



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**FARABİ’NİN HUKUK FELSEFESİ VE FARABİ’NİN
GÖRÜŞLERİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN
GÖRÜŞLERE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Arif ÇİNİ

BURSA-2022



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

HUKUK FELSEFESİ VE SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI

**FARABİ’NİN HUKUK FELSEFESİ VE FARABİ’NİN
GÖRÜŞLERİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN
GÖRÜŞLERE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Arif ÇİNİ

Danışman:

Dr. Öğr. Üyesi Serkan GÖLBAŞI

BURSA-2022

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Arif ÇİNİ
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Kamu Hukuku
Bilim Dalı : Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : V+ 201
Mezuniyet Tarihi : / / 2022.
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Serkan GÖLBAŞI

FARABİ’NİN HUKUK FELSEFESİ VE FARABİ’NİN GÖRÜŞLERİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

Tezin konusu Orta Çağ İslâm dünyasının önemli filozoflarından olan Farabi’nin hukuk felsefesi ve hukukun kökenine ilişkin görüşlere göre değerlendirilmesidir. Tezde ayrıca Farabi’nin felsefesinin özgünlüğü problemine odaklanılmıştır. Çalışma literatür taraması şeklinde gerçekleştirilmiştir. Tezde Farabi’nin kendi eserleri ve hakkında yazılmış ikincil kaynaklar incelenerek bir konu bütünlüğü oluşturacak şekilde verilmiştir. Farabi’nin doğal hukuk düşüncesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiği ve kendine özgü bir siyaset felsefesi inşa ettiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Farabi, Hukuk Felsefesi, Hukukun Kökeni, Siyaset Felsefesi, İdeal Devlet, Özgünlük

ABSTRACT

Name and Surname : Arif ÇİNİ
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Public Law
Branch : Philosophy and Sociology of Law
Degree Awarded : Master
Page Number : V + 201
Degree Date : / / 2022
Supervisor (s) : Dr. Öğr. Üyesi Serkan GÖLBAŞI

AL-FARABI'S PHILOSOPHY OF LAW AND EVALUATION OF HIS OPINIONS ACCORDING TO THOUGHTS ON THE ORIGIN OF THE LAW

This thesis evaluates the philosophy of law of Farabi, one of the important philosophers of the Middle Ages in the Islamic world, according to the views on the origin of law. The thesis also focuses on the problem of the originality of Farabi's philosophy. The study is a literature review. The study examines Farabi's own works and secondary sources written about him together. It has been concluded that "Farabi should be evaluated within the scope of natural law thought" and "he built a unique political philosophy".

Key Words: Philosophy of Law, Origin of Law, Political Philosophy, Ideal State, Originality

İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM

FARABİ’NİN HAYATI, KÜLTÜREL VE SİYASAL ÇEVRESİ.....	4
A.FARABİ’NİN HAYATI, HUKUKA İLİŞKİN ESERLERİ VE KAYNAKLARI.....	4
B. FARABİ’NİN KÜLTÜREL VE SİYASAL ÇEVRESİ.....	10

İKİNCİ BÖLÜM

FARABİ’NİN FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ SORUNU.....	14
---	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ’NİN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ...	20
A.GENEL OLARAK FARABİ’NİN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ.....	20
B.FARABİ’DE HUKUK VE SİYASET KAVRAMLARININ TANIMLARI VE KAPSAMLARI.....	24
1.Hukuk Kavramı ve Kapsamı.....	24
2.Siyaset Kavramı, Kapsamı ve Hukukla İlişkisi.....	30

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ’DE DİN VE FELSEFE.....	40
-------------------------------	----

BEŞİNCİ BÖLÜM

FARABİ’NİN DEVLETİN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ.....	49
---	----

A.DEVLETİN İRADE ÜRÜNÜ OLMASI.....	49
B. ONTOLOJİK GÖRÜŞ.....	51
1.Farabi'nin Kâinata İlişkin Görüşleri ve Devlet Düzeniyle İlişkisi.....	52
C.ORGANİK/BİYOLOJİK GÖRÜŞ.....	63
D.TABİ TOPLUMSALLAŞMA TEMAYÜLÜ VE İHTİYAÇ NAZARİYESİ.....	73

ALTINCI BÖLÜM

FARABİ'NİN TOPLUM VE DEVLET TASNİFİ.....	77
A.TOPLUM TASNİFİ, DÜNYA DEVLETİ ANLAYIŞI VE EVRENSEL BAKIŞ AÇISI.....	77
B.DEVLET TASNİFİ.....	83

YEDİNCİ BÖLÜM

FARABİ'NİN MUTLULUK ANLAYIŞI.....	89
--	-----------

SEKİZİNCİ BÖLÜM

ERDEMLİ DEVLET VE KURUMLARI.....	98
A.GENEL OLARAK.....	98
B.ERDEMLİ DEVLETTE REİSLİK MAKAMI.....	100
1.Yöneticinin Zorunluluğu.....	100
2.Erdemli Devletteki İki Tıp Yönetim: İlk Yönetim (Reisu'l-Evvel) ve Geleneğe Dayanan Yönetim (Reisu's-Sünne).....	103
3.Yönetici Özellikleri.....	107
C.ERDEMLİ DEVLETTE EĞİTİM	127
D.ERDEMLİ DEVLETTE SAVAŞ.....	138
1.Haklı Savaş.....	138
2.Haksız Savaş.....	142
E.ERDEMLİ DEVLETTE HİYERARŞİ.....	142
1.Kölelik.....	147
F.ERDEMLİ DEVLETTE HUKUK.....	149
1.Farabi'nin Adalet Anlayışı ve Suç ve Cezalara Yaklaşımı.....	149

2.Erdemli Devlette Hukukçuların Yeri ve Nitelikleri.....	152
3. Erdemli Devlette Yasama Süreçleri ve Yasaların Dinamizmi.....	155

DOKUZUNCU BÖLÜM

FARABİ’NİN HUKUK FELSEFESİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ.....	164
A.HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERE GENEL BİR BAKIŞ.....	164
B.HUKUKUN KÖKENİNİ SOSYAL OLGULARDA ARAYAN AKIMLAR	165
1.Sosyolojik Okul.....	165
2.Dayanışmacı Hukuk Okulu.....	166
3.Tarihçi Hukuk Okulu.....	169
C.HUKUKUN KÖKENİNİ YÖNETENLERİN İRADESİNDE VE GÜCÜNDE ARAYAN AKIMLAR.....	170
1.Analitik Pozitivizm (Tahlilci Hukuk Okulu).....	171
2.Normativist Pozitivizm (Normativizm).....	172
D.HUKUKUN KÖKENİNİ ADALET VE ETİK DEĞERLERİN GERÇEKLEŞMESİNDE ARAYAN AKIMLAR (DOĞAL HUKUK TEORİSİ).....	174
E.FARABİ’NİN HUKUKA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	177
1.Farabi’nin Hukukun Kökenini Sosyal Olgularda Arayan Akımlara Göre Değerlendirilmesi.....	182
2.Farabi’nin Hukukun Kökenini Yönetenlerin İradesinde ve Gücünde Arayan Akımlara Göre Değerlendirilmesi.....	184
3.Farabi’nin Hukukun Kökenini Adalet ve Etik Değerlerin Gerçekleşmesinde Arayan Görüşlere (Doğal Hukuk Düşüncesi) Göre Değerlendirilmesi.....	187
SONUÇ.....	191
KAYNAKÇA.....	196

GİRİŞ

Orta Çağ siyaset felsefesinin önemli bir üyesi ve İslâm felsefesinin kurucusu olan ve İslâm felsefesinin konularını, tartışmalarını ve uğraştığı sorunları belirleyerek takipçilerini etkileyen Farabi, hukuk felsefesi açısından da önemli bir konumda bulunmaktadır. Farabi yalnızca İslâm düşünürlerini değil İbn Meymun gibi Yahudi filozofları ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan filozofları da etkileyerek Orta Çağ siyaset ve hukuk felsefesini doğrudan etkilemiştir. Farabi'nin böyle bir etki oluşturmada salt İslâm'ın iddialarını temellendirme gayesiyle hareket etmemesi yatmaktadır. Farklı dinden ve görüşten insanların bir arada yaşadığı bir coğrafyada yaşayan ve yaşamında yaptığı seyahatlerle de farklı inanışları gözlemleme imkânı bulan Farabi'nin evrensel bir sistem kurma gayesiyle hareket ettiğini söyleyebiliriz. Farabi'nin evrensel bakış açısı siyaset alanındaki düşüncelerine de yansımış ve tüm insanlığı kapsayan bir dünya devleti idealiyle kendisini göstermiştir.

İslam altın çağı denilen dönemin de felsefe sahasındaki mimarlarından olan Farabi'nin metafizik ve ahlak alanlarında olduğu gibi siyaset ve hukuk felsefesinde de Antik Yunan felsefesinin ve İslâm'ın özgün bir sentezini bulmak mümkündür. Farabi, Yunan düşüncesiyle gelen felsefeyi ve dini tam bir uyum içinde uzlaştırma ve İslâm toplumunda felsefeye gereken meşruiyeti sağlama niyetiyle eserlerini yazmıştır. Farabi'nin bütün felsefesinin bu amaç etrafında örüldüğünü söyleyebiliriz. Farabi din ile felsefeyi -ve bu bağlamda akıl ile vahyi- uzlaştırmak istemiştir. Farabi'nin bu uzlaşmayı hukuk kavramıyla sağladığını söyleyebiliriz. Farabi felsefenin temsilcisi filozof ile dinin elçisi olan peygamberi kanun koyucu sıfatında buluşturmaktadır. Farabi filozof ile peygamberi kanun koyucu olarak nitelendirmenin yanında bunları "ilk reis" kavramı içerisine sokarak filozof ve peygamberi, ideal bir devlet olarak tasarladığı erdemli devletin (fâdıl devlet) siyasi, toplumsal ve hukuki alandaki öncüleri olarak bize sunmaktadır.

Farabi'nin hukuk hakkındaki görüşlerini teorik olarak inşa ettiği ideal devlet tasarımı buluyoruz. Farabi'nin siyaset ve hukuk hakkındaki görüşlerini görmek için erdemli devlette öngördüğü yapıyı incelemek isabetli olsa da bize göre yetersizdir. Ayrıca Farabi'nin erdemli devletin tersi olarak nitelendirdiği devletler hakkındaki görüşleri de bir o kadar önemlidir. Farabi devletin ve hukukun kökenine ilişkin birçok görüşü

değerlendirmekte ve bazı görüşleri eleştirerek bunları erdemli devletin tersi olan devletlerle özdeşleştirmektedir. Kendi ideal olarak gördüğü görüşleri ise erdemli devlet çatısı altında toplamaktadır.

Farabi hukuku ayrı bir ilim olarak görmesede gerek felsefe ilmiyle gerek dinle gerekse de siyaset ilmiyle ilişkilendirerek bu ilimlerin çatısı altında incelemektedir. Farabi hukuk felsefesi alanında; Yönetmeye ehil olan kimdir? Yasalar hangi amaca göre koyulmalıdır? Yöneticiler nasıl göreve gelmelidir? Yönetici hangi özelliklere sahip olmalıdır? Yönetimde yasaların rolü nedir? Yasalar kimler tarafından ve nasıl değiştirilecektir? İdeal rejim nedir? Devletin kökeni neye dayanır? gibi sorulara cevaplar aramış ve çözümler üretmiştir.

Tezde Farabi'nin hukuk felsefesi ve siyaset felsefesi alanındaki görüşleri ve Farabi'nin hukukun kökenine ilişkin görüşleri incelenmiştir. Tezin amacı; Farabi'nin hukuk felsefesinin incelenmesi ve hukukun kökenine ilişkin görüşler ve bu görüşlere göre oluşan düşünce okullarının incelenerek Farabi'nin bu okullardan hangisinin çatısı altında değerlendirilmesi gerektiği sorununun çözümlenmesidir. Ayrıca Farabi'nin hukuk felsefesinin ve genel anlamda tüm bir felsefesinin özgünlüğü sorununun incelenmesidir. Çalışma literatür taraması yapılarak bu alandaki çalışmaların incelenmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda öncelikle Farabi'nin hukuk felsefesi alanında yazdığı eserler esas alınmıştır. Bunun yanında bu konuda yurt içinde ve yurt dışında yazılmış ikincil kaynaklar taranarak tezde incelenmiştir.

Tez dokuz bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Farabi'nin yaşamı, kaynakları, sosyal ve siyasal çevresinin felsefi sisteminde oluşturduğu etkiler ve hukuka ilişkin eserlerinin genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. İkinci bölümde Farabi'nin özgünlüğü sorununa değinilmiş ve bu bağlamda kaynakları olan Antik Yunan felsefesinin ve İslâm'ın felsefesindeki etkileri incelenerek Farabi'nin salt bunların suni bir birleşimini mi ortaya koyduğu yoksa bunlardan ilham almakla birlikte özgün bir sentez kurup ayrı bir felsefi sistem mi kurduğu incelenmiştir. Üçüncü bölümde Farabi'nin hukuk ve siyaset kavramlarına verdiği anlam ve bu kavramların kapsamı incelenerek Farabi'nin hukuk felsefesinin ve siyaset felsefesinin genel özellikleri incelenmiştir. Dördüncü bölümde Farabi'nin din ve felsefe arasında yaptığı uzlaşısı, bu konunun Farabi'nin hukuk felsefesine ilişkin görüşleri üzerindeki etkisi nedeniyle, incelenmiştir. Beşinci bölümde Farabi'nin devletin kökenine ilişkin görüşleri incelenmiştir.

Bu bağlamda Farabi'nin kozmoloji ve metafizik gibi alanlar ve insan tabiatına ilişkin izahları, bu konularla siyaset arasında kurduğu bağlantı nispetinde incelenmiştir. Altıncı bölümde Farabi'nin toplum ve devlet tasnifi incelenerek bu tasnifte kullandığı ölçüler ve Aristo ve Platon'un bu konudaki tasniflerine olan benzerliği ve ayrıştığı noktalar incelenmiştir. Bu bölümde bunun yanında Farabi'nin evrensel bakış açısı ve bir dünya devleti kurma ideali incelenmiştir. Bunun yanında bu bölümde devlet tasnifinde yer alan erdemli devletin tersi olan devletlere ilişkin görüşleri genel hatlarıyla incelenmiştir. Yedinci bölümde Farabi'nin hukuk ve siyaset felsefesi açısından taşıdığı önem nedeniyle Farabi'nin mutluluk anlayışı incelenmiştir. Bu bölümde Farabi'nin düşüncesinin merkezindeki "mutlu olma" ve "mutlu etme" anlayışı incelenmiştir. Bu bağlamda Farabi'nin ahlâkla siyaset ve ahlâkla hukuk arasında kurduğu ilişki incelenmiştir. Sekizinci bölümde Farabi'nin ideal yönetim olarak tasarladığı erdemli devlet (fadıl devlet) ve kurumları incelenmiştir. Bu bağlamda yönetici-yönetilen ayrımı, yöneticinin gerekliliği, erdemli devletteki yönetim ve yönetici çeşitleri, yöneticilerin niteliklerine ilişkin getirmiş olduğu şartlar, erdemli devletteki hiyerarşik yapı ve hangi ölçülere göre kurulduğu ve erdemli devletteki eğitim konuları incelenmiştir. Ayrıca bu bölümde ideal devlete ilişkin görüşlerinde Platon ve Aristo'nun görüşlerinin ne ölçüde etkili olduğu incelenerek Farabi'nin özgünlüğü değerlendirilmiştir. Dokuzuncu bölümde hukukun kökenine ilişkin görüşler üç ana başlık altında toplanarak incelenmiştir. Bu bağlamda doğal hukuk düşüncesi, hukuki pozitivizm ve hukukun kökenini sosyal olgularda gören görüşler ve bu görüşler çerçevesinde gelişen düşünce okulları incelenmiştir. Farabi'nin hukukun kökenine ilişkin görüşleri incelenerek bu üç ana başlığa göre ayrı ayrı bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu değerlendirmenin yapılabilmesi için gerekli olan hukukla ahlak ve hukuk ile adalet arasında Farabi'nin kurduğu ilişki incelenmiştir. Ayrıca ilahi hukuk ile beşeri hukuk arasında kurduğu ilişki ve beşeri hukukun uyması gereken üstün ahlâki ve manevi değerlere ilişkin izahları incelenmiştir.

I. BÖLÜM

FARABİ’NİN HAYATI, KÜLTÜREL VE SİYASAL ÇEVRESİ

A.FARABİ’NİN HAYATI, HUKUKA İLİŞKİN ESERLERİ VE KAYNAKLARI

Düşünürlerin hayat hikâyeleri onların kurdukları sistemleri daha iyi kavramamız açısından önemli olduğu kadar düşüncelerindeki gelişmeleri ve değişimleri görebilmemiz açısından da önemlidir. Aynı zamanda içinde yaşadıkları toplumların kültürel ve siyasi yapısını bilmek bize düşünürün çevresinden ve içinde yetiştiği toplumda uzun seneler birikmiş tecrübelerden ne ölçüde istifade ettiği ve kendi dehası ve yeteneğiyle bu birikimi nasıl harmanladığını görmemiz açısından da önemlidir.

İsim zinciri Ebu Nasr Muhammed b. Turhan b. Uzluğ el-Farabi et Türki olan Orta Çağ Lâtin dünyasında ise Alfarabius veyahut Avennasar olarak bilinen düşünürün yaşamını milâdi 870-950 yılları arasında geçirdiği kabul edilmektedir¹. Orta Çağ’ın önemli kültür merkezlerinden biri olan Türkistan’ın Farab iline bağlı Vesiç kasabasında doğmuştur. Aristoteles’in mantık ve felsefeye ilişkin eserlerini ayrıntılarıyla inceleyip şerhler yazmıştır. Özellikle psikoloji, bilgi teorisi ve metafizik alanlarındaki çalışmalarında Aristotelesçi tutum ön plandadır. Grek mantık ve felsefesini İslam kültürüne başarıyla aktarması sebebiyle ‘‘Birinci Muallim’’ Aristo’nun ardından ‘‘İkinci Muallim’’ anlamındaki ‘‘Muallim-i Sâni’’ ünvanına layık görülmüştür². Türkistandan ayrıldıktan sonraki hayatında dahi milliyetine olan bağlılığının bir işareti olarak Türkâne börk ve kaftan giymesinden, soyağacındaki bazı isimlerden ve doğduğu muhitten hareketle Türk olduğu kabul edilmektedir³.

¹ Yaşar Aydın, *Farabi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2008, s. 23-24.

² Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2. b. , Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 119-120.

³ Emel Esin, ‘‘Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı’’, İstanbul, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C.4, C3-4, (1976), s.106, Abdülhak Kemal Yörük, ‘‘Farabi’nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi’’, Farabi Tetkikleri-I-, ed. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1950, s. 82.

Farabi ilim tahsil etme amacıyla hayatı boyunca Türkistan'dan Harran, Şam, Bağdat ve Mısır'a kadar uzanan çeşitli seyahatler yapmıştır. Bağdat'a gelmeden önceki hayatı hakkındaki bilgiler çok az olmasına karşın Taşkent, Buhara, Semerkant, Merv, Belh ve Rey gibi kültür merkezlerine ilmi gayelerle seyahatler yaptığı bilinmektedir⁴. Farabi İran'a yaptığı seyahatte mazdeizm ve maniheizme ilişkin bilgiler öğrenmiş olması muhtemeldir, ancak bu dinlerin öğretilerini ne ölçüde benimsediği, felsefi sistemini kurarken bunlardan ne ölçüde istifade ettiği konusunda yeterli bilgiye sahip değiliz⁵. Farabi, Bağdat'a gelmeden önce akli, felsefi ve dini ilimlerde bir altyapıya sahipti. Dönemin önemli kültür, ticaret ve ilim merkezlerinden olan Bağdat'a gelişi Farabi'nin olgunluk dönemine rastlamaktadır. Eserlerinin ve çalışmalarının çoğunu yirmi yıl kadar kaldığı Bağdat'ta kaleme almıştır⁶.

Farabi Bağdat'a geldiği zaman hiç Arapça bilmediği için öncelikli olarak kendisini bu hususta geliştirdi. Dönemin meşhur dil uzmanlarından olan Ebu Bekir İbnü's-Serrac'dan mantık ve gramer sahalarında eğitim aldı. Daha sonra dönemin önde gelen mantık bilginlerinden Matta bin Yunus'tan mantık dersleri aldı⁷. Hristiyan bir filozof olan Yuhanna b. Haylân sayesinde ise Aristo'nun mantık ve felsefeye ilişkin görüşlerine ulaşma imkânı buldu⁸.

Eserlerinde Arapça bir kelimenin ve terimin dört farklı dildeki karşılıklarını değerlendirmesinden hareketle ana dilinden başka beş dil bildiği tahmin edilmektedir⁹. Ancak burada belirtmeliyiz ki Farabi, Yunan felsefesine ilişkin eserleri doğrudan Yunanca kaynağından değil Arapçaya yapılan tercümelerinden öğrenmekteydi. Eserlerini kendi dilinde kaleme almamasının sebebi ise kendi yaşadığı coğrafyada ilmi sahada hakim olan dilin Arapça olmasıdır¹⁰.

⁴ Aydın, a.g.e., s.24.

⁵ Şemsettin Günaltay, "Farabi Günü 29. XII.", Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.8, S.4., (1950), s.424.

⁶ Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7.b. , İstanbul; Klasik Yayınları, 2010, s. 107.

⁷ De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay C.II., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971, s. 95.

⁸ Aydın, a.g.e., s.26.

⁹ Kaya, a.g.e., s.107.

¹⁰ Robert Hammond, "Farabi Felsefesi ve Orta Çağ Düşüncesine Etkisi", çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken, İstanbul, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.29. (1994), s.129.

Önemli bir felsefi sistem kurucusu olarak kabul edilen Farabi dönemindeki siyasi ve sosyal karışıklıklardan uzak durarak kendisini tefekküre ve ilmi çalışmalara adanmıştı¹¹. Bağdat'ta meydana gelen siyasi ve dini kaostan uzaklaşmak amacıyla 941-942 yılları arasında Halep ve Şam'a göç etmiştir. Bu göçün nedenini Farabi'nin eserlerinde görememiz mümkündür. Farabi "Fusûlü'l-Medeni" isimli eserinin 88. fasl'ında cahil rejimlerde yaşamak zorunda olan erdemli kişiyi konu alır ve şöyle der¹²:

"Erdemli bir kişinin bozuk idareler (es-siyâse el-fâside)de kalması haramdır ve eğer kendi zamanında bil-fil mevcutsa, erdemli şehirlere hicret etmesi gerekir. Eğer bunlar (erdemli şehirler) yoksa, o zaman erdemli kişi, bu dünyada yabancısıdır ve yaşantısı sefil (radî)dir; dolayısıyla, bu kişi için ölüm, hayattan daha iyidir."

Bu anlamda Suriye'ye olan göçünü, ölümün hayattan daha iyi bir seçenek olduğu bir yaşamdan kurtulma amacına yönelik olarak erdemli kişinin cahil rejimden çıkışı olarak değerlendirebiliriz. Ayrıca bu göçü kişisel bir "hicret" olarak görmek de mümkündür¹³.

Şam'daki yaşamını bir ilim insanı olarak kendisine gereken değeri veren ve onunla bir dostluk ilişkisi kuran Hamdani Emiri Seyfûdevle Ebû'l-Hasan Ali b. Hamdan'ın sarayında geçirmiştir. Seyfûdevle, Farabi'ye ikramda bulunmak istemişse de Farabi yaşamını idame ettirecek bir tutardan fazlasını kabul etmemiştir. Farabi'nin milâdi 950 yılında Şam'da hayata gözlerini yumduğu kabul edilmektedir¹⁴.

Farabi, erdemli yöneticide bulunmasını şart koştuğu; "bilgi edinmeyi, öğrenmeyi sevme ona kendini verip zahmetlerine katlanma, yeme içme ve cinsel zevklerin peşinde koşmama, kumardan kaçınma ve bu şeylerden doğan zevklerden nefret etme, gümüş, altın ve benzeri cinsten dünyevi amaçların kendi hatırında değersiz olması" ¹⁵ gibi hususları kendisine de ilke edinmiş ve bu ilkelere bağlı bir hayat sürmüştür. İsminde bulunan "Ebu Nasr" ifadesi "Yardım Babası" anlamına gelmekte ve

¹¹ İbrahim Madkour, "Al-Farabi", A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963, s. 450.

¹² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni, Farabi'nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev: Hanifi Özcan, 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s.117.

¹³ Hanifi Özcan, *Farabi'nin İki Eseri*, 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s.32.

¹⁴ Aydın, a.g.e., s.27.

¹⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, 5.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 108.

insanlara karşı olan iyilikseverliğini bize göstermektedir. Farabi, dünya zevklerine ve maddiyata önem vermezdi ve ahlaklı bir alim olarak tanınırdı¹⁶.

İslam toplumunda yetişmiş Müslüman bir filozof olan Farabi, Bağdat'a gelmeden önce dini ilimlerde eğitim görmüştü ve bu bağlamda Kuran ve fıkıh alanlarında bir donanıma sahip olduğunu söyleyebiliriz¹⁷. Farabi'nin metafizik ve kozmoloji ve siyasete ilişkin görüşlerinde, özellikle ideal devletin ilk yöneticisi olan peygamber-reis anlayışında ve cahil devletlere ilişkin tasnifinde Platon ve Aristo da rastlamadığımız "Fasık Devlet" ve "Mubeddele Devlet" ayrımlarında, Kuran'ın ve İslam'ın yansımalarını rahatlıkla görebiliriz¹⁸. Farabi'nin hukuk ve siyaset felsefesini İslam ve klasik Yunan felsefesinin özgün bir sentezi olarak görebiliriz. Bu açıdan Farabi eserlerini değerlendirirken ayrıca onun bu iki düşünce geleneğini birleştirme gayesini göz önünde tutmalıyız. Bu iki geleneğin kaynaklarının felsefesi üzerindeki etkisini bu bağlamda değerlendirmeliyiz.

Klasik Yunan felsefesinin Farabi'nin felsefi sistemini oluştururken faydalandığı en önemli kaynak olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Farabi, Aristo'nun mantık üzerine incelemelerini içeren *Organon* adlı eserini dokuz kitap şeklinde şerh etmiştir. *Porphyrios'un İsağojisi*, *Kategoriler*, *Hermeneutica*, *Analitika Priora*, *Analitika Posteriora*, *Topica*, *Sophistica*, *Retorica* ve *Poetica* kitapları bu bağlamda sayılabilir. Psikoloji alanında ise *Kitabu'n-Nefs*, *Kitab fi Kudreti'n-Nefs*, *Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahde*, *Kitabu'l-Akl ve'l Ma'kul* isimli eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin birkaçı Latinceye çevrilmiştir¹⁹.

Farabi'nin siyaset hukuk ve ahlak alanındaki düşüncelerinde Arapça tercümeleri bulunan Platon'un *Devlet*, *Kanunlar* ve *Timaios'u* ve Aristo'nun *Nikomakos'a Etik* eserleri önemli ilham kaynağı olmuştur. Farabi'nin siyasete ilişkin önemli eserlerinden el-Medinetü'l-Fâdila ve es-Siyasetü'l Medeniye'de bu eserlerin etkisini görebiliriz²⁰. Platon'un *Phaidon* ve *Kriton* eserlerini de bu bağlamda zikredebiliriz. Ancak burada belirtmeliyiz ki Farabi, Aristo'nun siyasetle ilgili önemli eserlerinden olan *Politika*'dan haberdar değildi²¹.

¹⁶ Aydın, a.g.e., s.28.

¹⁷ Madkour, "Al-Farabi", s. 451.

¹⁸ Bayraktar Bayraklı, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 1.b., İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015, s. 116-118.

¹⁹ De Lacy O'leary, a.g.e., s.96.

²⁰ Erwin I.J. Rosenthal, "Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", çev. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.18, S.2 (2005), s.170.

²¹ Ahmet Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s.xv.

Farabi'nin felsefesini siyasi bir çerçeve içinde ele almasında ve siyaset felsefesinde Aristo'nun eserlerinden ziyade Arapça çevirilerine ulaşabildiği Platon'un *Devlet* ve *Kanunlar*'ı daha fazla etkili olmuştur. Farabi siyaset felsefesinde bu sebeple büyük oranda Platon'u model almaktadır²².

Farabi, Bağdat'a geldiği zamanlarda şehir dönemin en önemli ilim, kültür ve medeniyet merkeziydi. Şehirde zengin bir dini, teolojik, kültürel ve entelektüel birikim vardı. Kuran etrafında şekillenen kelim ekolleri, İranlılar yoluyla gelen Hint düşüncesi ve Süryani mütercimlerin vasıtasıyla gelen Yunan düşüncesi bu şehirde bir araya geliyor ve İslam düşüncesi bu düşüncelerin çarpışmasından doğuyordu²³.

Farabi, şehirdeki bu birikimi kendi çalışkanlığı ve merakıyla birleştirerek felsefe, mantık, metafizik, psikoloji, fizik, optik, ilim metodolojisi, ahlak, siyaset, hukuk, tıp ve müzik alanlarında toplamda 100'den fazla eser yazdı²⁴.

Farabi'nin hukuka ilişkin bizimde çalışmamızda esas aldığımız eserleri şunlardır:

1. Mebâdii ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla ((Erdemli Toplumun Yurttaşlarının Görüşlerinin Ana İlkeleri): Farabi'nin en çok bilinen eserlerinden biridir. Varlıkların ve organların birbirlerine göre olan konumları ve ilişkilerinden hareketle, erdemli şehirdeki yurttaşların birbirlerine karşı olan konumları arasında ilişkiler kuran bir öğretiyi ihtiva eder. Ayrıca, ilk reisin özellikleri ve cahil toplumlar hakkında bilgiler verir. Filozof-yönetici ve peygamber-yöneticinin yasama sürecindeki merkezi konumları, bunların arasındaki farklar ve Faal Akıl ile iletişimleri sonucu bu yöneticilerin kanunların kapsadığı konularda bilgi sahibi olmaları eserde işlenen önemli konulardandır.

2. Es-Siyâsetü'l-medeniyye: Metafizik ve siyasete ilişkin temel fikirlerini kısmen tekrar ettiği bu eserde erdemli toplumların tersi olan toplumlar bahsi önemli yer tutar. Kanun koyucunun nitelikleri ve vahiy ile yönetici arasında kurduğu ilişkiyi açıkladığı eserlerden biridir.

²² Leo Strauss, "Farabi's Plato", *New York, The American Academy for Jewish Research (Louis Ginzberg: Jubilee Volume)*, 1945, s. 358.

²³ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 5.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.64.

²⁴ Süleyman Tülücü, "Farabi Bibliyografyası'na Bazı İlaveler –IV'", *Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.31, (2009), s.5.

3. Tahsîlî's-saâde (Mutluluğun Kazanılması): Şehir halkının bu dünyada ve öteki hayatta en yüksek mutluluğa erişmesini sağlayacak erdemlerden bahseder. Yöneticilerin özellikleri ve sakatlanmış felsefe-gerçek felsefe konuları önemli yer tutar. Erdemli yöneticinin öğrenmesi gereken ilimler sayılır ve halkın eğitimi konusundaki yöneticinin temel görevlerini nasıl gerçekleştireceğinden bahseder. Bu eserde erdemli yöneticinin kanun koyucu sıfatı ön plana çıkartılır.

4. Fusûlü'l-Medenî: Farabî'nin siyaset felsefesi, metafizik ve ahlaka ilişkin görüşlerini bağımsız pasajlar şeklinde ele aldığı eseridir. İlk reisin şartlarını taşıyacak hiç kimsenin bulunmadığı durumlarda yöneticiliğin nasıl belirleneceğine dair alternatifler, ayrıntılarıyla ele alınır.

5. Talhis Navâmîs Eflatun (Platon'un Yasalar'ının Özeti):Farabî'nin, Platon'un Yasalar kitabını okuyucu için anlaşılır kılma, fikirlerini sembollerle ifade eden Platon'un sözlerinde hangi manaları kastettiğini açığa kavuşturma amaçlarına yönelik olarak yazdığı özet kitabıdır. Yasa koyucu, yasaların amaçları, yasaların etkinliğinin nasıl sağlanacağı, hürriyet-otorite dengesinin nasıl korunacağı konuları önemli bir yer tutar.

6. Kitâbü'l Mille: Hukukun kaynağı, hukukun dinamik yapısı, kanunların nasıl değişeceği, kanun koymaya ve değiştirmeye ehil kişilerin kimler olduğu, ilahi hukuk-beşeri hukuk ilişkisi ve hukukçuların ideal devletteki konumu gibi konuların incelendiği eserdir. Farabî'nin ideal rejimlerde hukuk müessesesini nasıl konumlandığını görmemiz açısından eser önemlidir.

7. Ayrıca *Eflatun Felsefesi, Aristo Felsefesi ve Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* isimli eserleri Aristo ve Platon'un siyasete ve hukuka ilişkin görüşlerinin Farabî tarafından nasıl yorumladığını görmemizi sağlayan önemli eserler olarak zikredebiliriz.

B.FARABİ’NİN KÜLTÜREL VE SİYASAL ÇEVRESİ

Farabi’nin siyasete ve hukuka ilişkin düşüncelerini kavramamız için yaşadığı toplumdaki kültürel ve siyasi havanın nasıl olduğunu bilmemiz gerekir. Farabi ideal bir devlet tasavvuru oluşturmuştur, çalışmalarını teorik düzlemde yapmıştır ve bilinçli olarak zamanındaki siyasi tartışmalardan -bu dönemdeki tartışmalar genellikle halifenin şartları, nasıl göreve geleceği gibi halife kavramı etrafında şekillenmekteydi- uzak kalmıştır.

Farabi’nin siyaset, hukuk ve devlete ilişkin görüşleri önemli oranda metafizik ve teorik niteliktedir. Farabi pratik siyasi hayata ilişkin sorunlarla ilgilenmektense ideal bir yönetimin ne olduğu sorunuyla ilgilenmiştir. Bu sebeple kendi bulunduğu çağdaki siyasi hayat için çözüm önerileri sunan bir reformist veya politik eleştiriler yapan bir düşünür olmaktan uzaktır²⁵. Farabi’nin ideal siyasi yaşamının ne olduğu konusunda çalışmasının ardında hiç şüphesiz Platon’un etkileri vardır. Platon merkezine duyu dünyası yerine idealar dünyasını koyar ve idealist bir felsefe anlayışını ortaya koyan ilk düşünürler arasında bulunur. Platon bu anlayışını siyaset alanında da kullanır ve merkezine ideal bir toplum düzeninin ne olduğu konusunu koyar. Bu sebeple kendi dönemi reformcularından farklı bir konumdadır ve bu reformculardan farklı olarak toplum ve devlet hayatı vasıtasıyla mutlu ve erdemli bir yaşamın nasıl tesis edileceği konusuyla ilgilenir ve ideal bir devlet tasarımı ortaya koyar²⁶. Ancak Platon’un nispeten çözüm önerileriyle pratik hayata etki etme gibi bir gayesi vardır ve bir eylem adamı olarak nitelendirilebilir. Farabi ise dünyayı sukûnetle izleyen, bir çileci gibi yaşayan ve dünyaya ilişkin düşüncelerini böyle ortaya koyan bir düşünürdür²⁷. Bu sebeple pratik olarak siyasetle ilgilenmemek istediğini söyleyebiliriz.

Farabi ideal devlet tasarımında Platon’un etkisindedir. Ancak, onun düşüncelerini dönemindeki siyasi aksaklıklara bir eleştiri olarak okumak da mümkündür. Farabi’nin içinde bulunduğu dönemde Abbasi Devleti büyük karışıklarla mücadele etmekteydi. Abbasi Devleti dini, felsefi ve kültürel birçok çözümlerin etkisiyle parçalanmaktaydı. Hz. Muhammed

²⁵ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, s. 179.

²⁶ Olkan Senemoğlu, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, İstanbul: *İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, C.3, S.10 (2016), s. 44.

²⁷ Richard Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, Cambridge: Harvard University Press, 1962, s. 18.

sonrası ilk dört halife ve Emevi hanedanlığı döneminde İslam Devleti siyasi bir bütünlük teşkil etmekteydi ancak; Emevileri yıkarak onların yerine Abbasilerin geçmesiyle ilk ayrılıklar da başladı. Endülüs Emevileri, Abbasi halifesinin otoritesine karşı çıkarak ayrı bir devlet kurdular²⁸.

Farabi döneminde Abbasi devletinde yeni çözümler baş gösterdi. Abbasi devletinden kopan küçük devletler bağımsızlıklarını kazandılar. İran'da Samanoğulları, Mısır'da Fatimiler, Musul'da Hamdaniler ve Bağdat'da Buveyhoğulları gibi devletler bu bağlamda sayılabilir²⁹. Bu siyasi koşulların Farabi'nin siyaset felsefesine yansımaları olmuştur. Farabi esas olarak ideal olanın üzerinde oturulan tüm dünyayı içeren cihanşümül bir devlet olduğunu söylese de şehir devletine tekabül eden "Medine" ve ulus devletine tekabül eden "Millet veya Ümmet" de erdemli devletler sınıfındadır³⁰. Farabi kendi döneminde ortaya çıkan bu devletlerinde felsefi düzeyde alt yapısını oluşturmaya çalışmaktadır. Bu anlamda *Medinetü'l-fazıla*'da kurucusunun ve ilk yöneticisinin peygamber olduğu bir devlet tasviri ön plandayken *Fusulu'l Medeni*'de kurucusunun peygamber olmadığı şehir devletini esas alınmaktadır.

Farabi'nin devrinde halife siyasi anlamda mutlak egemenliğe sahip değildi. Türk ve İranlı sülaleler ve komutanlar idareye fiilen hakim olmaya başlamıştı. Fiili otoriteyi elinde bulunduran bu kişilere Emiru'l-Ümera unvanı veriliyordu. Halife İslam toplumunda büyük bir kişilik olarak görülerek saygın bir konumda görülse de siyasi bir figürden çok dini bir figür olarak görülmekteydi. Halife fiili yönetime sahip emirler tarafından kolayca yönlendirilebilen bir piyon haline gelmişti³¹.

