



**FÂRÂBÎ VE İBN BÂCCE’NİN  
GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI:  
SİYASET FELSEFESİ ÖRNEĞİ**

**Nur Banu İLERİGELEN**

**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Eskişehir, 2022**

# **FÂRÂBÎ VE İBN BÂCCE’NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI: SİYASET FELSEFESİ ÖRNEĞİ**

**Nur Banu İLERİGELEN**

**T.C.**

**Eskişehir Osmangazi Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı**

**İslam Felsefesi Bilim Dalı**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Eskişehir, 2022**

**T.C.**

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER  
ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Nur Banu İLERİGELEN tarafından hazırlanan Fârâbi ve İbn Bâcce'nin Görüşlerinin Karşılaştırılması: Siyaset Felsefesi Örneği başlıklı bu çalışma ....../....../20... tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, Jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

**Başkan .....**

**Doç. Dr. Hidayet PEKER**

**Üye .....**

**Doç. Dr. Kamil SARITAŞ**

**(Danışman)**

**Üye .....**

**Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER**

**ONAY**

**...../...../2022**

**Doç. Dr. Oytun MEÇİK**

**Enstitü Müdürü**

...../...../.....

## **ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ**

Bu tezin/projenin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

**Nur Banu İLERİGELEN**

## ÖZET

### FÂRÂBÎ VE İBN BÂCCE’NİN GÖRÜŞLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI: SİYASET FELSEFESİ ÖRNEĞİ

İLERİGELEN, Nur Banu

Yüksek Lisans, 2022

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

**Danışman:** Doç. Dr. Kamil SARITAŞ

Aristoteles’ten sonra “Muallim-i Sâni” unvanına layık görülen Fârâbî İslam felsefesinde önemli isimlerden biridir. Gökbilim, mantık, psikoloji, müzik ve felsefe gibi farklı alanlarda adını duyurmuştur. Felsefesinin temellerini Yunan felsefesinin yorumlanması ve İslam dininin öğretileri ile sentezlenmesi şeklinde atmıştır. Siyaset felsefesinde de Platon’dan etkiler bulunmaktadır. Siyasete dair görüşlerini ontoloji ve metafizik anlayışına dayandırmış, devleti evrenin küçük bir örneği olarak kabul etmiştir.

Endülüslü İbn Bâcce ise Batı’daki ilk müslüman filozof olarak tanınır. Yaklaşık 45 yıllık ömründe felsefenin neredeyse tüm alanlarıyla ilgilenmiştir. Felsefedeki temel meselesi insan ve insanın mutluluğudur. Siyaset felsefesine ait “Tedbîru’l-Mütevahhid” kuramı ile felsefede özgün bir anlayış geliştirmiştir. Fârâbî’den devşirdiği nevâbit anlayışına yeni bir soluk getirmiş, Fârâbî’nin olumsuz manada kullandığı nevâbiti olumlu manaya çekmiştir.

Her iki filozof da insanın mutluluğu elde etmesini ancak toplum içinde mümkün görmüş, bu anlamda erdemli ve erdemsiz toplum türleri öne sürmüşler, erdemli toplumun olmaması halinde ise filozoflarımız erdemli bireyler için mutluluğu kazanma yollarını göstermişlerdir. Fârâbî erdemli birey için ölümü, İbn Bâcce ise itizali gerekli görmüştür. Son kertede her iki düşünür de erdemlerin muhafazası yoluyla mutluluğa ulaşmayı hedeflemektedir.

Biz de bu çalışma ile Meşşâi ekolüne bağlı olan Fârâbî ve İbn Bâcce’nin siyaset anlayışlarının ortaya konmasını ve ardından görüşlerinin karşılaştırılmasını amaçlamaktayız. Çalışmamızda siyaset nedir, toplum türleri nelerdir, erdemli toplum düzeni nasıl olmalıdır, erdemli toplumu yöneten kişide aranan özellikler nelerdir, gibi sorulara cevap aranacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyaset Felsefesi, Erdemli Şehir, Mutluluk, Nevâbit, er-Reîsu’l-Evvel, Tedbîru’l-Mütevahhid.

## ABSTRACT

### COMPARISON OF FARABI AND IBN BACCE'S VIEW: AN EXAMPLE OF POLITICAL PHILOSOPHY

İLERİGELEN, Nur Banu

Master's Degree, 2022

Department of Philosophy and Religious Sciences

**Supervisor:** Assoc. Prof. Kamil SARITAŞ

Fârâbî, as known as “Muallim-i Sani”, is one of the most important people in Islamic philosophy after Aristotle. He is known for his works in astronomy, logic, psychology, music and philosophy. Farabi laid foundations of his philosophy by interpretation of Greek philosophy and synthesizing it with teachings of Islam. His political philosophy has been affected by Plato as well. He based his views on politics on understanding of ontology and metaphysics and accepted the state as a small sample of universe.

Ibn Bajja of Andalusia is known as the first muslim philosopher in the West. He had interest in almost all fields of philosophy in his life of about 45 years. His main area of interest is human and human happiness in philosophy. He developed a unique understanding in philosophy with the theory of “Tedbîru’l-Mütevahhid” belonging to political philosophy. He had a different approach on nevâbit understanding that he had gathered from Fârâbî and he used nevâbit in a positive manner whereas Fârâbî had used nevâbit in a negative manner.

Both philosophers saw that it is possible for a human to achieve happiness only through society; therefore, they asserted righteous and virtueless types of society. They manifested ways to achieve happiness for righteous individuals when there is no righteous society exists. Fârâbî saw that death is necessary whereas Ibn Bajja considered isolation as necessity to do so. In the end, both philosophers intended achieving happiness through preservation of virtues.

With this study, we intend to reveal understanding of these two philosophers Fârâbî and Ibn Bajja on political philosophy, who are affiliated with the Peripatetism, and then to compare their views on political philosophy. We will seek answers to questions such as “What is politics? What are types of society? What should a virtuous society be like? What are the required qualities in a person who manages virtuous society?” in our study.

**Keywords:** Political Philosophy, Righteous City, Happiness, Nevâbit, er-Reîsu’l-Evvel, Tedbîru’l-Mütevahhid.

## İÇİNDEKİLER

|                                                   |      |
|---------------------------------------------------|------|
| ÖZET .....                                        | v    |
| ABSTRACT .....                                    | vii  |
| İÇİNDEKİLER.....                                  | viii |
| KISALTMALAR .....                                 | x    |
| ÖNSÖZ.....                                        | xi   |
| GİRİŞ.....                                        | 1    |
| I.    İslam Siyaset Felsefesi ve Arka Planı ..... | 2    |
| II.   Sofistler .....                             | 5    |
| III.  Sokrates .....                              | 6    |
| IV.  Platon.....                                  | 8    |
| V.   Aristoteles.....                             | 14   |
| VI.  Yeni Platonculuk .....                       | 19   |

### 1.BÖLÜM

#### FÂRÂBÎ'DE SİYASET FELSEFESİ

|                                           |    |
|-------------------------------------------|----|
| 1.1.  HAYATI VE ESERLERİ.....             | 22 |
| 1.2.  METAFİZİK ANLAYIŞI.....             | 25 |
| 1.3.  MUTLULUK.....                       | 29 |
| 1.4.  SİYASET ANLAYIŞININ TEMELLERİ ..... | 33 |
| 1.5.  MEDENÎ TOPLULUKLAR .....            | 36 |
| 1.6.  ERDEMLİ ŞEHİR.....                  | 38 |
| 1.6.1. Erdemli Şehrin Yöneticisi .....    | 40 |
| 1.6.2. Erdemli Şehir Halkı.....           | 46 |
| 1.6.3. Erdemli Şehirde Savaş .....        | 51 |
| 1.7.  ERDEMSİZ ŞEHİRLER.....              | 52 |
| 1.7.1. Cahil Şehir.....                   | 54 |
| 1.7.2. Fasık Şehir.....                   | 60 |
| 1.7.3. Değişmiş Şehir .....               | 61 |
| 1.7.4. Sapkın Şehir .....                 | 62 |

## 2. BÖLÜM

### İBN BÂCCE'DE SİYASET FELSEFESİ

|        |                                                 |    |
|--------|-------------------------------------------------|----|
| 2.1.   | HAYATI VE ESERLERİ.....                         | 65 |
| 2.2.   | SİYASET FELSEFESİNİN TEMELLERİ .....            | 68 |
| 2.3.   | TEDBİR ANLAYIŞI.....                            | 69 |
| 2.3.1. | Tedbîru'l-İlâhî li'l-Âlem .....                 | 70 |
| 2.3.2. | Tedbîru'l-Müdün.....                            | 71 |
| 2.3.3. | Tedbîru'l-Menzil .....                          | 71 |
| 2.3.4. | Tedbîru'l-Mütevahhid .....                      | 71 |
| 2.4.   | ERDEMLİ VE ERDEMSİZ ŞEHİR .....                 | 72 |
| 2.4.1. | Erdemsiz Şehir .....                            | 73 |
| 2.4.2. | Nevabit: Erdemsiz Toplumun Erdemli Bireyi ..... | 75 |
| 2.4.3. | Erdemli Şehir.....                              | 77 |
| 2.5.   | FİİLLER TEORİSİ.....                            | 79 |
| 2.6.   | MUTLULUK.....                                   | 85 |

## 3.BÖLÜM

### FÂRÂBÎ VE İBN BÂCCE'NİN SİYASET FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

|      |                           |     |
|------|---------------------------|-----|
| 3.1. | SOSYOKÜLTÜREL ORTAM ..... | 94  |
| 3.2. | İÇERİK VE BİÇİM.....      | 95  |
|      | SONUÇ .....               | 106 |
|      | KAYNAKÇA .....            | 109 |

## KISALTMALAR

bkz : bakınız

ev : Çeviren

DİA : Diyanet İşleri Ansiklopedisi

ed : Editör

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

ts : tarihsiz

vd : ve diğeri



## ÖNSÖZ

İnsanoğlu, var olduğu günden bu yana hayatı ve varoluşu çözümleme çabası içinde olmuştur. Ne var ki bu çaba diğer insanlardan bağımsız bir şekilde gerçekleşmeyecektir. Zira insan yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır ve bu yönü onu bir toplum oluşturmaya, toplumu yaşatmaya, topluma dahil olmaya hatta kimi zaman topluma aykırı olmaya sevk etmektedir. Bir toplumun teşekkülünden söz edildiği yerde toplumun idaresi de gündeme gelecektir ki siyaset felsefesi tam da bu noktada devreye girmektedir.

Bu tezde İslam düşünürlerinden Farabi ile İbn Bâcce'nin siyaset felsefesine dair görüşlerine yer verilip ardından karşılaştırmasının yapılması hedeflenmektedir. Böyle bir karşılaştırmanın bugüne kadar yapılmamış olması, tezimizin çıkış noktasını teşkil etmektedir. Bu iki farklı bakış açısı sayesinde siyasetin ne olduğu yahut ne olması gerektiğinin, siyasetteki doğru ve yanlış yöntem/yönetimlerin bilgisine varılmak istenmektedir.

Farabi ve İbn Bâcce'nin, felsefelerinde siyasete ayırdıkları bölüm büyük bir yer tutmaktadır. Siyasetin temelini oluşturan unsurun insan olduğu bilinci ile psikoloji, ontoloji, epistemoloji, ahlak ve eğitim konularına da değinilmiştir. Öyle ki bunlardan bağımsız bir siyaset felsefesi düşünülmemektedir.

Tezi çalışma sürecim boyunca bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim, birlikte çalışmaktan onur duyduğum pek kıymetli tez danışman hocam Doç. Dr. Kamil SARITAŞ'a en kalbî teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Arapça metinleri çözümlemede değerli vaktini ve ilmini benden esirgemeyen saygıdeğer Dr. Muhammed Recai GÜNDÜZ hocama, yorulduğum her an sabır ve hoşgörü ile beni yeniden ayağa kaldıran sevgili yol arkadaşım Murat İLERİGELEN'e teşekkür, tüm bu nimetleri bana lutfeden, övgülerin en yücesine layık olan Rabbe hamd ederim.

## GİRİŞ

Varlık sahnesine çıktığı andan itibaren yaratılıştan getirdiği yetenekleri ve sınırlılıkları, insanın diğer varlıklarla bir arada yaşamasını gerekli kılmıştır. Yetenekleri sayesinde birbirlerine yardımcı olan insanlar sınırlılıkları sebebiyle de birbirlerine ihtiyaç duymuştur. Bu fitratı gereği de insan tarih boyunca toplumsal bir varlık olarak ele alınmıştır.

Toplumsal bir yaşam iş birliği, denetim, iktidar, yasa, yönetim ve devlet gibi olguları beraberinde getirir. Tüm bu olguları ele alan disiplin de siyasettir. Sözlükte hayvan tımarı, at talimi, bir nesneyi gözetip korumak, yetiştirmek gibi anlamlara gelen siyaset kelimesi Arapçadan dilimize geçmiş olup “s-v-s” veya “sâse” fiil kökünden türemiştir. Bu kavram önceleri daha çok deve eğitimi ve atların yetiştirilmesiyle ilgili olacak şekilde, sonraları da halkın işlerini yürütme, idare etme ve insan topluluklarını yönetme sanatını ifade etmede kullanılmıştır.<sup>1</sup> Harici ve dahili devlet işlerinin idaresi<sup>2</sup>, zihni ve ahlaki yönde insan hayatının yönlendirilmesi şeklinde de tanımlanabilmektedir.<sup>3</sup>

Siyaset kavramı Batı literatüründeki politikanın yerini tutmaktadır. Politika, şehir devletleri ifade eden polis, politeia, politica, politike kökünden gelmekte olup devletlerin yönetimi ile ilgili yürütülen işlerin tamamını kapsamaktadır. Bu kavram da devlet anlamında ilk olarak Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Ona göre tüm devletler en iyiye ulaşmak ve bu iyiye yaşanılır hale getirmek gayesiyle kurulduğundan politikayı da “en iyiye ulaşmayı amaçlayan devlete dair tüm işler” şeklinde anlamak doğru olacaktır.<sup>4</sup>

Politikanın siyaset bilimi ile aynı anlamda kullanıldığı durumda bu disiplini devlet, hükümet, yasa, yönetim, halk gibi kavramların mahiyetini, birbiriyle ilişkilerini, otoritenin keyfiyetini, iktidarın oluşumu ve şekillenmesi, siyasi oluşumların gelişim süreçlerini inceleyen bir alan kastedilmektedir.<sup>5</sup> Siyaset felsefesi

---

<sup>1</sup> Hızır Murat Köse, “Siyaset”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009), 37/294.

<sup>2</sup> Luvîs Ma'lûf, *el-Müncid*, (Beyrut: el-Matba' tu'l-Kasûlikiyye, ts.) “svs”, 362.

<sup>3</sup> Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*, (Ankara: Atlas Kitap, 2018), 19.

<sup>4</sup> Davut Dursun, “Siyaset ve Siyaset Bilimi”, *Siyaset Bilimi*, ed. Davut Dursun-Mustafa Altunoğlu, (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2018), 3-4.

<sup>5</sup> Mehmet Harmancı, *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 13.

ise devletin ve iktidarın kaynağı nedir, devletin varlığı zorunlu mudur, ideal toplum düzeni nasıl olmalıdır, iktidar, özgürlük, adalet gibi kavramlar neyi ifade eder, yöneticide aranan vasıflar nelerdir, vb. sorulara cevap aramaktadır. Vural'ın ifadesiyle felsefe ve ahlakın siyaseti konu edinmesinden siyaset felsefesi ortaya çıkmıştır.<sup>6</sup>

## **I. İslam Siyaset Felsefesi ve Arka Planı**

İslam'da siyaset, Hz. Peygamberin liderliği ile başlamış, onun vefatı sonrasında da çeşitli şekillerde başa geçen iktidarlar ile devam etmiştir. Allah-insan-tabiat bütünlüğü içinde ele alınan İslam siyaset düşüncesinde asıl hakimiyetin Allah'a ait olduğu bilinci yer almakla birlikte toplumsal hayatın idame ettirilmesi için yeryüzünde halifelik verilen insana da büyük görev düştüğü kabul edilir. İnsana halifeliğin verilmesi de sahip olduğu akıl ve irade sebebiyledir ve bu irade ve akıl sayesinde özgür ve sorumlu tutulur. Zaten bu şartların olmadığı bir yerde siyasi oluşumdan da söz edilemeyecektir.<sup>7</sup>

İslam felsefesinin oluşum ve gelişiminin arka planında en başta Kur'an ve Sünnet yer almaktadır. Kur'an ve Sünnet'te yer alan ilkelerin açıklanıp yorumlanması, zamanla felsefi yönelimleri beraberinde getirmiştir.<sup>8</sup> Felsefe bu iki ana kaynak etrafında şekillenmiştir. İslam siyaset felsefesi de aynı şekilde Hz. Peygamber'in ve sonrasında İslam Devleti'nin başına gelen liderlerin teorik ve pratik mirasları ile başlamış ve zamanla çeşitli etkileşimler ile gelişimini devam ettirmiştir.

Hz. Peygamberin hayatına bakıldığında vahiy eksenli bir siyaset anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Kur'an'da toplumsal hayata dair detaylı bir anlatıma yer verilmediğinden yasama-yürütme-yargı görevlerine sahip olan Peygamber değişen ve gelişen hayat şartlarına ait meselelerde değişmeyen vahiy kaideleri ile içtihad yapmıştır. Üstlendiği devlet yönetiminde hem dini hem siyasi liderlik yapmış, din-devlet arasındaki bağı yeni bir konuma yükseltmiştir.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Mehmet Vural, "Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakarlık", *Felsefe Dünyası*, 35/1 (2002), 127.

<sup>7</sup> Hızır Murat Köse, "İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş", *Divan Dergisi* 14/27, (Şubat 2009), 13-14.

<sup>8</sup> Ömer Mahir Alper, "İslam Felsefesi'ne Giriş", İslam Felsefesi Tarihi 1, ed. Bayram Ali Çetinkaya, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 34.

<sup>9</sup> Muhammed Ammara, *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*, çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 338.

İslam, insanın devlet içinde ve bir liderin başkanlığında yaşamasının zorunluluğunu ortaya koymuş, ancak söz konusu devletin yönetim biçimi veya liderin nasıl seçileceğine dair bir kaide belirlememiştir. Dolayısıyla Peygamber sonrasında İslam Devleti'nin başına geçen liderler farklı yöntemlerle seçilmiş, hatta zamanla devletin yönetim şekli de değişime uğramıştır. Biçimsel bunca değişime rağmen İslam siyaseti daima meşveret, adalet, ehliyet ve emanet şartları üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır.<sup>10</sup>

Müslüman düşünürler de siyaseti düşünce dünyalarına dahil etmişler, siyasete dair düşünceler üretmiş ve eserler kaleme almışlardır. Mâverî'nin *Dürrü's-Sülûk*'ü, Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'si, İbn Haldun'un *Mukaddime*'si ve Aşık Çelebi'nin *Mi'râcu'l-Eyâle*'si Klasik İslam Siyaset Düşüncesine ait siyasetname türünde eserlerdir. Doğu'da Farabi, Batı'da İbn Bâcce ise bizim çalışmamızın temelini oluşturan iki sütunu ifade etmektedir.

İslam felsefesinin bir diğer önemli kaynağı da tercümeler yoluyla tanışılan Yunan felsefesidir. Emeviler Dönemi'nde başlayıp Abbasiler Dönemi'nde bilhassa Beytül-Hikme'nin inşası ile zirveye ulaşan tercüme faaliyetleri İslam felsefesinin oluşumuna katkı sağlamıştır. Emeviler Dönemi'nde ilk olarak Arap olmayan halkların yönetilmesinden ötürü tıp, astronomi, matematik gibi pratik ihtiyaçlara cevap verecek müspet ilimlere ait eserlerin çevirileri yapılmıştır.<sup>11</sup> Abbasilere gelince tercüme faaliyetleri bir devlet politikası haline gelmiş, müspet ilimlerin yanı sıra içinde Aristoteles'in *Organon* kitabından bazı parçaların da bulunduğu felsefi eserler de Arapçaya tercüme edilmiştir. Huneyn bin İshak (ö.873) ve Yahya bin Adî (ö.975) tarafından Platon'a ait *Devlet* ve *Kanunlar*, siyaset felsefesine dair tercüme edilen ilk kitaplardandır. Müspet ilimlerin felsefe ile bağlantılı olması, müellif ve mütercimlerin aynı zamanda filozof olmaları, saray görevlilerinden felsefe bilenlerin varlığı ve Müslümanların kendi aralarında meydana gelen akli tartışmalara cevap bulma istekleri bu tercümelere olan ilgi ve merakı ortaya çıkarmıştır.<sup>12</sup> Aynı şekilde Arapçadan Latinceye yapılan tercümeler de kültürler arası iletişim ve etkileşimin önem ve zorunluluğunu ortaya koymuştur.

---

<sup>10</sup> Köse, "Siyaset", 295.

<sup>11</sup> Muhammed bin İshak İbn en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 788.

<sup>12</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28-29.

Yunancadan Farsçaya, oradan da Arapçaya yapılan çeviriler de İslam düşünce kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Abbasilerde halifelüğün Farsça konuşulan Bağdat'a taşınması Farsçadan yapılacak olan tercümelere ihtiyacı doğurmuştur. Başlarda Yunanca çevirilerde olduğu gibi pratik ilimlere yönelim olmuşsa da sonraları özellikle bilim ve felsefe alanındaki çevirilere yoğunluk verilmiştir.<sup>13</sup> İbn Mukaffa (ö.759) tarafından *Kelile ve Dimne* başta olmak üzere birçok eser Farsçadan Arapçaya tercüme edilmiştir. Farsça kadar hatta belki daha fazla tercümenin yapıldığı diğer bir dil de Hintçedir. Doğrudan Hintçeden yapılan bu tercümeler özellikle tıp, eczacılık ve astronomi alanındaki eserleri kapsamaktadır. Yunancadan yapılan tercümelerle kıyaslandığında Farsça ve Hintçe tercümelerin daha önce başladığı söylenebilir.<sup>14</sup>

Felsefe Yunanca "hikmet sevgisi" anlamına gelen "philosophia"dan türemiştir. Bu bağlamda ele alındığında felsefenin menşei sayılabilecek Antik Yunan<sup>15</sup>'dan itibaren siyasetin konu edildiği görülmektedir. Zaten bu dönemin yaşam alanı da kent devletler olduğundan filozoflar da devlet içinde mutlu olmanın yollarını sorgulamışlardır.<sup>16</sup> Nitekim varlık amacı mutluluk olan insanın fitratına uygun düşen de bu amaca toplum içinde ulaşmaya çabalamak olacaktır. Filozofların bazıları bu çabaya dair realist bir bakış açısı ile fikir yürütürken bazı filozoflar da ideal ve mükemmel bir toplumun inşası için mevcut düzenin tenkidini yapan ütopyalar<sup>17</sup> üretmişlerdir.

Kimi araştırmacılara göre siyaset felsefesinin kurucusu olarak Platon kabul edilmektedir. Ancak bu çalışmada siyaset felsefesinin Sofistler ile başlatılması uygun görülmüştür. Nitekim gerek kendi yaşam ve söylemlerinden gerekse muhatap kitle üzerinde bıraktıkları etkilerden anlaşılmaktadır ki siyaset onlar için insan yaşamının temel unsurlarından biridir.

---

<sup>13</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020), 35-36.

<sup>14</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 67-71.

<sup>15</sup> Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 20.

<sup>16</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *Felsefe Tarihi*, (PDF: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010), 63.

<sup>17</sup> Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. Ahmet K. Bayram vd. (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 197.

## II.Sofistler

Sofistler MÖ 450 yılında ortaya çıkan ve dönemin eğitim ihtiyacını karşılayan bir sınıfın üyeleri olarak kabul edilirler. Sofistleri felsefi bir ekolden ziyade, pratik işler için rehberliğe duyulan ihtiyacın bir sonucu olarak ortaya çıkan ve para karşılığı ders verip bunu bir yaşam biçimi olarak sürdüren öğretmenler topluluğu olarak tanımlamak mümkündür. Protagoras, Gorgias, Prodikos, Hippias ve Antiphon Sofistler arasında zikredilebilir.<sup>18</sup>

Sözlükte “zeki, mahir, bilge” manalarının karşılığı olan sofist kavramı Antik Yunan düşüncesinin ilk dönemlerinde belirli bir alanda uzmanlaşmış kişiler için kullanılmakta iken günümüzde sofist kavramının yanı sıra sofizm ve sofistlik gibi terimler olumsuz çağrışımlar yapmaktadır. Buna da Aristophanes, Platon ve kısmen Aristoteles’in sofistlere karşı olumsuz tavır takınmaları sebep olmuştur. Böylesi bir tavrın altında sofistlerin ücret karşılığı ders vermeleri, bunu karşılayacak imkanı olmayanların bu derslerden geri kalmaları, ama ondan da önemlisi sofistlerin yeni bir kültür ve düşünce tarzı ortaya koyma çabaları yatmaktadır. Öyle ki geleneksel Yunan düşüncesinde gençlerin savaşçı olarak yetiştirilmesine önem verilirken sofistler gençleri siyasete ve siyasi olana yönlendirmiştir. Gençlerin sadece fiziksel gelişimlerini değil, ondan daha ziyade ruhsal ve başta siyaset olmak üzere sosyal ve kültürel gelişimlerini desteklemiştir.<sup>19</sup>

Yunan’da gezgin öğretmenler olarak bilinen Sofistlerin amacı dönemin genel kabulünün aksine yetiştirdikleri öğrencilerinin bilge ve saygın yurttaşlar olmaları, siyaset, politika ve yönetim sanatı gibi konuları öğrenip söz sahibi olmalarıdır. Sofistler devlet, devlet düzeni ve yönetimi, yasalar, insanlar arası karşılıklı ilişki ile insan-devlet arası ilişkileri konu edinmişlerdir. Tüm bu yönetim ve siyasi meselelere dair teorik ve pratik bilgi ve becerilerin gerekliliği, eğitimi de beraberinde getirmiştir.

Sofistlerin verdikleri eğitimde siyasetin yanı sıra retorik sanatının önemine de değinmek gerekir. Erken dönem Sofistlerinden Protagoras retorik sanatı ile, dile getirilmek istenen düşüncüyü doğru ifade etme, dil kurallarına uygun, düzgün ve etkili konuşma, sözü ve dil kurallarının yapısını çözümlemeyi kasteder. Retorik sanatı, farklı düşünce ve yaşayış biçimlerine sahip olan insanların karşılıklı anlaşma ve uzlaşmaya

<sup>18</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 103.

<sup>19</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 18-21.

gidebilmeleri için düşüncelerini en anlaşılır biçimde dile getirebilmelerinin zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup>

Siyaset ve retorik sanatı üzerinde bu denli durulmasının nedeni olarak Sofistlerin demokrasi ile yönetilen Atina'da ders veriyor olmaları öne sürülebilir. Zira demokrasi ile yönetilen bir toplumda siyasete dair bilgi sahibi olmak yeterli gelmemekte, bu bilgileri sentezleyip yeni yasalar sunabilme, hangi yasanın daha iyi olduğunu ortaya koyup savunuculuğunu yapabilme ve gerekli mercileri bu konuda ikna edebilme yeteneğine de sahip olmak gerekmektedir. Bu yeteneği kazanmanın yolu da retorik sanatını öğrenmekten geçmektedir. Sofistler de işte tam bu noktada toplumun ihtiyaç duyduğu bu eğitimi vermiştir.

Sofistlere göre yasalar toplumun temelini oluşturur. Yasalardan evvel devlet de insanlar tarafından tesis edilmiş bir kurumdur. Aynı şekilde ahlak kavramı da özsel veya tanrısal olmayıp devletler ve yasalar gibi, bir anlamda devlet yönetiminde yaşamanın doğal bir sonucu olarak insanlar tarafından sonradan ortaya konmuştur. Dolayısıyla siyasi yapılanma öncesinde ahlakilikten söz edilemeyecektir. Çünkü insanlar doğuştan ahlaklı olmazlar. Toplum içinde yaşama, onları ahlaklı olmaya sevk eder.<sup>21</sup>

Sofistler ahlak ve siyaset alanlarında etkileri günümüze kadar süren öğretiler ortaya koymuştur. Onlara göre geleneksel siyasi anlayışların bir temeli yoktur. Siyaset bir sanattır, öğrenilebilir ve öğretililebilir. Sofistler dönemin siyasi anlayışını yıkmış ancak onun yerine bir yenisini inşa etmemiştir. Bu noktada da Sokrates ve Platon yıkılan felsefi düşüncenin yerine yenisini idame edecektir.<sup>22</sup>

### III.Sokrates

MÖ 469 veya 468'de dünyaya gelen Sokrates'in Antik Yunan felsefesindeki önemi, etiğin ve siyaset felsefesinin kurucusu olmasından ileri gelmektedir. Bu bağlamda Sofistler ile birlikte ele alındığında teorik felsefeden pratik felsefeye geçişin öncüleri sayılabilir.<sup>23</sup> İnsan ve hayata dair konuları, belirli bir öğretiye bağlı

---

<sup>20</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 104.

<sup>21</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 104-105.

<sup>22</sup> Arslan, *İlkçağ*, 77-78.

<sup>23</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 132.

kalmaksızın insanlarla yüz yüze konuşmanın daha doğru olduğunu düşündüğünden yazılı bir eser bırakmamıştır. Bu sebeple ona dair bilgiler ve öğretiler Platon, Ksenophon ve Aristophanes'in kitaplarından elde edilmektedir.

Esasen bir ahlak filozofu olan, ama aynı zamanda siyaset felsefesinin kurucusu da sayılan Sokrates'e göre devletlerin varlık amacı halkının güven içinde yaşamasını sağlamak ve onların mutluluğunu temin etmektir. İnsan doğası gereği mutluluğu aradığı için insanları bir araya toplayan bir kurum olarak devletin de mutluluğu ve mutluluğa giden yolu insanlara açması ve onları erdemli kılması gerekir. Zira insan ancak bir devlet yönetiminde mutluluğu bulabilir. Bu noktadan hareketle Sokrates'e göre insanın politik bir varlık olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Sokrates'in siyaset felsefesinde demokrasiye yönelik görüş ve eleştirileri önemli bir yekun tutar. Bu noktada Sokrates, Atina yönetiminde görev alacak şahısların kura yoluyla, bir diğer anlamda çoğunluğun kararıyla seçilmesini doğru bulmamaktadır. Ahlak felsefesi ile ilgilenen Sokrates, insanın bedenden ibaret olmadığını farkındadır. Fakat demokratik kurumların idaresinden sorumlu kimseler ona göre bu gerçeğin bilincinde değildir. Sokrates'in eleştirisi de daha ziyade onların bu eksikliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>24</sup>

Ona göre bir alanla ilgili konuda, sadece o alanın uzmanına danışılırken konu devlet yönetimine gelince siyaset ve politikadan anlaması beklenmeyen, bu alana ait uzmanlık bilgisi olmayan inşaatçı, ayakkabıcı, zengin, fakir, herkesin görüşünün alınması, yönetim adına yanlış bir davranıştır. Nasıl ki bir hastayı ameliyat edecek olan doktor kura yoluyla seçilmemekte, nasıl ki deniz yoluyla yapılacak bir seyahatte gemi kaptanı çoğunluğun isteğine göre belirlenmemekte, aynı şekilde ve hatta ondan daha önemli bir konumda yer alan devlet yönetimini üstlenecek olan görevli de kura veya benzeri bir yolla seçilmemelidir. Zira siyaset, mimarlık ve ayakkabıcılık gibi bir sanattır ve bilgisizlerin eline bırakılmayacak kadar ciddi ve önemli bir zanaattır. Bilgiden yoksun olan halk çoğunluğunun verdiği kararlarla yönetilmek, bu sanatın ruhuna ters düşmektedir.<sup>25</sup> Sokrates'in demokrasiye yönelik bu söylemlerinden Ahmet Cevizci, Sokrates'e göre uygulanması gereken yönetim biçiminin anayasal monarşi

---

<sup>24</sup> Şamil Öçal, "Sofistler ve Sokrates", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/137.

<sup>25</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 152-154.

veya aristokrasi olduğu çıkarımında bulunmuştur. Zira Sokrates, bilge bir yöneticinin insanları mutluluğa ulaştırabileceğini savunmaktadır.<sup>26</sup>

Sokrates, adaleti Tanrı veya onun buyruklarına dayanarak açıklamaz. Ona göre adalet, insanlara hakkı olanı vermek ve başkalarının haklarına tecavüz etmeleri durumunda engeller koymaktır. Haklıya hakkını verecek ve bunu yaparken diğerlerinin hakkını koruyacak olan da yine ona göre devlet yönetimidir. Bu anlayış, Sokrates'in hümanizmi benimsemesinden ileri gelir. Zira sözü edilen Tanrı buyrukları ile insanın içinde yer alan ahlak kuralları birbirinden farklı ve bağımsız değildir. Bu ahlak kurallarının temelleri de Tanrı'dan ziyade insanın özünde yer alır.<sup>27</sup>

Sokrates, insanın temelde ne olduğu ve ne olması gerektiği, nasıl yaşadığı ve nasıl yaşaması gerektiğine dair politik bir amaç taşımaktadır. Bu çerçevede yerel politika ile ilgilenmek yerine politik bir reform gerçekleştirmiş, gençleri ahlaken yetiştirmenin ve politik faaliyetlere onlarla beraber hayat vermeyi gaye edinmiştir. Nitekim başta da belirtildiği üzere Sokrates'e göre insanın amacı mutluluğa ve iyiye ulaşmak, devletlerin vazifesi de kendi yurttaşlarına mutluluğun yollarını göstermek, iyiliğin önünü açmak ve ruhlarda bulunan istidadın ortaya çıkmasını sağlamaktır. Bu gaye, varılmak istenen politik konumu belirtmektedir.<sup>28</sup>

Pratik felsefe kapsamında ahlakın akılsal imkanını ortaya koymakla bu yolda çığır açan filozof Sokrates olmuştur.<sup>29</sup> Onun açtığı bu yolda ilerlemek, onun metotlarını tatbik etmek ve bir adım ileri taşımak görevi ise Sokrates'i en iyi yorumlayan, onun yakınlarında yer alıp yegane öğrencisi olan Platon'a devredilmiştir.

#### IV. Platon

M.Ö. 427'de dünyaya geldiği tahmin edilen Platon'un, Sokrates öldüğü zaman yaklaşık 28 yaşında olduğu bilinmektedir. Ailesi Atina'nın yönetim kadrosunda yer almış, kendisi de aynı şekilde yönetimde aktif bir rol almak istese de dönemin siyasi şartlarından ötürü bu isteğini gerçekleştirememiştir. Yönetime aktif bir şekilde katılamamış olması, onda eğitimci olarak siyasete katkı sağlama düşüncesini

---

<sup>26</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 152-155.

<sup>27</sup> Arslan, *İlkçağ*, 121.

<sup>28</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 158-159.

<sup>29</sup> Arslan, *İlkçağ*, 212.

doğurmuştur. Bir bakıma onu felsefeye sevk eden asıl nedenin de siyasete dair taşıdığı endişeler olduğu söylenebilir.

Platon *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Kanunlar* isimli eserlerinde siyasete dair görüşlerini ele almıştır. Özellikle *Devlet* adlı eserinde ideal devlet kuramını ve filozof-devlet ilişkisine dair görüşlerini ortaya koymuş ve bu eseriyle kendinden sonrakilere de ilham olmuştur. *Kanunlar* ise Farabi'nin şerh ettiği, *Devlet* ve *Devlet Adamı* eserlerinde bahsi geçmeyen ideal kanun ve yasaların anlatıldığı bir diğer siyaset kitabıdır. Kurduğu siyaset okuluna bir mirası olarak görülebilir.<sup>30</sup>

Platon evren, devlet/site ve insan arasında bir bağ kurar. Ona göre evren, devlet ve insanı içine alan bir bütün olup evrendeki düzen devletteki düzene benzetilmek yoluyla devlet ve insan arasındaki bağın ve işleyişin haritasını çizer. Evren doğal bir düzene işaret ederken devletin de bu doğal düzenden yola çıkarak düzenlenmesi gerekir. Bu minvalde Platon felsefesinde, insan ve devlet arasında doğal bir bağ bulunduğu ve insanın doğal olarak siyasal bir varlık, devletin de doğal bir düzen olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla insan aradığı mutluluğu ancak toplumsal bir hayat içinde elde edebilecektir.

Doğal evren, siyasal evren ve insani evren olarak adlandırılabilen bu üçlü bağ Platon'da ahlak ve siyasetin, bir bütünün iki parçası olarak ele alınmasının ve keskin çizgilerle birbirinden ayrılmıyor olmasının bir yansımasıdır. Diğer bir ifade ile insanın mutluluğu devletin mutluluğuna bağlıdır, devletin sorunları da insanın sorunlarından bağımsız ele alınamayacaktır.<sup>31</sup> Bu da demek oluyor ki Platon'un siyasete dair görüşleri, aynı zamanda onun ahlaka dair görüşlerini oluşturmakta ve yazdığı siyasi eserlerde ahlaka dair izler bulunabilmektedir.

Platon'a göre insanın tek başına yetemiyor oluşu, hatta belki insanın insana olan sevgisi devletlerin varlığını ortaya çıkarmıştır. Zira birey olarak bir insanın, ihtiyacı olan her şeyi kendi başına yapabilmesi oldukça zordur. İşbirliğine duyulan ihtiyaç sonucu ilk toplumun oluştuğu söylenebilir. Bu toplumda ilk olarak insanın beslenme, barınma ve giyinme ihtiyacına karşılık gelen çiftçi ve dokumacı meslekleri, ardından bu meslek gruplarının ihtiyaç duyduğu aletleri üretecek olan zanaatkarlar ortaya çıkmıştır. İnsanların ihtiyaçları az, imkanlarının da yeterli olduğu bu zamanda

---

<sup>30</sup> Korkut, *Farabi*, 56-57.

<sup>31</sup> Arslan, *İlkçağ*, 396-398.

herhangi bir çatışma baş göstermemiştir. Zamanla mevcut durum değişmiş ve toplum gelişmeye, insanlar ellerindeki imkanların yetersiz olduğunu düşünmeye başlamıştır. Bu da hırsın artmasını, diğer devletlerin imkanlarına tamah etmeyi beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla devletin imkan ve sınırlarını koruyacak olan asker sınıfı teşekkül etmiştir. Üreticiler ve askerler dışında bir de devletin bizzatıhi idaresinden sorumlu yöneticiler sınıfı da ortaya çıkmıştır ki sonuç olarak toplum içinde üç ayrı sınıfın varlığından söz edilebilmiştir.<sup>32</sup>

Platon'un site devletini yöneten ve yönetilen olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Yönetilenlerden kasıt çiftçi, köylü, esnaf, tüccar ve sanayicilerdir. Bunlar para kazanır ve vergi verirler. Yönetenler sınıfında ise para kazanmayıp vergilerle ücretleri karşılanan askeri ve sivil yöneticiler, bürokratlar ve memurlar yer alır. Platon bu sınıfa genel olarak *bekçiler* ve *koruyucular* ismini verir. Alternatif olarak yöneticiler sınıfını yönetim kararlarını alan idareciler ile bu kararları uygulayan asker ve polisler olmak üzere iki alt sınıfa, toplumu da üç sınıfa ayırmak mümkündür. Platon'un bu hiyerarşik düzeninde yönetilenler sınıfında yer aldığı halde yüksek kabiliyetlere sahip olan çocukların yönetenler sınıfına, yönetenler sınıfında olmakla birlikte taşınması beklenen vasıflara haiz olmayan çocukların da yönetilenler sınıfına geçmesi bir gereklilik arz etmektedir. Platon'un kurduğu bu sistem ile aristokratik bir yönetimi benimsediği sonucuna varılabilir. Ancak bunun da doğuştan değil, kabiliyetler sayesinde uygulanan bir aristokrasi olduğu gözden kaçırılmamalıdır.<sup>33</sup>

Platon'un devletinde kadınlar da erkekler ile aynı muameleyi görür, erkeklerin yaptığı her işi kadınlar da yapabilir. Yönetenler sınıfında yer alan bir kadın da erkekler gibi jimnastik ve müzik eğitimi alır, yönetimde söz sahibi olur. Zira kadınları yönetimden uzak tutmak, toplumun yarısından sağlanacak yetenekleri yok saymak anlamına gelir. Ancak bir farkla ki, kadınlar yaratılışlarındaki zayıflık sebebiyle erkekler kadar yorucu işlerde görevlendirilmezler.<sup>34</sup>

Yönetenler sınıfında evlilik kabul edilmez. Çocuklar ve kadınlar koruyucular arasında ortaktır.<sup>35</sup> Bir bakıma bir kadın ile erkeğin hukuki yollarla birbirine

---

<sup>32</sup> Serdar Uslu, "Platon", *İlkçağ Felsefesi*, ed. Serdar Uslu (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 118.

<sup>33</sup> Arslan, *İlkçağ*, 409-410.

<sup>34</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 159.

<sup>35</sup> Platon, *Devlet*, 160.

bağlanması doğru görülmez. Bu görüşün altında, özel mülkiyet gibi özel aile olmanın da yöneticiler sınıfındaki birliği bozacağı endişesi yatmaktadır. Bu sebeple zeki ve yetenekli çocukların dünyaya gelmesi için sınıf içinde kabiliyetli görülen kadın ve erkeklerin evlendirilmesi yolu ile topluma fayda sağlama görüşü hakimdir. Öyle ki kent yararı söz konusu iken evlenmemeyi tercih edenler için, bulunduğu sınıfa göre farklı düzeyde maddi ve manevi yaptırımların uygulanacağı da dile getirilmektedir.<sup>36</sup>

Yönetici sınıfı hizmetleri karşılığında aldıkları ücret dışında herhangi bir mal sahibi olmamalarıdır. Bu sınıf altın ve gümüşe el sürmemeli, bulunduğu makamdan kaynaklı bir servete sahip olmamalı, hayatını sürdürecekt kadar mal varlığı ile yetinmelidir. Çünkü söz konusu hususlar onların asıl görevlerini yerine getirmelerinde engel oluşturabilecek durumlardır. Yönetilenler sınıfı için de aşırı yoksul ve aşırı zengin olmamaları için bazı sınırlamalar söz konusudur. Zira zenginliğin ve fakirliğin aşırı yaşandığı toplumlarda devlet içinde iki devletin varlığı ortaya çıkacaktır. Buradan Platon'un, bu sınıfın ekonomik özgürlüğünü ellerinden alma niyetinde olduğu düşünülmemelidir. Zira devletin yukarıda belirtilen sınırlar haricinde ekonomiye hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Platon'un esas problemi, devlet içinde para ve servetin belirleyici olmasının önüne geçmektir.<sup>37</sup>

Doğa düzenini taklit etmenin gerekliliğini savunan filozof, bu düzenin devlet içinde doğal bir şekilde işlemeyeceğinin farkındadır. Bu sebeple devletin düzeni söz konusu olduğunda ilk adım eğitim ile atılmalıdır. Eğitimden maksat da her bireyin ruhunun ve aklının doğru işlemlerini sağlamaktır. Herkes için gerekli olan aritmetik, geometri ve astronomi ilmi dışında yönetilenler sınıfı için eğitimi gerekli görmeyen Platon, yöneticiler için ihtiyaç duyulan kabiliyetlerin ve adı geçen ilimlerin tek başına yeterli olmayıp iki merhaleden oluşan ilave bir eğitim ile desteklenmesi gerektiğini savunur. İlk merhalede beden ve ruhların eğitimi denebilecek jimnastik ve müzik yer alır. İkinci merhalede ise felsefe gelir ki bu eğitim sadece yönetici yani filozof olacaklara verilen eğitimidir.<sup>38</sup>

Platon evren ile devlet arasındaki zorunlu benzerlikten hareketle evrende bulunan hiyerarşik düzenin devlette de bulunduğunu vurgularken evrenin düzenleyicisi olan ruhun devletteki karşılığının filozof olduğu ve yöneticinin filozof

---

<sup>36</sup> Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 241-243.

