ilk bakışta ilginç görünecektir. Fakat işbu araştırmada onların hacimce küçük çalışmalarına yer verilmesinin sebebi şudur ki; Platoncu bir çizgide gelişim gösteren İslam “siyaset” düşününün, bu çalışmadaki bakış açısıyla söylenecek olursa, İslam “politik” düşününe dönüşebilmesinin en büyük imkânı da ve belki söz konusu dönem içerisinde bu dönüşümün gerçekleşmemiş olmasının en büyük sebebi de bu üç düşünürün alandaki az fakat öz düşüncelerinde aranabilir.

Şöyle ki, “Şifa” adlı külliyyatının bir parçası olan *Metafizik*’in en sonunda, onuncu makalenin son iki faslında “aile yönetimi”yle beraber işlediği “devlet yönetimi” hususunda İbn Sina, yönetsel anlamda Aristotelesçi bir sapmayı başlatmış

görülmektedir. Ondan sonra gelen İbn Bacce ise, *Tedbiru'l Mütevahhid*'inde, erdemli (ideal) olmayan bir devlette yaşayan erdemli (doğru) insan yaşamını nasıl sürdürmeli sorusuna cevap ararken; birey ile toplum arasındaki benzeşimin “Allah’ın emri” olmadığını ifade etmiş ve böylece yönetim kavramının, ‘bireysel’ ve ‘toplumsal’ olanlarının ayrılığını göstermiştir. Ve bu ayrımın farkındalığı, İslam yönetim düşüncesinin, içinde ifade bulduğu Platoncu siyaset anlayışından Aristotelesçi bir açıyla sapmasının ikinci adımını var etmiştir; toplumsal/politik bir konu olarak ahlakın irade marifetiyle bireysel yönetimi.

Yukarıda İbn Sina ve İbn Bacce’nin, Farabi ve İbn Rüşd’e nazaran kısıtlı olan yönetsel kuramlarından yapılan çıkarımların yalnızca işbu çalışmaya özgü olduğu iddia edilemez. İslam siyaset düşüncesini üzerinde yapılmış farklı çalışmalarda bu hususlara farklı nispetlerde değinilmiştir. Ancak bu çalışma için yapılan okumalarda rastlanmayan ve fakat burada iddia etmeye cüret edilen husus, yukarıda iki adımı dile getirilen ve “Aristotelesçi sapma” tabir edilen şeyin üçüncü ve son adımını İbn Tufeyl’in, *Hayy Bin Yakzan* adlı eseriyle tamamlamış olduğu savıdır. Bu üç düşünürün yönetsel kuramları aşağıda, Farabi ile İbn Rüşd’ü birbirine bağlamaları bakımından “Kilit Taşları” başlığı altında kronolojik sıraya uygun olarak düzenlenen alt bölümler içerisinde ifade bulacaklardır.

3. 1. “KİLİT TAŞLARI”

3. 1. 1. İbn Sina

İbn Sina 980 yılında doğmuş ve 60 sene kadar hayat sürmüş İslam düşünürüdür. Onun politika felsefesi üzerine görüşleri hayli kısıtlı da olsa, bu kısıtlı bilgiler temel alınarak kendisinin, Orta Çağ İslam düşüncesinde Platoncu ‘sanatsal’ siyaset anlayışının Aristotelesçi politika kavramına dönüşümünü nasıl başlattığı, burada işlenmesi gerekli görülen bir konudur.

Şulul’e göre, toplumsal yaşamın gerekliliği konusunda İbn Sina da kendinden önceki düşünürlerin ifade ettiklerine benzer şeyler yazmıştır. Ona göre “bir insan,

buğday üretirken diğeri ekmek yapar. Biri terzilik yaparken bir başkası iğne üretir. Bunun sonucunda bir araya geldiklerinde işleri yeterli hale gelir. İnsanların şehir ve toplumlar oluşturmak zorunda kalmalarının nedeni budur” (İbn Sina’dan aktaran Şulul, 2016: 112). Burada görülen, yine politik bir anlayıştan ziyade bürokratik bir yaklaşım mevcuttur. Bu anlamda kastedilen iş bölümü ve uzmanlaşma gibi görünmektedir.

Bu konuda Rosenthal da, İbn Sina’nın ilimleri sınıflandırdığı eseri olan *Aksamu’l Ulum*’den söz eder ve onun bu eserde “yönetim” konusunda ahlak ve daha çok ekonomiye, yani, ‘ev halkının yönetimi’ne işaret ettiğini ifade eder (Rosenthal, 1996:210-211). Ülken ise İbn Sina’nın, felsefesini ‘nazari hikmet’ ve ‘ameli hikmet’ olmak üzere ikiye ayırdığını ifade eder. Buna göre, hem bilgiye hem de eyleme ait olan ikincisi; medeni hikmeti ya da siyaseti, ev hikmeti ya da ekonomiyi ve ahlakı içine alır. Ülken burada, İbn Sina’nın bireyden topluma değil, toplumdan bireye doğru gitmekte olduğunu söyler (Ülken, 2017: 103). Bu, kurama önce toplumdan başlama yaklaşımı, işbu çalışmada İbn Sina’nın düşüncesinin önemli sayılmasının başlıca sebebinin meydana getirir. Şöyle ki bu tezde de, çalışmanın başında oluşturulan kavramsal ikililer eşliğinde düşünüldüğünde, önce toplum olunduğunun bilincine varılması ve birey olarak ahlakın tesisinin bu ilk bilgi ışığında gerçekleşmesi önerilmektedir. İbn Sina’nın eserindeki söz konusu bakış açısı, bu bakımdan bu araştırma için önem arz etmektedir.

İbn Sina, genel anlamda ‘yönetim’e dair fikirlerine *İlahiyat* (Metafizik) eserinin son kısmında; onuncu makalenin dördüncü ve beşinci fasıllarında yer vermektedir. Bunlardan ilki olan dördüncü fasıl “Şehir, Aile Sözleşmesi ve Bunlar Hakkındaki Tümel Yasalar” başlığına sahiptir. Burada İbn Sina, yasa koyucunun amacını hemen ilk cümlede ifade eder. Bu tıpkı Platon’un *Devlet*’inde gördüğümüz üzere şehri üç kısımda düzenlemektir; “Yöneticiler, zanaatçılar ve askerler”. Ayrıca yine yasa koyucu bu sınıfların her biri içinde birer başkan belirlemeli ve onların altında da başka başkanlar sıralanmalıdır. Bürokratik yapı bu şekilde tesis edildikten sonra, İbn Sina’nın yasa koyucuya yüklediği bir görev de tembelliği, boş durmayı yasaklaması; “hiç kimsenin zorunlu ihtiyacını başkasından temin etmesine ve hiçbir külfete katlanmadan yan gelip yatmasına imkân vermemesi”dir. Daha sonra şehirde

ortak bir mal düzeni bulunması gerektiğini savunan İbn Sina, buradan sonra yine yasaklara geçecek ve sırasıyla kumarın, sonra hırsızlığın, yankesiciliğin ve kadın ticaretinin öğrenilmesinin; faizciliği andıktan sonra da zina ve eşcinselliğin yasaklanması gerektiğini ifade edecektir. Burada özellikle sondaki iki fiilin, özellikle de eşcinselliğin, evliliğin terkine yol açacağı görüşü üzerinde durulmaktadır ki İbn Sina'ya göre bu neslin devamını ve dolayısıyla şehrin bekasını tehdit eder (İbn Sina, 2017: 487-489). Buradan sonra evlilik içinde kadın ve erkeğin görev ve sorumluluklarını ele alan İbn Sina bireyin toplumla ve kendisiyle olan yönetim ilişkisini bir sonraki fasla bırakır.

Metafizik'te "Halife, İmam ve Bunlara İtaatin Zorunluluğu; Siyaset, Muamelat ve Ahlaka İşaret" başlıklı beşinci fasıl, yasa koyucunun, önde gelenlerin görüş birliğiyle birlikte, halefini belirlemesi gerektiğine dair ifade ile başlar. Buna göre, "İleri gelenler, halife olan kişinin siyasette müstakil, akıllı, cesaret, iffet ve iyi yönetim gibi ahlaki değerlere sahip olduğunu ve kendisinden daha iyi bilen olmayacak şekilde şeriatı bildiğini, cumhurun huzurunda aleni şekilde doğrulamalıdır. Bu doğrulama, açık ve aleni olmalı ve cumhur şartların hepsinde söz konusu doğrulamaya ittifakla katılmalıdır" (İbn Sina, 2017: 495). Burada, İbn Sina'nın eserinde reel politik çerçevesinde halkın yönetime, seçim anlamında iştirakinin söz konusu olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla İslam siyaset düşünüşü açısından, idealizmden realizme bir dönüş olduğu kolaylıkla iddia edilebilir. Ancak, yukarıda da ifade edildiği üzere, daha önce, Farabi'nin özellikle *Tahsil*'deki yaklaşımı bu bağlam içinde değerlendirilmelidir. Burada İbn Sina'nın yaklaşımı ileriye taşıyan katkısı, onun, toplumun içindeki bireylere de söz hakkı tanımış olmasıdır.

Dahası, güç ve mal üstünlüğü nedeniyle halife olana karşı da savaşı hak gören İbn Sina'ya göre, "yasa yapan, Allah'a imandan sonra böyle bir zorbanın yok edilmesinden daha büyük bir sevap bulunmadığını yasa haline getirmelidir. İsyancı, hilafeti yürütenin hilafete ehil olmadığını ve eksik olduğunu, bu eksikliğin ise kendisinde bulunmadığını ortaya koyarsa, en uygunu şehir halkının ona uymasındır" (İbn Sina, 2017: 496). Burada İbn Sina, öyle görünüyor ki, halifenin seçilmesi aşamasında tanıdığı iştirak hakkından fazlasını yine halka tanımaktadır. Bu anlamda,

İslam düşününde genel olarak görülmeyen bir biçimde, seçim tamamlandıktan sonra da seçilenin meşruiyetini sorgulama hakkı burada görünür hale gelmiştir.

Buna ek olarak, İbn Sina'nın düşüncesinde değinilecek bir diğer husus, onun "adalet"e yaklaşımıdır. Ona göre, "yasa koyucunun ahlak ve adetlerde adaletle sevk eden yasalar koyması gereklidir. Adalet ortada olmak demektir". Burada İbn Sina adaleti 'ahlak'ta ve 'adetler'de olmak üzere iki türlü tanımlamaktadır. Bunlardan ilkindeki, yani ahlaktaki adalet; "güçlerin baskınlığının kırıldığı yasalar, özellikle nefsin arınması, (hayvani güçlere) egemen bir yapı kazanması ve duru bir şekilde bedenden kurtulması içindir". İkinci olarak, topluma dair anlamında, adetlerdeki adalet ise, "bu güçlerin kullanımının yer aldığı yasalar, dünyevi maslahatlar için; hazların kullanımı, beden ve neslin bekası için; şecaat ise, şehrin bekası içindir" (İbn Sina, 2017: 499). Burada mühim olan husus, ahlakın ve adetlerin ayrı olarak anılması ve bunlardaki adaletin iki ayrı şey oluşunun ifade edilmesidir. Bu yaklaşım, İbn Sina'yı Platon'un *Devlet*'inde yer aldığı haliyle insan-şehir benzeşiminden başka bir yerde konumlandırmamız için yeterlidir. Hâlihazırda, o, ameli hikmetten söz ederken şöyle yazar: "İnsanın, kendisi için istediği şeylerin zıtlarının dostlarına ulaşmasına sebep olacak veya kendisini başka erdemleri kazanmaktan alıkoyacak derecede bunların tarifinde derinlemesine düşünmesi, faydalarını bütün yönlerinden ortaya koymaya ve zarara yol açan sebeplerden her bakımdan kaçınmaya hırs göstermesi cerbezedir" (İbn Sina, 2017: 499). Buradaki 'cerbeze' kavramı ifrat bağlamında kullanılmış olup kurnazlık kastedilmektedir. Dolayısıyla, Platon'da olduğunun aksine, ameli hikmetin nazari hikmetten bu biçimde ayrılması ve ahlak konusundaki düşünme biçiminde uç noktanın da yanlış olduğunun ifade edilmesi, İbn Sina'yı sadece bireysel ahlak açısından değil toplumsal ahlak yani politika açısından da Aristoteles'e yaklaştırır. Bu noktada, diğerlerinin varlığı dikkate alınarak tasarlanan bir ahlak kuramı, denilebilir ki, bu çalışmanın ilk bölümde sıralanan ve bir fasit daireye sebep olan ikililerin sıralamasında faydalı bir değişikliğe imkân tanıyabilir.

3. 1. 2. İbn Bacce

İbn Bacce, on birinci yüzyılın son çeyreği ile on ikinci yüzyılın ilk yarısı içerisinde Endülüs'te yaşadığı bilinen İslam düşünürüdür. Onun özellikle *Tedbiru'l Mütevahhid* (Yalnız İnsanın Kendini Yönetmesi) ile *Veda Risalesi* adlı eserleri öne çıkmaktadır. Nitekim Kaya, *İslam Filozoflarında Felsefe Metinleri* adlı kitabında bu iki eserden kısımlara yer vermiştir (Kaya, 2017: 417-432). Bunlardan işbu çalışma açısından önemli görülen eser olan ilki daha sonra Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol'un çevirisiyle 2017 yılında Elis Yayınları'ndan basılmıştır. Söz konusu ilk kitapta Kaya'nın, eserin yalnızca bazı kısımlarına yer vermiş olması, ikinci kitapta ise, belki de ilk basım olması nedeniyle, dilin anlaşılabilirliğinin çok iyi seviyede olmayışı, eseri okumaya ve ondan çıkarımlar yapmayı zorlaştırmaktadır.