Farabi, İslam Devleti'nin mutlak egemen bir yöneticiden mahrum olduğunun farkındaydı. Bu sebeple Farabi'nin ideal devletindeki yönetici; güçlü, egemen ve herkesi yönetme otoritesine sahip kişidir. Farabi'ye göre gerçek manada yönetici hiçbir kimse tarafından yönetilmeye ve hiçbir işte kendisine kılavuz olacak bir kişiye muhtaç olmayan kişidir³².

²⁸ Bekir Sıtkı Baykal, "Farabi Günü 29. XII.", Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.8, S.4., (1950), s. 420.

²⁹ Bayraklı, a.g.e., s. 21.

³⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdat*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, 2.b., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017, s. 81. Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.97-98.

³¹ Harun Han Şirvani, "Farabi'nin Siyasi Nazariyeleri", çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.8, S.4. (1950), s.445.

³² Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.92.

Farabi dönemi Bağdat kültürel ve ilim açısından zengin imkânlarla sahipti. Şehirde karşılaşan ve birbiriyle çarpışan medeniyetler bir fikir canlılığı oluşturmaktaydı. İslâm medeniyetinin felsefe ve tabi ilimler sahasında kazandığı önemli başarılar, araştırmalar ve düşünce hürriyeti bu zıt anlayışları harmanlayarak yeni bir bileşim oluşturmada saklıdır. Halife Mem'un döneminde kurulan ve halife Mansur devrinde en yetkin haline ulaşan Beytülhikme adındaki araştırma merkezleri ile Helen, İran ve Hint kültürlerinin önemli eserleri Grekçe, Sanskritçe, Farsça ve Süryanice'den Arapça'ya çevriliyordu. Bu sayede dil, dini bilimler, edebiyat, tabi ilimler, felsefe, tıp ve siyasete ilişkin eserler İslâm toplumuna kazandırılıyordu³³.

Yunan felsefesi, İslâm entellektüelleri tarafından artık biliniyor, tartışılıyor ve yorumlanıyordu. Farabi hiç şüphesiz şehirdeki bu birikimden ziyadesiyle istifade etti. Ancak zamanla İslâm dünyasında akıl ve nakil arasında nakle doğru bir yöneliş oldu. Bunun neticesinde din ile felsefe arasın bir gerilim meydana geldi. Felsefe o dönemlerde matematik, mantık, optik, fizik gibi tabi ilimleri de kapsadığından dolayı bu gerilimden bilimsel çalışmalarda olumsuz yönde etkileniyordu. Yunan felsefesinin görüşleri ile dini öğretiler arası karşılaştırmalar yapılmaya başlandı ve bazı dinbilimciler tarafından Yunan felsefesi düşüncelerini savunanlara karşı bir tekfir söylemi başladı³⁴.

Halife Muktedir zamanında bazı çevrelerin içine düştüğü bu tutum, uygun görülmeyen ilim ve felsefeye ait yazmaların hatta kelam okullarının ilahiyat alanındaki tartışmalarının yer aldığı kitapların dahi toplanıp yakılmasına sebep oluyordu. Bundan dolayı düşünce özgürlüğünün, ilime ve felsefeye karşı tahammülün bu seviyede azaldığı ortamda Farabi adeta köşeye çekilmişti ve eserlerini sadece belirli aydınlarla paylaşıyordu. Farabi'nin siyaseti teorik bağlamda ela alıp ütopya benzeri bir devlet tasviri yapmasının ardında içinde bulunduğu bu toplumsal koşullarında hiç şüphesiz etkisi vardır. Toplumsal koşullar düşüncelerini ve siyasi eleştirilerini doğrudan ifade etmek için elverişli değildi. Hilafetin merkezinde İslâm temel ilkelerine kısmen dahi tezatlık teşkil eden fikirlerin barınma ihtimali yoktu. Ancak Abbasilerden kopup yeni kurulan devletlerde böyle bir baskı ortamı yoktu. Bu

³³ Mahmut Kaya, "Beytülhikme", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C.6, s.88-90.

³⁴ Aydın Sayılı, "Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", Ankara, *Belleten*, C.15, S.57 (1951), s.7-8.

nedenle Farabi'nin de ilim, felsefe, edebiyat ve sanata büyük bir saygı gösteren Seyfü'd Devle'nin daveti üzerine Bağdat'ı terk edip Şam'a yerleşti ve ömrünün geri kalanında çalışmalarına bu güvenli ortamda devam etti³⁵.

Seyfü'd Devle kendi çatısı altında dönemin önemli şair, filolog ve bilginlerini toplayan bir devlet adamıydı. Sarayında ırksal bir ayrım gözetmeyen bu yönetici Türklerin, Arapların ve İranlıların özgürce tartışabilecekleri ilmi ve kültürel bir atmosfer oluşturdu ve Farabi bu ortamdan istifade ederek çalışmalarını burada sürdürdü³⁶.



³⁵ Günaltay, a.g.m., s.425-427.

³⁶ Madkour, *'Al-Farabi'*, s. 451-452.

II. BÖLÜM

FARABİ’NİN FELSEFESİNİN ÖZGÜNLÜĞÜ SORUNU

Farabi’nin hukuka ve siyasete ilişkin görüşlerini ayrıntılı olarak izah etmeden önce özgünlüğü ile ilgili tartışmalara değinmek durumundayız. Farabi’nin, salt klasik Yunan düşüncesinin İslam toplumuna aktarılmasından öte bir değer taşımadığı ve özgünlükten uzak olduğu şeklindeki görüşlerin benimsenmesi durumunda çalışmamızın da amacına ulaşamayacağı açıktır.

Özgünlük, ‘‘özgün olma hali, orijinalite’’ şeklinde tanımlanmakla beraber, felsefi bir eserin özgünlüğünü ise ‘‘mevcut felsefi alanda mevcut olmayanı ortaya atmak veya var olan felsefe alanının halihazırdaki durumuna bilinmeyen kapsamlar kazandırmak’’ şeklinde ifade edebiliriz³⁷. Felsefi açıdan mühim bir sorunun farkına varma veya bir problemi ilk kez ileri sürme veya kendisinden evvel tartışılmış bir soruna ilişkin çözümler üretme, o problemin kendi çağına kadar görülememiş olan yanlarını tespit etme gibi unsurlar özgünlüğün tespitinde önemli bir yer tutmaktadır³⁸. Bu ölçütlere göre genel anlamda İslâm felsefesinin özel olarak ise Farabi’nin felsefesinin özgünlüğüne ilişkin üç değişik görüş ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, bazı istisna filozoflar olmakla beraber özgün olmadığı iddiasıdır. İkinci görüş eklektik bir yapı olmasıyla beraber bunun yaratıcı bir eklektisizm olduğudur. Üçüncü görüş ise bu felsefi geleneğin özgün bir karakterde olduğunu savunan görüştür.

Özgün bir nitelik taşımadığı görüşünü savunan yazarlar³⁹, İslâm filozoflarının, Yunan düşünürlerin eserlerini kendi dillerine çevirmiş, bu eserlere şerhler yazmış ve bu eserleri sistematik bir şekilde incelemiş olmaları ve İslâm düşünürlerinin Antik Yunan filozoflarını ‘‘büyük rehber, büyük usta’’ olarak nitelemiş, olmalarından hareketle İslâm felsefesini Yunan düşüncesine bağımlı eklektik bir felsefe olarak görürler. Ayrıca İslâm filozoflarınca

³⁷ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, 4.b., Ankara: Elis Yayınları, 2019, s. 479.

³⁸ Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 71.

³⁹ Bertrand Russel, Roger Arnaldez, ve T.J. De Boer’i bu yazarlar arasında sayabiliriz.

Yunan filozoflarının fikirlerinin kendileri için ‘‘aşılamaz ve erişilemez’’ olarak görüldüğünü ileri sürerler⁴⁰.

Farabi de, Platon’dan ‘‘büyükler büyüğü’’⁴¹ diye bahsederek, kendisine sorulan Aristo’nun mu yoksa kendisinin mi daha bilge olduğuna yönelik soruya, ‘‘Onun çağında yaşasaydım en iyi talebesi olurdum’’⁴² şeklinde cevap vererek bu filozoflara olan derin saygısını ifade etmektedir. Bu tavırlardan dolayı bazı araştırmacılar genel anlamda İslâm filozoflarının, özel olarak ise Farabi’nin, Yunan felsefesini önünde eğilimesi gereken bir hakikat kaynağı olarak gördüğünü düşünmektedirler⁴³. Bu yüzden ‘‘İslâm felsefesinin özgün bir nitelik taşımadığı, Yunan felsefesinin bir kopyasından ibaret olduğu’’, şeklindeki eleştiriler, bazı oryantalist yazarlar tarafından savunulmuştur.

Bu araştırmacılarından T. J. De Boer’e göre, Farabi’nin felsefesi ve İslâm felsefesi, felsefi problemlerde Yunan filozoflarının yetkinliğinde yeni cevaplar vermeyen, yeni problemler ortaya atmayan, eski problemleri özgün bir tarzda ele almayan, bundan ziyade Yunan filozoflarının görüşlerini, fikirlerini aynen tekrar eden bir felsefi gelenektir. Ayrıca ona göre İslâm felsefesi, Eski Yunan felsefesini, Orta Çağ Hristiyan felsefesine aktarmaktan, bunlar arasında aracı olmaktan öteye geçmeyen bir konumda bulunan, bütün felsefe hareketi içinde önemli bir yer teşkil etmeyen ve Yunanca çevrilere bağlı kalan eklektik bir felsefedir⁴⁴.

Roger Arnaldez de benzer eleştirilerde bulunmuştur. Arnaldez’e göre; Farabi’nin de içinde bulunduğu İslâm düşünürlerinin felsefeyi anlamlandırmalarında, felsefi düşünce oluşturmada bir kötürümleşmeye sebep olan ve İslâm filozoflarının çalışmalarını körelten felsefeye yönelik yanlış anlayışlar söz konusudur. Yine Arnaldez’e göre, felsefenin dinamizmini sağlayan şey problem oluşturma ve bu problemlerin çözümüne kişinin kendisini adanmasıdır. Ona göre, İslâm düşüncesinin kısırlaşmasının nedeni de burada saklıdır. Farabi

⁴⁰ Fahrettin Olguner, ‘‘Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun Kanunları’’, Erzurum, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.0., S.6 (1986), s. 113.

⁴¹ Farabi, *Telhisü Nevamıs-I Eflatun: Eflatun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s.82.

⁴² Aydın, *Farabi*, 1.b., s.29.

⁴³ Roger Arnaldez, ‘‘İslâmda Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?’’, çev. Ahmet Aslan, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi, C.28, S.1-2 (1970), s. 234.

⁴⁴ Tjitze Jacobs De Boer, *İslâmda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960, s.23.

ve onu takip edem İslâm filozofları, Yunan filozoflarının yaptığı tarzda felsefi problemler üretme ve çözümlendirme çabasına girmemekte, ilgilerini sadece bu filozofların çözümlemelerini tespit etme noktasında yoğunlaştırmaktadırlar. Yunan felsefesine mutlak bir değer veren ve bakış açısını sığlaştıran bu zihniyet ise, İslam düşünürlerinin çalışmalarını sistemli olarak kötürümleştiren bir anlayışa yol açmaktadır⁴⁵.

Arnaldez'e göre, İslâm filozofları eski Yunan düşüncesine değerini kazandıran problemlere hiçbir yenilik kazandırmamıştır. Onlar sadece klasik Yunan düşüncesini devam ettirmişlerdir ve sun'i bir eklektizmden öteye geçememişlerdir⁴⁶.

Kanımızca Arnaldez, Aristo ve Platon'un felsefelerine şüpheci/eleştirel bir bakışla bakmamanın ve onların düşüncelerini şüphe götürmez bir veri olarak görmenin felsefi etkinliği kısırlaştıracağı kanaatindedir. Çünkü Arnaldez, Aristo ve Platon'un düşünceleri üzerinde İslâm filozoflarını kuşkuya yönlendirmesi nedeniyle Gazali'yi, İslâm düşüncesinin körelmesini önleyebilecek yetkinlikte görmektedir. Gazali, Yunan düşünürlerin doktrinlerine şüpheyile bakmış ve bu öğretilerin İslâm vahyine/Kuran'a uygun olup olmadığını sorgulamıştır⁴⁷. Bize göre bu eleştirel tutumu nedeniyle Gazali, Arnaldez tarafından İslâm düşüncesinin kötürümleşmesini önleyecek istisnalardan biri olarak görülmüştür.

Batılı araştırmacıların genelde İslâm felsefesinin özelde ise Farabi'nin felsefesinin değeri ve orijinallğine ilişkin değerlendirmelerine karşı olarak, bu felsefenin düşünce ve felsefe hareketi içerisinde önemli bir yere sahip olduğu ve Antik Yunan düşüncesi ile İslam düşüncesinin özgün bir sentezi olduğunu düşünen yazarlar vardır.

Örneğin Erwin I. J. Rosenthal'a göre; Farabi'nin siyasete ilişkin düşüncelerinde Aristo ve Platondan alınan onların felsefelerinin bir kısmıdır, bunun dışında kalan görüşler bir müslüman filozofca oluşturulmuştur. Bu açıdan Farabi'nin bu filozoflara bir müslüman bakış açısıyla bakıp değerlendirdiğini göz önünde bulundurmalıyız. Farabi bu iki düşünce geleneğini uzlaştırmaya çalışması sonucu İslâm ilkeleriyle Yunan/Helenistik düşüncenin bir sentezini elde etmiştir⁴⁸.

⁴⁵ Arnaldez, a.g.m., s. 232.

⁴⁶ Arnaldez, a.g.m., s. 233.

⁴⁷ Arnaldez, a.g.m., s. 239-240.

⁴⁸ Erwin I.J. Rosenthal, "Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", s.170.

Farabi'nin felsefesinin yaratıcı bir eklektisizm olduğunu savunan Arslan'a göre ise, İslâm felsefesi tam anlamıyla özgün bir nitelik taşımamakla beraber Yunan düşünce geleneğinden oldukça farklı bir bakış açısıyla evrene bakmaktadır. Ona göre bu felsefenin özgünlüğüne ilişkin olumsuz değerlendirmelerin arkasında, önemli İslâm filozoflarının-ki bunlar arasında Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd, Kindi, Ebubekir Razi gibi isimler bulunmaktadır- çalışmalarının önemli bir kısmının yayınlanmamış ve yayınlanan eserler hakkında da kapsamlı araştırmaların daha yeni yapıyor olması yatmaktadır. Ayrıca Arslan'a göre, Batılı felsefe tarihçilerinin İslâm felsefesiyle, sadece bu felsefenin Yunan düşüncesiyle ve Orta Çağ Hristiyan düşüncesiyle arada bir köprü vazifesi görmesi hasebiyle ilgilenmeleri onları bu tür yorumlar yapmaya itmiştir⁴⁹.

Arslan'a göre Farabi sistem kurucu bir filozofdur, geçmiş düşünürlerin düzeyinde felsefe yapmaktadır ve ilahiyat, metafizik, psikoloji, ahlâk ve siyaset alanlarında kendi nazariyesini kurmaktadır. Ayrıca Farabi felsefe tarihi içerisindeki önemli filozoflar gibi Tanrı öğretisi, ahlâk kuramı ve siyaset kuramına sahiptir⁵⁰.

Macid Fahri de İslâm felsefesinin Batı dünyasında ancak *''Avrupa felsefesinin yahut Hristiyan ilahiyatının gelişmesiyle doğrudan veya dolaylı olarak bir alâkası görüldüğü kadarıyla ilgi konusu olduğunu''* belirtmektedir. Ancak Fahri'ye göre son dönemlerde İslâm felsefesine müstakil bir değer verme hususunda Avrupalı araştırmacıların olumlu bir tutumu bulunmaktadır ancak bu yeterli düzeyde değildir⁵¹.

İslâm felsefesinin özgün bir değer taşıdığına ilişkin görüşe göre ise; İslâm felsefesi doğrudan tasavvuf ve kelam gibi alanlarla yeni felsefi problemler ve çözümler üretmiş veya Yunan düşüncesinden istifade ederek yeni konular ve meseleler ele almış orijinal bir felsefi gelenektir⁵². İslâm felsefesi; yoktan yaratma teorisi, Tanrı'nın ezeli olması, kötülük problemi, peygamberlik, felsefe-din ilişkisi, geçmiş düşünürlerin eleştirisi gibi hususlarda orijinal fikirler üretmiştir⁵³.

⁴⁹ Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, 1.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s.83.

⁵⁰ Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, s. x.

⁵¹ Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 1.b., İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008, s.5.

⁵² Vural, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, s.485.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bkz: *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, ed. Mehmet Vural 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2009.

Farabi'nin de siyaset felsefesi, ontoloji ve epistemoloji alanlarında özgün düşünceleri bulunmaktadır. Varlık ve öz arasında yaptığı ayrım⁵⁴, Faal akıldan, göksel cisimlerin ve ilk maddenin bunlardan da Ay altı alemin oluşması⁵⁵, insanda bilkuvve (potansiyel) olarak bulunan düşünülürlerin gök cisimleri ve Faal Akıl ile bilfiil düşünülür olması ve insanın bu sayede en yüksek yetkinlik olan ''yüce mutluluğa'' ulaşması ve yine Faal Akıl sayesinde insanın kesin bilgiye ve vahyin bilgisine erişmesi⁵⁶ gibi hususlar bu bağlamda sayılabilir.

Kanımızca, Farabi'nin felsefî sistemini oluştururken Platon'un, Aristoteles'in ve İslâm'ın öğretilerinden istifade ettiği açıktır. Eserlerinde bu etki açıkça kendini göstermektedir. Ancak ortaya koyduğu öğreti ne tam manâsıyla Platon'un öğretisine, ne Aristo'nun öğretisine, ne de İslâm'ın öğretisine benzemektedir. Onun felsefesinin İslâm diniyle tam bir uyum içinde olduğunu söylemek bize göre büyük bir hata olduğu gibi Aristo ve Platon'un felsefesiyle tam bir uyum içinde olduğunu söylemekte büyük bir hatadır. O, ele aldığı disiplinleri, akıl yürütme gücü, analiz ustalığı ve yaratıcılığıyla birleştirerek özgün bir sentez sunmuştur.

Bu sebeple, felsefesinin orijinal olmadığı, kendinden önceki disiplinlerin özgün bir sentezini sunmayıp salt suni olarak yan yana getirmekten ibaret bir faaliyette bulunduğu ve yapay bir eklektizmden öteye geçmediği şeklindeki değerlendirmelerin ölçülü olmadığı kanaatindeyiz. Ancak, Aristo ve Platon'a duyduğu büyük saygı ve hürmet nedeniyle, bu filozofların düşüncelerine şüpheli bir bakış açısıyla bakmamasının özgünlüğünü sekteye uğrattığını söyleyebiliriz. Ayrıca Farabi'nin bu iki filozofun sistemlerinin farklı olmadığı, aynı hakikati dile getirdikleri ve aralarında ihtilaf olmadığını savunduğunu biliyoruz. Bu iki filozofun düşüncelerinde ihtilaf olmadığını kanıtlamaya yönelik bir eseri de bulunmaktadır⁵⁷. Farabi'nin esasında iki farklı sistemi temsil eden bu iki filozofu uzlaştırmasında onun ''hakikati içeren tek bir felsefe vardır'' ve ''birbirini inkâr eden görüşlerle felsefe yapılmaz'' şeklindeki anlayışlar vardır. Farabi'nin felsefeye ilişkin bu bakışı onu eleştirel bir bakış

⁵⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.5-6.

⁵⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.31-45.

⁵⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.64.

⁵⁷ Farabi, ''Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması'', çev. Mahmut Kaya, İstanbul, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.24 (1984).

açısından ziyade uzlaştııcı bir bakış açısına götürerek onu daha özgün çalışmalar yapmaktan mahrum bırakmıştır.



III. BÖLÜM

FARABİ’NİN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

A.GENEL OLARAK FARABİ’NİN HUKUK VE SİYASET FELSEFESİ

Farabi hukuk ve siyaset felsefesinde, Orta Çağ siyaset felsefecilerinin uğraşlarının ortak noktası olan vahiy ile akıl veya vahiy etrafında şekillenen din ile akli esas alan felsefe arasındaki ilişki konusu merkez konumda bulunmaktadır. Farabi de diğer Orta Çağ siyaset düşünürlerinin temel gayelerine paralel olarak; vahye dayalı bir dine ve bu dinin insan yaşamına ilişkin ortaya koyduğu ilkeleri içeren şeriata, yani ilahi yasaya, göre yaşayan bir topluma, klasik siyaset felsefesinin iyi yönetim, adil yasa, erdemli yaşam gibi öğretilerinin önemini gösterme niyetindedir⁵⁸. Farabi’nin temel hedefi olan felsefe-din veya diğer deyişle Yunan düşüncesiyle İslâm dini arasındaki uzlaş, hukuk kavramı etrafında gerçekleşmektedir. Farabi, Platon’un ideal yöneticisi filozof/kral ile İslâm ideal yöneticisi peygamber/imamı, yasa koyucu olmaları noktasında bir araya getirmektedir⁵⁹.

Farabi, Tanrı vahyine dayanan ilahi yasa ile insanın akıl ve tecrübeyle ortaya koyduğu beşeri yasa arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Her iki yasanın da ideal devlette bir karşılığı bulunur. İlahi yasa doğrudan Tanrı iradesiyle insan davranışlarının düzenlemesiyle ilgiliyken, ilk yönetici olan peygamber-reis veya filozof-reis de iradeleri ile yasa koymaya ehil görülmektedir⁶⁰.

Burada şunu belirtmeliyiz ki peygamber ve filozof iradeleri ile ortaya koyduğu yasalar Tanrı iradesinden bağımsız değildir, filozof ve peygamber entelektüel-manevi gelişmelerinin en üst düzeyinde vahiy almaktadırlar⁶¹. Kazanılmış akıl düzeyine erişerek Faal akıl ile aralarında başka bir basamak kalmayan filozof ve peygamber vahye erişir. Bu

⁵⁸ Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, s.v.

⁵⁹ Rosenthal, ‘Farabi’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri’, s.173.

⁶⁰ Farabi, *Kitâbü’l-Mille:Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s.18.

⁶¹ Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s.104-105.

vahiy ile kanun koyucu-filozof veya kanun koyucu-peygamber insanı mutluluğa yönelten davranışlar hakkında bilgi sahibi olur ve vahiyden kazandığı güçle kanunları oluşturur⁶². Dolayısıyla beşeri kanun diye nitelendirdiğimiz peygamber veya filozofun koyduğu bu kanunlar bu suretle Tanrı'ya bağlanmaktadır. Bu açıdan Farabi'nin hukukun kaynağına ilişkin görüşlerinde her açıdan kanun koyucu ile Tanrı arası bir ilişki bulunmaktadır. Farabi hukuk felsefesi incelenirken bu metafizik ve teorik arka plan göz önünde tutulmalıdır.

Farabi'nin hukuka ilişkin eserleri incelenecek olursa bunlarda evrenin ve varlıkların oluşumu, varlıkların basamakları, evrendeki hiyerarşik yapı, Tanrı'nın bu evrendeki merkez konumu ile kozmoloji ve astronomiye ilişkin izahların önemli bir yer tuttuğu görülecektir. Farabi'nin bu görüşlerinin siyasi ve hukuk ilimleri açısından bir karşılığı bulunmaktadır. Farabi insan tabiatına ve varlığa getirilme amacına en uyumlu yönetimin ne olduğu problemine yönelmiştir. Yine bu amaçla varlığın varoluş nedeni olan Tanrı'ya yönelmiştir. Farabi evrende ve varlıkta Tanrı tarafından kurulan ve hiyerarşik olarak birbiri ardınca seyreden mertebeli bir yapı olduğuna inanıyordu. Evrendeki varlıklar arasında Tanrı adaletinden kaynaklanan doğal bir ahenk, birliktelik ve iş birliği vardı. Tüm varlıklar Tanrı amacını gerçekleştirmeye hizmet ediyordu. Tanrı adaletinin bir sembolü olan bu düzenli yapı, irade ile meydana getirdiğimiz toplum hayatında da yegâne ölçümüz olmalıydı⁶³. Farabi'ye göre Tanrı yetkinliğin ve mutluluğun en üst noktasında bulunuyordu. Bu açıdan insan ancak gücü oranında Tanrı'ya benzeyerek mutluluğa erişebilirken toplumsal düzeyde de ancak Tanrı'nın kurduğu sisteme benzer bir sistem inşa ederek yüce mutluluğa ve yetkinliğe erişebiliriz. Bu açıdan biz devleti irademizle meydana getirirken Tanrı'nın evrendeki adaletli bu yapısını örnek almalıyız. Ayrıca Farabi açısından erdemli devletin yönetiminin dayandığı felsefe ilminin gayesi Tanrı'yı ve onun varlıklar üzerindeki tasarrufunu bilmektir ve filozof mümkün mertebe Tanrı'ya benzemeye çalışmalıdır⁶⁴.

Farabi ayrıca evrendeki bu yapıya benzer bir yapının insan vücudunda da bulunduğunu belirtir. İdeal devletin idari yapısında ve mesleklerin birbirlerine karşı olan konumlarını belirlemede bu insan vücudu benzetmesinden faydalanır. Buna göre; organlar arasında bir

⁶² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s.18.

⁶³ Yaşar Aydın, *Farabi*, 4.b., Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; İSAM Yayınları, 2019, s. 134-135.

⁶⁴ Farabi, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.26 (1987), S. 190.

amir organ(kalp) ve onun amacına hizmet eden ikincil organlar(beyin, karaciğer) ve bu ikincil organların amacına hizmet eden diğer organlar vardır. İdeal devlette de insan vücudundaki yapıya benzer şekilde hiçbir kimseden emir almayan bir yönetici ve onun altında kendisinden alt düzeyde bulunanları yöneten, onlara emir verebilen, kendisinden üst düzeyde bulunanlara ise hizmet eden kimseler bulunur ve böylece sadece hizmet eden ve hiç yönetmeyen kimselere kadar hiyerarşi sürüp gider⁶⁵. Bu açıdan organlar arasındaki bu hiyerarşik yapı devlet düzeni için önemli bir misal olarak teşkil etmektedir.

Farabi'nin hukuk felsefesi alanında işlediği en özgün konulardan biri; yaşanılan tüm dünya üzerinde hüküm süren ve bütün insanlığı içerisine alan bir dünya devleti fikri ileri sürmesidir. Aristo ve Platon'un siyaset felsefelerinde odak noktası site devletleridir. Farabi şehir devletlerini de erdemli rejimin kurulabileceği devletlerden saysa da daha kâmil ve yetkin olarak yeryüzünde yaşayan tüm insanları içine alan devleti görür⁶⁶.

Farabi'nin bu alandaki diğer bir önemli görüşü ise bütün insanlığa ait ortak ve evrensel bazı değerlerin bulunduğunu söylemesidir. Bütün uluslarda mevcut olan bazı yetiler, davranışlar ve tüm uluslarda müşterek olan bir insan doğası bulunmaktadır⁶⁷. Bunun yanında bazı değerler ise ulustan ulusa farklılaşır. Bu değerlerin farklı zamanlarda farklı şekillerde kabul edilmeleri de mümkündür. Teorik olarak bazı değerlerin ve kavramların akılda kavrandığı şekliyle fiili hayatta var olmaları mümkün değildir. Çünkü bunları hayatta bilfiil var etmek istediğimizde bunlarda birtakım haller ve arazların(ilneklerin) da bulunması gerekir. Bu haller ve arazlar zamana ve mekâna göre değişir. Farabi örnek olarak iffet kavramını kullanır. Teorik olarak aklın kavradığı genel bir iffet kavramı bulunmaktadır ve bunun toplum için gerekli olduğu akılca kavranır. Ancak biz bunu toplumda fiilen var etmek istersek bunun yanında bulunması gereken haller ve arazlar milletten millete ve çağdan çağa hatta bazı arazlar saatten saate değişkenlik gösterecektir⁶⁸. Dolayısıyla Farabi, evrensel ve devletler üstü bazı değerlerin var olduğunu kabul ettiği gibi değerlerin bilfiil var edilmesinin milletten millete ve çağdan çağa değişkenlik gösterdiğini de düşünmektedir.

⁶⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.101-102.

⁶⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 97-98.

⁶⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada: Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, 3.b, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 38.

⁶⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada: Mutluluğun Kazanılması*, s.19.

Farabi'nin gerek ideal rejime ilişkin görüşlerinde gerek hukukun ve devletin kaynağına ilişkin konularda ilk yöneticiye merkez bir konum verdiği görülür. Bu açıdan devlet reisinin hangi şartları taşıması gerektiği ve bu şartları taşıyan kişilerin yokluğunda kimlerin yönetici olacağı bahsi en önemli konulardan biridir. Farabi'nin ayrıca filozof-reis ve peygamber-reise ilişkin görüşleri ve ilk reisi peygamber olan ve ilk reisi filozof olan ayrı erdemli devletlere ilişkin görüşleri de reislik kavramıyla yakın ilişkili olarak ele alınır. Farabi bu görüşlerinde Platon'un filozof-kralıyla İslâm toplumunun imamını birleştirmeyi amaçlar. Bu birleştirmenin arka planında hiç şüphesiz din ve felsefe arası uzlaşma kurma hedefi yatmaktadır.

Farabi'nin hukuk felsefesi incelenirken göz önünde tutulması gereken en önemli konu mutluluk meselesidir. Farabi'nin bütün felsefesini 'mutluluğun bilinmesi, elde edilmesi ve insanlara kazandırılması' olarak okuyabiliriz. Farabi'nin hukuk ve siyasete olan ilgisi insanları mutlu etme amacına yöneliktir. Bu sebeple siyaset alanındaki önemli eserlerinden bazıları Mutluluğu Kazanılması (Tahsilü's-Sa'ade), Mutluluk Yoluna Yönelme (Tenbih'Alâ Sebili's-Sa'ade) gibi isimler taşır. Mutluluğun kazanılması ve ona ulaşma insanın varlık gayesidir⁶⁹. Mutluluk, iyiler içinde en iyisi, arzulanlar arasında en fazla arzulananı ve insanların yöneldiği gayelerin en kâmil olanıdır. Mutluluk kendine bir amaçtır ve asla başka amaçları elde etmek için kullanılan bir araç değildir⁷⁰.

Mutluluk yetkinlikle de yakından ilgilidir ve ulaşılabilecek en son beşeri yetkinlik olarak görülür. Mutluluğun topluma kazandırılması için ise siyasete ve hukuka ihtiyaç duyulur. Çünkü insanların çoğu yaratılışları gereği mutluluk bilgisine ulaşamaz ve tek başına onu elde edemez. Bu açıdan bu çoğunluk Faal Akıl ile irtibata geçip mutluluğun bilgisine ulaşan ve onu elde etmek için gerekli fiilleri de tespit edebilen bir reise ve bu reis önderliğinde kurulmuş hiyerarşik bir devlet düzenine ihtiyaç duyar. İnsanların çoğunun mutluluğa ulaşmak için kılavuza ihtiyaç duyması aynı zamanda yönetici-yönetilen ilişkisinin de temelini teşkil eder⁷¹. Dolayısıyla insanların, mutluluğu ve ona ulaşmaya götüren yolları bilen Faal Akıl ile irtibata geçebilen bir reise itaat etmeleri gerekir. Halk ancak reisin

⁶⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.91.

⁷⁰ Farabi, *Tenbih'Alâ Sebili's-Sa'ade, Farabi'nin İki Eseri: Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev: Hanifi Özcan, 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017, s. 145-146.

⁷¹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.91.

mutluluk amacına ulaşmak için belirlediği kanunlara uyarak ve onun yönetimine ve kılavuzluğuna itaat ederek mutluluğa ulaşabilir.

B.FARABİ'DE HUKUK VE SİYASET KAVRAMLARININ TANIMLARI VE KAPSAMLARI

1. Hukuk Kavramı ve Kapsamı

Farabi'nin bu kavramı nasıl ele aldığını incelemeyen önce belirtmeliyiz ki; Farabi siyaset ve hukuka ilişkin düşüncelerini salt teorik temelde oluşturmuştur. Farabi, mevcut devletleri ve onların anayasalarını gözlemleyerek düşüncelerini oluşturmadığı gibi düşüncelerini pratik hayatta uygulama gibi bir gayesi de yoktur. İdeal devlet ve ideal hukuk tasvirini ve bu devletin zıttı olan devletler hakkındaki tasniflerini bu açıdan değerlendirmeliyiz.

Farabi hukuk kavramını doğrudan inceleme konusu yapmamaktadır. Hukuku ‘siyaset, din ve mille’ gibi kavramlarla ilişkili olarak ele almaktadır. Farabi'nin ‘mille’ kavramında hukukun ve kanunların izine rastladığımız gibi siyaset ilmini konu edindiği yerde de hukuka ilişkin izahlara rastlarız. Hukuk anlayışını tam anlamak için bu kavramlara verdiği anlamları da bilmek durumundayız. Ayrıca Farabi hukuku, felsefe ilminin bir parçası olarak görür ve felsefenin altında konumlandırır. Bu açıdan felsefeyle de yakından bir ilişki içerisindedir.

Farabi'ye göre mille, din ile neredeyse aynı manaya gelmektedir⁷². Ancak mille daha çok dindeki inançlar, görüşler ve fiillerin insanlar tarafından yorumlanıp değerlendirilmesi anlamındadır⁷³. Mille dinin ihtiva ettiği konuların yorumlarıdır, dolayısıyla dine dayanmakla beraber onun bir parçası değildir. Farabi milleyi şöyle tanımlar:

*‘Din/mille, birtakım şartlarla belirlenip sınırlandırılmış birtakım görüş ve fiillerdir ki, onları, toplum için onların ilk yöneticisi tasarlar. O, onların onları uygulamasıyla, onlarda veya onlar vasıtasıyla, öngördüğü belli bir amaca ulaşmak ister.’*⁷⁴

⁷² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 24.

⁷³ Yaşar Aydın, *Kitâbü'l-Mille*, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019, s. 9, Gürbüz Deniz, ‘Din, Felsefe ve Mille’, Ankara, Diyanet İlmi Dergi, C.52, S.1 (2016), s. 72.

⁷⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

Burada karşımıza önemli iki nokta çıkıyor; biri millenin ilk reis tarafından konuluyor olması, diğeriye millenin belirlenmiş görüşler ve belirlenmiş ve sınırları çizilmiş fiiller olarak iki kısımdan oluşuyor olması. Hukuku, “belirlenmiş ve şartlara göre sınırlandırılmış olan fiiller/insan davranışları” kısmında değerlendirmemiz gerekir. Çünkü Farabi, “din” ve “mille” kavramlarının yanında “şariat” ve “sünnet” kavramlarını da yaklaşık olarak aynı anlamlara geldiğini söyler ve ona göre bu kavramlar daha çok dinin/millenin belirlenmiş fiilleriyle alakalı kısmında bulunur. Ayrıca Farabi’ye göre; şariat belirlenmiş görüşleri de-ki bunlar teorik kapsamlıdır- içine alabildiği için “şariat”, “din” ve “mille” eş anlamlı kavramlardır⁷⁵.

Şariat, genellikle semavi dinler için kullanılan ve dini, ahlaki ve hukuki yargıların tümünü ifade eden bir kavramdır⁷⁶. Şeriattan genel olarak dini hukuk anlaşılır. Sünnet ise bu hükümlerin peygamberce yorumlanması ve tatbik edilmesidir. Sünnet İslâm hukukunun (şer’î hukukun) kaynaklarından. Dolayısıyla Farabi’nin şariat ve sünnet kavramlarını kullanarak hukuku konu ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz⁷⁷. Dolayısıyla “şariat” .“din” ve “mille” kavramlarını Farabi eş anlamlı olarak gördüğünden⁷⁸ millenin genel olarak hukuk anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz⁷⁹. Daha doğru ifade edecek olursak mille ve din, hukuku da içine alan kavramlardır ve bunların konu edildiği yerde hukukun da aranması gerekir. Biz de değerlendirmelerimizi yaparken bu ilişkiyi esas almaktayız.

Burada Farabi’nin hukukun kaynağına ilişkin görüşlerine ve vahyin hukuk açısından önemine kısaca değinmeliyiz. Farabi’nin ideal rejiminde ilk yönetici Allah’tan gelen bir vahye dayanmaktadır. İlk yönetici peygamber olabileceği gibi filozof olması da mümkündür. İlk yöneticinin peygamber olduğu ideal devlet tasviri “*Medinetü’l-fazıla*” eserinde, ilk yöneticinin filozof olduğu ideal devlet tasviri ise “*Fusulu’l-medeni*” adlı eserde

⁷⁵ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 24.

⁷⁶ Talip Türkan, “Şariat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C.38, s. 571.

⁷⁷ Burada hemen belirtelim ki Farabi şariat kavramını genel olarak hukuku ifade etmek için kullanır ve kavram ilahi hukukun yanında yönetici/filozof veya yönetici/peygamberin iradesiyle ortaya koyduğu beşeri hukuku da kapsar.

⁷⁸ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 24.

⁷⁹ Bayraklı, a.g.e., s. 155.

işlenmektedir. Farabi peygamber yanında filozofun da peygamberden farklı olsa da bir nevi vahiy aldığını söylemektedir⁸⁰.

Vahiy doğrudan veya dolaylı olarak hukuka kaynaklık eder. Burada Farabi iki seçenekten bahseder. İlk ihtimal insan davranışlarına ilişkin kuralların doğrudan Allah tarafından belirlenmiş olarak gönderilmesidir. İkinci ihtimal ise vahiyden ve vahyedenden alınan güçle kanun koymaya ehil yöneticinin davranışları belirleyip sınırlandırmasıdır. Kanunlar bu iki yoldan biri ile konulur veya bir kısmının birinci yol diğerinin ise diğer yolla konulması da mümkündür⁸¹. Birinci seçenek kanunların doğrudan Tanrı iradesiyle konulmasıdır ki bu hukukun ilahi kısmına delalet eder. Bu usul Kitab-ı Mukaddes ve Kuran'ın benimsediği usuldür. Burada belirtelim ki Farabi bu dini kavramları kullanmaz ve siyaset ve hukuk felsefesi eserlerinde de dini kavramlar ve kaynaklara bilinçli olarak atıf yapmaz. Çünkü Farabi dini bir perspektiften bu konuları ele almaktan ziyade felsefi bir çalışma yapma niyetindedir. Dolayısıyla peygamberi konu edinildiği yerde isim vermekten imtina ettiği gibi vahyi ele aldığı yerde de bir kutsal kitaba gönderme yapmaktan sakınır.