<sup>37</sup> Arslan, *İlkçağ*, 413-414.

<sup>38</sup> Platon, *Devlet*, 240.

olmaması sonucu devletin büyük zararlar göreceği sonucuna varır.<sup>39</sup> Yönetici olarak bir filozofun taşıması gereken bazı özellikler mevcuttur. Yönetici olması yönüyle olgun denecek bir yaşta olmalı ve ömrü boyunca toplumun yararına çalışmış olmalıdır.<sup>40</sup> Filozof olması yönüyle de yönetici bilime düşkündür, bu düşkünlüğü onun zeki ve güçlü hafızaya sahip olmasından da bağımsız değildir. Doğruyu sevip yalandan hoşlanmaz, daima hakikatin peşindedir. İnce ruhludur, bedensel zevklerin değil, ruhun zevklerini önceler. Zenginliğe ve gösterişe önem vermeyip onda açgözlülüğü ifade eden aşağılık hiçbir özellik bulunmaz. Ölümün korkulacak bir şey olmadığını farkındadır.<sup>41</sup>

Platon filozof olan yöneticiyi yasaların üzerinde bir konuma yerleştirir. Zira yasaların kaynağı yine yasayı koyan filozoftur. Zira zaman ve mekan değiştikçe şartların, şartlar değiştikçe de yasa ve kuralların değişmesi zorunludur. Filozof yönetici de zamanın ruhuna uygun olan yasaları koymak veya mevcut yasaları değiştirmekle görevlidir.<sup>42</sup>

Platon'un ideal devleti Tanrı devleti, Tanrı'nın çocuklarının devleti denecek kadar tanrısal/ilahi bir yapıdadır<sup>43</sup> ve burada yönetimin ve istikrarın korunması belli erdemlerin devamlılığına bağlıdır. Yukarıda anlatılanlar ışığında ilk olarak yöneticinin sahip olması gereken erdem *bilgelik* olduğu söylenebilir. Yöneticiler sınıfının üyeleri olan koruyucu ve bekçilerden beklenen erdem *cesaret*, hem yöneten sınıfında hem de yönetilenlerde aranan erdemse *özdenetim*dir. *Adalet* ise devletin kuruluşundan itibaren daima ayakta tutulması gereken<sup>44</sup> erdemdir. Bu erdemlerden bilgelik için aklın adaleti, cesaret için kalbin adaleti, özdenetim için de duyuların adaletidir denebilir.<sup>45</sup>

Her şeyin ölçüsü olarak Tanrı'yı temele alan Platon, Tanrı'nın mutlak adalet olduğunu, bu sebeple Tanrı'ya benzemenin de adaletle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Platon'un eserlerinde adalet, siyaseti kapsamakla beraber ahlaki bir kavram olarak karşımıza çıkar. Örneğin *Devlet* adlı eserinde, “insanın doğası gereği kendine en uygun düşen şeyi yapması” olarak tanımlanan adalet<sup>46</sup>, *Yasalar*'da erdemli

---

<sup>39</sup> Platon, *Devlet*, 182.

<sup>40</sup> Platon, *Devlet*, 207-208.

<sup>41</sup> Platon, *Devlet*, 194-196

<sup>42</sup> Arslan, *İlkçağ*, 428.

<sup>43</sup> Dominic J. O'Meara, *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. (Oxford: Clarendon Press, 2005), 36.

<sup>44</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 303-305.

<sup>45</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 64.

<sup>46</sup> Korkut, *Farabi*, 58.

olmakla eşdeğer görülmüş, adil olmanın mutlu olmakla aynı şeyi ifade ettiğine vurgu yapılmıştır.<sup>47</sup> Ancak buradaki iyi, bireysellikten ziyade toplumun tamamını içine alan bir iyi olarak algılanmalıdır. Zira insan aradığı mutlak iyiyi ve mutluluğu ancak topluluk içinde yaşamakla bulacaktır. Bu da yukarıda değinildiği gibi Platon'un ahlak ve siyaset arasında bir ayrım yapmadığının, bir diğer anlamda siyasetinin ahlaki nitelik taşıdığının bir diğer göstergesidir.<sup>48</sup>

Platon ideal devleti bu şekilde sistematize ettikten sonra, ideal devletin karşısı olarak dört adet bozuk devletten veya yönetim biçiminden bahseder. Bunlar erdemliden erdemsizye doğru; şan ve şerefe önem veren, savaş gücünü ve savaş değerlerini seven *şeref devleti*, değer olarak şeref devletinden sonra gelen, para ve servet sahibi azınlık kesimin yönetimde olduğu ve halkın geriye kalan kısmının fakir bir hayat sürdüğü *azınlık devleti/timokrazi*, sınırsız özgürlük ve eşitliğin yaşandığı ve kabiliyetine bakılmaksızın herkesin yönetici katında yer alabildiği ve gelir adaletsizliğinden doğan *demokratik devlet* ve demokrasinin sonucu olarak aşırı özgürlüğün kargaşaya dönüştüğü *zorbalık devleti* olarak sıralanabilir. İdeal devlete en yakın devlet ise şeref devletidir. Fakat demokratik devlet dışında hiçbir devlette filozofun yetişme imkanı yoktur.<sup>49</sup>

Platon devletleri yasaya uyan ve uymayan olmak üzere iki şekilde ele aldığı farklı bir sınıflama daha yapar. Buna göre tek kişinin yasalara uyarak yönettiği sistem *monarşi*, tek kişinin yasalara uygun olmayan tarzda yönettiği sistem *tiranlık*, azınlığın yasalara göre yönetimi *aristokrasi*, yasalara uygun olmayan yönetimi ise *oligarşi* olarak isimlendirilir. Çoğunluğun yönetimi olan *demokrasi* ise yasalara uygun olsun veya olmasın bu şekilde isimlendirilir. Yasaların geçerli olduğu yerde en iyi yönetim monarşi, en kötü yönetim demokrasi iken yasaların geçerli olmadığı yerde ise en iyi yönetim demokrasi, en kötü yönetim ise tiranlıktır.<sup>50</sup>

Platon *Devlet* isimli eserinde demokrasiyi bazı özelliklerinden ötürü eleştirip problematik bir hale getirir. Demokrasiyi tanımlayan en önemli nitelik özgürlüktür. Bu sebeple Platon'un eleştirileri de bu özgürlük kavramı üzerinden ilerler. Özgürlüğe kendi yüklediği anlam ile demokrasideki özgürlüğün taşıdığı anlam arasındaki

---

<sup>47</sup> Platon, *Yasalar*, 96-97.

<sup>48</sup> Arslan, *İlkçağ*, 399-402.

<sup>49</sup> Platon, *Devlet*, 268-269.

<sup>50</sup> Muharrem Hafız, "Platon ve Siyaset Felsefesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 2/185.

farklılığın büyüklüğüne dikkat çeker. Onun özgürlükten anladığı, düşünsel esaretten kurtuluştur. Ancak demokrasideki özgürlük politik ve sosyal bir havaya bürünmüştür. Buradaki eleştiri halkın siyasi kararları alma noktasında yegane kaynak olarak görülmesidir. Böylece çoğunluğa göre yönetim, zamanla devlete ait değerlerin bayağılaşması sonucunu getirir. Politik özgürlüğün devlette yarattığı bu sorunun yanı sıra sosyalliğe bürünen özgürlük anlayışı sonucu olarak da her istediğini yapmakta özgür olan halk, Platon’a göre hukuki ve anayasal sınırları göz ardı edecek ve devlet anarşiye doğru yol alacaktır. Dolayısıyla Platon’un sisteminde demokrasi kendi kendini çürütücü bir özelliğe sahiptir.<sup>51</sup>

Demokraside istikrarın da bulunmadığını vurgulayan Platon, bunun haklı gerekçesi olarak yukarıda da değindiğimiz üzere yönetime ehil olmayan, siyaset ilmi ve kabiliyetinden yoksun kişilerin başa gelmesini gösterir. Zira siyaset Platon’a göre bir sanattır ve bu sanat ehil olan kimselerce icra edilmelidir.<sup>52</sup> Aksi takdirde devlette düzenin yerini kaos, bilgeliğin yerini cehalet alacaktır. Tüm bunların yanı sıra hocası Sokrates’in ölümüne sebebiyet vermesi de Platon’un demokrasiye bu denli mesafeli durmasında ayrı bir etken olarak değerlendirilebilir.

## V.Aristoteles

MÖ 384’te dünyaya gelen Aristoteles, Antikçağın en büyük filozoflarından biridir. İslam dünyasında “İlk Öğretmen” olarak anılan Aristoteles, Platon’un Akademia’ında yetişmiş, Platon’un vefatından sonra Atina’da Liseum ismiyle anılan kendi okulunu kurmuştur.<sup>53</sup> Felsefeyi teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Pratik felsefe ahlak, ekonomi ve siyaset ilimlerini kapsar. Ahlak, siyasetin ayrılmaz bir parçası olup siyasete giriş mahiyetindedir. Aristoteles’in yaptığı bu sınıflamadan, teoriden yoksun değil, teorinin üzerine temellendirilmiş bir pratik felsefeyi anlamak gerekir.<sup>54</sup> Bunun yanı sıra diğer tüm ilimler siyaset felsefesine konu olan politik toplumun, yani *polis*in hayata geçirilmesiyle mümkündür.

---

<sup>51</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 284-285.

<sup>52</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 286-287.

<sup>53</sup> Serdar Uslu, “Aristoteles”, *İlkçağ Felsefesi*, ed. Serdar Uslu (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 133.

<sup>54</sup> Korkut, *Farabi*, 58-60.

Aristoteles siyaset ile ilgili görüşlerini *Politika*, *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik*, *Atinalıların Anayasası* ve *Retorik* adlı eserlerinde toplamıştır. Aristoteles de Platon gibi insanı siyasal bir varlık olarak kabul eder. Çünkü yaşamak için gerekli olan tüm niteliklere tek başına sahip olamayan insan, başkalarına ihtiyaç duymaktadır. Tüm ihtiyaçlarını karşılayabilmek için de toplum içinde yaşamak zorundadır. Dolayısıyla insan doğası itibariyle toplumsal bir varlıktır (*zoon politikon*), devlet de doğal ve zorunlu olarak var olmuştur. Ancak Platon'dan farklı olarak Aristoteles siyaset felsefesini idealler değil, tarihi gerçekler üzerine kurmuştur.<sup>55</sup>

Aristoteles, bireylerden ailelere, ailelerin bir araya gelmesiyle köylere ve nihayetinde site devlete doğru bir geçişten söz eder. Platon'un aksine Aristoteles devlet içinde aileye büyük önem verir.<sup>56</sup> Aile içinde erkeğin kadını ve çocuklarını yönetmesi gerektiğinden ve bunun doğal bir durum olduğundan bahseder. Aile ve köylerin amacı iyi bir yaşam olmakla birlikte bunlar eksik toplumlardır. Köylerin bir araya gelmesiyle oluşan siteler ise nihai amacın gerçekleştiği asıl yerlerdir. Aile ve köyler insanın hayatını idame ettirecek kadar iyi bir yaşam sağladığı halde, nihai ve en yüksek iyi olan *eudaimonia*'nın yani mutluluğun kazanılması ancak devlette mümkündür. Zaten siyasetteki amaç da "insan için iyi olan"a ulaşmaktır.<sup>57</sup> O halde insan devlet içinde hem beslenme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamış hem de hedeflediği nihai erdeme ulaşmış olacaktır. Aristoteles, insanların bir araya gelerek amaçları doğrultusunda bir ortaklık kurduklarını, devletlerin de en iyiyi amaç edinen en yüksek ortaklık olduğunu savunur. Ancak bu ortaklık Platon'un devletindeki ortaklık ile karıştırılmamalıdır. Zira Platon'daki ortaklık düşüncesi mülkiyet ortaklığını doğuran birliğe dayanırken Aristoteles'e göre bu ortaklık devlet içinde farklı nitelik ve türleri içinde barındıran çokluğu ifade etmektedir. Dolayısıyla Aristoteles, Platon'un devletindeki ortak mülkiyetin sevgi, ilgi ve aidiyet duygularını azaltacağı, bu sebeple gereğinden fazla birlik sağlama düşüncesinin yanlış olduğu fikrindedir.<sup>58</sup>

Aristoteles aileyi incelerken kölelik kurumuna da oldukça büyük yer ayırır. Zira köle ailenin bir parçasıdır ve diğer insanların yaşamını kolaylaştırma konusunda bir araçtır. Kölelik zorunlu değildir ancak gereklidir. Zira Aristoteles'e göre kimileri

<sup>55</sup> Bayram Ali Çetinkaya, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 210.

<sup>56</sup> Uslu, "Aristoteles", 149.

<sup>57</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2018), 10.

<sup>58</sup> Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 282-283.

yönetmek ve idare etmek için, kimileri de idare edilmek ve boyun eğmek için yaratılmıştır. Ancak Aristoteles'in gerekli gördüğü kölelik doğal köleliktir.<sup>59</sup> Bir kimsenin başka bir kimseye zor kullanarak boyun eğdirmesi kabul edilemez. Zira kişileri mülk edinmek onun felsefesine zıt bir tutum olacaktır.

Aristoteles'e göre mutlak gayesini devlet dışında gerçekleştiremediğinden birey, devletten sonra gelir. Vücudun organlara olan üstünlüğü gibi öncelik bireye değil devlete aittir. Diğer bir anlamda devlet insanların bir araya gelmesiyle oluşan bir bütün olarak görülüp bütünün parçadan üstünlüğüne vurgu yapılır. Bunun yanı sıra her bir yurttaşın mutluluğu tesis edilmedikçe devletin mutlu olamayacağı da bilinmektedir. Devletin amacı ile yurttaşların amacı arasında birlik ve bütünlük söz konusudur. Devletin buradaki önceliği doğal bir oluşum olmasında yatar. Zira gayeleri insanları devlete sevk etmektedir.<sup>60</sup>

Aristoteles öncelikle devletleri yönetim türlerine göre monarşi, aristokrasi ve anayasal şekilde üçe ayırır. Ona göre en iyi yönetim, Platon'da olduğu gibi erdem bakımından en iyi olan filozof kralın yönetimidir. Zira yasa koyma becerisine sahip doğru düşünceli bir kişi bulmak birkaç kişi bulmaktan daha kolaydır.<sup>61</sup> Devlet yöneticisi seçkin, özgür ve soylu olmalıdır. Soyundan gelenlerin de aynı şekilde bunlara ve imrenilecek başka özelliklere de sahip olması gerekir.<sup>62</sup> Ancak böyle bir yöneticinin zor bulunduğu farkında olan Aristoteles, bunun yerine birden fazla erdemli kişinin birlikte yönetimi sayılan aristokrasiyi öne sürer. Aristokrasinin mümkün olmaması durumunda devlet anayasal rejim ile yönetilmelidir. Aristoteles rejimleri en çok iyiden en az iyiye doğru sıralar. Monarşinin bozulmasıyla tiranlık, aristokrasinin bozulmasıyla oligarşi, anayasal yönetimin bozulmasıyla da demokrasi ortaya çıkar. Bunları da en çok kötünden en az kötüye doğru sıraladığında ilk sırada en iyi rejimin bozulmuş hali olan tiranlık yer alır. En az kötü yönetim de en az iyi olan anayasal yönetimin bozulmasıyla ortaya çıkacaktır. Oligarşi ise tiranlıktan daha az, demokrasiden daha kötü olacak şekilde orta bir mevkide yer alır.<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Zeynep Kantarcı, "En İyi Yönetime Giden Yol: Aristoteles'in Siyaset Felsefesi", *Mavi Atlas* 2, (Nisan 2014), 25.

<sup>60</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 444-445.

<sup>61</sup> Aristoteles, *Retorik*, çev. Ari Çokona, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2020), 3.

<sup>62</sup> Aristoteles, *Retorik*, 23.

<sup>63</sup> Arslan, *İlkçağ*, 292-294.

Aristoteles'e göre bir yönetimin doğruluğu ortak çıkar, adalet, liyakat ve erdem değerleri çerçevesinde belirlenir. İnsanların bir arada yaşamasını gerekli kılan temel ölçüt olarak ortak çıkar, siyasette kilit kavram kabul edilir. Zira insanların asıl hedefi sayılan iyi, aynı zamanda devletin de temel gayesidir. Dolayısıyla ortak amaca hizmet eden yönetim iyi, ortak amaca aykırı olan veya sadece yöneticilerin amacına hizmet eden yönetim ise kötüdür. Nitekim devletin var olması da en başında insanların amacını gerçekleştirme gayesine yöneliktir. Ortak çıkar, Aristoteles'in felsefesinde aynı zamanda adaletin de yerini tutmaktadır. Zira ortak çıkara hizmet eden yasa adildir, adil bir yönetici de yurttaşların ortak çıkarına göre devleti yönetir. Eşit insanlara eşit, eşit olmayan insanlara eşit olmayan bir şekilde dağılım yapılması konusunda fikir birliğinden söz eden Aristoteles, yöneticinin herkese liyakati nispetinde muamele etmesi gerektiğini savunmaktadır. Öyle ki yurttaşları erdemli bireyler haline getirmek yöneticinin görevleri arasında yer alır. Yöneticinin de en başta buna ehil olması gerekir. Çünkü iktidar, sahip olduğu gücünü yöneticinin liyakatinden alır.<sup>64</sup>

Aristoteles devlet içinde farklı sınıfların varlığından bahseder. Buna göre toplum çiftçiler, zanaatkarlar, tüccarlar, işçiler, savaşçılar, yargıçlar, varlıklılar ve yöneticiler sınıfından oluşur. Aristoteles, Platon'un yöneticiler sınıfının mülkiyet edinmemeleri gerektiğine dair görüşünü reddeder. Zira toplumu felakete sürükleyen etmen özel mülkiyet değil, insanın tabiatıdır. Mülk edinme insanın tabiatındandır ve bencilliğe sebebiyet vermemesi şartıyla hoş görülmelidir.<sup>65</sup> Orta derecede bir mülkiyet toplumun istikrarını korumak noktasında yardımcı olacaktır. Zira fazla zenginlik ve fazla fakirlik kişinin sağlıklı düşünmesini, mantıklı davranmasını zorlaştırır.<sup>66</sup>

Bir diğer yerde ise toplum aşağı sınıf ve yukarı sınıf olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Bu aynı zamanda toplumu varlıklılar ve varlıksızlar şeklinde ikiye ayırmak anlamına gelmektedir. Zira yukarda zikreden yönetim biçimlerinden oligarşi, varlıklıların servetine dayalı bir görev dağılımını gerektirirken demokrasi yoksulların özgürlüğü üzerine temellendirilmiştir. Demokrasi ve oligarşinin farklı türlerinden bahseden Aristoteles, ikisini de tercih etmemekle birlikte eşitliğin daha fazla ön planda olduğu ve yasaların hakimiyet sürdüğü türlerinin diğerlerine nazaran daha kabul edilebilir bulunmaktadır.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Arslan, *İlkçağ*, 285-292.

<sup>65</sup> Arslan, *İlkçağ*, 436.

<sup>66</sup> Aristoteles, *Retorik*, 124.

<sup>67</sup> Arslan, *İlkçağ*, 299-301.

Aristoteles'e göre anayasaların düzenlemesi gereken üç alan vardır. Bunlar kamusal alana ait kararları alma, devlet makamlarına ait görev ve yetkileri belirleyip bu alanlarda görev alacak kişilerin seçilme koşullarını belirleme ve son olarak yargı alanına dair mevzuları ele almadır.<sup>68</sup> Aristoteles bu üç alanın birbirinden ayrı yürütülmesi gerektiğini savunur.

Aristoteles, ideal bir devletin insanları mutluluğa ulaştırabilmesi için yeteri kadar büyük ve yeteri kadar kalabalık olması gerektiğini savunur. Gereğinden fazla toprak büyüklüğü ve nüfus yoğunluğu yahut bunların tersi bir durum, devleti yaşanmaz hale getirir. Topraklar nüfusun beslenme ve barınmasına müsait, ulaşımı kolay, dış mihraklara karşı güvenli, iklimi ılımlı bir coğrafyaya sahip olmalıdır.<sup>69</sup>

Devletin yurttaşı olabilmek için bazı niteliklere sahip olmanın gerekliliğini savunan filozofa göre yurttaşın, resmi devlet vazifelerini ifa etme, siyasette söz sahibi olma, karar alma noktasında politikaya katılma gibi hem yasama hem de yürütme alanlarında aktif rol alması gerekir. Demek oluyor ki ihtiyaç halinde her yurttaş devletin yöneticisi olabilmelidir. Bunlar için de akıl yürütme, konuşma yetisi ve en önemlisi erdemli bir yaşama sahip olmak gerekir. Böylece kadınların, kölelerin, yaşamak için çalışmak zorunda olan işçilerin Aristoteles'e göre yurttaş sayılmadığı ortaya çıkmaktadır. Zira yurttaşların gerekli erdemleri kazanmak ve meziyetlerini geliştirmek için boş vakitlerinin olması beklenir. Ancak buna imkanları olmadığı için yukarıda sayılan grupların etik ve politik olarak yurttaş kabul edilmemeleri gerekir. Şayet tek gaye yaşamak olsaydı onlar da yurttaş sayılabilirdi.<sup>70</sup> Fakat devleti oluşturmaktan maksat nihai mutluluğu elde etmek olduğundan Aristoteles için böyle bir ayrıma gidilme ihtiyacı duyulmuştur. Bu da onun yurttaşla ağır sorumluluklar yüklediği anlamına gelmektedir.

Bir devletin iyi olmasını yurttaşlarının iyi olmasına, yurttaşların iyi olmasını da onlara verilen eğitimin niteliğine bağlayan filozofa göre yurttaşların eğitimi bebeklik döneminde başlar. Beş yaşına kadar sağlıklı bedene sahip olmak hedeflenir. Bundan sonraki eğitim ise yedi yaşından ergenliğe kadar, ergenlikten de yirmi bir yaşına kadar olan eğitim olmak üzere iki aşamada ele alınır. Eğitim faaliyeti aileye bırakılmamalı, devlet tarafından herkese eşit fırsatlar sunularak yürütülmelidir. Özetle

---

<sup>68</sup> Arslan, *İlkçağ*, 302-303.

<sup>69</sup> Arslan, *İlkçağ*, 315-319.

<sup>70</sup> Cevizci, *İlkçağ*, 441-442.

Aristoteles'in öngördüğü eğitimin temelinde ahlakilik, devletçilik ve tek biçimcilik göze çarpmaktadır.<sup>71</sup>

## VI. Yeni Platonculuk

Ammonius Sakkas tarafından İskenderiye'de ortaya çıkması sebebiyle İskenderiye Okulu olarak da bilinen Yeni Platonculuk, Platon ve Aristoteles'in öğretilerinin mezcedilmesi ile oluşturulmuş felsefi bir akımdır. Plotinus tarafından sistemleştirildiği bilinen Yeni Platonculuk felsefesi, öğretilerinde çokça mistik unsurlar barındırmasından ötürü dinî nitelik taşımaktadır.

Yeni Platonculuğun siyaset ile ilgilenip ilgilenmediği meselesi hakkında iki farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki siyaset ile ilgilenmediği yönündedir. Bu görüşü savunanlara göre Yeni Platonculuğun asıl ilgi odağı ulvi alemi konu edinen metafiziktir. Nitekim felsefenin amacı da teellüh, yani ilahî olmak/ilahîleşmedir. Siyaset ise bu dünyaya bakan bir alan olduğundan Yeni Platonculukta yer edinmemiştir. Yine siyaset felsefesine dair bir eser kaleme alınmamış olması bu görüşü savunanların diğer bir dayanak noktasını oluşturur. İkinci görüş ise Yeni Platonculuğun siyaset felsefesiyle ilgilendiği yönündedir. Ancak bu ilgi bireysel anlamda aktif bir siyaset içinde bulunmayıp siyasete dair dersler vermek yoluyla gösterilmiştir. Bu görüşün savunucuları da yeni Platoncu filozofların Sokrates ve Platon gibi siyasette rol almayıp öğrenci yetiştirmekle bu alanda çalıştıkları gerçeğini delil olarak kullanırlar. Bu iki görüş değerlendirilip Yeni Platonculukta serdedilen fikirler incelendiğinde onların siyaset felsefesi ile uğraştıkları, ancak siyaseti metafizikten ayırmadıkları veya siyaseti metafizik ile anlamlandırma çabası içinde oldukları görülecektir.<sup>72</sup>

Yeni Platonculukta siyaset felsefesinin Platon *Devlet*'i ve Aristoteles'in *Nikomakhosa Etik* adlı eserlerinin sentezi ile ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle Platon'un siyasete dair eserleri birçok filozof tarafından şerh edilmiştir. Ancak onlardan farklı olarak siyaset felsefesinin yeni bir çizgide ele alınmış, mistik bir havaya büründürülmüş ve kutsallaştırılmış olduğu görülmektedir. O'Meara da

---

<sup>71</sup> Arslan, *İlkçağ*, 320-322.

<sup>72</sup> Adan Jarso Golole, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 51-54.

ilahileşme sürecinde inzivaya çekilen insanın aslında siyaset felsefesinde ele alınacak ilk aşamayı oluşturduğunu dile getirmektedir.<sup>73</sup>

Yeni Platonculukta insanın ilahileşme noktasında daha üst mertebelere çıkabilmesinde siyasete büyük iş düşmektedir. Bu bağlamda siyaset bir amaç değil, insanın yücelmesi konusunda araçsal bir işlev görür. Diğer bir ifade ile insanın amacı siyaset olmayıp siyasetin amacı insanın yüceltilmesi ve ilahileştirilmesidir. İlahileşmekten kasıt ilahi erdemlerle donanmaktır. Bu da siyaset ile ve siyasi erdemler ile mümkündür. İnsanın ilahileşmesini siyaset felsefenin temel problemi olarak gören ve kendinden sonraki filozoflarda da bu noktada etkilerini hissettirmiş olan Yeni Platoncu filozof Plotinus, bu erdemlerin Platon'un *Devlet* adlı eserinde bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve adalet olarak sıralandığını dile getirir. Kendisi bu erdemlerin iki aşaması olduğunu savunur. İlki üst erdemler aşamasıdır, bunlara arındırıcı erdemler denir. İkincisi alt erdemlerdir, bunlar da siyasi erdemler olarak adlandırılır. Üst erdemler insan ruhunun üst akıllar mertebesine ulaşmasını sağlarken alt aşama olan siyasi erdemler de insanın cismanîlikten kurtulmasında etkilidir.<sup>74</sup>

Hal böyle olunca insan ruhunun ilahileşmesi ile devletin ilahileşmesi arasında birbirinin devamını sağlar nitelikte bir bağ bulunur. İnsan söz konusu siyasi erdemlerle ruhunu yetkinleştirip ilahileşme mertebesine ulaşabilmekte, bundan sonra diğer insan ruhlarının da ilahileşmesi adına toplumsal hayata dönmektedir. Böylece ruhun ilahileşmesi beraberinde devletin ilahileşmesini getirmektedir. Plotinus'un bu görüşünün yanı sıra Yeni Platonculuktaki diğer bir filozof olarak Porfiryus siyasi erdemlerin diğer erdemler için bir giriş olduğunu ve onlar olmaksızın diğer erdemlere ulaşmanın mümkün olmayacağını dile getirir.<sup>75</sup>

Ruhun ve devletin ilahileşmesi noktasında ahlaki erdemler ile siyasi erdemlerin bir bütünün iki parçası olduğu söylenebilir. Siyasi erdemler ahlaki erdemlerin ilk basamağını oluştururken ahlaki erdemler de siyasi erdemlerin bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu erdemleri korumak için de devlet tarafından yasalar oluşturulur ve vatandaşların neyi neden yaptığı yasalar tarafından bilinir. Platon'da olduğu gibi yasa ve erdem birbirinin varlığının sebebidir. Yasalar erdemli bireyleri var eder. Erdemli

---

<sup>73</sup> O'Meara, *Platonopolis*, 5.

<sup>74</sup> Golole, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*, 54-57.

<sup>75</sup> Korkut, *Farabi*, 63.

bireyler de yasaların mevcudiyetini sağlar. Dolayısıyla erdemli birey ve erdemli toplumun varlığı birbirinin varlığından beslenir. Erdemli devlet erdemli bireylerden oluşurken erdemli bireyler de erdemli devleti oluşturur.<sup>76</sup> Bu bağlamda içten dışa ve dıştan içe olmak üzere iki yönlü bir yetkinleşmenin varlığından bahsedilebilir.

Erdemli devletten söz açılmışken Yeni Platonculukta mümkün olan en iyi/erdemli devlet Tanrı'nın düzeni altında O'nun evrendeki düzenini taklitte organize edilen devlettir. Tanrı'nın taklit edilmesi insan ruhunun ilahileşmesi amacına yöneliktir. Erdemli devlet Proclus tarafından insan vücuduna benzetilir. Her organın tek bir amaca hizmet etmesi misali erdemli devlet içinde de her birey devletin amacı olan ilahileşmeye farklı alanlarda ama birlik içinde hizmet etmektedir. Proclus'un bu benzetmesinde vurguladığı birlik, şüphe yok ki Yeni Platonculukta siyasetin metafizik ile anlamlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda insanın öfke, arzu ve akıl gücü devlette asker, işçi ve yöneticinin varlığına denk düşmektedir. Erdemli devlet tüm dünyayı içine alan tek bir şehir gibidir ve devlet ne kadar büyükse birlik de o kadar kuvvetli olur. Neticede devlet ilahiliğin kemaline daha yakın bir konuma gelir.<sup>77</sup>

Erdemli devlet anayasa ile yönetilir. Yasalarla yönetilmekle beraber yine yasalar tarafından seçilen bir yöneticinin kontrolü altındadır. Plotinus, yönetici konumunda farklı dünya görüşlerine sahip insanların bulunması gerektiğine inanır. Böylelikle devlet içinde farklı fikirlere yer verilmiş ve hoşgörü ve birlik tesis edilmiş olur. Bu çeşitlilik de evrendeki çokluk içindeki birliği temsil etmektedir.<sup>78</sup>

Themistius ise yönetici kralın bir tane olması gerektiğini savunur ve kamu malına tamah etmemesi, altın ve gümüş kullanmaması, arzularının esiri olmaması, insan psikolojisini bilmesi, zeki ve çalışkan olması gibi sahip olması beklenen bazı özelliklerinden bahseder. Ona göre yönetici, Tanrı tarafından seçilmiş bir liderdir. Zaten liderlik de Tanrı'dan sudur etmektedir. Bu sebeple Tanrı'nın evren düzenini örnek alarak kendini Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi sayması gerekir.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Golole, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*, 50.

<sup>77</sup> Golole, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*, 85-92.

<sup>78</sup> Golole, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*, 64-66.

<sup>79</sup> Golole, *Farabi'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*, 78-82.

# 1. BÖLÜM

## FÂRÂBÎ'DE SİYASET FELSEFESİ

### 1.1. HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluk olan Fârâbî'nin, hayatına dair net bilgiler bulunmamakla beraber Türkistan'ın Farab şehri yakınlarındaki Vesiç'te yaklaşık olarak 870 yılında doğduğu düşünülmektedir. Türk musikisinin kurucusu sayılır. Ortaçağ Latin dünyasında Alfarabius veya Avennnasar adıyla tanınmakta, Aristoteles sonrasında İkinci Muallim olarak kabul edilmektedir.

İlmi yolcuğuna Buhara, Semerkant, Merv ve Belh gibi kültürel merkezlerden başlayarak genç denebilecek bir yaşta babası ile birlikte Bağdat'a gitmiş ve burada Ebû Bekir b. Es-Serrâc ile birlikte Arapça okumuştur. Yuhanna b. Haylân ve Ebû Bîşr Mattâ b. Yûnus gibi dönemin önemli isimlerinden felsefe, mantık ve gramer eğitimi almıştır. Eserlerinin çoğunu burada kaleme alan Fârâbî, uzun bir süreden sonra Seyfû'd-Devle'nin daveti ve himayesi ile Halep'e yerleşmiş ve takriben 950 yılında Şam'da vefat etmiştir.

İlk İslam filozofu olarak Kindî kabul edilirken insanlara düşünmenin yöntemlerini öğreten Fârâbî olmuştur. İskenderiye felsefe okuluna bağlı olan Fârâbî, felsefenin İslam dünyasına tanıtılmasında büyük bir rol oynamıştır. Yalnızca Yunan felsefesini aktarıp açıklamakla kalmamış, aynı zamanda Aristoteles felsefesine şerhler yazmış, metafizik, teoloji, ahlak ve siyaset gibi birçok alanda kendi içinde tutarlı yeni bir felsefe geleneği ortaya koymayı başarmıştır. Bu felsefesi ile de özellikle konumuz bağlamında ele alındığında siyaset felsefesinde kendinden sonrakilere, görüşlerinde beslenecekleri ana kaynağın temelini atmıştır. Öyle ki Ahmet Arslan, kurucusunu Fârâbî saydığı tek bir İslam felsefesi geleneğinden bahsetmektedir.<sup>1</sup>

Fârâbî'ye ait büyüklü küçüklü yüzden ziyade eserin varlığından söz edilmektedir. Ancak biz burada konumuz kapsamında en önemlilerine kısaca değinmekle kifayet edeceğiz:

#### 1. *el-Medînetü'l-Fâdila*

<sup>1</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), xii.

Fârâbî'nin en çok tanınan ve okunan eseridir. Kaynaklarda *Kitâbu Ârâ'i Ehli Medîneti'l-Fâzıla* veya *Kitâbu Mebâdi'i Ârâ'i Ehli Medîneti'l-Fâzıla* şeklinde de geçer. Filozof bu eserinde temel olarak varlık felsefesi ve siyaset felsefesini konu edinmiştir. Esere, varlığına dair delil getirmenin gereksiz olduğunu düşündüğünden Tanrı'nın sıfatlarıyla giriş yapar ve O'nu türlü özelliklerle nitelendirir. Sudur teorisini bu eserinde temellendirmiş, varlık mertebelerini ve imkanlarına göre varlık kategorilerini sıralamıştır. Ayrıca Faal Akıl, vahiy, mutluluk konularına değinmiştir. Siyaset felsefesine dair de insan topluluklarını, erdemli ve erdemsiz şehirleri, erdemli şehrin başkanını anlatır. Ele aldığı bu konular ile sonraki filozoflara önderlik etmiştir.

## 2. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*

*Mebâdi'ul-Mevcûdât* olarak da isimlendirilebilen bu eserinde Fârâbî, konu bakımından önceki eserle birbirine çok yakın olan felsefî, ahlaki, siyasi, psikolojik görüşlerini bir araya getirmiştir. Eserin başında varlıkların ilkelerini ve mertebelerini ortaya koymuş, sonrasında bu ilkeler üzerine siyaset felsefesini inşa etmiştir. Siyaseti erdem ve saadet kavramı çerçevesinde ele almış, erdemi gaye edinme bakımından toplumları çeşitli sınıflamalara tâbi tutmuştur. Erdem dışında başkaca sebepleri amaç edinen toplumları da cahil, fasık ve sapkın olarak farklı kategorilerde ele almıştır.

## 3. *Fusûlu'l-Medenî*

Fârâbî'nin siyasete dair en son eseri kabul edilir. Eser iki bölümden oluşur. Bölümler ayrı konulara tahsis edilmeksizin her ikisinde de nefis, nefsin kuvveleri, fazilet, mutluluk gibi ahlaki konular ile, erdemli ve erdemsiz şehir türleri, şehir halkı, devlet başkanı, anayasa gibi siyasi konular çeşitli başlıklar altında ele alınır. Siyaset ilmi tıp ilmine benzetilir. Nefslerin durumuna göre yönetim biçimlerinin şekilleneceği üzerinde durulur.

## 4. *Tahsilü's-Sa'âde*

*Neylû's-Sa'âdât* adıyla da bilinen bu eser mutluluğun elde edilmesini konu edinir. Alt başlıkları itibariyle altı bölümden oluşur. Bölümler, mutluluğa giden yolda erdemi araç edinmenin gereği üzerinde durur ve ahlaki, sosyal ve siyasal meseleleri ele alır. Eser içeriği göz önüne alındığında daha çok bir ahlak kitabı olarak kabul edilir.

## 5. *Tenbih 'alâ Sebili's-Sa'âde*

Bir önceki ile benzer konuları ele alan bu eserde filozofumuz mutluluğu elde etme yolunda erdemlerden ve mantığın öneminden bahseder. Mutluluğun değeri, erdemli orta teorisi, haz ve çeşitleri gibi konulara değinilir. Nazari, ameli ve siyasi olmak üzere üç tür felsefeden söz edilir. Farabi'nin, bu eseri hayatının son dönemlerinde yazdığı kesin olarak bilinmektedir. Kendinden sonra Yahya b. 'Adi, Ebu'l-Hasan el-'Amirî, er-Râğıb el-İsfahânî, Yusufel-Bağdâdî ve Şehristânî gibi birçok filozofa kaynaklık etmiştir.

#### 6. *İhsâ'u'l-'Ulûm*

Bu eserde ilimlerin sayımı mevzu bahis edinilir. Giriş kısmında Farabi, dil ilmi, mantık ilmi, öğretme ilimleri, tabiat ve ilahiyat ilmi ve son olarak medeni ilim olmak üzere eseri beş bölüme ayırdığını, her bölümü kategorize ettiği ilimlere tahsis ettiğini ve bu ilimleri tarif etmeyi ve alt bölümlerini açıklamayı hedeflediğini dile getirmektedir. Bu bölümler kitabı okuyanlar için ilimler arasında kıyaslama yapma becerisi kazanacaklarını ve hangi ilmin hangi ilme üstün geldiğini öğreneceklerini iddia etmektedir.

#### 7. *Kitâbu'l-Mille*

Adından da anlaşıldığı üzere Fârâbî'nin din konusunu ele aldığı eseridir. Din ile aynı anlamı karşılamakla beraber mille kavramı toplumun ilk yöneticisi tarafından belirli şartlarla belirlenmiş görüş ve fiilleri ifade eder. Eser üç bölümden oluşur. İlk bölümde erdemli ve erdemsiz din/millelerden bahsedilir. Diğer bölüm siyaset bilimine dairdir. Siyaset biliminin konusu, bu bilime olan ihtiyaç ve yönetime ilişkin meseleler ele alınır. Son bölümde de siyaset biliminin felsefe ile olan bağlantısı, siyasi toplumun alemdeki düzenle ilişkisi üzerinde durulur.

#### 8. *el-Cem ' beyne Ra'yeyi'l-Hakîmeyn Eflâtun ve Aristutalis*

Fârâbî bu eserinde Platon ve Aristoteles'in ayrılığa düştükleri 13 meselede aslında uzlaşım içinde olduklarını ortaya koymayı amaçlar. Ancak eserin Farabi'ye nispet edilmesi noktasında tartışmalar mevcuttur.<sup>2</sup>

#### 9. *'Uyûnu'l-Mesâil*

---

<sup>2</sup> Muhittin Macit, "Farabi'ye Nispet Edilen İki Risale", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2004/1), 11-21.

Aristoteles felsefesini çeşitli meseleler etrafında özetleme çabası olarak görülebilecek olan bu eserin de Farabi'ye aidiyeti tartışmalıdır.<sup>3</sup>

#### 10. *er-Risâle fi'l-Akl*

Fârâbî'nin akılla ilgili görüşlerini ele aldığı eserdir. Aristoteles'in tasnifi ile akıllı bilkuvv, bilfiil, müstefâd ve faal olmak üzere dört başlıkta incelediği bölüm eserin en geniş bölümüdür. Farabi ayrıca lafzen dile getirmese de *Siyasetü'l-Medeniyye* ve *Medinetü'l-Fazıla*'da yaptığı gibi sudur teorisine de yer verir.<sup>4</sup>

#### 11. *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Âhlâku'l-İhtâriyye*

Farabi bu eserinde siyasete dair Platon'dan derlediği bazı öğütlere yer verir. Cümlelerin kimisi lafız ile kimisi de mana yönüyle Platon'dan alınmıştır. Az kelime ve cümleyle derin manalar anlatılmıştır. Siyasetin yanı sıra ahlak ve insan psikolojisine de değinilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki 1128 numaralı yazma eser haricinde eserin Farabi'ye aidiyeti konusu tartışmalıdır.<sup>5</sup>

## 1.2. METAFİZİK ANLAYIŞI

Fârâbî'nin siyaset felsefesine girmeden önce onun metafiziğe dair görüşlerine de değinmek gerekmektedir. Zira İslam dünyasının nazari düşünce gelenekleri Farabi'nin metafiziğine dayanır ve siyasetteki düzeni, büyük ölçüde varlıkların düzeninden hareketle açıkladığı görülmektedir. Dolayısıyla onun siyaset görüşleriyle varlık anlayışı arasında bir paralellik olduğu söylenebilir. Öyle ki Macid Fahri de Fârâbî'nin felsefesini metafizik ve siyaset bağlamında iki ana kısma ayırarak onları bir bilimin iki ayrı yönü olarak görmektedir.<sup>6</sup>

Fârâbî siyaset felsefesine dair kaleme aldığı *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medinetü'l-Fâzıla* isimli eserlerine de varlık anlayışı ve varlıkların ilkesi konusu ile başlar. Varlığın ortaya çıkışını mükemmelden eksiğe, birden çoğa doğru bir yayılım gösteren sudur teorisi ile açıklar. Varlıkları oluşturan altı ilke/mertebe bulunur. Bunlar

<sup>3</sup> M. Cüneyt Kaya, “Şukûk ‘alâ ‘Uyûn: ‘Uyûnü'l-Mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (Eylül 2012), 29-67.

<sup>4</sup> Herbert A. Davidson, “Risâle fi'l-Akl”, çev. Eyüp Şahin, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40/11, (2004), 271.