Yukarıda sayılanlara ek olarak, aslında o ikisinin de basılmasından daha önce basılmış olan bir kitap; Yaşar Aydın'ın *İbn Bacce'nin İnsan Görüşü* adlı eseri burada, *Tedbiru'l Mütevahhid*'in mahiyetinin anlaşılması yolunda, tabiri caizse, araştırmacının imdadına koşan eser olmuştur. Bu bağlamda, *Tedbir*'in, içerisinde 'devlet yönetimi'ne dair detaylı bilgiler verilmeyişine rağmen, İslam düşünündeki 'ideal devlet' anlayışı açısından burada zikredilmesinin sebebi; Aydın'ın belirttiği üzere, "cevabından önemli görünen ve kuşkusuz bütün zamanlarda sorulabilir bir niteliğe sahip olan şu soruyu" öğretmiş olmasıdır: "Acaba, kötü bir toplumda yaşamak zorunda kalan iyi bir insan mutluydu, mutluluğunu koruyabilmek; değilse, mutlu olabilmek için nasıl bir yol izlemelidir" (Aydın, 1997: 17)? Bu bağlamda Aydın'ın üzerinde durduğu önemli bir husus da, İbn Bacce'nin Endülüs'te felsefi düşünceye "istikrarlı bir konum" sağlaması ve bu anlamda, bu çalışmanın devamında da işlenecek olan, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi düşünürlerle öncülük etmiş olmasıdır (Aydın, 1997: 17). Nitekim yukarıda yer verilen soru; ya da başka bir deyişle, erdemli insanın erdemsiz bir toplumun içindeki durumu sorunu, İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'ında farklı bir boyuta erişecek ve ahlakın topluma bağımlı olup olmadığı sorunsalı farklı bir bağlam içinde değerlendirilmeye devam edecektir.

Yukarıda değinilen hususların kılavuzluğunda *Tedbir*'in içeriğinde önemli görülen birkaç yere değinilecek olursa; en başta İbn Bacce'nin tedbir kavramını açıkladığı ve bunun türlerinden bahsettiği ifade edilmelidir. Onun 'devlet

yönetimi'ne dair düşüncesi de, kitabın ilk bölümü olan “Tedbirin Manası”nda bu bağlamda açıklanmıştır. Buna göre, tedbir, “özetle, hedeflenen amaca yönelik fiillerin tertibine/düzenlenmesine işaret eder” ve bunun ‘sanat’tan farklı olduğu üzerinde durur; ‘tedbirü’l mudun (devlet yönetimi)’ ve ‘tedbirü’l menzil (ev yönetimi)’ olmak üzere iki türünün adını anar. Buna ek olarak ‘âlemin ilahi düzeni’ anlamında ‘Tedbirü’l İlâhi’yi anar ve hemen bunun yukarıda anılanlarla “uzaktan yakından alakası olmadığı”nı ifade eder (İbn Bacce, 2017: 18-20). Bu ayrımın önemi İslam siyaset düşüncesinin dönüşümü açısından büyüktür. Daha en başta, âlemin düzeni ile devlet yönetimi arasında bir benzerlik bulunmadığının açıklanması, Farabi’nin özellikle bu araştırma boyunca ‘sanatsal’ olarak nitelenen iki eseri olan *Siyase* ile *Medine*’de yer bulan ‘metafizik meşruiyet’e karşı açık bir reddediştir.

İbn Bacce, yine ilk bölümün ilerleyen kısımlarında, ev yönetimi bağlamında ailenin mükemmelliğinin “bizatihi hedef olmayıp, onunla şehrin mükemmelliğe veya insanın doğası itibarıyla mükemmelliğe ulaşması” kastedildiğini dile getirerek, bunun üzerine söylenenlerin bilim değil, ancak tavsiye niteliğinde olduğunu ifade eder (İbn Bacce, 2017: 24). Buna göre; bu konuyu işleyen kitapların bölümlerinde çoğunlukla yöneticiyle dostluğun nasıl olacağı gibi konular üzerinde durulmuş olmakla birlikte, İbn Bacce’ye göre “belli bir zamanda ve belirli bir yaşam biçiminde bunun doğru olduğu açıktır. (Ancak) bu yaşam biçimi değiştiğinde tümel/küllî olan bu görüşler değişir. Tümel olduktan sonra tikel hale gelir. Bir dönem faydalı olduktan sonra zararlı olur veya terk edilir” (İbn Bacce, 2017: 25-26). İbn Bacce’nin buradaki sözlerinin önemi, onun, burada ailenin ya da evin yönetimine dair söylenenlerden tümellerin değil tükellerin elde edileceğini ifade etmiş oluşudur. Bu, devlet yönetimi bağlamında şu anlama gelir: Devlet ya da şehir, farklı ailelerin/sülalelerin gelip birlikte yaşadığı yer olduğundan bu, aileden başkadır, dolayısıyla onun yönetimi de başkadır; ancak eğer o bir aile gibi yönetilecek olursa da o zaman buna ilişkin verilerden tümel ya da genel-geçer bir sonuca varılamayacaktır. Bu bakımdan yukarıda Farabi’nin ‘sanatsal’ olarak tanımlanan eserlerinde kurguladığı bütünlükçü ve babaç devlet, idealize edilecek bir öneriler setini bize sağlamaktan aciz kalır.

Ev yönetimine dair açıklamalarının ardından İbn Bacce, devlet yönetimine dair kısma gelince, doğrudan erdemli yönetimi özetlemeye girişir. Kısaca, “hekimlik ve hâkimlik sanatına ihtiyaç duyulmayan yer” olarak tanımladığı erdemli şehri, müthiş bir bütünlük içinde tasvir eder. Buna göre, bu şehrin “her insanın kendi kapasitesine göre en erdemli olanı bulabildiği yer olduğu açıktır. Orada bütün fikirler doğrudur ve yalancı/sahte görüş olmaz. Oradaki eylemler mutlak anlamda bizatihi erdemlidir. (...) Erdemli şehirde onun (erdemli şehrin) görüşüne uygun olmayan görüşler ve onun (erdemli şehrin) eylemlerine uygun olmayan eylemler yapanların söylemleri yer almaz” (İbn Bacce, 2017: 26-28). Buraya kadar aktarılan kısımlarda, anlaşılıyor ki, Platon’un ve Farabi’nin de eserlerinde yer alan “ideal devlet” kurgusunun bir özeti verilmiştir. Ama yukarıda verilen açıklamalardan da bilindiği üzere, İbn Bacce’nin eserinde konu edildiği mevzu, bu ‘ideal’ olan değildir.

Ona göre, erdemli şehirde var olmayan “uygun olmayan görüşler” ve “uygun olmayan eylemleri yapanların söylemleri” diğer dört şehir tipinde bulunabilir. Onun burada işaret ettiği dört şehir, Platon’un dört bozuk yönetim biçimidir. İbn Bacce bu dört bozuk yönetim biçimini işaret ederek şunları ifade eder: “Doğru bir görüşe sahip olan kişi böyle bir şehirde yaşayamaz veya orada olursa inandıklarıyla çelişir. Bu nedenle, bu tür insanlar nevabit/ayrıkşılar diye isimlendirilir. Bunların görüşleri çoğalıp yaygınlaştığında bu isimlendirme onlar için uygun olur” (İbn Bacce, 2017: 30). Burada İbn Bacce’nin “nevabit” kavramını Farabi’nin düşüncesindeki anlamının aksine kullanmaya giriştiği görülüyor. Düşünür, daha sonra “ister doğru ister yanlış olsun, şehir halkının görüşlerinin dışındaki fikirleri benimseyenler” için bu isimlendirmenin genel anlamda kullanılabileceğini belirtse de, kendisinin bu ismi “doğru fikirlere sahip kimselere” tahsis ettiğini yazar. Çünkü ona göre, erdemli yönetimin seçkin insanları arasında “nevabit” bulunmaz, çünkü orada yanlış görüşler bulunmamaktadır. Dolayısıyla İbn Bacce, “nevabit” kavramını kendisine çıkış noktası olarak alır ve bunların kimler olduklarını şu şekilde açıklar;

“Nevabit -hâkimler ve tabipler ile birlikte- [erdemli olmayan dört yönetim biçiminin işlediği] şehirlerde yaşama imkânı bulan mutlu insanlardır. Bunları bireysel mutluluktur. Doğru/tutarlı yönetim, bireysel yönetim olduğu zaman gerçekleşir; bu ister tek bir kişinin yönetimi ister birden fazla kişinin yönetimi olsun böyledir. Şehir ya da ahali bunların görüşlerini paylaşmaz. Bu insanlardan kasıt sufilerdir, bir diğer ifadeyle gariplerdir. Çünkü

onlar, kendi vatanlarında, arkadaşları ve komşuları arasında olsalar da görüşlerinden dolayı gariptirler/ötekileştirilirler.” (İbn Bacce, 2017: 30)

İşte “nevabit” kavramını bu şekilde yeniden gündeme getiren İbn Bacce, çoğul bir kavram olan “nevabit” içindeki yalnız insanı da ‘mütevahhid’ olarak adlandırır. İbn Bacce’nin eserinin geri kalan kısmı, bu ‘mütevahhid’in (yalnız insanın) yönetimi hakkındadır. Yani, onun kendi kendini yönetmesi hakkındadır. Çünkü “o insanın başına doğasının dışında bir iş gelmiştir. [Dolayısıyla onun] varlığını mükemmel hale getirene kadar nasıl tedbirler alacağını” söylemek İbn Bacce’nin eserinin geriye kalan esas kısmında yapacağıdır (İbn Bacce, 2017: 32). Bu bakımdan, burada, İbn Bacce’nin insanın fiillerine ve bunların nasıl mükemmelleştirileceğine dair uzun araştırmasına (İbn Bacce, 2017: 34-138) yer verilmeyecektir. Ancak, yine de onun bireysel yetkinleşmeye dair izlediği yolun özetini ifade eden şu pasajı Aydınli’dan alıntılar, konuya dair yorum yapılmasına imkân tanıyacaktı: “İbn Bacce’nin, mutluluğu Faal Akıl ile ittisalde gören yeni-Platoncu geleneğin sınırları içerisinde kaldığını söyleyebiliriz. (...) Şu halde İbn Bacce’ye göre müstefad akıl düzeyi, tıpkı Farabi’de olduğu gibi, insanın Faal Akıl ile ittisal edip, nihai makullerle özdeşleştiği düzey olarak tasvir edilebilir” (Aydınli, 1997: 194). Buradan da anlaşılacağı üzere, İbn Bacce, *Tedbir*’de erdemli olmayan bir şehir ve toplum içinde erdemli, yani ahlaklı ve dolayısıyla mutlu kılmak için onun bedensel ve ruhsal kuvvetleri üzerinde akıl yürüttükten sonra; ‘mütevahhid’ini en nihayetinde, tıpkı Farabi’de olduğu gibi, akıl vasıtasıyla hakikate eriştiren ve bu yolla onun ‘erdem’, ‘ahlak’ ve ‘mutluluk’ elde etmesini öngören bir düşünce geliştirmiştir. Ancak, bu durum, eserinin detayları üzerinde durulmadan bu şekilde ifade edilse bile, onun düşüncesinin özgünlüğünü ve önemini yok etmeyecektir. Çünkü daha başlangıçta İlahi olan düzeni, devlet yönetimi ile (ev) aile yönetiminden ayrı tutması ve en nihayetinde bireysel olan kendi kendini yönetme eylemini de tüm bunlardan ayrı tanımlaması hasebiyle, düşünür, güçlü ve işbu araştırma açısından kıymetli bir özgünlüğe sahiptir.

Yukarıda ifade edildiği üzere, onun, ‘devlet yönetimi’ni önce ‘İlahi Düzen’den, sonra da ‘ev yönetimi’nden ayırması ve buna ek olarak erdemli olmayan bir toplumun içerisinde erdemli bir birey olmanın imkânını sorgulaması, sosyal bilimler açısından İbn Bacce’yi önemli kılar. Buna ek olarak, İbn Bacce’nin düşüncesini işbu çalışma nezdinde önemli kılan şey; onun eseri boyunca erdemi de, ahlakı da ve

mutluluğu da toplum düzeyinde değil, birey düzeyinde aramış, araştırmış olmasıdır. Bu çalışmanın Farabi'ye dair önceki bölümünde, düşünürün 'felsefi' çalışmaları olarak sayılan *Tenbih* ve *Fusul*'de başlayan ahlakın bireysel inşası yaklaşımı, İbn Bacce'nin bu eserinde farklı bir boyuta geçebilmiştir. Bu bölümün devamında, kısaca değinilecek bir diğer 'kilit taşı' düşünür İbn Tufeyl, meşhur eseri *Hayy bin Yakzan*'da, bu boyut içerisinde düşünülmüş görünmektedir.

3. 1. 3. İbn Tufeyl

İbn Tufeyl, İbn Bacce'den sonra burada adı anılacak bir diğer Endülüslü düşünürdür. Hayatının 1106 ile 1186 yılları arasında geçtiği bilinmektedir. Elimizde onun "devlet yönetimi"ne dair bir eserinin bulunmayışına rağmen, o dilimize çevrilen tek eseri olan ve ilk 'Robinsonad' sayılan eseri *Hayy bin Yakzan* ile bu araştırmaya belki hacim olarak küçük, ama kapsam olarak büyük katkı sağlayacaktır.