İkinci seçenek ise beşeri hukuka tekabül eder ve bu usulde kaynak insan iradesidir. Ancak insan tamamen bağımsız iradesiyle insan davranışlarına ilişkin uyulması gereken kuralları belirlememektedir. Vahyi ve Tanrı'nın kurduğu sistem olan doğayı iradesini açığa çıkarırken ölçü olarak koymaktadır. Buradan yöneticinin iradesiyle ortaya koyduğu kuralların doğrudan Tanrı iradesiyle konmuş olan kurallara aykırı olamayacağına da ulaşabiliriz. Bu yüzden Tanrı iradesiyle konulmuş kısım hukukun statik kısmını oluştururken bunların değiştirilmesi ve bunlara aykırı kanunların konulması mümkün görülmemektedir. Peygamber ve filozof reisin iradesiyle oluşturduğu kısım ise dinamik kısımdır. Bu kanunlar sonra gelen kanun yapmaya ehil yöneticilerce değiştirilebilir ve bu kurallar aleyhine kanunlar konulabilir⁸².

Farabi'nin bu ayrımına dayanarak ideal devlette ilahi hukuk ve beşeri hukuk olarak ayrı iki farklı hukuk sistemi olduğu şeklinde bir yanlış kanıya varmak yanlış olur. İdeal devlette hukuk bu iki kaynağa da dayanır ancak tek bir hukuk sistemi yürürlüktedir. Farabi ideal

⁸⁰ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s.123. Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁸¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 18.

⁸² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 30.

devletin kısımlarının uyumlu, ilişkili ve muntazam olması için toplumun ortak görüş, inanç ve davranışlarda bir bütünlük sağlaması gerektiğini belirtir. Bu uyum ancak erdemli devlette ortak bir din/millenin var olmasıyla sağlanır⁸³. Mille hukuku kapsadığından ortak din ortak hukuk anlamına da gelir. Yani ideal devlette tüm vatandaşlar için geçerli tek ve ortak bir hukuk sistemi vardır.

Farabi'nin hukukun kapsamı hakkındaki görüşlerine ulaşmak için din/millenin kapsamının ne olduğuna bakmamız gerekir. Millenin belirlenmiş görüşler ve fiiller olarak iki kısma ayrıldığını söylemiştik. Farabi bu görüşlerin ve fiillerin neleri kapsadığını sayar. Görüşler teorik ve iradi olmak üzere ikiye ayrılır. Teorik görüşler; Allah'ın sıfatları, ruhani varlıklar, bunların dereceleri, evrenin varoluşu, evrendeki mertebeli yapının adalete uygun cereyan etmesi ve ahirette iyi ve erdemlilerin elde edeceği saadet ile erdemsizlerin mutsuzluğu gibi görüşlerdir. İradi şeyler hakkındaki görüşler ise; birbiri arkasından gelen erdemli yöneticilerin ve peygamberlerin özellikleri, hepsinin ortak iyiye yönelen davranışlar hakkındaki ortak kanaatleri ve bu kişilere iradesiyle boyun eğenlerin ahiretteki tasvirlerini içerir. Ayrıca cahil devletlerin geçmişteki yöneticilerinin nitelikleri, bu kişilerin hepsinin ortak kanaatleri ve bu kişilere itaat edenlerin ahiretteki konumları gibi konuları da ele alır⁸⁴.

Kanun metinlerinde bu konuların yer alıp almayacağına ilişkin Farabi kesin bir değerlendirmede bulunmaz. Ancak yukarda belirttiğimiz gibi Farabi hukuku belirlenmiş fiiller kısmında ele alır. Dolayısıyla kanun metinlerinin de odak noktasını teorik bilgiler değil insan davranışlarına ilişkin hususlar oluşturur.

Bu durum saydığımız bu görüşlerin ideal rejim açısından önemsiz olduğu anlamına gelmez aksine Farabi'nin ideal devleti bu görüşler etrafında şekillenmektedir. Farabi'ye göre Tanrı ve onun ardı sıra mertebeli bir yapıyla sıralanan diğer ilahi varlıkların varlığı hakkında kesinlik vardır. Bunların varlıklarının mahiyetini ve nasıl varlığa geldiğini bilmek ise hikmetin gerçek anlamıdır. Hikmet ise insanın var olma amacı olan mutluluğu bildiren şeydir⁸⁵.

⁸³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 68.

⁸⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 20-22.

⁸⁵ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s.72.

En yetkin ve en mutlu olan varlık Tanrı'dır. Farabi mutluluğu yetkinlikle paralel değerlendirir. Biz hikmet sayesinde insanın Tanrı'dan ne ölçüde pay(mutluluk/yetkinlik) alabileceğini biliriz. Tanrı'dan insanın aldığı en büyük yetkinlik mutluluk olduğundan hikmet ile mutluluğun bilgisine erişiriz⁸⁶. Dolayısıyla erdemli devletin diğer cahil devletlerden ayrılan en önemli özelliği olan mutluluğa kavuşma ve kavuşturma amacına ancak bu teolojik ve metafizik görüşlerin kabulüyle ulaşılabiliriz.

Farabi'ye göre Tanrı ve ruhani varlıklar hakkındaki bu görüşlerle ahiret hayatında ulaşılabilecek en yüce mutluluk hakkındaki görüşler, erdemli rejimin tüm vatandaşları tarafından bilinmesi ve kabul edilmesi gereken görüşlerdir⁸⁷. Mutluluğun ise en yüce iyilik olduğunu⁸⁸ göz önünde bulundurursak erdemli devlet halkının ahlâka ilişkin belirli görüşlerde bir araya gelmesi gerektiği ortaya çıkar. Bu sebeple Farabi'nin erdemli devletinin belirli teolojik ve ahlâki görüşler çerçevesinde kurulduğunu söylemek mümkündür.

Mutluluk bilgisi için gerekli olan bu teolojik görüşlerin ve mutluluğa giden fiillerin halka benimsetilmesi görevini ise Farabi, yöneticinin en önemli görevlerinden sayar. Yönetici gerek ikna etme yöntemiyle gerekse zorlama ile bu görüşlerin halka benimsetilmesini sağlamakla görevlidir⁸⁹. Dolayısıyla Farabi'nin ideal rejiminin teokratik nitelikte olduğunu, devletin teolojik esaslara dayandığını, yöneticilerin ve kanun koyucunun bu esaslara aykırı düzenleme yapamayacağını aksine bu esasları korumak ve bu esaslara aykırı görüşleri çürütmek ve etkisiz kılmak gibi bir görevlerinin olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi hukuku yalnızca erdemli devletlere özgü görmez. Erdemli devletlerin tersi olan devletlerin de hukuk sistemleri ve kanunları vardır. Erdemli devlette hukuk erdemli dine dayanır. İlk reis ve onun yönetimi erdemliyse ve insanlar için tasarladığı kanunlar sadece en son mutluluğa ulaşmayı gaye ediniyorsa erdemli bir dinden ve buna dayanan erdemli hukuktan bahsedebiliriz ve bu hukuk ideal olanı ifade eder. Erdemli rejimin tersi olan cahil devletlerde ise kanun koyucu olan ilk yönetici veya onun devamında gelen kanun koymaya yetkili yöneticiler, kanunlar vasıtasıyla en son mutluluk yerine mutluluk zannedilen değerleri

⁸⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 78.

⁸⁷ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 87-88, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.127, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s.99.

⁸⁸ Farabi, *Tenbih'Ala Sebili's-Sa'ade*, s.146.

⁸⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ade*, s. 34.

veya başka bir ifadeyle cahili iyiliklerden birini – zenginlik, onur, haz, yücelik veya bir zafer, galibiyet- elde etmeyi kendileri için amaçlarken toplumu bu amaç için bir araç olarak kullanırlar⁹⁰.

Erdemli devletin tersi olan devletlerden biri olan sapık devlet ise; öyle olmadığı halde hikmet ve erdeme sahip olduğunu sanan bir yönetici tarafından oluşturulan kanunlar tarafından idare edilir. Bu devletin halkı gerçek mutluluk olmamasına karşın en son mutluluk zannedilen bazı değerlere ulaşmayı amaçlar ve bu devlette ilk reis veya kanun koyucu sonraki yöneticiler kanunun amacı olarak halkın benimsediği bu değerleri amaç edinir. Aldatmaya dayalı bir devlette ise yönetici kanunlar vasıtasıyla cahili iyiliklerden birine ulaşmayı amaçlar ancak halk reisin bu amaçlarının bilincinde değildir. Halk yöneticide hikmet ve erdemin olduğu ve yöneticinin koyduğu kanunların, halkın ve reisin en son mutluluğa ulaşması amacına yönelik olduğunu zannetmektedir⁹¹.

Farabi, ilk reislerin kanun koyarken ulaşmak istediği amacın ne olduğuna göre devletlerin hukuklarını erdemli ve erdemli olmayan- bunu ideal ve ideal olmayan olarak da anlayabiliriz- olarak tasnif etmektedir. Tasnifte devletlerin kanunlarının kapsamı, hükümet sistemi, yönetici seçilme usulü, ifade tarzları, anayasal rejimleri veya yargılama usulleri ise bir önem arz etmemektedir.

Farabi'nin hukuk kavramı ve hukuku hangi boyutlarda ele aldığını maddeler halinde sıralayacak olursak:

1. Hukuk insan davranışlarını bir takım şartlarla sınırlandırır ve düzenler.
2. Hukuk devletten sonra ortaya çıkar.
3. Hukuk oluşumunda belirli şartlara sahip ilk reis merkez rol oynamaktadır. Hukuku belirli şartlara haiz erdemli reisler (peygamber veya filozof) oluşturur ve biçimlendirir. Erdemli rejimlerde kanunları ilk reis oluşturur ve daha sonra gelen erdemli yöneticiler ise kanun kapsamını genişletebilir, daraltabilir ve hatta ilk reisin kanunlarına aykırı olarak dahi kanun çıkarabilir. Dolayısıyla ideal rejimlerde yasama ve yürütme ‘reislik’ makamında toplanır.

⁹⁰ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16-18.

⁹¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 18.

4. Hukukun konusu olan insan davranışları ya doğrudan Tanrı vahyi ile belirlenir ya da vahiyden ve vahyedenden alınan ilhamla kanun koymaya ehil kişilerce belirlenir. İlk kısım erdemli devletteki hukukun ilahi kısmına tekabül ederken ikinci kısım beşeri kısmına denk gelmektedir.

5. Erdemli devlette tek bir hukuk sistemi yürürlükte dir.

6. Teolojik ve dini bazı görüşler kanun koyucu tarafından muhafaza edilmeli ve kanun koyulurken devletin bu esaslara dayandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Kanun koyucu/yöneticinin bu esasları halka benimsetme görevi vardır. İdeal devlet bu teolojik esaslara dayanır ve bu açıdan teokratik niteliklidir.

7. Hukuk yalnızca erdemli devlete özgü değildir, erdemli devletin tersi olan cahil devletlerin de hukuk düzenleri ve kanunları bulunmaktadır. Cahil rejimlerde de erdemli rejimlerdeki gibi ilk yönetici ve onun peşi sıra gelen yöneticiler kanun koyucu konumdadır. İki rejimde de başkanlık makamı yasama ve yürütme faaliyetini gerçekleştirir. Ancak cahil devletlerden olan demokratik şehirde yöneticiler kanunları koymakla beraber aslında kanunlar ve yöneticiler vatandaş arzu ve isteklerini yerine getirmede birer araç konumdadır. Bu açıdan Farabi demokratik devlette aslında yöneten ve yönetilen ayrımı olmadığını söyler⁹². Otorite halkındır ve kanunlarda halkın iradesinin bir yansımasıdır. Halkın yöneticilere karşı otoritesi ve denetleme yetkisi bulunmaktadır⁹³. Dolayısıyla demokratik şehirde esasen kanun koyucu halktır.

8. Erdemli rejimlerde kanun koyucunun amacı kendisini ve halkı en yüce mutluluğa ulaştırmaktır, cahil rejimlerde ise kanun koyucu kanunlar vasıtasıyla onur, zenginlik veya haz gibi iyi olduğu zannedilen cahili iyiliklere ulaşmayı amaçlar.

2. Siyaset Kavramı, Kapsamı ve Hukukla İlişkisi

Farabi hukuku ayrıca siyaset (medeni) ilmi içerisinde de değerlendirir⁹⁴. Özellikle; kanun koyucu nitelikleri, kanun koyulma ve değiştirilme süreçleri ve kanunların nasıl

⁹² Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 117.

⁹³ Bayraklı, a.g.e., s. 112.

⁹⁴ Bayraklı, a.g.e., s. 155.

yorumlanıp onlardan nasıl hükümler çıkarılacağı konularını siyaset ilmi içerisinde değerlendirir. Bu açıdan Farabi'nin siyaset kavramına nasıl baktığını ve bu kavramın kapsamında hangi konuları ele aldığını değerlendirmemiz gerekiyor.

Farabi siyasetin teorik ve pratik kısımlarını birbirinden ayırır. Siyasal hayat insanın iradesiyle şekillendirdiği alandır⁹⁵. Bu sebeple insanın iradesiyle etkileyemediği varlık sahasının teorik yapısından ayrılır. İnsanların hakkında bilgi sahibi olabileceği ancak iradesiyle etkileyemediği varlıklar ya madde ötesi varlıklardır veya maddeyle alakalı olmakla beraber soyut şekilde bildiği varlıklardır. Madde ötesi varlıklara ilişkin mâkuller (düşünürlürler) bu varlıkların bilfiil varlıklarını kapsarken maddeyle ilişkili olan varlıklara ilişkin mâkuller (tabi mâkuller) bu varlıkların bilfiil varlıklarını kapsamazlar⁹⁶. Çünkü bu düşünürlürler varlıkta bulunurken yanlarına bazı haller ve arazlar (ilinekler) katılır. Tabi düşünürlürlerle birlikte bulunan haller ve arazlar doğanın ürünleriyken, iradi düşünürlürlerle birlikte olan haller ve arazlar iradenin ürünleridir⁹⁷. İradi makullerin akıl tarafından kavranması bunları varlık sahasına doğrudan getirmek için yeterli değildir. Bu mâkullerin bilfiil var olmaları için onlarla bulunması gereken hallerin bilgisine de ihtiyacımız vardır⁹⁸.

Siyasal alanda bir şeyler varlığa getirilmek isteniyorsa ilk olarak bunların teorik bilgilerinin bilinmesi, kavramsal ve tümel içeriklerinin ortaya konması gerekir⁹⁹. Bu kısım siyaset ilminin teorik kısmını (nazari siyaset) oluşturur.

Farabi daha sonra siyasetin pratik kısmına geçer. Pratik kısım, teorik bilgilerin millet ve şehirlerde bilfiil varlığa getirilmeleriyle ilgilidir. Bizim irademizle etkileyebildiğimiz varlık alanını dizayn edebilmemiz için teorik bilgiler yeterli değildir, bunun yanında bunların pratik hayattaki olabilirliğini de incelemeliyiz. Farabi mimarlık örneğini verir: Mimarlıkla ilgili akılsal bir bilgiye sahip olmak, mimarlık sanatının ne olduğunu bilmek kişiyi doğrudan mimar yapmaz veya binaların akılsal izahını bilmek tek başına binayı oluşturmak için yeterli değildir. Bunun yanında binanın hangi çevrede, hangi zeminde ve hangi zamanda oluşturulması gerektiği gibi hallerin de bilinmesi gerekir¹⁰⁰. Dolayısıyla siyasal alan

⁹⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s.17-20.

⁹⁶ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 135.

⁹⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 18.

⁹⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s.18.

⁹⁹ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 135.

¹⁰⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 17.

şekillendirilirken teorik kısım bilinmesi gerektiği gibi pratik donanıma da sahip olmak gerekir.

Hukuk ve kanun koyma süreçleri de Farabi'ye göre insanın iradeyle şekillendirebileceği alana girer. Siyasal ve sosyal varlık alanı tabiatın zorunlu kıldığı sebepler sayesinde var olabilir, ancak insan bu tabi kaynakları kullanarak siyasal alanı iradesiyle şekillendirir¹⁰¹. Kanun koyucu, insanı mutluluğa yöneltecek erdemler hakkında teorik bilgiye sahip olduktan sonra bu teorik bilgileri milletler ve şehirlerde bilfiil hayata geçirme aşamasına geçilir. Bu noktada siyasi alana ilişkin izahlar geçerlidir. Yani kanunlar varlığa getirilirken onlarla beraber bulunması gereken haller ve arazlar da bilinmelidir. İradi akılsallarla beraber bulunan bu haller ve arazlar zamana göre ve gerçekleşecekleri yere göre farklılık arz eder¹⁰².

Farabi iffet ve zenginlik gibi bazı değerleri örnek verir. İffet akılcı algılanabilen iradi bir kavramdır. İffet kavramı hemen hemen tüm milletlerde mevcuttur. Biz iffeti bilfiil olarak varlık sahasında ortaya çıkarmak istersek belirli zaman diliminde buna eşlik etmesi gereken, beraber bulunması gereken arazlar başka zamanda eşlik etmesi gerekenlerden farklılık arz edecektir. Ayrıca herhangi bir ulusta var etmek istediğimizde ona eşlik etmesi gereken arazlarla farklı bir ulusta var etmek istediğimizde ona eşlik etmesi gereken arazlarda birbirinden farklı olur¹⁰³. Bir millette veya dünyanın oturan kısmının bir yerinde iradi bir akılsal bilfiil var etmek isteyen kimse o yerde ona eşlik etmesi gereken, onlarla beraber bulunması gereken arazları bilmek zorundadır. Dolayısıyla iradi olarak var ettiğimiz kanunlar ve siyasal kararlar zamansal ve mekânsal etmenlere göre şekillenmektedir ve bu kararları almak veya kanunları oluşturmak için bu mekânsal ve zamansal etmenler bilinmek zorundadır.

Farabi'ye göre *“iradeye dayalı mâkuller sayı bakımından değil de tür veya cins bakımından bir olan şeyler grubuna girdiklerinden, onlarla birlikte bulunması gereken araz ve haller sürekli değişiklik gösteren, çoğalan veya azalan ve değişmez, sabit, kesin kanunlar tarafından kavranmaları mümkün olmayan bileşimlere giren araz ve hallerdir.”*¹⁰⁴

¹⁰¹ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 140.

¹⁰² Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19.

¹⁰³ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19.

¹⁰⁴ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 18.

Farabi burada siyasetin sürekli değişen yönünü vurgular ve hukuk (kanun) ve siyasetin (siyasal ve idari karar) konu kapsamlarını ayırır. Kısa sürede ve devamlı değişim geçiren haller ve arazlar için kanun oluşturulması mümkün değilken uzun vadede değişenler içinse kanun oluşturulabilir¹⁰⁵.

Burada Farabi'nin örneğinden gidersek; biz belirli bir zamanda bir toplumda iradi bir kararlar teorik olarak kavradığımız iffet kavramını bilfiil varlığa getirmek istediğimizde, iffetle beraber bulunması gereken haller/durumlar kısa sürede sürekli değişkenlik gösteriyorsa artık bu konu siyasi bir kararlarla belirlenir. Eğer bu iffet algısında uzun sürede bir değişim olmuyorsa o zaman bu konu kanunla düzenlenecektir.

Farabi ayrıca siyaseti erdemli siyaset (Siyasetu'l-Fâdıla) ve cahil siyaset (Siyasetu'l-Cahiliyye) olarak da ayrı bir tasnife tutar. Temellerinde birçok ayrılık olmasına karşın bu iki siyaset cinsinde ortak noktalar bulunur. Bu ortak noktalar açısından ikisi de siyaset kavramı kapsamında değerlendirilirler. Ancak esasen Farabi'ye göre bu iki siyaset cinsi arasında bir ortaklık bulunmaz¹⁰⁶.

Farabi erdemli siyaseti tek ve mutlak olarak görürken saf halde bulunan bir cahil siyaset türü söz konusu değildir. Cahil siyasetler birçok siyaset tipinin karışımlarıdır. Cahil siyasetler cahil devletlerde erdemli siyaset ise erdemli (fâdı) devlette uygulanır. Farabi, zaruri devlet, gösterişçi devlet, tağallub devlet, demokratik devlet, fasık devlet gibi birçok cahil yönetim sisteminden bahsederken bunun karşısında tek bir erdemli (fâdı) yönetim bulunur. Cahil yönetimler saf olarak bu devletlerden birini oluşturmazlar. Cahil rejimler bu tasnif edilen devlet tiplerinin bir karışımıdır. Farabi'ye göre siyaset ilmi genel esaslar çevresinde bu tasnifi yapar¹⁰⁷. Farabi bu tasnifi teorik düzeyde yapar, yoksa Aristo'nun metodu gibi gözlem yoluyla mevcut yönetimlerin veya anayasaların incelenmesiyle elde edilen bir sonuç değildir.

Farabi erdemli (fâdı) siyasetin ne olduğunu *Fusulu'l-Medeni* ve *Tahsilu's-Saade* de belirtirken, siyaset ilminin kapsamını ve içerdiği konuları *Kitâbü'l-Mille* de sıralar. Farabi

¹⁰⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19.

¹⁰⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 113.

¹⁰⁷ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 113.

siyaset ilmi için ‘*’ilmu’l-medeni’*’¹⁰⁸, ‘*’ilmu’l-insan’*’¹⁰⁹ gibi tabirler de kullanır. Bu kavramları ve siyaseti filozumumuzun nasıl ele aldığını izah etmeye çalışacağız.

Farabi erdemli siyaseti izah ederken öncelikle mutluluk konusunu ön plana çıkarır. Daha sonra erdem kavramını ele alarak mutluluğa yönelten davranışları erdemli olarak belirttikten sonra erdemleri ve erdemsizlikleri siyasetin araştırma konusu yapar. Bunlardan sonra siyaset ilmi toplum hayatına yönelmeli ve onun gerekliliğini açıklamalıdır¹¹⁰. Farabi siyaset kavramını tanımlarken ‘mutluluk’, ‘erdem’ ve ‘toplum’ kavramlarını merkeze koyar¹¹¹.

Erdemli siyaset, dünya ve ahiret hayatında yetkinlik/mutluluk elde etmeyi amaç edinir. Erdemli siyaset sayesinde yalnızca yönetilenler değil aynı zamanda yöneticiler de dünya ve ahiret hayatlarında başka yönetimlerle elde edilme imkânı olmayan erdemleri- insanın ulaşabileceği en yüksek erdemler- elde ederler. Erdemli siyaset sayesinde halk dünya ve ahiret yaşamında, tabiatı nispetinde beden ve ruhen en üstün erdemlere ulaşabilme imkânına kavuşur. Böylece halkın ve yöneticilerin hayat mertebesi, bütün yaşam türlerine kıyasla en hoş ve en güzel konuma erişir¹¹².

Farabi hem dünyevi hem de ahiret mutluluğundan bahsetse de esas olan saadete ahirette ulaşılır. Dolayısıyla erdemli bir bireyin erdemli devlet içerisinde yaptığı faziletli davranışlar doğrudan nihai bir mutluluğa erdirmez. Bu faziletli davranışlar daha çok en yüce mutluluğa ulaşma uğruna üstlenilirler ve bu nedenle araçsaldırlar¹¹³. Nihai mutluluk bu yüzden dünyadaki erdemli yaşama bağlı olsa da esasaen ahirette vuku bulur.

Siyaset ilmi (ilm-i medeni) insanın ahiret ve dünya mutluluğunu amaçlar bu yüzden öncelikle mutluluğun ne olduğunun araştırılması gerekir. Farabi bu konuyu siyaset ilminin incelemesi gereken ilk konu olarak görür¹¹⁴. Siyaset, insanın ulaşması gereken yetkinliğin ne olduğunu araştırma konusu yapmalıdır. İnsan bu mükemmelliği elde etmek için var

¹⁰⁸ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 38.

¹⁰⁹ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 14.

¹¹⁰ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 38-40.

¹¹¹ Bayraklı, a.g.e., s. 24.

¹¹² Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 113.

¹¹³ Ahmed Ali Siddiqi, *Politics, Religion and Philosophy in Al-Farabi’s Book of Religion*, (Master Thesis), Texas: The University of Texas at Austin, 2014, s. 34-35.

¹¹⁴ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 38.

edilmiştir. Ayrıca siyaset gerçek mutluluğu ve mutluluk zannedilen şeylerin ayrımını da yapmalıdır¹¹⁵.

Siyaset ilmi, insanın mükemmelliğe yani mutluluğa ulaşmasını sağlayacak veya bu amaca ulaşmasında ona yardım edecek insan davranışlarını, yaşam çeşitlerini, iradi yetilerini/melekelerini, mizaçlarını ve karakterlerini bunların hepsi tamamen bilinene kadar incelemelidir. Siyaset ayrıca mutluluk amacına ulaşmaya engel olan davranışları, kötülükleri, erdemsizlikleri de araştırmalıdır¹¹⁶. Burada görüldüğü gibi Farabi'nin siyaset anlayışı ile ahlak anlayışı iç içedir. Ahlaki açıdan yetkin bir yaşam için nelerin gerektiği ve mutluluğun- en yüce iyilik- ne olduğunun araştırılması siyasetin kapsamındadır. Bu sebeple "*İlmlerin Sayımı*" eserinde Farabi ahlâkı ayrı bir ilim olarak değil de siyaset (medeni) ilminin içerisinde değerlendirir¹¹⁷.

Farabi, potansiyel tüm insan davranışlarının ve karakter yapılarının araştırılmasını siyaset ilmi kapsamına sokar. Çünkü ona göre siyaset, gerek idareye ilişkin kararlarla gerek kanunlarla, gerek de politik kararlarla olsun hep insan yaşayışını konu edinir. Dolayısıyla en iyi yönetici de insan karakteri ve potansiyeli hakkında en yetkin bilgiye sahip olan kişi olmalıdır. Farabi'ye göre yönetici olmak için gereken şartlardan ilki mutluluğu kazandırabilecek her fiili gereğince bilmektir¹¹⁸.

Siyaset ilmi bundan sonra toplum hayatının gerekliliğini izah eder. Tek bir insanda tüm iradi yeteneklerin ve melekelerin vücuda gelmesi imkânsız olduğundan, bunların pratik hayatta ortaya çıkması için insanların topluluk içinde yaşaması ve iş bölümü yapmaları gerekir. Toplumun tümü açısından geçerli olan amaca ulaşmak için vatandaşlar fiil ve melekelerinde yardımlaşmalıdırlar. Yetkinliğe ulaşmak için insanın saf kendi çabasının yeterli olmaması toplum hayatını zorunlu kılar¹¹⁹.

Farabi'nin siyaset ilmi kapsamında başka hangi konuları ele aldığını maddeler halinde sıralayacak olursak:

¹¹⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 14-15.

¹¹⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 38, Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 15.

¹¹⁷ Farabi, *İhsâu'l-Ulûm: İlmlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 125-126.

¹¹⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

¹¹⁹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 38-42.

1. Siyaset ilmi, ilk yöneticide ve sonrasında gelen erdemli yöneticilerde hangi özelliklerin bulunması gerektiğini ve bu özelliklere sahip kişilerin bulunmaması durumunda devlet başkanlığının nasıl oluşturulacağını inceler. En ideal durumun birbirinin peşi sıra gelen yöneticilerin ilk reisin taşınması gereken niteliklere sahip olması olduğunu açıklar. Ayrıca söz konusu şartlara uygun kişilerin başkanlık makamına gelene kadar nasıl bir eğitime tabi tutulması ve nasıl tecrübe kazanması gerektiğini de inceler¹²⁰.

2. Siyaset, erdemli olmayan siyaset yeteneklerinin ne olduğunu ve bu yeteneklerle şekillenen siyasetin ve erdemli olmayan şehirlerdeki davranışlar ve yaşayış tarzlarının da erdemli devletlerin adeta birer hastalıkları gibi olduğunu inceler¹²¹.

3. Siyaset ayrıca, erdemli devletlerdeki hayat tarzının erdemli olmayan devletlerdeki hayat tarzına nasıl ve hangi nedenlerle dönüştüğünü, bu dönüşümü engellemek için hangi tedbirlerin alınması gerektiğini ve eğer halkta böyle bir dönüşüm ve bozulma olursa onların nasıl eski hale geri getirileceğini de inceler¹²².

4. Siyaset ilmi, erdemli yöneticilerin ve erdemli yönetimin felsefeye dayanması gerektiğini açıklar. Erdemli yönetici teorik felsefenin ihtiva ettiği konuların bilgisine (teorik erdem) ve bu bilgileri kapasiteleri ölçüsünde halka aktarma gücüne (pratik erdem) sahip olmalıdır¹²³. Yönetimin felsefeye dayanması Farabi açısından hayati önemdedir ve eğer bir çağda felsefe yönetimde bulunmazsa veya yanlış düşünceler topluma egemen olursa toplum helak olma, erdemli devlet ise yok olma riskiyle baş başa kalır¹²⁴. Cahili yönetimler ise siyasetlerinde felsefeye dayanmazlar bunun yerine yönetimleri ya kendi tecrübelerine ya da kendisiyle aynı amacı taşıyan başka yöneticilerin tecrübelerine dayanır¹²⁵.

5. Siyaset, kozmolojik düzenle toplum düzeni arasında ilişki kurar ve toplum düzeninin evrendeki düzenle paralel düzenlenmesi gerektiğini belirtir. Bu amaçla evrendeki varlıkların hiyerarşik yapısını inceler. Siyaset, yönetim ve kozmolojik düzende mükemmellik bakımından en üstün varlıktan alta doğru yönetimden aldıkları paya göre bir mertebeli yapı

¹²⁰ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56.

¹²¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 52-54.

¹²² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 54.

¹²³ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 43.

¹²⁴ Sadri Maksudi Arsal, "Farabi'nin Hukuk Felsefesi", İstanbul, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.10, S.3-4 (1945), s. 632, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109-110.

¹²⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56.

olduğunu açıklar. En yetkin varlık olan Tanrı bu sistemin kurucusudur ve her varlık yetkinliği doğrultusunda liyakat esasına göre bu yapıda yer bulur. Farabi'ye göre erdemli devlet hiyerarşisindeki ilk reisin yeri evren hiyerarşisindeki Tanrı'nın konumuna eşdeğerdir¹²⁶. Bu noktada Farabi'nin ilk reisinin neden beşerilikten bu kadar uzak olduğunu¹²⁷ daha iyi anlayabiliyoruz. Çünkü ilk reise Tanrı'nın evrende kurduğu muazzam sistemin bir benzerini inşa etme görevi vermektedir. Farabi de ilk reis için koyduğu şartların bir insanda buluma ihtimalinin düşük olduğunu farkındadır¹²⁸. Bu sebeple bu şartları sağlayan kişinin bulunmadığı durumlarda devlet yönetiminin ve kanun koyma süreçlerinin nasıl işletileceğini izah eder¹²⁹.

6. Siyaset, Tanrı'nın evrenin idarecisi olduğu gibi devletin de esasen yöneticisi olduğunu açıklar¹³⁰. Tanrı devletteki yönetimini erdemli hükümdarlara verdiği vahiyle sağlar. Dolayısıyla vahyin oluşumu ve ilk yöneticiye nasıl ulaştığını da siyaset inceler. İlk reis de erdemli devletin tüm kısmına egemen olduğu için ve erdemli devlette de hiyerarşik bir yapı bulunduğundan Tanrı'nın yönetimi toplumun tüm kısmına bir düzen içinde yansır.

7. Siyaset, kanun koyma süreçleri, kanun koymaya ehil kimsenin özelliklerini ve kanunların zaman içinde nasıl değiştirileceğini de inceler. Kanun koymaya ehil kimsenin bulunmadığı durumlarda eski kanunların takip edilmeleri veya kanun koyucu amacına uygun olarak hukukçularca yorumlanarak değiştirilmesini de inceler. Ayrıca kanunları yorumlayacak hukukçularda bulunması gerekli olan şartları da sıralar.¹³¹

Farabi'nin hukuk ve siyaset anlayışı hakkında genel bir değerlendirme yapacak olursak; Farabi siyasal, toplumsal ve hukuksal alanın din tarafından şekillendirildiği bir toplumda yaşıyordu ve bu topluma klasik siyaset felsefesinin siyasal rejim hakkındaki düşüncelerinin önemini göstermeye çalışıyordu. Farabi, ilahi yasaya (şariat) dayanan İslam ile Platon'un ve Aristo'nun en iyi rejim ve erdemli yönetim hakkındaki görüşlerini uzlaştırmaya ve bütünlüklü bir sistem inşa etmeye çalıştı ve bu iki düşünceyi özgün bir

¹²⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 62.

¹²⁷ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", Ankara, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.21, S.1 (1973), s. 315.

¹²⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 108.

¹²⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 108-110, Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 83-85.

¹³⁰ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66.

¹³¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32-34.

sentezle siyasal ve hukuki alanda idealize etti¹³². Farabi'nin bütün siyaset ve hukuk felsefesini bu anlayışla okuyabiliriz.

Farabi, Platon'un *Kanunlar*'ında ve Kuran'da ortak olan bir modeli izleyerek, yöneticilerin davranışlarını ve vatandaşların inanç ve fiillerini düzenlemek için sağlam kanunların oluşturulması ve uygulanmasını öngören bir ideal devlet tasviri kurguladı¹³³. Farabi'ye göre ilk reis ve sonraki yöneticiler erdemli devleti kanunlara göre yönetir ve keyfiliğe yer yoktur. Kanunlar akla ve felsefeye¹³⁴ dayanır ve kanun koyucu tabiat ve ötesi hakkında en doğru görüşlere sahip kişidir. Dolayısıyla felsefe bilgisine sahip kanun koyucu evren hakkında da en yetkin bilgiye ve akletme yetisine sahip kişidir.

Farabi keyfiliğe giden yolları tıkamak ister ve siyasi kararların öngörülebilmesi ve sınırlarının çizilmesi için çözümler sunar. Kanunlar düzenlendiği konularda uygulanır, kanunun eksik kaldığı konularda problemler ya kanun koymaya ehil kişilerce yeni kanunlar vaz edilerek veya eski kanunlar değiştirilerek çözülür. Kanun koymaya ehil kişilerde toplumda bulunmuyorsa; kanunların amacına uygun olarak, kanun bilgisine sahip hukuk uzmanlarının yaptığı yorumlarla çözüme kavuşturulur¹³⁵. Farabi çeşitli senaryoları değerlendirerek her şartta hukuksal ve siyasal alanın akla ve felsefeye uygun olarak tasarlanmasının yollarını gösterir.

Hukuki alanda ilahi iradeye göndermeler olsa da ilahi irade hukuksal sahanın sınırlı bir kısmını düzenler. Bunun karşısında beşeri iradeyle şekillenen alan hacim olarak çok daha geniştir. Bu alan çoğunlukla peygamber veya filozof olan yöneticilerin iradeleriyle şekillenir. Bu sebeple siyasal-toplumsal alan esasen insan tercihinin bırakılmıştır. Bunun şekillenmesinde başat rolü insan aklı ve tecrübesi üstlenir.

Farabi yönetici/peygamberin dini kimliğinden çok siyasi kimliğine vurgu yapar ve onun beşeri iradesiyle vaz ettiği kanunlarının ve aldığı siyasi kararların aksine dahi kararlar alınabileceğini, kanunlar vaz edilebileceğini söyler¹³⁶. Bu Farabi'nin siyasal ve hukuksal

¹³² Muhsin Mahdi, "Alfarabi", *History of Political Philosophy*, ed., Leo Strauss, Joseph Cropsey, 3.b., Chicago: The University of Chicago Press, 1987, s. 206-207.

¹³³ Mahdi, a.g.e., s. 207-208.

¹³⁴ Burada Farabi'nin siyaset, ahlak, metafizik, fizik, astronomi, optik, matematik gibi bir çok disiplini felsefe ilmine dahil olarak değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Bu alanlar felsefenin konuları arasındadır.

¹³⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32.

¹³⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 28-30.

anlayışının ne kadar dinamik olduğunu görmek açısından önemlidir. Değişen şartlara, zamana ve mekâna göre siyasal ve hukuksal dünya da değişir. Bunun yanında hukuk ve siyaset dünyasında her millet için geçerli olan bazı evrensel konular ve değerlerden de bahseder¹³⁷. Bu açıdan siyaset ve hukukun dinamik ve statik yanları vardır.



¹³⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 38.

IV. BÖLÜM

FARABİ'DE DİN VE FELSEFE

Farabi'nin hem genel felsefesini hem de siyaset ve hukuk felsefesini anlamamız için felsefe ve din kavramlarına yüklediği anlamları bilmemiz gerekmektedir. Farabi bu kavramları bugün anladığımız boyuttan farklı bir şekilde ele alarak bu alanlara yönelik özgün diyebileceğimiz bir anlayış sunmaktadır. Farabi yalnızca bu kavramlara ayrı bir bakış açısı getirmez, bu bakış açısını eserlerinde istikrarlı bir şekilde sürdürür. Bu sebeple Farabi'nin erdemli devlet ve kurumlarına ilişkin izahlarını daha iyi anlamamız için bu kavramlara yüklediği anlamları bilmemiz zaruridir. Çünkü Farabi'nin hukuk ve siyaseti konu edindiği hemen her yerde felsefe ve din bir şekilde kendine yer bulmaktadır.

Farabi, felsefe bilme ve insanlara bu bilgileri aktarma yetisini siyaset yapma ve kanun koyma için şart görmektedir. Bu sebeple felsefeye sahip filozof ile kanun koyucu ve hükümdarın aynı anlama geldiğini belirtir¹³⁸. Erdemli devletin yönetiminin felsefeye dayanması veya yönetime bağlı bir filozofun bulunması zorunludur, aksi halde devlet yıkıma uğrayıp kimliğini kaybedebilir¹³⁹.