<sup>5</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye ve'l-Âhlâku'l-İhtâriyye*, çev. Kevser Özçelik, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 8-10.

<sup>6</sup> Majid Fakhry, *A History Of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 2004), 121.

sırasıyla İlk Sebep, İkinci Sebepler, Faal Akıl, Nefs, Sûret ve Madde'dir. İlk mertebede yalnızca bir varlık bulunurken diğer mertebelerde ise var olanların sayısı çoktur.<sup>7</sup>

Alemi ayaltı ve ayüstü olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, ayüstü aleme ilk üç mertebeyi, ayaltı aleme de sonraki üç mertebeyi yerleştirir ve ilk mertebedeki varlığın Tanrı olması gerektiğini ifade eder. Buna göre varlıkların tümü İlk Sebep olan İlk Varlık'tan taşarak meydana gelmiştir. İlk Varlık her türlü eksiklikten uzak olup mükemmeldir. Varlıkların en üstünüdür. Onun için yokluk ve zıtlık söz konusu değildir. Ezelî ve ebedîdir. Onun mertebesinde ona eş değerde hiçbir varlık bulunmamaktadır. Varlığı kendinden başka kimseye dayanmamakta, madde ve surete konu olmamaktadır. Kendisi ile, kendinden ötürü ve kendisi için olunan varlıktır.<sup>8</sup> Varlığı başka şeylerden müteşekkil olmayıp basit ve tektir. Cevheri itibariyle bilfiil akıl, kendini aklettiği için âkil, aynı zamanda da diğer varlıklar tarafından akledildiği için ma'kûldür.<sup>9</sup>

Her varlık kendi mertebesine göre onun cevherinden taşmıştır. Taşanların ilki, mükemmelliğe en yakın olandır veya taşanlar arasında ona en yakın olduğu için mükemmelliğe de en yakındır. Ondan sonra taşanlarda ise bu mükemmellik azalarak devam eder ve nihayetinde kendinden sonra hiçliğin meydana geldiği varlıkta bu taşma son bulur.<sup>10</sup> İlk Varlık'tan İlk Akıl taşar. İlk Aklın İlk Varlık'ı düşünmesinden İkinci Akıl, kendini düşünmesinden de birinci gök küre meydana gelir. İkinci Aklın İlk Varlık'ı düşünmesinden Üçüncü Akıl, kendini düşünmesinden de ikinci gök küre meydana gelir. İlk Varlık'tan taşma eylemi onuncu akla kadar bu şekilde devam eder. Bu akılların sayısı gök kürelerin sayısı kadar olup Fârâbî bunlara ruhâni varlıklar ve melekler adını verir.<sup>11</sup> Buraya kadar olan varlıklarda cisimsellik söz konusu değildir. Onuncu akıl ile birlikte ayüstü alem tamamlanmış olur ve cisimsellik başlar.

Onuncu akıl ayaltı alemini idare eden Faal Akıl'dır. Faal Akıl Fârâbî'de *Ruhu'l-Kuds*, *Ruhu'l-Emin* olarak adlandırılır ve zat itibariyle tektir. Bundan sonra gelen nefis, suret ve madde, cisim olmayıp cisimde bulunur. Cisimler de semavi cisim, insan,

<sup>7</sup> Ebu Nasr Muhammed Farabî, *Kitâbu's-Siyâseti'l-Medeniyye*, (Beyrut: Matba'atu'l-Katalukiyye, 1964), 31.

<sup>8</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *Kitâbu Tahsili's-Sa'ade*, (Lübnan: Daru'l-Hilal, 1995), 45.

<sup>9</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdila*, çev. Nafiz Danışman, (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 15-25.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Medîne*, 30-31.

<sup>11</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd., (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), s.37-38.

hayvan, bitki, maden ve dört unsuru içine alır. Mertebe bakımından en aşağıda olanı dört unsurdur. Sonrasında dört unsurdan daha üstün olarak madenler, onlardan üstün olarak da bitkiler gelir. Hayvanlar bitkilerden, insanlar da hayvanlardan daha üstün mertebede yer alır.

Nefs için semavi cisimlerin nefsleri, düşünen canlıların nefsleri ve düşünmeyen canlıların nefsleri olmak üzere bazı mertebeler bulunur. Düşünen canlı olan insana ait nefste düşünme, arzu, hayal ve duyum güçleri; düşünmeyen canlının nefsinde arzu, hayal ve duyum gücü; semavi cisimlerde ise yalnızca düşünme gücü vardır. Diğerlerinde olduğu gibi kuvve halinde bulunmayıp her zaman fiil halinde olmuşlardır.<sup>12</sup>

Ayaltı alemde madde ve surete gelince suret olmadan maddenin, madde olmadan da suretin varlığından söz edilemez.<sup>13</sup> İlk maddenin mutlaka bir sureti bulunmaktadır ki bu da maddenin suret almak için bir sebep olduğu sonucunu doğurur. Fârâbî'ye göre bu ikisi varlığını idame ettirmede birbirine muhtaçtır. Suretin varlığı ancak maddenin varlığında ortaya çıkarken madde de tabiatı gereği suret için vardır.<sup>14</sup>

Fârâbî'nin kurduğu sistemde varlıklar hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutulmuştur. Her varlık Bir'den zorunlu olarak aşama aşama kendi istidatları ölçüsünce taşmıştır. Bu noktada bazı araştırmacılar Tanrı'nın iradesinin olmadığı yönünde bir fikri benimsemiş olsa da Fârâbî'nin, Tanrı'nın iradesi doğrultusunda gerçekleşen bir sudur teorisini benimsediği kanaati daha ağır basmaktadır.<sup>15</sup>

Buradaki zorunluluğun Tanrı için değil, diğer varlıklar için söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Zira var olanların varlık sahnesine çıkabilmeleri Tanrı'nın varlığına bağlıdır ve ancak Tanrı'nın var olması durumunda diğer varlıkların varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla bir varlık varsa Tanrı da vardır. Zorunluluk ile varlıkların oluşu değil, Tanrı'nın varlığının zorunlu olması kastedilir. Nitekim Farabi'ye göre Tanrı, varlığını bir başkasından değil, kendinden alır. Var olmak için kimseye ihtiyaç duymaması ve var olması dışında bir ihtimalin imkansız olması Tanrı'nın varlığını zorunlu kılmaktadır.

<sup>12</sup> Fârâbî, *Mebâdî 'ül-Mevcûdât*, 38-45.

<sup>13</sup> Fârâbî, *Medîne*, 35.

<sup>14</sup> Farabi, *Kitâbu's-Siyâse*, 38.

<sup>15</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Fârâbî'nin Metafizik Düşüncesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/718.

Varlıkların Tanrı'dan taşması sonucu meydana gelen ayüstü alemdeki varlıklar bilfiil haldeyken ayaltı alemde varlıklar bilkuvvedir. Tamamlanıp bilfiil hale gelebilmek için sürekli hareket etmeleri gerekir ki bu hareketi de kendileri dışında bir varlığın onları hareket ettirmesi ile yapabilirler. Bu varlık Faal Akıl'dır. Ayaltı alem zıtlığa, oluş ve bozuluşa, eksikliğe konu olan alemdir. Dolayısıyla burada bulunan varlıklar mümkün varlık kategorisinde yer alır. Mümkün varlıkların en üstünü de insandır.<sup>16</sup>

Fârâbî ruh ve beden, madde ve suret gibi düalist bir yapıya sahip olması itibariyle insan doğasını Aristotelesçi bir bakış açısıyla açıklar. Aristoteles'e göre madde-suret ilişkisi bağlamında insan beslenme, büyüme, üreme yönüyle nebati nefsin ve arzu etme, hayal etme ve hareket etme yönüyle hayvani nefsin kuvvelerini taşır. Bunlara ilaveten kendini diğer nefslerden ayıran temel vasıf olarak akıl gücüne de sahiptir. Bu akıl gücü sebebiyledir ki insan *düşünen/konuşan hayvan* olarak tanımlanır. Bu tanımda insanın ayrımı olan düşünmesi veya konuşması ile yakın cinsi olan hayvandan farkı ortaya konmaktadır. Buraya kadar Aristoteles'i takip eden Farabi, erkeklik ve dişilik bağlamında insanlar arasında bir fark olmadığı, bu farkın yalnızca nebati nefsten kaynaklı bir üreme gücünden kaynaklandığı ile ilgili görüşünde, erkeğin kadından daha üstün olduğunu kabul eden Aristoteles'ten ayrılmaktadır.<sup>17</sup> İnsanı diğer varlıklardan farklı ve üstün konuma yerleştiren konuşma ve düşünme yeteneği, tabii bir sonuç olarak irade etme ve seçme niteliğinin de insanda belirmesini sağlar. Yine bu noktada Aristoteles ve Platon insanın doğasının ilk halini, aynı zamanda onun nihai mükemmelliği olarak görürlerken insanın doğal ve iradi yönünü birbirinden ayırmamışlardır. Ancak Fârâbî için insan eksik bir varlık olarak yaratıldığından nihai mükemmelliğe ulaşmasında aşması gereken iradi bir alan mevcuttur.<sup>18</sup>

Dilemek, istemek veya bir işin var olmasını sağlayan nitelik, anlamına gelen irade<sup>19</sup> mükemmelliğin değil, eksikliğin bir gereğidir. Kemal zorunluluğu, noksanlık iradeyi doğurur. Dolayısıyla irade, eksiklikten yola çıkarak kemal derecesine varmada bir araç hükmündedir.<sup>20</sup> Bu dereceye varmak için iradenin doğruya, iyiye ve ahlaki

<sup>16</sup> Sibel Tosun, *Platon ve Farabi'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 41.

<sup>17</sup> Korkut, *Farabi*, 195-200.

<sup>18</sup> Korkut, *Farabi*, 201-209.

<sup>19</sup> Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), "irade", 17.

<sup>20</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009), 284-287.

olana yöneltilmesi gerekir. İnsan ancak ahlaki gelişimi sayesinde başta kendi olmak üzere tüm varlık ve evren hakkında doğru bilgiye ulaşır ve yine bu bilgi sayesinde hakiki mutluluğu elde eder.

### 1.3. MUTLULUK

Fârâbî'ye göre her varlık içinde bulunduğu varlık düzeyinin en son yetkinliğine ulaşmayı amaçlamaktadır. Bir nevi tüm varlıklar en son yetkinliğe ulaşmak için var olmuştur. Bu yetkinliğin insana özgü olanına da mutluluk (es-Sa'âdetü'l-Kusvâ) denir. İşte Faal Akıl'ın insan üzerinde gördüğü iş onu bu yüce mutluluğa ulaştırmaktır.<sup>21</sup>

Mutluluk her insanın arzuladığı amaçtır.<sup>22</sup> İnsan ruhunun maddeye ihtiyaç duymaksızın cisimlerden bağımsız olarak kemale ermesi ve bu kemal üzere devam etmesidir.<sup>23</sup> Bu da demek oluyor ki Fârâbî için mutluluk, bu dünyadan ziyade ilahi aleme ait bir kavramdır. Bu dünyaya ait maddi ve bedensel hazları değil, zihinsel ve ruhsal bir yetkinlik halini ifade eder.<sup>24</sup>

Mutluluğun Fârâbî'deki bu tanımı, Platon ve Aristoteles'te de benzer bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles için en yüce eylem ve mutluluk ilahi varlıklar hakkında düşünmektir. Aynı doğrultuda Platon da felsefesini bir amaç peşinde sürdürmektedir ki bu amaç insana ait son yetkinlik olan mutluluktan başkası değildir. Tek bir farkla ki Platon mutluluğu ahlak ile temellendirirken Aristoteles, ahlakın konusu olan insandan yola çıkar ve insanın temel amacının mutluluk olduğunu savunur.<sup>25</sup>

Filozofa göre kimi şeyler başka bir şeye vesile olmasından dolayı, kimisi de sırf kendinden ötürü tercih edilir. Mutluluk, başka bir şeye kaynaklık etmesinden değil, bizzat kendinden dolayı istenendir. Elde edildiğinde başka şeye ihtiyaç bırakmayan, en çok tercih edilen, en büyük ve en yetkin iyidir.<sup>26</sup> Mutluluğun ötesinde istenen başka

<sup>21</sup> Fârâbî, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 38.

<sup>22</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh ilâ Sebîli's-Sa'ade*, thk. Sabhan Huleyfât (Uman: Ürdün Üniversitesi Yayınları, 1987), 177.

<sup>23</sup> Fârâbî, *Medîne*, 69; Fârâbî, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 38.

<sup>24</sup> Adnan Ayaz, *Fârâbî' de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 117.

<sup>25</sup> Latif Tokat, "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (Nisan 2006), 134-137.

<sup>26</sup> Fârâbî, *Tenbîh*, 179.

bir merteye yoktur.<sup>27</sup> Bu mutluluk gerçek mutluluktur. Onun dışında kalanlar, insanlar tarafından mutluluk sanılan ama hakikatte mutluluk olmayan zanlardır. Bu sebeple Farabi insanın gerçek mutluluğu ve ona ulaşmasını sağlayacak yolları bilmesi gerektiğini düşünür.<sup>28</sup>

Felsefesini mutluluk üzerine temellendiren Fârâbî mutluluk ile irade arasında bağlantı kurar. Zira insan etik bir varlık olması itibariyle özgür bir iradeye sahiptir. Buna göre irade ve tercih söz konusu olmaksızın yapılan eylemler mutluluk getirmez. Mutluluk ancak kişinin tercihine bağlı olarak gerçekleşir. Bu sebeple kişinin mutlu olmak için eylemlerinde iyiyi tercih etmesi beklenir. Bir şeyin iyi olması mutlulukla olan ilişkisine bağlıdır. Mutluluğun elde edilmesinde faydalı olan her şey iyi, ona engel olan her şey kötüdür. Ancak iyi, kendisiyle başka bir şeye ulaşmak amaçlanmaksızın yalnızca iyi olduğu için tercih edildiğinde mutluluğa ulaştırır. Bu tercihinde de kişinin, iyiyi kötüden ayırt ederken nasıl ayırt ettiğinin de bilincinde olarak hayatı boyunca tüm eylemlerinde bunu göstermesi beklenir.<sup>29</sup>

Fârâbî'ye göre gerçek anlamda mutluluk felsefe ile mümkündür. Felsefenin esası da bilgelik sevgisi olunca mutluluğa giden yolun bilgidan geçtiği fark edilmektedir. Bundan dolayı mutluluğu en yüce amaç edinen insanın bilmesi gereken başlıca insani erdemler bulunur.<sup>30</sup> Zira Fârâbî'nin felsefesinde erdem, mutluluk ile özdeşleştirilmiş ve *Tahsîlu's-Sa'ade* ve *Fusûlu'l-Medenî* isimli eserlerinde etraflıca ele alınmıştır. Fârâbî'nin burada Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi nihai olarak amaçlanan mutluluğa erdemler aracılığıyla ulaşma düşüncesinde olduğu görülmektedir. Erdemli olmak ve bu hali erdemsizliğe dönüştürmemek de varlığın mutluluk nedeni sayılmaktadır.<sup>31</sup> Demek ki Farabi mutluluğu ahlaki erdemlerle özdeşleştiren Platon geleneğini sürdürmektedir. Aslında Platon'dan da önce erdemi ahlakın temeline yerleştiren ilk filozofun Sokrates olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır.<sup>32</sup>

*Fusûlu'l-Medenî*'de erdemleri akli ve ahlaki olmak üzere ikiye ayıran Fârâbî, bu erdemlerin her birine karşılık gelen faziletleri *Tahsîlu's-Sa'ade*'de birbiriyle olan

---

<sup>27</sup> Fârâbî, *Medîne*, 70.

<sup>28</sup> Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 146.

<sup>29</sup> Özcan, *Fârâbî*, 146-149.

<sup>30</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 1.

<sup>31</sup> Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye*, 15.

<sup>32</sup> Özlem Afşar, *Fârâbî ve İbn-i Miskeveyh'de Ahlak ve Siyaset Felsefesi*, (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 31.

bağlantılarından hareketle nazari/teorik erdemler, fikrî erdemler, ahlakî erdemler ve amelî/pratik sanatlar olmak üzere dört ayrı başlık altında ele alır:<sup>33</sup>

### 1. Nazari Erdemler

Nazari erdemler varlıkların akıl tarafından anlaşılmasını sağlamayı amaç edinen ilimlerdir. Fârâbî burada nazari erdemleri varlığa dair ilk bilgiler ve ilk ilkeler olarak tanımlar. İlk bilgilerin bir kısmı kişinin doğuştan getirdiği bilgilerdir. *Tahsîlu's-Sa'ade* adlı eserde insanın doğuştan getirdiği ve farkında olmadığı bilgiler, ifadesiyle anlatılır. Diğer bir kısmı da düşünme, araştırma, çıkarsama, öğretme ve öğrenme yoluyla da öğrenilen bilgilerdir ki bunlar da yine ilk bilgilere dayanarak elde edilir. Araştırma ile elde edilenler başlangıçta meçhul şeylerdir. Araştırma, çıkarsama ve öğrenme yoluyla bilgi oluştuktan sonra sonuca dönüşür.<sup>34</sup>

Farabi erdemleri bütünlük içinde ele almış ve birbirini tamamlamaları bakımından mertebelere ayırmıştır. Nazari akıl, ilim ve hikmet olmak üzere üç kısma ayrılan<sup>35</sup> nazari erdemler mutluluğun kazanılmasının ilk şartıdır. Bu bağlamda diğer erdem türlerinin üzerinde bir konuma sahiptir. Diğer erdemler nazari erdemin hizmetindedir.<sup>36</sup>

### 2. Fikrî Erdemler

Nazari erdemin bu öneminin yanı sıra tek başına yeterli olmadığı, tam bir yetkinlik için erdemlerin tümüne eksiksiz bir biçimde ihtiyaç duyulacağı ortadadır. Dolayısıyla erdemli bir hedefe varma konusunda en faydalı olanı keşfetmeye yarayan erdem fikri erdemdir. Fikri erdemlerin farklı alt birimleri bulunur. Bunlardan ilki bir insan, bir şehir veya bir millet yahut birçok millet için ortak bir erdemli hedef doğrultusunda en faydalıyı keşfetme imkanını veren erdem olarak *siyasi fikri erdem*dir. Bundan sonra bir şehrin içinde bulunan bir grup ile ilgili erdemli hedefe ulaşmak konusunda en faydalının keşfedilmesini sağlayan erdem gelir ki bu *ev idaresi* ya da *askeri fikri erdem*dir. Daha alt birimlere ayrılabilen fikri erdemin bir de herhangi bir sanat için faydalı olanı keşfetmeye yarayan erdem türü bulunur. Bu durumda sanatlar adedince fikri erdemin bu alt türünden söz edilebilir. Son olarak kişinin

<sup>33</sup> Özcan, *Fârâbî*, 53; Fârâbî, *Mutluluk*, 1.

<sup>34</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 1-2.

<sup>35</sup> Ebu Nasr Muhammed Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, çev. Hanifi Özcan, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 41.

<sup>36</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 42.

kendisi veya başkası için faydalı olanı keşfetmesi ile ilgili olan erdem vardır. Bu durumlardan ikincisi için de *istişârî fikri kuvvet* adı verilir.<sup>37</sup>

Böylece Farabi'nin *Fusûlu'l-Medenî* adlı eserinde ameli akıl, ameli hikmet, zihin, fikir mükemmelliği ve görüş doğruluğu şeklinde kısımları anlatılan fikri erdemlerin,<sup>38</sup> nazari erdemlerden farklı olarak zamana ve mekana göre değişen durumlarla ilgili olduğu ortaya çıkmış bulunmaktadır.

### 3. Ahlakî Erdemler

Farabi'nin eserlerinde ahlakî erdemlere ait net bir tanımlama bulunmamaktadır. Ancak filozofumuz, fikri erdemler bahsinde açıkladığı gibi keşfedilen şey ister hayır ister hayır sanılan başka bir şey olsun, bir insanın ahlaki erdemler olmaksızın fikri erdemlere sahip olamayacağı düşüncesindedir.<sup>39</sup> Buradan ahlaki erdemlerin önemi ve kısmi bir tanımlama yapma imkanı doğmaktadır. Farabi'nin *Fusûlu'l-Medenî* adlı eserine bakıldığında da belirli bir fıtrattan doğan eylemlerin belirli zamanlarda tekrar edilmesi sonucu alışkanlık haline gelmesiyle ahlaki erdemlerin nefste meydana geleceği söylenebilir. Alışkanlık haline gelen bu eylemler iyi ise nefste ortaya çıkan şey fazilet, kötü ise nefste ortaya çıkan şey rezilet/aşağılık olacaktır.<sup>40</sup> Böylelikle iyi eylemlerde bulunan bir insanın faziletli, kötü eylemlerde bulunan insanın da faziletten uzak, aşağılık eylemlere sahip bir kişi olduğundan söz edilebilir. Farabi burada bir eylemin iyi veya kötü olmasının ölçüsünü de vermekte, biri aşırı diğeri çok eksik olmak üzere iki ayrı uç ile nitelenen eylemleri kötü, bu uçlar arasındaki mutedil eylemleri ise iyi olarak adlandırmaktadır.<sup>41</sup>

### 4. Amelî/Pratik Sanatlar

Ameli erdemler iyyinin ve faydalının nazari boyuttan ameli boyuta aktarılmasını sağlar. Nazari mutluluğu bilen insanın, ona götürecek eylemleri de yapması gerekir. Zira bilginin karşılığını yaşam içinde eylemlere dökerek görmek, bilginin ameli amaçlamasının bir tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilgi, eyleme dönüşmesi

<sup>37</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 22-23.

<sup>38</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 41.

<sup>39</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 24.

<sup>40</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 31.

<sup>41</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 34.

ölçüsünce kıymetlidir. Eyleme dökülmemiş bilginin de Fârâbî'nin katında hiçbir değeri yoktur.<sup>42</sup>

Ameli sanatlarda iyiyi teorik alandan pratik alana taşımada eğitimin önemine değinmek gerekir. Nitekim Farabi *Kitâbu Tahsîli's-Sa'ade* adlı eserinin eğitim ve öğretime dair olan bölümünde erdemlerin eyleme nasıl dönüştürüleceği bahsini eğitim ile açıklamaktadır. Eğitimde iyi eylemin insan ruhlarını hakimiyet altına alması, bir anlamda ruhlarda yerleşik hale gelerek alışkanlık kazanılması söz konusudur. Alışkanlıkları kazandırırken de Farabi'nin benimsediği iki tür yöntem vardır. İlki ikna etmek, diğeri ise zorlamaktır.<sup>43</sup>

Fârâbî'ye göre insan dışardan bir etki olmadığı müddetçe kendine kolay gelen fiili yapmaya meyyaldir.<sup>44</sup> İnsanda iyi veya kötü bir erdemın varlığı söz konusu olduğunda o erdemın zıddına çevrilmesi de mümkündür. Zira onu erdem haline getiren temel sebep alışkanlıklardır. İyi ahlak da kötü ahlak da alışkanlıklar sonucu meydana gelir. Demek ki erdemlerin doğuştan getirilmemiş ve sonradan ihtiyar yetisiyle kazanılmış olması beklenmektedir. Ne var ki bu dört erdemın hepsini kendinde toplamak herkes için mümkün değildir. Bu ancak felsefe ile başarılabilecek bir durumdur, filozof da zaten hikmeti seven ve onu arayan kişidir.<sup>45</sup>

#### 1.4. SİYASET ANLAYIŞININ TEMELLERİ

Felsefe, hikmet arayışı ve bilgiyi sevmek demektir. Hikmet ve bilgidен hareketle çıkılan yolda varılmak istenen hedef mutluluk olunca mutluluğa giden yolun bireysel ve toplumsal yönünden bahsetmek gerekli olacaktır. Bireysel yönü yukarıda anlatıldığı gibi bu dört erdemın insanın hayatında şamil olmasını ifade eder. Erdemler felsefeden ayrı düşünölemeyeceğinden mutluluğun bireysel boyutunun felsefeden geçtiğini söyleyebilmekteyiz. Toplumsal boyutuna gelince Farabi burada insanın yaratılışından yola çıkarak bazı açıklamalarda bulunur. Ona göre insan yaşamak ve nihai hedefini gerçekleştirmek için birçok şeye ihtiyaç duyar. Ancak yaratılışındaki eksiklikler gereği bunu tek başına sağlaması mümkün değildir. Bu sebeple kendisi

<sup>42</sup> Yaşar Aydınlı, “Farabi'nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan (er-Reis el-Evvel)’ Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2 (1987), 292.

<sup>43</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 33-34.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 31.

<sup>45</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 42.

dışında birçok insanın bir araya gelmesine muhtaç yapıdadır. Öyle ki bu insanlar gerekli ihtiyaçlardan kendi paylarına düşen görevi yerine getirmekle yaratılışlarındaki yetkinliğe ulaşip mutluluğu elde edebilecek ve bunu insanlarla bir arada yaşamakla gerçekleştirecektir.<sup>46</sup> Anlaşıldığı üzere insan mutluluk arayışının da etkisi ile Platon ve Aristoteles'te de olduğu gibi Fârâbî felsefesinde de siyasi bir varlık olarak görülür.<sup>47</sup>

Farabi insanı, toplumsal bir varlık şeklindeki tanımını sadece gündelik hayattaki ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yapılacak bir iş birliğine dayandırmaz. Aynı zamanda insanın varlık gayesini gerçekleştirmesine yönelik olarak onun teleolojik, psikolojik, ahlaki ve entelektüel açıdan da toplum içinde, siyasi bir yapılanmaya duyduğu ihtiyacı göz önüne alır. Aynı zamanda Farabi felsefesinde insanın toplumsallığı yine insanın doğal yapısından mı, yoksa iradesinden mi kaynaklı olduğu sorusuna cevap bulmak gerekir. Nitekim insan, yaratılışı gereği diğer canlılardan hizmet görecektir, ama kendisi onlara hizmet etmeyecek niteliktedir. Hayvan ve bitkilere dönük üretimi açısından bakıldığında bunun düşünme melekesine has bir özellik olduğu bilinmelidir. Farabi insanın yaratılışı gereği toplumsal bir varlık olduğunu söylerken Aristoteles'ten farklı olarak onu hayvanların oluşturduğu topluluktan ayırır ve insanın toplumsallığının, iradi bir varlık olmasından kaynaklandığını savunur. Çünkü hayvanların failliği ile Faal Akıl tarafından ilk bilgilerin kendisine verildiği insanın failliği arasında fark vardır. Bu da Aristoteles ile Farabi'nin insanı medeni bir varlık konumuna getirmekteki kökenlerinin farklı olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Aristoteles'in fikrinde insanın mükemmel yapısı onu toplumsallığa sevk ederken Farabi nezdinde insan eksik yapısından hareketle iradi bir eylem olarak toplumsallığa yönelmektedir.<sup>48</sup>

Yine insanın, eksik yapısını kemale erdirmeye gayesiyle medeni bir varlık olarak kabul edilmesinde etkili olan bir diğer sebep onun dil üreten bir varlık olmasıdır. İnsan düşüncelerini muhatabına aktarmak istediğinde öncelikle işaretlerden yararlanmış, ardından seslenme yolu ile harflerin oluşumu gerçekleşmiştir. Harfleri birbirine bağlamak suretiyle lafızlar ortaya çıkmış ve bu lafızlar insanların karşılıklı diyalogları, lafızların taklidi ve muhafaza edilmesiyle sürdürülmüştür. Nihayet tüm toplum

---

<sup>46</sup> Fârâbî, *Medîne*, 79.

<sup>47</sup> Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (Nisan 1973), 304.

<sup>48</sup> Korkut, *Farabi*, 219-221.

tarafından kabul görünce dil oluşumu tamamlanmıştır.<sup>49</sup> İşte mantık ilminde *nâtık hayvan* olarak tarifi yapılan insan, düşünme yetisinin verdiği bir beceri ile konuşma becerisine de sahip olduğunu göstermektedir. Bu konuşma becerisi Farabi tarafından insanın eksikliğini giderme yolunda sarf ettiği bir tür gayret olarak telakki edilir.<sup>50</sup>

Farabi için bir topluluğun oluşmasında ve insanın toplumsal varlık olarak tanımlanmasında belli başlı sebepler yatmaktadır. Bayraktar Bayraklı'nın yaptığı tasnife göre bunların ilki kainattaki düzen ve yaratılış ilkelerinden hareketle ele alınan ontolojik sebeptir. Sonrasında sıhhatli bir insan vücuduna benzetilmesi yönüyle bio-organik sebep, coğrafi çevre, sosyal ihtiyaçlar, sevgi ve adalet düşüncesi ve nihayetinde saadet ideali yatar.<sup>51</sup>

Çalışmanın ana konusu olan Farabi'nin siyaset felsefesinin temelinde mutluluk anlayışının yattığı ve insanın bu gayesinin tabii sonucu olarak medeni bir varlık sayılması gerçeği ortaya konduktan sonra sıra siyasetin ne olduğunu açıklamaya gelmektedir. *Kitâbu'l-Mille*'de felsefenin bir bölümü olan siyaset felsefesi araştırdığı iradi fiiller, yaşayış tarzları, melekeler gibi konuların tümellerini ve resimlerini vermek, resimlerini verdiklerinin tikelik durumunu tarif etmekle yetinir ve onları belirlenmemiş şekliyle bırakır. Zira belirleme işi felsefe dışında bir alanın görevi olup belirlemenin yapılacağı durum ve şartların sınırsız olduğu vurgulanmaktadır.<sup>52</sup> *Tenbîh*'te siyaset felsefesinin iki tür olduğuna işaret edilmiş, bunların ilkinin iyi fiiller, ahlak ve bunları elde etme gücü hakkında bilgi sahibi olduğumuz *ahlak sanatı*, diğeri ise şehir halkının iyiyi meydana getirmesi, meydana getirecek ve koruyacak gücü ile ilgili bilgi demek olan *siyaset ilmidir*.<sup>53</sup> Yine siyaseti Farabi'nin *Kitâbu'l-Mille* adlı eserinde de mutluluğu konu edinen, fiilleri, yaşam biçimlerini, huy, mizaç ve iradi melekeleri araştıran ilim olarak görmekteyiz. Bunları araştırdıktan sonra insanın yaşaması için gerek duyduğu işleri tek başına yapamayacağı, bunun ancak topluluk içinde bölüştürülmesi ile imkanı olduğu açıklanır.<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> Ebu Nasr Muhammed Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 73-77.

<sup>50</sup> Korkut, *Farabi*, 227.

<sup>51</sup> Bayraktar Bayraklı, "Farabi'nin Siyaset Tanımı ve Devletin Menşei Hakkındaki Görüşleri", *İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Ekim 1986), 30-32.

<sup>52</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 52-53.

<sup>53</sup> Özcan, *Fârâbî*, 165.

<sup>54</sup> Fârâbî, *Mille*, 38.

İş birliğinden evvel mutluluğun ele alınması demek oluyor ki Farabi'nin siyaset felsefesi mutluluk teorisinden, metafizik ve ahlak anlayışından ayrı düşünülmemeyecek, bunlar iç içe geçmiş alanlar olarak görülecektir. Henry Corbin, Farabi'nin felsefesini, siyaset felsefesi olmaktan çok bir ahlak felsefesi olarak nitelemekte, Abdurrahman el-Bedevî de Corbin gibi düşünmektedir. Nitekim mutlulukla özdeşleştirilen siyaset felsefesi de insanın mutluluğu bilme ve gerçekleştirme amacına odaklanmıştır. Bu da ahlak ve siyasetin aynı kaynaktan beslenen iki ayrı kol olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bir diğer anlamda siyasi hayatın, ahlaki hayatın gerçekleştirilmesi için zorunlu bir koşul olduğu söylenebilir.<sup>55</sup> Ahlak ve siyasetin birlik ve bütünlüğünü kurmak ve korumak geleneği şüphe yok ki Aristoteles ve Platon'dan gelmektedir. Çünkü Aristoteles politika kavramını ahlakı da içine alacak şekilde kullanmış, ahlakı siyaset felsefesine giriş olarak takdim etmiştir. Ahlakı siyasetten keskin çizgilerle ayıran ise Stoacılar olmuştur.<sup>56</sup>

Görüldüğü üzere Farabi metafizik ve etikten bağımsız bir siyaset düşünmemiş, siyaset felsefesini kurgularken de insanın eksiklik ile nitelenen fitratını göz önüne alarak toplum içinde yaşamanın bir gereklilik olduğunu ortaya koymuştur. İnsanın iradesinin toplumsallaşma yolunda bir etmen olarak görülmesi, her topluluğun iyiyi amaçlamayacağı sonucunu beraberinde getirir. Devletin iyi veya kötü, erdemli veya erdemsiz olarak nitelenmesindeki temel kriter, söz konusu bu amaçtır. Dolayısıyla bahsi geçen erdemlere sahip olan ve bununla mutluluğu amaçlayan insan Farabi'ye göre erdemli bir insandır ve erdemli insanlardan oluşan topluluk da erdemli şehri meydana getirecektir. Farabi'nin idealize ettiği erdemli şehrin tanımını yapmak için ilk aşamada şehri oluşturacak insan topluluklarını ele almak öncelenmelidir. Bu sebeple Farabi'nin toplulukları sınıflama konusunu daha çok ele aldığı *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserlerini incelemek gerekir.

## 1.5. MEDENÎ TOPLULUKLAR

Farabi adı geçen bu eserlerinde toplulukları başlangıçta eksik ve tam topluluklar olmak üzere ikili ayrıma tabi tutar. Tam topluluklar büyük, orta ve küçük

<sup>55</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, xii-xiii.

<sup>56</sup> Şenol Korkut, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/767.

olarak üçe ayrılırken eksik topluluklar köy, mahalle, sokak ve evden oluşur. Tam/yetkin topluluklardan büyük olanı yeryüzündeki tüm insanları kapsar. Ortanca olanı ayrı ayrı milletlerden oluşur. Küçük topluluk ise bir milletteki insanlardan ibarettir. Eksik topluluklara gelince onlardan köy ve mahalle şehre tabi ve onun bir parçası, ev de sokağa tabi ve onun bir parçasıdır. Bu açıdan şehir milletin yahut diğer bir ifade ile federasyon tarzı milletler topluluğunun, bu topluluk da dünya nüfusunun bir parçası olmaktadır.<sup>57</sup> *Kitâbu'l-Mille* 'de de benzer bir biçimde toplumun bazen aşiret, bazen şehir veya bölge, bazen büyük bir ulus (ümme), bazen de birçok ulustan var olabileceğini ifade eden<sup>58</sup> Farabi için erdemler şehir sınırları içinde elde edilmekte, şehirden küçük yerleşim yerleri için bunun mümkün olmadığı düşünülmektedir.

Eksik topluluklardan menzil/ev ile, oturulan yer değil, çatısı altında bir araya gelen aile kastedilir. Aile toplumun temeli ve yapı taşıdır, en küçük topluluk birimidir. Aristoteles dışta bırakılacak olursa Antik Yunan felsefesine bakıldığında aileye gerekli önemin verilmediği görülür. Sokrates, felsefesinde her ne kadar aileye yer ayırmış olsa da sonraları ortaya çıkan felsefî ekollerde aile olgusu silikleşmiştir. Özellikle Platon'un toplum içinde aileye bir yer ayırmamış olması dikkatleri çekmektedir. Ancak yaşı ilerledikçe *Yasalar* eserinde aileye kısmen de olsa değindiği görülmektedir.<sup>59</sup> Yunan felsefesinde aile kavramı, Aristoteles ile yeniden gündeme gelmiş olsa da sonrasında Yeni Platonculuk'a varıncaya dek aile bu sefer tamamen görmezden gelinmiş, ruhsal ve zihinsel olgunlaşma sürecinde bireyselleşmeye gidilmiştir.<sup>60</sup>

Filozofumuz Farabi ise İslam ve Türk kültürünün etkin olduğu bölgede yetişmesi sebebiyle aile konusuna eserlerinde ahlaki ve siyasi açıdan değinmiş, en küçüğü de olsa bir topluluğu ifade etmesinden ötürü idareye ihtiyaç duyduğunu ifade ederek toplumda aileye de yer açmıştır. Ona göre aile karı-koca, efendi-köle, ebeveyn-çocuklar, mülk-sahibi olmak üzere dört unsurdan müteşekkildir.

Aile, kendi içinde bir topluluğu ifade ediyor olması bakımından varlığını devam ettirmesi için bir idarecinin varlığını gerekli kılmaktadır. İşte bu noktada aile unsurları arasında yardımlaşma ve iş birliğini sağlamak, ortak hedef doğrultusunda birlik ve beraberliği tesis etmek aile reisinin görevidir. Bunları gerçekleştirebilmek

<sup>57</sup> Fârâbî, *Medîne*, 79-80; Fârâbî, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 81.

<sup>58</sup> Fârâbî, *Mille*, 16-17.

<sup>59</sup> Platon, *Yasalar*, 241, 250.

<sup>60</sup> Korkut, *Farabi*, 281.

için de aile reisinin öncelikle düşünme yetisinin gelişmiş olması gerekir. Bu yönleri ile Farabi, ailenin idaresini şehrin idaresine benzetmiştir.<sup>61</sup>

Farabi'ye göre aile reisinin ailedeki diğer fertlere karşı bazı görevleri vardır. Bunların başında onların eğitim ve öğretiminden sorumlu olmak yer alır. Aile reisi, aile fertlerinin eğiticisi ve öğreticisidir. Eğitim ve öğretimin ayrı ayrı ele alınmasında Farabi'nin bu kavramlara yüklediği anlamın farklı olması yatar. Ona göre öğretim nazari erdemlerin gerçekleştirilmesi iken eğitim bunlara dayalı olarak ahlaki ve ameli erdemleri meydana getirmeyi ifade eder.<sup>62</sup> Aile reisi fertlerin bireysel farklılıklarını göz önüne alarak onların yaratılışlarına uygun olan yöntemi seçmelidir. Bunu yaparken de erdemli şehrin amacına ters düşecek iş ve davranışlardan uzak durmalıdır. Zira her parçası, bir bütün olan erdemli şehre hizmet etmelidir. Bu yönüyle aile reisi hem yöneticidir hem de bir yöneticiye bağlı hareket etmektedir.

Aile reisinin gerekliliği ve öneminin yanı sıra Farabi aile reisinin kim olacağına dair açık bir görüş beyan etmemiştir. Ancak onun felsefesinde ortaya koyduğu genel bir ilke olarak bir konuda yetkin olanın daha az yetkin olana başkanlık etmesi gerektiği bilinmektedir. Dolayısıyla aile reisliğinin her zaman ve mekanda geçerli olacak şekilde net bir belirlenimi bulunmadığını, kadın ve erkek ayrımına gidilmeksizin teorik ve pratik erdemlerdeki becerisi de göz önüne alınarak aileye ve aile idaresine dair konularda en yetkin olanın, reis kabul edileceğini söylemek icap edecektir. Demek oluyor ki Farabi ailedeki reisi belirleme noktasında epistemolojik, etik, psikolojik ve siyasi bir bakış açısı sergilemektedir.<sup>63</sup>

Erdemlerin kazanımını ancak şehirde mümkün gören Farabi, eserlerinin merkezine şehir yönetimini yerleştirmiş, köy ve mahalle gibi küçük yerleşim birimlerine fazla değinmemiştir. Bu sebeple biz de çalışmamızda esas kabul ettiğimiz Farabi'nin şehir yönetimine dair görüşlerini incelemiş bulunmaktayız.

## 1.6. ERDEMLİ ŞEHİR

---

<sup>61</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 36.

<sup>62</sup> Farabi, *Tahsîl*, 71; Fârâbî, *Mutluluk*, 33.

<sup>63</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Farabi'nin Eserlerinde Aile Reisliği", *Bilimname Dergisi* 12/1 (2007), 48.

Farabi, en yüksek iyi olan mutluluğun gerçekleştirmesinin şehir içindeki imkanını savunduğundan ilgisini ona yönlendirmektedir. İnsanlar iyi veya kötü olması dikkate alınmaksızın amaçlarına iradeleri ile ulaştıkları için bu doğrultuda birbirleriyle yardımlaşma esasına dayalı bir topluluk oluşturmaları kaçılmazdır. Oluşumun amacına göre de toplumlar ikiye ayrılır. Zira insanların aradığı ve amaçladığı mutluluk türleri farklı olunca ortaya çıkan topluluk türleri de farklı olacaktır.<sup>64</sup> Hakiki mutluluğu elde etme noktasında yardımlaşan insanların bir araya gelmesi ile oluşan topluluk erdemli topluluktur. Erdemli topluluklar erdemli şehirleri, erdemli şehirler erdemli milletleri, erdemli milletler de erdemli dünyayı beraberinde getirecektir.<sup>65</sup>

Mutluluk için gerekli olan iki şeyden biri mutluluğun elde edilmesini konu edinen siyaset, diğeri de bunun gerçekleştirildiği yer olarak erdemli şehirdir. Diğer bir ifade ile siyaset, erdemli şehirde mutluluğun elde edilme yollarını öğretme sanatıdır. Hakiki mutluluk İlk Sebep'e ilişkin bir olgu olunca ayüstü alemde bağımsız ele alınamayacaktır. Bundan dolayı erdemli şehre de mutluluğun ve hakikatin ayaltı alemde ulaşabileceği en yüksek form olarak bakılabilir.<sup>66</sup> Siyasi yapılanmanın bu şekilde kategorize edilmesi anlaşıldığı üzere mutluluk anlayışından kaynaklanır. Öyle ki bir kimsenin mutluluk anlayışı bilindikten sonra arzu ettiği siyasi yapılanma da ona bağlı olarak çözülmüş olacaktır. Eğer İlk Sebep ve İlk İlkeleri bilmeyi gaye edinen bir mutluluk anlayışı hakimse, o kişi için erdemli şehrin namzedi ve müştakı denebilir.<sup>67</sup>

Hakiki iyiyi ve mutluluğu gaye edinen insanlar ve bu insanlardan oluşmuş toplum hangi zaman ve zeminde olursa olsun Farabi için erdemli toplumdur. Bu da erdemli toplumun birden fazla olabileceğine işaretler. Yaşar Aydın'ın bu bağlamda erdemli toplumlar için ortak olan şeyin, yine erdemli bir yönetim olduğunu vurgular.<sup>68</sup>

Farabi'ye göre insan küçük bir devlet, devlet büyük bir insan mesabesinde. Devletin yapısı ve işleyişi canlı bir organizma olan insan vücuduna benzetilmiş, böylece insanı devletin işleyişi noktasında merkezi bir konuma getirmiştir.<sup>69</sup> İnsanı

<sup>64</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 170-171.

<sup>65</sup> Ahmet Kamil Cihan, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri", *Bilimname Dergisi* 4/1 (2004), 20.

<sup>66</sup> Roger Arnaldez, "Farabi'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, çev. Kenan Gürsoy, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990), 42/126.