İbn Tufeyl'in *Hayy bin Yakzan*'da "Hayy" adını verdiği karakterden; bir adada yalnız başına var olan/yaşayan insandan bizim öğreneceğimiz, öncelikle ahlakın, Farabi'nin *Tahsil*'de anlattığı gibi, bir eğitim ve öğretim faaliyetinin sonucu olarak "öğretilmesi" anlamında toplumsal mı; yoksa *Tenbih* ve *Fusul*'de ifade ettiği gibi, erdemli fiillerin alışkanlık haline getirilmesi, dolayısıyla "öğrenilmesi" anlamında bireysel bir uygulama mı içerdiğini anlamak olacaktır. Dolayısıyla, tıpkı İbn Bacce'nin *Tedbir*'inde "ideal devlet" fikrine ve "devlet yönetimi"ne ilişkin kitabın küçük bir kısmı ayrılmış olmasına rağmen, ona burada değinildiği ve düşünür bir 'kilit taşı' sayıldığı üzere, İbn Tufeyl'e de burada aynı bağlamda hakkının teslim edilmesi gerektiği değerlendirilmektedir.

İbn Tufeyl bir anlamda, İbn Bacce'nin açtığı yoldan öteye gitmektedir. Düşünür, *Hayy bin Yakzan*'a yazdığı Giriş kısmında, kendisinden önceki düşünürleri, ki bunların içinde Farabi ve İbn Sina da mevcuttur, eleştirmekte ve onların felsefesini yetersiz bulmaktadır. O bu konuda şunu söyler: "Aristo'nun ve Farabi'nin kitapları ile Şifa kitabıyla bize ulaşan (İbn Sina) felsefe(sinin ve Endülüslülerden bu konuda yazanların eserlerinin, ulaşmayı arzuladığın amaç için yeterli olduğunu sakın düşünme" (İbn Tufeyl'den aktaran Kaya, 2017: 441). Ve ekler; "(söz konusu)

düşünürlerin yazdıkları doyuruculuktan, çözümleyicilikten çok uzaktır” (İbn Tufeyl, 2017: 73). Burada düşünür bizzat İbn Bacce’yi diğerlerinden ayırmaktadır. Bu anlamda, İbn Sina’dan yaptığı bir alıntıdan sonra, “İbn Sina’nın sözünü ettiği durumlarla, Tanrı’yi arayanların zevk ve coşku yoluyla ulaştıkları aşamaları gösteren durumları anlatmak” istediğini ve bunun “İbn Bacce’nin sözünü ettiği, ussal kavrayışlar sistemi içinde yer alan ve kıyaslamalar yoluyla, öncüller düzenlemekle edilen durumla” aynı şey olmadığını söyler (İbn Tufeyl, 2017: 70). Buna ek olarak, yine “İbn Bacce’nin düzeyine yükselemeyen çağdaşı düşünürlerden bir tek kitap olsun göremediğini ve kendi çağdaşlarının da “yetkinlik düzeyine ulaşamadıklarını” yazar (İbn Tufeyl, 2017: 74). Dolayısıyla denilebilir ki İbn Tufeyl, İbn Bacce dışında diğer düşünürlerin hakikat, ruhun mahiyeti ve insanın mutluluğu konusunda düşüncelerinin yetersiz, eksik olduğunu açıkça ifade etmiştir.

Böyle bir girişten sonra, bir adada yoktan var olan ya da doğduktan sonra bir şekilde yalnız başına o adaya ulaşan ve bebeklikten itibaren burada büyüyen Hayy’ın hikâyesini anlatır. Bu hikâyede Hayy önce bir ceylan tarafından büyütülür ve o, büyüdükçe adadaki bitkiler yoluyla beslenmeye devam eder. Burada önce doğal malzemeden elbise ve birtakım araç gereçler yapmakla teknik bilgiye erişir ve asıl olarak kendisini besleyen ceylanın ölümüyle, ölümün ne olduğundan yola çıkarak metafizik düşünceye ulaşır. Eserin geniş bir kısmı bu şekilde özetlenebilir. Bu kısımların, bu araştırma açısından önemli olan yanı, İbn Tufeyl’in bu romanda göstermek istediği şeyin, Ülken’in ifadesiyle; “insanda felsefi ve metafizik düşüncenin doğması için hiçbir öğretime ihtiyaç olmadığı, bu düşünceye ait fikirlerin, bizde her türlü öğretime dışında doğuştan ve doğrudan doğruya bulunduğu noktası”dır (Ülken; 2017: 223). Yani, adada kendi başına büyüyen ve bu süreçte kendi kendine önce fiziği ve sonra da metafiziği keşfeden Hayy, ahlakını kendisi var etmiştir. O, adada yalnız başına olduğu halde şu sonuca varabilmiştir. “Eğer bitkilerden yemek zorunda kalırsa, bitkileri kökünden koparmamaya, varsa tohumlarını telef etmemeye özen göstermeliydi. Yeterli meyve ve sebze bulamazsa, o zaman hayvanlardan ya da yumurtalarından yararlanabilirdi. Bunda da sayısı en çok olanı seçmek, türün tükenmesine neden olmamak koşuluna bağlı kalmalıydı” (İbn Tufeyl, 2017: 140). Burada var olan düşünce salt bir faydacılık olarak değerlendirilirse düşünürün yaklaşımı yanlış anlaşılacaktır. Eserin tamamı gözden

geçirildiğinde Hayy'ın nasıl bir olgunluğa erişmiş olduğu, onun özellikle metafizik konulardaki çıkarımlardan anlaşılabilir. Dolayısıyla, o, yalnız başına olmadığı bir durumda, bir toplumun içinde yaşadığında, tıpkı bu adada kendisiyle birlikte yaşayan tüm canlılara gösterdiği gibi bir özen göstereceğini okuyucuya her hareketiyle vaat etmektedir. Buradan da onun 'kendiliğinden' ahlak sahibi olduğu çıkarımı rahatlıkla yapılabilir.

Hayy bin Yakzan adlı eserin, bu çalışma açısından daha büyük önem taşıyan yanı, Hayy'ın, kendisini adada bulan ve daha sonra arkadaşı olan Absal ile tanışması ve ikisinin birlikte Absal'ın yaşadığı adaya gidişlerinin anlatıldığı son bölümde anlatılanlardır. Burada, Hayy'ın kendi başına erişmiş olduğu hakikatin zahiri bir hali mevcut gibidir. Hayy, oradaki insanlara bu durumu açıklamaya girişse de bir süre sonra bunun bir faydasının olmadığını kabul etmek durumunda kalacak ve o, Absal ile birlikte yeniden kendi var olduğu adasına dönecektir. Bundan önce, Absal Hayy'ı kendi doğup büyüdüğü adaya götürdüğünde onu insanlarla tanıştırır ve Hayy'a tanıştırdığı insanları buranın en seçkinleri olarak takdim eder:

“Absal, bu topluluğun adada halkın en zeki ve kavrayışlı olanları olduğunu, bunları uyarmada, aydınlatmada ve doğru yola getirmede başarı gösteremediği takdirde halkı eğitmek, aydınlatmak konusunda hiçbir başarı kazanamayacağını anlattı Hayy'a. Absal'ın eski arkadaşı Salaman geçen zaman içinde adanın hükümdarı olmuştu. Hayy'ın çevresinde toplananlar da Salaman ve adanın diğer ileri gelenleri idi. Hayy, çevresindeki topluluğa ders vermeye ve yavaş yavaş aydınlatmaya başladı. İlk hikmetten, hikmetin gizlerinden söz etti. Daha sonra öğretinin ilke ve yargılarından gerçekliğe doğru yöneldi. Zihinlere başka biçimde yerleşmiş kimi inanç ve düşünceleri gerçeklik açısından yeniden tanımlamaya, yorumlamaya geçti. Hayy'ın açıklamaları, yorumları yavaş yavaş topluluğu tedirgin etmeye, canlarını sıkırmaya başladı. (...) Hayy, onların durumunu düzeltmekten umut kesmek zorunda kaldı.” (İbn Tufeyl, 2017: 165)

Dolayısıyla, anlaşılıyor ki, bir adada yalnız başına var olan Hayy, hakikati yalnız başına öğrenebilmiş, fakat toplumun içine doğmuş onca 'seçkin' insana o hakikat öğretilmemiştir en nihayetinde. Hâsılı, *Hayy bin Yakzan*'ın salık verdiği bu öğretiye göre; Farabi'nin sıralaması içinde sayılacak olursa, insan teorik erdemlere de, pratik erdemlere de kendi başına, toplumdan bağımsız olarak varabilir ve bu erdemler neticesinde o kişi ahlaklı olabilirdi. Bunun, toplumun genel-geçer kurallarını kabul ile bir alakası yoktu, dolayısıyla da, tıpkı İbn Bacce'nin Farabi'nin

aksine gündeme getirdiği gibi, erdemli bir bireyin erdemsiz bir toplumun içinde var olması mümkündür. Tüm bunlardan daha fazla vurgulanması gereken şey ise, ahlakın öğretilirliğinin ve bunun neticesi olarak da olsa insanların derecelendirilmesinin; yani kelimenin tam anlamıyla ‘siyaset’in bu eserin sonunda boşa çıkarılmış oluşudur. Hayy en nihayetinde yıllar sonra Ranciere’in *Cahil Hoca*’sında vardığı şu noktaya varmış görünmektedir: “Her birimiz hakikatin etrafında kendi meselemizi anlatırız. Hiçbir yörünge bir diğerine benzemez” (Ranciere, 2017: 63). Bu anlamda çalışmanın başında sorulan iki araştırma sorusuna İbn Tufeyl’in cevabı netleşir. Buna göre, ne toplumun farklı sınıfları için geçerli ayrı ahlak biçimleri vardır, ne de ahlakın öğretilirliğinin herkes için geçerli bir biçimi.

3. 2. İBN RÜŞD

İbn Rüşd, ya da Batıda bilinen adıyla Averroes bu çalışmada Farabi ile birlikte, esas olarak incelenen iki düşünürden biridir. Bunun bu çalışmaya has olan sebebi, onun “ideal devlet” üzerine fikir yürütmüş ve hatta bunu bizzat bu konunun tartışılmasının başlatıcısı sayılan Platon’un, yine bu tartışmanın başlatıcısı sayılan *Devlet*’i üzerine yazdığı şerh ile gerçekleştirmiş oluşudur.

İbn Rüşd on ikinci yüzyılın ikinci çeyreğinden aynı yüzyılın sonuna kadar yaşamış olan İslam düşünürüdür. O da, İbn Bacce ve İbn Tufeyl gibi Endülüs’te yaşamış ve burada hâkimlik ve hekimlik mesleklerini icra etmiş, bir yandan da felsefi çalışmalarını, özellikle Aristoteles’in eserlerine yazdığı şerhler ile sürdürmüştür. Hatta o, Aristoteles’in eserleri üzerine yazdığı şerhler (yorumlu tetkikler) nedeniyle ‘Commentator’ ve ‘Şarih’ olarak da anılmaktadır.

İbn Rüşd’ün Aristoteles’in eserlerine gösterdiği ilgi, İslam düşünüyü içinde özellikle Farabi ile birlikte etkisi açıkça hissedilmiş olan Platon’dan uzaklaşılacağına ve daha ‘realist’ bir çizgiye varılacağına işaret etmektedir. Çünkü her ne kadar Farabi ve İbn Sina, “meşşai” olarak anılsa ve böylelikle onlara Aristotelesçi yakıştırması yapılsa da; iki düşünürün de varlık kuramlarında yeni-Platonculuğun ve özellikle Farabi’nin ameli felsefesinde Aristoteles’ten çok Platon’un etkisi olduğu görülmektedir. Bu anlamda, İbn Rüşd, özellikle ‘din’ ile ‘felsefe’ ya da ‘vahiy’ ile

‘akıl’ arasında sergilediği uzlaştırıcı tavır ile kendisinin daha rasyonalist bir çizgide olduğunu kabul ettirmiştir.

Rızaeddin bin Fahreddin’e göre, “İbn Rüşd’ün itikadı kitap ve sünnete müstenid olup, bunu da felsefeye tatbik etmekten ibaretti. Buna göre, ilim ve din birbirine düşman olmak şöyle dursun, bunlar arasında sıkı bir münasebet ve ittihad vardır” (Fahreddin, 2018: 49). Nitekim kendisinin bu fikirlerinden ötürü kâfirlikle itham edildiği ve yaşadığı şehir olan Kurtuba’dan sürüldüğü de bilinmektedir (Fahreddin, 2018: 64). Burada İbn Rüşd’ün din ile felsefe arasındaki ilişki üzerine görüşlerinin kısaca aktarılmasının nedeni, bu iki alan arasındaki ilişkinin Farabi tarafından da işlenmiş olmasıdır. Bu noktada iki düşünür arasındaki yaklaşım farkı belirtilmelidir.

Farabi, din ile felsefe arasında karşılaştırma yapmış ve dönemine göre cesurca sayılabilecek bir hareketle, felsefenin verdiği bilginin dinin verdiği bilgiden daha üstün olduğunu ifade etmişti. Buna karşın İbn Rüşd’ün bu husustaki tavrı Farabi’den başkadır. Buna göre, İbn Rüşd’ün düşüncesinde “iki hak delil [olarak] felsefe ile din arasında zıddiyet olmayacağı tabii olduğundan, zahirde bir zıddiyet görülürse, te’vil vasıtasıyla her ikisini bir noktaya cem’ etmek lazım gelir” (İbn Rüşd’den aktaran Fahreddin, 2018: 49). Bunun önemi şudur ki, akıl kuvvetinin faaliyetinin sonucu olan felsefe ile tahayyül kuvvetinin faaliyetinin sonucu olan din arasında ayırım yapan Farabi, bu görüşünü ameli alana dair yazdığı eserlerine de yansıtmıştır. Bu anlamda, hatırlanacağı üzere, bu araştırma boyunca onun özellikle ‘yönetim’ üzerine olan eserleri ‘ilmü’l medeni’, ‘sınaatü’l medeniyye’ ve ‘felsefetü’l medeniyye’ olmak üzere üç başlık altında incelenmiştir. Bu bağlamda, Farabi’nin “ideal devlet” anlayışını ortaya koyduğu iki kitap olarak *Siyase* ile *Medine* ikinci türün içinde sayılmıştı. Bu da bu çalışma boyunca sürdürülen yaklaşım içerisinde, Farabi’nin, bu eserlerinde tahayyül kuvvetinin ürünü olarak, daha iyi bir yönetimin nasıl gerçekleştirilebileceğine dair bireysel bir temsil yaklaşımını benimsemiş olabileceğini, dolayısıyla o eserlerin bu şekilde okunabileceğini gösteriyordu.