Felsefe gibi din de siyasi sahada, kanun koyma aşamalarında ve insanlara hakikatlerin aktarılmasında temel öneme sahip bir kurumdur. Farabi, her erdemli devletin kendi içinde erdemli ortak bir dine sahip olması gerektiğini düşünür¹⁴⁰. Din, toplumun tüm kesimine erdemli devletin dayanağı olan görüşlerin benimsetilmesi konusunda temel öneme sahiptir. Din ve felsefe toplumun farklı kesimlerine aynı hakikati benimsetme konusunda bir araya getirilir.

Farabi'nin felsefesi en genel anlamıyla klasik Yunan felsefesi ile İslam'ı aynı çatı altında bir araya getirme ve uzlaştırma gayesine yöneliktir. Farabi'nin siyaset felsefesindeki

¹³⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 46.

¹³⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109-110.

¹⁴⁰ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 68.

önemi de klasik felsefe geleneğini yeniden elden geçirip onu vahye dayanan dinlerle yeni bir bağlam içinde ele almasında yatar¹⁴¹.

Farabi felsefe ve dini aynı zeminde buluşturmak ister. Farabi bu iki disiplinin ayrıldığı noktalardaki pürüzleri gidermeye odaklanır. Din ile felsefenin uzlaşması aynı zamanda bir akıl ve vahiy uzlaşmasını da zorunlu olarak içerir. Farabi hakikatin bir ve tek olduğunu düşünür. Hem akıl hem vahiy aynı hakikatleri konu edinir. Aralarındaki fark daha çok konularını muhataplarına aktarma şekillerinde kendini gösterir.

Farabi'nin böyle bir uzlaştırma gayesi gütmesinde dönemindeki kültürel ve dini tartışmalar hiç şüphesiz etkili olmuştur. Emeviler devrinde başlayan ve Abbasiler döneminde büyük bir gelişme gösteren tercüme faaliyetleri ile Yunan felsefeleriyle alakalı eserler İslâm toplumuna kazandırılmıştı¹⁴². Farabi devrinde bu felsefi tercüme gelişmiş bir seviyeye ulaşarak Yunan felsefesiyle alakalı eleştirel ve uzlaştırıcı fikirlerin geliştirilmesi safhasına geçilmişti¹⁴³.

İslâm dünyasındaki Yunan felsefesine yönelik bu tercüme faaliyetlerinde ilme ve bilgiye yönelik teşvik edici ayet ve hadislerin bulunması etkili olmuştur. Ancak ilim ve felsefe sahalarındaki bu özgür düşünce havası zamanla değişime uğramıştır. Akıl-nakil tartışmalarında nakil yönünde bir ilerleme yaşanmıştır. Bunun sonucu olarak bir din-felsefe çatışması yaşanmıştır. Aristo felsefesi bilimle alakalı konuları da kapsadığından dolayı bu çatışmanın ayrıca bir bilim-din çatışması boyutu da bulunmaktadır¹⁴⁴.

Yunan felsefesi İslâm düşüncesinde tartışma boyutuna ilerlediğinde, bu felsefi geleneğin izahları ile İslâm dininin görüşleri arasında karşılaştırmalar yapıldı. Bazı kişilerin bu felsefenin etkisiyle kuşkuculuğa ve dinsizliğe doğru kaymaları neticesinde bazı teologlar bu düşünceleri benimsemiş olanlara karşı çıkmıştır. Bu konuda aşırıya kaçıp felsefe ve bilim aleyhine düşmanlığa kadar gidenler olmuştur¹⁴⁵.

Farabi böyle bir ortamda Yunan düşüncesinin ilim ve felsefe açısından önemini idrak etmiş biri olarak, din ile felsefe arasında bir uzlaş bulmaya çalıştı. Bunun neticesinde yunan

¹⁴¹ Mahdi, ‘‘Alfarabi’’, *History of Political Philosophy*, s. 206-207.

¹⁴² Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 71-72.

¹⁴³ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, s. 77.

¹⁴⁴ Sayılı, ‘‘Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri’’, s. 7.

¹⁴⁵ Sayılı, ‘‘Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri’’, s. 8.

düşüncesinden gelen ilimlerle İslâm dünyasında üzerinde çalışılan ilimler arasında da ilişkiler kurarak bu ilimleri topluma kazandırma gayesi gütmüştür¹⁴⁶. Bu bağlamda Farabi, kelam ve fıkıh gibi İslâmi ilimlerin felsefeye karşı konumlarını bulmaya çalışmış ve bu ilimleri birbirine bağlamış, ayrıca kelamcı ve fıkıhçıların filozoflara karşı olan konumunu da aynı şekilde ele almıştır¹⁴⁷. Farabi felsefi aklın ve felsefenin yerleşik dinlerden daha üstün olduğunu düşünür ve sadece kelama hizmet edebilecek bir ilim olarak görenlerden ayrılır¹⁴⁸.

Farabi, İslâm filozofları içinde din ve felsefe uzlaştırma gereksinimini açık biçimde idrak eden ve bu konuda mücadele eden ilk düşünürdür¹⁴⁹. Ayrıca Farabi, Türk-İslâm felsefesinde din-felsefe ilişkisinde dengeyi felsefe lehine olmak üzere bozan ilk filozoftur. Farabi merkeze felsefeyi koyar, dine ise felsefenin kanıtladığı konularda halkı ikna etme görevi verir¹⁵⁰.

Farabi İslâm toplumunda felsefeye hakim bir konum verme konusunda kararlıdır. Farabi felsefenin gelmesiyle toplumda İslâm hukukunun ve dinin arka planda kalacağı, hayattan dışlanacağı şeklinde görüşlere katılmaz. Farabi'ye göre felsefe geleneksel dini değiştirmeyecek aksine Yunan dünyasında Platon'un yaptığına benzer şekilde ona hak ettiği konumu verecektir. Farabi diyalektik teoloji, inanç, hukuk, gramer, mükemmel bir toplumun organizasyonu ve toplumun temel nitelikleri gibi konularda Yunan felsefesini yol aydınlatıcı bir rehber olarak görmekteydi¹⁵¹.

Farabi "hakikatin tekliği" düşüncesine sıkı sıkıya bağlıdır. Hakikat ve hakikatin ilmi tektir. Felsefe ve din iki ayrı ilim oluşturmaz, bu iki disiplin tek hakikati farklı yönlerden ifade eder. Hakikatin tekliği düşüncesi onu felsefe içerisindeki düşünürlerin de özünde aynı hakikati paylaştıkları düşüncesine götürmüştür¹⁵².

¹⁴⁶ Ayşe Sıdıka Oktay, "Farabi'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", Ankara, Muhafazakar Düşünce Dergisi, C.11, S. 44 (2015), s. 15.

¹⁴⁷ Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 69-71.

¹⁴⁸ Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, s. 244.

¹⁴⁹ Sayılı, "Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri", s. 9.

¹⁵⁰ Oktay, "Farabi'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", s.14.

¹⁵¹ Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, s. 18.

¹⁵² Mahmut Kaya, "Farabi", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C.12, s. 152, Oktay, "Farabi'nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri", s. 16.

Farabi'nin felsefeyi, karşıt görüşlerin karşılıklı yarıştığı ve birbirini çürütmek için argümanlar ileri sürdüğü bir alan görmekten ziyade tek hakikati konu edinen bir alan olarak görmesi bizim felsefeye bugün yüklediğimiz anlamdan farklıdır. Bizim bugünkü felsefe anlayışımıza göre felsefe; karşıt görüşteki düşünürlerin dahi birbirilerini çürütmek için çaba harcadığı ortak bir çatı olarak görülebilir. Ancak Farabi için felsefe tek bir hakikati konu edinir, filozoflar ise bu hakikatleri farklı çağlarda aynı amaçlarla izah eder. Bu sebeple filozoflar arasında bir çatışmadan ziyade bir uyum vardır. Onlar aynı zincirin birer halkası konumundadırlar. Bu yönden Farabi filozofları, tek bir hakikatin farklı çağlardaki temsilcileri olduğu iddiasındaki peygamberler gibi algılar.

Farabi, felsefe ile din arasındaki uzlaşığı yapmadan önce felsefenin birbiriyle çelişen düşüncelerden ziyade tek bir hakikatin ifadesi olduğunu kanıtlamaya girişmiştir. Farabi, Platon ve Aristo'nun düşüncelerini uzlaştırma yoluna gitmiştir. Bu amaçla Farabi "el-Cem beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflatun el-İlahi ve Aristutalis(Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması)" adlı bir eser yazmıştır. Farabi bu eserinde iki filozofun kurdukları yapının farklılık içermediğini, felsefenin, siyasetin ve mantığın problemlerine ilişkin bu filozoflar arasında bir görüş ayrılığı bulunmadığını ispat etmeyi amaçlar¹⁵³. Farabi felsefe-din uzlaşısı yapmadan önce felsefenin birbiriyle çelişen birbirini inkâr eden düşüncelerden oluştuğuna dair algıyı ortadan kaldırmak ister. Farabi açısından bu iki filozof aynı felsefeyi verme amacıyla hareket etmektedir¹⁵⁴. Farabi'ye göre felsefe özünde tek bir yapıdır ve büyük filozofların birbirleriyle uyumlu olmaları zaruridir. Tek amaçları hakikatin peşinde koşmak olan Platon ve Aristo'nun düşünceleri arasında biçimsel farklılıklar bulunmasına karşın genel olarak bir uyum söz konusudur¹⁵⁵.

Farabi'nin esasında felsefelerinde birçok ihtilaflı yer olan bu iki filozofun aynı felsefeyi sunma niyetinde olduğunu iddia etmesinin diğer bir nedeni bu iki filozofun ezoterik öğretilere sahip olduğunu düşünmesiyle ilgilidir¹⁵⁶. Örneğin Farabi'ye göre Platon bilgileri herkese ulaştırmaya istekli değildir. Platon ilmin onu hak etmeyenin, onun değerini anlamayanın eline düşüp de hor kullanılmasını engellemek için sembolik ve gizli bir ifade

¹⁵³ Farabi, "Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 221-222.

¹⁵⁴ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 50.

¹⁵⁵ Madkour, "Al-Farabi", s. 456-457.

¹⁵⁶ Strauss, "Farabi's Plato", s. 359.

biçimi seçmiştir. Dolayısıyla düşüncelerini ifade ederken semboller kullanır ve işin ehli olmayan kimse ne zaman açıkça düşüncesini ifade edip ne zaman gizlediğini kavrayamaz¹⁵⁷. Farabi'nin işte bu düşünürlerin sembolik anlatımlara sahip olduğu şeklindeki değerlendirmesi onu bu düşünürlerin gerçek niyetini anlamak için felsefelerinin yorumlanması gerektiği fikrine itmiştir. Bunun sayesinde bu iki düşünürün düşünceleri arasında yapmak istediği uzlaşma için ona bir yol sağlamıştır. Bu uzlaşma belirttiğimiz gibi esasen din-felsefe uzlaşması için gereklidir.

Farabi'ye göre ilimler arasında en üstün mertebede bulunan ve en çok hükmetmeye layık olan ilim felsefedir. Felsefeden çıkarılan ilimler ise felsefenin hizmetkârları konumundadır. Farabi ayrıca felsefenin tek bir millet tarafından oluşturulduğunu düşünmez. Yunanlılar felsefenin kurucuları değildirler. Onlar felsefe tarihinde yalnızca bir aşamayı oluştururlar. Farabi felsefenin ilk olarak bir Irak halkı olan Kaidelilerde oluştuğunu buradan İskenderiye'ye ve nihayet Yunanlılar geçtiğini, daha sonra ise Süryaniler vasıtasıyla Araplara ulaştığını düşünmektedir¹⁵⁸.

Farabi'ye göre tek bir felsefe ekolü vardır o da hakikat ekolüdür. Dolayısıyla Platoncu, Stoacı veya Epikürosçu gibi terimler sadece filozof gruplarının isimleridir özünde hepsi tek bir felsefe okulunu meydana getirir¹⁵⁹. Bu açıdan Farabi'nin, felsefeyi tarihsel süreç boyunca hakikatin bir ifadesi olarak milletler arasında dolaşan bir ilim olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Farabi, felsefenin tek bir hakikati ifade eden ilim olduğunu ispattan sonra felsefe ve din arasındaki uzlaşmayı sağlamaya girişir. Farabi bu uzlaşmayı siyaset felsefesine ilişkin eserlerinde yapar. Çünkü felsefe ve din, siyasal ve hukuki yaşama rehberlik etme ve bu alanlara ilişkin yetkin bilgiyi elde etme süreçleriyle doğrudan ilişkili olarak ele alınır. Erdemli yönetici felsefi bilgiyle elde ettiği bilgeliği ve ahlak sayesinde insanların kabul etmesi gereken görüşlere ve yapması gereken fiillere vakıf olma imkânına erişmektedir.

Farabi din-felsefe ilişkisinde felsefe lehine bir tavır takınır. Dinin ele aldığı konuların en iyi şekilde ancak felsefe aracılığıyla izah edilebileceğini savunur. Felsefe dinin teorik ve

¹⁵⁷ Farabi, *Telhisü Nevamıs-I Eflatun: Eflatun Kanunlarının Özeti*, s. 26-27.

¹⁵⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 42.

¹⁵⁹ Madkour, *'Al-Farabi'*, s. 456.

pratik konulardaki iddialarına kesin kanıtlar sunarak rasyonel izahlar getirir. Farabi felsefeyi İslâm toplumunda değerli bir konuma getirme çabasıyla hareket eder. Felsefeyi toplum için benimsenmesi zorunlu olan bir ilim olarak ele alır¹⁶⁰. Bu amaçla toplum açısından merkez konumda olan din ile ilişkilendirir. Din en iyi şekilde ancak felsefe sayesinde kavranılabilir.

Farabi felsefe-din ilişkisinde felsefeye üstünlük verir. Felsefe hakikatin doğrudan olduğu gibi kavranmasıyla ilgiliyken, din hakikati ancak misallerle izah eder. Bu sebeple felsefe ilminin temsilcisi konumunda bulunan ve hakikatleri olduğu şekliyle algılamaya müsait fitrattaki “hukema/bilge” insanlar, hakikatleri olduğu gibi değil sadece onları temsil eden misaller aracılığıyla bilebilen “mü’min”lerden daha yetkindir¹⁶¹.

Farabi erdemli din ile felsefe arasında bir benzerlik olduğunu belirtir. Felsefenin teorik ve pratik olarak ikiye ayrılması gibi din de teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Dindeki pratik alana ilişkin konuların tümelleri pratik felsefeden kaynaklanır. Dinin pratik kısmı, felsefedeki bu tümellerin bazı şartlara göre belirlenmesi ve sınırlandırılmasıyla oluşur¹⁶².

Farabi bu noktada felsefe ve din arasında genellik ve özellik ilişkisi kurar. Felsefe dinden daha genel bir ilimdir, din ise felsefenin adeta özel bir kolu gibidir. Çünkü bazı şartlarla sınırlandırılmış olan, herhangi bir şarta bağlı olmadan izah edilenden daha özeldir. Farabi bu genel-özel ilişkisini izah etmek için kâtip insan örneğini verir. “Kâtip insan” kelimesinin insan kelimesine nispetle daha özel daha çok sınırlandırılmış olması gibi dinle felsefe arasında da aynı genellik-özellik ilişkisi vardır¹⁶³.

Farabi’ye göre dinin teorik ve pratik kısımlarının her biri felsefenin bu parçalarının altındadır. Farabi dinin felsefenin altında bulunmasının nedeni olarak iki hususu ileri sürer. İlk olarak; dinin herhangi bir ispata gerek duymadan kabul ettiği görüşlerin ispatlarını felsefe verir. İkinci olarak ise din sahasındaki tikellerin nedenlerini veren tümelleri felsefe ilmi verir. Dindeki teorik görüşleri teorik felsefe ispatlarken, dindeki belirlenmiş ve şartlarla sınırlandırılmış fiillerin ispatını ise pratik felsefe verir¹⁶⁴.

¹⁶⁰ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 167.

¹⁶¹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 100-101.

¹⁶² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 26.

¹⁶³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 26.

¹⁶⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 26.

Farabi dini ayrıca ‘‘ilk reis tarafından toplum yararı için tasarlanan’’ bir şey olarak görmektedir. Erdemli yönetici din tasarımında halkı gerçek mutluluğa erdirmeyi amaçlar. Erdemli yönetici bu amaçla insanların fiillerini ve görüşlerini tasarladığı din ile mutluluğa yöneltir¹⁶⁵. Burada gördüğümüz gibi Farabi, dinin içeriğine hükümdarlık becerisi ve kanun koyma sanatını katmaktadır.

Şimdi dinin bu son ifade ettiğimiz boyutu ile felsefeyle olan ilişkisini beraber okursak; erdemli dinin kapsamında olan yönetme faaliyeti ve kanun koyma gücünün de, dinin felsefenin altında olması nedeniyle, felsefenin altında ve ona tabi olduğu sonucuna ulaşırız¹⁶⁶. Dolayısıyla erdemli devlette erdemli yöneticinin tasarrufları ve koyduğu kanunlar felsefeye tabi olmaktadır. Yani dini vaz eden erdemli hükümdar dinin görüşlerinin ve fiillerinin ispatının felsefede olması nedeniyle aslında felsefeye tabi olmaktadır¹⁶⁷.

Farabi’nin felsefe ve din ilişkisinde dikkat çektiği diğer husus ele aldığı konuların birliğine rağmen kullandıkları öğretim yöntemlerinin farklı olmasıdır. Felsefe ve din aynı konuları işleyen ancak bu konuların teorik ve pratik bilgilerini farklı yöntemlerle tasavvur ettirip tasdik ettiren iki alandır. Farabi bilgilerin tasavvur edilip tasdik edilmelerinde kullanılan metod farklılığına göre din ve felsefeyi şöyle ayırır:

*‘‘... varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde, eğer onların kavramları akılla tasavvur ediliyor ve kesin kanıtlar aracılığıyla tasdik ediliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim felsefedir. Eğer onlar taklit eden misaller üzerinden tahayyül etme yoluyla biliniyorlar, tahayyül ettirilen bu şeyler ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa, bu bilgileri içine alan ilim din diye adlandırılır’’*¹⁶⁸

Farabi açısından felsefe ve din aynı konuları inceler. İki ilimde İlk Neden (Tanrı), varlık ilkeleri ve insanın varoluş gayesi olan en yüce saadet konuları hakkında hükümler verir. Felsefe bu konularda akıl ve tasavvuru dayanak olarak alırken, din hayal gücüne yönelik bilgi verir. Felsefe bu konuları ispatlarken, din bu konularda ancak ikna edebilir. Bu sebeple felsefe dinden zaman olarak önce gelir. Felsefe ilk ilkenin özü (tanrısal öz), ikincil

¹⁶⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

¹⁶⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 26.

¹⁶⁷ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 170.

¹⁶⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 44.

varlıklar(ruhani varlıklar) ve bunların özleri hakkında bilgiler sunarken din, bu varlıkları duyusal nesnelere olan benzerliklerle bunların hayallerini oluşturarak taklit eder¹⁶⁹.

Farabi ayrıca varlıkların akıl tarafından kavranmasını sağlayan kesin kanıtlama yönteminin seçkinlerin öğretiminde kullanılmasını, ikna ve hayal gücü aracılığıyla varlıkların benzerlerini üreterek varlıkları kavratan yöntemin ise avamın öğretiminde kullanılmasını ister. Bu sebeple felsefe seçkinlerin bir öğretim yöntemi iken, din avam takımının varlıkları kavrama yöntemidir. Farabi mutlak anlamda seçkinlerin mutlak anlamda filozof olduğunu söyler¹⁷⁰.

Burada gördüğümüz gibi Farabi din ve felsefe kavramlarına özgün bir anlam vermektedir. Farabi'nin buradaki asıl amacı din-felsefe arası bir çatışmanın olmadığı hatta aynı konularda insanlara bilgi veren iki ilim olarak bir uzlaşmalarının olduğunu izah etmektir.

Din ve felsefe arasındaki farklılığın insanların farklı yaratılışlarla var edilmeleriyle de bir ilişkisi vardır. İnsanların çoğunluğu yaratılışlarındaki eşit olmayan yapı ve alışkanlıkları sebebiyle varlıkların nedenlerini, derecelerini ve erdemli devletin nasıl yönetilmesi gerektiğini kavrama yetisinden yoksundur. Bu insanlar hakikatin bilgisini içeren bu teorik bilgileri doğrudan anlamadan yoksun olduğundan bu insanlara bu bilgiler ancak onların benzer ve taklitleriyle aktarılabilir¹⁷¹.

Hakikati ve mutluluğu doğrudan kavrama noktasında yaratılıştan eksik olan insanların öğretiminde kullanılan bu misal verme ve benzerleriyle ilişkilendirerek anlatma yöntemi dini öğretimi oluşturur. İnsanların çoğunluğu bu yaratılıştan olduğundan bu öğretim daha yaygın olmaktadır. Bunun yanında azınlık olan ve yaratılışları ve alışkanlıkları nedeniyle mutluluk ve hakikati akılla olduğu gibi tasavvur edip amaç edinebilen kimselerin ise felsefi öğretime tabi olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak felsefe ve din arasındaki temel fark öğretimde kullanılan metod farkıdır. Bu fark da temelde insanın yaratılışındaki farka dayanır. Felsefeden doğan din onun geniş halk tabanına benimsetilmesinde adeta bir araç konumundadır.

¹⁶⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 44.

¹⁷⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 42.

¹⁷¹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 99-100.

Biz dini bir görüşün akla dayalı bir izahını ve kanıtlara dayalı bir ispatını yaptığımız zaman felsefenin alanına gireriz. Eğer aynı görüşü diyalektik ve retorik sanatlarıyla izah ve ispata girişirsek dinin alanına gireriz.



V. BÖLÜM

FARABİ’NİN DEVLETİN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Farabi, hukuk ve siyaset hakkındaki görüşlerini hep bir devlet teşkilatı üzerinden şekillendirir. Farabi’de hukukun devlet tarafından oluşturulmasını gerekli görmeyen, hukuku sosyal ilişkilerde ve örf ve adette arayan anlayışların -tarihçi hukuk okulu, sosyolojik hukuk akımı veya hukukun sosyal ilişkilerden doğduğunu söyleyen dayanışmacı okul gibi- izlerine rastlanmaz. Farabi’nin anlayışında kanunlar ilk olarak belirli şartları taşıyan devlet kurucu ilk reis tarafından, devlet teşkilatı içerisinde oluşturulur ve yine bu şartlara sahip kişilerce bu kanunlar değiştirilebilir. Erdemli ve cahil devletlerin hepsinde hukuk teşkilatlı bir devlet yapısı içinde konu edinilir. Bu sebeple Farabi’nin devletin varlığını nasıl temellendirdiğine, bir devletin neden ve nasıl oluştuğuna ilişkin izahlarına göz atmamız gerekir. Farabi’nin bu görüşlerini siyaset ve hukuk felsefesini işlediği eserlerinde ayrıntılarıyla işlediğini belirtelim.

A.DEVLETİN İRADE ÜRÜNÜ OLMASI

Farabi, insanlar arasında topluluk halinde yaşamak ve belirli amaçlara ulaşmak için yardımlaşmanın insanın kendi tabiatının (fıtratı) gereği olduğunu vurgulayarak toplumsallaşmanın tabi yönünü vurgular¹⁷². İnsanda topluluk halinde yaşama isteği yaratılış gereği ona verilmiştir ancak bu devletin tabi olduğu anlamına gelmez. Bu toplumsallaşma güdüsüyle insanlar topluluklar oluşturur, ancak bu topluluklar eksik topluluklardır. Şehir devleti ve ondan daha kapsamlı olan milletleri içine alan devletler ve dünya devleti gibi mükemmel topluluklar ise ancak insanın seçme ve irade gücüyle oluşturulabilir¹⁷³. Bu

¹⁷² Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s 97.

¹⁷³ Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 98.

sebeple Farabi açısından devlet, doğal bir kurum değil iradeyle meydana gelen siyasi ve toplumsal bir kurumdur¹⁷⁴.

Diğer tabii varlıklardan farklı olarak sadece insanda seçim özgürlüğüne rastlanır. Bu yetiyle iyi ile kötü ve doğru ile yanlış arası tercihte bulunabilir. Devletler iradenin ürünleri olduklarından iyilik amacıyla kurulabilecekleri gibi kötü gayelere ulaşma amacıyla da kurulabilirler. En üstün iyilik ve mükemmellik olan mutluluğu amaç edinen ve bu amaç için birbirleriyle iş birliği yapan vatandaşlara sahip devlet erdemli/mükemmel devlettir (madinâ fâdıla). Bunun karşısında kötülüğü veya iyilik zannettikleri değerleri amaç edinen cahil devletler bulunur¹⁷⁵.

Farabi, devleti vücuda ve devletin bölümlerini ise organlara benzetir. Vücut içerisindeki organların bir düzen içerisinde insan bedenini eksiksiz, sağlıklı ve hayatta tutmak için birbiriyle iş birliği yapması gibi devletin organları da birbirleriyle yardımlaşır¹⁷⁶. Organlar arasında amir/yönetici organlardan, hem hizmet edip hem yöneten ve son olarak da yalnızca hizmet edip yönetimde hiç pay almayan organlara kadar hiyerarşik bir yapı vardır. Devlette de bu hiyerarşik yapıda kurulmalıdır. Burada Farabi'nin devleti tabi bir yapı gibi algıladığı sonucu çıkartılmamalıdır. Farabi'ye göre vücudun organları doğaldır ve organların yetenekleri doğal kuvvetlerden kaynaklanır. Bunun karşısında her ne kadar devleti oluşturan bireyler tabiatın ürünleri olsa da, devlette cereyan eden fiiller ve devletin kısımları tabi olarak oluşmaktan ziyade insanların kazanmış olduğu ilim ve sanat gibi beşeri yetenekler ve iradi yetilerin sonucu oluşurlar¹⁷⁷. Bu sebeple devletin kısımları tabiatın değil beşeri iradenin ürünleridir. Bedende bulunan organlar düzenli işleyişlerini kendiliğinden fizyolojileri gereği gerçekleştirir ve iradenin burada bir rolü yoktur. Bunun aksine ideal devletteki düzenli işleyiş için insanların yaratılıştan belirli yeteneklerinin bulunması gerekli olsa da bu yeteneklerin ortaya çıkması için irade kuvvetinin devreye girmesi gerekir¹⁷⁸. Erdemli devletin organları esasen irade ile oluşurlar ve bu bağlamda tabi olan bedenden ayrılırlar.

¹⁷⁴ Aarsal, a.g.m., s. 627.

¹⁷⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98.

¹⁷⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98.

¹⁷⁷ Aarsal, a.g.m., s. 627, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 99.

¹⁷⁸ Yörük, "Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi", s. 99-100.

Farabi devletin varlığını evrenin varlığına da benzetir. Evrende de varlıklar hiyerarşik bir yapı içinde sıralanırlar ve her varlık bir üst varlığın amacına hizmet eder ve birbirleriyle yardımlaşırlar. Sadece yöneten hiç hizmet etmeyen varlıktan sadece hizmet eden ve hiç yönetimde payı olmayan varlığa gelinceye kadar kademeli/hiyerarşik bir yapı bulunur. Mükemmel (Fâdıl) devlet de Tanrı'nın kurduğu bu düzeni örnek alarak kısımlarını bu düzene göre kurgulamalıdır. Burada Farabi'nin devleti tabi düzene benzetme çabasına dayanarak da devleti tabi bir teşekkül olarak algıladığını düşünmek yanlış olur. Çünkü insan akıl sahibi bir varlıktır ve bunun yanında özgür iradesiyle hareket etme fırsatı kendine verilmiştir. İnsan bu özgür iradeyle kendi davranışlarını şekillendirdiği gibi toplumsal-sosyal hayatı da kurgular. Farabi, insanın iradesiyle toplumsal-siyasal hayatı kurgularken Tanrı'nın adalet ve liyakatinin tecellisi olan evren düzenini örnek almasını ister ve bu nedenle devlet ile evren düzeni arasında benzerlik kurar¹⁷⁹.

B. ONTOLOJİK GÖRÜŞ

Farabi'nin siyaset felsefesini anlamak için onun kâinat hakkındaki görüşlerini bilmemiz gerekir. Farabi ideal devlet öğretisini kurarken kâinattaki yapıyı esas alır. Devletin kökenini ‘‘Kâinat Devleti’’ ile temellendirir¹⁸⁰. Farabi'nin evren ile siyaset arasındaki bağlantıyı şu üç genel noktada kurduğunu söyleyebiliriz:

1. Kâinatta yetkin varlıklardan en alt yetkinlikteki varlıklara gelene kadar hiyerarşik bir düzen içerisinde liyakat ve adalete göre Tanrı tarafından kurulmuş bir düzen vardır¹⁸¹. Devletteki siyasal organizasyon ve hiyerarşik yapı da, aynı varlık düzeninde olduğu gibi, liyakat esasına göre kurulmalıdır. Devletteki siyasal organizasyonun yanında sosyal gruplar, meslek ve sanatlar da, hem sanatların birbirine karşı konumları hem de her sanatın kendi içindeki yapısı açısından, kâinat yapısına göre şekillendirilmelidir.

2. Devletin birçok kısmının tek bir yapı gibi olmalarını sağlayacak olan, düzen, ahenk ve sadakat, kâinattaki yapı örnek alınarak sağlanabilir¹⁸².

¹⁷⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 102-103, Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66-68.

¹⁸⁰ Bayraklı, a.g.e., s. 40.

¹⁸¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 27-28.

¹⁸² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66.

3. Farabi kâinat düzeni ile devlet düzeni arasında örneklik ilişkisinin ötesinde organik bir bağda kurmak istemektedir. Şöyle ki; Farabi, Tanrı'nın kâinatı yönettiği gibi ideal devletin de yöneticisi olduğunu söyler. Ancak Tanrı'nın kâinatı idare etmesi ile ideal devleti idare etmesi farklı şekillerde olur¹⁸³. Kâinatta varlıklar zorunlu olarak ona itaat ederken, insan iradesinin şekillendirdiği siyasal alanda zorunluluk değil gönüllülük esastır. Bu irade nedeniyle Tanrı'ya itaat edip O'nun kâinat düzeniyle uyumu yakalayanlar (erdemli devlet) olduğu gibi bunu başaramayanlar da (cahil devletler) vardır¹⁸⁴. Tanrı'nın, devletinde yöneticisi olması için devletin erdemli bir devlet olması gerekir. Bu devletin peygamber veya filozof hükümdarına Faal Akıl vasıtasıyla Tanrı'nın vahyi ulaşınca ve bu vahyde erdemli devletteki her bireye ulaşan hiyerarşik yapı sayesinde erdemli devletin halkının tümüne ulaşınca, kâinat düzeni ile erdemli devlet arasında uygunluk ve bütünlük sağlanır. Bu uyum Farabi'nin siyaset ile ulaşmaya çalıştığı temel hedeflerden biridir.

Farabi'nin kâinat ile devlet arasında kurduğu bu örneklik ilişkisi ve organik bağlantı nedeniyle, hacim olarak da siyaset ve hukuk felsefesine ilişkin eserlerinde önemli bir yer kaplayan kâinata ilişkin görüşlerine burada genel hatlarıyla değinmemiz faydalı olacaktır. Burada ayrıntılı izahlara girmeden devlet ve siyaset ile olan ilişkisi nispetinde açıklamaya çalışacağız.

1.Farabi'nin Kâinata İlişkin Görüşleri ve Devlet Düzeniyle İlişkisi

Farabi'nin kâinata ilişkin görüşlerinin oluşmasında Yeni Platoncu geleneğin, Kuran'ın, Aristo metafiziğinin ve Plotinus'un sudûr teorisinin etkili olduğu söylenebilir. Kuran'ın etkisi Allah'ın vasıflarının açıklanması, O'nun tüm evrenin ve düzenin yaratıcısı olması¹⁸⁵, evrenin insanın hizmetine verilmesi¹⁸⁶, var ettikleri üzerindeki mutlak hakimiyeti¹⁸⁷, onlar

¹⁸³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66.

¹⁸⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98.

¹⁸⁵ En'âm, 6/73, Nisa, 4/1, Ra'd, 13/16.

¹⁸⁶ El-Bakara, 2/29.

¹⁸⁷ El-Bakara, 2/107.

üzerinde emir yetkisi olması¹⁸⁸ ve evrendeki egemenliğinde ortağının bulunmaması¹⁸⁹ gibi konular üzerindedir.

Plotin'in etkisi, varlığın tamamının bir sıra halinde Allah'tan nasıl çıkıp taşıdığını açıkladığı sudur nazariyesi çerçevesindedir. Farabi Plotin'in bu anlayışını hiyerarşik bir düzene göre ilk kez tasarlayandır¹⁹⁰. Aristo'nun etkisi Tanrı'nın ilk hareket ettirici (muharrrik-i evvel) oluşu ve tabiatın amaçsal ve teleolojik bir yapıya sahip olması¹⁹¹ gibi konular üzerinedir. Aristo'ya göre doğada bir ilk hareket ettirici vardır ve bu hareket ettirici mutlak manada bir başlangıcı ifade eder. Bu ilk hareket ettirene yakın varlıklar diğerlerinden önce gelmektedirler¹⁹². Var olma veya bir olandan çıkma ise aynı zamanda bir ilk hareket ettirenden çıkmayı ifade eder¹⁹³. Farabi metafizik ve maddi aleme ilişkin görüşlerinde bu kaynaklardan yararlansa da bunların özgün bir sentezini oluşturmuştur. Farabi'nin kâinatın yaratılışı, onun yapısı hakkındaki görüşleri ve metafizik hakkındaki diğer görüşleri bu kaynakların suni bir tekrarı olmayıp bağımsız bir metafizik sistemin inşasıdır¹⁹⁴.

Farabi'ye göre bütün varlıklar hiyerarşik bir düzen içerisinde İlk Olan¹⁹⁵'dan sudûr eder. Bu hiyerarşik düzen Tanrı'nın adaleti ve liyakatine göre kurulur. Her varlık, varlığının yetkinliği ölçüsünde hiyerarşik düzende bir yer işgal eder. Hiyerarşi aynı zamanda yöneticilik yetisine göre de bir sıralanmadır. En alttaki varlık herhangi bir varlığa karşı bir yönetme gücü bulunmayan, yalnızca üstündeki varlıklara hizmet eden varlıktır. Bu varlıkların üstünde alt mertebeleri yöneten üst mertebelere ise hizmet eden varlıklar gelir¹⁹⁶.

Yöneticilik yetisi varlığın sahip olduğu doğal eğilim ve güç oranındadır. Yönetim yetisine sahip varlıklar kendi kendine yetebilme gücüne sahip değilse, zaruri olarak kendisini yönetmesi gereken varlıklara ihtiyaç duyar. Böylece yönetim yetisi daha fazla olan yönetici varlıklara doğru kademeli yapı sürer gider. Varlık hiyerarşisi kendi kendine yetebilen varlıkta

¹⁸⁸ En'âm, 6/57.

¹⁸⁹ Kehf, 18/26.

¹⁹⁰ Mahmut Kaya, "Sudûr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C.37., s. 467.

¹⁹¹ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 102.

¹⁹² Aristoteles, "Metafizik", *Yazko Felsefe Yazıları (2.Kitap)*, çev. Ahmet Arslan, 1.b., İstanbul: Yazko Yayınları, S.2., 1982, s. 165.

¹⁹³ Aristoteles, "Metafizik", s. 180.

¹⁹⁴ Arsal, a.g.m., s. 622.

¹⁹⁵ Farabi Tanrı yerine bazen "İlk Olan" bazen de "İlk Sebep" gibi isimler kullanır.

¹⁹⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 27-28, Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56-58.

son bulur. Çünkü bu varlığın bizatihi kendisi varlıkta kalması için yeterlidir ayrıca bir yöneticiye ihtiyaç duymaz. Bu varlık mutlak yöneticidir. Herhangi bir kimsenin onu idare etme imkânı bulunmamasına karşın o, altında bulunan tüm varlıkları idare eder ve ihtiyaçlarını karşılar¹⁹⁷.

Hiyerarşide yönetim yetisinin alttan üste doğru artmasına paralel olarak mükemmellik açısından da bir sıralanma bulunur. Ayrıca varlıkların sayısı da alt kısımlara gidildikçe artarken, üste çıkıldıkça varlıkların sayısı azalır, birlik ise artar¹⁹⁸. Böylece mutlak bir olana kadar çıkılır. Buradan yöneticilerin sayısının yönetilenler oranla daha az olması gerektiğine ulaşabiliriz.

Evren hiyerarşisinin zirvesinde olan Tanrı/İlk Olan tüm eksikliklerden uzak olduğu halde O'nun dışındaki tüm varlıklarda belirli oranlarda eksikliklerin bulunması zaruridir. Tanrı varlık mükemmelliği ve yetkinlik açısından en üst kademede bulunur. O'na eşit veya benzer bir varlık olması da mümkün değildir. O'nun varlığı madde ve maddeye bağlı arazlardan bağımsızdır¹⁹⁹. Farabi açısından maddi yapıdan uzaklaşma ve soyutlanma bir yetkinleşme iken maddeye bağımlılık ve maddi yapıda olma bir eksikliği ifade eder.

Tanrı'nın varlığı kendisinden başka şeyleri varlığa getirmek için değildir. Böyle bir durum olsaydı diğer varlıkları yaratma gayesi onun nedeni olacak olurdu. Hâlbuki Tanrı, ilk nedendir ve kendisinin nedeni yoktur. Tanrı kendi varlığı haricinde başka bir nedene ihtiyaç duymamaktadır. Tanrı tarafından var edilen varlıkların var edilmeleri karşısında O'na bir yetkinlik sağlamaları mümkün değildir²⁰⁰. Farabi her varlığın bir sebebi olduğunu düşünür, gerek iradi sahada gerek de tabii sahadaki her varoluş bir sebeple olur ve sebepler nihayetinde bir başlangıçta birleşmelidir. Bu sebeple Farabi'yi bir determinist olarak görebiliriz²⁰¹.