<sup>67</sup> Aydın, "Sa'adet", 306.

<sup>68</sup> Aydın, "İlk Başkan", 294.

<sup>69</sup> Mehmet Vural, "Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Demokrasi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 20 (Ekim 2020), 360.

örnek alan devlet yapılanması, varlığını yine insandan alacaktır. İnsan, devletin hem temel yapı taşı hem de sürekliliğini sağlama bağlamında önemli bir unsurdur.

Erdemli şehir sağlıklı bir insan vücuduna benzer. İnsan vücudunda nasıl ki yaratılış ve nitelikçe derece bakımından bazıları bazılarına üstün gelmekte ve her biri birbirinden ayrı fiilleri yine birbirlerine bağlı ve bir bütüne hizmet etmek gayesiyle yardımlaşarak yapmakta olan çeşitli kısımlar bulunuyorsa, şehirde de aynı şekilde derece bakımından üstün ve aşağıda bulunan, birbirinden bağımsız olarak farklı fiilleri aynı amaç doğrultusunda yerine getiren kısımlar mevcuttur. Bedendeki kalp merkezi bir konumdadır, beden için baş ve reis mertebesindedir. Diğer organlar kalbe yakınlığı ölçüsünde değere sahip olur, kalbe yakın organlar yönetir ve yönetilirler. Diğer organların amacı, esas organ olan bedenin reisi kalbin amacına hizmet etmektir. Böylece bedenin amacının gerçekleşmesi tüm organların yardımlaşması ile olur. Öyleyse bedende olduğu gibi erdemli şehirde de insanlar birbiriyle yardımlaşma ve iş birliği sonucu şehrin reisinin tüm şehir halkı için amaçladığı hakiki iyiyi ve mutluluğu elde etmiş olurlar.<sup>70</sup>

Erdemli şehrin parçaları nispetindeki insanlar yaratılış bakımından farklı derecelere sahiptir ve hakiki mutluluktan bu derecelerine göre pay alırlar. Bedendeki en mükemmel organ olan kalbin yerini şehirde reis/başkan alır. Kalbin varlığının diğer organlardan evvel gelmesi gibi şehrin başkanının da varlığı şehir halkından önce gelir ki şehrin varlığından söz edilebilsin. Başkana yakın olanlar tıpkı bedende olduğu gibi derece bakımından diğerlerinden üstün sayılır. Sonrasında sırayla mertebe bakımından aşağıda olanlar gelir.<sup>71</sup>

### 1.6.1. Erdemli Şehrin Yöneticisi

Farabi insanların yaratılış bakımından birbirlerinden farklı ve üstün olduğunu savunur. Bir işe yaratılıştan yatkın olanlar olmayanlara göre daha üstündür. Eşit olanlarsa buluş (istinbat) güçleri sayesinde diğerlerinden ayrılır. Buluş gücüne sahip olanlar olmayanların başkanıdır. Yaratılış yönünden eksik olanlar ise eğitilmeleri sonucu eğitilmeyenlere üstün gelir ve onların başkanı olur. Bu sebeple insanlardan

<sup>70</sup> Farabi, *Medîne*, 80; Farabi, *Fusûl*, 37.

<sup>71</sup> Farabi, *Medîne*, 82.

bazıları Farabi'nin siyaset felsefesinin temelinde yer alan mutluluğun ne olduğunu, mutluluğa ulaşma yollarını kendi başına bilemez, bunu kendisine öğretecek birine ihtiyaç duyar. Hatta insanların çoğu bu durumdadır. Kimisi sadece kendisine söyleneni yapar. Bu kişilerin hiçbir konuda başkanlık etmesi söz konusu değildir. Demek ki mutluluğu bilen, bilmeyenlere başkanlık edecektir.<sup>72</sup> Erdemli şehrin kuruluş amacı mutluluğu elde etmek olunca mutluluğu en iyi bilen başkan olması beklenir. Zira erdemli şehrin erdemi başkanda aranır. Başkan ne kadar erdemli ise şehir de o kadar erdemli olacaktır. Başkan, erdemli şehrin varlığının sebebidir. Bu sebeplerden ötürü başkan hem tabii hem de iradi olarak başkan, yönetilenler de hem tabii hem de iradi olarak yönetilen konumunda yer alır.<sup>73</sup>

Farabi erdemli şehrin kurucusu olan başkana “er-Reîsü'l-Evvel” yani İlk Başkan adını verir. Bu terimi siyaset felsefesinde ilk kullanan da Farabi'dir.<sup>74</sup> *Tahsîlu's-Sa'ade* adlı eserde de filozof, kral/hükümdar, imam ve kanun koyucu olarak isimlendirilir. Filozof vasfı başta teorik erdem olmak üzere diğer tüm erdemlere, hükümdar adı hakimiyet ve iktidara, imam kavramı örnek alınan ve kabul görene, kanun koyucu ifadesi de pratik akılsalların şartlarını bilme ve onları şehirlerde var etme kabiliyetine işaret etmektedir. Bu kavramlar farklı manalara delalet ediyor gibi görünse de Farabi'nin literatüründe aynı anlama gelmekte ve hepsi İlk Başkan için kullanılmaktadır.<sup>75</sup>

Gelinen noktada İslam dünyasında felsefeye zemin hazırlamak çabasında olan Farabi'nin hareket noktasının Platon olduğunu ifade etmek gerekir. Farabi imamın yerine filozof-hükümdarı, şariat yerine de kanunları yerleştirmekle felsefeyi İslam dünyasına tanıtmayı hedeflemiştir.<sup>76</sup> Çünkü Farabi'ye göre dinin temsiller kullanarak tahayyül yoluyla bildirdiği hakikatleri, felsefe oldukları hal üzere, taakkul yoluyla kavratır. Felsefenin ispat ettiği konularda din ikna etme yolunu tercih eder. Sonuç itibarıyla felsefe ile din aynı konuları ele almaları ve mutluluğu amaçlamaları

<sup>72</sup> Fârâbî, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 88-92

<sup>73</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 31.

<sup>74</sup> Betül Vural, *Platon ve Farabi'nin Siyaset Felsefelerinde İdeal Yönetim*, (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 57.

<sup>75</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 45-47.

<sup>76</sup> Fauzi M. Najjar, “Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik”, çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Nisan 1972), 301-302.

bakımından eş değerde kabul edilse de Farabi'nin, felsefenin dinden önce geldiğini savunması, felsefesiz bir İslam düşünmemesinin arka planı olarak anlaşılabilir.<sup>77</sup>

İlk Başkan şehrin mutlak manada ilk yöneticisi ve ilk kanun koyucusudur. İlk yönetici eğer erdemli ise onun yönetimi de erdemli olur. Aynı şekilde ihdas ettiği din de erdemli bir din olacaktır. Bu sebeple yönetici nehirlerin kendinden beslendiği bir denize benzetilir. Deniz tatlı ise nehirler de tatlı, deniz tuzlu ise nehirler de tuzlu olacaktır.<sup>78</sup> Hem başkanın kendisi hem de yönettiği insanlar mutluluktan başka bir şeyi amaç edinmez.<sup>79</sup> Başkan, halk tarafından kabul edilsin veya edilmesin, kendisine itaat edilsin veya edilmesin, desteklensin yahut desteklenmesin yeteneği ve sanatının öneminden dolayı başkandır. Nasıl ki bir doktor hastası olsun ya da olmasın doktor kabul edilir, aynı şekilde başkanın da muhatap alacağı kimsenin olmaması durumunda başkanlığının ortadan kalkmadığını söylemek gerekir.<sup>80</sup>

İlk yönetici Farabi'ye göre kimsenin yönetimi altına girmeye ihtiyaç duymayandır. İlim ve marifeti elde etmiş, fiillerin gereğini idrak etmiş güçtedir. Bu sebeple başkalarını yapacakları işlerde çalıştırma kabiliyetinde, mutluluğa giden yolları bilen, belirleyen, tanımlayıp sınırlayan, değerlendiren ve insanları ona yönlendirme becerisine sahip olandır. Bu sayılanlar ancak başkanın Faal Akıl ile ittisal kurması ile mümkün olup önce münfail (edilgen) akıl, ardından müstefad (kazanılmış) akli elde etmekle gerçekleşir. Farabi burada eskilerin sözlerini de kendi görüşüne destek yaparak Faal Akıl ile ittisal kuran başkanın aldığı bilgilerin vahiy olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu mertebeye varan insan ile Faal Akıl arasında bir aracı kalmamıştır. Faal Akıl bir anlamda insan ile insan üstü olan arasında koordine görevini üstlenir<sup>81</sup> ve ondan insana vahyedilen şey de İlk Sebep olan Yaratıcı'dan başkası değildir. İşte bu başkan ilk başkandır, bundan sonra gelenler insani başkanlıklar olarak tanımlanır ve varlığını ilk başkandan alır.<sup>82</sup> İlk başkanın vahiy yoluyla ortaya koyduğu erdemli yaşayış türleri ve erdemsiz yaşayıştan erdemli yaşayışa yönelten görüş ve fiiller de ya bizzat vahiy ile ya da vahiy yoluyla ona verilen belirleme yetisi ile ortaya konmaktadır.<sup>83</sup>

---

<sup>77</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 45.

<sup>78</sup> Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye*, 99.

<sup>79</sup> Fârâbî, *Mille*, 16.

<sup>80</sup> Fârâbî, *Mutluluk*, 50.

<sup>81</sup> Yaşar Aydın, "Farabi'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Ağustos 1988), 37.

<sup>82</sup> Fârâbî, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 92-93.

<sup>83</sup> Fârâbî, *Mille*, 18.

Farabi Faal Akıl için *Kitâbu'l-Mille*'de *Rûhu'l-Emîn* kavramını kullanır. Faal Akıl'dan İlk Sebep'in bilgisine erişen başkan bu bağlamda peygamber kabul edilir. Böylece ilk başkanın filozof peygamber olduğu ortaya çıkmaktadır. Zaten Farabi'nin siyaset felsefesi hem akla hem de imana cevap verir niteliktedir. Şehri yönetmek bilgeliği gerektiriyorsa, erdemli hale getirmek amacıyla birtakım düzenlemeler yapmak da peygamberliği lazım kılmaktadır. Demek ki Faal Akıl ilk başkan üzerinde hem zeka hem de muhayyile gücüne etki etmektedir.<sup>84</sup>

Erdemli şehrin insan vücuduna ve organlarına benzetilmesinin bir başka örneğini bu defa evren içindeki düzende görmekteyiz. İlk Başkan'ın diğer insanlar karşısındaki durumu İlk Sebep'in diğer varlıklar karşısındaki durumuna benzer. Evrende İlk Sebep'ten daha yetkin ve daha üstün bir varlık bulunmadığı gibi erdemli şehirde de İlk Başkan'dan daha üstünü yoktur. Kısaca İlk Sebep olan Yaratıcı'nın evrene göre konumu ile İlk Başkan'ın şehre göre konumu aynıdır. Alemin yöneticisi ile şehrin yöneticisi arasında bir uygunluk vardır ve şehrin yöneticisinin alemin yöneticisine uygun fiiller yapması, ona benzeyip onu örnek alması gerekir.<sup>85</sup>

Platon'da devlet, insanları fenomen (görüngü) dünyanın sahteliğinden idealar dünyasının hakikatine ulaştırmak amacıyla kullanılan bir eğitim aracı olarak görülür. Farabi'de ise böyle bir fenomen-idea ayrımı bulunmamaktadır. Onun Platon'un eserlerini daha çok ilahi yasalar açısından dikkate aldığı söylenebilir. Ayüstü alem ile ayaltı alemden birbirlere olan etki ve hükümleri de Aristoteles'te olduğu gibi salt deterministik bir yaklaşım değildir. Aksine ay üstündeki varlıkların alttaki varlıkları idare etmesi ve ay altındaki varlıkların üstteki varlıklara hizmet fiillerinde bulunmaları, şehirdeki bireylerin de erdemleri elde etme yolunda onların düzenini taklit etmeleri ve bu sayede birlik ve beraberliklerini sağlamaları şeklinde anlaşılmalıdır. İslam düşüncesinde hakim olan Tanrı'ya benzeme anlayışı Platon ve Aristoteles'te de yer almaktadır.

Tam bu noktada Yaratıcı ile İlk Başkan arasındaki bağlantıyı sağlayanın Faal Akıl olduğunu söylemek gerekir. Ancak Faal Akıl tarafından kurulan bu bağlantı tabii bir şekilde gerçekleşmeyip iradi bir olgu olarak karşımıza çıkar. Nitekim Faal Akıl'ın etkisinin vuku bulması için söz konusu kişinin bilkuvveden bilfiil akıl düzeyine

<sup>84</sup> Arnaldez, "Farabi'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", 129-130.

<sup>85</sup> Farabi, *Mille*, 60-68.

yükselmesi beklenir.<sup>86</sup> Böylelikle söz konusu başkan, filozof olmasının sonucu olan taakkulî yetisinin yanı sıra, Faal Akıl'dan aldığı vahyi insanların seviyesine indirerek aktarma görevi gereği de tahayyülî yetiye sahip olacaktır.

Burada Farabi'nin vahiy olgusunu iki yönlü ele aldığını söylemek mümkündür. Vahyin bir yönü dinî hakikate işaret ederken diğer yönü felsefî bir gerçekliği ifade eder. Bu da iki farklı kullanımı beraberinde getirir. İlki vahyin dini yönünden kaynaklı Yaratıcı'dan gelen bilgilere karşılık gelir ki burada muhayyile gücünün bir fonksiyonu olarak görev alır. Yukarıda da işaret edildiği gibi muhayyile gücü en üst düzeyde olan peygamber İlahi hakikatleri sembolleştirerek insanlara iletir. Diğer kullanımı ise vahyin felsefi yönüyle ilgili olarak bilkuvve aklın bilfiil akıl haline getirilmesini ifade eder.<sup>87</sup>

Farabi'ye göre erdemli şehrin kurucu başkanında bulunması gereken bazı nitelikler vardır. Bu nitelikleri *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde 12 maddede sıralamıştır:

- 1) Yaratılış itibarıyla organları tam ve vücudu sağlıklı olmalıdır.
- 2) Kendisine söyleneni, söyleyenin maksudını ve söze konu olan şeyi iyi kavramalıdır.
- 3) Gördüğü ve duyduğu şeyleri unutmayacak düzeyde hafızası kuvvetli olmalıdır.
- 4) Bir konunun delalet ettiği şeyi ve delillerini anlayabilecek kadar zeki olmalıdır.
- 5) Zihnindeki açıkça izah edebilmek için güzel konuşmayı ve hitabeti iyi bilmelidir.
- 6) Öğrenmeyi ve öğretmeyi sevmelidir. Bu yolda zihnini ve bedenini yormamak için kolay öğretme becerisine de sahip olmalıdır.
- 7) Yeme, içme, cinsel zevkler ve kumardan uzak durmalıdır.
- 8) Doğruluğu ve doğruları sevmeli, yalandan ve yalancılardan nefret etmelidir.
- 9) Ulu olmalı, ululuğu sevmeli, dünyalık altın ve gümüş gibi bayağı şeylerden kaçınmalıdır.
- 10) Adaleti ve adil kimseleri sevmeli, zulüm ve zalimlerden kaçınmalıdır.
- 11) Mutedil mizaçlı olmalı, adaletin talebinde değil, zulmün talebinde şiddetli ve aksi yapılı olmalıdır.

<sup>86</sup> Farabi, *Mebâdî'ül-Mevcûdât*, 92.

<sup>87</sup> Lokman Çilingir, "Farabi'de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007), 223.

12) İrade ve gayret sahibi olmalı, işleri gerçekleştirme konusunda cesur ve kararlı olmalı, korkak ve yumuşak huylu olmamalıdır.<sup>88</sup>

İlk başkanda aranan özelliklerin fiziksel, zihinsel ve ahlaki bağlamda ele alındığı görülmektedir. Fiziksel özelliklerinin dile getirilmesi, öyle olacak ki şehre dışarıdan yahut içeriden gelen bir tehlike söz konusu olduğunda başkanın şehri müdafaa edecek beceride olması beklenmektedir. Bunların dışında şehri yönetme ve kanun koyma becerisine sahip olabilmek için teoriden beslenilmesi ve son kertede felsefi bir bilgeliğin elde edilmesi gerekir. Böylece şehrin başkanında iktidar kadar felsefi gücün de bulunması gerekliliği ortaya çıkar. Zaten Farabi bu niteliklere sahip başkana filozof kral adını verir.<sup>89</sup>

Farabi'nin ilk başkanda aradığı bu özelliklerin çoğu, genelde Yunan felsefesinden, özelde de Platon'dan esinlenilerek ortaya konmuştur. Platon'dan farklı olarak İslam'ın etkisiyle Faal Akıl'ın önemine vurgu yapılır ki bu da Farabi'nin ilk başkan teorisini temellendirmede hem Yunan hem de İslam düşüncesinden etkilendiğinin bir göstergesidir.<sup>90</sup> Ayrıca ilk başkanın sahip olması gereken özellikler konusunda bu derece net çizgiler belirlemiş olmasını, onun Peygamber ile filozof kral kişiliğini tek bir şahısta toplama isteği ve gayreti olarak yorumlamak da mümkündür.<sup>91</sup>

Bu özelliklerin yanında *Âdâbu'l-Mulûkiyye* eserinde de yer yer yöneticiye dair notlar düşmektedir. Yöneticinin hakkı savunabilmek ve haklının yanında olabilmek için zengin olması gerektiğini dile getirir. Aksi takdirde ricacıların isteklerine meyletme riski vardır.<sup>92</sup> Ayrıca yönetici sarhoşluk veren şeylerden de uzak durmalıdır. Zira yönetici olması gereği başkasının kendini korumasına ihtiyaç duymamalıdır.<sup>93</sup>

Farabi, sıraladığı bu on iki özelliğin tamamının bir kişide bulunmasının zor olduğunu kabul etmektedir. Bu durumda da ikinci başkandan (Reîsü's-Sânî) söz eder ve onun için gerekli gördüğü özellikleri altı özellik ile sınırlar:

1) Hakim yani filozof olmalıdır.

<sup>88</sup> Farabi, *Medîne*, 87-89.

<sup>89</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 247-248.

<sup>90</sup> Aydın, "İlk Başkan", 300-301.

<sup>91</sup> Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/154.

<sup>92</sup> Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye*, 69.

<sup>93</sup> Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye*, 37.

- 2) Kendinden önceki başkanların kanun ve kurallarını iyi bilip bu kurallar gereğince hareket etmelidir.
- 3) Önceki başkanların kural olarak vaz etmediği konularda kanun koyabilme yetisinde olmalıdır.
- 4) Kendi zamanında ortaya çıkıp önceki başkanın döneminde ona dair herhangi bir kuralın bulunmadığı durumlarda güçlü bir hüküm çıkarma becerisine sahip olmalıdır.
- 5) Önceki başkanların koyduğu kuralları takip ederek kendi vazettiği kanunları halka öğretebilmelidir.
- 6) Harp sanatını iyi bilmeli ve bu sanat için gerekli olan bedensel gücü bulunmalıdır.<sup>94</sup>

Farabi bu özelliklerin de tek bir kişide bulunmaması durumunda alternatif bir yönetim şekli öne sürmektedir. Buna göre sayılan altı özellik ancak iki kişide toplanabiliyorsa biri ilk özellik olan filozofluğu, diğeri de kalan beş özelliği içine alan reisliği üstlenmelidir. Fakat bunun da mümkün olmadığı zamanlar olasıdır. Böylesi bir durumda her bir özelliğin teker teker ayrı kişilerde bulunabildiği altı kişilik bir yönetim kadrosu oluşturulur ve hepsi reis kabul edilir.<sup>95</sup> Bu yönetim tarzı da bize Platon'un aristokrasisini anımsatır. Ancak devlet yönetiminde bilgelik yani felsefe yoksa o devlet başkansız kalır ve zamanla yok olmaya yüz tutar. Bu da en nihayetinde demek oluyor ki erdemli şehri ayakta tutan temel ilke felsefedir. Filozofun yokluğu erdemli şehrin yokluğu anlamına gelir.<sup>96</sup>

### 1.6.2. Erdemli Şehir Halkı

Erdemli şehir diğer tüm şehir türlerinden daha üstündür. Hem üstündür ve hem üstün kılandır. Üstün kıldığı da erdemli şehrin halkıdır. Erdemli şehir halkı Farabi nazarında diğer şehirlerin halkına benzememektedir. Zira mutluluğu gaye edinen, mutluluğa giden yolda erdemleri elde etme çabasında olan halk dünyevi arzu ve ihtiraslarını hakiki mutluluk yolunda feda etmiştir. Mutluluğu esas kabul edip buna

---

<sup>94</sup> Farabi, *Medîne*, 89-90.

<sup>95</sup> Farabi, *Medîne*, 90

<sup>96</sup> Erwin I. J. Rosenthal, "Fârâbî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 175

engel teşkil edecek şeylerle arasına set çekmiştir. Onun gayesi erdemli başkana hizmet etmektir. Erdemli başkan da Tanrı'nın yeryüzündeki halifesi olunca Tanrı'nın aleme koyduğu düzenin bir benzerini devlette yaşatma gayesiyle erdemli toplumu düzenleme ve yönetme görevi üstlenir.

Her şehirde olduğu gibi Farabi erdemli şehir için de yöneten ve yönetilen olmak üzere iki temel sınıf ayrımı yapmıştır. Yöneticiyi siyasi eylemin öznesi olarak alacak olursak, yönetilenler de onun nesnesi olur.<sup>97</sup> Yönetilenler de yine kendi içinde bir hiyerarşik düzene tâbi olarak ikiye ayrılır. Hiyerarşik düzenin temelinde insanların algı ve idrak seviyelerine göre sınıflandırılması esası yer alır. Buna göre halk seçkinler ve avam<sup>98</sup> olmak üzere iki tabakadan oluşur. Farabi bir diğer yerde de bu sınıfları bilge kişiler ve müminler olarak adlandırır.<sup>99</sup>

Avam, genel kabule dayanan, doğruluğu test edilmemiş kanılarla yetinen yahut bunlarla sınırlı tutulmaları gereken gruptur. Seçkinler ise test edilmemiş bilgiler karşısında hiçbir şekilde sınırlanmayan, araştırma ve inceleme sonucuna dayanarak bilgi ve inancını belirleyen gruptur. Farabi genel kabul ile kendisini sınırlamayıp incelemeler ile bilgi sahibi olan herkesin seçkin, kalanların da avam olduğunu ifade eder. Sanatta ustalığı olana seçkin denebileceği gibi siyasette ustalık gerektiren bilgi ve beceriye sahip olan kişi de seçkinler sınıfına dahildir. Seçkinlerin seçkini de şüphesiz ki yöneticidir. Sonuç olarak siyasi bağlamda ele alındığı zaman yönetici seçkin, geriye kalan tüm insanlar ise avam yani halktır.<sup>100</sup>

Erdemli şehir için Farabi temel meslek grupları belirlemiştir. Bunlar sırasıyla şehrin yöneticisi, ameli hikmete ve şehirleri mutluluk yoluna yönlendirebilme gücüne sahip olan *filozof-peygamber*; erdemli dinin inanç ve fiillerini yaygınlaştırma amacıyla hareket eden *din hizmetkarları*; mütercim, edebiyatçı, şair, hatip, katip ve müzisyenlerden oluşan *dil uzmanları*; muhasebeci, mühendis, münecim ve doktorların oluşturduğu *teknikerler*; savaşanlar ve korucular sınıfı olarak *askerler (mücahitler)* ve çiftçi, çoban, tüccar gibi ekonomik işlerle uğraşan *maliyecilerdir*.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> Antony Black, *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevda Çalışkan vd. (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010), 113.

<sup>98</sup> Farabi, *Mutluluk*, 41.

<sup>99</sup> Fârâbî, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 101.

<sup>100</sup> Farabi, *Mutluluk*, 41-42.

<sup>101</sup> Farabi, *Fusul*, 49-50.

Meslek grubu içinde en üstün olanı filozof peygamberdir. Diğer meslekler de başkanın gayesine ettikleri hizmet mesabesinde değer kazanırlar.

Meslek gruplamasını incelediğimiz zaman Farabi'nin filozofu ilk sıraya yerleştirdiği, hemen ardından da din hizmetkarlarına yer vermesi dikkatleri çekmektedir. Bu sıralamaya Farabi'nin, felsefe-din ilişkisi bağlamında ele aldığı tartışmalarda felsefenin zaman ve önem bakımından dinden önce geldiği yönündeki kanaatinin etkili olduğu düşünülmektedir.<sup>102</sup> Platon kanunların yerini duygusal sözlerin almasından endişe ettiğinden olacak, şair ve katiplere ideal devletinde yer vermez. Farabi'ye bakıldığında ise dil uzmanları ilk sıralarda yer almakla önemli bir konum işgal etmektedirler. Askerler ise her ne kadar maliyecilerden önce gelse de alt tabakaya uzak sayılmamaktadır. Demek oluyor ki savaşçı sınıfı Platon'da olduğu gibi Farabi'de önceliği hak eden bir sınıf olarak görülmemektedir. Genel olarak toplum içinde her sınıf kendi istidadına göre mesleklere ayrılmakta ve her mesleğin kendi üzerine düşen vazifeyi yerine getirmesi beklenmektedir. Her birey mutluluğu amaç edinen erdemli şehre fayda sağlamalıdır ki kendi de mutluluktan pay alabilsin.

Algı düzeylerinin farklılığının yanı sıra erdemli şehirdeki her bireyin bilmesi gereken ortak meseleler vardır. Farabi bunları *el-Medînetü'l-Fazıla* eserinde öncelik sırasına göre tek tek ele almıştır.

1. Erdemli şehrin insanı ilk aşamada nitelikleriyle birlikte İlk Sebep'i bilmelidir.
2. Ardından Faal Akıl'a kadar olan maddeden bağımsız varlıkları nitelik ve mertebeleriyle bilmelidir.
3. Sonra sırayla nitelikleriyle birlikte semavi cevherleri, bunların altında yer alan oluş ve bozuluşa konu olmaları açısından tabii cisimleri bilmelidir. Bunların hakim bir tedbirin eseri olduklarını, bu tedbirde de hiçbir eksiklik ve hatanın bulunmadığını bilmelidir.
4. İnsanın ve insana ait nefis kuvvelerinin oluşumunu, Faal Akıl'ın insana etkisiyle ilk makullerin, irade ve ihtiyarın nasıl meydana geldiğini bilmelidir.
5. Sonra erdemli şehri, erdemli şehrin halkını, erdemsiz şehirleri, nihai gaye olan mutluluğu, ölüm sonrası ruhlara ne olacağı, hangi ruhların mutluluğa erişip hangilerinin yokluğa mahkum olacağını bilmelidir.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Farabi, *Mutluluk*, 45.

<sup>103</sup> Farabi, *Medîne*, 100-101.

*es-Siyâsetü'l-Medeniyye* veya *Mebâdi'ül-Mevcûdât* adlı eserinde de yine erdemli şehrin halkı için varlıkların ilke ve mertebelerinin, saadet kavramının mahiyetinin ve erdemli şehrin yönetiminin bilinmesi gerektiğini öne sürer.<sup>104</sup>

Bunları bilmenin yolu da yine kişinin algı ve idrak düzeyine göre değişiklik arz eder. Oldukları gibi bilen, taakkul yetisine sahip kişilere bilge denir. Bu minvalde erdemli şehrin erdemli başkanı basiret gücü ile, başkanın ardından gelenler de başkanların yolundan giderek bunların bilgisine ulaşır. Diğer insanlar ise oldukları şekliyle değil, kimisi uzak kimisi yakın misalleriyle bilirler. Hayal etme gücünü sağlayan tahayyül yetisini kullanmaları bakımından onlara mümin adı verilir. İnsanların çoğu da zaten bilgileri hayal gücüyle elde eder.<sup>105</sup>

Erdemli şehirde algı düzeyleri farklı olsa da mutluluğu elde etme amacıyla bir araya gelmiş bu insanlar dışında bir de Farabi'nin *nevâbit* diye adlandırdığı bir grup vardır. "Tecrübesiz genç insanlar"<sup>106</sup> anlamına gelen *nevâbit* kelimesi, bitki için kullanıldığında "bitmek" manasındaki "n-b-t" köküne dayanır. Erdemli şehirdeki her birey evvela şehrin maksadı için çalışır. Erdemli şehri yaşatma idealini taşıyan tüm insanlar şehir kadar birbirlerine de faydaları olan insanlardır. Fakat Farabi *nevâbit* kelimesi ile bu tip insanların şehre faydadan çok zarar vereceğini düşünmüş olacak ki bu kimseleri *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde ekinin içindeki dikene ve bitkiler için zararlı olan otlara benzetir.<sup>107</sup>

Yine aynı eserinde Farabi, bu tip insanları mutluluğa yönelik bilgi ve eylemleri bakımından farklı sınıflara ayırır. Onlardan bir kısmı mutluluğa götüren fiilleri yapmakla beraber mutluluk dışındaki şeref, yöneticilik gibi başka şeyleri amaçlarlar. Erdemli fiil ile erdemsizliği elde etmek isterler. Yahut erdemsizliklerine erdemli fiilleri alet ederler. Bunlara Farabi *mütekannisûn* ismini vermiştir. Bir kısmı cahil şehrin amaçlarını kendine amaç edinir, ancak erdemli şehrin kuralları gereği bunları gerçekleştirme imkanı bulamazlar. Bu yüzden kuralları kendi hevalarına göre yorumlarlar. Onlara da *muharrifun* denir. Bir kısmı da kasten yanlış yorumlama eğiliminde olmayıp algılarının eksik ve kötü olmalarından dolayı kanun koyucunun sözlerini yanlış anlayıp yorumlarlar. Bunlara da *mârika* (dinden çıkanlar) denir.<sup>108</sup>

<sup>104</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 99.

<sup>105</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 100-101.

<sup>106</sup> Arnaldez, "Farabi'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", 132.

<sup>107</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 87.

<sup>108</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 104; Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 122-123.

Farabi'nin isimlendirme yoluna gitmeden mutluluğu hayal etme ve bu hayalleri yorumlamadaki yanlışlarına göre nevâbit için belirlediği başka sınıflar da mevcuttur. Genel olarak bakıldığında bunların çoğunda hakikati inkar etme, hakikati idrak ettiğini iddia edeni yalanlama, hakikat olduğu söylenen şeyin aslında bir zan olduğunu iddia etme, kendilerindeki bilgisizliği fark edip bunu izale etmenin yolu olarak yine bilgisiz şehirlerin amaçlarını kendine amaç edinme gibi özellikler görülür.<sup>109</sup>

Bunlar erdemli şehirdeki türedilerdir. Bir grup olabildikleri gibi bir birey de olabilirler. Hatta bu özelliklerin tek bir bireyde bile toplanması mümkündür.<sup>110</sup> Farabi'ye göre onların herhangi bir şehir veya topluluk oluşturması mümkün değildir. Erdemli şehir içinde eriyip giderler. Şehirdeki bilge kişilere göre onlar cahil kimselerdir. Bu sebeple erdemli şehrin yöneticisi olan filozofun ilk olarak onları gözlemlene ve meşgul etme yöntemi ile eğitime yoluna gitmesi gerekir. Eğitim de Farabi'ye göre onları şehirden uzaklaştırmak, cezalandırmak, ağır işlerde çalıştırmak veya hapsedmek ile olur.<sup>111</sup> Mâverî de *Dürrü's-Sülûk* adlı siyasetnamesinde devleti bir vücuda benzetir ve halk içindeki bu tür insanların da vücuttaki hastalıklı dokular gibi düşünülmesini dile getirir. Onların yöneticiler tarafından terbiye edilmesi, terbiyesi mümkün olmayanların da yok edilmesi gerektiğini savunur.<sup>112</sup> Dikkatle incelendiğinde nevâbit fikrinin Platon'dan mülhem olduğunu görmek mümkündür. Platon erdemli bir devletin bozulmasını bu tip kötü ahlaklı insanlara bağlamaktadır.<sup>113</sup>

Türedi yahut nevâbit dediğimiz bu tip insanlardan sonra erdemli şehirde varlığından söz edilebilecek diğer tip insanlar da vardır. Bunlardan ilki tabiatları hayvan düzeyinde olanlardır. Siyasi bir varlık olarak adlandırılan insana zıt olarak bunlar siyasi varlık olarak kabul edilmez ve onların siyasi bir topluluk oluşturmaları beklenmez. Aksine toplu halde yaşayan hayvanlara benzerler. Kimisi evcil hayvan düzeyinde iken kimisi vahşi hayvanlar gibidir. Vahşi hayvan tabiatlı olanların arasında insana özgü olan ahlaktan yoksun bir biçimde hayatlarını sürdüren yırtıcı hayvan tabiatlı olanlar da mevcuttur. Farabi hayvan tabiatlı insanlara, hayvanlara yapılan muamelenin yapılması gerektiğini savunur. Evcilleşmeye meyilli olan veya tabiatı bu

---

<sup>109</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 106-107.

<sup>110</sup> Kabil Dilaveroğlu, "Sözün Özü 85. Bölüm", *Youtube* (29 Mayıs 2019), 01:01:06-01:02:49.

<sup>111</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 125-127.

<sup>112</sup> Ebu'l-Hasen el-Mâverî, *Dürrü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*, haz. Abdüsselam Arı, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 70.

<sup>113</sup> Arnaldez, "Farabi'nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)", 132.

yönde olanlar şehrin yararına köle veya hayvan olarak kullanılabilirken, evcilleşmeye müsait olmayanlar zararlı hayvanlar gibi muamele görmelidir.<sup>114</sup>

### 1.6.3. Erdemli Şehirde Savaş

Farabi'nin gerek erdemli şehrin sınıflarında mücahitlere yer vermesi, gerekse şehrin başkanı için savaşabilecek düzeyde beden ve organ sağlamlığı ve tamlığını şart koşması, siyasetinde savaş olgusuna verdiği önemi göstermektedir. Savaş olgusunu Antik Yunan felsefesi ve İslam öğretilerinden sentezleyerek temellendiren Farabi, savaş sanatı ve erdemsiz şehirlerdeki savaş teorilerinden bahsederken harp, erdemli şehrin yöneticisi olan filozof peygamber bağlamında ele aldığı anda ise cihad kavramını kullanmıştır.<sup>115</sup>

Mücahitler sınıfı kendi sanatlarına yönelik eğitim görürler. Savaş sanatı Farabi'de erdemlerin uygulama alanı olarak kabul edilir. Öyle ki erdem bakımından daha üst mertebede yer alan ve erdemleri daha iyi öğretme becerisine sahip olan asker, Farabi'nin genel ilkesi gereği diğerlerine başkan/komutan olur. Askerler bunun dışında Platon'da olduğu gibi koruculara özel bir eğitimden geçmezler. Önemli olan askerin cesareti ve ölüm karşısındaki tutumudur. Asker ölmeyeceği düşüncesiyle cihad etmeli, ancak ölümle karşılaştığında da endişe etmeyip bununla mutluluğu elde edeceği bilincine sahip olmalıdır.<sup>116</sup>

Farabi *Fusûlu'l-Medenî*'de savaşları haklı ve haksız olmak üzere iki türde incelemektedir. Eğer bir savaş şehrin dışarıdan gelen bir saldırıyı engellemesi, dışarıda hakkı olan bir iyiliği alması, kendileri için iyi olanı bilmeyen bir topluluğu iyiliğe sevk etmesi, kabul etmedikleri takdirde de zorlama yoluna başvurmaması, boyun eğmesi gerekirken buna yanaşmayanlara had bildirmesi, şehrin kazanılmış hakkını şehir halkından esirgeyenlerden bu hakkı alması, şehir içindeki bir grubun işlediği bir suçu tekrarlamaması için onu cezalandırması yahut var olduğu sürece şehir halkına zarar vermesinden endişe edilen grubu imha etmesi sebebiyle yapılıyorsa bu savaş Farabi nazarında haklı savaştır.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 102.

<sup>115</sup> Korkut, *Farabi*, 345.

<sup>116</sup> Korkut, *Farabi*, 349-350.

<sup>117</sup> Farabi, *Fusûl*, 56-57.

Ancak bir şehrin başkanı bir topluluğa sadece kendine itaat etmeleri, yine sadece ona saygı duymaları, böylece zorla kendini başkan ilan etmek için veya sırf zafer duygusunu tatmak ve galibiyet elde etmek için savaşırsa bu savaş haksız savaş olur. Savaşmayı veya öldürülmeyi hak etmeksizin bir grubun yaptığı haksızlığa, başkanın savaş veya öldürme ile karşılık vermesi de aynı şekilde haksız bir savaş sayılır.<sup>118</sup>

Farabi'nin savaş kavramını ele alışı ve ona yüklediği anlama bakıldığında felsefî bir bakış açısına ilaveten İslam dininin cihad anlayışından da etkilendiği görülmektedir. Aslında o, haklı savaş anlayışının temeline İslam'ın cihad düşüncesini yerleştirmiş ve savaş sanatı için felsefenin tek başına yeterli olmayacağını savunmuştur. Bu düşüncesiyle de Platon ve Aristoteles'ten ayrıldığını söylemek gerekir. Platon ve Aristoteles şehri savunma bağlamındaki içe dönük bir savaştan bahsederken Farabi buna ek olarak kitlelerin erdemli olmaya ve mutluluğa davet edilmesi anlamında dışa dönük bir savaş/cihadı esas almaktadır.<sup>119</sup>

Buraya kadar erdemli şehrin kuruluşu, yönetimi, başkanları ve halkından söz edilmiş olup kısaca tanımlanacak olursa erdemli şehir için hakiki mutluluğu amaç edinen insanların erdemli bir başkan yönetiminde bir araya gelmesiyle oluşan şehirdir, denebilir. Bu mutluluğa erdem basamaklarını aşarak çıkılması, onu erdemsiz şehirlerden ayıran temel vasıftır. Yine erdemli şehrin erdemsiz şehirlere olan üstünlüğü de hakikatin ve mutluluğun bilgisine ve ona yakışır doğru davranış kalıplarına sahip olmasındadır. O zaman mutluluğu esas gaye edinmeyen tüm toplumlar Farabi nazarında erdemsiz şehirdir kabul edilir.<sup>120</sup>

## 1.7. ERDEMSİZ ŞEHİRLER

Farabi'ye göre erdemli şehir tek iken erdemsiz şehirler birçok türde olabilir. Bu da Farabi'nin erdemsiz şehirler için eserlerinde farklı sınıflamalar yapmasının nedenini ortaya koymaktadır. Bu sınıflamalarda esas aldığı ölçüt siyasi yapı veya

---

<sup>118</sup> Farabi, *Fusûl*, 57.

<sup>119</sup> Korkut, *Farabi*, 353-354.

<sup>120</sup> Muharrem Hafız, "Farabi'nin Siyaset Felsefesi", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Abdullah Kahraman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/691.

yönetim biçiminden ziyade insanların algı düzeyleri ile mutluluk anlayışları ve bundan doğan eylemleridir.<sup>121</sup>

Erdemsiz şehirlerin durumu, hasta bir insanın durumu gibidir. Nasıl ki hasta, içinde bulunduğu hal sebebiyle acıyı tatlı, tatlıyı da acı sanabilmekte, sağlığına yararlı olanları zararlı, zararlı olanları yararlı vehmetmekte, aynı şekilde erdemsiz şehirlerin halkı da iyiyi kötü, kötüyü iyi zannetmektedir. Bu sebeple erdemsiz şehir halkı iyi bildiği kötüyü arzular ve zamanla yaptıkları kötü eylemler, onların kötüye olan istidatlarını artırır.<sup>122</sup> Böylece ahlakı kötü bireyler olarak yaşarlar.

*İhsâ'u'l-'Ulûm ve Fusûlu'l-Medenî*'de şehirleri “faziletli” (erdemli) ve “cahil” (erdemsiz) olmak üzere ikiye ayırırken<sup>123</sup>; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de erdemli şehrin karşıtı olarak “cahil”, “fasık” ve “sapkın”<sup>124</sup> şehirleri saymaktadır. *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da ise *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'deki erdemsiz şehirlere “değişmiş” şehri ilave eder.<sup>125</sup> Ardından bu sefer cahil şehirler için de zorunluluk şehri, zenginlik şehri, bayağı şehir, şeref düşkünü şehir, zorba şehir ve demokratik şehir gibi farklı türlerin olduğundan bahseder.<sup>126</sup> Bir şehir neyi arzuluyor ve neyi hedefliyorsa ona göre adlandırılır.<sup>127</sup> Erdemi isteyen şehir erdemli şehir adını alır, zenginliği, şerefi veya erdem dışında hangi şeyi istiyorsa, şehre o şeye nisbeten isim verilir. Bu şehirler de erdemli şehirlere benzemediği gibi şehrin halkı da erdemli şehrin halkıyla aynı hedefe yönelmez yahut aynı hedefe yönelmedikleri için birbirlerine benzemezler. Erdemli şehir halkı mutluluğu gaye edinirken bu şehirlerin halkı mutlulukla, başka şeyleri amaçlar ve hakiki mutluluğu elde edemezler. Bu sebeple erdemli ile erdemsiz şehirler ortak bir paydada buluşamazlar.<sup>128</sup>

Farabi'nin erdemsiz şehirler için başvurduğu isimlendirme metodu ve içeriklerini doldurma çabası incelenecek olursa, cahil şehir türlerinin içerik ve adlandırmasında Platon ve Aristoteles'ten etkilendiği söylenebilir. Diğer erdemsiz şehirlerden olan fasık, sapkın ve değişmiş şehirler için kullandığı kavramlar ve bu

<sup>121</sup> Rosenthal, “Fârâbî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri”, 175.

<sup>122</sup> Farabi, *Medîne*, 97; Farabi, *Fusûl*, 45.

<sup>123</sup> Ebu Nasr Muhammed Farabi, *İhsâ'u'l-'Ulûm*, çev. Ahmet Ateş, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990), 126-127; Farabi, *Fusûl*, 69-70.

<sup>124</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 102-122.

<sup>125</sup> Farabi, *Medîne*, 90-94.

<sup>126</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 88.

<sup>127</sup> Farabi, *İhsâ*, 127.

<sup>128</sup> Farabi, *Fusûl*, 69.

kavramların halk ve başkanı tarafından doldurulan eylemleri ise İslamî bakış açısının ürünüdür.<sup>129</sup>

### 1.7.1. Cahil Şehir

İlmin zıddı olan cehalet kavramı<sup>130</sup> Farabi'nin erdemsiz şehirlerinde önemli bir yer tutar. Bu şehirlerin ortak noktası mutluluğu bilmemeleridir. Mutluluk onlara öğretilse bile kabul etmez ve ona inanmazlar. Onlar varlıklarının maddeyle olan bağlarına ve eskilerin bozuk fikirlerine dayanırlar. Hayatın amacının madde olduğunu düşünür, mutluluğu maddede ve maddi hazlarda ararlar. Bu hazlar ne kadar çok ve çeşitli ise mutluluk da o nispette çok ve çeşitlidir. Maddi zevklerin yokluğu da onlar için mutluluğun yokluğu anlamına gelir.<sup>131</sup> Cahil şehirler hakiki mutluluğun yerine gaye edindikleri şeylere göre farklı sınıflara ayrılırlar. Burada şehirlere başkanlık yapanların zihniyet yapıları ile halkın bilinç düzeyi, ahlakı, yaşam biçimleri etkili olmaktadır.