İbn Rüşd’e gelince, kendisinin din ile felsefe arasındaki bu uzlaştırıcı tavrı, onun yine ameli felsefesine de yansıtacaktır. Şimdi artık, bu vasıtayla onun ameli felsefeye dair yazdığı eserlerinin içinden burada incelenecek olan esere geçilebilir.

Bu eser, onun Platon'un *Devlet*'i üzerine yazdığı şerhtir. İbn Rüşd'ün düşünce hayatının büyük bir kısmını Aristoteles'in eserlerini yorumlamaya ayırdığı düşünüldüğünde, bu durum tuhaf görünebilir. Ancak, kendisi bu durumun sebebini, bizzat şerhinin başında açıklığa kavuşturur. Buna göre, o Aristoteles'in *Politikası*'na ulaşamadığı için bu yola başvurmuştur (İbn Rüşd, 2005: 29). Buna göre o başta yaptığı açıklamalarla, "Platon'un siyaset felsefesini özetleyeceğini ve eleştirel bakışla yeniden değerlendireceğini belirtmektedir. Bu değerlendirme kuşkusuz ki Grek düşüncesinden devralınan yönetici, yönetilen ve devlet üçlüsünün dayandırıldığı ilkeleri İslam düşünce geleneği çerçevesinde anlamlandırmaktır" (Topdemir, 2013: 41-42). Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün Platon'un *Devlet*'ini yorumlayarak yeniden yazmış olduğu söylenebilir. Bu eserin Arapça orijinal nüshası bulunmamakla birlikte, eserin varlığı, Arapça metnin Samuel ben Yehuda'ya ait İbranice tercümesi ile bilinmektedir. On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda yapılan Latince çevirilerinden sonra bu metinden yapılan ilk çeviri ise Rosenthal tarafından 1956'ta İngilizce dilinde hazırlanmış olanıdır (Şulul, 2011: 40). Eserin Arapçadaki adı *Telhisu's Siyase li Eflatun*'dur, bu yüzden eserden buradan itibaren "Telhis" şeklinde söz edilecektir.

Telhis, Farabi'nin eserlerinde de görülen bir sınıflandırma ile başlar. Buna göre, "insana özgü yetkinlikler, kısaca dört bölüme ayrılır: [bunlar;] teorik erdemler, düşünsel erdemler, ahlaki erdemler ve uygulama sanatları"dır ve İbn Rüşd'e göre, tüm bunları aynı anda kendisinde toplayan bir insanın olması imkânsız olduğundan, bu erdemler insanlar arasında birçok kişiye pay edilmiş olarak bulunmaktadır (İbn Rüşd, 2005: 29-30). İbn Rüşd, buradan sonra, yukarıda ifade ettiği nedenin sonucu minvalinde insanın toplumsal bir varlık olduğuna ulaşacaktır, çünkü ona göre, "bir insanın diğer insanlar ile yardımlaşmaksızın, kendisini benzersiz kılan ve kendisine özgü erdem olmak üzere elde ettiği bu erdemleri tek başına elde etmesi imkânsızdır" (İbn Rüşd, 2005: 30). Bunun İbn Sina'nın da ifade ettiği düşünce olduğu ve aslında erdem, iş bölümü ve bürokrasiye indirgenmesi bakımından Farabi'nin *Tenbih*'inden tam anlamıyla geriye dönüldüğü görülmektedir: Birey iyi fiilleri gerçekleştirmeyi alışkanlık haline getirmekle erdemleri elde edemeyecek, ahlakını inşa edemeyecek ve dolayısıyla mutluluğu kendi başına kazanamayacaktır. İbn Rüşd, erdemlere ek olarak insanın gerek zorunlu gerekse zorunlu olmayan birtakım

ihtiyaçlarını karşılamak içinde toplum içinde yaşaması gerektiğini ileri sürdükten sonra, Platon'dan bir alıntı yaparak onun buradaki fikrini onaylar; “insanlardan birinin bir sanattan fazlasını öğrenmesi[nin] kesinlikle imkânsız” olduğunu ifade eder (İbn Rüşd, 2005: 32). Dolayısıyla iş bölümü ve buna bağlı olarak da toplumsal sınıflar kurulur. Düşünür buradan sonra, erdemlerden bahsettiği kısma geçecek ve burada ‘ruh’ ile ‘şehir’deki durumun benzer olduğunu da ifade edecektir.

İbn Rüşd, Platon’un ruh blmlendirmesiyle *Telhis*’e devam eder ve buna göre insanın aklı, öfkeye özgü bölümü ile arzulama yetisine bağlı bölümü üzerinde lider konumunda olduğunda bilgeliğin var olacağını belirtir ve dahası bunun gibi “kent [de] kendisinin diğer bölümlerine liderlik eden ussal bölümünde bilgedir” (İbn Rüşd, 2005: 34). Bu bağlamda adalet de “kentte bulunan her bireyin, doğası elverdiği kadarıyla bu adaletin gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmesinden, gücü yettiğince buna uyum sağlamaya çalışmasından başka bir şey değil”dir (İbn Rüşd, 2005: 35). Görüldüğü zere, İbn Rüşd, bu hususlarda Platon’a herhangi bir konuda karşı ıkılmamaktadır. Bu açıdan, İbn Rüşd’un, *Devlet*’i ‘sanatsal’ bir eser olarak değil, ‘bilimsel’ bir eser olarak incelediği anlaşılmaktadır. Esasında, tıpkı Farabi’nin evreni model olarak geliştirdiği şehir teorileri gibi, Platon’un insan ruhunu esas alarak ortaya koyduğu şehir teorisi de ‘sanatsal’dır. Gerek ‘mikrokozmos’ gerekse de ‘makrokozmos’; Tanrı’nın yarattığı büyük ve kk evrenler örnek alınarak, insanların, daha doğru bir biçimde vurgulamak gerekirse, birbirlerinden farklı olan bireylerin meydana getirdiği şehrin Tanrısal bir düzen içinde yönetilmesi yaklaşımı, savı hatırlatacak olursak, ‘sanatsal’ bir yaklaşımdır. Bu anlamda, İbn Rüşd, Platon’un söz konusu yaklaşımını bir örnek anlamında işlemekte ve hatta bizzat uygulanabilir bir yöntem olarak tanımlamakla birlikte, onu ‘bilimsel’leştirmektedir.

İbn Rüşd adalet kavramına değindikten sonra, kentteki bireylere erdemlerin kazandırılması için ikna ve zor yöntemlerinin kullanılacağını anlatır. Burada, Farabi’den tanışık olunan ‘talim’ kavramı kullanılmaktadır. Tabii, bu yöntemler İbn Rüşd’e göre de sıradan insanlar için kullanılan yöntemlerdir. Sekinlere ise “teorik bilgilerin öğretilmesi (...) kesin bilgiyi elde etme yolları aracılığı ileidir” (İbn Rüşd, 2005: 39). Buraya ek olarak, İbn Rüşd, *Telhis*’in sonraki sayfalarında Platon’un müzik, beden eğitimi ve temsiller ya da çocuklara anlatılacak masallar üzerine olan

fikirlerini, bu sonuncusunu kelimcilerin mevcut uygulamalarıyla karşılaştırmak ve yine Platon'un şiirler üzerine olan görüşlerini de Arap şiirleri üzerinden anlatmakla birlikte, düşünürün tamamen 'ideal' sahada değerlendirilebilecek fikirlerini 'gerçeklik' sahasına indirmiş oluyor. İbn Rüşd, *Telhis*'in, 'erdemli şehir'in başkanının özelliklerini anlatmaya girişeceği ikinci makalesine kadar olan kısmında, yine Platon'un koruyuculara, erdemler ile şehrin hangi sınıfının hangi erdemlere sahip olacağına ve savaş düzenine dair görüşlerini işleyerek incelemesine devam eder. Bu noktada şaşırtıcı görünen, İbn Rüşd'ün en başta cedelî bulduğu için kitabına almayacağını söylediği kısımlardan olan *Devlet*'in ikinci kitabının baş kısımlarından şu açıklamayı, *Telhis*'in erdemlerden bahsettiği bir yerinde bizzat paylaşmış oluşudur: "Eğer bir insan ince harfler ile yazılmış bir kitabı uzak mesafeden okuyor ve aynı anda başka bir yerde aynı kitabın daha büyük harflerle yazılmış ve okuyucunun gözlerine daha yakın mesafede bulunan bir nüshası bulunuyorsa, bize göre işin doğrusu satırları daha geniş olan kitap ile başlamayı salık vermektir. Önce bunu okuruz, bunu anladığımız zaman ince yazılı kitabı kolaylıkla okumamız mümkün olur" (İbn Rüşd, 2005: 96-97). Bu kısmın burada zikredilmesinin şaşırtıcı görünmesinin iki boyutu vardır. İlki, yukarıda da belirtildiği üzere, bu kısmın İbn Rüşd'ün, *Telhis*'in en başında 'cedelî' bulunduğunu ve bu yüzden eserinde işlemeyeceğini ifade ettiği kısımlardan olan *Devlet*'in ikinci kitabının ilk kısımlarından oluşudur. İkincisi ise, işbu araştırmanın başlangıcında, tam da bu kısmın Platon'un *Devlet*'inin en kritik kısmı olduğuna ve bu kısmı böyle dikkatlice okuyan birisinin "ideal devlet" in 'sanatsal' olduğunu buradan çıkaracağına dair öne sürülen savın odağında olan pasaj oluşudur. Yinelemek gerekirse; Platon ya da *Devlet*'te konuşan baş aktör olarak Sokrates, bu kısımda, asıl niyetinin 'şehir' (ya da devlet) değil 'insan' olduğuna ve dolayısıyla *Devlet* boyunca 'politika' değil 'etik' konuşacağına işaret etmektedir. Ancak, onun büyük bir temsil olarak verdiği "ideal devlet" birçok düşünür tarafından temsili anlamı içinde kalınarak okunmuş ve dahası, bunun böyle olduğunda ancak 'sanatsal' bir anlam ifade edeceği fark edilmemiş ve böylelikle bu eserden bir "politik" rehber çıkarılmaya çalışılmıştır. Burada, İbn Rüşd'ün söz konusu kısmı paylaşması okuyucuya, onun da buraya kadar söylediklerini temsilen söylemiş olabileceğini düşündürebilir. Ancak, o, bunun böyle olmadığını *Telhis*'in ilerleyen kısımlarında gösterecektir.

İbn Rüşd, “ideal devlet”in ya da erdemli şehrin yaşadığı çağda ve coğrafyada mümkün olabileceğine inanıyor oluşuyla, yukarıda anılan ihtimali çürütmektedir. Yani, o, “ideal devlet”i ancak ‘ideal insan’ın bir temsili olarak saymamakta ve kuramını devlet ya da şehir üzerine kurmaya devam etmektedir. Düşünür *Telhis*’in ortalarında, şayet eserin bu kısmına kadar tarif ettiği erdemli kentin var olma imkânının ve ihtimalinin olmadığı iddia edilecek olursa, bu iddiaya cevaben şöyle yanıt vereceğini ifade eder:

“Bir grup insanı şu saydığımız doğal nitelikler üzerine eğitmemiz mümkündür. Onlar, şu topluluklardan hiçbirinin kaçıp kurtulamayacağı genel müşterek yasaları seçmiş olsalar da bu istikamete yerleştirilebilirler; onlar için insani şeriatlara aykırı olmayan özel yasa konulabilir ve kendi dönemlerindeki felsefenin doruk noktasına ulaşabilirler. Nitekim, toplumumuzun çağımızdaki durumu budur. Eğer koşullar elverir de, bu kimseler kesintisiz bir süreçte iktidara sahip olurlarsa, böyle bir kentin ortaya çıkması mümkün hale gelir.” (İbn Rüşd, 2005: 134-135)

Burada görüldüğü üzere, İbn Rüşd, “ideal devlet”i gerçekleştirilebilir görerek, bunu kendi döneminde var olan durumun sürekliliğinde mümkün addetmiştir. Bu bağlamda, yine ifade etmek gerekir ki, o, bu hareketiyle, ‘sanatsal’ anlamda bir temsili ifade eden “ideal devlet” kavramını ‘bilimsel’ yaklaşımla ele almıştır. Burada, hemen belirtmek gerekir ki, her ne kadar bu çalışma boyunca, Platon’un eserinde ‘devlet yönetimi’ne dair sayılan ilkelerin her birinin ‘ruh yönetimi’ne dair temsiller olduğu öne sürülse de, eserler arasında yapılan bu karşılaştırmalarda, Platon’un eserinin ‘zahiri’ olan anlamına da yer verilmektedir, çünkü bu anlaşılacağı üzere, karşılaştırmaların gerçekleştirilmesi ve eserlerin birlikte takip edilmesi açısından elzemdir.