Tanrı, mutlak yetkinliğe sahiptir ve var etme ile zaten kendisinde mevcut olan yetkinlik dışında başka bir mükemmellik elde edemez. Bir varlıkta herhangi bir yokluğun bulunması ontolojik bir eksikliktir. Ayrıca bir varlığın kendi cinsinde bir benzerinin olması veya herhangi bir varlığın bir zıddının bulunması da o varlık için bir eksikliktir²⁰². İlk Olan her türlü

¹⁹⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56-58.

¹⁹⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 60.

¹⁹⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 3-9.

²⁰⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 23-24.

²⁰¹ Yörük, "Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi", s. 89.

²⁰² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 98-99.

eksiklikten uzak olduğu için mutlak varlıktır, benzer bir türü yoktur ve bir zıddı da sahip değildir²⁰³.

Kötülük varlığı beşer iradesine bağlı olmayan bir şeyde yoktur. Bu sebeple evrende insan iradesine bırakılan alan dışındaki hiçbir varlık kötü değildir. Kötülük varlıkta liyakatin bulunmaması sebebiyle olur. Ruhani ve semavi alemde ve insan iradesinin etkileyemediği doğal olan şeylerde liyakatsizlik ve kötülük bulunmaz²⁰⁴. Yalnızca varlık nedeninde iradeli bir fiil bulunan tabii varlıklarda kötülük söz konusu olabilir ki; bunun sebebi insan iradesinin onları etkilemesidir. Dolayısıyla, Tanrı'nın yarattığı varlık düzeni tabii olarak iyidir. Tanrı ise mutlak iyidir ve her çeşit iyiliğin de kaynağıdır²⁰⁵.

Tanrı ile başlayan sudur süreci varlık açısından en noksan maddeye kadar devam eder. Bu hiyerarşik düzende Tanrı'dan eksik olana gidildiği ölçüde maddesellik, çokluk ve eksiklik artar, birlik ve mükemmellik ise azalır²⁰⁶. Tanrı madde olmadığından ve maddesel hiçbir yapısı bulunmadığından dolayı tözü gereği bilfiil akıldır. Çünkü Farabi'ye göre bir şeyin bizatihi akıl olmasına ve bilfiil düşünmesine mani olan maddesel yapıya sahip olmasıdır. Maddeye muhtaç olmayan varlık ancak tözü nedeniyle bilfiil akıl olabilir. Tanrı ayrıca tözü nedeniyle düşünüldür (ma'kul). Tanrı kendi özünü düşünmek suretiyle bilfiil akıllı ve akıl olur. Dolayısıyla Tanrı akıldır, akledilendir ve akledendir²⁰⁷. Bu üç hal tek bir öz ve tek bir tözü içerir, onun mutlak bir olmasına halel getirmez²⁰⁸.

Tanrı'nın kendi özünü düşünmesi ve bilmesi sebebiyle ondan zorunlu olarak ikinci var olan (ilk akıl) taşar. Farabi, bilmeyi yaratma manasında kullanır. "Bir olandan yalnızca bir olan türer" anlayışına göre ilk akıl da birdir, ancak bu birlik sayısal birliktir. İlk akıl da çift yönlü bir düşünme faaliyeti vardır ve bu iki yönlülükle varlıkların sayıları çoğalır. İlk akıl, kendi özünü ve Tanrı'yı düşünür. Tanrı'yı düşünmesi sebebiyle kendinden zorunlu olarak kendisi gibi bir akıl meydana gelirken, kendini düşünmesi sebebiyle de göklerin varlığı zorunlu olarak meydana gelir. Kendisinden çıkan akılda aynı şekilde iki yönlü düşünerek

²⁰³ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 7-9.

²⁰⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 100.

²⁰⁵ Kaya, "Sudûr", s. 467.

²⁰⁶ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 87.

²⁰⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 53-54, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 13-14.

²⁰⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 13-15.

yeni bir akıl var eder. Bu hiyerarşik olarak zincirleme şekilde olur ve on akıl ve dokuz gök cisminin oluşmasıyla ay üstü alem meydana gelerek varoluş süreci ilerler²⁰⁹.

Her akıl başka bir akli ve bir gök cismini oluşturur. Oluşan göksel cisimler sırayla: ilk gök, sabit yıldızlar kümesi, Satürn, Jüpiter, Mars, Güneş, Venüs, Merkür ve son olarak Ay'dır²¹⁰. Burada belirtelim ki; bu on akıldan her biri başka varlığı kendi başına var etmeye güç yetiremez. Tanrı ile olan bağları sayesinde bu var etme gerçekleşir. On akıl silsilesi Faal aklın var olması ile nihayete erer²¹¹.

Farabi bu on akıldan oluşan bu varlıkları ruhani varlıklar veya melekler²¹², gök cisimlerini ise semavi varlıklar olarak isimlendirir. Bunların altında ise üçüncü varlık cinsi olarak maddi varlıklar bulunur. Bu üç varlık cinsi hem varlığa gelme zamanına göre hem de yetkinliklerine göre hiyerarşik olarak sıralanır²¹³.

Gök cisimleri yani semavi varlıklar maddi varlıklar ile ruhani varlıklar arasında adeta aracı konumdadır. Gök cisimleri, ilk maddenin varlık kazanmasında, töz olarak farklı nesnelerin oluşmasında ve maddi varlıkların zıt suretlerinin değişmesine sebep olarak onların karışmasında ve çeşitlenmesinde rol oynar²¹⁴. Dolayısıyla gök cisimleri hem ruhani alemle hem de maddi alemle doğrudan bir ilişki içerisindedir, ruhani alem tarafından var edilirken maddi aleme ise adeta kaynaklık yaparak varlık hiyerarşisinde orta kısmı doldururlar.

Semavi cisimlerin üst mertebeden alt mertebeye doğru varlığa gelmelerinin aksine ay altı alemde varlıklar en az üstünlüğe sahip olandan en üst yetkinliğe sahip olana doğru yine hiyerarşik bir düzen içinde sıralanırlar. Sıralanma yetersiz varlıktan yetkine, çok olandan az olana ve kuvve (potansiyel) durumundan fiil durumunda olana doğrudur. En altta maddi cisimlerin hepsinde bulunan ilk madde vardır. Bu madde Faal Akıl ile gök cisimlerinin dairesel hareketi nedeniyle oluşur. İlk madde varlıklara sadece bir kuvve (potansiyellik) verir. Maddesel varlıkların kuvveden fiile geçmesi için ayrıca maddeye suretin eklenmesi gerekir²¹⁵.

²⁰⁹ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 31-33, Kaya, "Sudûr", s. 467-468.

²¹⁰ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 31-33.

²¹¹ Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 60.

²¹² Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 38.

²¹³ Farabi, *Fusûlü 'l-Medeni*, s. 97-98.

²¹⁴ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 53-54

²¹⁵ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 38-39.

İlk maddeden sonra dört unsur, madeni cisimler, bitkiler, düşünme yeteneği olmayan hayvanlar ve düşünce yeteneği olan hayvanlar gelir²¹⁶. Maddi alemdeki her varlık madde ve suretten oluşur. Ay altı varlıklarda suretler birbirine zıttır. Dolayısıyla maddi alemde bir varlığın var olabilme ihtimali olduğu gibi varlığa gelememe ihtimali de vardır²¹⁷. Semavi alemdeki zorunluğun aksine maddi alemde olanaklılık söz konusudur. Her bir madde bir sureti veya onun zıddını kabul edebilir. Bu sebeple maddi alemde bir olanaklılık, mümkünlük silsilesi vardır. Ay altı alemde noksanlık belirtisi olan potansiyellik (kuvve), mümkünlük ve gerçekleşmemişlik hüküm sürer²¹⁸.

Madde ile suretin farklı karışımlarından doğan varlıklar bir hiyerarşi ile sıralanırlar. Alt kademedeki varlıklar üst merteye için madde olurlar. Dört unsur kompleks yapılar içi madde olurken, taş ve madenler bitkilere, bitkilerde karmaşık yapıya sahip hayvanlara madde olurlar. Maddi alemdeki gayesel sıralanma insan ile nihayete erer. Tabiatın genel olarak tabi cisimlere verdiği güçlerin hepsi insanda bir araya gelir. İnsanda bu güçler doğrudan fiili olarak bulunmaz, bir kuvve şeklinde belirir. İnsan sahip olduğu bu potansiyel gücü fiili olarak var etme yeterliliğine sahiptir. İnsan doğadaki en yetkin daha doğru bir ifadeyle en çok yetkinliğe ulaşma imkanına sahip olan varlıktır. Bu alemde de yetkinlik ve mükemmellik yönetim yeteneğine göredir. İnsan dışındaki tüm maddi varlıklar insana hizmet ederken insanın başka bir maddi varlık için hizmet etmesi veya ona madde olması ise mümkün değildir²¹⁹. Bu sebeple Farabi metafizik görüşlerini inşa ederken bunun arka planında siyaset ve yönetimle olan ilişkisini görmemizi ister. Evrendeki yönetime dayalı hiyerarşinin erdemli devlet için bir model olmasını ister.

Farabi kâinattaki bu nizamı idealize ettiği devlete uyarlar. Bu uyarlamayı altı maddede sıralayabiliriz:

1. Kâinattaki Tanrı'nın yerini devlette ilk reis veya hükümdar doldurur²²⁰. Bu benzerlikten belirli sonuçlar çıkarabiliriz.

²¹⁶ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 35.

²¹⁷ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 37-38.

²¹⁸ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 95.

²¹⁹ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 96-97.

²²⁰ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 62.

1.1. İlk olarak Tanrı birdir ve yönetimini paylaştığı kimse yoktur. Buradan hareketle ideal olarak başkanlık makamının tek kişiden oluşması gerekir. Farabi’de ideal olanın tek kişinin yönetimi olduğunu söyler; ancak çok önemli yetkilerle donattığı ve önemli yükümlülükler yüklediği bu kişi için koyduğu şartların tek kişide her zaman bulunamayacağını farkındadır. Bu sebeple bu şartları sağlayan kişinin olmadığı durumlarda, başkanlık makamını iki, dört veya altı kişiden oluşan reisler topluluğuna vererek alternatif hükümet sistemleri inşa eder²²¹. Ancak burada söylemeliyiz ki ideal olan başkanlık makamının tek kişiden oluşmasıdır, diğer alternatifler bir olanaksızlıktan kaynaklanır.

1.2. İkinci olarak Tanrı’nın varlıklar üzerinde mutlak hükümlanlığı vardır, O’nu sınırlayan üst bir güç olmadığı gibi O’na denk bir güçte yoktur. Buradan hareketle diyebiliriz ki; devletteki reisin tüm halk üzerinde egemen bir konumda olması gerekir. Reisi denetleyen bir organ olmadığı gibi yetkilerini kendisinden aldığı veya yetkilerini paylaştığı bir organ da yoktur²²². Ayrıca modern hukuk sistemlerindeki yasaların yöneticiyi sınırlaması veya yönetici yetkisinin yasadan kaynaklanması gibi anlayışlar da mümkün görünmemektedir.

Buradan yasa koyucu-reisin halkın uyması için koyduğu yasalara kendisinin uymadığı gibi bir sonuç çıkarmamalıyız. Yasa koyucu-reis yasalara kendiliğinden uymaktadır, çünkü yönetimde felsefenin bulunması zorunludur ve Farabi’ye göre felsefeye sahip filozof; sadece tabi ilimler, mantık ve siyaset gibi ilimlerin teorik bilgilerini bilen bir kişi değildir, ayrıca filozofun fiillerinin de halkın umumi görüşüne göre iyi kabul edilen fiiller olması gerekir. Hatta filozof olmak için iyi fiillere göre hareket etme teorik bilgiden de önemlidir²²³. Farabi, felsefeye sahip erdemli reisin teorik erdem yanında ahlaki erdeme de sahip olmasını şart koyar²²⁴. Bu sebeple yasa koyucu reis bu ahlaki erdemi gereği yasaların gereğine uyar ve onu denetlemeye gerek yoktur. Reisin denetlenememesi iki sebeptedir. İlk olarak o, devlette mutlak egemendir, ikinci olarak ise kanunlara kendiliğinden uyduğundan denetlemeye lüzum yoktur. Bu sebeple Farabi iktidarın sınırlanması konusunda çaba harcamamıştır.

2. Kâinattaki varlıkların yönetim veya hizmet rollerinden aldığı paya göre kurulan hiyerarşi erdemli devlet için de geçerlidir. Erdemli devlette de kâinata benzer şekilde en alt

²²¹ Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 109.

²²² Farabi, *Es-Siyâsetü ’l-Medeniyye*, s. 92.

²²³ Farabi, *Fusûlü ’l-Medeni*, s. 125.

²²⁴ Farabi, *Tahsilü ’s-Sa’ada*, s. 31.

sınıfta fiilleri ve melekeleri sadece hizmet etmeye yönelik olup yönetimi mümkün kılan fiillere ve melekelerle hiç sahip olmayan kişiler bulunur. Bunların üstünde orta mertebeler bulunur. Bunların fiil ve melekeleri alt kısmı yönetme için yeterli iken üst konumdakiler için fiil ve melekeleri hizmet etmeye yöneliktir. Burada hiyerarşide yöneticiye doğru çıkıldıkça yönetim yetkinliği artarken alta doğru hizmet yetkinliği artar. Hiyerarşi yöneticiye kadar çıkar. Yönetici fiil ve melekeleri sadece yönetmeye yönelikken hizmet için kullanacağı fiil ve melekeleri asla yoktur²²⁵.

3. Kâinattaki bu hiyerarşik varlık yapısını Tanrı bizatihi kurar ve her mertebeye doğrudan etkisi vardır. Bu sebeple bu durumu erdemli devlete uyarlırsak; yönetici devletteki hiyerarşinin kaynağıdır onu inşa eder, düzenler ve denetler. Dolayısıyla modern siyaset anlayışındaki “yürütme organının işlemlerinin sınırının yasama tarafından belirlenmesi ve yürütmenin yetkisinin yasalara dayanması anlayışı – yürütmenin işlemlerinin *secundum legem* olması²²⁶ - “ Farabi’nin erdemli rejiminde bulunmaz. Tanrı’nın kâinat üzerinde tasarrufta bulunmak için, var ettiği kısımlardan yetki alması gibi bir durumun düşünülememesi gibi devletin yöneticisinin de devlet üzerinde tasarrufta bulunurken herhangi bir kısımdan yetki almasının zorunlu olması düşünülemez. Erdemli devlette yönetici, özellikle ilk-reis, devletin idari yapısını ve kanunları doğrudan kendi düzenler. Bu açıdan Farabi’nin erdemli rejiminde kuvvetler birliği anlayışı hakimdir.

4. Kâinatın kısımları arasında onların doğal yapılarına bağlı olarak ortaya çıkan bir uyum ve iş birliği vardır. Tanrı’nın kâinatın kısımlarında bu uyumun sağlanması için doğal eğilimler var etmesi nedeniyle, kısımlar ve varlıklar çok fazla sayıda olmalarına rağmen onlar aynı amaca yönelerek aynı fiili icra eder ve adeta tek bir iradeye sahip bir yapı gibi hareket ederler. Erdemli devletin reisi de, devletin bölümlerinin ve bölümleri oluşturan vatandaşların fiillerinin çokluğuna rağmen, devletin tüm kısımlarının aynı amaca yönelmesini ve aynı fiili yapan tek bir yapı gibi olmasını sağlamalıdır. Böyle bir uyuma ulaşmak için ise yönetici, halkın nefsinde (ruhunda) birliğe ve karşılıklı iş birliğine yönelten iradi yönelim ve melekeler oluşturmalıdır²²⁷. Kâinata varlıklar arasında uyumu sağlayan tabi yönelimler iken devlette

²²⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56-62, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 103-104.

²²⁶ Kemal Gözler, *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*, 3.b., Bursa: Ekin Yayınevi, 2012, s. 374.

²²⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66-68.

bunun yerini iradi yönelimler alır. Kâinattaki varlıklar varlıklarından gelen bir zorunlulukla birbirine bağlanırlarken devlet düzeyinde gönüllülük esastır. Kâinattaki varlıkların tek bir yapı gibi bağlanmalarını sağlayan şey tözlerinden kaynaklanırken insanlarda tözlerine bağlı olan bir durumdan kaynaklanır²²⁸. Farabi'ye göre bu hal sevgidir ve şehrin bölümleri esasen sevgi bağı ile bir araya getirilir ve bütünleştirilir²²⁹.

5. Tanrı, kâinatın kısımlarını ve onların arasındaki uyumu var ettiği gibi ayrıca, bu kurguladığı yapının uzun vakit ayakta kalması için gerekli tedbirleri de almıştır. Erdemli devletin yöneticisi de kurduğu yapının uzun süre ayakta kalması için gerekli tedbirleri alıp, halka yerleştirdiği erdemleri de devam ettirmeye çalışmalıdır²³⁰. Bu yüzden Farabi halkın eğitimi ve öğretimi konusunda en başat rolü yöneticiye verir. Erdemli rejimde reisin toplumun ahlak anlayışını düzenleme ve koruma görevi vardır. Hatta Farabi, yöneticiye, halkın kabullenmesi, unutmaması ve nefsinde yerleşmesi gereken görüş ve fiilleri korumak için "Görüşler Kitabı" ve "Fiiller Kitabı" isimli kitaplar yazma görevi verir. Bu kitaplarla yönetici, bu görüşler lehine kanıtlar sunarken görüşlerin aleyhine olan savları çürütülmelidir²³¹.

6. Farabi'nin kâinat anlayışında varlıklar yönetici ve yönetilen olarak ayrıma tabi tutulur. Bu ayrım varlıkların tözsel yapılarına, akli donanımlarına ve doğal yatkınlıklarına göre yapılmıştır. Kâinattaki bu ayrıma benzer şekilde erdemli devlette de insanlar yönetici-yönetilen ve seçkin-avam olarak ayrımlara tabi tutulur²³². Farabi bu ayrımı hem siyasi mevkiler hem de sanat/meslek içi mevkilerin oluşturulmasında kullanır.

Tasnif, insanların bilgi elde etmedeki tabii yatkınlığına, düşünürleri kavrama yetisine, siyasi bir vazife almasını sağlayacak bir sanata sahip olup olmamasına, sahip olduğu bilgiyi başkalarına öğretme yeteneğine ve eğitim düzeyine göre yapılır²³³. Farabi'ye göre yaratılış açısından bir eşitlik yoktur, her bireyin kendine özgü bir yaratışı vardır. İnsanlar mutluluğu kavrama noktasında birbirlerinden ayrılır. Kimi insanlar yaratılıştan gelen eşitsiz dağıtım

²²⁸ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 28.

²²⁹ Farabi, *Fusûlü 'l-Medeni*, s. 87-88.

²³⁰ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 66-68.

²³¹ Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 37-38.

²³² Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 41.

²³³ Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 40-42.

nedeniyle mutluluğu kavrama için gerekli olan düşünürleri kavramaya eğilimli değilken, kimilerinde bu yatkınlıklar vardır²³⁴.

İlk kesim çoğunluk olan avam sınıfı, ikinci kesim ise seçkinler sınıfıdır. Seçkinler sınıfındaki kişiler varlıkların mahiyetini ve mutluluk için gerekli düşünürleri kesin kanıtlarla idrak eder ve kendilerini denenmemiş genel düşüncelerle sınırlandırmaz. Bu kesim inançlarını ve kavrayışlarını oluştururken incelediği ve tetkik ettiği önermelerden hareket eder. Avam sınıfı ise varlık bilgisini ve teorik bilgilerin sonuçlarını ancak ikna yöntemiyle öğrenebilen sınıftır. Bu sınıftakiler denenmemiş genel düşüncelerle tatmin olurlar ayrıca kesin kanıtlar aramazlar. Kesin kanıtlar yerine bu sınıfa bilgiler hayal güçlerinde bir etki oluşturarak biçimde çevrelerindeki nesnelerin benzerleriyle aktarılabilir. Bu kişiler teorik bilgileri doğrudan alamazlar bu sebeple bu bilgiler onlara benzetmeler yoluyla ulaştırılır²³⁵.

Farabi, insanların yaratılışlarından kaynaklanan farktan dolayı yaptığı bu ayrımın bir sonucu olarak yönetici-yönetilen ayrımının devlette gerekli olduğuna ulaşır. Mutluluk bilgisini elde etmeyi ve ona ulaşan fiilleri tespit etmeyi çoğu insan başaramaz. Bunu başarsa da çoğu insan dıştan itici bir güç olmadan bu fiilleri yerine getirmez. Bu sebeple insanların çoğunluğu için bir muallime ve yol göstericiye gerek duyulur. Bu ihtiyaç yöneticinin varlığını zorunlu kılar; çünkü Farabi'ye göre insanın var oluş gayesi mutluluğun kazanılmasıdır ve çoğunluk buna kılavuz olmadan ulaşamayacağı için varlığının gereğini yerine getirmesi için bu kesimin yönetilmesi gereklidir²³⁶.

Seçkin-avam ayrımında kullanılan diğer bir ölçüt; kişinin siyasi bir vazifeye talip olmasına yarayacak bir sanatının olup olmaması veya bu sanata tabi yatkınlığının bulunup bulunmamasıdır. Sanatı/mesleği siyasi bir sanat olan veya siyasi sanatlara yakın olan kişiler seçkin olmayı daha fazla hak eden kişilerdir. Bu sebeple seçkinlerin en seçkini en üstün yöneticidir²³⁷. Burada gördüğümüz gibi Farabi, sanat ve bilimlere de bir hiyerarşik yapı gibi kurgular ve bir ‘sanatlar hiyerarşisi’ inşa eder. Bu sebeple kişinin devlet hiyerarşisindeki

²³⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 87.

²³⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 40-42.

²³⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 91.

²³⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 41.

yerinin belirlenmesinde, mensubu olduğu sanat kolunun sanat hiyerarşisinde ki mertebesi de ayrıca göz önünde bulundurulacaktır²³⁸.

Farabi devlette sınıfları ve hiyerarşiyi sadece doğal yatkınlık ve yaratılış farkı esasına göre belirlemez, ayrıca kişilerin eğitim düzeyi de bulunduğu sınıfı belirlemede ölçüttür. Farabi eğitimin mi yoksa tabi yatkınlığın mi daha önemli olduğu hakkında bir değerlendirme yapar ve eğitim düzeyini tabi yatkınlığın önüne koyar. Örneğin bir sanat içerisinde; yaratılış açısından noksan olan kişi eğer eğitim alırsa, yaratılış olarak kendinden üstün olan ancak eğitilmemiş olan kişiden üstün olur ve bu kişilerin başkanı/yöneticisi olur²³⁹. Bu sebeple Farabi'nin avam-seçkin tasnifinden hareketle, kişinin eğitim düzeyine, kişinin yaratılıştan gelen yatkınlığına göre daha çok önem verdiğini söyleyebiliriz.

7. Kâinat düzeninde varlıkların sudur süreciyle Tanrı'dan çıkmasında bir zorunluluk bulunur ve Tanrı'nın kendini bilmesi nedeniyle varlıklar O'nun iradesine lüzum kalmadan var olurlar. Farabi'ye göre Tanrı'dan başka varlığın taşmasını önleyecek bir gücün ne Tanrı da, ne de Tanrı harici bir şey de olması mümkün değildir²⁴⁰. Dolayısıyla kâinattaki bu süreç bir irade ürünü olmaktan ziyade bir zorunluluktur.

Kâinattaki bu düzenin aksine devletteki kurumlar yöneticinin iradi faaliyeti ile kurulur. Siyasi sahada irade hüküm sürer, devletlerin kâinat düzenine uygun olması zorunlu değildir. Bu sebeple Farabi kâinat düzenini her devlet yapısı için değil erdemli devlet için kaynak yapar. Farabi'nin beklentisi insanların iradeleriyle devleti kurarken kâinat düzenini ideal olarak almalarıdır. Ancak Farabi realist düşünür ve her devlette bu ideal durumun sağlanamayabileceğini göz önünde tutar. Bu sebeple devletleri erdemli ve cahil olarak tasnif eder.

Aynı zamanda kâinattaki varlıklar ve tüm hareketler, varlıklarının tabiatı gereği bir zorunlulukla Tanrı'yı örnek alır ve O'nun amacı doğrultusunda çaba harcarlar. Bunun karşısında siyasal/iradi sahada ise Tanrı'ya yönelme ve onun amacını gerçekleştirme için çabalama diğer varlıkların aksine bir zorunluluk değil bir olanaktır. Bu sebeple insan doğru iradi bir etkinlikte bulunarak tabii düzendeki bu harmoniye eşlik ederek Tanrı'ya erişebilir²⁴¹.

²³⁸ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 89.

²³⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 90.

²⁴⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 25.

²⁴¹ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 139-140.

Erdemli devlet de belirli gayeler üzerine ilk reis tarafından kurulur. Kâinat düzeninde uyumun Tanrı gayesine uymakla sağlanmasına paralel olarak devlet düzeninde de uyum ancak halkın yöneticinin gayelerini gerçekleştirmek üzere birbiriyle yardımlaşmaları ile olur. Gayeler devletlerin mutluluk anlayışlarına göre değişir. Erdemli devlet en yüce mutluluğu amaç edinirken cahil devletler cahili iyilikleri amaç edinir. Erdemli halk en yüce mutluluğa ancak bunun bilgisine sahip ve bu bilgiye göre davranan yöneticinin gayesine itaat ile ulaşabilir. Dolayısıyla gönüllülük esasına bağlı olarak erdemli devletin hiyerarşisindeki her kısım, bir üst kısmın gayesini gerçekleştirmek için çabalayarak erdemli reisin gayesine hizmet eder ve kâinattaki teleolojik yapı ile uyumu yakalar.

C.ORGANİK/BİYOLOJİK GÖRÜŞ

Farabi devleti kâinat düzeni örnekliğinde temellendirdikten sonra biyolojik yapılarla olan benzerliği ile izah etmeye çalışır. Devleti bir bedene ve devletin kısımlarını da bedenin organlarına benzetir²⁴². Farabi devleti cansız mekanik bir yapı olarak değil, yaşayan canlı bir organizma olarak görür. Devleti bir bedene benzeterek organik bir yapı gibi ele alma anlayışından siyaset düşüncesi açısından belirli sonuçlar çıkarılabiliriz.

İlk olarak bedende bir baş veya bir amir organ bulunur, bu nedenle devletin yönetiminde de tek başlılık olmalıdır²⁴³. Farabi açısından da ideal olan durum tek kişinin yönetimidir, ancak bu konuda ısrarcı değildir. Değişen şartlara göre başkanlık makamının iki, dört veya altı kişiye kadar çıkabilen kurullardan da oluşması mümkündür. Farabi'nin özellikle ilk reis anlayışında başkanlık makamının tek kişiden oluşması anlayışı görülür. İlk reisten sonrada eğer bütün hallerde ilk reis gibi olan yani ilk reisin taşınması gereken şartları taşıyan kişi bulunursa başkanlık makamı yine tek kişi olarak devam eder²⁴⁴. Birden fazla yöneticinin başkanlık makamında bulunduğu durumlar bu şartları taşıyan kişinin bulunmadığı durumlar içindir. Farabi bu olası durumda yöneticinin belirlenebilmesi için yeni reislik şartları sıralar. Bu şartlar tek kişide varsa yönetici o kişi olur, eğer böyle kişi yoksa o

²⁴² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 101-102.

²⁴³ Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, 3.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2020, s. 214.

²⁴⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 30.

zaman şartları sağlayan farklı kişiler bir araya gelerek başkanlık makamını oluşturur. Başkanlık makamında altı şarttan her biri için ona karşılık gelen bir kişinin bulunması mümkündür²⁴⁵. Bu sebeple Farabi, erdemli devletin bir kurul tarafından yönetilmesine de cevaz verir.

Devlet-beden metaforunun ikinci sonucu; devletlerinde tıpkı bedenler gibi tabii bir döngüsellik içinde doğup, gelişip ve nihayetinde ölmeleridir²⁴⁶. Farabi’de bu düşüncenin izlerine rastlamayız. Farabi bu metafora daha çok yönetici-yönetilen ilişkisini ve sosyal tabakalar ve idari organların arasındaki hiyerarşik ilişkiyi açıklama için başvurur. Devletlerin bedenler gibi doğal bir yaşam sürelerinin olduğu ve kurulma, gelişme ve yıkılma aşamalarının kaçınılmaz olduğu düşüncesine İslâm düşüncesinde İbn Haldun’da rastlanır. İbn Haldun’a göre devletlerin hayatı kişilerin hayatı gibidir. Devletler insanlar gibi gençlik, olgunluk ve duraklama dönemlerine girer ve nihayet yok olurlar. İbn Haldun devletlerin üç nesil – üç nesil için ortalama 120 yıl öngörür- sonra duraklama ve yıkılma safhalarına gireceğini düşünür. Devletler insan bedenleri gibi yaşamını tamamlayıp sonunda yok olurlar²⁴⁷.

Devlet ile beden benzetmesi üçüncü olarak, devletlerin insan yapımı olmaktan ziyade bedenler gibi tabii kanunlara bağlı bir yapı olarak görülmesini çağırır²⁴⁸. Farabi’de bu benzetmeden böyle bir sonuca ulaşabileceğinin farkındadır, bu sebeple bu noktada beden ile devletin ayrıldığını söyler. Farabi’ye göre devletler ve devletin organları insan iradesi tarafından şekillendirilen beşeri yapılar, beden ve onun organları doğaldır ve doğal kuvvetlerce harekete geçirilir²⁴⁹. Farabi’nin devleti kâinat düzenine veya tabiatın ürünleri olan bedenlere benzetmekteki amacı onun tabi bir yapı oluşunu ispat için değildir. Farabi bu benzetmeye Tanrı’nın adaletinin ve liyakatinin birer örneği olan bu yapıların, insan iradesine bırakılan sosyo-politik alan için birer model olması için başvurur.

Devleti politik bir beden olarak ele alma, devletteki kurumların yapısını ve bunların işleyişini bir bedene benzeterek izah etme anlayışı Platon ve Aristo’da görüldüğü gibi

²⁴⁵ Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 109.

²⁴⁶ Abramson, a.g.e., s. 214.

²⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, hazırlayan..Süleman Uludağ, 5.b., İstanbul: Dergâh Yayınları,2007, s. 392-394.

²⁴⁸ Abramson, a.g.e., s. 214.

²⁴⁹ Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 99-100.

Ortaçağ yazarları arasında da yaygın kullanılan bir metafordur²⁵⁰. Farabi'nin beden ve devlet arasında kurduğu ilişkiyi anlamamız için onun insan bedenini nasıl ele aldığını görmemiz gerekir.

Farabi açısından insan ruhunun ve bedeninin işleyişi siyaset bilimi tarafından incelenmesi ve tahkik edilmesi gereken konulardandır²⁵¹. Farabi hem insan ruhunun kısımları arasında hem de organların arasında hiyerarşik ve amaçsal bir ilişki olduğunu düşünür. Organlar arasında bir amir-memur ilişkisi kurar. Organlar doğal yaratılışları ve sahip oldukları güce göre farklı üstünlüklerde sıralanırlar. Organların bir amir organı bulunur ve sonrasında mertebe olarak onun aşağısında bulunan organlar gelir. Bu ikincil organlar amir organın doğası nedeniyle sahip olduğu gayeye erişmek için çalışırken aynı şekilde bu organların altındaki organlarda bu ikincil organların doğaları nedeniyle sahip oldukları gayeleri sağlamak için çalışırlar. Bu şekilde hiyerarşi hiç yönetim faaliyetinde bulunmayan yalnızca hizmette bulunan organlara kadar gider²⁵². Organların vücutta varlığa geliş sıraları da hiyerarşiye paralel olarak gerçekleşir. İlk olarak amir organ oluşur ve bu organ diğer organların varlığa gelmelerinin sebebi olur²⁵³.

Organlar gibi ruhsal yetiler de belirli bir sırayla bir araya gelir ve her yetinin hizmetçi yetileri vardır. Yetilerde hiyerarşik bir düzen oluştururlar ve her alt yeti üst yetiye göre memur iken her üst yeti alt yetilerin amiri konumundadır. Farabi beslenme, duyu yetileri, hayal gücü ve düşünme gibi yetileri bedenın değil de ruhun bir yetisi olarak görür ve bunları insan ruhuna bağılı olarak inceler. Ruhsal yetiler temel ihtiyaçlardan özel olanlara doğru sırayla oluşurlar²⁵⁴. Farabi'nin insanın doğasına ve insan ruhuna ilişkin teorisi Platon ve Stoacı görüşlerden ziyade Aristocu psikolojiye dayanmaktadır. Evrendeki hiyerarşik düzene paralel olarak beslenme, duyu algısı, tasavvur ve akıl melekeleri ruhun hiyerarşik düzenini oluşturur²⁵⁵. Farabi'ye göre insan ruhunda ilk oluşan yeti beslenme yetisidir. Bu yeti ruhun diğer yetilerinin beslenmesi ve bedenın bütünlüğünün korunması için gereklidir. Hayati faaliyetin devamı için bu yeti zorunludur. Bu yeti besinlerin vücuda alınması, sindirilmesi ve

²⁵⁰ Abramson, a.g.e., s. 214.

²⁵¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 62.

²⁵² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98-99.

²⁵³ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 101.

²⁵⁴ Aydınlı, *Farabi*, 4.b., s. 104.

²⁵⁵ Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, s. 21.

organlar için kullanılır hale gelmesini sağlar. Bu yetinin sindiren, büyüten, tutan, ayrıştıran ve dışarı atan yardımcı yetileri vücudun çeşitli organlarında bulunur²⁵⁶.

Besleyici yetinin tek bir yönetici kuvveti ve bu yönetici gücün destekleyicisi ve hizmetkârı olan güçler bulunur. Besleyici kuvvetin yöneticisi olan kuvvet organların amiri olan kalpte iken hizmetli güçler vücut organlarına yayılmış halde bulunur. Yönetici-amir kuvvetler doğası nedeniyle hizmetli kuvvetlerin yöneticisidir. Hizmetli kuvvetler faaliyetlerini yerine getirirken amir kuvvetin tabi amacına itaat ederler²⁵⁷.

Besleyici kuvvetten sonra insan ruhunda duyu kuvveti belirir. Bu kuvvetle insanda duyma, görme ve dokunmaya ilişkin kuvvetler belirir. Bu kuvvet sayesinde beş duyu ile algılanan nesnelerin idraki de sağlanır²⁵⁸. Besleyici kuvvet gibi duyu kuvvetinde de yönetici/amir ve hizmetkâr/yardımcı kuvvetler bulunur. Hizmetçi kuvvetler duyu organlarına yayılmış şekilde bulunur. Yönetici kuvvet ise kalpte bulunur ve beş duyudan gelen bilgilerin toplanma merkezidir²⁵⁹.

Duyu kuvvetinden sonra muhayyile (hayal gücü) kuvveti ortaya çıkar. Bu kuvvet algılanan duyusalları çeşitli şekillerde bir araya getirerek veya ayrıştırarak nesnelerin hayal edilmesini sağlar. Bu kuvvet ayrıca duyusalları adeta bir depo gibi korur. Duyuları gerçeğe uygun veya aykırı olarak çeşitli kombinasyonlarda bir araya getirir²⁶⁰. Bu kuvvetin diğer ruhi kuvvetlerden farklı olarak diğer organlarda hizmetkârları yoktur, sadece kalpte bulunur²⁶¹. Son olarak insan ruhunda düşünce kuvveti meydana gelir. Bu kuvvetin de diğer organlarda yardımcı kuvvetleri bulunmaz²⁶². Bu kuvvet sayesinde insan bilim, felsefe, sanat ve ahlak gibi alanlarda faaliyette bulunma imkânına erişir²⁶³, bu sebeple düşünce kuvveti diğer tüm ruhsal kuvvetlerin amiridir ve onlar üzerinde hükümleri bulunur.

Akıl dışındaki tüm kuvvetler kendi faaliyetlerini yerine getirerek aslında akla hizmet etmiş olurlar. Düşünme kuvveti için öncelikle sağlıklı bir beden yapısı gerekir. Bu beden yapısını da besleyici kuvvet ve duyu yetileri faaliyetleri ile sağlar. Bu nedenle bu kuvvetler

²⁵⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 50-51.

²⁵⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 65-66.

²⁵⁸ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 51.

²⁵⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 65-66.

²⁶⁰ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 51-52, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 65-67.

²⁶¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 65-67.

²⁶² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 67.

²⁶³ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 52.

bir bakıma düşünme kuvvetinin oluşması için uygun ortam sağlayarak düşünme yetisine hizmet etmiş olurlar.

Ruhun kuvvetleri bir madde-suret ilişkisi içinde mertebeli olarak varlığa gelirler ve insan ruhunu var ederler. Besleyici kuvvet duyu kuvvetinin, duyu kuvveti hayal gücü kuvvetinin, hayal gücü kuvveti ise düşünce kuvvetinin maddesi olur. Alt kuvvet üst kuvvet için madde olurken, üst kuvvet alt kuvvetin suretidir. Bu nedenle en üst kuvvet olan düşünce kuvveti tüm ruhsal kuvvetlerin sureti konumundadır²⁶⁴. Farabi açısından ruhun kuvvetleri de hiyerarşik ve düzenli bir sistem oluşturur. Altta bulunan kuvvetler faaliyetleri ile üst kuvvetlerin amaçlarına hizmet eder, dolayısıyla en üst yeti olan akıl tüm kuvvetlerin nihai amacı konumundadır²⁶⁵.

Farabi insan ruhundan sonra insan bedenini de politik amaçlar doğrultusunda inceler. Farabi organlar hiyerarşisinin zirvesine kalbi koyar. Kalp vücut içerisinde hiçbir organın kendisine buyruk veremediği yönetici/amir organ konumundadır. Kalp bütün organlar arasında en tamı, en mükemmeli ve yönetme gücü açısından en yetkini olandır. Kalp herhangi bir organ bir bozulmaya uğrarsa bu organdaki bozulmayı giderir. Kalbin arkasından organlar hiyerarşisinde yine yönetici/amir bir organ olan beyin gelir, ancak beynin amirliği talidir. Beyin kalbin buyrukları doğrultusunda diğer organlar üzerinde yönetime sahiptir²⁶⁶. Dolayısıyla beynin kalbe nispetle hizmetli diğer organlara nispetle ise bir yönetici olduğunu söyleyebiliriz.