#### 1.7.1.1. Zorunluluk Şehri

Yeme, içme, barınma ve cinsel ilişki gibi asgari düzeydeki zorunlu ihtiyaçları karşılama ve bunlarda iş birliği yapma amacıyla bir araya gelen insanlardan oluşan şehirdir. Bu ihtiyaçları karşılamak için çiftçilik, hayvancılık, avcılık ve soygun gibi farklı yöntemler vardır. Kimi zorunlu şehirlerde tüm sanatlar mevcutken kimisi yalnızca bunlardan bir tanesi ile ihtiyaçlarını karşılar. İhtiyaçları karşılamada, korumada, paylaşım ve iş birliği konusunda en maharetli olan kişi en üstün kişi olup şehrin başkanı sayılır.<sup>132</sup>

Korkut, bu şehrin insanı için Farabi'nin vahşi insan tipolojisinden bir derece daha sosyal ve siyasal bir varlık sayılabileceği yönündeki kanaatini vurgulayarak aralarındaki tek farkın siyasal bir düzen/topluluk oluşturabilme becerisi olduğunu dile getirir. Farabi'nin zorunlu şehirlerindeki bu insanlar, Platon'un *Devlet*'te bahsettiği

<sup>129</sup> Korkut, *Farabi*, 367.

<sup>130</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “chl”, 1/713.

<sup>131</sup> Farabi, *Medîne*, 91-104.

<sup>132</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 88.

zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için iş birliği yapan ve tıpkı hayvanlar gibi yaşam süren insanlar ile kıyaslandığı zaman sosyal ve siyasal açıdan daha st mertebede yer alırlar. Zira Platon bu tip insanların oluşturduğu topluluğu hayvanların oluşturduğu topluluğa benzeterek sosyal bir sınıf olarak değerlendirmemektedir. Yine de Farabi'nin bu şehir halkını cahil şehirlerden sayması ve onu ilk sırada ele alması Platon'dan etkilendiği yönündeki görüşleri haklı çıkarabilecek niteliktedir.<sup>133</sup> Buna rağmen yalnızca zorunlu ihtiyaçları giderme maksatlı bir arada bulunmaları, erdemli şehre dönüşme yolunda onlara kolaylık sağlamakta ve diğer şehirlere göre bir adım nde olmalarını mümkün kılmaktadır.

#### 1.7.1.2. Zenginlik şehri/Kötü şehir

Altın, gümüş, servet gibi zenginlik ifadesi olan şeyler konusunda yardımlaşan şehirdir. Zenginliği sevmeleri ve cimri tabiatları sebebiyle ihtiyaçlarının fazlasını biriktirmeyi amaçlayıp maddi varlıklarını idame ettirecek kadar zorunlu ihtiyaçlar dışında harcamada bulunmazlar. Birikimleri zenginliğin ölçütüdür. Her iş ve sanat zenginliği elde etmek için yapılır. Zenginlikle ulaşılmak istenen başka bir amaç yoktur. Zenginlik başlı başına amaçtır.

Zenginliği elde etmede en başarılı ve en zengin kişi bu şehrin başkanıdır. Başkanın asıl görevi zenginliği elde etmelerinde şehir halkını en iyi şekilde yönetmek ve onların zenginliğini korumaktır. Zenginlik iftilik, avcılık ve hayvancılık gibi çeşitli yollarla elde edilebilir.<sup>134</sup>

Platon'un azınlık devletine denk gelebilecek olan bu şehirde zenginliğin her birey için aynı olması mümkün değildir. Zenginlik konusunda en iyi olan başkan olabiliyorsa, insanların bir kısmı daha az zengin olmalıdır. Aristoteles'e göre sosyal düzenin bir getirisi olarak zenginlerin daha zenginleştiği bir toplumda fakirlerin daha da fakir düşmesinden söz edilir. Ancak Farabi'nin bu konuda herhangi bir açıklamasına rastlanılmamaktadır. Korkut da bu durumu Farabi'nin, zenginlik

---

<sup>133</sup> Korkut, *Farabi*, 419.

<sup>134</sup> Farabi, *es-Siyāse*, 89.

şehrindeki her bireyin hiç değilse zengin olma ümidi taşıdığını düşünüyor olabileceği şeklinde yorumlamaktadır.<sup>135</sup>

#### 1.7.1.3. Bayağı Şehir

Halkı duyusal ve oyun ve eğlence gibi hayali zevklerden yararlanmak maksadıyla yardımlaşan şehirdir. Yeme, içme ve cinsel ilişki zevki konusunda da iş birliği yaparlar. Bu iş birliğinden amaç varlıklarının devamı ya da yararı değil, sadece bedensel zevkleridir. Yalnızca bu zevki elde edebilme amacıyla bir araya gelirler. Zevk ve eğlence onlar için her şeyden önemlidir. Farabi bu şehrin, cahil şehirlerin halkına göre en mutlu ve en imrenilecek şehir olduğunu söyler. Nitekim bu şehrin düzeyine gelebilmek için öncelikle zorunlu ihtiyaçlar ve zenginlik elde edilmiş olmalıdır ki söz konusu zevklere ulaşmanın gerektirdiği imkanlar sağlanabilsin. Bu şehirde en üstün, en mutlu ve dolayısıyla en imrenilecek kişi ise bu zevkleri en fazla elde eden kişidir.<sup>136</sup>

#### 1.7.1.4. Şeref Düşkünü Şehir

Sözde ve fiilde şeref kazanmayı amaçlayan ve bu amaç doğrultusunda iş birliği ile topluluk oluşturan şehirdir. Platon'da timokrasi devletine denk gelir. Yalnızca şehir halkı birbirlerini değil, diğer şehir halkları da onları şerefli bir şehir olarak görür. Birbirlerini şerefli kabul etmeleri yine birbirilerine şereflelendirecek eylemlerde bulunmalarıyla olur. Söz konusu eylemlerde birinin diğerine şeref vermesi, ileride kendisinin de aynı düzeyde veya daha üst düzeyde bir şeref ile şerefleneceği anlamına gelir. Bu da liyakat esasına göre gerçekleşir. Liyakat ise cahil şehirlere göre erdemli şehirlerin aksine erdem ile değil, zorunlu ihtiyaçların karşılanması, zenginlik, zevkler ile belirlenir. Bunlara ek olarak başkaları üzerinde egemenlik kurmak da liyakat ölçüsü sayılır.

Dolayısıyla bir insanın şerefî, onun bir veya birkaç konuda başkaları üzerinde egemenlik kurmuş ve bununla tanınmış olması ile ölçülür. Egemenlik kurmanın

---

<sup>135</sup> Korkut, *Farabi*, 421.

<sup>136</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 89.

yanında hiç kimsenin egemenliği altına girmemek de önemlidir. Buna benzer bir şekilde kimse tarafından kendisine zarar gelmemesi, ancak kendisinin dilediği zaman ve durumda başkasına zarar verebilme hakkına sahip olması vardır. Bütün bunlar diğer kişiler tarafından sevilen ve imrenilen şeylerdir. En şerefli insan en soylu insan sayılır. Soylu sayılmak da bütün bunlara sahip olmaktan geçtiğine göre en çok sahip olan şehrin başkanı olur.<sup>137</sup>

Bu şehir şeref olarak neyi ölçüt alıyorsa, başkan da o ölçüte göre seçilir. Soylu olmak şerefse en soylu olan, zenginlik şeref sayılıyorsa en zengin olan başkandır. Başkandan sonra gelen insanlar da yine şerefe sahip olma düzeylerine göre sınıflandırılır. Zengin ve soylu olmayan yahut bunlarda kendinden daha iyilerin bulunduğu biri başkan olamaz. Başkan, kendinden daha şerefli biri bulunmayan kimsedir. Aynı durum zevkleri şeref sayanlar için de geçerlidir. Ancak Farabi başkanın halkı zenginleştirip kendisinin zenginliğe yeltenmemesi, halkı için her türlü zevk araçlarını sağlayıp kendisinin bunlarla meşgul olmaması gerektiğini savunur. Ona göre başkan için asıl ve tek gaye şeref ve övgüdür, hayatında olduğu gibi ölümünden sonra da övgü ile anılmasıdır.<sup>138</sup>

Övgü ile anılma isteği gereği başkandan sonra çocuklarının onun yerine geçebileceği konusu gündeme gelir. Başkanın, şeref için zenginlik ve başka türlü şeyleri elde etmesinde bir sakınca görülmez. Öyle ki kendini halka karşı şerefli gösterme gerekçesiyle başkanın gösterişli ve heybetli olmasını sağlayacak her türlü maddi sebeplere dayanması normal karşılanır. Halk da başkanın şerefine ne kadar hizmet ederse onun katında o kadar değer kazanır.

Farabi bu şehri erdemli şehre benzetir. Benzetmeye de şeref ve insanların şeref bakımından mertebelerinin belirlenmesi, başkana karşı tutum gibi durumların etkili olduğunu dile getirir. Bu sebeple Farabi bu şehri cahil şehirlerin en iyisi kabul eder. Ancak şerefleri elde etmede aşırıya gidilmesinin zorbalığı beraberinde getirebileceğinin de farkındadır.<sup>139</sup>

Bir şehrin başka bir şehre dönüşümü Platon'da da mevcuttur. Bir farkla ki, Platon demokrasi şehrinde aşırı özgürlüğün bir sonucu olarak ortaya çıkan zorbalıktan söz ederken Farabi'de şeref düşkünü şehir zorbalık şehrine dönüşmektedir.

<sup>137</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 105-107.

<sup>138</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 107-108.

<sup>139</sup> Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 108-109.

#### 1.7.1.5. Zorbalık Şehri

Tahakküm kurmak konusunda yardımlaşma amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu şehir olup temelinde zorbalık ve tahakküm yer alır. Bu yönetim türü Aristoteles ve tiranlık adı ile Platon'da da yer almaktadır. Şehirdeki insanlar başkaları üzerinde çeşitli yönlerde egemenlik kuracak şeylere yönelirler. Kimisi insanların canları, kimisi malları üzerinde egemenlik kurmak ister. Kimisi de insanları köleleştirebileceği türde bir egemenliğin peşinde koşar. Halk, egemenlik kurmak istedikleri konu ve bu konuda elde ettikleri mertebeye göre önem kazanır. Öyle ki egemenlik kurmayı seven bir kimse herhangi bir isteğini, bir kişi veya şey üzerinde egemenlik kurmadan elde etmiş olsa, o kimse diğer insanlar tarafından dikkate alınmaz, yaptığı eyleme değer verilmez. Zira burada amaç, isteklere ulaşabilmek değildir, egemenlik kurmak başlı başına bir amaç ve istektir. Egemen olma arzusunun yanı sıra kimsenin kendilerine egemen olmamasını ve egemenliği altında bulunanların daima kendilerinden daha güçsüz bir halde kalmalarını da isterler. Şehirde tahakküm altına alınan kişi veya başka bir şehrin kendisi üzerine egemenlik kurana boyun eğmesi ve onun her türlü isteğine hizmet etmesi esastır.<sup>140</sup>

Bu şehir halkı başkalarına karşı olduğu gibi kendi aralarında da birbirlerine egemenlik kurmak isterler. Hatta bunu o kadar ileri götürürler ki, bir şehri zor kullanmadan almak, uyuyan bir kimseyi uyandırmadan öldürmek gibi hakimiyetten sayılmaz. Çünkü bu durumlar onların savunmasız oldukları anlardır. Karşı taraftan bir direniş ve mücadele gelmesini beklerler ki kendileri bu direnişe rağmen onları alt etmiş ve üzerlerinde egemenlik kurmayı başarmış olsunlar.

Başkalarını tahakküm altına almada en iyi görüşe sahip olan, bu konuda insanları en doğru şekilde yönlendiren, daima egemenlik kuran taraf olup diğer insanları hakimiyeti altına alma gayretini en çok gösteren kişi bu şehrin başkanıdır. Şehirde başkan kadar kanunlar da bu emele yönelik iş görür. Kanunlarını başkaları üzerinde egemenlik kurmalarını sağlayacak şekilde düzenlerler.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 94

<sup>141</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 95.

#### 1.7.1.6. Demokratik Şehir

Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi Farabi'de de demokratik şehir erdemsiz şehirlerden sayılmaktadır. Filozofa göre bu şehir özgürlük esasına göre kurulmuştur. Mutlak erdem özgürlüktür. Şehirde yaşayan her insan istediğini yapmada özgürdür. Herkes eşittir, birinin diğerine hiçbir konuda, hiçbir zaman üstünlüğü yoktur. Bu anlayış da devamında şehir içinde tabiatı farklı, istekleri farklı, eylem ve yönelimleri farklı birçok insanın varlığını meydana getirir. İçeriden veya dışarıdan hiç kimsenin onların özgürlüklerini kısıtlaması yahut onlar üzerinde bir otorite kurması söz konusu değildir. Bir otorite kurulacaksa da bu, halkın özgürlüğünü artırmaya yönelik bir otorite olmalıdır. Bağlı oldukları tek birim, özgürlüklerini yaşatan otoritedir. Dolayısıyla bu şehri yöneten kişi, yönetilenlerin arzu ve isteklerine uymalı, özgürlüklerini korumalı, kendini de yalnızca zaruri ihtiyaçları ile sınırlı tutmalıdır. Yönetim, yönetilenlerin iradesindedir. Durum böyle olunca yöneten ile yönetilenin hakikatte farklı gruplar olmadığı görülür. Yöneten ve yönetilen aslında aynıdır yahut ne yöneten vardır ne de yönetilen.<sup>142</sup>

Farabi bu şehri dışarıdan bakıldığında farklı renkler ve nakışlar barındıran süslü bir giysiye benzetir. Burada istekler kayıtsız bir biçimde yerine getirilebildiği için herkes tarafından imrenilen, sevilen ve yaşanmak istenen bir şehirdir. Bu sebeple diğer uluslar buraya gelip yerleşirler. Birbirinden farklı milletler bir arada yaşar, zamanla bir millet diğerinden ayırt edilemez hale gelir. Benzerlik ve farklılıklar sayıca çoktur. Böylece şehir, farklı uluslardan insanların evlenmeleri neticesinde farklı şekillerde yetişmiş ve çeşitli yönelim ve isteklere sahip türlü türlü çocuklara ev sahipliği yapar. Yine bu şehirde kötülükler kadar iyilikler de ortaya çıkar. Zira bir şehir ne kadar farklı bireylerden oluşuyor, ne kadar yoğun nüfus barındırıyorsa iyilik de kötülük de o kadar çok olur. Bu da bir müddet sonra bu şehir halkı içinden erdemli bireylerin, hatip, şair ve filozofların ortaya çıkmasına, şehrin de erdemli şehre dönüşmesine zemin hazırlar. Çünkü erdemli olma yolunda bireylerin özgürlükleri kısıtlanmaz. Bu da Farabi için bu şehrin en güzel yanıdır.<sup>143</sup>

Bütün bunlara rağmen şehir halkı hakiki manada erdemli bir kişiyi başkan kabul etmezler. Onlara göre erdemli başkan, arzu ve isteklerinin gerçekleştirilmesinde,

<sup>142</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 99; Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 116-117.

<sup>143</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 100; Farabi, *Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 118.

özgürlüklerinin kısıtlanmamasında kendilerine en iyi olanakları sağlayan kişidir. Gerçek erdemli kimse ise özgürlükleri hakiki mutluluğa engel olduğu noktada kısıtlayabileceğinden, halk tarafından sevilmez ve başkanlık makamına getirilmez. Ancak bir şekilde başkan olmuşsa da yönetiminin zorlaştırılması, görevden alınması yahut öldürülmesi ile karşı karşıya gelir.<sup>144</sup>

Farabi demokratik şehri, bu konuda hocası Sokrates'i takip eden Platon ile temellendirmiştir. Zira cahil olarak nitelediği şehirlerden kendi döneminde tecrübe etmediği tek yönetim biçimi demokrasidir. Buna rağmen demokrasinin, halkın isteklerine göre yönetmeyi esas alan ilkeleri sebebiyle Farabi tarafından cahil şehirlerden sayılmak için yeterli görüldüğü anlaşılmaktadır. Zira hakiki mutluluğun birliği ve değişmezliği, yerini her türlü arzusunu gerçekleştirme peşinde ve endişesinde olan insanların mutluluk adını verdiği çoklu ve değişken arzulara bırakmıştır. Bir bakıma sahte olanın hakiki olana, cehaletin bilgeliğe tercih edilmesidir ki bu da demokrasinin akıl ve aklın ilkeleri ile yönetilmediğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>145</sup>

Buraya kadar amaçlarının çeşitliliğine göre farklı cahil şehirlerden söz edilmiştir. Ancak bu sayılan şehir türlerinden iki tanesi vardır ki Farabi nazarında diğerlerinden ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Bunlar zaruri şehir ile demokratik şehirdir. Zaruri şehir minimum hayat standartları ile yaşamını sürdürdüğü, böylece çok gelişmeyip çok da kirlenmediği; demokratik şehir de özgürlük temeline dayandığı, birçok yapıda insanı ve diğer tüm toplumların amaçlarını bünyesinde topladığı (cemâ'iyye)<sup>146</sup> için Farabi'ye göre zamanla erdemli şehre dönüşebilme potansiyeli taşırlar. Bu potansiyelleri sayesinde de onlarda erdemli şehrin inşası diğer cahil şehirlerden daha kolay ve hızlı gerçekleşir.<sup>147</sup>

### 1.7.2. Fasık Şehir

<sup>144</sup> Farabi, *Mebâdi 'ül-Mevcûdât*, 119.

<sup>145</sup> Hafız, "Farabi'nin Siyaset Felsefesi", 693.

<sup>146</sup> Dilaveroğlu, "Sözün Özü 85. Bölüm", 01:08:28-01:20:14.

<sup>147</sup> Mübahat Türkel Küyel, "Farabi et-Türki'nin Devlet Teorisi'nde, "Fazıla" "Şekilli"ye En Yakın Duranı, Acaba, Niçin "Cama'i" "Şekilli" Olanıdır?", *XV. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010), 4/1913.

Fasık kavramını Farabi hakikati bildiği halde ona uygun davranışlarda bulunmayan kişi şeklinde tanımlar. Bu kavrama Farabi öncesi siyaset felsefesinde rastlanılmamaktadır. Fasık kavramının İslam literatürüne ait olması hasebiyle bu şehir, Farabi'nin İslam'dan felsefeye uyarladığı bir şehir türü olarak algılanabilir.<sup>148</sup> Tanımdan yola çıkarak fasık şehir halkı da düşünce ve eylemlerindeki tutarsızlıkla ifade edilir. Bu şehrin bireyleri varlıkların ilkelerini, gerçek mutluluğu ve ona ulaştıracak fiilleri bilir ve onlara inanırlar. Bu bilme ve inanma yönleri ile erdemli şehre benzerler. Ancak bildiklerini eyleme dönüştürme noktasında zevk ve arzularına yenik düşer, erdemli şehirden ayrılp tıpkı cahil şehirler gibi hareket ederler. Kısaca düşünceleri ile erdemli, eylemleri ile cahil şehre benzerler. Dolayısıyla Farabi'ye göre bu şehir halkının gerçek mutluluğu elde etmeye imkanı yoktur.<sup>149</sup>

Aslında fasık şehrin insanları hakiki mutluluğun bilgisinden bilinçli bir şekilde sapmıştır. Bu sapmanın verdiği acıyı da dünyaya meyletmelerinden dolayı hissedemezler. Ancak ruh bedenden ayrılınca bunun acısını duyabilirler. Aydın, fasıkların cahillerden ayrıldığı noktanın tam da burası olduğunu öne sürer. Cahil insan gerekli olan bilince hiçbir zaman sahip olmadığından bunun acısını ölüm geldikten sonra da hissetmez. Bu acı, bilmenin bir sonucudur.<sup>150</sup>

Başka bir ifade ile fasık şehri erdemli şehir ile cahil şehir arasında sıkışıp kalmış, kendine has bir kimlik oluşturamamış, ne erdemli şehir olabilme derecesine yükselmiş ne de cahil şehirler gibi geçici zevklerle kendini avutabilmiş, bu sebeple her iki şehre de aidiyet kazanamadığından hakiki ya da sahte mutluluk olarak addedilen şeylere ulaşamayacağı bilinen şehir, şeklinde tanımlamak mümkün görünmektedir.

### 1.7.3. Değişmiş Şehir

Bu şehir Farabi'nin *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde saydıklarına ek olarak *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da zikrettiği bir diğer erdemsiz şehir türüdür. Bu şehir önceleri erdemli şehir gibi inanıp yine onlar gibi yaşarken sonraları başka görüşlere kendilerini kaptırıp değişmişlerdir. Böylece görüşleri de fiilleri de erdemsiz bir hal

<sup>148</sup> Dilaveroğlu, "Sözün Özü 85. Bölüm", 01:06:08-01:06:19.

<sup>149</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 103-104.

<sup>150</sup> Aydın, "*Sa'adet*", 313.

almıştır.<sup>151</sup> Ancak neden ve nasıl değişime uğradıklarına dair net bir bilgi yer almamaktadır. Farabi bu şehir türü ile ilgili olarak bir paragraflık bilgi ile yetinmiştir.

#### 1.7.4. Sapkın Şehir

Bu şehir kendilerine sunulan varlık, Tanrı, soyut akıllar, vahiy ve peygamberlik gibi ilkelere dair bozuk bilgi ve fikirlere sahiptir. Kendilerine mutluluk olarak anlatılan şey de hakikatte mutluluk değildir. Bu sebeple inanç ve davranışlarıyla mutluluğa ulaşamazlar. Bu şehre başkan olan kişi kendisinin peygamber olup vahiy aldığını iddia eder, yalanlarıyla halkı kandırmaya çalışır. Farabi bu şehri/halkı erdemli şehrin zıddı gördüğü gibi, şehrin başkanının da erdemli şehrin başkanına zıt karakterde olduğunu savunmaktadır.<sup>152</sup>

Farabi bulunduğu zihin yapısından ötürü insanların ölümle beraber bedenden ayrılan ruhları hakkında birtakım görüşler öne sürer. Erdemli bir bireyin ruhu, ölümden sonra sonsuz bir mutluluk içindedir. Zira bu kişi dünyadaki erdemleri de ölüm sonrası hakiki mutluluğa erişmek amacıyla takip etmiştir. Fasık kimselerin ruhları ise dünyada mutluluğun bilgisine sahip olmakla beraber ona uygun davranış sergilemediğinden, ölümden sonra mutsuz olacaktır. Görüldüğü gibi erdemli ve fasık bireylerin ruhları Farabi nazarında ölümsüzdür. Ancak cahillere gelince onlar mutluluğun bilgisinden de habersizdir. Dolayısıyla davranışlarında da hakikatte olana değil, maddede olana bel bağladıklarından ölüm sonrası mutsuzluğu dahi tatmayacaktır, onların ruhları yok olmaya mahkumdur.<sup>153</sup>

Görüldüğü üzere kişinin mutluluğu elde etmesi erdemli bir toplum içinde mümkündür. Mutluluğu elde etmek gayesini taşıyan bir insanın da erdemli şehrin bir bireyi olması icap etmektedir. Ancak ne var ki Farabi'ye göre erdemli bir insanın erdemsiz bir şehrin vatandaşı olması da imkansız görünmemektedir. Böylesi insanları Farabi, kendinden daha aşağı bir türdeki hayvanın ayaklarına sahip olan bir hayvana benzetmekte<sup>154</sup> ve bu kimselerin erdemsiz şehirlerde yaşamalarının haram olduğunu savunmaktadır. Bu kimselerin yapması gereken şey, erdemli şehirlere hicret etmektir.

---

<sup>151</sup> Farabi, *Medîne*, 92.

<sup>152</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 104; Farabi, *Medîne*, 92-93.

<sup>153</sup> Mehmet Aydın, “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 127-128.

<sup>154</sup> Farabi, *Mille*, 44.

Ancak içinde bulunulan zaman, mekan ve şartlar her zaman erdemli bir şehrin kurulmasına müsait olmayabilir. Bu durumda erdemli bireylerin erdemsiz şehirlerde yaşamaları durumu ortaya çıkar. Geline nokta Farabi, erdemli insanların bu dünyada yabancı/bu dünyanın yabancıları olduğunu söyler. İç dünyası ile dış dünyasının uyumsuzluğu, onun yaşamını zor ve sefil bir hale getirir. Böylesi bir durumda olan kimse için ölüm, hayattan daha hayırlıdır.<sup>155</sup>

Bu noktaya kadar Farabi'nin siyasi felsefesi konu edinilmiştir. O, siyaset felsefesini İslam dünyasına dahil eden ilk düşünürdür. Duruşu ve siyaset görüşüyle Platon'a benzemekle birlikte Platon, Aristoteles ve İslam öğretilerini sentezlediği özgün felsefesi ve yazdığı kurucu metinler itibariyle eşine rastlanılmayacak bir filozoftur. Platon'u felsefeye mal eden teori idealar, Aristoteles'i felsefeye mal eden teori madde ve suret teorisidir. Farabi'de ise bu teori insanın varlık sahasına çıkışı, yetkinliğini sağlayabilmesi, toplumların oluşumu, dilin teşekkülü, toplum türleri ve nübüvvet teorisi gibi birçok konuya açıklık getiren mille kavramıdır.

Farabi'nin İslam dünyasına bir diğer katkısı da sudur teorisini İslam'ın öğretileri ile uyumlu hale getirmesidir. Öncesinde sudur teorisi Müslüman filozoflar tarafından kabul edilmeyorken Farabi bu yönüyle İslam düşüncesini yeniden yorumlamış ve sudur teorisinin temeline kemal anlayışını yerleştirmiştir. Kemal, tüm varlıkların kendine özgü gayeyi gerçekleştirme çabasıdır. Bireyin kemalini gerçekleştirmesi de saadet kavramıyla bağlantılıdır. Hal böyle olunca tüm varlıkların asıl gayesinin saadet olduğunu eserlerinde de vurgulayan Farabi, bunun ancak toplum içinde gerçekleşmesine imkan tanımaktadır.

Kemali gerçekleştirme noktasında saadeti doğru tespit eden ve bunu gaye edinen şehirler Farabi'ye göre erdemli şehirlerdir. Şehir, hakikatin insanlara ulaştırılan yönü olan din etrafında örgütlenmiş topluluk olarak tanımlanabildiği için şehir ile belirli bir mekanın ifade edilmeyip bunun bir imparatorluğa da tekabül edebileceğinin de altını çizmek icap etmektedir. Bu şehir, varlıkların ilkelerini bilen ve onları insanlara aktarabilen, alemin düzenini bilip buna uygun davranış modelleri sergileyen bir başkan tarafından yönetilmelidir.<sup>156</sup> Şehirleri yönetenler erdemli fiilleri alışkanlık haline getirerek şehir halkının da erdemli bireylerden oluşmasını sağlamaktadır.<sup>157</sup>

---

<sup>155</sup> Farabi, *Fusûl*, 71.

<sup>156</sup> Kabil Dilaveroğlu, "Sözün Özü 84. Bölüm", *Youtube* (23 Mayıs 2019), 00:16:58-01:06:30

<sup>157</sup> Özcan, *Fârâbî*, 151.

Dolayısıyla bu özelliklerin bulunmadığı, saadetin tespitinde hata edildiği, iyinin kötü, kötünün iyi görüldüğü topluluklar da erdemsiz topluluklar olacaktır. Erdemli şehir saadeti gaye edinmesi bakımından tek iken, erdemsiz şehirlerin Farabi nazarında birçok türü mevcuttur. Zira hepsi saadet dışında başkaca şeyleri gaye edinmiştir.

Farabi, öncülük ettiği siyasi felsefesi bağlamında kendinden sonrakilere de yol göstermiştir. Kuruculuğunu üstlendiği bu alanda onun izinden gidip özgün fikirler ortaya koyan nice filozoflar yetişmiştir. Bunlardan biri de Endülüs'te dünyaya gelen ve Farabi'nin doğuda gösterdiği faaliyetleri batıda icra eden, "Batı'daki Farabi" de denebilecek olan İbn Bâcce'dir.



## 2. BÖLÜM

### İBN BÂCCE'DE SİYASET FELSEFESİ

#### 2.1. HAYATI VE ESERLERİ

Endülüs'ün kuzeyinde yer alan Sarakusta'da tahmini 1077 yılında dünyaya gelmiştir. Tam adı Ebu Bekr Muhammed b. Yahya b. es-Sâîğ b. Bâcce olup Endülüs'ün Tûcib sülalesine mensup olmasından ötürü et-Tûcibî olarak da bilinmektedir.<sup>1</sup> Batı dilinde ise Avempace veya Avenpace adıyla tanınır. Gençliğini Sarakusta'da geçiren İbn Bâcce İslamî ilimler başta olmak üzere müzik, astronomi ve mantık gibi müspet ilimleri tahsil etmiştir. Burada Sarakusta emiri İbn Tîfelvit'in vezirliğini yapmış ve siyasetteki arabuluculuk faaliyeti sebebiyle hapse atılmıştır. İbn Rüşd'ün babası yahut dedesinin aracılığı ile hapisten çıktığı aktarılmaktadır. Emir'in ölümü sonrası İşbiliye'ye geçerek tıp eğitimi almış, ardından Gırnata'ya doğru yola çıktığında Şâtıbe emiri tarafından zındıklık suçu ile olsa gerek tutuklanarak ikinci defa hapis hayatı yaşamıştır. Ne kadar kaldığı net olarak bilinmemekle birlikte sonrasında Fas'a geçerek Murabıt sarayında ölümüne dek vezirlik yapmıştır. Devletin çöküşüne yakın bir zamanda siyasetle meşgul olmasının yanı sıra bazı eserlerini de burada kaleme almıştır.<sup>2</sup> Bazı tarihçilere göre İbn Bâcce 1139 yılında dönemin meşhur tabibi Ebu'l-Ala İbn Zuhr tarafından zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>3</sup>

İstinsahları ile İbn Bâcce'nin eserlerinin günümüze ulaşmasını sağlayan öğrencisi ve aynı zamanda ilim ve devlet adamı olan İbnu'l-İmam, İbn Bâcce'nin o döneme kadar gelişmiş olan felsefe ve bilim alanında yeni bir çığır açtığını<sup>4</sup> ve Aristoteles'i anlama noktasında İbn Sîna ve Gazâli'den daha iyi olduğunu dile getirir.<sup>5</sup> İbn Tufeyl meşhur felsefî romanı *Hayy b. Yakzan*'da İbn Bâcce için dönemin matematik, mantık ve felsefe ilimlerinde zirveyi teşkil ettiğini, onun gibi bir düşünür

<sup>1</sup> M. Saghir Hasan Masumî, "Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce", çev. Bayram Tamtürk, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 7/13, (Haziran 2020), 292-293.

<sup>2</sup> Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 330-331.

<sup>3</sup> Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 19/348-349.

<sup>4</sup> Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Eyüp Bekiryazıcı, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7/520.

<sup>5</sup> Aydın, "İbn Bâcce", 349.

daha rast gelmediğini ifade etmekte, sahip olduğu ilmi ve derin kavrayışı dolayısıyla onu övmektedir.<sup>6</sup> İbn Haldun da *Mukaddime*’sinde Endülüslü filozoflar arasında İbn Bâcce’den ve onun muvaşşaha yazmadaki maharetinden söz eder.<sup>7</sup>

İbn Bâcce felsefesini temellendirirken Yunan filozoflarından Aristoteles ve Platon’dan, İslam filozoflarından da özellikle Farabi’den etkilendiği yerler oldukça fazladır. Onlardan etkilenmenin yanı sıra kendisi de genelde felsefeye özelde İslam felsefesine özgün sayılabilecek teoriler kazandırmıştır. Bu teorileriyle kendinden sonra İbn Rüşd, İbn Tufeyl, İbn Meymun başta olmak üzere İslam filozofları ve Batı düşünce dünyasını etkilemiştir. Felsefenin hemen her alanında çalışma yapmış olmasının yanı sıra astronomi, tıp, mantık, müzik, psikoloji, edebiyat gibi farklı ilimleri de şahsında toplamıştır. Tüm bu ilimlere dair kaleme aldığı eserler<sup>8</sup> oldukça fazla olmasına karşın günümüze ulaşan eseri sayıca az olup bazı eserlerini de tamamlayamamış olduğu bilinmektedir.<sup>9</sup> En çok başvurulanan kitapları şu şekilde sıralanabilir:

#### 1. *Tedbîru’l-Mütevahhid*

Yaşadığı dönemin siyasi yapısı ve akli ilimlere karşı mesafeli duran ilim adamlarının devlette söz sahibi olması İbn Bâcce’yi siyaset felsefesinde *tedbiru’l-mütevahhid* adlı fertlerin bireysel anlamda kendi yönetimlerini gerçekleştirmesini öngören özgün teorisini geliştirmeye itmiştir.<sup>10</sup> Bu eser de adından anlaşılacağı üzere İbn Bâcce’nin söz konusu teorisini tedbirin manası, insan fiilleri ve ruhani suretler olmak üzere 3 temel başlık altında ele aldığı dil ve üslup bakımından ağır sayılabilecek bir eserdir.

#### 2. *Risâletü’l-Veda’*

İbn Bâcce’nin metafizik ve siyaset konularını ele aldığı eseridir. Detaylandırmaksızın erdemli ve erdemsiz şehirden bahsedilir ve şehrin erdemli olup olmaması durumuna göre yöneticiler vasıflandırılır. İnsanın yüce mutluluğa ulaşması yolunda elde edilmesini gerekli gördüğü yetkinliklerden söz edilir. Ayrıca bu eserde İbn Bâcce Gazali üzerinden sufi eleştirisi yapmaktadır. Nihai mutluluğa sufilerin kabul

<sup>6</sup> Ebu Bekir Muhammed İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, çev. M. Şerafettin Yaltkaya-Babanzade Reşid, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 68.

<sup>7</sup> Ebu Zeyd Velîyyüddin İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 2/689,869.

<sup>8</sup> İbn Bâcce’nin eserleri için bkz. Yaşar Aydın, “Bir İbn Bâcce Bibliyografyası” *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992).

<sup>9</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce”, 521.

<sup>10</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, 348.

ettiği müşahede, sezgi ve ilham yolu ile değil, bilakis akli yetkinlik ile ulaşılabileceğini savunmaktadır.

### 3. *Kitâbu'n-Nefs*

Nefs ve nefsin türlerinin ele alındığı toplamda 11 bölümden müteşekkil olan bu eserde İbn Bâcce, Platon ve sık sık Aristoteles'e atıflar yapmıştır. Filozofumuz nefis bilgisini matematik ve tabii ilimlerden daha üstün ve değerli bir mevkie yerleştirmiştir. Zira ona göre nefis bilgisi diğer varlığa dair bilgileri edinmede bir ön şart kabilindendir. Yaratıcıyı bilmek de yine nefsi bilmekten geçmektedir. Nefsin, cismin yetkinliği şeklindeki tanımından hareketle cisim, madde ve suret konularına yer vermiştir. Detaylı bir anlatım için yer ayıramayacağı bazı konularda ise İbn Bâcce okuru diğer eserlerine yönlendirmiştir.

### 4. *İttisâlu'l-Akl bi'l-İnsân*

İbn Bâcce'nin, nispeten diğer kitaplarından daha geç vakitte ve öğrencisi İbnu'l-İmam'a hitaben kaleme aldığı, bilgi, ahlak ve mutluluğu konu edinen eseridir. Sistematik bir kitap olmamakla birlikte *Tedbîru'l-Mütevahhid*'in devamı niteliğinde görülebilir. Zira *Tedbîru'l-Mütevahhid* insanın akıl gücü ile ilgili meselelerde son bulmakta, bu eser de akıl sahibi bir varlık olarak insanın nihai amacı ve bu amaca yönelik çabalarının konu edildiği görülmektedir. Son gaye ise en yüce mutluluğa erişmektedir. İnsanlar algı seviyeleri ve gelişim tipleri bakımından üç kategoride incelenir ve ilahi olana/yüce mutluluğa giden yolun ilk iki basamağı geçip son basamağa ulaşmakla mümkün olduğu dile getirilir.<sup>11</sup>

### 5. *Fi'l-Ğâyeti'l-İnsâniyye*

Adından da anlaşılacağı üzere insani amaçları konu edinen bu eser akledilirlerin konusu olarak varlıkları muttasıl ve munfasıl olmak üzere ikiye ayırmakla başlar. Ardından eserin ana konusu olan ve bir eylemden kastedilen gayenin gerçekleşmesi için mevcut bulunan fail ve münfail güçlerden bahseder. Bu eserinde İbn Bâcce insanın bir eylemdeki gayesinin onun insani yönüyle bağlantılı olması gerektiğini savunur. Nitekim filozofumuza göre insanın doğasının gereğini yapması onun nihai ve ebedi amacıdır.

<sup>11</sup> Yaşar Aydın, "İttisâlu'l-Akl bi'l-İnsân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/486.

## 6. *el-Vukûf ale'l-Akli'l-Fa'âl*

İbn Bâcce'nin faal akıl üzerine incelemede bulunduğu bir eserdir. Faal akılla ilgili ele alınacak birçok meselenin olduğunu ifade etmekle eserine başlayarak bunlardan bazısını açıklamaya koyulur. Sebep sonuç ilişkisi, varlık mahiyet ayrımından söz eder. Dört unsurdan hareketle aklın cismani olmadığının savunuculuğunu yapar.

## 2.2. SİYASET FELSEFESİNİN TEMELLERİ

Siyaset felsefesiyle ilgilenen filozofların, özellikle *Devlet* eseriyle Platon ve onun bir uzantısı olarak Yeni Platonculuk, *Medînetü'l-Fâzıla* eseriyle de Fârâbî'nin felsefi yaklaşımlarının merkezine erdemli-erdemsiz şehirleri, yönetim türleri, yönetici ile halk münasebetlerini yerleştirdiği görülür. Fakat İbn Bâcce'ye gelindiğinde daha farklı bir manzara ile karşılaşılır. İbn Bâcce genelin dışında ama onu tamamen de yok saymaksızın siyaset felsefesinde şehir yönetiminden ziyade bireyin yönetimini esas alır. Bu yönetim de şüphe yok ki erdemsiz devlette söz konusu olacaktır. Zira erdemli devlette herkes erdem sahibi olduğundan ve bireylerin yönetimi devlet eliyle gerçekleştiğinden bu tarz bir yönetime ihtiyaç duyulmayacaktır. İlaveten, İbn Bâcce'nin erdemli devlet için belirlediği kaideler bu şehrin varlığının ve devamının ne kadar zor olduğunu da kendisine kabul ettirmiş görünmektedir. Bunun da etkisiyle olsa gerek filozofumuz tüm dikkat ve ilgisini erdemli devletin yokluğu durumunda erdemli bir bireyin nasıl bir yol izlemesi gerektiğine yönlendirmiştir. İbn Rüşd'ün ifadesiyle de siyaset felsefesini bu tarzda ele alan ilk kişidir.<sup>12</sup> Zira önceki filozoflar kendi siyaset felsefelerinde insanın varlığı için devletin varlığını zorunlu görürlerken İbn Bâcce devletin varlığı için insanın varlığını öne almış, devlet için insanı değil, insan için devleti yaşatmak gerektiğini savunmuştur.

İbn Bâcce'nin böylesi bir siyaset anlayışı ortaya koymasında yaşadığı dönemin etkisi/getirisi oldukça büyüktür. Bir devletin yıkılışı ve yeni bir devletin kuruluşuna şahit olan, vezirlik yapmakla da siyasette aktif rol alan İbn Bâcce<sup>13</sup> bu sayede bir devleti ayakta tutan temellerin neler olduğunu, siyasi yönelim ve başarılar kadar

<sup>12</sup> Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divân Dergisi* 1 (Ocak 1996), 56.

<sup>13</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995) 11/213.

müspet ilimler ve ahlaki faziletlerle desteklemenin önemini, bireylerin devlet içinde takınması gereken tutumları ve bunun gibi birçok siyasi, toplumsal ve bireysel aktüaliteyi yakinen gözlemleme fırsatı olmuştur.

Yine de İbn Bâcce'nin siyaset felsefesindeki temel problematiği erdemsiz şehirdeki erdemli bireyin yönetimi olunca konunun bilgi ve ahlaktan hareketle ortaya konduğu görülmektedir. Bu konuda başyapıtı sayılan ve “yalnız insanın yönetimi” olarak teorileştirdiği *Tedbîru'l-Mütevahhid* eseri incelendiğinde fark edilecektir ki İbn Bâcce, bireyin yönetimini ele almak için ilgisini ve dikkatini bireyin kendini ve alakadar olduğu diğer tüm varlıkları tanımaya ve iradî olarak ortaya koyduğu davranışlarını insani olana uygun hale getirme çabası içinde bulunmasına vermiştir. Biz de İbn Bâcce'nin siyaset felsefesini ele alırken filozofumuzun gittiği yolu takip edeceğiz.

### 2.3. TEDBİR ANLAYIŞI

İbn Bâcce, siyaset felsefesini özlüce ele aldığı *Tedbîru'l-Mütevahhid* eserine tedbir kavramını açıklamakla başlar. Çünkü tedbir, onun siyaset felsefesini üzerine inşa ettiği temel kavramdır. Sözlükte işin ardını düşünmek, işleri yoluna koymak<sup>14</sup> yönetmek, yönlendirmek, planlamak, sorumluluk almak<sup>15</sup> şeklinde tercüme edilebilecek olan tedbirin bu anlam çeşitliğine İbn Bâcce de vurgu yapmış, ancak o en çok kullanılan ve kabul göreninin “hedeflenen bir amaca yönelik olarak fiillerin düzenlenmesi” olduğunu dile getirmiştir. Fiilin düzenlenmesi yani tertibi, bu fiilin bir defaya mahsus olmadığına da göstergesidir. Dolayısıyla İbn Bâcce tedbirden bahsedebilmek için fiilin birden fazla olması gerektiği üzerinde durmuştur.<sup>16</sup> Ayrıca yine tanımda geçtiği üzere söz konusu fiiller gelişigüzel olmayıp bir amaç doğrultusunda düzene dahil edilmelidir. Akyol da belirlenen bu amaca sistematik bir yol izleyerek belirli bir usul çerçevesinde yapılmasının, söz konusu fiili tedbir kapsamına alacağını ilave etmektedir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), “dbr”, 2/1321.

<sup>15</sup> Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Mektep Yayınları, 2013), “dbr”, 380.