Bu bölümde öne sürülen; *Telhis*’i ‘felsefi’ yaklaşıma sahip olan bir eser olarak nitelemeyen sava rağmen, İbn Rüşd, erdemli kentin başkanının özelliklerini sayacağı kısımda; felsefeyi ya da hikmeti, insan ruhunun en üstün bölümü olarak saymasına uygun düşecek şekilde, yöneticinin filozof olması gerektiğine dair Platon’un görüşünü onaylar görünmektedir. Buna ek olarak, İbn Rüşd, Farabi’nin bu çalışmada yine ‘sanatsal’ addedilen iki eserinde sıraladığı birtakım niteliklere benzer nitelikleri de yine burada anılan filozof-kralda olması gereken hasletler olarak sıralanmıştır.

Burada bunları, Topdemir'in kısaca sıraladığı şekliyle sayalım (İbn Rüşd'den aktaran Topdemir, 2013: 46; İbn Rüşd, 2005: 132-133):

- Yaradılışı teorik bilimlerin tahsiline yatkın olmalı.
- Öğrendiklerini unutmayan bir hafıza gücüne sahip olmalı.
- Öğrenimi tutku düzeyinde sevmeli ve bilimde yetkinleşmek için arzulu olmalı.
- Doğruyu seven ve yalandan nefret eden bir kimse olmalı.
- Duyusal hazlardan uzak durmalı.
- Mala karşı hiçbir sevgi duymamalı.
- Nefsi (iç dünyası, emelleri ya da beklentileri) çok büyük olmalı.
- Nefsi iyi ve güzel şeylere eğilimli olmalı.
- Konuşma sanatında yetkin olmalı, düşündüklerini düzgün olarak dile getirebilmeli.
- Orta terime süratle intikal edebilecek kadar zeki olmalı.

Yukarıda sayılan özelliklere ek olarak, İbn Rüşd, filozof-kralın fiziki nitelikleri konusunda da, koruyucularda bulunması şart koşulan niteliklere atıf yaparak, onun da “sağlam bir bünyeye ve mükemmel bir fiziğe sahip olma”sı gerektiğini belirtir (İbn Rüşd, 2005: 134). İbn Rüşd'ün burada saydığı hasletlerin Farabi'nin belirledikleriyle benzerliği aşikârdır. Nitekim bu konuda Şulul, ‘melik’ tabirini Farabi'den alan İbn Rüşd'ün melikte bulunması gereken özellikleri de yine Farabi'den aldığını ifade etmektedir. Ancak, “bu özellikler, bütünü, ana teması itibariyle İbn Rüşd ve Farabi'de ortak olmakla beraber, sıralaması ve içerdiği unsurlar itibariyle farklılıklar arz etmektedir. [Yine de] bu farklılıklar öze ait farklılıklar değildir” (Şulul, 2011: 186). Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün “ideal devlet” üzerine düşünürken Farabi'nin eserlerinden de etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim yetkinliklerin elde edilmesi üzerine akıl yürütürken, yine Farabi'den aşına olunan ‘irade’ ve ‘seçme (ihtiyar)’ kavramlarını kullandığı görülüyor. Sonrasında düşünür yetkinlikleri; teorik, bilimsel/düşünsel/fikri, pratik ve ahlaki yetkinlikler olarak sıralarken okuyucuya yine Farabi'yi anımsatıyor. Burada, tahmin edilebileceği gibi, en yüce yetkinlik, yine teorik akıldır.

İbn Rüşd, yukarıda verildiği şekilde filozof-kralın özelliklerini sıraladıktan sonra, her doğal varlıkta olduğu üzere, insanda da bir yaradılış amacı olması gerektiğini ve insanın bu amacı gerçekleştirmesinin kentin bir parçası olmasına bağlı olduğunu ifade eder ve filozof-krala ait saymış olduğu hasletlere/yetkinliklere atıfta bulunarak şöyle yazar: “Bu yetkinliklerin tümü, ya da kimi yetkinlikler yalnızca kimi insanlar için mümkün olduğuna ve doğa diğer insanları olgunluklarda son noktaya erişme konusunda eksik kıldığına göre açıktır ki, ikinci sınıftan olan insanlar yönetilen, birinci sınıftakiler ise yönetici olacaktır” (İbn Rüşd, 2005: 141). Burada, Farabi'nin *Siyase* ve *Medine*'deki yaklaşımından farklı bir yaklaşım söz konusu değildir. Ancak, buna ek olarak, Şulul'un yine *Telhis*'ten aktardığı üzere;

“Bir insanın erdemli olması, küçüklükten itibaren erdemlerle büyütülmesine bağlıdır. Fakat ilerleyen yaşlarda bu ahlaki erdemlerden uzaklaşan birisi tekrar erdemli biri haline gelemeyebilir. (...) Her şeye rağmen erdemleri öğrenmemekte ısrar eden birisi için iki seçenek söz konusudur. Ya idam edilir ya da hizmetçi veya köle kılınır.” (İbn Rüşd'den aktaran Şulul, 2011: 79-80)

Burada ifade edilen fikir Farabi'nin *Tenbih*'te vardığı yerden bir geri gidişi ifade eder. Erdemlerin alışkanlıklar yoluyla kazanılmasının her an mümkün olmadığı bir duruma bu noktada geri dönülmüştür. Bu durum da okuyucuyu doğal bir determinizm ilkesinin varlığına kadar götüreceği gibi görünmektedir. Ancak İbn Rüşd, bu konuyla ilişkilendirilebilecek başka bir konuda ibreyi başka bir yöne çevirmektedir ki, buradaki ayırım kabiliyeti dikkate değerdir. Şöyle ki, o, teorik bilimlerin pratik sanatlara yardımcı oldukları savını işlediği yerde, bu konuda kendisinden öncekilerin fikirlerine yer verdikten sonra; “bilimsel sanatların, başat konumda olan tek bir sanata, yani, kentlerin siyaseti sanatına varıp dayandığı” görüşüne karşı çıkar ve der ki; “teorik bilimlerin, özellikle de doğa bilimi (fizik) ile metafiziğin incelediği konular, uygulama ile ilgisi olan konular değildir ve bunların varlığında iradenin eseri yoktur” (İbn Rüşd, 2005: 154). Bunun ifade edilmiş olması, Farabi'nin yukarıda ‘sanatsal’ olarak nitelendirilmiş olan iki eserindeki metafizik temellendirmeye yönelik görünmektedir.

Görünen o ki İbn Rüşd, ‘makrokozmos’ esaslı “ideal devlet” fikrine karşı çıkmaktadır. Ancak onun ‘mikrokozmos’ temelli olan fikir karşısındaki konumuna gelince bir tutarsızlık içerisinde olduğu söylenebilir. Şöyle ki o, kendi adına

konuştuğu açık olan bir kısımda önce “teorik erdemlerin ahlaki erdemlere birkaç yönden kaynaklık etmekte olduğunu” ifade ettikten sonra ahlaki erdemlerin mi pratik sanatlara, yoksa pratik sanatların mı ahlaki erdemlere hizmet edeceği sorusunu sorar ve burada “ahlaki erdemın başat zihinsel yeti ile zorunlu olarak bir arada bulunması gerek”tiğini ve “pratik sanatlarda bulunan erdemlerin bunların [ahlaki erdemlerin, ancak] başlangıcı mesabesinde” olduğunu ifade eder (İbn Rüşd, 2005: 159-162). Böylece İbn Rüşd’ün ahlaki erdemi, pratik sanata ya da ahlakı, siyasete öncelediğine; ahlakı siyasetten hem başka ve hem daha önemli gördüğüne kanaat getirilebilir. Ancak ‘ideal’ olmayan devlet düzenlerinin birbirlerine nasıl dönüştüklerini anlatırken, onun yine ruh ile şehir ya da devlet arasında bir benzeşim kurduğu gözlemlenmektedir. Tabii, *Telhis*’in Platon’un *Devlet*’ine düşülen bir şerh olduğu göz önüne alındığında ve eser boyunca hangi düşünce ya da görüşlerin yalnızca Platon’a, hangilerinin yalnızca İbn Rüşd’e ait olduğuna veyahut hangilerinin ikisinde ortak olduğuna dair bir belirsizlik olduğu hatırlandığında; burada ifade edilen dönüşümde/bozulma sürecinde kurulan benzeşim artık göz ardı edilebilir ve İbn Rüşd’ün kendisine ait olduğunu belirttiği görüşleri esas alınarak, onun aslında *Telhis*’in sonlarına doğru daha ağırlıklı olarak kendi fikirlerine yer vermiş olduğuna ve buna göre onun ahlakı, siyasetten ayırarak, söz konusu benzeşimin dışında bir fikir beyan etmiş olduğuna kanaat getirilebilir.

İbn Rüşd “ideal devlet”ten tiranlığa kadar olan bozulma sürecini -erdemli devlet düzeni; keramet yönetimi (timokrasi); az sayıda kimsenin yönetimi (oligarşi); demokrasi; tiranlık sırasıyla- Platon’un *Devlet*’te açıkladığı gibi açıklamıştır ve bunlara bağlı olarak yönetim biçimlerinin iz düşümü konumundaki insan tiplerini yine bu bağlam içinde aktarmış olabilir. Dolayısıyla onun, en nihayetinde şehrin ‘makrokozmos’ esaslı düzenlenemeyeceğine dair görüşüne ek olarak; onun ‘mikrokozmos’ esaslı düzenlenmesini de önermediği savunulabilir; yani düşünürün bu benzeşimleri yalnızca Platon’un görüşleri olarak eserinde ele almış olduğu iddia edilebilir. Zaten, İbn Rüşd, bu dönüşüm/bozulma sürecinin içinde yer almayan; ‘ideal’ olan dışında iki yönetim biçimi daha zikretmiştir. Bunlar Farabi’den hatırlanacak iki biçim olup, şehvet devleti (Farabi’de bayağı devlet) ile zorunluluk devletidir. Yani, İbn Rüşd’ün bazı yerlerde Platon’un görüşlerini okuyucuyla yorumsuz ve eleştirisiz paylaştığı, bazı yerlerde ise bunlara eleştiriler, yorumlar ve

eklemeler yaptığı kabul edildiğinde, işbu çalışmanın İbn Rüşd'e dair bakış açısı da giderek değişecektir.

Zira o, *Telhis*'in özellikle sonlarına doğru kendine özgü fikirlerini Platon'a açıkça karşı çıkararak açıklayacaktır. Bunlardan ilki, erdemli kent in Platon'un zikrettiği yol dışında, başka yollarla da gerçekleştirilebileceğine dair yaptığı açıklamadır. Buna göre, “bunun gerçekleşmesi, söz konusu kentlerde uzun süre erdemli hükümdarların birbiri peş sıra gelip bu kentlerin gözetiminden bir an bile uzak kalmamalarına ve bu kentleri azar azar etkileri altına almalarına ve en sonunda yönetimin üstün bir yönetim düzeyine ulaşmasına bağlıdır”. Buna ek olarak, İbn Rüşd, kentlerin erdemli kentler haline dönüşmesinin “iki şeye, yani, eylemlere ve görüşlere bağlı” olduğunu söyler ve burada eylemin daha etkili olduğunu ifade eder: “Kısacası, bu çağda erdemli kent in gerçekleşmesi güzel görüşlerden daha çok iyi işlerin yapılmasına bağlıdır” (İbn Rüşd, 2005: 176-177). Bunun ötesinde, İbn Rüşd, “erdemli devlet düzeni ile tiranlık siyaseti” arasında gerçekleşecek dönüşümün her zaman Platon'un saydığı sırayla olmayabileceğini; çünkü “insanların büyük bir çoğunluğunun insana özgü erdemlerle donanıp erdemli kimseler olmalarının mümkün” olduğunu; dahası “bunun imkânsız oluşunun çok nadir” olduğunu; “teorik bilgilere sahip olmanın yolu[nun] öğretim olduğu gibi, pratik erdemlere ulaşma yolu[nun] da birtakım alışkanlıkları kazanmak” olduğunu eserine son vermeden birkaç sayfa önce anlatır (İbn Rüşd, 2005: 237-238). Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün *Telhis*'te baştan sona kadar işlediği bütün görüşlere katıldığını düşünerek bir okuma gerçekleştirildiği takdirde -şayet Platon'un *Devlet*'indeki ruh ile devlet benzeşiminin de ‘temsili’ olduğu düşünülüyorsa- bu iki düşünür de “siyaset” uygulamasının müsebbiplerinden sayılabilir. Ancak, burada yine ifade edilmelidir ki, İbn Rüşd, eserinin sonlarına doğru “derim ki” vb. ifadelerle başlattığı cümlelerde kendi görüşlerini açıklıkla ortaya koymakta ve böylelikle Platon'un *Devlet*'inde var olan; -ya da bu çalışma boyunca gösterilmeye çalışıldığı üzere- var olduğu iddia edilen, determinist (belirleyici) yaklaşımın kendi düşüncesinde kesinlikle yer olmadığını bize net bir biçimde göstermektedir.