Beyinden sonra mertebe bakımından karaciğer ve sırasıyla dalak ve üreme organları gelir²⁶⁷. Bu organlar varlığa gelme sıraları da hiyerarşideki bulundukları yere göredir. İlk olarak en yüksek amir olan kalp sonra beyin, karaciğer, dalak ve üreme organları sırasıyla vücutta varlık kazanırlar. Kalp ilk olması bakımından diğer organların kendine has özelliklerle varlığa gelmelerinin sebebi olur²⁶⁸.

Tüm organlar tabi yaratılışları ve kendilerine verilen kuvvetlere göre hiyerarşide bir yer tutarlar. Bütün organlar kalbin tabii amacı doğrultusunda faaliyetlerini yürütürler ve

²⁶⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 69.

²⁶⁵ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 107.

²⁶⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 69.

²⁶⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 72.

²⁶⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 101.

kalbe itaat ederler. Vücutta kalp ile doğrudan bağlantı kurabilen organlar kalbin tabii amacına ulaşmak için faaliyette bulunurlar ve bunlar mertebe bakımından birinci sıradakilerdir. Kalp ile doğrudan bağlantı kuramayıp doğrudan bağlantı kurabilen organlara bağlı olan ikincil organlar da vardır. Bu ikincil organlar doğrudan kalbin amacına hizmet etmek yerine birinci sıradakilerin amacına hizmet ederler. Organlar hiyerarşisi bu şekilde faaliyeti sadece hizmet etmek olup yönetimde hiç payı olmayan organlara kadar iner²⁶⁹.

Farabi insan bedeni ve ruhu hakkında yaptığı bu izahları daha sonra devlet düzeni ve siyasetle ilişkilendirir. Bu ilişkiyi maddeler halinde sıralayabiliriz:

1. Amir organ olan kalbin vücutta ilk olarak meydana gelip diğer organların sebebi olması gibi devlet düzeninde de ilk olarak devletin yöneticisinin var olması gerekir. Yönetici şehrin kısımlarını belirli bir varlık sırası içinde oluşturmalıdır. Burada yönetici hem idari yapıyı, hem de sosyal ve mesleki yapıyı hiyerarşik olarak kurmalıdır. Yönetici, ayrıca kalbin diğer organların bozulması durumunda bu bozukluğu gidermesi gibi toplumun kısımlarından biri bozulduğunda bu bozukluğu gidermek için yetenekli olmalıdır²⁷⁰.

Farabi yöneticiye, özellikle ilk reise, devlet ve toplum düzenini kurma ve koruma gibi çok önemli görevler yükler. Bu sebeple Farabi, ilk reisin tabiatı gereği üstün yeteneklerle bezenmiş olmasını ve bu yeteneklerin doğrultusunda eğitilip tecrübelenmiş olmasını şart koşar. Farabi'ye göre ilk reiste, hem ameli alanda hem de teorik alanda felsefeye sahip olma (teorik ve pratik erdem) , ahlaklı olma (ahlaki erdem) ve politik sorunlara çözüm üretme yeteneğine sahip olma (fikri erdem) gibi şartlar bulunmalıdır. İlk reis aynı zamanda bu erdemleri devlette ve halkta var etme yeteneğine de sahip olmalıdır²⁷¹.

2. Farabi, erdemli devletler ile tam ve sağlıklı bedenler arasında ilişki kurar. Bir bedende organlar hizmet ettikleri canlının hayatını tam kılmak ve onun bu canlılığını korumak için birbirleriyle iş birliği yaparlar²⁷². Aynı beden organları gibi erdemli devletin organları da devletin varlığını tam manasıyla kazanması ve bu varlığı koruması için birbiriyle yardımlaşmalıdır. Burada belirtmeliyiz ki Farabi bu benzetmeyi erdemli devlet için kullanır. Devletin kısımlarını oluşturan bireyler, ancak devlet erdemli bir devlet ise ve en yüce

²⁶⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 99.

²⁷⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 101-102.

²⁷¹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 45-46.

²⁷² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98.

mutluluk/yetkinlik amacına yönelmiş bir reis varsa bu reisin amacı doğrultusunda birbiriyle yardımlaşmalıdır. Bu durum sağlanırsa ancak, devletin hayatı tam kılınır. Bir erdemli birey böyle bir devlet yerine cahil devletlerden birinde yaşamak zorunda kalırsa, eğer döneminde erdemli devletler mevcutsa oralara göç etmesi gerekir²⁷³.

Farabi'ye göre bir kişi sahip olduğu sanatını erdemli yöneticinin hizmetinde kullanırsa ancak o zaman o sanatta en asil (şerefli) seviyeye ulaşabilir. Birey sanatını cahil bir yönetim hizmetinde kullanırsa o zaman sanatı daha kötü ve daha aşağı olacaktır. Farabi'ye göre sanatın üstünlüğünü kişinin o sanatta yetkin üretim yapması değil, kişinin sanatını hangi yönetimin hizmetinde kullandığı belirler. Farabi'ye göre bir sanattaki en az yetkinliğe sahip kişinin sanatı, o sanatta daha yetkin olduğu halde bunu cahil bir yönetimin hizmetinde kullanan kişinin sanatından daha üstündür²⁷⁴. Bu sebeple Farabi, bireylerden sanatlarını ancak erdemli devlet yönetimi hizmetinde kullanmalarını ve bu devletin bütünlüğü için karşılıklı yardımlaşmalarını bekler. Bireyleri ancak böyle bir devletin varlığını korumakla yükümlü kılar.

Bedenlerdeki organlar her halükarda içinde bulunduğu vücudun canlılığını korumak için çabalamak zorundayken, devlet organlarını oluşturan insanlar, şayet devlet erdemli bir devlet ise onun canlılığı için çabalamalıdır. Dolayısıyla bedenin organlarının tabii bir zorunlulukla hareket etmelerinin aksine sosyo-politik alanda irade hüküm sürer. Farabi, devletin kısımlarını oluşturan bireylerden körü körüne devletlerinin varlığını koruması için çabalamalarını beklemez, bunun yerine bireylerden devletlerinin hangi amaca yönelik yönetildiğini tespit etmelerini ve eğer cahili amaçlar için yönetilen bir devlette yaşıyorsa bu devletten erdemli devletlere doğru göç etmelerini ister.

3. İnsan bedeninde organlar tabi yaratılışları ve güçleri ile üstünlük açısından birbirlerinden farklıdır ve amir-memur ilişkisi içinde bir bütünlük sağlarlar. Erdemli devlette bu uyumlu yapıya benzemektedir. Erdemli devletin kısımları yaratılış ve üstünlük açısından birbirinden farklıdır.

Erdemli devlette en üst konumu işgal eden amir bir kişi ve bu kişiye yakın mertebede kişiler bulunur. Bu kişilerde amirin amacına uygun davranmayı sağlayan beceri ve melekeler

²⁷³ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 117.

²⁷⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 115-116.

bulunur. Bu birinci yöneticilerin altında ise doğrudan amirin amacını gerçekleştirmek için faaliyette bulunmaktan ziyade bu kişilerin amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan ikincil yöneticiler yer alır. Bu ikinci yöneticilerin de altında yine onların amaçlarını gerçekleştirmek için görevlendirilmiş kimseler bulunur. Bu hiyerarşi kendileri başka kimselerin amacı için çalışan ancak kimsenin kendi amacı için çalışmadığı kişilere kadar gider. Bu son kısım sadece hizmet edip hiç yönetmeyen en az değersiz olan kısımdır²⁷⁵.

Hiyerarşide devletin yöneticisi sahip olduğu özel beceriler nedeniyle şehrin en mükemmel parçasını oluşturur. Amir organın vücutta en şerefli tabi fiilleri yerine getirmesi gibi erdemli devletteki reiste devletteki en şerefli iradi fiilleri icra eder. Amir organın altındaki organların daha az şerefli tabi fiilleri icra etmesi ve böylece en aşağı tabi fiilleri icra etmekle sorumlu organlara kadar gidilmesi gibi erdemli devlette de reisin altındaki kısımlar daha az şerefli iradi fiilleri icra eder ve böylece hiyerarşi en aşağı iradi fiilleri yapanlara kadar iner²⁷⁶.

Fiiller arasındaki bu sıralama esasen fiillerin konusuna göredir. Bazı fiiller devlet için çok faydalı olmasına rağmen aşağı cinsten sınıfta bulunabilir. Bu fiillerin konularıyla alakalıdır. Örneğin Farabi'ye göre bedendeki mesane ve kalın bağırsağın fiilleri vücut için çok faydalı olmasına rağmen konuları gereği aşağı sınıftaki fiillerdir. Bunu devletteki temizlik ve kanalizasyon işine benzetebiliriz. Bu fiiller devlet için çok faydalı olmalarına rağmen bu alanlarda çalışanlar çalışma alanlarının konusundan dolayı hiyerarşide alt sınıfta kalırlar. Ancak fayda esası tamamen göz ardı edilmiş değildir. Devletteki fiillerin şeref sıralaması bazen de faydalı olma ve kolay yapılıp yapılmama esasına göre belirlenir²⁷⁷.

Farabi sanatlar/meslekler arasında da bir "sanatlar hiyerarşisi" olduğunu düşünür, sanatların çoğu yönetmek için değil hizmet etmek için uygun yapıdadır. Bazı sanatlar diğerine hizmet ederken bazı sanatlar diğer sanatları yönetir. Böylece sadece hizmet eden hiç yönetmeyen sanatlara kadar gidilir. Erdemli devletin yöneticisinin sanatı ise sanatlar hiyerarşisinin tepesinde bulunur. Bu sanatın hizmetkâr bir sanat olması imkan dahilinde

²⁷⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98-99.

²⁷⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 101-102.

²⁷⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 102.

değildir. Diğer tüm sanatlar türleri bu sanatın amacına doğrudan veya dolaylı olarak hizmet eder²⁷⁸.

Devletin bütün kısımları doğrudan veya dolaylı olarak bu hiyerarşi sayesinde erdemli reise bağlanırlar. Bu hiyerarşi sayesinde birçok farklı kısımdan oluşan bu yapı aynı amaç etrafında toplanmış tek bir bütün gibi hareket etme kabiliyeti elde eder²⁷⁹.

Farabi'nin idari yapısını böylece; sadece yöneten hiç hizmet etmeyen, hem yönetip hem hizmet eden ve sadece hizmet eden kişiler olmak üzere temelde üç sınıfta inceleyebiliriz. Bu yapının oluşturulmasında tabi yaratılışın, eğitimin, alışkanlıkların ve tecrübenin belirli oranlarda etki ettiğini söyleyebiliriz.

4. Farabi devletteki yönetici-yönetilen ilişkisinin tabiattan kaynaklandığını kanıtlamak için de beden-devlet benzetmesini kullanır. Tabiatın bütün olarak kendisinde bu yönetilen-yöneten ve amir-memur ilişkisi bulunduğu gibi tabiatın kısımlarında da bu ilişki vardır. Farabi'nin genel felsefesinde ve hayatı anlama tarzında bu mertebeli yapı göze çarpar. Farabi sosyo-politik alan ile tabiat arasında bir uyum sağlamak ister. Bu sebeple devletin yapısını kurgularken tabiattan ilham alınmasının gerekliliği üzerine siyaset felsefesini kurar.

İnsan bedeninin yapısındaki organlardan bazılarının tabiatları gereği yönetici olması gibi devlette de bazı insanlar tabiatları gereği yöneticidir. Farabi açısından devletteki en üst yönetici yaratılış gereği yüksek yetkinliklere sahip olan kişidir. Yönetilen kesim ise esasen yaratılışlarının gereği olarak bu konumda bulunur. Bu yaratılıştaki farklılık entelektüel seviyeyle alakalıdır. Yönetici kesim esasen; bilgi elde etmeye olan tabi yetkinliği, sahip oldukları bilgi ve düşünce gücündeki yetkinliği ile yöneticidir. Yönetici kesim teorik bilgileri ve akılsalları kesin kanıtlar yoluyla elde ederken, yönetilen kesim bu bilgi ve akılsalları ancak misallerle bilebilir. Bu sebeple Farabi'ye göre yönetici tabiatına sahip kişiler varlık bilgisi hakkında eğitilirken kesin kanıtlama yöntemiyle eğitilmeliyken, yönetilen tabiatına sahip kişiler ikna ve hayal gücü ile nesnelerin misalleri sunularak eğitilmelidir²⁸⁰.

²⁷⁸ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 103-104.

²⁷⁹ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 66.

²⁸⁰ Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 42.

5. İnsan ruhunun kuvvetlerinin vücutta belirli bir sırayla meydana gelmesi ve bu kuvvetlerin her birinin ayrı bir hiyerarşik yapıda olmalarının, devlet-beden benzetmesi açısından bazı sonuçları vardır.

İnsan varlık kazandıktan sonra onda ilk olarak besleyici kuvvetin oluşmasına paralel olarak bir devlet de ilk olarak kurulduğunda onda ilk olarak meydana gelmesi gereken ekonomik yapıdır²⁸¹. Besleyici kuvvetin bir amiri ve bu amirin vücuda dağılmış yardımcı kuvvetlerinin olması gibi devlette de ekonomik yapının bir reisi ve bu reisin toplumun her kesimine dağılmış yardımcıları olması gerekir.

Besleyici kuvvetin yardımcılarının faaliyetlerinde besleyici kuvvetinin amirinin tabii amacına yönelmesine paralel olarak devlette de, ekonomi reisinin yardımcıları bu reisin iradi amacını gerçekleştirmek üzere hizmette bulunurlar.

Amir besleyici kuvvet vücuttaki en üst yönetici olan kalpte bulunur, dolayısıyla aslen kalbe hizmet eder. Devlette de ekonomi reisi devlet reisinin hizmetinde bulunur ve onun amacına hizmet eder. Bu sebeple ekonomik yapının hizmetli kısımları ekonomi reisinin amacına hizmet ederken, ekonomi reisi de devlet reisine hizmet ettiğinden, dolaylı olarak devlet reisinin amacına hizmet etmiş olurlar. Bu hizmet ağı sayesinde görüldüğü gibi ekonomik yapının her halkası devlet reisine doğrudan veya dolaylı olarak bağlanmış olur. Vücuttaki her organın yerine getirdiği vazife oranınca besleyici kuvvetin amiri tarafından pay alması gibi devletin ekonomi reisi de gelir dağılımını yaparken devletin kısımlarına mertebelerine göre pay verir. Yetersiz gıda alan organın hastalanması gibi devlette de yeteri kadar gelir elde edemeyen kısımlar hastalanacaktır²⁸². Bu sebeple gelir dağılımının hiçbir kesimin mağdur olmayacağı tarzda yapılması gerekir. Farabi devletin her kesiminin ekonomik imkânlarla ulaşmasını ister, bu sebeple de erdemli devlette mesleği gereği para kazanamayan kimselerle para kazanma imkânına sahip olmayanlar ve sakatlara devlet tarafından bir fon tahsis edilmesi gerektiğini söyler²⁸³.

İnsan ruhunda ikinci olarak oluşan kuvvet duyu kuvvetidir ve bu kuvvetinde bir amiri ve yardımcıları bulunur. Bu kuvvetin yardımcıları olan beş duyu vasıtasıyla vücut çevresini

²⁸¹ Bayraklı, a.g.e., s. 49.

²⁸² Bayraklı, a.g.e., s. 50.

²⁸³ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 95.

algılar. Beş duyu tarafından algılanan her şey amirde toplanır. Bu kuvvetin devletteki karşılığı istihbarat kurumudur. Bu müessesenin ekonomik yapıdan sonra kurulması gerekir. Bu müessese ile duyu kuvveti gibi, devletin hem kendi içindeki tehlikeleri hem de diğer devletlerden gelebilecek tehlikeleri tespit etmesi sağlanır ve tüm bilgiler bu kurumun reisinde toplanır²⁸⁴. İstihbarat faaliyetleri de hiyerarşik bir düzene göre amir-memur ilişkisi çerçevesinde yürütülür.

İnsan ruhunda daha sonra akılsal kuvvet meydana gelir ve bu kuvvetle insan akılsal nesneleri kavrar, güzelle çirkini ayırt eder, sanat ve ilimleri oluşturur²⁸⁵. Bu kuvvetin devletteki karşılığı ilmiye sınıfıdır. Bu sınıf devlette eğitim ve öğretimi sağlamakla yükümlüdür²⁸⁶. Bu sınıf sayesinde halkın iyi ve güzel görüşler elde etmesi ve bu görüşlerin korunması, ayrıca yanlış olan görüşlerin çürütülmesi ve bu görüşlere sahip kişilerin ıslah edilmesi sağlanır. Farabi bu sınıfı “teorik ilimleri muhafaza etmekle görevli kişiler” olarak adlandırır.²⁸⁷ Devletin bu kurumunun da bir reisi ve yardımcıları bulunur ve hiyerarşik bir düzen ihtiva eder.

D.TABİ TOPLUMSALLAŞMA TEMAYÜLÜ VE İHTİYAÇ NAZARİYESİ

Farabi, devletin varlığının gerekliliğini anlatmak için insanın tabi yapısı itibariyle toplumsallaşmaya eğilimli olduğu ve bir topluluk içinde yaşamaya ihtiyacı olduğu görüşüne başvurur. Farabi, insanın varoluş gayesi olan nihai mükemmelliğe/mutluluğa tek başına ulaşmasının mümkün olmadığını bu yüzden hem tabi ihtiyaçların giderilmesi hem de mutluluk bilgisinin elde edilmesi, ona götüren davranışların bilinmesi ve uygulanması için topluluk halinde yaşaması gerektiğini vurgular²⁸⁸.

Farabi toplum yaşamının gerekliliğini sadece ihtiyaç nazariyesine dayandırmaz. İnsanın hem varlığını sürdürmek hem de yetkinliğe/mükemmelliğe ulaşmak için toplum yaşamına ihtiyaç duyması aynı zamanda onun fitratından kaynaklanır²⁸⁹. Tanrı insanı

²⁸⁴ Bayraklı, a.g.e., s. 49-50.

²⁸⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 66.

²⁸⁶ Bayraklı, a.g.e., s. 50.

²⁸⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 33-38.

²⁸⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 13, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 97.

²⁸⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 97.

topluluk halinde yaşamaya eğilimli olarak yaratmıştır. Bu sebeple Farabi açısından toplum yaşamı, kişinin hem fitratına (yaratılışına) uygun olandır hem de tabi ihtiyaçlarını karşılamak için gereklidir.

Farabi *Tahsilü's-Sa'ada* eserinde mutluluk bilgisini elde etmek ve bu bilgilerin gereklerini insanlarda meydana getirmek isteyen kişinin –ki bu aynı zamanda erdemli yöneticidir- öğrenmesi gereken ilimleri ele alır. Burada bu araştırmacı sırayla matematik, geometri, astronomi, müzik, fizik/mekanik bilimlerini inceler ve sonrasında tabiat ilmine geçer. Tabiat ilminde de gök cisimleri, dört unsur, madeni cisimler, bitkiler, akılsız hayvanlar ve son olarak akıllı hayvanları inceler. Farabi'ye göre araştırmacı akıllı hayvanların/insanların araştırılması ile aklın varlığına ulaşır ve bunu inceler²⁹⁰.

Bu araştırma sonucu kişi ruh ve aklın hangi ilkelerden oluştuğunu, insanın hangi amaçlar için var edildiğinin ve nihai mükemmelliğin bilgisine ulaşır. Burada nihai mükemmellik için bazı akılsal ilkelere ihtiyaç duyulduğu anlaşılır. Bu akılsalları mutluluk bilgisi olarak anlamamız mümkündür. Farabi'ye göre bu akılsallara sahip olmak tek başına yetmez. Nihai mükemmellik için ayrıca tabi varlıklardan ve bunların nimetlerinden istifade etmemiz, bunları kendi yararımız doğrultusunda işlememiz gerekir. Farabi nihai mükemmellik için tabiatın etkin kullanılmasını ister. Burada bireyin tek başına tabiatın sadece çok sınırlı bir parçasından istifade edebileceği açıktır. Bu sebeple tabiatın diğer kısımlarından da istifade edebilmesi için insan tek başına yeterli değildir ve diğer insanların yardımına ihtiyaç duyar²⁹¹.

Farabi'ye göre insan, zorunlu ihtiyaçlarını karşılama ve en üst düzey olgunluğa ulaşma için topluluk halinde yaşaması gereken türlerdendir²⁹². Her birey her özel ve zorunlu ihtiyacın karşılanması için bunları sağlamaya yetkin olan birçok insana muhtaçtır. Her birey diğerinin bir ihtiyacını karşılamak suretiyle birbiriyle yardımlaşır²⁹³. Toplumun bütün olarak karşılıklı yardımlaşması ile hem tabiatın etkin kullanımı hem de insan varlığı için gerekli ihtiyaçların temini sağlanmış olur. Farabi bu toplum düzenini mükemmellik için elzem olarak görmektedir.

²⁹⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 7-12.

²⁹¹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 12-13.

²⁹² Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 81.

²⁹³ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 97.

Farabi'nin toplumun temelini ihtiyaç temelinde açıklamasında hiç şüphesiz Platon etkilidir. Platon'a göre toplumun temelinde insanın kendi başına ihtiyaçlarını karşılamak için yetersiz kalması vardır. Her insan farklı eksikliklerini gidermek için başka insanlara gereksinim duyar ve bir yardımlaşma ilişkisiyle bir bütünlük kurarak toplum düzenini meydana getirirler. Ayrıca Platon en büyük gereksinimler olarak sırayla yiyecek, barınak ve giyeceği sayar²⁹⁴.

Farabi'ye göre insanı toplumsallaşmaya sevk eden sadece bu zorunluluklar değildir. Ayrıca her insanda bu ihtiyaçların temini için diğer insanlarla birlikte hareket etme eğilimi yaratılıştan bulunur²⁹⁵. Farabi burada Aristo'nun insanın tabiatı nedeniyle siyasal bir hayvan olduğu düşüncesini tekrarlar:

*‘‘İnsan denen bu hayvanda doğuştan gelen bir sığınak arama ve türdeşleriyle bir arada yaşama özelliği vardır; bu yüzden de ona toplumsal hayvan ve siyasal hayvan denir.’’*²⁹⁶

Farabi burada Aristo'nun insanın doğası gereği politik bir hayvan olduğu düşüncesini tekrarlamaktadır. Aristo'ya göre devlet doğal bir kurumdur ve doğal bir gelişimle insanın tabiatı nedeniyle politik bir hayvan olması nedeniyle kurulur. Politik bir hayvan olabilmesi amacıyla doğa insana diğer hayvanlardan farklı olarak konuşma yetisi bahşetmiştir. Bu yetiyle insan doğru ve yanlış ayırt etme fırsatı bulur ve bu konularda ortak bir görüşe vararak aileyi ve sonra toplumu meydana getirir²⁹⁷. Aristo insanın tek başına bir yaşam sürmesini uygun görmez, kendi kendine yetebilen-yani mutluluğu kazanmış- kişi yalnız yaşayan değil aksine ailesi ve yurttaşlar ile birlikte yaşayan kimsedir. Çünkü bu durum onun doğası gereği toplumsal olmasından ileri gelir²⁹⁸.

Burada belirtmeliyiz ki Farabi, insanın tabii olarak toplumsallaşmaya eğilimli bir fitrata sahip olduğu düşüncesini siyasetin veya devletin doğal olduğunu ispat için kullanmaz. Devlet düzeni ve siyasi alan insan iradesine göre şekillenir. Tanrı insanın tabiatına yetkin topluluklar ve devletler oluşturma eğilimi koymuştur, ancak bu onların bu şekilde davranmalarını zorunlu kılmaz insanın iradesiyle buna karşı koyması da mümkündür.

²⁹⁴ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s.54-55.

²⁹⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s.97, Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 13.

²⁹⁶ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 13.

²⁹⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 5.b., İstanbul: Say Yayınlar, 2020, s. 26-27.

²⁹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1.b., Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, s.10.

Ayrıca Farabi her insan topluluğunu yetkin görmez, toplulukların en azından bir medine (şehir devleti) olabilecek boyutta olanlarını yetkin bir topluluk olarak görür. Medinenin altındaki topluluklar eksik topluluklardır ve bu topluluklarda en üstün mükemmelliğe ulaşılması mümkün değildir²⁹⁹.



²⁹⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s 81-82.

VI. BÖLÜM

FARABİ’NİN TOPLUM VE DEVLET TASNİFİ

A.TOPLUM TASNİFİ, DÜNYA DEVLETİ ANLAYIŞI VE EVRENSEL BAKIŞ AÇISI

Farabi’ye göre insan doğuştan sahip olduğu toplumsallaşma fitratı, hayatını idame ettirmek için zorunlu olan ihtiyaçlarını karşılamak zorunda olması ve mükemmelliğe ulaşma için diğer insanlara ihtiyaç duyması nedeniyle topluluk halinde yaşar. Ancak Farabi’ye göre her topluluk en üstün iyilik ve mükemmellik için gereken donanıma sahip değildir. Farabi toplumları tam/mükemmel ve eksik/kusurlu olarak ikiye ayırır. Farabi bu tasnifi toplulukların yüksek yetkinliklere ve mutluluğa ulaşma için yeterli olup olmamasına göre yapar³⁰⁰.

Farabi tam/mükemmel toplumları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısma ayırır. Büyük toplum mesken edinebilen dünyanın bütünündeki bütün milletlerin bir araya gelmeleriyle oluşan toplumdur. Orta toplum mesken edinebilen dünyanın bir kısmında bir milletin bir araya gelmesiyle oluşur. Küçük toplum ise bir milletin ikame ettiği bir toprakta bir şehir halkının bir araya gelmesi ile oluşur³⁰¹.

Eksik/kusurlu toplumlar ise köy, mahalle, sokak ve evden meydana gelen toplumlardır. Bu sıralama yetkinlik derecesine göredir. Ev toplumların en az yetkin olanıdır ve evler sokağın bir parçasını oluşturur. Sokaklarda bir araya gelerek mahalle topluluğunu var eder. Mahallelerde bir araya gelerek şehir topluluğunu oluşturur. Şehirler herhangi bir milletin yaşadığı orta toplumu oluştururlar. Bütün milletlerin bir araya gelmesiyle dünya toplumu oluşur³⁰².

Farabi’nin toplum tasnifinin izlerine Aristo’da rastlamak mümkündür. Aristo toplumu ve devleti kuran öğeleri araştırır. Toplumun ilk aşamasını, eşi olmadan insanın bir anlamı bulunmadığı için, kadın ve erkeğin bir araya gelmesi teşkil eder. Erkek, kadın ve kölelerin

³⁰⁰ Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 97-98.

³⁰¹ Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 97-98, Farabi, *Es-Siyâsetü ’l-Medeniyye*, s 81-82.

³⁰² Farabi, *el-Medînetü ’l-Fâzıla*, s. 97-98, Farabi, *Es-Siyâsetü ’l-Medeniyye*, s 81-82.

bir araya gelmesiyle de aileler meydana gelir. Çok sayıda ailenin bir araya gelmesiyle de köyler oluşur. En son ulaşılan topluluk ise Aristo'ya göre kent devleti (site) dir³⁰³. Aristo böylece süreci tamamlar ve bunun ötesine gitmez.

Aristo Farabi'de olduğu gibi toplumları tam/eksik olmak üzere bir ayrıma tabi tutmaz. Ayrıca Aristo süreci site devletiyle sona erdirirken Farabi bunun ötesine giderek milliyete dayalı toplumlara ve nihayet dünya toplumuna ulaşarak toplum tasnifini genişletmiştir³⁰⁴.

Farabi'ye göre mutluluğa ve yüksek yetkinliklere kapasite, donanım ve organizasyon olarak şehirden (medine) kusurlu olan toplumlarda ulaşılamaz. Buradaki yetkinlik ve mutluluk salt ruhsal anlamıyla kullanılmaz, şehir insanın hem maddi hem de manevi olarak ihtiyaçlarını karşılayabildiği ve kendini tamamladığı mükemmel toplumların ilkidir. Farabi şehir ve onun üstündeki toplumları insanın hem beden hem de ruh yetkinliğine ulaşmasını mümkün kıldığı için tam/mükemmel olarak nitelendirir³⁰⁵.

Farabi'nin toplum tasnifi Platon ve Aristo'nun düşüncelerinden farklılık gösterir. Aristo ve Platon da odak noktası site devletidir. Platon'un *Devlet*'de idealize ettiği toplum bir site devletinden öteye geçemez. *Kanunlar*'da da keza görüşlerini bu çerçevede dile getirir. Aristo'nun *Politika* eserinde de aynı şekilde ele alınan devlet bir site devletidir. Hatta Aristo devletin nüfus ve boyut olarak belirli bir sınırdan bulunmasını ister³⁰⁶. Farabi'nin tasnifinde site devletine tekabül eden medine yetkin topluluklar arasındadır. Ancak Farabi bundan öteye giderek ulus devletler ve dünya devleti gibi yetkin topluluklardan bahseder.

Farabi'nin kanun koyucu ve peygamber olan bir yöneticinin hükümdarı olduğu bir dünya devleti fikri, vizyonunu bir şehir devletiyle sınırlayan Platon'un fikirlerinin ilerisindedir. Farabi'den önce Roma imparatorluğundaki stoistlerin ve Platonistlerin eserlerinde bütün insanlığı kardeş olarak gören ve dünya toplumunu bir bütün olarak ele alan düşüncelere rastlanır³⁰⁷. Ancak bütün insanlığı kapsayan devlet düşüncesinin işaretlerine hukuk felsefesi tarihinde Stoacıların ve Cicero'nun görüşlerinde rastlansa da hukuk felsefesi tarihinde orta dönemlerde ilk olarak tüm ulusal devletleri bir araya getiren ve tüm insanlığı

³⁰³ Aristoteles, *Politika*, s. 24-26.

³⁰⁴ Bayraklı, a.g.e., s. 74.

³⁰⁵ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 140-141.

³⁰⁶ Arsal, a.g.m., s. 624.

³⁰⁷ Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, s. 244-245.

içine alan bir yapının gerekliliği hakkındaki düşünceyi Farabi ileri sürmüştür. Farabi'den önceki filozofların hiçbirinde “en yetkin devlet tipinin tüm dünya insanlarını bir araya getiren devlet olduğu” fikri Farabi kadar açıklıkla izah edilmemiştir³⁰⁸.

Çiçeron evrensel ve kapsamı değişmeyen ve ebedi olan bir doğal hukuktan ve tüm insanları kapsayan evrensel bir dünya devletinden bahseder. Çiçero'ye göre doğal hukuk yazılı yasalardan daha üstün olan ve bütün ulusların tabi olduğu hukuktur. Çiçeron ayrıca bütün insanlarda ortak olan bir insan aklından bahseder. İnsan akli herkeste bulunan ve insanları birbirlerine bağlayan evrensel bir güçtür. Milliyet ve ırk farklılığı olmasına karşın tüm insanlar bu evrensel akla (logos) sahip olmaları bakımından eşit ve kardeşirler. Köle veya imparator akıl sahibi olması bakımından eşittir ve ikisi de dünya devletinin bir vatandaşdır. Çiçeron bu sebeple dünya devletinde bütün insanların eşit olduğundan bahseder³⁰⁹.

Burada belirtelim ki Farabi ve İslâm siyaset felsefesi geleneği Lâtin dünyasının aksine stoistlerin ve Romalı filozofların ve özellikle Cicero'nun eserlerine ulaşma imkânına sahip değildi. Bu sebeple Farabi, Roma hukukunda özellikle önem arz eden doğal hukuk düşüncesine/doğal hukuk problemine de doğrudan erişme imkânından mahrumdu³¹⁰. Ancak şunu belirtelim ki Farabi stoist felsefenin kurucusu olan Zenon'un bir eserine şerh yazmıştır³¹¹. Ancak bu şerhin genel yapısı göz önüne alındığında Farabi'ye ait olamayacağına ilişkin değerlendirmeler de vardır³¹².

Farabi'nin Platon ve Aristo'nun düşüncelerinin ötesine geçerek milli devletler ve bir dünya devleti idealinden bahsetmesinde İslâm'ın evrensel bakış açısının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Farabi İslâm toplumunda yaşayan biri olarak İslâm'ın tüm insanlığa yönelen evrensel bakış açısını siyaset alanına taşıyarak bir dünya devleti ideali kurmuştur³¹³.

Farabi düşüncelerinde mümkün olduğu kadar evrensel olanı yakalamaya çalışır. *Medinetül-Fazıla* eserinde ideal olarak bir dünya devletini kurgular. Bu sebeple mutluluğun

³⁰⁸ Arsal, a.g.m. , s. 625-626.

³⁰⁹ Yasemin Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, 6.b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 2019, s. 101.

³¹⁰ Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, New York: The Free Press, 1963, s. 16-17.

³¹¹ Abdullah Kızılcık, *Farabi Bibliyografyası*, İstanbul: Demavend Yayınları, 2020, s.38.

³¹² Kaya, “Farabi”, s. 159.

³¹³ Erwin I.J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, s. 182.

elde edilebileceği her fiilin bilgisine sahip olan, bu fiillere insanları en iyi şekilde yönelten ve bunun dışında on iki şarta sahip olması gereken ilk reisi oturan dünyanın tümünün yöneticisi olarak görür³¹⁴.

Farabi insanın varlık amacı olan mutluluğa tüm insanların ulaşmasını ister. Bu sebeple evrensel bir dünya devlet teşkilatı kurmanın gerekliliğinden bahseder. Farabi'nin bu fikirleri onun mümkün olduğu kadar evrensel ve bütünlükçü bir bakışa sahip olduğunu görmemiz açısından önemlidir. Bu sebeptir ki Farabi yalnızca İbni Sina, İbni Rüşd gibi İslam filozoflarını değil, İbn Meymun gibi Yahudi ve Thomas Aquinas³¹⁵ gibi Hristiyan filozofları da etkilemiştir. Çünkü Farabi, aynı mutluluğu amaç edinseler de dinleri farklı olan birçok erdemli ulus ve şehir olabileceğini düşünür³¹⁶. Burada kısaca belirtelim ki Farabi Orta Çağ'ın en büyük Yahudi filozoflarından olan İbn Meymun'un düşünceleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. İbn Meymun, Samuel ibn Tibbon'a yazdığı bir mektupta Aristo'dan sonra felsefede en büyük otorite olarak İbn Sina veya İbn Rüşd'ü değil de Farabi'yi gördüğünü belirtir. İbn Meymun ayrıca *Medinetü'l-Fazıla*'yı İbraniceye tercüme etmiştir³¹⁷.

Farabi ideal devletini tek bir din ile sınırlı tutmaz. Bu açıdan Farabi'nin siyaset ve hukuk düşüncelerini sadece İslâm dini açısından ele aldığını söylemek yanlış olur. Ancak burada belirtmeliyiz ki Farabi'nin erdemli devletlerin farklı dinlere sahip olabileceği düşüncesinden hareketle bu öğretinin tüm dinleri kapsadığı gibi bir sonuca ulaşmak yanlış olur.

Farabi erdemli devlet için erdemli bir dinin bulunması gerekli olduğunu söyler³¹⁸. Farabi farklı erdemli devletlerde farklı erdemli dinlerin bulunabileceğini söylese de her bir devletin vatandaşlarının ortak bir din etrafında birleşmesi gerekir. Bu ortak din sayesinde vatandaşlar ortak görüşler etrafında uyum ve düzenle birbirleriyle yardımlaşır³¹⁹. Bu sebeple diyebiliriz ki; Farabi erdemli şehirde birden fazla erdemli din mensubunun bir arada

³¹⁴ Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 107.

³¹⁵ Farabi'nin Thomas Aquinas'ın düşünceleri üzerindeki etkisi ve bu iki filozofun metinlerinin karşılaştırmalı bir okuması için bkz: Robert Hammond, 'Farabi Felsefesi ve Orta Çağ Düşüncesine Etkisi', çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken, İstanbul, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.29. (1994).

³¹⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 100.

³¹⁷ Strauss, 'Farabi's Plato', s. 357.

³¹⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

³¹⁹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 68.

yaşamısından ziyade farklı erdemli din mensuplarının farklı şehirlerde yaşamasını ideal olarak görür.

Farabi erdemli dinlerin hangi dinler olduğu hakkında bilgi vermez. Ancak Farabi'nin erdemli devletinin temelini dayandığı bazı dini görüşlerden hareketle bazı yorumlar yapabiliriz. Farabi'ye göre erdemli devletin halkı erdemli dinlerin bazı görüşleri hakkında görüş birliği sağlamalıdır. Bunlar; Allah'ın, ruhani varlıkların, örnek iyi insanların, peygamberlerin, varlıklarının mertebelerinin ve birbirlerine karşı konumlarının hakkındaki bilgiler, sonra alemin meydana gelişi ve alemdeki her varlığın Allah'a karşı konumu ve son olarak ölüm ve ahiret hayatı hakkındaki bilgiler ve erdemli kişilerin ahirette ulaşacağı en üst mutluluk v.b. gibi görüşlerdir³²⁰.

Farabi'ye göre erdemli din bunun gibi görüşler üzerine kuruludur ve erdemli devletin vatandaşlarının her birinin bu görüşler üzerinde uzlaşması lüzumludur. Buradan hareketle Farabi'nin erdemli dininin tek tanrılı bir din olduğu ve merkeze tanrının alındığı, nübüvvet anlayışına dayanan ve ahiret hayatının varlığı ve gerekliliğini vurgulayan bir din olduğunu söyleyebiliriz. Farabi'nin ideal devlet öğretisi açısından bu görüşleri benimsemeyen insanların erdemli bir devlet kurabileceğini söyleyemeyiz. Bu görüşlerin ise genel olarak İslâm, Hristiyanlık, Yahudilik ve ya Kuran'da ehli kitap olarak geçen Mecusilik (Zerdüştlük) ve Sabiilik³²¹ gibi nübüvvet öğretisinin, tek tanrı anlayışının ve ahiret inancının temele alındığı dinler açısından geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak Farabi bu dinlerin hiçbirinden bahsetmez, sadece erdemli dinin görüşlerini vermekle yetinir ve düşüncelerini teorik ve felsefi boyutuyla ele almaya gayret eder. Burada rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Farabi'nin erdemli devlet öğretisinde bu görüşler temel bir öneme sahiptir ve bu görüşleri benimsemeyen bunları merkeze almayan bir toplum erdemli devlet kategorisine giremez.