<sup>16</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, *Tedbîru'l-Mütevahhid*, çev: Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 18-19.

<sup>17</sup> Aygün Akyol, “Tedbir Nedir (İslam Felsefesi Canlı Felsefe Sözlüğü) İbn Bâcce ve Câbir b. Hayyan”, *Youtube*, (13 Ağustos 2020), 00.01.45-00.03.10.

Tedbir bilkuvv ve bilfiil halde bulunabilir. Ancak İbn Bâcce'ye göre bilkuvv hali daha yaygındır. Bilkuvve ile kasıt düşünce ile gerçekleşmiş olmasıdır, bu da düşünen varlık olarak insana has bir eylemdir. Dolayısıyla insanın düşünerek, planlayarak ve isteyerek tertip ettiği fiillerine tedbir denecektir. Tedbir kavramının insan dışında bir varlık için kullanımı ise sadece benzetme amaçlıdır.<sup>18</sup> İbn Bâcce'nin tedbiri insana has kılan sınırlayıcı bu tanımı, ilahi alanın müdahalesine yahut destek ve yardımına da ihtiyaç bırakmayacak şekilde ve aynı zamanda insanın ilahi yönü olan düşünce yetisini ön plana çıkarır niteliktedir.

İnsan fiillerinden kuvâ (kuvvetler) ve mihen (meslekler) için de tedbir kavramı kullanılır. Bu onun genel kullanımıdır. Bunların arasından kuvâ için kullanımı daha yaygındır. Savaşla ilgili işlerin düzenlenmesi olarak kuvânın kullanımı yaygınken dokumacılık ve ayakkabıcılık sanatı gibi mesleklerde kullanımına az rastlanır. İbn Bâcce'nin böyle bir ayrıma gitmesinin sebebi belki de savaşa dair fiillerin tertibinin, zanaata dair fiillerin tertibinden daha çok ve ince bir düşünme becerisi gerektiriyor oluşudur.<sup>19</sup> Bu genel kullanımı dışında tedbirin bir de özel kullanımı vardır ki bunlar devlet ve ev yönetimidir. Bu bağlamda ele alındığında en şerefli ve yüce tedbirden bahsedilmiş olur.<sup>20</sup>

İbn Bâcce için tedbirin dört çeşidinden söz edilebilir:

### 2.3.1. Tedbîru'l-İlâhî li'l-Âlem

Alemin İlâhi tedbiri mutlak tedbirdir ve tedbirlerin en yücesidir. İlâhi tedbir farklı yönden bir tedbir olup diğer türlere benzemez. Tanrı alemin yaratılması ve yönetilmesinde belli bir düzeni ve amacı gözettiğinden O'na alemin müdebbiri denir. Ancak buradaki tedbir insanın tedbirinden farklıdır. Zira insan için tedbirden bahsedildiği zaman onun doğruluğu veya yanlışlığına hükmedilebiliyorken mutlaklığı sebebiyle İlâhi tedbirde böyle bir hüküm vermek mümkün değildir. Bu gerekçe ile asıl meselesi insanın uyguladığı tedbir olunca İbn Bâcce'nin ilâhi tedbiri fazla ayrıntılandırmadığı fark edilmektedir.

<sup>18</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 18.

<sup>19</sup> Emine Şalı, *İbn Bâcce'nin Siyaset Felsefesi*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47.

<sup>20</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 20-21.

### 2.3.2. Tedbîru'l-Müdün

İnsan fiilleri için söz konusu olduğunda tedbirin asıl kullanım alanı olan bu tedbir, şehrin/devletin yönetimini ifade eder. İbn Bâcce'ye göre bu tedbir, siyaset kelimesinden daha geniş anlam içeriğine sahiptir. Bu sebeple her siyaset bir tedbirken, her tedbir siyaset olmamaktadır.<sup>21</sup> İbn Bâcce, Platon'un *Devlet* adlı eserinde bu konuyu doğrusu (erdemli yönetim) ve yanlışıyla (erdemsiz yönetim) ortaya koyduğunu ve tekrar aynı şeyi ele almaya gerek olmadığını dile getirir. Bu da filozofumuzun Platon'un görüşleriyle aynı noktada yer aldığının bir ifadesi olarak karşımıza çıkar.<sup>22</sup>

### 2.3.3. Tedbîru'l-Menzil

İbn Sina'nın *Mantığa Giriş* eserinde de yer alan<sup>23</sup> ve ev yönetimi şeklinde anlaşılacak olan bu tedbir türü İbn Bâcce tarafından yine çok fazla detaylandırılmaz. Ev yönetimini şehir yönetiminde bir bölüm, evleri de şehre hizmet eden birimler olarak gören Aristoteles ve Farabi gibi İbn Bâcce için de ev şehrin bir parçası olup yine erdemli şehirdeki ev de erdemlidir veya erdemli bir ev ancak erdemli şehirde yer alır. Erdemsiz bir şehirdeki ev ise İbn Bâcce tarafından altıncı parmağa benzetilir. Tabiat dışı bir oluşum olması onun eksikliği sayılır. Ev yönetimi ve yetkinliğinden kasıt ise şehrin veya insanın yönetimi ve yetkinliğidir. Evin yetkinleştirilmesi bizatihi hedef değildir, ev şehre ve insana olan nispeti ile yetkinleşir.<sup>24</sup> Erdemli insan-erdemli devlet ilişkisinde ailenin nispeten dışta kalması İbn Bâcce'nin sosyolojik olmaktan ziyade felsefi bir bakış açısına sahip olduğu anlamına da gelebilmektedir.

### 2.3.4. Tedbîru'l-Mütevahhid

<sup>21</sup> İlyas Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*, (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 22.

<sup>22</sup> Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", 343.

<sup>23</sup> Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sina, *eş-Şifâ*, çev: Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 7.

<sup>24</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 22-24.

İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin merkezini teşkil eden tedbir türü yalnız insanın kendini yönetimidir. Bu tedbir türü erdemsiz şehirde yaşayan erdemli bir bireyin mutluluğa nasıl ulaşacağını konu edinir.<sup>25</sup> İbn Bâcce'nin, yalnız bireyin tedbiri ile ulaşmak istediği nokta erdemli bir şehrin kurulmasıdır. Bu şehrin inşa edilmesinin ilk basamağının da bireyin kendini inşa etmesinden geçeceği su götürmez bir gerçektir. Diğer bir tabir ile İbn Bâcce'nin tedbir kavramı, bireyin yönetimi ile şehrin yönetimini birini diğerinden bağımsız düşünmeksizin içine alan mütemmim bir yapıdadır. Diğer yönetim türleri ise bu tedbir türüne olan nispetinden ötürü ele alınmış, ancak ilgi odağının dağılması için ayrıntılandırmaktan geri durulmuştur.

İbn Bâcce'nin bireyin yönetimine odaklanmasında kendinden önceki felsefi birikimin etkisi oldukça önemlidir. Bilhassa yönetime odaklanan Platon, Aristoteles ve Farabi'den etkilenmekle birlikte onlardan farklı olarak erdemli ve erdemsiz şehirler hakkında yeterince konuşulduğunu düşünmekte, bu sebeple yönünü bireye çevirmektedir. Metodolojik olarak birey merkezli bu bakış açısı, üzerinde tasavvufun da etkili olduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca erdemsiz şehirde yaşayan bireyin kendine çıkış yolu araması İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinin temel yapı taşıdır ve bu yönüyle genel felsefi akımdan ayrılmıştır.<sup>26</sup> Zira önceleri siyaset felsefesinde asıl mesele erdemli ve erdemsiz şehir türleri olup erdemsiz şehirde yaşayan erdemli birey için hicret ve hatta ölüm dışında herhangi bir tercih sunulmuş değildir. İşte İbn Bâcce bu birey için erdemsiz şehirde yaşayabilmenin yollarını aramakta, tabir caizse bu iki çözüme ek alternatif bir kapı aralamaktadır.

Erdemli yalnız insan olarak çevrilebilecek olan mütevahhidin izleyeceği yolu açıklamazdan evvel, onun içinde bulunduğu şartları ve ulaşmayı hedeflediği noktayı tanımanın faydası olacaktır. Ancak bundan sonra ona uygun bir yol haritası belirlemeyi ve ilk adımdan son adıma kadar her aşamasını bu doğru/doğrultu üzerinde sağlam kadem yere basarak şekillendirmeyi konu edinebiliriz.

## 2.4. ERDEMLİ VE ERDEMSİZ ŞEHİR

<sup>25</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 32.

<sup>26</sup> Oliver Leaman, "İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı", çev. Bayram Tamtürk, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/15, (Haziran 2019), 218.

İbn Bâcce siyasetin temeline bireyin tedbirini/yönetimini koymakla beraber bireyi içine alan devletleri de konu edinmekten geri durmamıştır. Zira erdemleri muhafaza edip dünyaya şamil kılacak olan birey, yaşadığı toplumdan bağımsız düşünülemez. Bu sebeple filozofumuz da tıpkı Farabi’de olduğu gibi şehirleri erdemli ve erdemsiz olarak taksim ettiği bir metod ile işleyecek, mütevahhidin şehir içindeki konumunu, görev ve sorumluluklarını da bu şekilde tayin edecektir. Ancak siyaset felsefesinde asıl mesele olarak ele alınan şehrin yönetimi konusuna kendi yorumunu katarak onu aşmaya çalıştığı görülmektedir.

#### 2.4.1. Erdemsiz Şehir

Malumdur ki mütevahhidin tedbiri erdemsiz şehirde, erdemsiz şehirden erdemli şehre zihinsel bir yolculuk ile gerçekleşecektir. Bundan kaynaklı olarak İbn Bâcce de erdemsiz şehirlerin sayısının çokluğundan erdemli şehrin birliğine, kesretten vahdete doğru yol alan bir metod izlemektedir. Bu şehirlere dair isimlendirme ve alt yapı oluşturma probleminde de İbn Bâcce’nin kendinden önceki felsefi birikimden etkilenmiş olduğu görünmektedir. Ancak onlardan farklı olarak erdemsiz şehirlerin sahip olduğu görüş ve yaşayış biçimlerine karşı sistematik bir yaklaşım sergilememiştir. Bu tavrı, onun siyaset felsefesinde asıl ortaya koymak istediği meseleyi ön plana çıkarmak istemesinden kaynaklanır. İbn Bâcce’ye göre dört erdemsiz yönetim şekli vardır. Bunlar *medînetü’l-imâmiyye*, *medînetü’l-kerâme*, *medînetü’l-cemâ’iyye* ve *medînetü’t-teğallüb*’dür.<sup>27</sup>

İbn Bâcce’nin yazma eserindeki bazı kelimelerin silik olması, bu ifadelerin doğru okunamamasına ve ne anlama geldiğine dair tartışmalara yol açmıştır. *Tedbîru’l-Mütevahhid*’in ilk tenkitli neşrini yapan Asin Palacios ilk şehrin yazımında olan silik kısmın “kararlı” anlamına gelen “ikâmiyye” şeklinde okunması gerektiğini savunmuş ancak bu görüşünü destekleyecek yeterli delil bulamamıştır.<sup>28</sup> Macid Fahrî ise bu şehir ile İbn Bâcce’nin, Farabi’nin *Tahsîlu’s-Sa’ade* adlı eserinden ilhamla başında tek bir yöneticinin veya imamın bulunduğu şehri kastettiğini not düşer.<sup>29</sup> Bir

<sup>27</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 95.

<sup>28</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, 344.

<sup>29</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, “*Tedbîru’l-Mütevahhid*”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, mlf. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991), 74.

farkla ki Farabi’de imamın yönettiği şehir erdemli olarak ele alınırken İbn Bâcce onu erdemsiz yönetimler arasında saymaktadır. Ancak diğer erdemsiz şehirlere nazaran daha olumlu bir bakış açısına sahiptir. Belki de erdemli şehir olma yolunda diğer şehirlerden daha hızlı adımlar atılacağına inandığından böyle bir ayrıma tabi tutmuştur. Aristoteles’te de en iyi yönetim olan monarşinin bozulması, en kötü yönetim olan tiranlığın doğmasına sebep olmaktadır.

İkinci şehrin de yazma eserdeki silikliği, okunuşunda farklılıklara sebebiyet vermiştir. Kimi araştırmacılar onu *medînetü’l-mâl* şeklinde okurken<sup>30</sup> kimisi de *medînetü’l-kerâme* şeklinde okumuştur. Mâcid Fahrî de *medînetü’l-kerâme* olarak okumuş ve bunun Farabi’deki *şeref düşkünü şehir’e*, Platon’daki *timokrasi’ye* denk düştüğünü ifade etmiştir.<sup>31</sup>

Üçüncü şehir olan *medînetü’l-cemâ’iyye* yine Farabi ve Platon’dan mülhemdir. Halkın yönetiminde olan demokrasi şehrini ifade eder. Köroğlu’nun ifadelerine göre bazı araştırmacılar bu şehrin imamiyye şehrinin yozlaşmış haline tekabül ettiğini nakletmektedir. Son şehir türü olan *medînetü’t-teğallüb* de yine Farabi’nin zorbalık şehrinde esinlenerek ortaya konmuş ve Platon’da tiranlık devletine denk düşen şehirdir.<sup>32</sup>

Erdemsiz şehirlerin sayıca çokluğu ve mahiyetçe farklılığına dikkat çeken İbn Bâcce bu şehirlerin halkını erdemli eylemlerden uzak durmaları ve erdeme muhalif bulunmaları ile nitelemektedir. Erdemin hedeflenmediği eylemlerde haz ön plana çıkacaktır. Dolayısıyla bu şehirlerde yaşamın merkezinde haz yer alır. Bir eylem varsa, ondan maksat haz almaktır. Yanlış fikirleri, yanlış emelleri ve yanlış eylemleri de bu şehrin insanının, yaratılıştan getirdiği tabiatı bozmuş olduğunun bir göstergesidir.<sup>33</sup> Bu tip insanlar hastalıklı olarak görülür. Hasta insan nasıl ki şifayı zehir, zehri de şifa sanmakta, şifayı değil zehri tercih etmekte, aynı şekilde erdemsiz şehrin halkı da insani tabiatlarının gereğini yerine getirmek noktasında hataya düşüp hayvani tabiatları ile yaşamaya çalışırlar.

Bu şehirlerde fiiller irade ile değil, hayvani içgüdülerle ortaya konmaktadır. Dolayısıyla özgür irade ve ondan doğan mantıklı eylemlere bu şehirlerde rastlanılmaz.

<sup>30</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, 345.

<sup>31</sup> İbn Bâcce, “Tedbir”, mlf. Mâcid Fahrî, 74.

<sup>32</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, 345.

<sup>33</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 28.

Leaman'a göre düşünceden yoksun eylemler erdemsiz şehirlerin bir özelliğidir. Düşünce ve iradenin yokluğu kişilerin mutlak manada özgür olmadığının da bir kanıtıdır. Zira insan yalnızca erdemli şehirde tam anlamıyla özgürdür.<sup>34</sup>

Varlığın sebebi olan sevginin bu şehirlerde kendine yer bulamadığı da aşıkardır. Zira sevgiden yoksun olan insanlar birbirlerine karşı tahammülsüzlükleri ve aralarında hoşgörüyü tesis edememeleri sebebiyle kendilerini dışarıdan kontrol edecek, kargaşa ve çatışmaları çözüme kavuşturacak bir sisteme ihtiyaç duyulmasına sebebiyet verirler. Sevgi yokluğunun adaleti doğurmasıyla birlikte erdemsiz şehirlerde hakimlik mesleği zorunlu olarak vücut bulur. Bunun yanı sıra yine insanlar yanlış beslenme alışkanlıklarından, zararlı gıdalar tüketerek sağlıklarına dikkat etmemeleri ve spor yapmamalarından dolayı kendilerinin sebep olduğu hastalıkları tedavi edecek bir doktora ihtiyaç duyarlar. Bu iki meslek İbn Bâcce'ye göre bir şehrin erdeminin ölçütüdür. Şehir erdemden uzaklaştığı nispette bu iki mesleğe duyulan ihtiyaç da artar. Bu nedenle bu meslekler erdemsiz şehirlerde en şerefli meslekler olarak kabul edilir.<sup>35</sup>

Bu iki sınıfın dışında erdemsiz şehirde nevabit adı verilen bir sınıf daha mevcuttur. Ekili alanda kendiliğinden çıkan ayrık ot anlamına gelen nevabit, şehir halkının görüşlerinden farklı görüşlere sahip, erdemsiz şehirde yaşamalarına rağmen erdemleri muhafaza edebilen, yanlış düşüncelerin kol gezdiği yerde doğru düşünce ve idrak sahibi olan insanları isimlendirmede kullanılır.

#### 2.4.2. Nevabit: Erdemsiz Toplumun Erdemli Bireyi

Nevabit kavramı daha önceleri felsefi literatürde Câhız'dan beri “dış dünyaya dair fikri olmayan, tecrübesiz, toy delikanlı” anlamlarıyla fidana benzetilerek “nâbit” kelime kökeniyle mevcut olmakla birlikte<sup>36</sup> İslam siyaset felsefesinde ilk olarak Farabi tarafından erdemli şehirde yaşayan erdemsiz bireyleri ifade etmede kullanılmıştır. Ancak bu kez söz konusu kavram ile aksi yönde erdemsiz şehirde yaşayan erdemli insanlar kastedilmiş ve İbn Bâcce kendine özgü yorumu ile nevabite bu olumlu anlamı yükleyen ilk filozof olmuştur.

<sup>34</sup> Leaman, “İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı”, 231.

<sup>35</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 26.

<sup>36</sup> Düccane Cündioğlu Arşiv, “Düccane Cündioğlu, Bİ'E Felsefe Dersleri 13, İnziva ve Nevabit, 20 Şubat 2016”, *Youtube*, (26 Şubat 2016), 00.22.40-00.24.20.

Ekili alanda kendiliğinden çıkan ayırık ota dayanarak bu ismin verilmesi belki de erdemsiz şehirlerin, gizil olarak erdemleri barındırmasından kaynaklanmaktadır. Ola ki erdemsiz şehirlerde şehrin herhangi bir çabası olmaksızın erdemli bireyler yetişir ve bu bireyler sahip oldukları erdemler ile diğer halktan ayrılır da şehri erdem doğrultusunda değiştirir, dönüştürür. Bu sebeple nevabit İbn Bâcce için erdemsiz toplumun bir çıkış kapısı, bir ümit kaynağıdır.

Nevabit, mütevahhid için alternatif bir isimlendirmedir. Yalnız birey olarak çevrilmesinin yanı sıra mütevahhid çokluğu/topluluğu da niteleyebilmektedir. Bu grup insanlar İbn Bâcce tarafından sûfilere benzetilir ve gurabâ (garipler) olarak vasıflandırılır. Bu vasıf Şii imamlarının sözlerinde ve Sühreverdî'nin “Gurbet-i Garbiyye Kıssası”nda da geçer. Corbin burada İbn Bâcce için de felsefeyi irfandan ayırmanın güçlüğüne delalet ettiğini dile getirir.<sup>37</sup> Onlar gariptirler, çünkü kendi vatanlarında vatansız gibi yaşarlar. Gariptirler, çünkü yakınları ve komşularının yanlarında yalnızlığa itilmişlerdir. Onlar adeta fikirleriyle yeni vatanlara göç etmişler ve bu dünyanın yabancıları olmuşlardır.<sup>38</sup> Bir bakıma şair Necip Fazıl Kısakürek'in ifadesiyle dünyaya kapalı, Allah'a açık bir akıl ve şuur ile yaşamaktadırlar.<sup>39</sup> Bu da hakikate zıt imgeleme sahip erdemsiz toplum tarafından akılsızlık ve şuursuzluk olarak addedilir.

Toplumun erdemsizliği belki de kendinden farklı olana karşı takındığı bu tavırdan ileri gelmektedir. Tüm fikirlere gereken özgürlüğü veremeyen erdemsiz toplumlar, kendi benimsediğinin haricinde kalan farklı fikirlerin varlığından rahatsızlık duymaktadır.<sup>40</sup> Dışlama eylemi de bu rahatsızlığın bir sonucudur. Gerçekten de toplum içinde kalabalık olmanın verdiği niceliksel gücün yansımaları, kendinden farklı olanın ötekileştirilmesi şeklinde görülmektedir. Doğru saydıkları yanlışları ve ona olan inançları, erdemsiz şehrin hakikate olan uzak mesafesini ve inançlarına düşüncenin eşlik etmediğini gösterir niteliktedir. Düşünceden uzak olan inanç, erdemli olanla erdemli olmayanın ayırdına varabilme beceresinden yoksundur. Bu sebeple körler ülkesinde görmenin kusur sayıldığı gibi nevabit de taşıdığı ahlaki yetkinlikler sebebiyle erdemsiz toplum tarafından ötekileştirilir ve dışlanır, ki

<sup>37</sup> Henry Corbin, “İslam Felsefesi Üzerine”, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010) 1/403.

<sup>38</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 30.

<sup>39</sup> Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016), 422.

<sup>40</sup> Cündioğlu Arşiv, “Dücane Cündioğlu, Bİ'E Felsefe Dersleri 13, İnziva ve Nevabit, 20 Şubat 2016”, 02.21.57-02.24.42

peygamberler bunun en açık örnekleridir. Ancak nevabit, bu ayrışma ve farklılaşmayı dıştan gelen bir zorunluluk olarak değil, içten gelen bilinçli bir tercih ile gerçekleştirir ve toplumun erdemsizlikteki ısrarına rağmen mutluluğu hedef alıp hakikat yolculuğuna devam eder.

Aynı düşünce İbn Bâcce'den sonra İbn Rüşd tarafından da ileri sürülecek, erdemsiz devlette yaşayan bireyin adeta vahşi hayvanlarla beraber yaşadığı ve onlardan gelecek zararlara karşı kendini korumak için yalnızlığı tercih edeceği ifade edilecektir.<sup>41</sup>

### 2.4.3. Erdemli Şehir

Erdemli şehre gelince orada nevabit bulunmaz. Çünkü erdemli olmak farklılığı/aykırılığı gerektirecek bir durum olmayıp bizzat toplumun temel gayesidir. Zaten nevabit erdemli şehrin oluşumuna ön-ayak olan kimsedir. Erdemli şehir kurulduktan sonra nevabitin varlığı son bulmuş olur. Bu da erdemsiz şehirlerin gayesinin erdemli şehirlerin temel dinamiği ve başlangıç noktası olduğuna bir işaretir.<sup>42</sup> Yine burada erdemsiz şehirde en şerefli meslek kabul edilen hekimlik ve hakimlik sanatına ihtiyaç duyulmaz. Zira buradaki insanları bir arada tutan sevgi bağı kargaşaya meydan bırakmaz. Böylece sevginin varlığı adalet kurumuna olan ihtiyacı ortadan kaldırmış olur. Yaşamını idame ettirecek kadar yemekle iktifa etmek suretiyle doğru beslenmenin ve sağlığı korumanın yollarını bilmek de hastalıkların oluşmasını engelleyeceğinden tıp ilmi burada geçerliliğini yitirir. Ancak dışarıdan gelen hastalıklar bunun dışında tutulur.<sup>43</sup> Buradan anlaşıyor ki doktor ve yargıcın bulunmadığı şehir İbn Bâcce'ye göre erdemli bir şehirdir. Erdemli şehir sevginin ve sağlığın korunduğu şehirdir. Her ne kadar ütöpik de görünse bu görüşü İbn Bâcce'nin özgün bir filozof olduğunu gösterir.

Erdemsiz şehirlerin sayıca ve mahiyetçe çokluğunun yanı sıra erdemli şehir her yönden bir tanedir. Hakikatin birliğine inanan filozofumuza göre bu şehirdeki herkes doğru fikir ve eyleme sahiptir ve bu doğru biriciktir, erdemsiz şehirlerde olduğu gibi değişkenlik arz etmez. Erdemli şehrin doğrusunun karşısında herhangi bir farklı

<sup>41</sup> Leaman, "İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı", 228.

<sup>42</sup> Köroğlu, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", 347.

<sup>43</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev: Mevlüt Uyanık, 26.

doğrunun varlığı söz konusu değildir. Bir başka ifade ile şehrin doğrusu dışındaki her bilgi yanlış, her eylem hatalıdır.<sup>44</sup>

Erdemli şehrin yanlış ve hatalara karşı takındığı bu tutum, onun yetkinliği ile doğrudan bağlantılıdır. Öyle ki genel kabul gören doğru dışında herhangi bir doğrunun şehre girmesi durumunda, ki bu şehir için doğru değil yanlış addedilecek, şehrin yetkinliği sallantıya girecektir. O halde erdemli şehrin yetkinliği yanlış ve hatalardan uzak olmasında aranmalıdır. Böylesine hassas bir yapıya sahip olan erdemli şehrin İbn Bâcce tarafından erdemsizlikten oldukça uzakta konumlandırılması da bu sebepten ileri gelmektedir.<sup>45</sup>

*Fi'l-Ğâyeti'l-İnsâniyye* adlı eserinde insanların yaratılışları gibi amaçlarının ve yeteneklerinin de farklı olduğunu dile getirir. Kimi insan ayakkabıcılık ve demircilik gibi zanaatlara yetenekli iken kimisinin de yöneticiliğe kabiliyeti vardır. Yöneticiliğe kabiliyeti olmayanlar yönetilirler. Yönetilen her birey yeteneği doğrultusunda bir amaç güder. Ancak her amaç kendi nispetinde yöneticiliğe, her birey de yöneticiye hizmet eder.<sup>46</sup> Zaten insan şehrin bir parçası olduğundan onun tüm eylemlerinin gayesi de şehirdir.<sup>47</sup>

Erdemli şehre dair detaylı bir açıklama yapmayan İbn Bâcce, bu şehrin yöneticisi ile ilgili de fazla açıklama yapmaktan kaçınır. *Risâletü'l-Veda* 'da erdemli şehrin yöneticisine reis, malik gibi isimlerin verileceğinden söz eder. Ancak bu isimlendirme erdemli şehrin yöneticisine has olup erdemsiz şehrin yöneticisine reis denmeyeceğini belirtir. Süvariye “yular başı” denmesi gibi şehir halkının başı olması hasebiyle yöneticiye bu isim layık görülmüştür. İbn Bâcce'ye göre reis insan psikolojisini iyi bilir ve yaratılıştan getirdikleri kabiliyet ve gayelerine göre insan fiillerini belirleme yetkisine sahiptir. Kanun koyucudur ve söz konusu fiilleri belirlemede bu kanunlara dayanır.<sup>48</sup> Kanun koyma becerisi şüphe yok ki bilgeliği gerektirir. Dolayısıyla şehir yöneticisinin aynı zamanda bir filozof olduğu da söylenmelidir.

<sup>44</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 28.

<sup>45</sup> Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*, 30.

<sup>46</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, “Fi'l-Ğâyeti'l-İnsâniyye”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, mlf. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), 101.

<sup>47</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, *Tedbirü'l-Mütevahhid*, (Tunus: Ceres Yayınevi, 1994), 39.

<sup>48</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, mlf. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'n-Nehâr, 1991), 131-132.

Filozofluk yalnızca kanun koyma becerisinden ileri gelmemekte, aynı zamanda İbn Bâcce'nin erdemli şehrin yöneticisi için elzem gördüğü bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira erdemli şehrin yöneticisi nihai hedef olan mutluluğu kendine gaye edinen, hikmeti elde eden, emellerinde ve eylemlerinde erdemli olanı yapan ve bu yönüyle İbn Bâcce tarafından filozof ve ilahi erdemli olarak tanımlanan kişidir.<sup>49</sup> Erdem sahibi olmak da öncelikle erdemleri tanımaktan geçeceğinden İbn Bâcce bilgi ve ahlakı birbirinden ayırmaz. Toplumun selametinin ve bireyin kemalinin mutluluğa götürecek olan erdemleri bilmek ve eylemekten geçtiğini savunur. Dolayısıyla erdemli şehir, bireylerin söz konusu erdemleri bilip ona uygun bir yaşam sürdüğü şehirdir.

İbn Bâcce erdemleri bilmek için kişinin evvela kendini/nefsini bilmesini, fiillerini ve fiillerini meydana getiren iradesini tanımasını gerekli görür. Bunun için *Tedbîru'l-Mütevahhid* eserinin ikinci bölümünü insan fiillerine dair açıklamalarına ayırmıştır. Bu sebeple bireyi erdem ile vasıflandırmakta temel dinamik olan insan nefsi ve ondan sadır olan eylemleri incelemenin yeri gelmiştir.

## 2.5. FİLLER TEORİSİ

İnsan bireysel ve toplumsal hayat içinde bir bütün olarak incelenir. Bu sebeple insanı ve insana ait fiilleri belirleme ve onun toplumda ve nihayet evrendeki konumunu saptayabilme noktasında bu iki yönü ile birlikte ele alınmalıdır. İbn Bâcce de felsefi düşüncesinin temeline insanı yerleştirir ve tasavvufun *alem-i kübra* görüşüne benzer bir biçimde onu küçük alem (*âlem-i suğrâ*) olarak görür. İnsanın küçük alem olması evrenin tüm yönlerini ve özelliklerini içinde barındırdığı anlamına gelmektedir. İnsan en alttaki maddeden en yüksek merteye olan ilahiliğe uzanan büyük bir varlık skalasını şamil bir yapıdadır. Bu yapı da ondan sadır olacak fiillerin çeşitliliği anlamına gelmektedir.

Siyasete konu olması açısından *Tedbîru'l-Mütevahhid*'in ikinci bölümü ve sonrasında insan fiillerini inceleyen İbn Bâcce, işe fiillerin mahiyeti ile başlamaktadır. Fiilin niteliği, o fiili ortaya koyan varlığa nispetle belirlenir. Fiilin kendinden sadır olduğu varlıklar yapıcı en basitten en komplike olana doğru cansız varlıklar, bitki, hayvan ve insan olmak üzere sınıflandırmaya tabi tutulur. Bitki, oluşumlarında temel

<sup>49</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 104.

unsurlara dayanmak gibi bazı yönlerde cansız varlıklarla ortak iken canlı olması yönüyle onlardan ayrılır. Hayvanlar da beslenme, büyüme ve üreme gibi nefis güçlerinde bitkilerle ortak iken içgüdüye sahip olmaları bakımından bitkilerden ayrılır. İnsan ise bazı nefis güçleri hususunda bitkilerle ve hayvanlarla ortak olup düşünme gücü ile onlardan ayrılır. İnsanın fiilleri ile diğer varlıkların fiilleri arasındaki farklılık da bu düşünme gücünden ileri gelmektedir.<sup>50</sup> Düşünme gücü sayesinde insan dört unsurdan ileri gelen zorunlu fiiller alanının dışına çıkabilmektedir. Zaten siyasi eylemler de ancak düşünme yetisinden ortaya çıkan fiillerdir. Çünkü siyasi eylemler insan için tedbirin asıl manasını verdiğinden düşünce gücü olmaksızın tedbirin varlığından da söz edilemez.<sup>51</sup>

İbn Bâcce ruh ile eş anlamda kullandığı nefsi Aristoteles gibi doğal cismin kemali olarak tanımlar<sup>52</sup> ve nefsin kuvveden fiile çıkışını ancak son yetkinliğine ulaşmasıyla mümkün olacağını vurgular. Varlık türlerine dair yaptığı sınıflamadan anlaşılacağı üzere İbn Bâcce bitkisel, hayvani ve insani olmak üzere üç tür nefsten söz eder. Tüm canlılarda ortak bulunan bitkisel nefsin temel özellikleri beslenme, büyüme ve üreme gücüdür. Hayvani nefsin temel özelliği hareket etmek ve içgüdü, insani nefsin ise hem konuşma hem düşünme anlamına gelebilen nutk yetisidir.

Ahlak felsefesinde Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserini takip eden İbn Bâcce, insanı eylemlerinde hür olan bir varlık olarak tanımlar.<sup>53</sup> İnsanın bu hürriyeti, fiillerinde onu diğer varlıklardan ayırır ve kendine özgü ortaya koyduğu fiiller de düşünme yetisinden meydana gelen iradesi sayesinde. İnsanın iradesi ile yaptığı her fiil insani fiil olmakta, insani fiil de iradeden bağımsız ortaya konmamaktadır.<sup>54</sup> Ancak insanın İbn Bâcce tarafından küçük alem şeklinde tanımlanması, bir anlamda onun insanî nefis yanında birtakım ortak eylemlerde bulunduğu nebâtî ve hayvanî nefsi de taşıdığının bir göstergesidir. Bu da demek oluyor ki insandan, içinde barındığı nebati ve hayvani nefse ait fiiller de sadır olmakta, ancak bu fiiller iradeden ayrı olarak ortaya çıkmaktadır.

<sup>50</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 34.

<sup>51</sup> Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", *Felsefe Dünyası Dergisi*, 55 (Ocak 2012), 103-104.

<sup>52</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, çev. Burhan Köroğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 46.

<sup>53</sup> Hüseyin Karaman, "İslam Ahlak Filozofları", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. Müfit Selim Saruhan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 186.

<sup>54</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 16.

Bir düşünce sonucu ortaya çıkan her eylem insani eylemdir. Ancak insan tarafından ortaya konmakla birlikte düşünme sonucu olmayıp tamamen içgüdüsel olarak meydana gelen eylemler de vardır ki onlar hayvani eylemlerdir. Bu eylemler insandaki behîmî nefsten kaynaklanır. Bu nefis türleri *Fi'l-Ğâyeti'l-İnsâniyye*'de *ra'y* ve *nüzûl nefis* olarak geçer.<sup>55</sup> Ra'y insanî nefse, nüzûl nefis de hayvani nefse tekabül eder. İbn Bâcce insandaki bu iki nefis türüne ait eylemleri kiraz yeme örneği ile açıklar. Lezzetli kirazları oburca ve mide kapasitesini düşünmeksizin yemek behimi nefsin eylemiyken insanın, fitratına uygun bir şekilde oburluğa varmadan makul ölçüde yemesi de insani bir eylemdir. Çünkü behimi eylem sadece arzu, öfke ve korku gibi infiallerden ileri gelir. İnsani eylemi bunlardan ayıran da irade ile bu infiallere sınırlar koyabilme becerisidir.

İbn Bâcce behimi nefsin üç hedefinin olabileceğini söyler. Bunlar genel ruhani, özel ruhani ve cismani amaçtır. Bu hedeflerden genel ruhani akıl için geçerli olması sebebiyle behimi nefsin hedefi olamayacaktır. Özel ruhani ise hayvanlar için şeref kaynağı olarak görülür. Geriye yalnızca cismani hedefler kalır ki bu hem hayvan hem insan içindir. Cismani hedefler şekli kemalât ve fikrî kemalât olarak ikiye ayrılır. Şekli kemalât cesaret ve utanma gibi insanın hayvan ile ortak olduğu erdemlerdir. Fikri kemalât ise doğru görüş, istişarenin güzelliği, birçok meslek, ordu komutanlığı, tıp ve hitabet gibi insana has erdem ve becerilerdir.<sup>56</sup>

Behimi eylemler her ne kadar hayvani yöne işaret ediyorsa da insan için gerekliliği de göz ardı edilmemelidir. Zira insani yöne ait eylemlerin gerçekleşmesi behimi yönün kullanılması ile mümkün olmaktadır. Ancak insani olanın behimi yönden bağımsız bulunduğu da unutulmamalıdır.<sup>57</sup>

Şayet insan eylemlerini bir düşünce ve doğruluk için yaparsa bu eyleminde behimi nefsin etkisi yoktur. Bu haliyle eylem, ilahi olarak adlandırılmaya daha müsaittir. Zira kişi behimi nefsten tamamıyla uzaklaşmak suretiyle salt düşünce gücüne dayalı bir eylemi gerçekleştirmiştir. İlahi eylemler ortaya koyan insan, şekli faziletlerle donanmıştır. Ancak şekli faziletlerin olmadığı ve behimi nefsin akıl ile çatıştığı durumlarda, meydana gelen eylemin eksikliğine hükmedilir. İnsana da bu tür eylemler kötü ve yapılması zor görünür. Çünkü insan için asıl olan insani eylemlerinde

<sup>55</sup> İbn Bâcce, “*Fi'l-Ğâyeti'l-İnsâniyye*”, 100.

<sup>56</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 96-98.

<sup>57</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 17-18.

behimi nefsin desteğini almak, ancak behimi nefsi ile insani eylemlerinin kaynağı olan aklı/nâtık nefsin arasındaki dengeyi de kurabilmektir. Aksi takdirde behimi nefs nâtık nefse galip gelip, insan da behimi nefsinin gerektirdiği eylemleri yaparsa böyle bir durumda İbn Bâcce bu insana behimi demenin daha uygun olduğu görüşünü savunmaktadır. Hatta öyle ki insan behimi eylemleri yaparken aklını kullanmakta ancak hayvan bu eylemleri tamamen içgüdüsel olarak gerçekleştirmektedir. Bu sebeple söz konusu kişiler hayvanlardan bile daha aşağı bir konumda yer alır.<sup>58</sup> Bütünü temsil eden şehrin bir parçası olamaz, şehre aidiyet kazanamaz.<sup>59</sup>

İnsandaki bu natık kuvve onu diğer tüm varlıklardan ayıran, insanı insan yapan ve bu yönüyle varlıklar arasında en şerefli bir mertebeye çıkaran temel dinamik olduğu gibi, yerinde kullanılmadığı zaman da insanı varlıklar arasında en aşağı seviyelere indirebilmektedir. Natık kuvve *Kitâbu'n-Nefs*'te insanın nefsindeki en son formları elde etmesi olarak tanımlanır. Bu formlar öğrenmek ve öğretmektir.<sup>60</sup> İnsanın hayvani yönü olan behimi nefste bu formlar mevcut değildir. Dolayısıyla behimi nefse beraber ve behimi nefse rağmen natık nefsi galebe çalan bir insanın söz konusu fiilleri neticesinde ilahi olarak nitelendirilmesi bu sebebe dayanmaktadır.

İbn Bâcce natık nefsi kendisine hakim olan insanların fiillerinde belli gayeler barındırdığını ifade etmekte ve bu gayeleri cismani surete, özel ruhani surete ve genel ruhani/akli surete ait olmaları bakımından üçe ayırmakta ve işe ruhani suretleri açıklamakla başlamaktadır.<sup>61</sup>

İbn Bâcce ruhani suretleri ele alırken ilk aşamada onları dörtlü bir sınıflamaya tabi tutar. Bunlardan ilki dairesel cisimlerdir ve heyulâni değildirler. İkinci sınıf faal akıl ve müstefad akıldır. Heyulâni olmayıp heyulaya nispet edilir. Nispet edilmeleri müstefad akıl için heyulâni akledilirlerin tamamlayıcı bir işlev görmesi veya faal akıl için yine heyulâni akledilirlerin faili olmasından kaynaklanır. Sonra gelen sınıf heyulâni akledilirlerdir. Bunlar da varlıkları heyulada bulunmalarından ötürü ruhani değildirler. Dördüncü sınıf ise nefsin kuvvelerinde mevcut bulunan anlamlardır. Onlar da aşağıdan yukarıya ortak duyu, tahayyül ve tezekkür gücü olup ruhani suretler ile heyulâni akledilirler arasında orta bir mevkidedir. Hepsi cismani olmakla beraber

<sup>58</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 38.

<sup>59</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 94.

<sup>60</sup> İbn Bâcce, *Kitâbu'n-Nefs*, 192.

<sup>61</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 56-57.

yukarıya doğru çıkıldıkça cismanilik azalır. En üstte ise natık kuvve yer alır ki onda cismanilik bulunmaz.<sup>62</sup>

İbn Bâcce ruhani varlık sınıflamasında Yaratıcı'ya ve ayırık akıllara yer vermemektedir. Özdemir bu durumun insan fiillerinin ayüstü alem ile açıklanamayacağına işaret ettiğini savunur. Bu fiiller insanın irade ve seçimine dayalı olduğundan bu iki grubun doğrudan bir etkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla konuyu ele alırken kendi kapsamını sınırlandırmak suretiyle incelemelerini sürdürmektedir ki bu da bize *Tedbîru'l-Mütevahhid*'in metafizik kitabı olmaktan uzak olduğunun bir göstergesidir.<sup>63</sup>

İbn Bâcce ele aldığı konu itibarıyla asıl dikkatini faal akıl ve akledilirlere vermek suretiyle bu iki sınıfı genel ruhaniler, bunların dışında kalan ortak duyu, tahayyül ve hatırlama gücüne dair suretleri de özel ruhaniler olarak adlandırmaktadır. Genel ruhani suretler insana, özel ruhani suretlerse duyuya ve duyulur olana nispetini Uhud Dağı ile örnekleyen İbn Bâcce, bir kişinin gördüğü Uhud Dağı'nı işaret etmesiyle ortak duyudaki hayaline işaret etmesi arasında bir fark olmadığını dile getirir. Çünkü Uhud Dağı gözle yahut tahayyül ile idrak edilen bir duyulur nesnedir. Bu onun özel nispetidir. Genel nispeti ise bizzat onu gören kişilerdir.<sup>64</sup>

Cismani ve özel ruhani suretler genel ruhani suretlerin mertebesine ulaşma konusunda insana hizmet eder niteliktedir. Yukarıda da ifade edildiği üzere özel ruhani formlardan ortak duyu aralarında en maddi olandır. Bu maddiliği onun duyulara ve duyuya konu olan nesneyle ilişkisinden kaynaklanır. Ortak duyu, duyu veya duyulurun yokluğunda onlara ait formların saklandığı yerdir. Burada saklanan formlar tahayyül yetisine iletilir. Dolayısıyla tahayyülün ortak duyuya göre daha az maddi olması beklenir. Zira duyularla doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. Ancak tahayyül yetisi zorunlu olarak duyuları gerektirir. Çünkü duyularla algılanmayan bir şeyin tahayyülü mümkün değildir. Bu da özel ruhani formların kısmî cisimselliği anlamına gelmektedir.<sup>65</sup>

Hatırlama gücüne doğru gittikçe azalan cismanilik, nihayet natık kuvve olarak da isimlendirebileceğimiz genel ruhani suretlere gelince tamamen ortadan kalkar.

---

<sup>62</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 21-22.

<sup>63</sup> Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*, 50-51.

<sup>64</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 44.

<sup>65</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 108-110.

Böylece salt ruhanilik meydana gelir. Akıl artık duyu ile olan tüm alakasını kesmiştir. Bu sebeple ruhani formların en üst mertebesini oluşturur.