Tüm bunların ötesinde, İbn Rüşd, eserine son vermeden hemen önce, yani gerek devlet biçimleri arasındaki dönüşümün gerekse de o biçimlerin iz düşümü

niteliğinde olan insan tiplerinin huylarının ve yine onlar arasındaki dönüşümün, Platon'un sıraladığı gibi olmak zorunda olmasına karşı çıktıktan sonra, Platon'un iade edilmesi gereken hakkını iade eder ve eserini o şekilde bitirir. Bu hakkın iade edilmesi meselesi, Platon'un hazlar arasında yaptığı karşılaştırmanın açıklanmasıyla yapılır. Buna göre, ruhun üç bölümünden 'bilgisever' olan yanın, yani aklın aldığı haz ya da akli lezzet yahut anlayış lezzeti en üstün olanıdır. Bu sonuç şu şekilde ifade edilmiştir:

“Ezeli şeylerin cevherine ruh cesetten, özellikle de anlayışı ezeli bir anlayış olduğu zaman daha yakındır. Bu dolgunluk, yani anlayış, tümüyle haz veren bir şeydir, çünkü anlayış cevheri hakikate daha yakın ve daha süreklidir. Öyleyse lezzetlerin en üstünü buna aittir. (...) Durum böyle olunca, bilge kişi tüm lezzetleri en üstün bir biçimde idrak eden kişidir.” (İbn Rüşd, 2005: 242)

İbn Rüşd eserinin en sonunda okuyucuya Platon'un kitabındaki Sokrates'in sözlerinden akli lezzetin üstünlüğünü aktarmışken, bizzat kendisi, vardığı yerde şu cümleyi ekler: “Hayatım üzerine yemin ederim ki, bu söz gerçektir [hakikidir]” (İbn Rüşd, 2005: 242). Dolayısıyla, *Telhis*, en nihayetinde İbn Rüşd'ün hayatını 'akli lezzet'in hakikiliğine adanmış ifade edişiyse sona ermektedir. Ki araştırmacılar, onun bu 'akli lezzet' uğruna, küfürle itham edildiğini, yaşadığı şehirden sürüldüğünü ve hatta kitaplarının yakıldığını izlemek zorunda kaldığını da bilmektedir. Her ne kadar, döneminin yöneticileri tarafından ölmeden bir süre önce geri çağırılmış ve itibarı iade edilmiş olsa da, bilinir ki o akletmenin cezasını çekmiştir.

Sonuç olarak, İbn Rüşd *Telhis*'le, eserin başında, Platon'un *Devlet*'indeki görüşleri yinelerken 'sınaatü'l medeniyye'yi; eserin ortalarında Platon'un fikirlerini kendi dönemindeki uygulamaları tahlil ve izah etmede kullanırken 'ilmü'l medeni'yi ve son olarak eserinin kapanışını anlayışın, idrak etmenin, velhasıl akli lezzetin üstünlüğüyle yaparken de 'felsefetü'l medeniyye'yi bizlere öğretmiş bulunuyor. Bu anlamda o, kendisinden önce sayılan düşünürlerin yaklaşımlarından geniş ölçüde beslenmiş ve bu yaklaşımları bugün sosyal bilimler alanında övülebilecek bir incelikle kendi kavrayışında bir araya getirmiştir. Bu sentezin kendisine sağladığı bakış açısı ile de, Aristoteles'in eserlerini olduğu kadar Platon'un *Devlet*'ini de “Şarih” sıfatına yakışır bir biçimde incelemiş ve değerlendirmiş görünmektedir.

3. 3. NİHAYET: YAHUT YENİ BİR “TEMEL”İN MÜMKÜNATI

İbn Rüşd'den sonra, araştırma tamamlanmadan önce, tıpkı Farabi'ye varırken İbn Mukaffa ve Kindi'den kısaca bahsedildiği üzere; burada, İbn Teymiyye'nin siyasete dair görüşlerine ve İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde yaptığı yönetim biçimleri sınıflandırmasına göz atmak ve bu sonucunda “ideal devlet” anlayışının ütopyacılık olarak görülmesinin ve hilafetin en iyi yönetim biçimi olarak öne çıkarılmasının ortaya çıkardığı sonuçlara değinmek yerinde olacaktır.

İlk olarak, İbn Teymiyye'nin, on üçüncü yüzyılın ikinci yarısı ile on dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde yaşadığı bilinmektedir. Ve kendisinin adının burada zikredilmesine sebep olan eserinin adı, *Siyasetü's Şer'iyye*'dir. Bağdatlı'nın *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* adlı eserinde; siyasetname, siyaset felsefesi, fıkıh ve kalam olmak üzere dört başlık altında incelediği eserler sınıflandırmasında, *Siyasetü's Şer'iyye* “Fıkıh” başlığı altında incelenmekte ve Bağdatlı burada eserden şöyle söz etmektedir: “Eserde, genel fıkıh kitaplarında çok dağınık bir şekilde yer alan İslam hukukunun anayasa, idare, maliye, ceza hukuku gibi kamu hukukunun alt dallarına ait bazı konuları bir arada işlenerek sunulmuştur. Eserde, hukuki hükümler yanında yol gösterici ve ahlaki öğütler, ayet ve hadisler, sahabe haberleri, dört halife ile diğer adil halifelerin kıssaları da yer almaktadır” (Bağdatlı, 2018: 22). Bağdatlı'nın gerek eseri kendi çalışması için konumlandığı yerden gerekse yukarıdaki açıklamasından anlaşılacağı üzere, İbn Teymiyye'nin eseri bir siyaset felsefesi eseri değildir ve eserin bir “ideal devlet” tartışması yürüttüğü de söylenemez. Söz konusu eserin burada anılışı da bu bağlamda, daha çok olumsuz anlamda olacaktır.

Yukarıda ifade edilen görüşü; İbn Teymiyye'nin felsefeye değil fıkıha dayanan bir siyaset düşüncesi olduğu *Siyasetü's Şer'iyye*'den bazı alıntılarla örneklendirilecek olursa, belki de en başta söylenmesi gereken, onun devlet yönetimi düşüncesini çok net bir biçimde çoban-sürü ilişkisine indirgemiş olduğudur. O eserinin hemen başında, “Vilayetler” adlı birinci bölümün ‘Vilayetlerin Ehline Verilmesi’ başlıklı ilk kısmında şu cümleyi kurar: “Vali (veliyü'l emr), bir sürü çobanı gibi, insanların çobanıdır. (...) İmam insanların çobanıdır ve güttüğünden sorumludur” (İbn Teymiyye, 1985: 42). Bunun dışında o, söz konusu eserinin “Son Hükümler”inde

‘Şura (Danışma)’ başlığı altında, veliyyü’l emrin (yöneticinin) tebaasına (yönettiklerine) danışmasından bahsederken konuyu bir anda yöneticiye itaat hususuna getirir ve Nisa Suresi’nden “Ey insanlar! Allah’a itaat edin, Peygambere ve sizden buyruk sahibi olanlara itaat edin... Eğer bir şeyde çekişirseniz -Allah’a ve ahiret gününe inanmışsanız- onun hallini Allah’a ve Peygambere bırakın. Bu, hayırlı ve netice itibariyle güzeldir” ayetini paylaşır (İbn Teymiyye, 1985: 192). Buradan sonra, artık eserin son kısmını oluşturan “Vilayetin gereği” başlığı altında, “sultanın Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olduğu”nu ifade eden bir hadise ve “zalim bir imamla kırk yıl, sultansız bir geceden daha iyidir” şeklinde bir deyişe yer verilmekte ve bu anlamda insanların yöneticiye, şayet o zalim olsa bile, itaatının tavsiye edildiği görülmektedir. (İbn Teymiyye, 1985: 195). İbn Teymiyye, bu sözlerine karşılık, eseri sonlandırmadan önce riyaseti (reisliği, başkanlığı, yöneticiliği) ve malı istemenin kötü niyetle de olabileceğini ve yöneticilerin çoğunun, kendilerinde mal ve şeref arzusu üstün gelince, imanın hakikatinden ve dinin kemalinden uzaklaştıklarını da ifade eder. Ve bununla bağlantılı olarak o, şunu da söyler:

“Niceleri üstünlük arzular da yalnızca aşağılıkları artar, ama niceleri de, taşkınlık ve bozgunculuk arzulamadıklarından üstün olurlar. Bu taşkınlık arzusu taşımanın, zulüm olmasından dolayıdır. Oysa, insanlar tek bir cinstendir. Kişinin kendisinin üstün, başkasının ise aşağıda olmasını arzulaması zulümdür. İnsanlar böylelerine kötü gözle bakarlar ve ona düşmanlık duyarlar; zira, onların adaletli olanlarının, benzerlerini aşağı görmemesi gerekir; adil olmayanları ise, hep kendilerinin üstün olmasını tercih eder.” (İbn Teymiyye, 1985: 196-199)

Eserin sonuna yaklaşıırken karşılaşılan bu cümlelerde İbn Teymiyye, neredeyse buraya kadar yazdığı her şeyi inkâr edecek ve adil olmayan bir yöneticiye karşı sivil itaatsizliği bile tavsiye edebilecek gibi görünmektedir. Ancak o bunu katiyen yapmaz ve yukarıda verilen cümlelerinin hemen arkasından “bütün bunlara rağmen, -daha önce belirttiğimiz üzere- akıl ve din yönünden, bir kısmının ötekilerden üstün olması zaruridir; nitekim ceset, başsız yaşayamaz” der ve En’am Suresi’nden şu ayeti paylaşır: “Verdikleriyle denemek için, sizi, yeryüzünün halifeleri kılan ve kendinizi kendinize üstün yapan odur” (İbn Teymiyye, 1985: 198). Dolayısıyla, tüm bu örneklerden anlaşıldığı üzere, İbn Teymiyye’nin yönetim görüşü, işbu çalışma boyunca “siyaset” tabir edilen yaklaşıma tam anlamıyla uygun

görülmektedir; o, hem diğerlerinden üstün bir yöneticiyi (yani eşitsizliği) hem de yönetilenlerin yöneticiye -onun zalimliğinde dahi- itaatini (yani ahlaki bağımlılık anlamında gayri-özgürlüğü) yalnızca din yönünden değil, akıl (bunun ifade edildiği yer için yukarıdaki son alıntıya bakınız: İbn Teymiyye, 1985: 198) yönünden de meşrulaştırmaktadır. Burada aklın, felsefi düşünce yaratan bir ruh gücü olarak görülmediği de açıktır.

Kaldı ki, İbn Teymiyye'nin felsefi düşünceye ve onu kendi dönemine kadar sürdürmüş olan İslam filozoflarına karşı zaten olumsuz bir tutum sergilediği ve kendisinin, bu tutumunu “bu filozofların ilahiyat ilminde hak metodu değil de Sabii felsefe metodunu benimsemelerinden kaynaklanmakta” olduğu şeklinde açıkladığını, Çaylak ve Çelik'in Akyol'dan aktardığı üzere biliyoruz (Akyol'dan aktaran Çaylak vd., 2018: 480). Yani, İbn Mukaffa'nın, onun vahiy ve akıl arasındaki bütünlüklü tamamlayıcılığı fikrinin gereği olarak, “tedbir mülkü”nü tam anlamıyla olumsuzlamayışıyla ortaya attığı ve daha sonra, Kindi'nin Platoncu ruh bölümlendirmesinin de etkisiyle, Farabi'nin üzerinde çalıştığı “ideal devlet” anlayışı, farklı temayüllerle birlikte bir biçimde İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd tarafından felsefi alan içinde devam ettirilmişken; İbn Teymiyye'ye gelindiğinde, devlet yönetimi konusunda yine fıkıh alanına dönmüş ve bu anlamda en başta var olan zemine gelinmiş görünmektedir.

İbn Haldun'a gelince, o, genel kanıda her ne kadar realist felsefe yaptığı düşünülen bir düşünür olsa da, düşünürün yönetim biçimleri sınıflandırmasındaki yaklaşımı okuyucuyu neredeyse bu araştırmada başlanılan yere geri döndürecek minvaldedir. Şimdi bu durum burada ifade edilmeye çalışılacak ve böylece araştırma sonlandırılacaktır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, İbn Haldun, eserinin genişliğine karşın, bu araştırmada üzerinde en az durulan düşünürlerden biri olacaktır. Çünkü onun yönetim biçimleri sınıflandırmasına bakıldığında, düşünürün “halkın şer'i hükümlere boyun eğdiği” yönetim biçimini salık verdiğini görürüz. Buna göre, İbn Haldun'da toplumlar önce en başta, onun meşhur bölümlendirmesiyle ‘bedevi’ ve ‘hadari’ olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ikincisi ‘medeni’ toplumları ifade ederler, dolayısıyla ilki ‘medenileşmemiş’ toplum biçimi olup bunlar ‘riyaset (reislik)’

yöntemiyle yönetilirler. Çiftçi'ye göre “riyaset, geniş bir siyasi ve bürokratik yapıya sahip olmayan, daha açıkçası devlet teşkilatı bulunmayan bir yönetimdir”. Buna göre “reis olan otorite sahibidir, onun emir ve yasaklarına gönüllü itaat edilir. Baba gibi görülen ‘reis’ şeref ve asalet sahibi olup, iktidarını bu soy asaletinin getirdiği görev ve yükümlülük olarak sürdürür” (Çaylak vd., 2018: 521). Söz konusu kavramın Farabi tarafından, daha geniş ve olumlu bir anlamda ele alındığına değinilmişti. Çiftçi'ye göre İbn Haldun bu kavramlaştırmaya “bedevi toplumlardaki yönetimin (riyaset) demokratik, eşitlikçi, adaletçi oluşu ile hadari toplumlardaki hükümdarlığın (mülk) baskıcı ve müstebit oluşunu anlatmak için” başvurmuştur (Çaylak vd., 2018: 521). Çiftçi'nin bu kanısına katılınması zor görünmektedir. İbn Haldun, bunu bu biçimde anlatmak istemiş olsa bile, ev ahalisi gibi yönetilen toplulukların ‘politik’ olarak değerlendirilemeyeceği ve orada adaletten bahsedilse bile demokrasiden bahsedilemeyeceği vurgulanmalıdır.