Farabi bu görüşleri yalnızca dinin konusu altına giren görüşler olarak görmez bu görüşler aynı zamanda felsefenin konu sahasına girer. Farabi'ye göre din ve felsefenin ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkelerini inceler³²².

³²⁰ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 88.

³²¹ Hac, 22/17, El-Bakara, 2/62.

³²² Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 44.

İki ilim de İlk Sebep (Tanrı) ve varlıkların ilkelerini ve insanın varoluş amacını yani en üst mutluluğun bilgisini konu edinir. Farabi'ye göre varlıkların bilgisi elde edildiğinde onların kavramları akılla kavranıp kesin kanıtlarla tasdik ediliyorsa bu ilim felsefedir. Ancak bu bilgiler misaller üzerinden tahayyül etme (hayal gücü) yoluyla biliniyor ve ikna yöntemiyle tasdik ettiriliyorsa bu ilim dindir³²³.

Dolayısıyla aynı konuları işlemesine karşın felsefe bilgilerin akılla kavranıp kesin kanıtlarla tasdik edilmesini sağlarken, din insanlara bu bilgileri, en iyi bildikleri nesnelerin benzerlerinden örnekler getirerek öğretir ve kesin kanıt yerine ikna yöntemiyle benimsemelerini sağlar³²⁴.

Bu iki ilimde bu hakikatlerin insanlara aktarılmasıyla ilgilenir. Ancak bu ikisinin yöntem farklılığı insanların farklı donanımlara sahip olmaları nedeniyledir. Bazı insanlar bu teorik bilgileri doğrudan akılla kesin kanıtlara dayanarak kavramaya elverişli yapıda iken insanların çoğu bu teorik bilgileri felsefenin yöntemiyle almaya donanımlı değildir. Bu çoğunluğa bu bilgilerin ulaşması için din ve onun misallerle anlatma ve ikna etme yöntemi gereklidir. İnsanların çoğu varlık ilkelerini ve mutluluk bilgisini tasavvur ederek değil ancak hayal ederek kabul ederler³²⁵.

Bütün bu izahlardan hareketle söyleyebiliriz ki; Farabi esasında siyasi ve hukuki sahada felsefeyi hakim kılmayı amaçlar, ancak felsefeyle aynı bazı konuları içermesi ve bazı eksik tabiatlı kişilere teorik bilgilerin aktarılmasındaki önemi nedeniyle dine, siyaset ve hukuk felsefesinde yer verir. Farabi'nin bu dini konuları ele alışı bir dini incelemeden çok bir felsefi incelemedir ve bu iki ilmin kesiştiği noktalar nispetinde bu konuları inceler.

Farabi'nin din (mille) kavramını hukuk anlamıyla kullandığından da bahsetmiştik. Bu yüzden erdemli devlette ki ortak bir din anlayışını ortak bir hukuk sistemi olarak da anlayabiliriz. Bu ilişkiyi kurarsak; Farabi'nin her bir erdemli devlet için yürürlükte olan bir hukuk sistemi öngördüğünü söyleyebiliriz. Ancak Farabi erdemli devletin bütünü için geçerli tek bir kanun sisteminde ısrarcı değildir, milletlerin farklı karakterde olmalarından hareketle,

³²³ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 44.

³²⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s 100-101.

³²⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 100-101.

kanunların milletten millete, şehirden şehre değişebileceğini kabul eder.³²⁶ Dolayısıyla erdemli reis milletten millete kanunları farklılaştırır.

B.DEVLET TASNİFİ

Farabi toplumları tasnife tuttukten sonra tam/yetkin toplulukların en küçüğü olan medineleri tasnife tutar. Farabi'nin ideal devlet tasvirinde konu esasen medine yani şehir devletidir. Farabi medineden daha yetkin olduğunu düşündüğü milli devletlere ve nihayetinde dünya devletine doğru aşamalı bir geçiş öngörür. Milli devletlerin ve dünya devletinin erdemli devlet olabilmeleri için ilk olarak bu devletlerin medinelerinin erdemli olmaları gereklidir. Bütün şehirleri mutluluk için birbiriyle yardımlaşan millet erdemli/yetkin bir millet olabilir. Aynı şekilde erdemli/yetkin evrensel toplum da ancak bütün milletlerinin gerçek mutluluğa erişmek üzere yardımlaşmasıyla var olabilir³²⁷.

Bu sebeple aşamalı geçişin ilk ayağı ve temeli olan medinenin kurulmasını, yapısını, işleyişini ve büyümesini ilk olarak konu edinir. Bu erdemli medinenin kurulması ve gerekli yapısının oluşmasından sonra erdemli medinede yakalanan gerçek mutluluğun başka devletlere ve nihayet tüm dünyaya yayılması hedefine geçer.

Bu aşamada diğer şehir ve milletlerin halklarının da gerçek mutluluğa ilişkin görüşlere sahip olması ve mutluluğa yönelten fiiller sergilemeleri için iki yöntem kullanılır. İlk olarak diğer şehir veya millet sakinlerine mutluluğa ilişkin görüşler ve fiiller lehine ikna edici, tesirli ve ruhlarında bu fiillerin gereğini yapma isteği uyandıran kanıtlar sunma yöntemidir. Bu yöntem gereği diğer şehir halkının sözle veya yazı faaliyetleri ile görüşlerinin değiştirilmesi amaçlanır. İkinci yöntem ilk yöntemin başarıya ulaştıramadığı kişiler için geçerlidir. Bu kişilere zorlama yöntemiyle bu görüş ve fiillerin benimsetilmesi amaçlanır³²⁸.

Farabi bu iki yöntemi ideal devlette ayrıca kurumsallaştırır. İdeal devlette hem devletin kendi vatandaşlarını hem de diğer devlet halklarını eğitmek için kesin kanıtlarla ikna etme yöntemini kullanan ve hükümdara bağlı olarak çalışan bir grup bulunduğu gibi, bu yolla

³²⁶ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19-20.

³²⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98.

³²⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 34-35.

eğitilemeyen kimseler için zorlama yolunu icra etmekle görevli başka bir grup da hükümdara bağlı olarak çalışır³²⁹.

Bu ikinci grubun sanatını Farabi savaş sanatı olarak nitelendirir. Bu savaş sanatı sayesinde insanın varlık amacı olan mutluluğu kazanmak istemeyen millet ve şehirlerin erdemli devletin ordularıyla mağlup edilmeleri sağlanır. Farabi görüldüğü gibi mutluluk öğretisini ister ikna yoluyla olsun ister zorlama ve savaş yoluyla olsun tüm insanlara ulaştırmayı amaçlar. Bu sebeple yapılan savaşı haklı bir savaş olarak görür³³⁰. Dolayısıyla Farabi ideal devlet öğretisini medine (şehir devleti) üzerine inşa etse de bu devletten daha yetkin gördüğü milli devletler ve dünya devletine doğru geçişi de izah etmiştir.

Farabi medineleri erdemli (fâdıl) ve erdemli olmayan (fâdıl olmayan) olarak genel iki gruba ayırır. Erdemli olmayan medineleri; sapık medine, değişebilen medine, fâsık medine ve cahil medine olarak dört sınıfa ayırır. Cahil medineleri altı ayrı medineye daha ayırır. Bunlar; zaruri medine, değiştirici (beddale) medine, hasis (bayağı) medine, şeref düşkün (kerramiye) medine, zorba (tağallub) medine ve demokratik medinedir³³¹. Fasık, mubeddele ve sapık medinenin Kuran'da karşılığı bulunmaktadır ve bu devletlerin görüşlerini Kuran'daki kavramların karşılıklarına paralel kullanmaktadır³³². Bu üç devlet tipi açısında İslâm etkisi göze çarpar. Cahil devlet ve onun altındaki altı cahil devlete ilişkin görüşlerinde ise Platon'un devlet tasnifi etkili olmuştur³³³.

Farabi devlet tasnifini temel olarak halkın ve yöneticinin mutluluk anlayışının ne olduğuna göre yapar³³⁴. Bu tasnifte temel ölçüdür ancak bunun yanında başka ölçütlere de başvurur. Bu ölçütleri sıralayacak olursak:

1. Halkın mutluluk bilgisine sahip olup olmaması, mutluluğa götüren davranışları yerine getirip getirmemesi.
2. Halkın birbirleriyle yardımlaşmalarının hangi amaç doğrultusunda yapıldığı.
3. İdarecilerin siyasi ve hukuki kararlarının ve ülkeyi yönetirken başvurdukları uygulamalarının hangi amaca yönelik olduğu.

³²⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 35-36.

³³⁰ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 95.

³³¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 111-115, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 102.

³³² Bayraklı, a.g.e., s. 81.

³³³ Erwin I.J. Rosenthal, "Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", s. 176.

³³⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16-18.

4. Mutluluk bilgisine sahip, mutluluğa götüren davranışları yerine getiren ve insanları da bu görüş ve davranışlara yöneltme yeteneğine sahip bir yöneticinin bulunması.

5. Hayatın amacı, Tanrı (İlk Neden), İkinciller (ruhani varlıklar), Faal Akıl ve başlangıç ve son (ahiret) hakkında doğru görüşlere sahip olup olmama.

6. Adalet hakkında doğru görüşe sahip olup olmamaları.

7. Dindarlık hakkında doğru görüşe sahip olup olmamaları.

8. Yönetici-yönetilen ilişkisi ve idari ve sanatsal (mesleki) yapının nasıl işlediği.

9. Ahlak anlayışları.

10. Felsefi anlayışları.

11. Halkın değer ölçüleri.

Görüldüğü gibi Farabi devletleri anayasal düzenlerine, yönetici seçme usullerine veya hükümet şekline göre değil halkının ve yöneticinin siyasal ve toplumsal alanda neyi amaç edindiklerine göre tasnif eder.

Farabi açısından devletin idari yapısı ve sosyal sınıfların bir düzen içinde devlette bulunması da önemli ölçülerdir ancak bunlar devletin yönelmesi gereken amaca nispetle ikincil niteliktedir. Örneğin erdemli devlet benzeri idari ve sosyal yapı kuran bir devlet gerçek mutluluk yerine iyilik zannettiği bir amaca yönelirse bu devlet erdemli devletlerin tersi olan devletler kategorisine girecektir.

Farabi'ye göre erdemli devlet; yöneticisi kendisine ve halkına gerçek mutluluğu verme amacını taşıyan devlettir. Farabi ilk olarak yöneticinin bu doğru amaca sahip olmasını ister. Çünkü yönetici şehir halkını mutluluğa ulaştıracak ve buna sebep olacak kişidir. Erdemli devlette yöneticinin mutluluk açısından devletteki en mükemmel kişi olması zorunludur³³⁵.

Farabi yöneticiden sonra erdemli devlette halkın da gerçek mutluluğu amaç edinmesini ister. Farabi'ye göre halkın hakiki anlamda mutluluğa ulaşmak için birbiriyle yardımlaştıkları devlet erdemli devlettir³³⁶. Mutluluğu aynı zamanda yetkinlik anlamıyla da kullanır ve erdemli halkın iki çeşit yetkinliğe ulaşmak için birbirleriyle iş birliği içinde olmasını ister. İlk yetkinlik ölümden önceki hayatta elde edilirken son yetkinlik ahiret hayatında kazanılabilir. Farabi bu iki yetkinlik için de erdemli toplumda yaşamının gerekli olduğunu

³³⁵ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 66.

³³⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s 64-65, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 98.

düşünür. İlk yetkinliğe ulaşmak için dünya hayatında bütün erdemli fiillerin yapılması lazımdır. Bu yetkinlik sayesinde ahirette son mutluluğa (mutlak iyi olan son yetkinlik) erişilir. Farabi açısından bu seviye insanın ulaşabileceği en üst mertebedir. Farabi erdemli devletin, halkının işte bu son yetkinliğe (son mutluluğa) ulaşmak için birbiriyle yardımlaştığı devlet olduğunu söyler³³⁷.

Erdemli devletin diğer bir özelliği yönetici-yönetilen ilişkisindedir. Erdemli devlet mutluluğun zirvesindeki reisten en az mutluluğa/yetkinliğe sahip kişiye doğru ilerleyen hiyerarşik bir ağdan müteşekkildir. Reisin altındaki halk yeteneklerini ve melekelerini reisin amacına uygun olarak kullanırlar. Reis de gerçek mutluluğu amaç edindiğinden halk reisin amacına itaat etmekle aslında mutluluk amacına itaat etmiş olurlar. Devlet yoğun hiyerarşik ağ ve bu tek ortak hedef nedeniyle tek bir vücut gibi bütünlüklü bir yapı oluşturur³³⁸.

Erdemli devletin erdemli devletlerin tersi olan devletlerden ayrıldığı noktalardan biri kişisel farklılıkları gözetken bir iş bölümüyle halkın organize edilmiş olmasıdır. İnsan tabiatı gereği herkes farklı yeteneklere eğilimli olarak varlığa gelir. Erdemli devletteki reis, vatandaşlar için, tabi yetenekleri doğrultusunda eğilimli oldukları sanatlara uygun olacak şekilde, bir mesleki ağ kurmak ve onları tabiatlarına göre eğitmekle görevlidir. Aynı mesleğe yatkın olanlar arasında da bir hiyerarşi bulunur. Aynı meslek/sanat içindeki insanların söz konusu mesleğe yatkınlıkları aynı değildir, işin farklı bölümleri arasında uzmanlık ve yatkınlık değişiklik gösterir bu sebeple bu bölüm açısından diğerinden üstün olan hiyerarşide onun üstünde yer alır. Sanatlar ve mesleki hayat erdemli devlette diğer devlet tiplerinden farklı olarak bu tabii yaratılışa uygun olarak reis tarafından kurulur³³⁹.

Farabi cahil devletleri, halklarının veya yöneticilerinin ya da her ikisinin takip ettiği değer ölçülerine ve yöneticilikle ulaşmaya çalıştıkları amaca göre tasnif eder. Örneğin zorunlu ihtiyaçların giderilmesi için bir araya gelen, bu amaç için yardımlaşan ve yöneticisinin bu ihtiyaçları karşılamada en üst olduğu devleti zaruri devlet (medine) diye isimlendirir³⁴⁰. Diğer cahili toplumlarda cahili iyiliklerden bir tanesini amaç edinirler ve bu amaç edindikleri değere göre isimlendirirler.

³³⁷ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 65.

³³⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 60-64.

³³⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 87-91.

³⁴⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 103.

Bu cahili iyilikler şunlardır: zenginlik tutkusu, bayağı/hasis şeyler (bedeni zevkler), şeref düşkünlüğü, zorbalık, hürriyet tutkusu. Bu iyiliklerin her birini temsil eden bir cahil devlet bulunur bu sebeple altı tane cahil devlet tipinden bahseder. Farabi'ye göre cahil devletler gerçek mutluluk yerine bu değerleri amaç edinirler. Cahil devletlerin halkları mutluluk konusunda doğru görüşleri bilmemeleri sebebiyle cahildirler. Onlar gerçek mutluluk hakkında bilgilendirilseler dahi onu ne anlarlar ne de ona inanırlar. Çünkü cahil halk görünüşte iyi olan bu yukardaki değerleri amaç edinirler ve bunların birer mutluluk olduğu kanısındadırlar³⁴¹.

Farabi'nin erdemli devleti halkın mutluluğu, iyiliği ve yetkinliğini sağlama amacına yöneltmesinde ve şan, şeref ve zenginlik gibi amaçları dışlamasında Platon'un etkisinden söz edebiliriz. Platon'a göre yöneticiler şan, şeref veya para karşılığı yönetimi üzerlerine almazlar, bunun yerine halkın iyiliğini ve mutluluğunu temin etmek için yönetimde bulunurlar³⁴².

Fâsık devletin halkı ise erdemli şehrin görüşlerine katılırlar. Bu devletin halkı gerçek mutluluk, Tanrı, ikinci derece kutsal varlıklar (ruhaniler), Faal Akıl hakkındaki bilgilere ve ayrıca erdemli şehir halkının bilmesi gereken her şeyin bilgisine sahiptir. Ancak bu şehrin halkının fiilleri cahil halklar gibidir. Burada görüldüğü gibi Farabi sadece doğru görüşlere sahip olmayı erdemli bir toplum olmak için yeterli görmez, ayrıca insanların bu görüşlerin gereği olan davranışlar sergilemelerini bekler. Mubaddala (değişen) devlet ise görüşleri ve fiilleri olarak erdemli devlet halkı gibi olmasına rağmen zamanla bunların terk edildiği devletleri ifade eder. Sapık devlet ise gerçek mutluluğu bildiği halde halkını kasıtlı olarak cahili iyiliklere ulaşmak için kandıran ve halkını mutluluk yolundan alıkoyan yöneticilerin bulunduğu devlettir. Burada halka gerçek mutluluğun taklitleri sunulur. Bu halkın yöneticiler tarafından sunulan görüş ve fiillerle mutluluğa ulaşma imkânı yoktur³⁴³.

Farabi erdemli devletin tersi olan devletlerin bu genel özellikleri dışında bu devletlerin halklarına ve yöneticilerine özgü bazı yanlış ahlak anlayışları ve yanlış görüşlerden de bahseder. Bu devletlerden bazıları sosyal ayıklanma görüşüne katılırlar. Buna göre doğal

³⁴¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 111-112.

³⁴² Platon, *Devlet*, s. 29, 264,

³⁴³ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 121-122, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 111-113.

hayatta ve hayvanlar arasında tabii bir mücadele vardır. Bu mücadelede kuvvetli her daim zayıfı ezer ve her canlının yaşamak için diğer canlıların yaşamına son vermesi gereklidir. Cahil halklardan bazıları doğadaki bu tabii ayaklanmanın bir benzerinin insan toplumları için de söz konusu olması gerektiğini düşünür. Bu halklara göre adalet; kuvvetlinin daima üstün geldiği galip gelenlerin diğerlerini yok ettiği veyahut köleleştirdiği bir düzenle sağlanır. Bu halklar tabii olanın adalete uygun olduğunu düşünür. Bu sebeple doğadaki bu adaletin insan topluluğunda da sağlanması gerektiğini savunur. Devletler bu sebeple sürekli savaş halinde olmalıdır. En mutlu kişinin bütün düşmanlarını mağlup eden kişi olduğunu düşünürler³⁴⁴.

Cahil devlet halklarından bazıları ise şehvet düşkünlükleri yüzünden değerlerin iyiliği ve kötülüğünü salt kadınlara göre belirlerler. Kadınların iyi gördüğünü iyi, kötü gördüğünü ise kötü kabul ederler. Bu anlayışları nedeniyle toplum hayatında kadınlar erkekler üzerinde baskındırlar ve her işte erkeklerin yöneticisi konumunda bulunurlar³⁴⁵.

Farabi erdemli olmayan devletlerin bazı yanlış dini görüşlerinin olduğundan ve bu devletlerdeki din adamlarının halkı dini kullanarak sömürmesinden de bahseder. Farabi'ye göre "ahirette mutluluk ve esenliğe erişmek için bu dünya nimetlerinin terk edilmesi gerektiği ve bu şekilde sabırla devam edilmesi gerektiği" şeklindeki görüş din açısından yanlış ve esasında din adamlarının insanları sömürmek amacıyla kullandığı bir görüştür. Farabi'ye göre açıkça mücadeleyle dünya nimetlerini elde edemeyen kimseler (ki bunlar din adamlarıdır) bu görüşler sayesinde insanları kandırır ve kendilerine itaat ettirir. Sonra din adamları bu insanların terk ettiği bu nimetleri ele geçirirler. Halk ise bu insanlardan takındıkları ilahi yaşam tarzı nedeniyle şüphe duymaz. Bu insanların dış görünüşü bu nimetleri kendisi için değil de başkası için istiyormuş hissi uyandırır. Farabi dini kullanarak insanların sömürülmesine yol açan bu görüşleri de cahil devletlerin görüşleri olarak görür³⁴⁶.

³⁴⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 137-139.

³⁴⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 120-121.

³⁴⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 141-145.

VII. BÖLÜM

FARABİ’NİN MUTLULUK ANLAYIŞI

Farabi bir önceki bölümde gördüğümüz gibi devletlerin ve siyasi yönetimlerin tasnifini insanların mutluluk anlayışına göre yapmıştır. Ayrıca Farabi’nin bütün bir felsefesinin ve siyaset felsefesinin de temel hedefi “mutlu olma” ve “mutlu etme” noktalarında kesişmektedir. Psikoloji ve ahlakla ilgili düşüncelerinde odak noktası kişinin mutluluğa erişmesi iken siyasette ki odak noktası elde edilen mutluluğun diğer insanlara aktarılmasıdır³⁴⁷. Farabi, felsefesinin bütününde mutluluk kavramı çevresinde etik-politik bir hedefe ulaşmaya çalışır³⁴⁸. Bu sebeple Farabi siyaset ve hukuka ilişkin önemli eserlerine ‘*Mutluluğun Kazanılması*’, ‘*Mutluluk Yoluna Yönelme*’ gibi isimler vermiştir. Dolayısıyla Farabi’nin mutluluk kavramına nasıl bir anlam verdiği ve hangi boyutlarıyla ele aldığını incelememiz gerekmektedir.

Farabi mutluluğu her insanın doğal olarak arzuladığı bir amaç olarak görür. İnsanlar mutluluğa bir yetkinlik ve bir iyi olması sebebiyle ulaşmak isterler. Farabi’ye göre mutluluk bütün iyi olan şeyler arasında en çok tercih edilen ve insanın ulaşmayı arzuladığı amaçlar arasında en yetkin olanıdır. Mutluluk iyiliklerin en çok isteneni ve en büyüğüdür. Ayrıca en büyük beşeri yetkinliktir³⁴⁹.

Mutluluk başka amaçlara ulaşmak için değil sadece kendisi için arzulanan tek iyiliktir. Mutluluk başka amaçlara ulaşma için bir vasıta olarak kullanılamaz, mutluluk bizzat kendine bir amaçtır. Farabi’ye göre kişi mutluluğa erişirse başka bir amaca ihtiyacı olmadığını anlayacaktır. Çünkü mutluluk bir kendi kendine yetebilme, muhtaç olunan şeylerden sıyrılma halidir. Bu sebeple gerçek mutluluğa erişen kişinin başka bir amaca ihtiyacı kalmaz. Farabi bazı insanların zenginlik, haz, şeref, sağlık ve ilim gibi bazı değerlere ulaşmak için mutluluk bilgisini elde ettiğini ve mutluluğa götüren davranışlar sergilediğini söyler. Farabi böyle bir tutumu hoş karşılamaz, mutluluk başka amaçlar için bir araç olamaz o bizzat kendisi için

³⁴⁷ Aydın, ‘Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’adet Kavramı’, s. 303.

³⁴⁸ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 115.

³⁴⁹ Farabi, *Tenbih’Ala Sebili’s-Sa’ade*, s. 145-146.

istenmelidir. İnsanın bu gibi aslında mutluluk olmayan amaçlara yönelmesi nazari (teorik) düşünme gücünü geliştirmek için çaba göstermemesi sebebiyledir³⁵⁰.

Farabi iyi ve kötü ayrımını da mutluluk ölçüsüne göre belirler. Mutluluk salt iyiliktir ve iyiliği onun özünden gelir. Mutluluğun kazanılmasında faydalı olan her şey iyi iken, mutluluğa ulaşılmasına engel olan her şey de kötüdür. İnsanın söz konusu olduğu yerde irade hakimdir, bu sebeple insanlar için iradi iyilik ve iradi kötülük söz konusudur. İradi iyilik için insanın ruhi güçlerini mutluluk amacı için kullanması gerekir³⁵¹.

İnsanda; nazari (teorik) düşünme, ameli (pratik) düşünme, arzu, hayâl ve duyular ruhun beş çeşit gücüdür. İnsan ancak bu beş gücünü de mutluluk amacı için kullanırsa iradi iyilik ortaya çıkar. İnsan, nazari düşünme ile mutluluk bilgisine erişir, arzu gücüyle bunu ister, ameli güçle mutluluğu elde etmek için yapması gerekenlere ulaşır ve bunları icra eder. Duyu ve hayal güçleri ise düşünme sürecine yardım eder³⁵². Ruhi güçlerin bu ahenkli çalışmasıyla iradi iyiliğe erişilir.

İradi kötülük ise insan tarafından mutluluk dışındaki yarar, zevk, hakimiyet, saygınlık gibi mutluluk dışı şeylerin amaç edinilmesi ve ruhi güçlerin bu amaçlar için kullanılması sebebiyledir. İradi olarak kötülüğe yönelen insan nazari düşünme yeteneğini yetkinleştirmez ve bu sebeple mutluluk bilgisine erişemez. Ameli düşünme gücünü ise bu mutluluk sandığı değerlere ulaştıracak davranışları bulma ve onları icra etmek için harcar. Arzu gücüyle bu değerleri ister, duyum ve hayal gücü de bu süreçlerde düşünme gücüne destek sağlar. Ruhi kuvvetlerin böyle kullanımı sonucu bu insandan çıkan her şey kötü olur. Bunlar dışında Farabi mutluluğu bildiği halde onu değil de diğer değerleri arzulayan amaç edinen kişinin de ürettiği her şeyde tamamen kötü olduğunu düşünür³⁵³.

Farabi insanın mutluluğu/yetkinliği maddi olanı aşmak suretiyle elde edeceğini düşünür. Ruhun maddi olana karşı tam bir bağımsızlık kazanması gerekir. Maddîlik hem insanın ontolojik varlığının maddeyle olan bağlantısından hem de dünya yaşamına ilişkin taleplerden oluşur. Ruhun maddeyle olan bağlantısı kesilince insan artık varlığını devam

³⁵⁰ Farabi, *Tenbih 'Ala Sebili's-Sa'ade*, s. 145-146.

³⁵¹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 65, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 84-85,

³⁵² Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 85-86.

³⁵³ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 86-87.

ettirmek için maddeye ihtiyaç duymayan varlıkların (ruhani varlıklar ve ilk sebep) elde ettiği tarzda mutluluğun bir benzerini yaşayabilir³⁵⁴.

Farabi, maddi olanı bir eksiklik maddeden soyutlanmayı ise bir kemale erme olarak görür. Mutluluk başkalarına ihtiyaç duymama, kendi başına var olma (varlığa gelirken başka varlığa veya hareket ettiriciye ihtiyaç duymama) ve kendi kendine varlığını sürdürmeyle ilgilidir³⁵⁵. Bağlılığın arttığı oranda mutluluk azalacaktır. Bu sebeple Farabi'nin varlık hiyerarşisi aynı zamanda bir mutluluk hiyerarşisidir. Tanrı kendi kendine vardır ve hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz bu sebeple varlıklar arasındaki en mutlu olanıdır. Onun ardından ikinciller gelir bunlar Tanrı'ya nispetle daha az mutlu olmalarına rağmen bu varlıklarının sebepleri, maddi varlıklar ve göksel cisimlerin sebeplerinden az olduğundan ve var olmak için daha az sebebe/ilkeye ihtiyaç duyduklarından mutlulukları maddi varlıklardan fazladır. Bunların ardından maddi varlıklar gelir, insan dünya hayatında ancak bu varlıkların duyabileceği oranda bir mutluluk duyabilirken ahirette maddeye olan bağlılığı kalkacağından bu ruhani varlıklara benzer bir mutluluğa erişebilir³⁵⁶.

Dünya hayatında insan madde ile olan bağlantısını koparamaz, bu sebeple dünya hayatında gerçek bir mutluluğa erişemez. Ruhun maddeden bağımsız hale gelmesi ahiret hayatında mümkündür. Kişinin kemale ermesi, maddeye olan ihtiyacını ortadan kalkması ve kendi kendine özü sayesinde yeterli olması ahiret hayatında olabilir. Farabi işte ahirette kazanılabilen bu mükemmellik halini son mutluluk (es-sa'âde el-kusvâ) olarak isimlendirir ve bu hal insan için mutluluğun zirvesidir³⁵⁷.

Farabi yalnızca iyilerin ruhlarının sonsuz mutluluğa erişeceğini ve insanın elinden geldiği oranda Tanrı'ya benzer bir hayat sürmesi gerektiğini³⁵⁸ ve böyle hayat sürenlerin ruhlarının hayatta kalacağını ve kötü ruhların ise yok olup gideceğini savunarak³⁵⁹ Stoacıların görüşlerini paylaşmıştır³⁶⁰.

³⁵⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 65-66.

³⁵⁵ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 107-108.

³⁵⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 54-55.

³⁵⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 38, Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 65.

³⁵⁸ Farabi, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", s. 190.

³⁵⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 123-125.

³⁶⁰ Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, s. 22.

Farabi açısından erdemli devletin tersi olan cahil devletlerin halkının ruhları ölümle ya yok olur ya da çözülerek ayrışır ve ruhlarının kuvvetlerinden çeşitli şeyler oluşur. Eğer bu parçalar karışarak bir insan oluşturma imkânına erişirse bir insan sureti meydana gelebilir³⁶¹.

Bu maddeden kurtulma ve yükselme için insanın düşünme ve bir dizi fiilleri yerine getirmesi gerekir. Mutluluğa; isabetli düşünme ve doğru filleri sürekli olarak devam ettirmekle ulaşılır. İnsanın fiilleri bir zorlama olmaksızın iradesiyle istemesi gerekir. Yalnız başına bilgi mutluluğa ulaşmada yeterli olmadığı gibi bilgi olmaksızın mutluluğa götüren davranışların uygulanması da tek başına yeterli olmaz. Mutluluğa eylem ve davranışların dengeli ve organize bir şekilde tatbik edilmesiyle ulaşılır³⁶².

Farabi mutluluğu bilmeyi ve buna ulaşmak için uygun davranışta bulunmayı da yeterli görmez. Buradan bir adım öteye gider ve insana bu mutluluğu diğer insanlara da aktarma görevi verir. Bu noktada odağını siyasete ve devlet yaşamına çevirir. Farabi bu elde edilen mutluluğun devlet aracılığıyla diğer insanlara yayılmasını ister. Bu sebeple Farabi mutluluğun bilinmesi ve elde edilmesini gösteren sanatı siyaset olarak isimlendirir³⁶³.

Bu sanatın icra edileceği yer ise erdemli devlettir. Mutluluk siyasi organizasyon aracılığı ile insanlara aktarılacaktır. Siyaset felsefesi siyasi kararlar, kanunlarla sınırlı değildir ayrıca mutluluğun tarifini de konu edinir. Farabi insanın ancak topluluk ve devlet yaşamıyla mutluluğa erişebileceğini düşünür. Yönetici ve yönetilen her insan ancak erdemli bir devlette bir arada yaşamak suretiyle bu yetkinliğe ulaşabilir. Bu insanlar ortak mutluluk amacı için bir arada yaşar ve birbirleriyle iş birliği kurarlar. Farabi insanın varlık amacı olarak gördüğü mutluluk için siyasi ve sosyal yaşamı zorunlu olarak görür. Çünkü insanların çoğunluğu tabiatı gereği mutluluğa bir öğretmen bir yol gösterici olmadan erişemez³⁶⁴.

Dolayısıyla hem ilk mutluluk olan dünyevi saadete hem de nihai mutluluk olan son saadete ancak erdemli şehirde ulaşılabilir. Farabi şehirlerden sonra milletlerin mutluluk için devlet kurmalarına buradan da dünyadaki bütün insanların bu amaçla devlet kurup yardımlaşmalarına geçer. Farabi siyaset ilmi vasıtasıyla insanın varlık amacı olan mutluluğu bütün dünyaya ulaştırmayı hedefler.

³⁶¹ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 123-125.

³⁶² Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 122.

³⁶³ Farabi, *İhsâu 'l-Ulûm*, s. 129, Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 38.

³⁶⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 91.

Mutluluğun önce bilinmesi gerekir, sonra da bu bilgi doğrultusunda arzu edilip ona götürecek davranışların yerine getirilmesi gerekir. Mutluluk bilgisine nazari (teorik) akıl ile erişilir. Nazari akıl insandaki beşeri yetenek ve güçlerin en yetkinidir ve diğer güçler ona hizmet ederken o hiçbir güce hizmet etmez³⁶⁵. Ameli akıl da insanın tecrübe yoluyla elde ettiği bir melekedir ve mutluluğu elde etmede lüzumlu olan bir şeyi meydana getirmedeki düşünme yetkinliğidir. Bu sebeple aklın bu her iki kısımda doğru kullanılırsa mutluluğa ulaştırmada bir vasıta olurlar. Kötü bir amacı meydana getirmedeki düşünce yetkinliği ise ameli bir hikmet veya zekilik değil bir “hile, sinsilik veya riyakarlık” olarak isimlendirilir³⁶⁶.

Farabi mutluluğa yükselmeyi ruhun yetkinleşmesi olarak gördüğü gibi –ki bu maddeden sıyrılmasıdır-, akıl düzeyinde de bir yetkinleşme olarak görür. Aklın belirli kademeleri vardır, insan bu kademelerde yükselerek Faal Akıl seviyesine kadar çıkabilir. İnsanın bu seviyeye çıkmasıyla mutluluk tamamlanmış olur³⁶⁷.

Faal Akıl ikincil varlıkların (ruhani varlıklar) en son halkasıdır. Farabi, Faal Akıl’a aynı zamanda Ruhü’l-Kuds ve Melekût ismini verir³⁶⁸. Ruhü’l-Kuds Kuran’da kullanılan bir kavramdır ve vahiy meleğini ifade etmek için kullanılır. İnsanın Faal Akıl seviyesine yükselmesini bu yüzden insanın melekût seviyesine yükselmesi gibi de okuyabiliriz. Faal Akıl’ın Farabi felsefesinde, bilgi elde etme süreçlerine etki etme ve insana düşünme sürecinin başlangıcı olan ilk öncülleri verme gibi görevleri vardır. Bunun yanında vahiy vermekle de görevlidir³⁶⁹.

Farabi akıl düzeyleri arasında ayrım yapar. Potansiyel akıl (bilkuvve) ruhun bir parçasını teşkil eder ve varlıkların özünü soyutlama ve anlama gücüne sahip olan bir yetiyi ifade eder. Üstüne işlenen yazılar ile şeklini alan, üzerine varlıkların formlarının basıldığı bir malzemeye benzetilebilir. Düşünürlükler duyulur olan şeylerin potansiyellerinde vardır. Algılama ve soyutlama vasıtasıyla düşünürlükler zihne ulaştırılır ve bilfiil akıla dönüşür³⁷⁰.

Farabi’ye göre insan akıllı yaratılışın başlangıcında bilfiil akıl halinde değildir. İnsanda akıl başlangıçta kuvve (potansiyel) haldedir ve Farabi bu akıl seviyesini bilkuvve akıl olarak

³⁶⁵ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 17.

³⁶⁶ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 73-74.

³⁶⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 104-105.

³⁶⁸ Farabi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 38.

³⁶⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 87.

³⁷⁰ Madkour, *‘Al-Farabi’*, s. 460-461.

görür. Farabi insan aklında kuvve halinden fiil haline bir geçişten bahseder. İnsan bu geçişi Faal Akıl yardımıyla gerçekleştirebilir. Faal Akıl insan için diğer mümkün şeyleri bilfiil düşünülür olma haline getirdiği gibi insanın bilkuvve aklını bilfiil haline geçirir. İnsan bilfiil akıl olunca hem düşünülen, hem düşünen hem de akl olur. Bu ise Faal Akıl seviyesidir, bu seviyede mutluluk tamamlanır³⁷¹.

Farabi'ye göre böyle bir yükselişe her insan müsait yapıda değildir. Faal Akıl insandaki düşünce başlangıcı için gerekli olan ilk düşünülürleri/öncülleri insana vermesiyle mutluluk süreci başlar, ancak her insan ilk düşünülürleri alma açısından farklı yapıdadır. Bazı insanlar bu ilk düşünülürlerin hiçbirini almaya yatkın değilken, bazıları olduğundan farklı algılarla ancak yaratılışca sağlıklı yapıda olanlar bunları olması gerektiği gibi algılar. Dolayısıyla her insan mutluluk bilgisini ve davranışlarını mutluluğa göre nasıl dizayn edeceğini kendi kendine bilemez, bu sebeple bir öğreticiye ve kılavuza ihtiyaç duyar. Mutluluk bilgisinden mahrum bazı insanlar bir ilgi ve yönlendirme yapılsa da bir zorlama olmadan mutluluk için davranışta bulunmazlar. Farabi'ye göre insan topluluğun çoğunluğu bu seviyededir. Farabi yaratılıştaki bu farklardan hareketle yönetici-yönetilen ayrımı yapar³⁷².

Farabi mutluluğu bilen ve insanları buna yöneltten bir ilk reisten bahseder. İlk reis tabii yetenek, alışkanlık, ahlaki yapı ve insanları kesin delillerle ikna gibi önemli şartları taşıyan kişidir. İlk reis Faal Akıl ile irtibat kuran kişidir. Bu irtibat Faal Akıl ile arasında bir vasıta kalmayınca meydana gelir. Bu irtibat sayesinde mutluluğun zirvesindedir. Ayrıca insanlara bunu hem rasyonel hem de sembolik (misallerle) olarak anlatmaya yetkindir. Farabi ancak böyle bir reisin yönetimine hizmet eden kişinin mutlu olabileceğinden bahseder. İnsanlar yetenekleri doğrultusunda sanatlarını ve emeklerini böyle bir reisin mutluluk amacı doğrultusunda kullanmalıdır. Çünkü Faal Akıl ile ilişkiye giren kişi vahyi tecrübe eder ve bu ilişki her ne kadar Faal Akıl ile ilk reis arasında olsa da bu bilgileri gönderen esasen Tanrı'dır³⁷³. Vahiy Farabi'nin siyaset ve hukuk felsefesi için önemli bir yere sahiptir çünkü bu olay ile esasen ilahi alem ile beşeri alem birbirine bağlanır, insanlar adaletli ve liyakatli ilahi düzeni beşeri dünyalarını şekillendirirken örnek alma fırsatına erişir.