İbn Bâcce eylemde hedeflenen söz konusu bu gayelere göre insan için sırasıyla cismanilik, ruhanilik ve aklilik olmak üzere üç farklı varlık mertebesi belirlemektedir.<sup>66</sup> Varlığı oluş ve bozuluşa dayananlar, cismani varlıklardır. Oluş ve bozuluşa tabi olmayıp devamlı olan, akli varlıklardır. Ruhani varlıklar da bu ikisi arasında yer almakla her iki mertebeye ait yönlerle sahip olan varlıklardır.<sup>67</sup>

Cismanilik mertebesinde olan insan için cismani surete ait olan eylemler yeme, içme, giyinme ve barınma gibi insanın temel ihtiyaçları ve buna ek olarak temel ihtiyaçlarda özen göstermek gibi şeylerdir. Bu eylemlerden maksat sadece lezzet almaktır. İbn Bâcce maddeyi ve maddi hazları kendine amaç edinen bu tür insanları salt cismani ve aşağılık olarak tanımlar. Bu şekilde tanımlanmasındaki sebep de onların ruhani suretlerine önem vermemeleridir. İbn Bâcce bu kimselerin sayıca az olduklarına dikkat çeker. Görüşünü desteklemek için de dünyaya meyilli olduklarını ve köpeğe benzediklerini ifade eden ayetlere başvurur.<sup>68</sup> Yine *Risâletü'l-Vedâ*’da doğal köle ve hayvan gibi oldukları dile getirilir. Hatta İbn Bâcce’nin onları hayvandan dahi kötü durumda gördüğü bilinir. Çünkü hayvan kendi başına hayatını devam ettirebilme istidadındayken kendisini yönetecek birini bulamazsa bu tür insanlar hayatta kalamazlar.<sup>69</sup>

Sağlığı yerinde ve uzuvları tam olan kişi için cismani suretinin olgunluğa ulaştığından bahsedilebilir. Ne var ki cismani suretin tamlığı kişinin şeref kazanması için yeterli değildir. İnsan şerefi ancak ruhani suretlere dönük fiilleri ile kazanır.<sup>70</sup> Cismani yönlerine değil salt ruhani suretine değer verenler İbn Bâcce tarafından şerefli ve asil kimseler olarak tanımlanır. Bunların arasında cismani suretini yok edenler olduğu gibi yok etmeden ona rağmen ruhani surete yönelenler de vardır. Bu ikinci sınıf diğerlerinden sayıca daha çok ve daha üstündür.<sup>71</sup>

Ruhani suretlere ait fiiller hedeflediği surete göre değişiklik arz etmektedir. Buna göre ortak duyuya ait suretler için insanın yediği, içtiği, giydiği şeylerde

<sup>66</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 33.

<sup>67</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 98.

<sup>68</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 39-40.

<sup>69</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce’nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, 55.

<sup>70</sup> İbn Bâcce, “*Risâletü'l-Vedâ*”, 134.

<sup>71</sup> İbn Bâcce, “*Tedbirü'l-Mütevahhid*”, 77-78.

özenmesi gibi fiiller sayılabilir. İbn Bâcce'ye göre bu fiilleri kararında yapmak doğru karşılanırken aşırıya kaçarak amaç haline getirmek hatalı bir tutum olmaktadır. Hayal gücüne ait suretlerin hedeflendiği fiillere ise muhatabı etkileme amacı güden savaş hali dışında, özellikle elçi kabulünde kralların silah kuşanması, surat asma, gülümseme, atasözü ve şiir gibi güzel sözler ezberleme, cesaret ve eli açıklık örnek verilebilir. Bu eylemlerden maksat da yine haz almaktır. İbn Bâcce hatırlama gücüne ait fiilleri ve kemal noktasını kendine amaç edinenlerin de varlığına dikkat çeker. Onlar bu fiilleri ile mutluluğa eriştiklerini sanmaktadırlar. İbn Bâcce bu tür insanların algılarını “Gencin hatırlanması onun ikinci ömrüdür” şiiri ile örneklendirir.<sup>72</sup>

Genel ruhanilik yani aklilik mertebesine ait fiillere gelince onlar en kamil eylemlerdir. İnsanın mükemmelliği de bu fiillerle gerçekleşir. Öğrenme, öğretme, çıkarımlarda bulunma gibi fikri faziletleri içeren akli faaliyetler bu sınıfa girer. İbn Bâcce bu sınıfın sayıca azlığına dikkat çeker.<sup>73</sup> Kendi benliğinin ortaya konması ve bu sayede şerefli kimselerden sayılma, ancak maddilikten uzaklaşıp ilahi olana yönelmek ile mümkündür. Bu sebeple kişinin ilk iki mertebeyi kemale erdirip son mertebeye yönelmesi gerekmektedir ki zaten insan sahip olduğu bu akli sayesinde varlık mertebelerinin en üstünde yer almaktadır.<sup>74</sup> İbn Bâcce de insanın cismani olmakla varlık, ruhani olmakla şerefli, akli olmakla da erdemli bir ilahi olacağını vurgular.<sup>75</sup> Ne var ki bunu her insan başaramayabilir. Başarabilenler ancak filozoflardır. Var oluşun esası olan mutluluk da bu mertebede gizlidir. Diğer iki mertebede kalıp ilerleyememek kişiyi nihai hedefinden uzaklaştırdığı gibi kendisini diğer varlıklardan ayıran alamet-i fârikasını da yok sayması anlamına gelebilmektedir.

## 2.6. MUTLULUK

İnsan taşıdığı bedeni ile değil, kendisini yaşatan ruhu yahut aynı manaya tekabül eden nefsi ile insandır.<sup>76</sup> Varlığı da diğer varlıklarınkinden farklı olan nefsinde kaynaklanır. Nefsin bu denli mühim olmasına karşın akıl ruhtan daha önde ve daha temel bir yer tutar. Zira insanın yaratılışı ve yaratılanları algılaması sahip

<sup>72</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 72-76.

<sup>73</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 80.

<sup>74</sup> Fakhri, *History*, 272.

<sup>75</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 29.

<sup>76</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 20.

olduğu bu akli sayesinde. Ancak her insanın bilgisi ve algı biçimi aynı değildir. Çünkü geliştirilip yetkinleştirilmesi insanın entelektüel gayretine bağlıdır. İbn Bâcce de aklın yetkinleştirilmesi ve algı düzeyleri konusunda üç tür insanın varlığından bahseder. Bunlar sırasıyla cumhur (sıradan insanlar), nuzzâr (kuramcılar) ve suadâ (mutlu insanlar) olarak tasnif edilir.

Cumhur sınıfı insani bilginin en alt mertebesini teşkil eder ve İbn Bâcce tarafından “tabii mertebe” olarak isimlendirilir. Bu mertebede yer alan sıradan insanlar bilkuvve akıl vasıtasıyla nesneleri algırlar. Bu algılama da nesnelerin maddi suretleri vasıtasıyla gerçekleşir. Şeylerin tam anlamıyla özüne inemediklerinden ötürü bu insanlar arasında nesnelere dair farklı zihinsel tasavvurlar mevcuttur. Bu da akledilirler ile akılların çeşitliliğine sebebiyet verir. Ameli sanatlar da yine bu akıl türüne aittir.<sup>77</sup>

Cumhurdan daha üst mertebede yer alan nuzzâr sınıfı akledilirler ile onların maddi suretleri arasında bulunan ruhani suretleri idrak edebilirler. Akıl burada bilfiildir. Ancak İbn Bâcce’ye göre bu sınıf ile cumhur arasında ciddi bir fark yoktur. Tek fark inceleme ve araştırma metotlarından ileri gelir. Bu bağlamda bir vasıta ile akledilirleri bilmeleri yönünden cumhur ile benzerlik gösterirler. Nuzzârın üstünlüğü tabii ilimler ve matematik gibi teorik konular ile ilgilenmelerinden, metafizikten bir önceki basamağı teşkil etmelerinden kaynaklanır.<sup>78</sup>

Nuzzâr sınıfının da üstünde yer alan suadâyâ gelince onlar mutlu insanlardır. İbn Bâcce onların filozoflar olduğunu düşünür. Nuzzâr mertebesine yükselmiş kimse artık akledilirleri maddi veya ruhani suretleri olmaksızın doğrudan, olduğu gibi idrak eder. Eşyanın hakikatine vakıf olunur. Akıl ve akledilir arasındaki fark ortadan kalkar. Hal böyle olunca ilk mertebede olduğu gibi akledilirler ile akılların çokluğu da kalmaz. Bu mertebede akıl müstefad düzeyine ulaşır ve Faal Akıl ile ittisal kurulur. Faal Akıl ile bağlantı kurulması da insanın gerçek mutluluğa erişmesi anlamını taşımaktadır.<sup>79</sup>

İbn Bâcce ortaya koyduğu siyaset felsefesinde bireyin mutluluğunu esas almaktadır. Mutluluk insana ait olan son yetkinlik, en yüce/mutlak iyiliktir. Ancak herkes bu mutluluğa ulaşabilecek donanımda değildir. Nitekim insan ruh ve bedenden müteşekkil bir yapıya sahiptir. Bu yapısıyla nebati, hayvani ve insani nefse kapı

<sup>77</sup> Ebu Bekr Muhammed İbn Bâcce, “İttisâlü’l-Akl bi’l-İnsân”, *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*, mlf. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991), 167.

<sup>78</sup> Yaşar Aydın, *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 120-121.

<sup>79</sup> İbn Bâcce, “İttisâlü’l-Akl bi’l-İnsân”, 166-167.

aralamakta, hangisi baskın gelirse ona uygun bir karakter ile vasıflandırılmaktadır. Bedene ait arzu ve istekleri amaç edinen, duyularının peşinden giden kimse son yetkinlik olan mutluluğa ulaşamayacak ve ittisali gerçekleştiremeyecektir. Mutluluğa ancak mütevahhid/nuzzâr/nevabit ulaşabilmektedir. Zira İbn Bâcce'ye göre bu insanlar duyularının bir araç konumunda olduğunun bilinci ile yaratılıştan kendilerine verilen akli ittisal yolunda sarf etmekte ve bu şekilde mutluluğa varabilmektedir.

Görüldüğü gibi İbn Bâcce'de insanlar bilgi ve idrak düzeylerine göre farklı tasniflere tabi tutulmuşlardır. Söz konusu tasnifte kişiler sırayla en alt basamaktan en üst basamağa ulaşmayı hedeflemelidir. Nitekim insanın varoluş amacına dayanan mutluluk en üst basamakta gerçekleşmektedir. Bu sebeple ilk iki basamakta kalan kişinin mutluluğa varamayacağı söylenebilir. Şu da var ki her merteye kemale erdirilmeyi gerektirdiğinden hiyerarşik bir sıralamayı takip ederek suadâ mertebesine ulaşılacaktır. İbn Bâcce'nin ahlaki ve metafiziksel anlamda mutluluğa giden yolu bilgi basamakları ile döşemesi akıl süzgecinden uzak, mistik bir yetkinleşmeye karşı olan duruşunu da gözler önüne sermektedir. Aynı zamanda İbn Bâcce siyasetinin ahlak ve bilgidan bağımsız ele alınamayacağının da bir diğer ifadesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıdaki sınıflamalardan da anlaşılacağı gibi İbn Bâcce erdemsiz toplumda yaşayan erdemli yalnız bireyi tanımlarken nevâbit, garîb, suadâ, müfred ve tüm bunları içine alan mütevahhid kavramını kullanmıştır.<sup>80</sup> Mütevahhid teori ve pratiği bir arada şahsında toplayabilmektedir. Dolayısıyla erdemsiz toplum içinde yaşayan erdemli birey olarak mütevahhidin nazari ilimlere yoğunlaşmakla beraber bunları hayata taşıyabilmiş ve bu yönüyle şehrin erdemliliği yolunda adeta bir tohum görevi üstlenmiş olması oldukça mühim bir meseledir. Zira erdemli toplum içinde yaşayan birey tabii olarak mutludur. Bu sebeple İbn Bâcce mütevahhidin mutluluğu elde etmesi noktasında uygulayacağı iki tevahhüdden/tevahhüdün iki yönünden söz etmektedir.

Akli tevahhüd teorik bilgi ile gerçekleşecektir. Bu anlamda mütevahhid nazari ilimlere yönelen kimse olarak tanımlanır. Tevahhüdün diğer veçhesi de toplumsal manada ele alınır. Nitekim mütevahhid için öngörülen ilk tercih, varsa erdemli bir şehre hicret etmesidir. Ancak böyle bir şehrin bulunmaması durumunda erdemsiz şehirde yaşamak mecburiyetinde kalırsa toplumdan soyutlanması, zaruri haller

---

<sup>80</sup> Aydın, "İbn Bâcce", 351.

haricinde insanlarla irtibat kurmaması ve onların işlerine karışmaması beklenmektedir.<sup>81</sup> Kendisine ilısebilecek zararlardan korunmak amacıyla mütevhhid toplumdan uzaklaşır. Toplum içinde toplum teşekkölüne ön ayak olur.<sup>82</sup> Bu da mütevhhidin toplum tarafından yalnız bırakılan değil kendi iradesi ile toplumdan ayrıılıp yalnızlığı seçen insan olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Zira mutluluğa ulaşmasında erdemsiz toplumun önüne koyduğu engelleri ancak bu şekilde aşabilecektir.

*Risâletü'l-Vedâ'*da mutluluğu akli tevahhüde atfen akli yeterlilik olarak tanımlayan İbn Bâcce, aynı eserinde tevahhüdün toplumsal yönüne dikkat çekerek bu sefer kişinin başkasına ihtiyaç duymaması anlamında kendine yeterlilik olarak ele alır.<sup>83</sup> Mutlu olmak isteyen bireyin/mütevhhidin erdemsiz toplumdan uzak durması, kendini soyutlaması gerektiğine dair fikri İbn Bâcce'nin, insan fitratını reddettiğine ilişkin iddialara muhatap olmasına sebep olmuştur. Toplumsal bir canlı olarak tanımlanan insan, İbn Bâcce felsefesinde toplumdan soyutlanması gereken, itizali benimseyen canlı olarak anlaşılmıştır. Ancak İbn Bâcce bu tarz iddiaların geleceğini bilircesine itizalin mahiyet ve keyfiyetini açıklığa kavuşturmuştur.

Mütevhhid bir toplumun yöneticisi hatta aktif bir vatandaşı dahi değildir. Zira toplum onu bu mevkide görmemektedir. Mütevhhide düşen de kendini yönetmekten başka bir şey değildir. Bu sayede devlette yeşerecek erdemler için kendi erdemlerini kazanmaya çalışır. Aynı zamanda hak ve sorumlulukların birbiriyle bağlantısı göz önünde bulundurulduğunda kendisine toplumu yönetme, yönlendirme hakkı verilmeyen bireyden topluma dair bir sorumluluk da beklememek gerektiği anlaşılacaktır. Kaldı ki mütevhhid de sorumluluklarından kaçmamakta, aksine toplum içinde sorumluluklarını yerine getirmenin mümkün olmadığının farkına varmaktadır.<sup>84</sup>

İnsan fitratı dikkate alındığında itizal olgusu siyaset ilmi gereğince kötü görölür. Ancak bazı durumlarda kötülerin iyiye tebeddül ettiği de malumdur. Aynı şekilde kişinin toplumdan soyutlanması da böylesi erdemsiz toplumlarda erdemleri muhafaza edebilme gayesi dahilinde iyi sayılır. İbn Bâcce bu durumu bir örnekle

<sup>81</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 128-130.

<sup>82</sup> Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 144.

<sup>83</sup> Halime Dalahmetoğlu, *İbn Bâcce ve İbn Tufeyl'de Mutluluk*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 23.

<sup>84</sup> Leaman, "İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı", 223-225.

açıklar. Ekmek ve et özü itibariyle iyi, afyon ve Ebu Cehil Karpuzu ise kötü besinlerdir. Bu iyilik ve kötülük bedeninin tabii hali üzerinde iken böyledir. Beden tabii hali dışında bir haldeyken yani araz durumunda iyiler kötü, kötüler iyi olur.<sup>85</sup> İbn Bâcce'nin itizal anlayışı da arızı durumlar için geçerli olan bu minvalde anlaşılmalıdır. Zira mütevahhidin toplumdan soyutlanması ile sufilerin anlayışındaki uzlet değil, zihni bir itizal kastedilmektedir.

İbn Bâcce'nin özgünlüğü tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Farabi başta olmak üzere diğer filozoflara bakıldığında erdemli bir şehrin gerekliliği ve erdemli bireyin bu şehirde yaşaması zorunluluğu açık bir şekilde görülecektir. Erdemli şehrin olmaması durumunda erdemli birey için mutluluk imkansız hale gelmekte ve ölümü yaşama tercih etmesi gerekli görülmektedir. İbn Bâcce ise geleneksel görüşün aksine erdemli birey için alternatif bir çözüm önerisi getirmektedir. Buna göre erdemli birey erdemsiz bir devletin siyasetini bir kenara bırakıp kendi siyasetini gerçekleştirmeli, devleti değil kendini yönetmelidir. Zira erdemli devleti gerçekleştirmek erdemli bireylerin yetişmesine bağlıdır. Bunu gerçekleştirecek olan da bireysel olarak mütevahhide düşmektedir.

Mutlu insan olan mütevahhidin söz konusu toplumsal tevahhüdünü gerçekleştirebilmesi, ilk aşamada bireysel, bilinçsel akli tevahhüdünü gerçekleştirmesi ile olasıdır. İç aleminde ulvi olana yöneldikten sonra dış alemde bunun yansımaları görülecektir. Dolayısıyla akli tevahhüdün ifadesi olarak nazari ilimlere yoğunlaşmak, ilimlerin ve insanın varoluşunun gayesi olan Faal Akılla ittisalinde kendini gösterecektir. Zaten Faal Akılla birleşme, bir olma hali mütevahhidin isimlendirilmesinde de dayanak noktasıdır.

Fahrî'nin tanımıyla manevi ve entelektüel bir durum<sup>86</sup> olan ittisale ulaşabilmek, ahlaki kemalât ile donanmak ve cismaniliği terk edebilmekle mümkündür. Bu kemalâta ulaşmakla beraber cismanilikten tamamen kurtulamayan kimse bilgeliğe çok yaklaşmış ancak ona ulaşamamıştır. Ne zaman ki cismanilik ile olan bağlantısını koparıp mutlak manada akli, ruhani ve ahlaki yetkinlikleri kendinde barındırır, o zaman Faal Akılla ittisal neticesinde nihai amacı olan mutluluğa ulaşmış ve sırf ruhani varlık mertebesine yükselmiş olur. Bu halinden ötürü o, hikmet ve ilahi

<sup>85</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 128.

<sup>86</sup> Fakhri, *History*, 271.

erdemlere sahiptir. Cismani ve ruhani nitelikler onun için kullanılmaz hale gelir ve artık o ilahi olarak vasıflandırılmaya layık olur.<sup>87</sup>

Bilinmektedir ki İbn Bâcce ittisale ulaşmada bilgeliği şart koşmaktadır. Mütevahhid için belirlediği gayelerden ona en yakışanın akli suretler olduğunu ortaya koymakla ittisalin ilahi feyz, sezgi, inziva, sufi müşahede gibi mistik yollarla olmayıp bilgi vasıtasıyla derece derece aklın yetkinleştirilmesi sonucu mümkün olacağını da ifade etmiş olmaktadır. Bu görüşü ile İbn Bâcce insanın nihai amacı olan mutluluğa erişmede sufilerin izlediği metodu da reddetmektedir.

Sufiler insanın mutluluğunu akıldan kurtulmaya bağlamaktadır. İradesinden vazgeçen insan mutlak manada kendini Yaratan'a teslim eder. İradeden vazgeçmek, insanın diğer varlıklarla paylaştığı duyu, tahayyül ve hatırlama güçlerine vurgu yapmak ve aynı zamanda tedbiri elden bırakmak anlamına gelir. Sufilerin bu anlayışı, siyaset felsefesini tedbir anlayışı temeline oturtan İbn Bâcce için ameli ve nazari ilimlerin yok sayılması ile eşdeğerdedir. Bu sebeple sufiler en başta ilim olmaksızın mutluluğu hedeflemeleri ile hataya düşmüşlerdir. En yüce mutluluğun öğrenme ile değil, zihni boş bırakıp sadece zikir ile mümkün olduğunu sanmaktadırlar.<sup>88</sup> Oysa insanın mutluluğu ilim yoluyla akli erdemlere bağlıdır. İnsanı insan yapan temel özellik de akıldır. Aklın değerini küçük görme çabası ise insan hayatına sarsıcı etkiler bırakacaktır.<sup>89</sup>

Görüldüğü üzere sufiler ilim elde etmeksizin salt teslimiyet ve akli dışarda bırakan mistik metodlarla insanın nihai amacına ulaşacağı düşüncesindedirler. İbn Bâcce'nin mütevahhidi ise teorik ve pratik ilimleri elde etmek suretiyle akli yetkiliğe ulaştıran entelektüel bir yol izler. Ayrıca sufilerin gerekli gördükleri münzevi yaşam ile mütevahhidin toplumdan soyutlanması birbirinden farklı anlaşılmalıdır. Zira mütevahhid, bir sufi gibi uzlete çekilmeyip sadece zihni anlamda kendini toplumdan soyutlamaktadır.

Özdemir'in naklettiğine göre sufilerden İbn Atâullah el-İskenderî tedbirin esas itibariyle Allah'a ait bir fiil olduğunu, dolayısıyla insan için kullanılmasının şirk anlamı taşıyacağını iddia etmektedir. Bu sebeple sufiler tedbir yerine tamamen Allah'a

---

<sup>87</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 104.

<sup>88</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, 29.

<sup>89</sup> İlyas Özdemir, "İbn Bâcce'nin Mistik Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2015), 181-182.

teslim olma anlamına gelen tefvîde önem verirler.<sup>90</sup> Ne var ki İbn Atâullah el-İskenderî'nin bu görüşünün, İbn Bâcce'nin kastetmek istediğiyle aynı minvalde değerlendirilmeyip farklı bir bağlamda ele alınması daha doğru görülmektedir. Zira kullanılan kavramlar her ne kadar aynı olsa da farklı literatürlerde farklı manaya işaret edebilecekleri de bir gerçektir.

Öte yandan İbn Bâcce sufilere, edindikleri amaçtan ötürü de ciddi eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Felsefede mütevahhid olan birey genel ruhani formlarda yetkinleşirken sufiler özel ruhani formları kemale erdirip bu formların birleşimini amaç edinirler. Onlara göre ortak duyu, tahayyül ve hatırlama yetileri birbirinden ayrı olduğunda hataya müsaitken birleşmeleri anlamına gelen vecd halinde hata söz konusu değildir ve bu hal ulaşılması istenen nihai mutluluktur. Bu yüzden sufiler dualarında “Allah seni cemetsin/birleştirsın” ifadelerini kullanırlar. Söz konusu durumda farklı suretler, ruhani varlıklar hissedilir ve temel gayenin bu olduğuna inanılır.

Ne var ki İbn Bâcce sufilerin vecd halinde yaşadıkları hallerin duysal haller ve bir yanılsama olduğunu savunmaktadır. Onlar akli formları algılayamadıklarından ötürü onların yerine duysal ve madde ile karışmış olan özel ruhani formları koymuşlardır. İbn Bâcce sufilere yaptığı eleştirileri Gazali'nin inzivaya çekilip ruhani birtakım olaylar yaşadığına dair “Söyleyemeyeceğim haller oldu” ifadesi özelinde ele alır. Gazali ilahi mertebeler gördüğünü ve ilahi sesler işittiğini dile getirir, bunları görkemli şehirlere benzetererek haz/iltizaz olarak isimlendirir.<sup>91</sup> Ona göre Gazali'nin yaşadığı haller hakikat değil hakikatin hayalidir. Bu sözyle Gazali hakikati basite indirgemekte, hem kendi yanılmakta hem de insanları yanıltmaktadır.<sup>92</sup>

Gazali'ye göre yaşanan tarif edilemez hakikat bilgisinden hedeflenen asıl şey de haz almaktır. Gazali'den sonraki sufiler de bu görüşe destek olması için Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinden deliller öne sürmüşlerdir. Ancak İbn Bâcce sufilerin Aristoteles'i yanlış anladığını düşünmektedir. Nitekim Aristoteles bir erdemden maksadın haz almak olamayacağını, ancak erdem sonucunda bir haz meydana gelirse de bunun erdeme engel olmayacağını ifade etmek istemektedir. Burada önemli olan hazzın yaşanması değil, onun gaye haline getirilmesidir. Aynı zamanda o, hazzın nihai hedef olması bir yana sıradan bir hedef bile olamayacağını

<sup>90</sup> Özdemir, “İbn Bâcce'nin Mistik Anlayışı”, 181; Özdemir, *İbn Bâcce'nin Mütevahhid Kuramı*, 159.

<sup>91</sup> İbn Bâcce, “Risâletü'l-Vedâ”, 121.

<sup>92</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 52-54.

savunur. Zira sürekliliği olmayan bir şey insan için hedef kabul edilmemelidir.<sup>93</sup> İnsanın nihai hedefi nazari ve ameli ilimlerle donatılmış bir akıl seviyesine ulaşmaktır.

Haz meselesini ahlak felsefesinde de nihai hedef olup olmayacağı bağlamında ele alan<sup>94</sup> İbn Bâcce Gazali'nin haz tanımına bir reddiye olarak Aristoteles'ten ilhamla hazları doğal (bedensel) ve ruhani olmak üzere ikiye ayırır. Doğal hazlar ile tatma ve dokunma duyularına hitap eden soğuk, sıcak, yeme ve içme gibi hazları kastetmektedir. Doğal hazlar zıtları ile mevcuttur. Açlık durumunda yeme hazzı, susuzluk durumunda içme hazzı ortaya çıkacaktır. Bu zıtları ne kadar şiddetli ise haz da o derecede şiddetli yaşanır. Dolayısıyla bu tür hazlar öncelik ve sonralık olarak zamanla alakalı olduklarından sürekli olmadığı aşıkardır. Ruhani hazlar da ilimle ortaya çıkan akli haz, tahayyüli haz, görme ve işitme hazlarıdır. Bu hazlar zıddıyla aynı anda bir arada bulunabilir. Ancak bunlardan da sadece akli hazın sürekliliği söz konusudur.<sup>95</sup> Demek ki Gazali'nin sözünü ettiği haz her ne kadar bedensel haz konumunda olmasa da İbn Bâcce'ye göre akli haz denecek statüde de yer almamakta, süreksiz ve kesintili bir tecrübeyi yansıtmaktadır.

İbn Bâcce doğal ve ilahi olmak üzere iki imkan alanından söz etmektedir. İnsanın dışardan bir etki olmaksızın kendi iradesiyle ortaya koyduğu imkan alanı doğal, vahyin yardımını gerekli kılan imkan alanı da ilahi imkan olarak adlandırılır. İlahi imkan insandaki doğal imkanın keşfine olanak sağlar, bu amaca binaen peygamberler gönderilir. Dinin akli kullanmaya teşvik etmesi de bundan kaynaklanır. Dolayısıyla kişinin nihai hedefine varmasında kendisine zorunlu olarak gerekli olan akıl ona yeterli gelmemektedir.<sup>96</sup> Aklın sınırları vahiy ile genişletilir. Özdemir, bu düşünceleri ile İbn Bâcce'nin mistik entelektüalizmi savunduğunu dile getirir. Ona göre İbn Bâcce mutluluğa ulaşma metodunda salt rasyonalist olmayıp mistik bir entelektüel olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu mistik tavrında da Gazali'de olduğu gibi hazzı değil, akılcıdır.<sup>97</sup> Zira Gazali hakikate ulaşmada en kesin yolun akıl sınırlarının ötesindeki bilgileri elde etmekle mümkün olduğunu iddia etmektedir.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Özdemir, "İbn Bâcce'nin Mistik Anlayışı", 183.

<sup>94</sup> Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 180.

<sup>95</sup> İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", 122-130.

<sup>96</sup> İbn Bâcce, "Risâletü'l-Vedâ", 141.

<sup>97</sup> Özdemir, "İbn Bâcce'nin Mistik Anlayışı", 185-188.

<sup>98</sup> Fehrullah Terkan, "Gazzâli: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi Tarihi ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, (İstanbul: TDV Yayınları, 2017), 295-296.

İbn Bâcce'nin bu tavrı Gazali sonrası rasyonel felsefeye saygınlığını yeniden kazandırmıştır. Çünkü İbn Bâcce'nin Gazali üzerinden sufileri eleştirmesi hem kullandıkları yöntem hem hedefledikleri gayeden ötürüdür. Zira onların usul ve vusulü insanın diğer varlıklarla paylaştığı ortak yönlerinin başarısını esas kabul edip aklın işlevini yok saymakta ve tekâmülen değil sıçrama ile yol almayı esas kabul etmektedir. Aklın yok sayıldığı bir yerde erdemli bir devletin varlığı da olamayacaktır. Bu sebeple İbn Bâcce sufilerin yöntemi ile mütevahhidin yönetimini böyle keskin çizgilerle ayırmaktadır. Ancak o sadece sufilere değil, insan fitratını reddeden, akıldan kurtulmakla yol alınabileceğini iddia eden tüm görüşlere karşı aynı tavrı sergilemeyi doğru bulmaktadır. Onun bu yaklaşımı ilerde İbn Rüşd tarafından takip edilecek ve Endülüs'te Gazali karşıtı bir felsefenin uyanmasına yol açacaktır.<sup>99</sup>

İbn Bâcce'nin, net çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün görünmese de siyasi görüşleri bakımından sık sık Platon ve Farabi'ye başvurduğu ortadadır.<sup>100</sup> Siyaset felsefesine dair görüşleri gerek Endülüs'te İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi İslam düşünürleri gerekse Yahudi ve Hristiyan Orta Çağ filozofları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. İnsan merkezli oluşturduğu siyaset felsefesi ile erdemsiz toplumda erdemli bireyin nasıl yaşaması gerektiğinin cevabını seleflerine oranla kısmen daha gerçekçi yollarla aramış ve bu arayışı onu diğer filozoflardan ayırarak özgünlüğünü ortaya koymuştur.

---

<sup>99</sup> Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi", 113.

<sup>100</sup> Aydın, *İbn Bâcce'nin İnsan Görüşü*, 185-186.

### 3. BÖLÜM

#### FÂRÂBÎ VE İBN BÂCCE’NİN SİYASET FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRMASI

Çalışmamızın ilk iki bölümünde Fârâbî ve İbn Bâcce’nin siyaset felsefeleri ayrı ayrı ve olabildiğince geniş kapsamlı ve bağlamın dışına çıkmadan ele alınmıştır. İzlenen söz konusu yöntem ile iki filozof arasında benzerlik ve farklılıklarının ortaya konması amaçlanmıştır. Çalışmanın temel hareket noktasını ifade eden bu bölümde ise filozofların siyaset felsefelerinde mukayese yoluna gidilecektir. Karşılaştırma yapılırken öncelikle filozofların içinde bulundukları sosyokültürel şartlar ve ardından siyaset felsefelerinin içerikleri ve bu içerikleri ele alış biçimleri incelenecektir.

##### 3.1. SOSYOKÜLTÜREL ORTAM

İbn Bâcce önce İbn Tîfelvit’in, sonrasında da ölümüne dek Murabıt sarayında Yusuf bin Taşfîn’in vezirliğini yapmıştır. Siyasetteki bu aktif rolü onun devlet içindeki iç çekişmeleri, taht kavgalarını, halkın isyanlarını, Müslümanların özellikle Hristiyanlar karşısındaki durumlarını ve bir devletin çöküşe doğru gidişini yakinen gözlemlemesine imkan tanımıştır. Bu gözlem ve tecrübeleri ile müslümanca bir yaşam için bireyin gerek kendi içinde gerekse devlet içinde, yani hem enfûsi hem afaki anlamda nasıl bir yol izlemesi gerektiğine dair düşünceler üretmiştir. En önemlisi de bu vezirlik görevi ona siyaset felsefesinde realist bir bakış açısı kazandırmıştır.

Farabi’de ise böylesi bir siyasi yaşam tecrübesi bulunmadığı düşünülmektedir. Onun doğduğu yer nüfus bakımından küçük bir köy olmasına karşılık yetiştiği coğrafya Yunan, İran, Helen ve İslam düşüncesinin kesiştiği, farklı inançlara hoşgörülü, kültürel anlamda zengin bir yerdir. Hayatının bir döneminde kadılık yapmış olsa da ilim tahsil etmenin verdiği zevki kadılığa tercih ederek hayatının sonuna kadar ilimle meşgul olmuştur. İbn Bâcce’nin siyaset felsefesi pratiğe yönelik iken Farabi’nin daha çok teorik planda seyretmiştir. Yaşadığı dönemin yönetimine karşı bir eleştirisi veyahut onu düzeltmeye yönelik bir çabası da bulunmamaktadır. Bu da Farabi’nin idealist bir bakışa, entelektüel bir düşünce yapısına sahip olmasının altında yatan temel etmenler olarak görülebilir. Onun siyaset

öğretisinin ütöpik sayılıp sayılamayacağı tartışılır olsa da İbn Bâcce kadar gerçekçi bir devlet tasarısı ortaya koymamıştır. Hatta Henry Corbin Farabi'nin siyaset felsefesinin daha ziyade bir ahlak felsefesi olarak okunması gerektiğine vurgu yapmaktadır.<sup>1</sup> Ancak bütün bunların yanında *Aklın Anlamları* adlı risalesinde Farabi, halkın Muaviye'ye karşı tutumuna değinmiştir. Halkın, devletin yöneticisi için zeki olmakla ahlaklı olmayı birbirinden ayrılmaz iki özellik olarak gördüğünü ifade etmiştir. Bu da Farabi'nin pratik siyasetten tamamıyla uzak olmadığına bir delildir.<sup>2</sup>

Farabi'nin devlet tasarısına bakıldığında devletin tüm unsurlarının teker teker ele alındığı görülür. Devlet başkanında bulunması gereken özellikler bir bir sayılmış, karşılaşılabacak olası durumlarda neler yapılması gerektiği, devletin nasıl yönetileceği ortaya konmuştur. Devlette yaşayan insanlar da aynı şekilde meslek ve yetkinliklerine göre teker teker sınıflandırılmış ve devlet karşısındaki konum ve görevleri tayin edilmiştir. Farabi'nin idealist düşünce yapısı, devlet yönetimine dair neredeyse hiçbir meseleyi cevapsız bırakmayışı ve bunları ele alış metodundaki sistematikliği yönünde kendini göstermiştir. İbn Bâcce'de ise siyasetteki tecrübeleri dolayısıyla Farabi kadar idealist ve sistemli bir devlet tasarısı ortaya konmamış, siyasette önceliğin insan olması gerektiği düşüncesi, hareket noktası kabul edilmiştir.

### 3.2. İÇERİK VE BİÇİM

Farabi ve İbn Bâcce'de Aristoteles ve Platon'un siyaset felsefelerinin etkisi oldukça büyüktür. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inden yararlanmış olmalarına rağmen Platon'un yansımaları daha yoğun bir şekilde hissedilmektedir.<sup>3</sup>

Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi Farabi ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefesinde de insan toplumsal bir varlık olarak ele alınır. İnsan fıtratı yalnızlığı tercih edecek münzevi bir yaşam sürmeye elverişli değildir. Nitekim ihtiyaçları, insanın tek başına karşılayabileceği düzeyde olmayıp yeteneklerini aşmış durumdadır. Bu sebeple hayatı idame ettirmede diğer insanlara olan gereksinim, bireyler arası iş birliğini ve iş

---

<sup>1</sup> Farabi, *Mutluluk*, xii.

<sup>2</sup> Mahmut Kaya, "Aklın Anlamları", *Fârâbî'den Seçme Metinler*, ed. Ejder Okumuş, (Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014), 64-65.

<sup>3</sup> Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 164.

bölümünü gerekli kılmıştır. Bu iş birliğinin sonucunda da toplum meydana gelmiştir. Bunun gibi ihtiyaçlardan kaynaklanan zorunlu bir toplumun/şehrin haricinde Farabi ve İbn Bâcce'nin erdemli şehrin varlığından bahsediyor oluşları, bilinçli bir şekilde kurulan şehirden de söz edilebileceği anlamını taşımaktadır. Zira insan, varlığını ve varlık gayesini ancak diğer insanlarla beraber başlatır, algılar ve yine onlar sayesinde tamamlar.

Farabi buna ilave olarak insanların birbirine duyduğu doğal sevgiden söz eder. Bunun farklı bir ifadesi yine İbn Bâcce'de de yer almaktadır. İbn Bâcce'ye göre erdemli şehirde doktor ve yargıca ihtiyaç duyulmamasının sebebi şehrin temelinde sevginin yer alıyor olmasıdır.<sup>4</sup> Erdemli insanların birbirine duyduğu sevgi adaleti doğurur, adalet de toplumsal kargaşanın önüne geçer. Bir farkla ki Farabi'deki sevgi devletin oluşum sebepleri arasında yer alırken İbn Bâcce'de erdemli şehrin ortaya çıkmasında rol oynamasa bile devletin devamını sağlayan temel unsurlarından biri olarak kabul edilebilir.

İbn Bâcce'nin erdemli şehrinde doktor ve yargıç bulunmamaktadır. Zira insanlar sağlıklarına ehemmiyet göstermekte ve aralarındaki sevgi bağı sayesinde huzursuzluğa sebebiyet vermemektedirler. Farabi ise böyle keskin bir çizgi ile bu iki sınıfı erdemli şehrin dışında tutmaz. Ancak benzer bir düşünce tarzı ile onları erdemli şehir dahilinde ayrı bir konuma yerleştirir. Doktor ve yargıçlar faziletli şehrin saygıya değer iki meslek sınıfıdır. Bu iki sınıfa verilen değer ve saygı ne denli çoksa, şehir o ölçüde ayakta kalacaktır. Ancak hürmetsizliğin başladığı ve buna göz yumulduğu vakit şehir de yavaş yavaş yok olacaktır.<sup>5</sup>

Hem Farabi hem İbn Bâcce selefleri Platon ve Aristoteles gibi insanın var oluş amacının, varlık sahnesine çıktığı andan itibaren kendisine tayin edilen nihai gayenin mutluluk (saâdetü'l-kusvâ) olduğunu kabul ederler. Mutluluksa başka bir şeye sebep olmasından dolayı değil, yalnızca kendisi için istenen, insanın varabileceği son yetkinlik, kemal noktası ve en yüce iyiliktir. Her insan bu amaca ulaşmak ister ancak yetkinlik düzeylerine göre ulaşıp ulaş(a)mamaları değişiklik gösterir.

Platon mutluluğu toplumsal bazda ele almış, toplumda adaletin varlığını mutluluk, yokluğunu mutsuzluk olarak görmüştür. Aristoteles Platon'dan farklı olarak

---

<sup>4</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 26; İbn Bâcce, *Tedbir*, 41.

<sup>5</sup> Fârâbî, *Âdâbu'l-Mulûkiyye*, 73.

bireyin akla uygun davranması şeklinde tanımlayarak mutluluğa bireysel bir çerçeve çizmiştir.<sup>6</sup> Farabi de Platon gibi mutluluğun toplumdan bağımsız düşünülemeyen iradi bir durum olduğunu savunur. Zira insan yaratılıştan getirdiği ve onu diğer varlıklardan ayıran irade ve seçme yeteneği sayesinde iyiyi kötüye, hayrı şerre tercih edecek ve böylece mutluluğa ulaşabilecektir. Mutluluk için de şüphe yok ki birtakım erdemlere sahip olmak gerekmektedir, bu da ancak felsefeyle mümkündür.<sup>7</sup> Yani Farabi için mutluluğun hem bireysel hem toplumsal yönü bulunmaktadır. İbn Bâcce ise kişinin tedbirini esas alır.<sup>8</sup> Tedbir de fiillerin belli bir amaca göre düzenlenmesi demek olunca bu eylemin akıl ve düşünce süzgecinden geçeceği ortaya çıkmaktadır.

Farabi de İbn Bâcce de mutluluğu elde etmek için kişinin Faal Akılla ittisalini şart koşmuşlardır. Bu ittisali gerçekleştirmek müstefad akıl seviyesine ulaşan kimselere has bir durumdur. Bu akıl düzeyine ulaşan kişi Faal Akılla ittisal kurar, bu ittisal sayesinde de hakiki mutluluğu kazanır. Faal Akıl insanın ilahi aleme açılan kapısıdır. İnsan bedeniyle maddi aleme, ruhuyla ilahi aleme aittir. Maddi aleme ait duyusal hazlardan sıyrılmak, bedeninden ziyade ruhunu beslemek suretiyle insan müstefad akıl düzeyine ulaşabilmektedir. Duyulara ait mutluluğun peşine düşen kimse ise filozoflarımıza göre duyular gibi geçici olan mutluluklarla kendini oyalayacak, ancak hakiki mutluluğa erişemeyecektir. Bu sebeptendir ki Farabi erdemsiz şehir türlerinde cahil şehri saymakta, İbn Bâcce de bilgi düzeylerine göre insanları sınıflandırırken ancak eşyanın hakikatine vakıf olacak düzeyde bilgi sahibi olanların (suadâ) hakiki anlamda mutlu olacağını savunmaktadır. Çünkü erdem bilmek ile olur. Bilmek eylemeyi beraberinde getirir. Bilgiye uygun olan eylem iyi, bilgiye uygun olmayan eylem ise kötüdür. Bilgisizlik de başlı başına kötülük ve erdemsizliktir. Öyleyse mutluluğun kazanılması noktasında her iki filozofta da bilgi ve ahlak temelinden hareket etmektedir.

Farabi siyaset felsefesini ortaya koymadan önce varlıklar hakkında bilgi verir. Siyaset felsefesine dair eserleri incelendiğinde bu tarz bir ön hazırlık ve açıklamanın yapılması ileride anlatılacak olan devletin oluşumu, türleri, unsurları ve benzeri konular hakkında ontolojik bir temel atma çabası olarak kabul edilebilir. Farabi'nin varlık anlayışında da sudur teorisinin etkisi oldukça büyüktür. Dolayısıyla sudur teorisi

---

<sup>6</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 17.

<sup>7</sup> Farabi, *Fusûsu'l-Medenî*, 76.

<sup>8</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 56.

gereği devlet içinde de hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Erdemli devlet, erdemli bireyi inşa eder ve birey mutluluğu ancak devlet içinde elde edebilir. Bu görüşü ile Farabi siyaset anlayışında insandan önce devleti ön planda tutan Platon ve Aristoteles geleneğine bağlı kalır.

İbn Bâcce'de ise sudur teorisi Farabi'de olduğu kadar büyük bir yer tutmaz. Bundan olacak ki devletten önce devletin kendisi için var olduğu insanı esas alır. Siyasete dair kaleme aldığı *Tedbîru'l-Mütevahhid* adlı eserine Farabi'den farklı olarak insanın evvela kendini bilmesi gerektiği düsturundan hareketle fiiller teorisini ele almakla başlar. Yine insanları cumhur, nuzzâr ve suadâ olmak üzere epistemolojik açıdan tasnif etmesi de onun Farabi'den farklı ve özgün diğer bir yönünü ifade etmektedir.