Yukarıda ifade edilen bedevi toplumlara özgü ‘riyaset’in yanında, hadari toplumlara özgü olan ‘mülk’e gelince, o tabii ve siyasi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlar 4 çeşit olup; dini siyaset, akli siyaset, tabii siyaset ve son olarak medeni siyaset olarak sıralanabilir. Buna göre; ilkinde, yani dini siyasette, “hüküm veren hâkim, yani hükümdar, bazen Allah tarafından nazil olan hükümlere istinat eder. Peygamberin tebliğ ettiği sevaba ve azaba iman etmeleri, halkın şer’i hükümlere boyun eğmelerini icap ettirir” (İbn Haldun, 2018: 571). İkinci olarak ‘akli siyaset’ kavramı, İbn Haldun tarafından ikiye bölünmüş olmakla birlikte, bunun ilk çeşidinin burada ‘akli siyaset’ tabir edilmesi uygun görünmektedir, İbn Haldun’da bunun ikinci çeşidi de zaten genel sınıflandırmada üçüncüye tekabül eden ‘tabii siyaset’tir. Buna göre, bunlardan ilki, yani akli siyaset tabir edilen, “umumi olarak halkın ve cemiyetin menfaat ve maslahatları, hususi olarak da sultanın maslahatları göz önünde bulundurulur” (İbn Haldun, 2018: 571). Tabii siyasette ise, bunun aksine, “sultanın maslahat ve menfaati, kahır ve galebe yoluyla mülkünü nasıl sağlam şekilde ele alacağı, umumi maslahatların bu hususta ona nasıl tabi olacağı göz önünde bulundurulur” (İbn Haldun, 2018: 571). Bu haliyle o tiranlığı andırmaktadır. Ondan önceki ise olumlu anlamda bir monarşiyi işaret eder görünmektedir. Son olarak, medeni siyaset ise;

“İçtimai hayatı yaşayan fertlerden her birinin, zâtı ve huyu itibariyle nasıl olması gerekiyorsa, öyle olması, hatta esas itibariyle hâkime dahi ihtiyaç duymamalarıdır. (...) Onların siyasetten maksatları, cemiyeti teşkil eden fertlerin umumi maslahatlara göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. (...) Onlara göre söz konusu ‘ideal (erdemli) şehir’ nadirattan veya vukuu uzak ihtimal olan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar.” (İbn Haldun, 2018: 571)

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, İbn Haldun, ‘ideal yönetim’ ya da ‘erdemli şehir’ üzerine akıl yürütmeyi gerçeklik dışında görmekte ve dolayısıyla bunu kendi kuramının da dışında tutmaktadır. O bu anlamda, işbu çalışmanın merkezinde bulunan kavram olarak “ideal devlet”ten bu şekilde kısaca bahsedip geçmektedir. Bunun bu çalışma açısından iki farklı sonucu olabilir. İlki, İbn Haldun’un “devlet yönetimi”ne dair düşüncesinin gerçekçiliği üzerinde durularak, bu eseri, kendisine kadar yaşanan dönüşümün neticesi ve ‘politika bilimi’ açısından zirve noktası addetmektir. Varılabilecek ikinci sonuç ise, yine kendisine kadar geçen dönemde yaşanan dönüşüm neticesinde, var olan durumdan başka olarak daha iyi bir ihtimalin araştırılması anlamında ‘politika felsefesi’nin onunla beraber duraksamış olduğunu öne sürmek olacaktır. Esasında bu iki sonuç buraya kadar sürdürülen araştırma içinde bir bakıma aynı anlama gelir.

Zaten İbn Haldun, *Mukaddime*’nin yukarıda alıntılanan, yönetim biçimlerinin tanımlandığı kısmının sonunda; “bu hususta önce şeriata, sonra düsturları itibariyle hükemaya ve (örnek) gidişatları bakımından da hükümdarlara tabi olunur” diyecektir (İbn Haldun, 2018: 572). Dolayısıyla, en nihayetinde bu yaklaşım onu, “en iyi olmasa bile daha iyi” bir yönetim biçimi üzerine akıl yürütme faaliyeti olan ‘politika felsefesi’nin öznel bir temsili anlamında ‘politika sanatı’nı -ki bu öznel olması bakımından ‘siyaset’tir- ya da onun söylemiyle ‘medeni siyaset’i, araştırma alanının dışında bırakmak ve devlet yönetimini fıkıh ve kelamın konusu kılmak, onu ‘politika bilimi’ yapan bir düşünür kılar. Bu da bu araştırma bağlamında aynı zamanda ‘politika felsefesi’nin duraksamış olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu noktaya kadar bütün düşünürlerin katkıları birlikte ele alındığında, bu duraklamanın ve hatta en başa, İbn Mukaffa’nın başladığı yere geri dönüşün oluşturduğu daire ya da denilebilir ki kapı görünür hale gelir ve ‘felsefe’nin “bilinçli, tutarlı ve kesintisiz bir çaba” olduğunu hatırlayanlar için o kapının ardında yeni bir yol açılır.

SONUÇ

Çalışmanın başında birtakım kavramsal ikililer sıralanmış ve bunlar çerçevesinde temel iki soru belirlenmişti: Bu iki soru bağlamında, yönetenler ve yönetilenler için iki ayrı ahlak (huy, karakter) biçiminin var olma ihtimali ile ahlakın (davranış biçimleri ve kurallarının) öğretilebilirliğinin herkes için geçerli, belirli bir biçiminin varlığının imkânı, öncelikle Platon'un kuramı içinde araştırıldı.

Yaygın anlamda kabul gören kaniya göre, Makyavel'in ilk soruya, Platon'un ise ikinci soruya olumlu yanıt verdikleri anlaşılıyordu. Burada, İslam düşününe etkisi bağlamında Platon'un verdiği yanıt önemliydi. O, özellikle *Devlet* adlı eserinde kurgulmuş olduğu "ideal devlet"te yöneticilerin tabiri caizse öğretmen misali bir ahlak belleticisi olmalarını salık veriyordu. Buna göre, yönetenler sahip oldukları ahlakı yönetilenlere muntazaman öğretebilirlerdi ve öğretmeliydiler.

Bu çalışma boyunca yürütülen araştırma ile yaygın kanının aksine, Platon'un görüşünün bu şekilde olmayabileceği fikri tartışıldı. Buna göre, Platon'un *Devlet*'i bir 'politik' öneri değil, ancak 'ahlaki' bir rehber konumunda değerlendirilebilirdi. Çünkü doğru insanı tanımlamak adına kurduğu bir temsil olarak kabul edildiğinde "ideal devlet" kurgusu, toplumsal anlamda ancak 'sanatsal' bir değeri ihtiva eder. Buradan hareketle, Platon'un iyi yönetime dair arayışını içeren esas 'felsefi' kitabının *Devlet Adamı* adlı eseri olması gerektiği önerildi. Bunun yanında, düşünürün *Yasalar* adlı eseri ise, söz konusu arayışın sonucunda varılan yerin durağan bir kaydı, düşünsel çabanın sonucunda ulaşılan ve ulaşıldığı an donuklaşan bir ürün anlamında 'bilimsel' bir eser olarak tanımlanmıştır.

Platon'un eserlerinde ulaşılan bu üçlü düşünme biçimine uygun şekilde, Farabi'nin bizzat kendisinin ayrı eserlerinde farklı kavramları kullanmış olmasının bir sonucu olarak; "ilmü'l medeni", "sınaatü'l medeniyye" ve "felsefetü'l medeniyye" kavramlarına ulaşıldı. Farabi'nin bireysel yönetim ile toplum yönetimini; mutluluk ile adaleti bir arada işlediği eserleri bu kavramlarla ilişkilendirilerek üç başlık altında bölümlendirildi. Buna göre Farabi'nin *İhsau'l Ulüm ve Tahsilü's Saade* adlı eserleri "ilmü'l medeni"; *Medinetü'l Fazıla ve Siyasetü'l Medeniyye* adlı eserleri "sınaatü'l medeniyye"; son olarak *Tenbihü's*

Saade ve Fusulü'l Medeni adlı eserleri ise “felsefetü'l medeniyye” kapsamında incelendi.

Burada geliştirilen yaklaşıma göre, düşünürün eserleri kurgusal ve gerçekçi olarak yapılagelen ikili bölümlendirmenin ötesinde, tıpkı Platon'un eserleri için önerildiği gibi, ‘bilimsel’, ‘sanatsal’ ve ‘felsefi’ olarak değerlendirilebilir. Bu şekilde oluşturulan yaklaşım sayesinde onun ‘sanatsal’ addedilen eserlerindeki “ideal devlet” temsilinin sabit algılanışı sorgulandığında ve bu eserlerin içinde sayılan *Siyasetü'l Medeniyye*'de ortaya atılmış olduğu “nevabit” kavramı; ‘felsefi’ sayılan eseri *Tenbihü's Saade*'de temyiz kabiliyetine vurgu yapmak suretiyle iyiye ve kötüye dair imkânı insana, daha doğrusu insanın aklına içkin addeden yaklaşımıyla birlikte düşünüldüğünde konu “ideal devlet”in ötesinde bir “mutlu yaşam” boyutuna varır.

Buradan, İbn Bacce'nin erdemli olmayan bir toplumda nasıl erdemli olunabileceğini/kalınabileceğini anlattığı eseri *Tedbirü'l Mütevahhid*'e bir yol açılmış oluyor. İbn Bacce'nin Farabi'den alıp geliştirdiği “nevabit” kavramının daha ileri ucunu temsil eden Hayy'ın yaşadıkları üzerinden bu ‘ideal’ olana dair üstü kapalı bir biçimde fikrini ifade eden İbn Tufeyl'de ise, “ahlak” ile “siyaset”in; “mutluluk” ile “adalet”in birbirleriyle olan ilişkilerinin koptuğunun, daha doğrusu bunların birbirlerinden bağımsız olarak gelişebilecekleri düşüncesinin emareleri görülmektedir.

İbn Rüşd, genelde, Farabi'nin idealist ve Platoncu kuramının aksine kurguladığı realist ve Aristotelesçi kuramı ile bilinirken, bu çalışmanın geldiği yerde o Platon'un ‘sanatsal’ eserini en nihayetinde ‘bilimsel’ açıdan ele alarak hataya düşebileceği bir noktada; felsefeye hâkimiyetinin neticesinde, tam da doğru noktalarda Platon'dan ayrılmasını bilmiştir. Bu açıdan onun eseri, Farabi'nin kapsamlı çalışmalarının yanında, yeni bir sütun olarak okunabilir. Bu anlamda, Kindi ve İbn Mukaffa'nın oluşturduğu temel üzerinde dikilen Farabi, bu yeni sütuna; İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl'den müteşekkil “kilit taşları” vasıtasıyla bağlanmaktadır.

Son olarak, İbn Teymiyye'nin devlet yönetimini yeniden fıkıh çalışmalarının konusu haline getirmesi ve İbn Haldun'un ‘dini siyaset’i yeğleyip “ideal devlet”

tartışmalarını bir kenara bırakan yaklaşımı, ‘politika felsefesi’ bağlamında bir duraklama olarak görülebileceği gibi, aslında İbn Rüşd’ün meydana getirdiği yeni sütunun anlamını sağlamlaştıran bir çeşit ‘temel’ olarak da görülebilir.

Sonuç olarak, şöyle tasvir edilebilir ki; Orta Çağ İslam düşününde, İbn Mukaffa ile Kindi’nin düşünceleri üzerinde yükselen bir Farabi sütunu karşısında İbn Teymiyye ve İbn Haldun’un düşünceleri ile yeri sonradan sağlamlaştırılacak olan bir İbn Rüşd sütunu karşılıklı ve de aslında yan yana olarak dikilmektedirler. Bunlar arasında, yukarıda bağlantıyı kuran İbn Sina, İbn Bacce ve İbn Tufeyl ise bu iki sütunu bir kapı haline getiren “kilit taşları” konumundadırlar. Bu kapının adı, ‘devlet’ kelimesinin ‘talih’ ve ‘mutluluk’ anlamlarını da kapsayacak şekilde yine “ideal devlet”tir. Şimdi, varılan bu kapının ardında görülen yolda, en başta verilen ikilikleri anlamlı ve olumlu kavram çiftlerine dönüştürmek de mümkün olacaktır.

“Politika Felsefesi” ve “Ahlak Felsefesi” bağlamında;

Yapılan araştırmanın sonunda, üzerinde düşünülmesi gereken ilk alanın politika felsefesi olduğunun iddia edilebilmesi için yeterli dayanağa sahip olduğuna kanaat getirilmiştir. Bu noktada “polis”, yani ‘kent’ ya da ‘devlet’ kavramının; farklı aileleri, soyları ve ırkları içeren heterojen bir topluluk olarak ele alınmasıyla işe başlanabilir. Dolayısıyla, artık burada, var olan heterojen topluluğun ön kabul olduğu bir toplumun ahlak felsefesinin yalnızca toplumsal olanı değil ve fakat mutlaka bireysel olanı da hesaba katarak kurgulanacağı belirtilebilir. Bu anlamda; ahlak felsefesinin önüne politika felsefesini koymak, aslında siyasetin önüne “devlet”i; yani yine mutluluğu koymak anlamına gelecektir.

“Ahlak” ve “Siyaset” bağlamında

Çalışmanın ilk bölümünde işlendiği üzere, toplumsal düzenin temelinde en başta ahlak vardı. Bu anlamda siyaset ahlakın değil, ahlak siyasetin belirleyicisiydi. Ancak bu durum zamandan ve mekândan bağımsız düşünülen, başlangıç noktası bilinmeyen bir uzaklıkta kaldığından; günümüzde işleyen düzende birtakım aksaklıklar meydana geldiğinde, düzenin yeniden bir belirlenme ile ahlak tarafından geliştirilmesinin aksine, ahlakın söz konusu aksaklık düzleminde yeniden belirlenimi söz konusu olmaktadır.

Ahlak felsefesinin politika felsefesini değil, politika felsefesinin ahlak felsefesini önelediği bu yeni durumda; ahlakın bireyin meselesi haline geleceğini ve böylece onun, esasında dışarıdan ‘öğretilmeyecek’ ve fakat içeriden ‘öğrenilebilecek’ bir kavrayış olması sebebiyle, doğal döngüsünün içine yerleşeceğini varsayabiliriz. Bu noktada, yazılı olmayan kuralların/ahlak kurallarının öğretilmesi hususu, yönetenlerin yetki alanından çıkarılmış olduğundan ve artık yönetenler bu noktadan sonra yalnızca resmi/yasal kuralları salık verebileceğinden; “siyaset” bir tımar, bir terbiye uygulaması olmaktan çıkacaktır.

“Siyaset” ve “Politika” bağlamında;

Son aşamada, artık yönetenlerin -“ahlaki olarak eşit” ve “ahlaki olarak özgür” bireyler tarafından doğal olarak kısıtlandıkları bir düzlemde- yasalar üzerinde karar verme süreci; bireylerin -“politik olarak güçlü” ve “politik olarak sorumlu” yöneticiler tarafından yasal olarak korundukları bir düzlemde- kendi hayatları üzerinde karar verme süreci olarak uygulanacak “siyaset”in kendi içinde, kendisinden hareketle; kendiliğinden “politika”ya dönüşeceği umut edilebilir.

Bugün, dünyanın Doğu olarak ifade edilen kısmında, özellikle yine kabaca Ortadoğu olarak isim bulan ve çoğunluğunu İslam kimliğine sahip ülkelerin oluşturduğu coğrafyada insanların çatışmalar içinde oldukları yahut yaşasalar dahi var olamadıkları bir durum söz konusu. Burada, bu durumun coğrafi, milli ya da dini bir belirlenim, deyim yerindeyse, bir kader olduğu kabul edilmemelidir. İslam düşünürleri üzerinden gerçekleştirilen bu araştırmada görülen o ki; ruhani anlamda güçlü varlıklarımız ancak kuvve halinde bulunmakta ve fakat fiile dönüşmemektedirler. Çünkü fiil, yalnızca ruhani olana dair değildir. Burada tamamlanan bu çalışmaya göre, Orta Çağ İslam düşünürlerinin düşünceleri içerisindeki bir nokta üzerinde yeniden düşünülmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Bu nokta, ahlak ile devlet yönetimi arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Bu ikili arasındaki ilişkinin yeniden tanımlanması, bireyler ve toplumlar olarak; kendimizde var olduğuna inandığımız, ancak yalnızca kuvve halinde bulunan ve henüz gerçekliği olmayan ruhani gücümüzü fiil düzlemine taşıyabilmemize olanak sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Adugit, Yavuz (2013). *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması –Akılcı Perspektif-*. Kocaeli: Umuttepe.
- Alkan, Türker vd. (1993). *Siyasal Ahlak ve Siyasal Ahlaksızlık*. Ankara: Bilgi.
- Annas, Julia (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.
- Aristoteles (2014). *Politika* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Remzi.
- Aristoteles (2017). *Nikomakhos'a Etik* (Çev. S. Babür). Ankara: BilgeSu.
- Arkan, Atilla (2005). “*Farabi'nin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi*” [Bildiri]. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.
- Badiou, Alain (2011). *Felsefe ile Politika Arasındaki Gizemli İlişki* (Çev. M. Erşen). İstanbul: MonoKL.
- Bağdatlı, Özlem (2018). *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergah.
- Başdemir, Hasan Y. (2013). “*Ahlak ve Siyasetin Doğası ve Evrilmesi*” [Bildiri]. Türkiye II. Ahlak Şurası - Ahlak ve Siyaset. Konya: Türkiye Yazarlar Birliği.
- Baştürk, Efe (2017). “*Siyaset Teorisine Antropolojik Bir Katkı: İbn Halduncu Perspektif Bağlamında Siyasal Bağın Çözümlemesi*”. Mukaddime, Cilt(8/2): 35-56.
- Bayraklı, Bayraktar (2000). *Farabi'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Şehir.
- Bingöl, Yılmaz (Ed.), (2011). *Yirmi Birinci Yüzyılda Demokrasi Tartışmaları*. Kocaeli: Umuttepe.
- Birbilen, Sevil (2012). “*Aristoteles'te Etik ve Politika Arasındaki İlişki*” [Bildiri]. Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar – IV Sempozyumu. İstanbul: İstanbul Barosu.
- Bloch, Ernst (2017). *İbni Sina ve Aristotelesçi Sol* (Çev. T. Bora). İstanbul: İletişim.
- Copleston, Frederick (2013). *Aristoteles* (Çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea.
- Çaylak, A., Yunus Şahbaz (2015). “*Eleştirel Akılın Kadim Bilgesi: İbn Rüşd ve Siyaset Felsefesi*”. Muhafazakar Düşünce, Cilt(44): 85-97.
- Çaylak, Adem (Ed.), (2018). *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. Ankara: Savaş.
- Demirci, Mustafa (2016). *Antikçağ Bilim ve Felsefi Eserlerinin İslam Dünyasına Tercümesi*. İstanbul: İnsan.
- Dursun, Davut (2005). “*Siyaset Ve Ahlak: Gerçeklikle İdealin Bağdaşmazlığı Sorunu*” [Bildiri]. Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu. Sakarya: Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.
- Erkızan, Hatice N. (2010). “*İbn Rüşdcülük: Batı'daki Tarihsel ve Felsefi Gelişimi Üzerine*”. Journal of Islamic Research, Vol.(21/2): 73-82.
- Erkızan, Hatice N. (2012). *Aristoteles Yazıları –Etik ve Politika Üzerine-*. Bursa: Sentez.
- Erkızan, Hatice N. (2012). “*Aristoteles'in Teolojisi ve İslam Felsefesi Üzerindeki Etkileri: Bir Yanlışın Sonuçları Üzerine*”. Dört Öge, Cilt(2): 107-114.
- Fendoğlu, Hasan T. (1993). “*Aristoteles'in Devlet Felsefesi ve Önceki Anayasa Hukukumuz*”. Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt(6): 129-155.
- Foerster, Friedrich W. (1960). *İyi İnsan İyi Politikacı* (Çev. İ. H. Tökin). İstanbul: Doğan Kardeş.

- Farabi (1987). *Fusulü'l Medeni* (Çev. Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Farabi (2015). *İdeal Devlet -El-Medinetü'l-Fazıla-* (Çev. A. Arslan). Ankara: Divan.
- Farabi (2017a). *Farabi'nin İki Eseri – Siyaset Felsefesine Dair Görüşler ve Mutluluk Yoluna Yönelme* (Çev. Hanifi Özcan). İstanbul: Marmara Üniversitesi İFAV.
- Farabi (2017b). *Es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadi'ül Mevcudat* (Çev. M. S. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas). İstanbul: Büyüyenay.
- Farabi (2018). *Mutluluğun Kazanılması* (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İş Bankası
- Farabi (2019). *İlimlerin Sayımı* (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İş Bankası
- Heywood, Andrew (2006). *Siyaset* (Ed. Buğra Kalkan). İstanbul: Liberte.
- İbn Bacce (2017). *Tedbirü'l Mütevahhid –Bireysel Yönetim Okumaları-* (Çev. M. Uyanık, A. Akyol). Ankara: Elis.
- İbn Haldun (2018). *Mukaddime* (Çev. ve Haz. S. Uludağ). İstanbul: Dergah.
- İbn Rüşd (1955). *İbn Rüşd Felsefesi – 1. Fasl-ul Mekaal, 2. Kitab-ul Keşf Tercümesi.* (Çev. N. Ayasbeyoğlu). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İbn Rüşd (2005). *Kurtubalı İbn Rüşd'ün Platon'un Devlet'ine Düştüğü Şerh – Siyasete Dair Temel Bilgiler-* (Çev. M. H. Özev). İstanbul: Bordo Siyah.
- İbn Sina (2017). *Metafizik* (Çev. E. Demirli, Ö. Türker). İstanbul: Litera.
- İbn Sina (2018). *En-Necat – Felsefenin Temel Konuları* (Çev. K. Şenel). İstanbul: Dergah.
- İbn Tufeyl (2017). *Hayy Bin Yakzan* (Çev. M. Ş. Yaltkaya, B. Reşid). İstanbul: Yapı Kredi.
- İbn Mukaffa (2016). *İslam Siyaset Üslubu* (Çev. V. Akyüz). İstanbul: Dergah.
- Kabadayı, Talip (2004). “*The Perfect State in Plato and Al-Farabi*”. Afyon Kocatepe.
- Kapani, Münci (2016). *Politika Bilimine Giriş*. Ankara: BB101.
- Kaya, Mahmut (2017). *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik.
- Kaya, Mahmut (2018). *Kindi –Felsefi Risaleler-*. İstanbul: Klasik.
- Köroğlu, Burhan (1996). “*İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*”. Divan, Cilt(1): 45-65.
- Machiavelli, Niccolo (2016). *Hükümdar*. İstanbul: İş Bankası.
- Monoson, Susan S. (2009). *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press.
- Orhan, Özgüç (2015). “*Aristoteles'te Siyasal Yönetim Kavramı ve Politika'nın Türkçe Çevirilerinin Bir Eleştirisi*”. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt(70): 607-653.
- Pappas, Nickolas (2003). *Plato and the Republic*. London: Routledge.
- Platon (1966). *Republic* (First Edition). (Editor and Translator: I. A. Richards). London: Cambridge University Press.
- Platon (2012). *Yasalar* (Çev. C. Şentuna, S. Babür). İstanbul: Kabcacı.
- Platon (2014). *Devlet Adamı* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say.
- Platon (2015). *Devlet* (Çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Platon (2017). *Diyaloglar* (Haz. M. Bayka). İstanbul: Remzi.
- Popper, Karl (2000). *Açık Toplum ve Düşmanları –Cilt 1: Platon-* (Çev. M. Tunçay). İstanbul: Remzi.

- Ranciere, Jacques (2005). *Uyuşmazlık. Politika ve Felsefe*. (Çev. H. Hünler). İzmir: Ara-lık.
- Ranciere, Jacques (2017). *Cahil Hoca -Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders-* (Çev. S. Kılıç). İstanbul: Metis.
- Recco, Greg (2007). *Athens Victorious Democracy in Plato's Republic*. Lanham: Lexington Books.
- Rice, Darly H. (1998). *A Guide to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1966). *Averroes' Commentary on Plato's Republic*. London: University of Cambridge Press.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1996). *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi* (Çev. A. Çaksu). İstanbul: İz.
- Ross, David (2011). *Aristoteles* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalıcı.
- Samaras, Thanassis (2002). *Plato on Democracy*. New York: Peter Lang Publishing.
- Strauss, Leo (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (Der. ve Çev. S. Zelyüt). İstanbul: Öteki.
- Yurdaydın, Hüseyin G. (1951). *Farabi'nin Siyasi Nazariyeleri (Harun Şirvani'den Terceme)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Şulul, Cevher (2011). *İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesi – Eflatun'un Devlet'i ve İbn Rüşd'ün Yorumu-*. İstanbul: İnsan.
- Şulul, Cevher (2016). “İbn Sina'nın Siyaset Felsefesi”. *Journal of Islamic Research*, Cilt(27/2): 111-121.
- Tenzer, Nicolas (2009). *Yeni Bir Siyaset Felsefesinin Peşinde* (Çev. E. C. Gürcan). İstanbul: Dergah.
- Toktaş, Fatih (2002). “Farabi'nin Kitabü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”. *Divan*, Cilt(1): 247-273.
- Toktaş, Fatih (2003). “Telhisü's-Siyâse Bağlamında İbn Rüşd'ün Siyaset Felsefesine Yaklaşımı”. “İslam Felsefesinin Sorunları” içinde: 157-166.
- Toktaş, Fatih (2004). *Meşşai Felsefe*. İstanbul: İnsan.
- Toktaş, Fatih (2008). “İbn Rüşd'ün Eflatun'un Devlet'ini Okuyuş Tarzi”. “Medeniyet ve Klasik” içinde: 225-237.
- Toktaş, Fatih (2009a). “Farabi ve Risale Fi's-Siyase”. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt(29): 175-216.
- Toktaş, Fatih (2009b). *Farabi'de Ahlak ve Siyaset*. Samsun: Etüt.
- Topakkaya, Arslan (2008). “Adalet Kavramı Bağlamında Aristoteles – Platon Karşılaştırması”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt(6): 27-46.
- Topdemir, Hüseyin G. (2009). *Farabi –Doğu Bilgeliğinin Kapısı-*. İstanbul: Say.
- Topdemir, Hüseyin G. (2013). *İbn Rüşd –Endülüslü Bilge-*. İstanbul: Say.
- Ülken, Hilmi Z. (2017). *İslam Felsefesi – Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru Kaynakları ve Etkileri-*. Ankara: Doğubatu.
- Voegelin, Eric (1957). *Order and History, Volume Three. Plato and Aristotle*. Louisiana: Louisiana State University Press.
- Watt, William M. (2013). *İslam'ın Ortaçağ Avrupası Üzerindeki Etkisi* (Çev. Ü. H. Yolsal). Ankara: BilgeSu.
- Yücel, Hasan A. (2015). *İyi Vatandaş İyi İnsan*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet ORPAK, 1992 yılında Manisa ilinin Kırkağaç ilçesinde doğmuştur. Balıkesir Savaştepe Anadolu Öğretmen Lisesi'nden 2010 yılında mezun olmuş, aynı yıl içinde Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde başladığı lisans eğitimini 2015 yılında tamamlamıştır. 2015 yılından itibaren Kocaeli Üniversitesi'nde, Siyaset ve Sosyal Bilimler alanında sürdürdüğü yüksek lisans çalışmalarını ise “*Siyasetten Politikaya Süreklilikler ve Kırılmalar: İslam İdeal Devlet Tasavvuru Bağlamında Bir Tahli*” başlıklı teziyle nihayete erdirmiştir.