Pratik ahlakın ikinci bölümü olan tedbîru'l-menziel ev yönetimini ifade eder. Devlet yönetiminde de önemli bir yere sahip olan ev yönetimi *Ahlâk-ı Nâsirî*'sinde Nasreddin et-Tûsi, *Ahlâk-ı Alâî*'sinde Kınalızâde Ali Efendi, *Resâil*'de İhvân-ı Safâ ve *Uyûnu'l-Hikme*'sinde İbn Sînâ gibi birçok İslam düşünürü tarafından ele alınmıştır.<sup>9</sup> Siyaseti konu edinen filozoflarımız Farabi ve İbn Bâcce'nin de ev yönetimine ve aileye eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Farabi'ye göre aile insan topluluklarının en küçüğüdür. Ancak erdemli ve yetkin bir topluluk için aile tek başına yeterli değildir. Aileden başlayan erdemlilik topluma yayılmalıdır. Zira aile toplumun küçük bir örneğidir. Bu amaçla aile devlete benzetilir, devletteki yönetimin bir benzeri aile için de gerekli olup bir reis tarafından yönetilmelidir. Bu yönetim ile de toplumun amacına hizmet etmelidir.<sup>10</sup> İbn Bâcce'de de Farabi'de olduğu gibi bir görüş hakimdir ve aile en üstün varlık olan devletin bir parçasıdır. Erdemli bir devlet varsa, kaynağı erdemli bir ailedir. Erdemsiz bir aile ise tabiatı bozulmuş bir ailedir. Ancak ailenin erdemliliği bizzat amaç olmayıp devletin erdemliliği konusunda köprü görevi görür.<sup>11</sup>

Farabi ve İbn Bâcce şehir/devletleri ele alırken erdemli ve erdemsiz şehir olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutarlar. Şehirlerin bu şekilde tasnifi Aristoteles ve Platon'a dayanmaktadır. Söz konusu filozoflar gibi onlar da siyaset ile ahlakı iç içe ele almakta, ahlakın bireydeki irade sonucu söz konusu olduğundan dolayı ancak toplum içinde ortaya çıkacağını savunmaktadırlar. Bu bağlamda ahlak, insana içten gelen emir

<sup>9</sup> Mustafa Çağrı, "Tedbîru'l-Menziel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011), 40/260.

<sup>10</sup> Fârâbî, *Fusûl*, 36.

<sup>11</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 22-24; İbn Bâcce, *Tedbir*, 8-9.

ve yasaklar olarak alındığında siyaset/yasalar da dıştan gelen emir ve yasaklar bütünü şeklinde anlaşılabilir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bir toplumun ahlaklı/erdemli bir toplum olabilmesi, başındaki yöneticiye bağlı olarak değişecektir. Çünkü yönetici, kendi toplumunun ürünüdür, yansımasıdır. Toplum erdemli ise erdemli bir yönetici çıkacaktır, yönetici erdemli ise erdemli bir toplum oluşacaktır.

Toplumsal ve yöneticinin erdemliliği birbirine bağlı olarak değişebilmektedir. Bunlardan hangisinin diğerine baskın geldiğine baktığımız zaman Farabi’de bir devleti erdemli yapan unsurun eserlerinde baskın olarak yönetici, bazı yerlerde ise halk olduğu görülür. Zira yönetici erdemli ise yönetimi ve yönettikleri de erdemli olacak, yönetici erdemsiz ise erdemsiz bir toplum meydana gelecektir.<sup>13</sup> Çünkü şehir yöneticisine göre şekillenmektedir. Bunun yanı sıra Farabi’de gördüğümüz zorunluluk şehri ile demokrasi şehrinin erdemsiz olmakla beraber erdemli şehre dönüşebilme potansiyeline sahip olduğuna inanılmaktadır. Demek ki toplum içinden çıkacak olan erdemli bir birey şehrin yapısını tamamıyla değiştirebilecek ve erdemli bir hale getirebilecektir. Bunun bir benzeri olarak İbn Bâcce’deki nevabit olgusu karşımıza çıkar. Nevabit erdemsiz toplumda yaşayan erdemli bireyleri ifade eder ve toplumun erdemli hale gelebilmesi için tek ümit kaynağı olduğu kabul edilir. Nevabit kendinden başlamak suretiyle tüm topluma erdemleri yayabileceğinden, İbn Bâcce’de dönüşümün halk ile başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Erdemli şehir erdemli filozof kralın yönetimindeki şehir olarak tanımlanırken erdemsiz şehre dair filozoflar arasında farklı görüş ve isimlendirmeler mevcuttur. Cahil, fasık, değişmiş ve sapkın olmak üzere dört adet erdemsiz şehirden bahseden Farabi, Platon’dan ilhamla cahil şehir türlerinde şeref düşkünü, zorba, zenginlik ve demokratik şehirleri anlatır. Bunlara ilaveten zorunluluk ve bayağılık şehirleri de cahil şehir türlerinden sayılır.<sup>14</sup> Bu şehir türlerinin diğerlerinden ayrılmasının sebebi mutluluğu bilmemeleri, onu maddede aramalarıdır. Diğer şehir türleri Farabi’ye göre mutluluğu bilmekte ama yaşayışta ona uygun bir davranış sergilememektedir. İbn Bâcce ise erdemsiz şehirleri ele alırken kendinden önceki filozofların görüşlerden yararlanmış, Köroğlu’nun ifadesiyle Platon ve Farabi’den devşirmiş<sup>15</sup> ve imâmiyye,

---

<sup>12</sup> Veli Urhan, “Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26, (2016), 105.

<sup>13</sup> Fârâbî, *Mille*, 16.

<sup>14</sup> Farabi, *es-Siyâse*, 88-100.

<sup>15</sup> Köroğlu, “İbn Bâcce”, 531.

kerâme, cema'iyeye ve tegallüb olmak üzere dört tür şehirden bahsetmiştir. Ancak bu şehirleri açıklamada onlar gibi sistemli bir yol izlememiştir. Bu durumu İbn Bâcce'nin erdemsiz şehirleri incelerken siyaset felsefesindeki amacının dışına çıkmama gayreti olarak açıklamak mümkündür.

Farabi'de imamın yönettiği şehir erdemli şehir olarak kabul edilirken İbn Bâcce bu şehri erdemsiz saymaktadır. Aristoteles'in, bozulan monarşinin tiranlığı doğuracağı görüşü ile karşılaştırıldığında İbn Bâcce için Aristoteles ve Farabi'yi sentezlediği söylenebilir. İbn Bâcce'deki kerâme şehrinin Farabi'nin şeref düşkünü şehrine, Platon'un timokrasisine denk düştüğü görülür. Cema'iyeye şehri adından da anlaşılacağı üzere çoğunluğun/topluluğun yönetimini ifade eder. Platon ve Farabi'deki demokrasi şehrine karşılık gelir. Her iki filozof da demokrasi ile yönetilen şehirlerin erdemli şehirden sayılmayacağı görüşünü benimsemektedir. Zira şehir yönetimi bu ilmi bilen kimseler tarafından gerçekleştirilmeli, bilgisizlerin eline bırakılmamalıdır. Tegallüb şehri ise Farabi'de zorbalık, Platon'da da aynı manaya gelen tiranlık şehrine tekabül etmektedir. Erdemsiz şehirlerden kabul edilmekle beraber İbn Bâcce imamın yönettiği şehrin, Farabi ise demokrasi ile yönetilen şehrin erdemli şehir olmaya diğerlerinden daha müsait olduğunu savunmaktadır.

Platon'un erdemli şehri canlı bir organizmaya benzetilir. Bu benzetme Farabi'nin devlet görüşünde de yer alır. Nasıl ki bir vücutta organlar bulunur ve her organın kendine mahsus bir görevi vardır. Bu görevleri yerine getirirken organizmanın varlığının devamına hizmet amacı güdülür. Aynı şekilde devlette de her bireyin kendi üzerine düşen bir vazifesi vardır. Bu vazife ve bütünün parçası olma bilinci ile her birey devletin varlığına ve devamına hizmet eder. Bu manada devlet büyük bir insan, insan da küçük bir devlet misalidir. Farabi ayrıca Platon'dan devşirme ile devleti aleme ve devlet düzenini alemin düzenine benzetir. İbn Bâcce'de de insan küçük alem olarak tanımlanır.

Devlet, onu idare eden bir yöneticisi olmadan kurulamaz ve ayakta kalamaz. Farabi için erdemli şehri yöneten başkanın önemi oldukça büyüktür, çünkü yönetici erdemli şehrin varlık sebebidir. Halkın önderleri, ahlakı örnek alınan ve kendisine benzemeye çalışılan amaçlarıdır.<sup>16</sup> Sudur teorisinin bir yansıması olarak devletin idaresi alemin idaresine benzetilir. Varlıklar nasıl ki kendinden üstün olana hizmet

---

<sup>16</sup> Mâverdî, *Dürrü's-Sülûk*, 58.

etmekte ise devletteki bireyler de yöneticiye hizmet ederler. Bu sebeple Farabi’de siyaset felsefesinin yadsınamayacak bir bölümü erdemli şehrin yöneticisine, sahip olması gereken özellik ve meziyetlere ayrılmıştır. İbn Bâcce’ye göre ise toplumu inşa eden yöneticiden ziyade erdemli bireylerdir. “İnsanı yaşat ki devlet yaşasın” düsturu misali odak devlet ve yöneticisinden çok insanın kendisine hasredilmiştir. Bundan sebep olacak ki İbn Bâcce yöneticiye dair uzun ve ayrıntılı açıklamalar yapmayı tercih etmemiştir.

Allah’ın yeryüzünde bitirdiği her şey anlamına gelen<sup>17</sup> n-b-t fiil kökü felsefede ilk olarak Farabi tarafından nâbit/nevâbit biçiminde erdemli şehirde yaşayan erdemsiz bireylerden/türedilerden bahsetmek için kullanılmıştır. Aynı şekilde kavram olarak olmasa da aynı manaya delalet edecek şekilde Platon’un *Devlet*’inde de erdemli şehirdeki erdemsiz bireylerden söz edilmiştir. Ancak onlardan da önce Câhız detaylı bir anlatım ile düşünce ve eylem bağlamında devlete aykırı tipler nitelemekte kullanmıştır. İbn Tufeyl’in *Hay bin Yakzan* eserinde Hay ve Absal örneği bir nevabit olarak görülebilir. İbn Rüşd ve İbn Meymun’da kavram olarak geçmese de atıflar bulunmaktadır. Kınalızade de erdemli toplum için beş sınıf belirlemiş, bu sınıfın dışında kalanlara nevabit ismini vermiştir.<sup>18</sup> Buradan nevabitin türediği alanın siyaset felsefesi olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Bâcce’nin siyaset felsefesine gelince Farabi’den mülhem kullandığı bu kavram bu sefer zıddını ifade eder hale gelmiştir. Farabi’nin olumsuz manada toplum dışı edilen kimseler için kullandığı nevâbiti İbn Bâcce olumlu anlamda erdemsiz toplumda yaşayan erdemli bireylere hasretmiştir.<sup>19</sup>

Farabi’nin felsefesinde İbn Bâcce’deki nevabite karşılık erdemsiz şehrin erdemli bireyleri ifade edilirken *yabancı (garip)* kavramı kullanılır. Çevresindeki bireylere, şehre ve hatta belki de dünyaya yabancı olan bu insanlar için Farabi, varsa eğer erdemli bir şehre hicreti gerekli görür. Zira hakikatin peşine düşmüş ve bu uğurda her türlü maddi zevkten nefsinin arındırılmış olan erdemli birey, ancak kendi gibi olan insanlarla bir arada yaşayabilir yahut yaşaması gerekir.

---

<sup>17</sup> İbn Manzûr, “nbt”, 6/4217.

<sup>18</sup> Cündioğlu Arşiv, “Dücan Cündioğlu, Bİ’E Felsefe Dersleri 13, İnziva ve Nevabit, 20 Şubat 2016”, 01:20:35-01:32:03.

<sup>19</sup> İbn Bâcce, *Tedbir*, çev. Mevlüt Uyanık, 30.

Siyaset felsefesinde Platoncu bakış açısına sahip olan Farabi'nin erdemsiz toplumdaki erdemli bireyi ele alış biçiminde de Platon'dan etkilendiği ortadadır. Platon'da mağaradan çıkan kişi erdemsiz toplumdaki erdemli bireyi temsil eder. Bu kişi mağaradan çıkıp eşyanın hakikatini gördükten sonra tekrar mağaraya dönerek oradaki insanlara gerçekleri anlatma çabasına girmektedir.<sup>20</sup> Erdemli bireyin bu çabası, yetkinleşmenin ancak topluma yönelmek ile mümkün olduğu düşüncesinin alegorik bir anlatımıdır. Platon erdemli bireyin mağara geri dönüşünü bu şekilde tasvir ederken Farabi de aynı düşüncüyü bu defa mille öğretisi ile açıklamış ve bir başkan etrafında birleşmenin önemi üzerinde durmuştur. Dolayısıyla yetkinleşmek için toplumsal bir yaşamı zorunlu kabul eden Farabi, erdemli topluma göç etmeyi de ilk seçenek olarak telakki eder.

Ancak Farabi şunun da farkındadır ki, her zaman erdemli bir şehir mevcut olmayabilir, erdemli kişi de erdemsiz bir toplumda yaşıyor olabilir. Kendisi ilahi olana yönelmişken maddi olana rağbet edenlerle beraber yaşayan erdemli insan, Farabi'ye göre kendinden daha aşağı bir hayvan türünün ayaklarına sahip olan hayvana benzemektedir. Layık olduğu yeri bulamamış, sahip olduğu ahlaki erdemleri ayağa düşürmüştür. Böylesi bir durumda olan birey, kendine yabancılaşmış demektir. Kendine yabancılaşan insan da toplumun yanlış düşüncelerine mahkum olur ki bu, erdemli birey için en büyük tehlikedir.<sup>21</sup> Bu şartlar altında yaşamak, erdemli bireyin hem kişisel hem toplumsal hayatını zihnen ve kalben sıkıntıya sokacaktır. Son noktada onun için ölüm yaşamdan daha hayırlı görülür.<sup>22</sup> Farabi'nin bu düşüncelerinde Stoacılar'dan etkilenmiş olabileceği ihtimal dahilindedir. Nitekim Stoa felsefesinde hayat amacını gerçekleştiren bireylerin ölümü tercih etmeleri beklenmektedir.

Farabi bu görüşü ile erdemli birey için erdemsiz toplumda yaşam alanı sunmamış gibi görünmektedir. Öyle ki bu şehirde yaşamayı ona haram kılınmış bir eylem olarak telakki eder. Ancak erdemli bireyin yalnızca erdemli toplumda yaşaması gerektiği ve erdemsiz toplumlarda erdemli bireye yer verilmemesi düşüncesi kendi içinde birtakım çıkmazları da beraberinde getirmektedir. Farabi'nin sistematize ettiği erdemli şehir aranan, gerçekleşmesi istenen ve beklenen ideal şehirdir. İnsanın varlık amacını gerçekleştirebilmesi adına ihtiyaç duyulan temel dinamiktir. Ne var ki

---

<sup>20</sup> Platon, *Devlet*, 231-235.

<sup>21</sup> Gülâm Hüseyin İbrâhîmî Dînânî, *İslam Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: Ketebe Yayınları 2019), 156-158.

<sup>22</sup> Farabi, *Fusûl*, 71.

Farabi'nin de kabul ettiğine göre her zaman ve zeminde erdemli bir şehrin bulunması mümkün olmayabilir. Böylesi durumlarda erdemsiz şehirlerdeki erdemli bireyler, gerek ferdî manada pasif direniş ile gerekse hem ferdî hem içtimai surette aktif direniş yoluyla erdemli bir toplumun oluşumuna önyak olabilir, erdemli şehrin ilk nüvelerini kendi bünyelerinde oluşturabilirler. Ancak Farabi buna müsaade etmeksizin erdemli bireylerin ölümü tercih etmeleri gerektiğini savunmaktadır. İlginçtir ki Farabi'nin erdemsiz şehirler arasında saydığı özgürlük temeline dayanan demokrasi şehri ve temel ihtiyaçlar etrafında oluşan zorunluluk şehri erdemli topluma dönüşebilme imkanını kendi içlerinde taşırlar. Söz konusu dönüşüm eylemi, yine erdemli bireylerin varlığına bağlı iken erdemsiz toplumlarda bu bireylere yaşam hakkının tanınmamış olması erdemli toplum idealinin önüne bir set misali çekilmiştir.

Tam da bu noktada Farabi'nin cevapsız bıraktığı soruna İbn Bâcce'nin mütevvahhiddi bir çözüm önerisi sunmaktadır. Farabi'de yer aldığı şekliyle İbn Bâcce de mütevvahhid için ilk seçeneğin erdemli bir şehre hicret etmek olduğunu savunur. Ancak bunun mümkün olmadığı durumlarda ölüm yerine mütevvahhidin itizali benimsemesi gerektiği üzerinde durur. Bu sayede mütevvahhid bedenen olmasa da zihnen erdemli şehre yolculuk yapacaktır. Zaten buradaki itizal de bedenî olmaktan çok zihnî bir itizaldır.

İtizal İbn Bâcce'ye göre bizatihi yanlış bir yöntem olsa da arızı durumlarda başvurulmasında fayda görülmektedir. Zira insan için aslolan toplumsallıktır, mutluluk da toplum/toplumsallık ile elde edilir. Ancak mütevvahhid mutluluğu elde edemeyeceğini anladığı vakit araç ile amaç arasındaki bağı çözümleyecek bilinç ve iradesi sayesinde amaca ulaştırmayan araçları bir başkasıyla değiştirir, toplum aracılığıyla ulaşmanın imkanı olmadığı durumlarda nihai amaç olan mutluluğa bireysel gayretiyle yol alır. Bu durum insanın toplumsallığını yok saymak olarak değil, varoluşsal amacına engel olan durumların kısıtlanması veya kısmen ortadan kaldırılması şeklinde anlaşılmalıdır.

Tasavvufi anlayışta Rabbini bilmek isteyen, işe kendini bilmekle başlar. Kendini bilmek de kendine dönmekle, yönünü dışardan içeriye, nefesine çevirmekle olur. İbn Bâcce de itizali benimseyen bu görüşü ile tasavvuf anlayışına yaklaşmış görünmektedir. Aynı zamanda bir Meşşai olmasına karşın bu meselede Stoacılar gibi etkilenmiştir. Nitekim bu düşünce biçimi Sokrates'te ve Stoa felsefesinde de yer alır. Dış dünyayı tanımak, iç dünyayı tanıdıktan sonra gerçekleşir. İbn Bâcce'nin

mütevahhid için öngördüğü itizal kuramı da dıştan önce içe yönelik bilme ve kemale erme serüveninin dile getiriliş şeklidir. Ancak bu kuramın Gazali'ye getirdiği eleştirilerden de anlaşıldığı gibi sufi meşrep bir inziva ile karıştırılmaması gerektiğinin altı çizilmişti.

İbn Bâcce'nin özgünlüğü ve onu Farabi'den ve dolayısıyla Platon'dan farklı kılan temel düşüncesi, mütevahhidin Platon ve Farabi'deki şekliyle topluma dönük bir aktif direniş değil, Ghandi örneğinde olduğu gibi pasif bir direniş içinde olmasıdır. Erdemli bireyin bilinçli bir tercih ve istemle toplumdan ayrılp hakikat yolculuğunu tek başına sürdürmesinde herhangi bir sakınca görülmez, bilakis bunun belli şartlar altında bir gereklilik taşıdığının kabul edilmesi savunulur. İbn Bâcce bu düşüncesi ile İbn Tufeyl'de büyük etkiler bırakmış, bireyin yalnız başına yaratılış amacına ulaşabileceği, riyazetin de aklın rehberliğinde sürdürülmesi gerektiği görüşünün anlatıldığı *Hay bin Yakzan* eserine ilham kaynağı olmuştur.<sup>23</sup>

Erdemli ve erdemsiz şehirlerin birbirine dönüşebilme ihtimali sorusunda İbn Bâcce nevabitin varlığından ötürü, Farabi de zorunluluk ve demokrasi şehrinin yapısı dolayısıyla erdemsiz şehrin erdemli şehre dönüşmesini mümkün görmektedir. Ancak erdemli bir şehrin erdemsiz şehre dönüşüp dönüşmeyeceği konusunda filozoflar arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Farabi değişmiş şehrin halkından söz ederken önceleri erdemli şehir halkı gibi yaşadıklarını, sonraları farklı düşüncelerin etkisiyle bundan uzaklaşıp erdemsiz şehir haline geldiklerini belirtir.<sup>24</sup> Bu da Farabi için erdemli bir toplumun erdemsiz topluma dönüşmesinin imkan dahilinde olduğunu gösterir. İbn Bâcce ise nevabit görüşünün bir gereği olarak erdemli şehrin erdemsiz şehre dönüşmeyeceğini kabul eder. Zira dönüşebilecek olsa İbn Bâcce'ye göre zaten o şehir erdemli olmazdı. Aynı şekilde erdemli şehirde erdemsiz bireylerin yaşaması da ona göre olanaksızdır.<sup>25</sup>

Farabi siyaset felsefesini ele alırken ontolojik ve metafizik bir temellendirmeyi tercih etmiştir. Bu temellendirme siyaset felsefesini anlamlandırmada oldukça önemli bir yere sahiptir. Zira Farabi'nin siyaset felsefesi varlık ve bilgi felsefesinin bir yansıması, teorinin pratiğe dönüşümü olarak değerlendirilebilir. Çünkü siyaseti, devletin oluşum ve yapılanmasını evrenin oluşum ve düzenine, varlıkların

<sup>23</sup> Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi", 122.

<sup>24</sup> Fârâbî, *Medîne*, 92.

<sup>25</sup> Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi", 101.

evren karşısındaki durumuna göre şekillendirilmiştir. Siyasete dair görüşlerini açıklamazdan evvel bu konulara değinmesiyle siyaset felsefesinin ontolojik ve metafizik dayanaklarını oluşturmuştur. Bu da Farabi'nin konuyu ele alış biçimindeki sistematik tavrını göstermektedir. Ayrıca siyasete ilişkin fikirlerini farklı eserlerde dile getirmiş, felsefesi içinde siyasete detaylı ve büyük bir yer ayırmıştır.

İbn Bâcce'ye gelince siyaset felsefesini Farabi gibi sistematik bir biçimde ele almadığı görülmektedir. Filozofların yaşadığı toplum, kültürel ortam, siyasete olan bağları ve kişilik yapılarından kaynaklı olarak konuyu ele alış biçimleri farklılık arz edebilmektedir. İdealist olmasından dolayı Farabi'nin sistematikleştirdiği siyaset felsefesini İbn Bâcce, Farabi'ye nazaran daha kısa, zor anlaşılır ve karmaşık bir yapıda incelemiştir. Fakat bu durum İbn Bâcce için eksi bir yön yahut eksik bırakılmış bir alan gibi mi kabul edilmelidir? Felsefenin etkisiyle ilimler, daha anlaşılır olmaları için sistemli hale getirilmiştir. Ancak İslam'ın temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in de sistemli olmadığı bilinmektedir. Öyleyse iyi ile kötü arasında gel-git yaşayan insan hayatı da iradenin varlığından ötürü sistemli değildir. Çünkü irade sürekli bir değişimi zorunlu kılar. Demek oluyor ki İbn Bâcce insan yaşamını realist bir bakışla gözlemleme fırsatı bulduğundan olsa gerek siyaset felsefesinde Farabi gibi sistematik bir yol izlememiştir.

## SONUÇ

Bu çalışmada sosyal bir varlık olarak tanımlanan insanın varoluş gayesi olan mutluluğu, toplum türlerini ve erdemli toplumun mahiyetini konu edinen iki filozof örneğinde İslam siyaset felsefesi işlenmiştir. Birinci bölümde Farabi'nin siyaset felsefesi, ikinci bölümde İbn Bâcce'nin siyaset felsefesi anlatılmış, son kısım olan üçüncü bölümde ise bu iki filozofun siyaset felsefelerine dair görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınmaya çalışılmıştır. Düşünür ve medeniyetlerin birbirinden etkilenmeksizin felsefe ortaya koymalarının mümkün olmadığı bir gerçektir. Dolayısıyla her iki filozof da kendinden önceki felsefi birikimden yararlanmakla beraber kendi özgün siyaset felsefelerini ortaya koymuşlardır.

Metafizik ile fizik alemi birbirine bağlayan Farabi'ye göre her insan farklı yaratılışlara sahiptir, hedeflediği mutluluk da bu yaratılışa göre değişiklik arz eder. Bu sebeple insanlara mutluluğu tanımlayacak, mutluluğun yollarını öğretecek bir yol göstericiye ihtiyaç duyulur. Farabi'nin insanlara mutluluğa yönlendirmekle vazifelendirdiği kişi devletin yöneticisidir. Bu yönetici de peygamber filozoftur. Filozof ile peygamberi aynı şahsiyette toplama, bunu da siyaset felsefesine sunduğu bir katkı olarak “İlk Başkan” kavramı ile ifade etme Farabi'ye has bir durumdur. Devletin varlığı, devamı ve erdemi yöneticiye bağlıdır. Yöneticinin bozulduğu yerde devlet de bozulur. Bu sebeple Farabi erdemli şehirlerin bozulma sebeplerine ve bozuk devlet türlerine felsefesinde büyük bir yer ayırmıştır.

Erdemli devletten erdemsiz geçişi anlatan Farabi'den sonra, erdemsizden erdemli devlete geçişi felsefesinin temeline yerleştiren İbn Bâcce erdemli devletin oluşumunu nevabit adını verdiği erdemli bireylere bağlamış ve böylece erdemli devletin erdemsiz dönüşmesinin önünü kesmiştir. Nevabit anlayışı ile felsefede çığır açan İbn Bâcce'nin siyasetteki hareket noktası erdemsiz devlette yaşayan erdemli yalnız bireyin kendini yönetimidir. Tedbiru'l-mütevahhid olarak adlandırdığı bu özgün sistem erdemli bireyin epistemik ve ahlaki donanım ile mutluluğa ulaşmasını hedeflemektedir.

Sonuç bölümüne gelince mezkûr iki filozofun siyaset felsefelerinde mukayese yoluna gidilmiştir. Farabi ve İbn Bâcce'nin siyaset felsefelerinin mihenk taşı kabul edilebilecek temel ilke toplumsal bir varlık olan insanın varoluş gayesi, nihai hedefi

olan mutluluğun, ancak toplum halinde elde edileceğidir. Hatta mutluluk sadece bireyin değil, toplumun ve devletin de ortak amacıdır. Bundan dolayı mutluluk kaynaklı işlenen siyaset felsefelerinde her iki filozofun şehirleri ve yönetimleri bilgi ve erdem açısından değerlendirdiği ortaya çıkmıştır. Bu da demek oluyor ki siyaset-ahlak-bilgi-mutluluk anlayışları birbirinden ayrı düşünülemeyen ve birbirini tamamlayan unsurlar olarak kabul edilmektedir.

Siyaset felsefesinin temel problematiği olarak erdemli insanın erdemsiz toplumda mutluluğa ulaşma imkanı her iki filozofta da tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmakta, ancak konuya getirilen çözüm önerileri farklılık arz etmektedir. Farabi'nin “garippler”, İbn Bâcce'nin de “nevâbit” şekline isimlendirdiği erdemli bireyler düşünce ve yaşayış biçimleri ile toplumdan ayrılmıştır. Toplumdan ayrılmak topluma yabancılaşmak demektir. Topluma yabancılaşmayı seçmeyen birey zamanla kendine yabancılaşır. Böylesi durumda Farabi bedenlen ölümü yaşama tercih ederken İbn Bâcce yaşamayı zihnen ölmeye tercih etmiş ve halk içinde Hakk ile birlikteliği esas alan tevahhüdü ileri sürmüştür. Her hâlükarda farklı yollarla da olsa filozofların mutluluğu ve erdemleri muhafaza etme gayretinde olduğu görülmektedir.

Tüm bu açıklamalardan sonra Farabi ve İbn Bâcce'nin öne sürdüğü erdemli devlet teorilerinin birer ütopyayı mı yoksa siyasette olması gereken biçimi mi ifade ettiği, bugüne uyarlanıp uyarlanamayacağı, uyarlanması halinde nelerle karşılaşılacağı sorusu gündeme gelmektedir. Bu sorular ayrı bir tezin konusu olmakla beraber ütöpik öğeleri barındırsa da siyasette olması gerekeni resmetmektedir. Ancaksınırları keskin çizgilerle belirlenmiş bir erdemli devletin günümüz şartlarında oluşturulması mümkün görünmemektedir. “Nasılsanız öyle yönetilirsiniz” nebevi düsturu erdemli yönetim için bireysel anlamda bir çaba sarf edilmesinin gereğini vurgular. Bu da tek tek bireylerin söz konusu bilince ulaşmaları için uzun bir sürece olan ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Yine de bilgi, ahlak ve eğitim temelinde her devletin kendi adına çıkaracak ilkeler barındırdığının da altını çizmek gerekir.

Bununla birlikte “İnsandan insana şükür ki fark var” diyen Sezai Karakoç misali farklılıkları ayrıştırıcı bir sebep olarak değil, şükür vesilesi olarak görmek gerekir ki garip/nevabitler de bir toplum için şükür sebebidir. Toplumun düşman addettiği, belki de hakkın, hakikatin dostudur. Bu sebeple onlar her zaman ve her yerde varlıklarını devam ettireceklerdir ve ettirmelilerdir.

Erdemli birey olabilmek, erdemleri muhafaza edebilmek ve bununla yüce gayeye ulaşmayı hedeflemek büyük bir özveri ve gayret ister. İnsan hedefleri uğruna gerek Farabi'deki gibi canını feda etmeyi göze almalı, gerekse İbn Bâcce misali yaşama tutunmak suretiyle cismani yönü ile mücadele etmelidir. Çünkü hayat insana yalnız bir kere verilen armağandır ve hayatın içinde elde edilecek hakiki mutluluk da insanı bu armağanın ötesine taşıyacaktır.



## KAYNAKÇA

- Afşar, Özlem. *Fârâbî ve İbn-i Miskeveyh'de Ahlak ve Siyaset Felsefesi*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akyol, Aygün. “Tedbir Nedir (İslam Felsefesi Canlı Felsefe Sözlüğü) İbn Bâcce ve Câbir b. Hayyan”. *Youtube*. 13 Ağustos 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=tesuN-S-bag&t=36s>
- Alper, Ömer Mahir. “İslam Felsefesi’ne Giriş”. *İslam Felsefesi Tarihi 1*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Ammara, Muhammed. *Laiklik ve Dini Fanatizm Arasında İslam Devleti*. çev. Ahmet Karababa-Salih Barlak. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Aristoteles. *Nikomakhos’a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 8. Basım, 2018.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Arnaldez, Roger. “Farabi’nin Erdemli Şehri ve Ümmet (Umma)”. *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî, ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*. çev. Kenan Gürsoy. 42/119-138. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1990.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.
- Ayaz, Adnan. *Fârâbî’ de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Fârâbî’nin Metafizik Düşüncesi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Abdullah Kahraman. 5/699-722. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım. 2015.

- Aydın, Mehmet. “Farabi’nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü İle İlgili Bazı Yanlış Anlamalar”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 121-128.
- Aydın, Mehmet. “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’adet Kavramı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (Nisan 1973), 303-315.
- Aydınlı, Yaşar. “Bir İbn Bâcce Bibliyografyası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (1992), 383-396.
- Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2014.
- Aydınlı, Yaşar. “Farabi’nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2/8 (Ağustos 1988), 35-49.
- Aydınlı, Yaşar. “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde ‘İlk Başkan (er-Reis el-Evvel)’ Kavramı”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (1987), 291-302.
- Aydınlı, Yaşar. “İbn Bâcce”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/348-353. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Aydınlı, Yaşar. *İbn Bâcce’nin İnsan Görüşü*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Aydınlı, Yaşar. “İttisâlu’l-Akl bi’l-İnsân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/485-487. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2003.
- Bayraklı, Bayraktar. “Farabi’nin Siyaset Tanımı ve Devletin Menşei Hakkındaki Görüşleri”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 2 (Ekim 1986), 28-32.
- Black, Antony. *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevdâ Çalışkan vd. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 9. Basım, 2014.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Farabi’nin Eserlerinde Aile Reisliği”. *Bilimname Dergisi* 12/1 (2007), 39-49.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”. *Bilimname Dergisi* 4/1 (2004), 17-31.

- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Üzerine*, çev. Hüseyin Hatemi, 1. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Cündioğlu Arşiv, Düccane. “Düccane Cündioğlu, Bİ’E Felsefe Dersleri 13, İnziva ve Nevabit, 20 Şubat 2016”. *Youtube*. 26 Şubat 2016.  
<https://www.youtube.com/watch?v=24c5TLhy3sM&t=1461s>
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbu’t-Ta’rifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağrııcı, Mustafa. “Tedbîru’l-Menzil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/260-261. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2011.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *Felsefe Tarihi*, PDF: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2010.  
[http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/ilahiyat\\_ue/feltarihi.pdf](http://auzefkitap.istanbul.edu.tr/kitap/ilahiyat_ue/feltarihi.pdf)
- Çetinkaya, Bayram Ali. *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Çilingir, Lokman. “Farabi’de Rasyonel Siyaset ve Akıl İnancı”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 11 (Mart 2007), 199-245.
- Dalahmetoğlu, Halime. *İbn Bâcce ve İbn Tufeyl’de Mutluluk*, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.  
[https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=-enT5LcjMNoI8p35VYCyMg&no=9VecEFMJ0AtqF\\_F92rFcCA](https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=-enT5LcjMNoI8p35VYCyMg&no=9VecEFMJ0AtqF_F92rFcCA)
- Davidson, Herbert A. “Risâle fi’l-Akl”. çev. Eyüp Şahin. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40/11 (2004), 271-277.  
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/583132>
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Dilaveroğlu, Kabil. “Sözün Özü 84. Bölüm”. *Youtube*. 23 Mayıs 2019.  
[https://www.youtube.com/watch?v=29ezTXj7tvY&ab\\_channel=TRTA vaz](https://www.youtube.com/watch?v=29ezTXj7tvY&ab_channel=TRTA vaz).
- Dilaveroğlu, Kabil. “Sözün Özü 85. Bölüm”. *Youtube*. 29 Mayıs 2019.  
[https://www.youtube.com/watch?v=5sOk1rNXcHY&ab\\_channel=TRTA vaz](https://www.youtube.com/watch?v=5sOk1rNXcHY&ab_channel=TRTA vaz).
- Dînânî, Gülâmhüseyin İbrâhimî. *İslam Dünyasında Felsefi Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Dursun, Davut. “Siyaset ve Siyaset Bilimi”. *Siyaset Bilimi*. ed. Davut Dursun-Mustafa Altunoğlu, 2-27. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Fakhry, Majid. *A History Of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 3. Basım 2004.
- Fahrî, Mâcid. *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 2. Basım, 1991.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Âdâbu’l-Mulûkiyye ve’l-Âhlâku’l-İhtâriyye*, çev. Kevser Özçelik, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Fusûlu’l-Medenî*. çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Farabi, Ebu Nasr Muhammed. *İhsâ’u’l-‘Ulûm*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.
- Farabi, Ebu Nasr Muhammed. *Kitâbu’l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Kitâbu’l-Mille*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- Farabî, Ebu Nasr Muhammed. *Kitâbu’s-Siyâseti’l-Medeniyye*. Beyrut: Matba‘atu’l-Katalukiyye, 1964.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Kitâbu Tahsîli’s-Sa‘ade*. Lübnan: Daru’l-Hilal, 1995.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *el-Medînetü’l-Fâdila*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 4. Basım, 2001.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *Risâletü’t-Tenbîh ilâ Sebîli’s-Sa‘ade*. thk. Sabhan Huleyfât. Uman: Ürdün Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed. *es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Golole, Adan Jarso. *Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Kökleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 9. Basım, 2020.
- Güneş, Kadir. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2013.
- Hafız, Muharrem. “Farabi’nin Siyaset Felsefesi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Abdullah Kahraman, 5/683-698. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım. 2015.
- Hafız, Muharrem. “Platon ve Siyaset Felsefesi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Celal Türer vd. 2/167-190. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım. 2015.
- Harmancı, Mehmet. *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Heywood, Andrew. *Siyasi İdeolojiler*. çev. Ahmet K. Bayram vd. Ankara: Adres Yayınları, 5. Basım, 2013.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. “Fi’l-Ğâyeti’l-İnsâniyye”. *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*. mlf. Mâcid Fahrî. 97-104. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. “İttisâlü’l-Akl bi’l-İnsân”. *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*. mlf. Mâcid Fahrî. 155-180. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. *Kitabu’n-Nefs*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. *Tedbîru’l-Mütevahhid*. Tunus: Ceres Yayınevi, 1994.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. *Tedbîru’l-Mütevahhid*. çev. Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 3. Basım, 2019.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. “Tedbîru’l-Mütevahhid”. *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*. mlf. Mâcid Fahrî. 35-96. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991.
- İbn Bâcce, Ebu Bekr Muhammed. “Risâletü’l-Vedâ’”. *Resâilü İbn Bâcce el-İlâhiyye*. mlf. Mâcid Fahrî. 111-144. Beyrut: Dâru’n-Nehâr, 1991.

- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2. Cilt. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 1. Basım, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrer. *Lisânü'l- 'Arab* 1. Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrer. *Lisânü'l- 'Arab* 2. Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn en-Nedîm, Muhammed bin İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.
- İbn Sîna, Ebû Ali el-Hüseyin. *Eş-Şifâ*, çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- İbn Tufeyl, Ebu Bekir Muhammed. *Hayy b. Yakzan*, çev. M. Şerafettin Yalrkaya-Babanzade Reşid, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Basım, 2004.
- Jackson, Roy. *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*. çev. Atilla Alan. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Kantarcı, Zeynep. "En İyi Yönetime Giden Yol: Aristoteles'in Siyaset Felsefesi". *Mavi Atlas* 2. (Nisan 2014), 21-39.  
<https://doi.org/10.18795/ma.24576>
- Karaman, Hüseyin. "İslam Ahlak Filozofları". *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. Müfit Selim Saruhan. 171-194. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Kaya, M. Cüneyt. "Şukûk 'alâ 'Uyûn: 'Uyûnü'l-Mesâil'in Fârâbî'ye Aidiyeti Üzerine". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 27 (Eylül 2012), 29-67.
- Kaya, Mahmut. "Aklın Anlamları". *Fârâbî'den Seçme Metinler*. ed. Ejder Okumuş. 64-75. Eskişehir: Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/145-162. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Kısakürek, Necip Fazıl. *Çile*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 83. Basım, 2016.

- Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Kitap, 2. Basım, 2018.
- Korkut, Şenol. “Farabi'nin Siyaset Felsefesinde İlm-i Medenî, Kelam ve Fıkıh İlişkisi”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Abdullah Kahraman. 5/767-808. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım. 2015.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7/519-544, İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım. 2015.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 329-363. İstanbul: TDV Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Köroğlu, Burhan. “İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi”, *Divân Dergisi* 1 (Ocak 1996), 45-65.
- Köse, Hızır Murat. “İslam Siyaset Düşüncesini Yeniden Okumak: Eleştirel Bir Giriş”, *Divan Dergisi* 14/27, (Şubat 2009), 1-19.
- Köse, Hızır Murat. “Siyaset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/294-299. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Küyel, Mübahat Türkel. “Farabi et-Türki'nin Devlet Teorisi'nde, “Fazıla” “Şekilli”ye En Yakın Duranı, Acaba, Niçin “Cama’i” “Şekilli” Olanıdır?”. *XV. Türk Tarih Kongresi*. 4/1907-1913. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2010.
- Leaman, Oliver. “İbn Bâcce'nin Toplum ve Felsefeye Bakışı”. çev. Bayram Tamtürk. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (Haziran 2019), 217-237.
- Ma'lûf, Luvîs. *el-Müncid*, Beyrut: el-Matba'tu'l-Kasûlikiyye, 19. Basım, ts.
- Macit, Muhittin. “Farabi'ye Nispet Edilen İki Risale”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Ocak 2004), 5-21.
- Masumî, M. Saghîr Hasan. “Endülüs'ün Büyük Filozofu İbn Bâcce”. çev. Bayram Tamtürk, *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (Haziran 2020), 291-306.
- Mâverîdî, Ebu'l-Hasen. *Dürerü's-Sülûk fî Siyâseti'l-Mülûk*. haz. Abdüsselam Arı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2019.

- Najjar, Fauzi M. “Farabi’nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik”. çev. Mehmet Dağ, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (Nisan 1972), 293-306.  
[https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000316](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000316)
- O’Meara, Dominic J. *Platonopolis: Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1. Basım. 2005.
- Öçal, Şamil. “Sofistler ve Sokrates”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. ed. Celal Türer vd. 2/117-140. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım. 2015.
- Özcan, Hanifi. *Fârâbî’nin İki Eseri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Özdemir, İlyas. “İbn Bâcce’nin Mistik Anlayışı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 29 (2015), 179-190.
- Özdemir, İlyas. *İbn Bâcce’nin Mütevahhid Kuramı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Özdemir, Mehmet. “Endülüs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/211-225. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 43. Basım, 2020.
- Platon. *Yasalar*. çev. Candan Şentuna-Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Basım, 2007.
- Rosenthal, Erwin I. J. “Fârâbî’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri”. çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 169-181.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 1996.
- Sunar, Cavit. *İslam Felsefesi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Şalı, Emine. *İbn Bâcce’nin Siyaset Felsefesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Terkan, Fehrullah. “Gazzâli: Hakikat Arayışı ve Tecdid Arasında Bir Hayat”. *İslam Felsefesi Tarihi ve Problemler*. ed. Cüneyt Kaya. 289-328. İstanbul: TDV Yayınları, 5. Basım, 2017.

- Tokat, Latif. “Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (Nisan 2006), 133-157.
- Tosun, Sibel. *Platon ve Farabi’nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması ve Siyaset Felsefelerinde Erdem*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Urhan, Veli. “Siyaset Felsefesinde Adalet, Eşitlik, Özgürlük”. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi* 26 (2016), 103-119.
- Uslu, Serdar. “Platon”. *İlkçağ Felsefesi*. ed. Serdar Uslu, 104-131. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Uslu, Serdar. “Aristoteles”. *İlkçağ Felsefesi*. ed. Serdar Uslu, 132-157. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Vural, Betül. *Platon ve Farabi’nin Siyaset Felsefelerinde İdeal Yönetim*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Vural, Mehmet. “Aydınlanma Felsefesi ve Siyasal Muhafazakarlık”. *Felsefe Dünyası* 35/1 (2002), 127-136.
- Vural, Mehmet. “Farabi’nin Siyaset Felsefesinde Demokrasi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2020), 355-359.
- Yıldız, Mustafa. “Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce’de Filozofun Yabancılaşması Sorunu”. *Felsefe Dünyası* 55 (Ocak 2012), 99-126.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 5. Basım, 1998.