³⁷¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-105.

³⁷² Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 91.

³⁷³ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92-93

Vahiy tecrübesiyle ilk reis bir nevi bütün düşünülürleri elde eder. İlim ve marifet konusunda hiç kimsenin kılavuzluğuna ihtiyaç duymaz hale gelir. İlk reis bu bilgilerle mutluluğa giden işleri belirler, insanlara yol gösterir ve onları kanıtlarla ve ikna yoluyla mutluluk yoluna iletir³⁷⁴.

Bu vahiy tecrübesi ancak ilk reis tarafından akıl olarak belirli aşamaların aşılmasıyla ve belirli bilgilerin elde edilmesiyle olur. Mutlak anlamdaki ilk yönetici, bilkuvve akıllı bilfiil akıl olunca ve muhayyile yeteneği sahip olduğu yaratılış nedeniyle en yüksek seviyeye çıkınca Faal Akıl'dan düşünülürleri almaya hazır hale gelir. Bu kişinin edilgen akıllı (munfa' il akıl) bütün düşünülürleri kavramıştır. Bu aşamada o maddeden bağımsızlık kazanır ve Faal Akıl'a daha yakın olan kazanılmış akıllı (mustefâd akıl) elde eder³⁷⁵.

Vahiy işte bu kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgen akla doğru olan bir bilgi akışıdır³⁷⁶. Bu akışın kaynaklığında ilk reis politikalarıyla, vaz ettiği kanunlarla ve halk arasında oluşturduğu yardımlaşma ağıyla insanları mutluluk yoluna iletir. Farabi vahiy sadece dini dünyada etki yapan bir hadise olarak görmez vahyin aynı zamanda sosyo-politik alanda önemli sonuçları vardır. Bu tecrübe kanunlara ve devlet yönetimine doğrudan etki eder. Bu tecrübenin elde edilmesi için insanın felsefi yetkinliklerle birçok düşünülürü elde etmesi gerekir. Dolayısıyla hem felsefi etkinliğin hem de sosyo-politik hayatın vahiy ile bağlantısı vardır.

Farabi insanın topluluk yaşamından ayrı bir şekilde yetkinleşmesi şeklinde bir anlayışı mümkün görmez. İnsanın yetkinliğe ulaşması için vahiy alan bir yöneticinin olduğu bir devlet gereklidir. Kişi ancak böyle bir yöneticinin amacı için sanatını ve yeteneklerini kullanırsa mutluluğa erişebilir. Yönetilenler kadar yöneticiler ve ilk reis de ancak erdemli devlet yaşamı sayesinde mutluluğa ulaşabilir. Erdemli devlet vatandaşlarının ruhları ölünce bedenden ayrılarak serbest kalır ve böylece mutluluğa erişirler. Erdemli halktan her grup ahirete intikal edince yerini başka nesle bırakır. Yeni gelen nesil mertebelerine göre ölen neslin yerini alır. Aynı mertebede bulunan insanlar daha öncekilerle mutluluk bakımından aynı seviyeye ulaşır. Farabi'ye göre benzer mutluluk seviyesindeki ruhlar bir araya gelirler.

³⁷⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-106.

³⁷⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-105.

³⁷⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

Bu toplanmalar sayı olarak ne kadar fazla ise ruhların mutluluğu da o nispette artar. Her yeni katılan daha öncekinin ruhen duyacağı mutluluğu arttırır³⁷⁷.

Farabi burada esasen erdemli devletin devamlılığını yakalamaya çalışır. Hem yönetici hem de yönetilen düzeyinde boşalan her mevki için o mertebeye uygun kişiler zaman bakımından art arda gelerek tek bir ruh gibi davranırlar. Birbirlerinin yaşam biçimini izleyerek bir bütün oluştururlar ve bu yapının devamlılığı sağlanır. Farabi bu yüzden siyaset ilminin iki parçasından birini mutluluğun tarifi ve her milletin karakterine uygun olarak buna götüren davranışları onlara benimsetme olarak belirlerken, diğer parçayı topluma benimsetilmiş bu davranışların sürekliliğinin korunması olarak belirler³⁷⁸.

Yurttaşlar kendi bilgileriyle ya da yönetici rehberliğinde kendilerine verilen işleri yerine getirerek yatkınlıklar kazanırlar. Bu yatkınlıklar ne kadar uzun süre tekrarlanırsa bu ölçüde onların ruhlarının duyduğu mutluluk da artar. Ayrıca onlar mutluluğa yönelik fiilleri tekrarlayarak da yetkinlikler kazanırlar. Farabi'ye göre böyle bir yetkinleşme sayesinde ruhun maddeden bağımsızlık kazanması mümkün olur. Bu bağımsızlıkla kişi mutluluğa erişir. Ayrıca halktan her biri siyasi sürece farklı derecelerde katkı sağlar ve siyasi yetkinlikleri ölçüsünde bu katkıdan mutluluk duyarlar. Bu yetkinlikler de maddeden bağımsızlaşma dolayısıyla mutlu olma sürecini etkiler³⁷⁹.

Farabi görüldüğü gibi mutluluğa ancak toplum yaşamıyla ve erdemli devlet rejimi altında yaşamayla erişileceğini düşünür. Mutluluk bu yüzden yönetici ve yönetilenin ortak çalışmasıyla elde edilen sosyal bir kazanımdır. Erdemli insanlar bu başarı için birlik içinde yaşarlar³⁸⁰.

Farabi ahiret hayatını temel mutluluk görse de bu dünya hayatını önemsiz görmez, aksine ahirette mutlu olma insanın iradesiyle bu dünya yaptığı fiiller ve edindiği kanaatler sayesinde. Dünya hayatında ilk mutluluğa (ilk yetkinlik) erişenler ancak ahiret mutluluğuna ulaşabilirler. Farabi ahiret hayatı için dünya hayatının nimetlerinin terk edilmesini savunanları da eleştirir³⁸¹.

³⁷⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 95-96, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 117-118.

³⁷⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 52.

³⁷⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94-95.

³⁸⁰ Aydın, 'Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı', s. 306.

³⁸¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 141-143.

Farabi'deki maddi olanın aşılması maddi dünyanın mistik inkârı veya dünyadan el çekme değildir. İnsan metafiziksel özü doğrultusunda iradesiyle dünyayı inşa etmelidir. Farabi beşeriyetten uzaklaşmayı değil tam aksine beşeri hayatın idealler doğrultusunda şekillendirilmesini ister³⁸². Mutluluğa esasen ahirette ulaşılsa da buna ulaşmak için dünyevi varlığın anlamına ulaşılmalı ve bunu aşmak için çaba gösterilmelidir. Dolayısıyla ahiretteki ruhi ve akli yetkinliğe/mutluluğa ancak pratik hayatta yetkinlikler kazanılarak ulaşılabilir.



³⁸² Aydınlı, *Farabi*, 4.b., s. 122.

VIII. BÖLÜM

ERDEMLİ DEVLET VE KURUMLARI

A. GENEL OLARAK

Farabi hukuk ve siyaset felsefesindeki düşüncelerini ideal devlet betimlemesi üzerinden inşa eder. İnsanları mutluluğa iletecek ideal bir devlet kurma fikrinde hiç şüphesiz Platon'un etkisi bulunmaktadır. Bir düşünce başlangıcı verme konusunda Platon'un ütöpik devlet anlayışından faydalansa da Farabi'nin ideal devlet düşüncesinde İslam'ın da önemli etkisi olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Farabi İslam'ı ve klasik Yunan felsefesini ideal devlette ortak bir zeminde buluşturma gayesindedir. Bu gayeyi en iyi şekilde hem filozofu hem de peygamberi başkanlık makamına uygun olarak görmesinde görüyoruz. Farabi, hem vahyi hem de felsefeyi yönetimde ve kanunlarda etkin kılmaya çalışır. Platon'un filozof-kralıyla İslam'ın imamını ilk reiste bir araya getirir³⁸³.

Erdemli devlet gerçek mutluluk gayesine ulaşmak için bir araya gelen ve bu gaye uğruna birbirleriyle iş bölümü yapıp yardımlaşan insanların oluşturduğu devlettir. Bu devletin en belirgin özelliklerinden bir tanesi halkın aynı gaye uğruna bir uyum içinde çalışmasıdır. Bu uyuma halkın birbirine sevgi bağıyla bağlanmasıyla ve hakikat hakkında aynı ortak görüşlere sahip olmalarıyla ulaşılır. Aradaki uyumu oluşturan sevgiyken bu uyumun devam etmesi ise adalet ve adil fiillerle kontrol edilip, korunmalarına bağlıdır. Farabi, erdemli devletteki idari ve sosyal düzeni hem evrendeki düzene hem de sağlıklı işleyen bir organizmaya benzeterek ifade etmeye çalışır. Bu benzetmeler sayesinde devletin kısımları arası uyumun nasıl tesis edileceğine ve farklı birçok kısımdan meydana gelen bu yapının nasıl tek bir organizma gibi çalıştığına ilişkin sonuçlara ulaşır. Erdemli devletin diğer devletlerden ayrıldığı en önemli noktalardan biri yöneten ve yönetilenler arasındaki gönüllülük ve sevgi esasına dayanan birlikteliktir³⁸⁴.

³⁸³ Erwin I.J. Rosenthal, "Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", s. 173.

³⁸⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 87-88.

Farabi'nin erdemli devlet içerisinde izah ettiği diğer önemli konu idari, mesleki ve toplumsal statülerin vatandaşlar arasında nasıl taksim edileceğidir. Farabi, hakikati kavrama noktasında asgari donanımına sahip olan kişilerin- ki bunlar yaratılışça sağlıklı kişilerdir-, erdemli reis tarafından doğuştan sahip oldukları yatkınlar ve eğitim düzeylerindeki farklılığa göre devlet içinde konumlandırılmasını ister³⁸⁵. Her birey sahip olduğu yetenek nispetinde erdemli devletteki harmoniye eşlik eder. Devletteki bu taksimi erdemli reis, erdemli bir din ve kanunların yardımıyla gerçekleştirir.

Erdemli devlet öğretisi içerisindeki diğer önemli nokta; erdemli reisin devletteki konumu, taşıması gereken şartlar ve devlet kısımlarını oluşturmada yüklendiği misyondur. Farabi evren ve beden benzetmelerinden hareketle her teşkilatlı yapının faaliyetlerini başlatacak bir faile muhtaç olduğuna ulaşır. Bu fail evren için İlk Sebep olarak da isimlendirilen Tanrı iken erdemli devlet teşkilatında bu fail ilk reistir³⁸⁶. Farabi'ye göre ilk reisin devlet açısından gerekliliği zaruridir, bu sebeple erdemli devletin reisine çalışmalarında önemli bir yer verir. Bu bağlamda bu yöneticinin taşıması gereken şartları, göreve nasıl geleceğini ve faaliyetlerini nasıl yürüteceğini izah eder.

Erdemli devlet içerisinde incelenen diğer konu; bu devletin hangi esaslar üzerine kurulu olduğu-ki vatandaşların hepsinin bu esaslar üzerinde ortak bir görüşe sahip olmasını bekler-, bu görüşlerin nasıl muhafaza edileceği, devlet hayatındaki cahil görüşlerin ne olduğu ve bunlarla nasıl mücadele edileceğidir. Erdemli devlet belirli teolojik, ahlaki ve felsefi belirli görüşler üzerine kuruludur ve Farabi bu görüşlerin korunmasını hayati görür. Çünkü bu ortak görüşlerin terk edilmesi ve halkın zihin dünyasının bulanması erdemli devleti çöküş sürecine sürükler ve cahili devletlerden birine dönüşmesine sebep olur.

Erdemli devlet anlayışında tahlil edilen diğer önemli konu; hukukun sosyal ve siyasi hayatı kurgulama açısından taşıdığı önemlidir. Erdemli devlet yöneticilerin keyfi iradeleri doğrultusunda değil, mutluluğa ulaşmaya elverişli kanunlar doğrultusunda yönetilir. Farabi erdemli devlette kanunların nasıl oluşturulacağını, hangi şartlarda ve nasıl değiştirileceğini, kaynağının ne olduğunu ve ihlali durumunda ne gibi müeyyidelerin uygulanacağını bu konuda izah eder. Farabi ayrıca erdemli hukuk sistemlerinin başka devletlere aktarılmasını

³⁸⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 87-91.

³⁸⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 62.

ve hukuk sisteminin başka milletlere entegrasyonu noktasında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğinden de bahseder.³⁸⁷

B.ERDEMLİ DEVLETTE REİSLİK MAKAMI

1.Yöneticinin Zorunluluğu

Farabi'nin ideal devlet konusunda ilk ve temel olarak incelediği konu reislik makamıdır. İlk reisin (er-reîsü'l-evvel) varlığı; erdemli devletin varlık kazanması, faaliyetlerini yerine getirmesi, devletin kısımları arası nizamın sağlanması ve devletin varlığını devam ettirmesi için zaruridir. Farabi'ye göre herhangi bir teşkilatlı yapının varlığa gelebilmesi için bir faile veya kurucu/hareket ettirici bir ilkeye muhtaç olması gibi erdemli devlet de varlık kazanabilmek ve faaliyetlerini sürdürebilmek için böyle bir faile ihtiyaç duyar. Farabi bu durumu izah ederken failinin Tanrı olduğu evreni ve failinin kalp olduğu bedeni örnek alır. Beden de ilk olarak kalp meydana gelir, diğer organlar kendilerine özgü özelliklerle belirli bir sırayla kalp sayesinde meydana gelirler. Kalp diğer organların varlık sebebidir. Aynı zamanda kalp, bu organlardan herhangi birinin işleyişinde veya yapısında bir bozukluk meydana geldiğinde bu bozukluğu ıslah eden organdır. Farabi aynı beden gibi erdemli devlette de ilk olarak var olması gereken organ olarak reislik makamını görür³⁸⁸. Devletin diğer tüm kısımları reislik makamı sayesinde devlette varlık kazanabilirler. Diğer kısımlar iradi melekeleri nispetinde belirli bir sırayla reisin sebep olmasıyla meydana gelirler.

Farabi ayrıca kozmik düzenin işleyişine de, yöneticinin zorunluluğu ve devlette egemen konumda olmasının gerekliliği görüşünü desteklemek için başvurur. Farabi bütün varlık düzenindeki İlk Sebep'in (Tanrı) konumunun erdemli devlette hükümdarın konumuna denk geldiğini belirtir³⁸⁹. İlk Sebep diğer tüm varlıkların varlık kazanmasının nedenidir. Alem içerisinde egemenlik, mükemmellik, yönetim yetkinliği ve akıl donanımı olarak en üst konumdadır³⁹⁰.

³⁸⁷ Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 91-92.

³⁸⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 101-103.

³⁸⁹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 62.

³⁹⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 3-4.

Diğer tüm varlıklar varlıklarını sahip oldukları donanıma uygun olarak liyakat ve adalet dairesinde belirli bir sırayla İlk Sebeb'ten alırlar. Bu şekilde alemde mertebeli bir yapı oluşur ve her mertebe üst mertebenin amacına hizmet ederek nihayetinde doğrudan veya dolaylı olarak İlk Sebeb'in amacına hizmet eder ve O'na bağlanırlar. Ayrıca İlk Sebeb sahip olduğu öz ve bizatihi kendi varlığı nedeniyle alemde bu konumda bulunur mevcut mertebesini diğer varlıkların tümüne veya herhangi birine borçlu değildir³⁹¹.

Alemler içerisinde İlk Sebeb'in devletteki karşılığı olan erdemli devletin reisi de mükemmellik ve yönetim yetkinliği açısından insanlığın en üst mertebesinde ve mutluluğun zirvesindedir. Bu sebeple Farabi, *Medinetü'l-Fazıla*' da tasvir ettiği bu reisi yaşanan dünyanın bütününe hükmedebilecek kapasitede görür. Devletin diğer tüm kısımlarını sahip oldukları donanıma uygun düşecek şekilde hiyerarşik olarak reis belirler. Devlet içerisinde devlet reisinin üzerinde bir yönetim veya güç yoktur. Bu açıdan reis devlette mutlak anlamda egemendir. Herhangi bir kişiye yönetim konusunda danışma ihtiyacı yoktur, çünkü bu konuda bir eksikliği yoktur ve onun yetkinliğinden daha yüksek konumdaki bir kişi de yoktur. Reis sahip olduğu yetenek, felsefi bilgi, insanları yöneltme kudreti ve bunun gibi birçok şarta sahip olması nedeniyle egemendir. Reis ayrıca mutluluğa ulaştıran bütün işleri belirleme, tanımlama ve değerlendirme gücüne de sahiptir. Reis mutluluğa götüren her fiile vakıf olduğu gibi bu fiilleri farklı yaratılıştaki insanlara da anlatma gücüne de sahiptir³⁹². Ancak İlk Sebeb'ten farklı olarak reisin doğrudan bu özelliklere sahip olması egemenliği için yeterli değildir, halkın da onun bu değerini takdir edip ona ve onun amacına gönüllükle ve sevgi bağıyla itaat etmesi gerekir.

Farabi erdemli devletin teşkilatının kurulmasında yöneticinin zaruri olduğunu belirttiği gibi bu teşkilatın devamlılığının sağlanması ve kurulduğu esaslar üzerine uzun çağlar hayatta kalması için de yöneticinin zaruri olduğunu düşünür. Reis, halkı dünya hayatında iyiliklere ulaştıracak, ahiret hayatında da en son mutluluğa eriştirecek hayat tarzlarını, huyları ve melekeleri belirlediği gibi belirlediği bu hususları kanunlarla, eğitimle veya son ihtimal zor kullanarak da olsa halkta var etmeye de çalışmalıdır. Farabi insanlarda bu görüşleri, huy ve melekeleri benimsetme yeteneğine 'hükümdarlık becerisi' der, siyaseti ise bu becerinin fiili

³⁹¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 27-28.

³⁹² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105-106.

olarak görür. Reisin bu becerisi nedeniyle halk bu fiil ve melekler üzerine süreklilik kazanır³⁹³.

Farabi'nin yöneticinin gerekliliği konusunu izah ederken incelediği diğer konu tabii yaratılış meselesidir. Her insan yaratılış olarak farklı yapıda bulunur. Yönetici-yönetilen ilişkisini oluşturan temel farklılık mutluluğu bilme ve mutluluğa ulaştıran fiilleri yapma yeterliliğidir. Mutluluğu bilme insanın teorik düşünme kapasitesi ve bilgi edinme yeteneğiyle yakından ilgiliyken ona ulaştıran fiilleri yapma daha çok ameli (pratik) düşünme ve ahlaki kapasiteyle yakından ilgilidir. Farabi insanın varlık amacının ve ulaşabileceği en üst mükemmelliğin mutluluğu kazanma olduğunu düşünür, bu sebeple öncelikle mutluluğun kavranması sonrasında hayata tatbiki gerekir. Mutluluğu kavrama noktasında her insan farklı yaratılışa sahiptir. Farabi ahlak ve varlık felsefesinde kesin bilginin mümkün olduğunu düşünür. Farabi doğru düşünme için Faal Akıl tarafından insana verilen ve düşünme başlangıcı sağlayan ilk ilkeler, ilk bilgilerden söz eder. İnsanlar bu bilgilere dayanarak doğru akıl yürütmeye hakikat bilgisine ve mutluluk bilgisine ulaşır³⁹⁴.

İnsanlardan sadece bazıları bu ilk bilgileri doğru şekilde düşünme başlangıcı olarak kullanmaya elverişlidir ve Farabi bu insanları sağlıklı yaratışta görür. Bu sağlıklı yaratılışta bulunanlar, ortak bazı fiil ve işlere bu yaratılışla yönelirler. Farabi erdemli devlet vatandaşlarının hepsinin kabul etmesi gerekli olan bazı görüş ve fiiller olduğunu düşünür, bu ortak alan sayesinde erdemli devlet vatandaşları sevgi bağıyla birbirine bağlanır³⁹⁵.

Farabi sağlıklı yaratılıştaki insanların ortak noktaları olduğunu belirttiği gibi onlarında kendi içinde mesleki ve siyasi mertebelerin belirlenmesini sağlayacak farklı yaratılışlarından bahseder. Farabi yöneticinin gerekliliğine bu tabii yaratılıştaki farklılıklara dayanarak ulaşır. Her insan mutluluğu bilme ve onun gereğini icra etme noktasında farklı yapıda olduğundan bazı insanlar- ki bu çoğunluktur- bir kılavuz ve öğretmen yardımı olmaksızın kendi kendine mutluluğa erişemez. Farabi yalnızca bilgideki eksiklik gereği yöneticinin gerekli olduğunu düşünmez, ayrıca insanların doğru bilgiye ulaşsa dahi onun gereklerini yapma konusunda dışardan bir itici güç olmadan hareket etmeme ihtimali nedeniyle de yöneticiye ihtiyaç

³⁹³ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 42.

³⁹⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 87.

³⁹⁵ Farabi, *Fusûlü 'l-Medeni*, s. 87-88.

vardır³⁹⁶. Burada gördüğümüz gibi yönetici, hem halkın doğru görüşe ulaşma yetersizliği hem de bir zor gücü olmaksızın bu doğru görüşlerin gereklerini yapmada eksik kalmaları nedeniyle gereklidir.

2.Erdemli Devletteki İki Tip Yönetim: İlk Yönetim (Reisu'l-Evvel) ve Geleneğe Dayanan Yönetim (Reisu's-Sünne)

Farabi erdemli devlette iki çeşit yönetim tipinin mevcut olabileceğini belirtir. İki çeşit yönetim de erdemli devlet için meşru olmasına rağmen ideal olan ve arzulanan yönetim “ilk yönetim” denilen, ilk reis veya ilk reisten sonra gelmekle birlikte ilk reisin taşıması gereken şartlara sahip olan kişilerin yönetimidir³⁹⁷.

Geleneğe tabi olan yönetim ise ilk reis şartlarına sahip bir kişiye erdemli devlette rastlanmadığı durumlar için söz konusu olan yönetimdir³⁹⁸. Erdemli devlet kurgusunda reisin başat bir rol üstlenmesinden ötürü Farabi, ilk reis gibi bir insanın mevcut olmaması durumunda devletin çöküş sürecine girmesini veya cahili devletlerden birine dönüşmesini engellemek ister. Bunun için ilk yönetime alternatif olacak ve erdemli devletin sahip olduğu ilkeler doğrultusunda varlığını devam ettirmesini sağlayacak olan ikincil bir yönetim kurgular.

İlk yönetim; erdemli devlette ilk olarak halka erdemli yaşam şekilleri ve melekeleri yerleştiren ve onların cahili yaşam şekillerini erdemli yaşam şekillerine dönüştüren yöneticilerin yönetimidir³⁹⁹. Farabi bu yöneticiden ilk reis olarak bahseder. İlk reisi zamansal olarak devletin ilk reisi olarak da düşünebiliriz, ancak onun ilk olarak nitelendirilmesi daha çok sahip olduğu yetenekler nedeniyle. Bu yüzden ilk reisten sonra gelmekle birlikte ilk reisin sahip olduğu yeteneklere sahip kişiler de bu “ilk yönetim” kavramına dahildir.

Farabi için önemli olan yöneticilerin sahip oldukları niteliklerdir, yönetimleri ve yöneticileri buna göre tasnif eder. Herhangi bir zamanda ilk reis niteliklerini taşıyan birden fazla insanın bir arada bulunması mümkündür. Farabi’ye göre bu durumda bu kişilerin

³⁹⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 91.

³⁹⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 28-32, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

³⁹⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 108-109, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

³⁹⁹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 46.

abaları, amaçları, iradeleri ve yaşamlarında bir birlik olmasından dolayı bu farklı kişiler tek bir yönetici gibi hareket eder. Böyle bir durumda yöneticilik makamı birden fazla kişiden oluşur, ancak Farabi bu kişilerin tek bir iradeye sahip bir kişi gibi davranacağını dřnr⁴⁰⁰.

İkinci ihtimal olarak ilk reis özelliklerine sahip reislerin zamansal olarak art arda yaşamaları mümkündür. Bu durumda da onların ruhları tek bir ruh gibi olur bir sonra gelen öncekinin yolunu izler. Bir sonra gelen hükümdar öncekinin koyduğu kanunları değiştirmeyi faydalı bulursa bunu değiştirebilir. Bu durum onların arasındaki bir uyumazlığa işaret etmez, çünkü önceki kanun koyucu daha sonra meydana gelen çağdaki koşulları tecrübe etseydi kendisi de kanunları bu şekilde değişikliğe uđratırdı⁴⁰¹.

Farabi peşi sıra gelen ilk reis şartlarına haiz yöneticileri ideal olarak sunsa da bu yöneticilerin seçiminin nasıl olacağı konusunu belirsizdir. Söz konusu şartları sağlayan kişinin tespitini yönetilenlerden beklemek makul değildir. Çünkü yönetilenler zaten bilgelik konusunda yetersiz kişilerden oluşur. Dolayısıyla yöneticilerin tespitinin ancak bilge bir kişi tarafından yapılması beklenir. Ancak Farabi bu konuyu belirsiz olarak bırakır⁴⁰².

İlk reis ve ilk reis şartlarını taşıyan kişilerden oluşan ilk yönetim erdemli devlette kanunları oluşturma, devletin kurumlarını hiyerarşik bir düzene göre inşa etme, halkı mutluluğa ulaştıracak davranışları ve yetileri belirleme ve halka bunları benimsetme noktalarında mutlak yetkilidir. İlk yönetim bu yetkileri herhangi bir kişiden, kurumdan veya kanunlardan almaz. Farabi modern siyaset felsefesinin benimsediği yönetimin iktidarının ve kanun koyma gücünün sınırlandırılmasına dayanan görüşlerin aksine yöneticilerin siyasal kararlarında ve kanun koyma noktalarında egemen olması gerektiğini benimser. Çünkü bu yöneticiler; en üstün iyiliğin ve gerçek mutluluğun ne olduğunu bilme, doğru yönetim ve kanun koyma konularında en yetkin kiřilerdir⁴⁰³.

Farabi bu yetkinliği teorik erdem olarak nitelendirir. Teorik erdem ilk reisin sahip olması gereken en önemli erdemdir ve genel olarak teorik felsefede derin bir kavrayışa sahip olmayı ifade eder. İlk reis bunun dışında ahlâki erdeme, ameli erdeme ve pratik sanatlara da

⁴⁰⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü' l-Medeniyye*, s. 94.

⁴⁰¹ Farabi, *Es-Siyâsetü' l-Medeniyye*, s. 94.

⁴⁰² Siddiqi, *Politics, Religion and Philosophy in Al-Farabi's Book of Religion*, s. 28-29.

⁴⁰³ Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, s. xxii- xxiii.

sahip olmalıdır. Farabi bu erdemlere sadece bazı özel kişilerin sahip olabileceğini düşünür, öyle ki bu insanlara her çağda ancak bir defa rastlanır⁴⁰⁴.

Bu özelliklere sahip insanlar filozof, peygamber, kanun koyucu ve bilge kişilerdir. Bu kişiler mükemmel toplumun kanunlarının bilgisine, en üstün iyiye ve mutluluk bilgisine Faal Akıl aracılığıyla akıllarına taşan bilgi sayesinde erişirler⁴⁰⁵. Bu olay vahiydir ve bu bilginin kaynağı da Tanrı'dır. Dolayısıyla bu etkileşim nedeniyle ilk yönetim devlette mutlak egemen konumda bulunmalıdır. Ancak bu sayede erdemli devlet doğru ve adil yönetime erişir. Dolayısıyla adil yasa ve doğru yönetim için vahye dayanan kanun koyucu ve hükümdar filozof veya peygamberin bulunması zaruridir.

Burada gördüğümüz gibi ilk yönetim yasalara uyan ve sınırları yasalarla çizilmiş olan yönetim değildir, aksine ilk yönetim yasaların kaynağıdır ve iktidarı mutlak⁴⁰⁶. Bu egemenliğe esasen ilahi dünyayla olan etkileşimi sayesinde hak kazanır. Ancak burada belirtmeliyiz ki ilk reis kanun koyma ve yönetimdeki egemenliği belirli ölçüde sınırlıdır, çünkü her ne kadar devlette kanun koyucu ilk reis olsa da kanunlar doğrudan (vahiyle) veya dolaylı olarak (vahiyden gelen ilhamla veya güçle) Tanrı iradesine dayanır, bu sebeple esasen kanun koyucu Tanrı'dır⁴⁰⁷. İlk reis vahiyle bağlıdır ve vahyin aksine kanun koyma veya siyasi düzenleme yapma yetkisi yoktur.

Geleneğe tabi olan yönetim ise yönetimi kanunlara dayanan, devleti daha önceki ilk yönetimlerin koymuş olduğu kurallara, ilkelere ve onların uygulamalarına göre idare eden yönetimdir⁴⁰⁸. Bu yüzden erdemli devlette art arda hüküm süren reislerin koyduğu kanunlar, yönetimde kullandıkları usul ve adetler muhafaza edilmelidir⁴⁰⁹. Bu yönetim esasen ilk reis şartlarına sahip hiçbir kişinin bulunmadığı durumlarda kurulur.

Bu yönetim devlette daha önce konulmuş kanunların ve usullerin izinden gider. Ancak bu yönetim tam anlamıyla kanun koyma yetkisinden mahrum bırakılmış değildir. Eski

⁴⁰⁴ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 108.

⁴⁰⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 93, Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 105.

⁴⁰⁶ Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, s. xxiii.

⁴⁰⁷ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 18, Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 93.

⁴⁰⁸ Farabi, *Es-Siyâsetü 'l-Medeniyye*, s. 94, Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 46.

⁴⁰⁹ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 108.

kanunlarda düzenlenmemiş bir konuda, ilk yönetimin usullerine uyarak kanun koyabilirler⁴¹⁰.

Geleneğe tabi yönetim kanun koyarken ilk yönetimin kanun koyarken amaçladığı şeye uygun olacak şekilde hareket etmelidir. Ayrıca eski kanun koyucunun kesin olarak belirlediği ve kesin olarak açıklamadığı konuların ne olduğu hakkında bilgili olmalı ve kesin olarak açıklamadığı konularda mevcut yeni şartları da göz önünde bulundurarak doğru hüküm verme yeteneğine sahip olmalıdır⁴¹¹. Dolayısıyla gördüğümüz gibi Farabi hukuku dinamik bir süreç olarak görmekte ve değişen insan karakteri ve değişen siyasal, sosyal veya ekonomik hayata uygun olarak kanunların kendisini yenilemesi gerektiğini düşünmektedir.

Geleneğe tabi yönetim daha önceki ilk yönetimlerin kanun koymadığı alanların neler olduğunu belirlemede ve kanun koyulmayan bu alanlarda, ilk yönetimin doğrudan düzenlediği alanlardaki hükümlere dayanarak mevcut koşullar için doğru hükümler çıkarma konularında hukukçulardan istifade eder. Erdemli devlette kanunları yorumlayan kanunların dayandığı ilkeleri tespit eden ve kanunların konularını tespit eden bir hukukçu sınıfı olması gerekir⁴¹².

Geleneğe tabi yönetim gördüğümüz gibi kanun koyma gücü ve iktidarı sınırlandırılmış ve hareketleri kanunlara dayanması gereken yönetimdir. Farabi bu yönetim anlayışında çağdaş siyaset felsefesindeki ‘sınırlı yönetim’, ‘kanuna dayanan yönetim’ anlayışlarına yaklaşır. Ancak yine de erdemli devlette yasama ve yürütme birliği vardır. Reislik makamı her iki yönetimde de kanun koyma ve idare işlerinde yetkili organdır. Farabi yasamayı yöneticinin görevi olarak görür, bu konuda yetkili ayrı bir organ yoktur.

Farabi ideal yönetimin her hâlükârda felsefeye dayanması gerektiğinin şart olduğunu düşünür. Herhangi bir zamanda felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa erdemli devlet yozlaşıp yıkılma tehlikesine girer⁴¹³. Her iki yönetimde de hükümdarlar veya reislik makamı felsefi donanıma sahip yegâne organdır, bu yüzden yasama süreçlerinde de yetkili onlardır.

⁴¹⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

⁴¹¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

⁴¹² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32.

⁴¹³ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109-110.

3.Yönetici Özellikleri

Erdemli devlet mutluluk gayesine ulaşmak için insanların oluşturduğu bir teşkilattır ve bu gayeye de ancak belirli özelliklere sahip yöneticilerin devlette hüküm sürmesiyle ve bu yöneticilerin bu gayeye uygun olarak kanun koymaları ile ulaşılabilir. Farabi hem ilk reisin (reisu'l-evvel) hem de geleneğe tabi olan reislerin (reisu's-sunne) taşıması gereken şartları ayrı ayrı sayar. Ancak bu şartlar eserlerinde bazı farklılıklara uğrar. *Tahsilü's-Sa'ada* eserinde yöneticinin taşıması gereken özellikler maddeler halinde değil de genel olarak taşıması gereken erdemler açısından ele alınır. *Medinetu'l-Fâdıla* ve *Fusulu'l-Medeni* 'de ise maddeler halinde ilk reis ve geleneğe tabi reislerin şartları sayılır. Bu eserlerdeki şartlar bazı farklılıklar gösterir. *Medinetu'l-Fâdıla* ilk reisinin peygamber olduğu, tüm dünya üzerinde hüküm sürmesi gereken bir devletin yöneticilerine odaklanırken, *Fusulu'l-Medeni* ilk reisinin filozof olduğu ve ölçek olarak daha küçük olan erdemli devletleri hedef alır. *Medinetu'l-Fâdıla* eserinde Farabi daha çok en ideal olan rejimi hedef alırken, *Fusulu'l-Medeni* daha pratik bir nitelik taşımaktadır⁴¹⁴.

Farabi, gerçek yöneticinin teorik ilimlerde mükemmel bir filozof olması gerektiğini belirtir. Yönetici kanun koyma ve siyasi fiilleri yerine getirmek için ilk olarak teorik bilgiye muhtaçtır. Ancak bu tek başına yeterli değildir bunun yanında fikri erdem, ahlâki erdem ve pratik sanatlara da sahip olması gerekir⁴¹⁵. Yönetici için gerek doğuştan gelen yatkınlıkla, gerek sonradan eğitim vasıtasıyla kazanmak suretiyle elde edilmesi gereken en önemli erdem teorik erdemdir⁴¹⁶. Farabi, bir konuda teorik olarak bilgi sahibi olmayan bir kişinin pratik alanda başarıya ulaşmasını mümkün görmez, bu açıdan teorik olan pratiği önceler. Fikri erdem ve ahlâki erdem teorik erdeme tabidir. Çünkü teorik erdemin sağladığı düşünülürler vasıtasıyla fikri erdem pratik olaylar ve insan davranışları için çıkarımda bulunabilir⁴¹⁷.

Yöneticinin sahip olması gereken bu erdemleri Farabi'nin nasıl izah ettiğine bakmamız gerekiyor. Teorik erdem; varlığı ve varlığının devam etmesi için insana ihtiyaç duymayan varlıkların varlığını kavramamıza yarayan erdemdir. İnsan aklında doğuştan var olan,

⁴¹⁴ Bayraklı, a..g.e., s. 144.

⁴¹⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 1.

⁴¹⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 78.

⁴¹⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 29-30.

ilimlerin elde edilmesini sağlayan ve Faal Akıl sayesinde kazanılan zaruri ve külli öncüller bulunur. Bu öncüller ‘‘bütün parçadan büyüktür’’, ‘‘bir şeye eşit olan iki şey, birbirine eşittir’’ gibi mantıki bazı hareket noktalarıdır⁴¹⁸.

İnsan akli bu öncüllerden başlayarak nazari varlıkların bilgisine teorik erdem sayesinde ulaşır. Farabi bu ilk öncüllerin doğruluğu hakkında kesinlik olduğunu düşünür. Bu öncüllerden hareket ederek de biz kesin teorik bilgilere ulaşırız, ancak bunun için insanda bu süreci işletecek bir meleke olması gerekir. Bu meleke teorik akıldır. Bu akla sahip olanlar bilkuvve halinde olan akıllarını bilfiil akıl haline yükseltebilir ve kesin teorik bilgilere erişebilir⁴¹⁹.

Teorik erdem sayesinde Tanrı’nın varlığı, sıfatları, ruhani varlıkların varlıkları, varlıklarının sebepleri, Tanrı ile diğer varlıkların ilişkileri, Tanrı-evren ilişkisi, , hayvanlar, bitkiler, madeni cisimler gibi tüm maddi varlıkların ve gök cisimlerinin varlığı ve insan doğasına ilişkin kesin bilgilere erişiriz⁴²⁰.

Teorik akıl sayesinde esasen İlk’ten (Tanrı’dan) en son varlıklara kadar diğer varlıkların nasıl bir düzene göre oluştuğunu ve İlk’in bu varlıklar üzerinde nasıl bir tedbirinin olduğuna ulaşırız. Teorik akıl ayrıca her varlığın İlk Bir’den ne ölçüde erdem ve yetkinlik aldığını da anlamamızı sağlar. İnsan da bu yetkinlik alan varlıklardan biridir ve insanın İlk’den aldığı en büyük yetkinlik olan ve insanın kendisi için var olduğu en son amaç olan mutluluğun bilgisine de teorik akıl ile erişiriz⁴²¹.

Dolayısıyla yönetici, sahip olduğu bu teorik erdem nedeniyle maddi alemin ve madde üstü varlıklar aleminin kesin bilgisine ve gerçek mutluluk bilgisine erişir. Bu bilgiler sayesinde gerçek yönetici, sosyal ve siyasi hayatı adil ve iyi bir şekilde nasıl tasarlaması gerektiğine ilişkin teorik alt yapıya ulaşır.

Farabi, teorik erdem sayesinde erdemli devlet vatandaşlarının ve milletlerin ulaşacağı en yüksek mutluluğun bilgisine ulaşmayı tek başına yeterli görmez. Teorik ilimler sayesinde elde edilen bilgiler doğrultusunda devlet hayatının düzenlenmesi gerekir. Teorik bilgileri

⁴¹⁸ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 70.

⁴¹⁹ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 71.

⁴²⁰ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 72.

⁴²¹ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 17, Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 78-79.

elde etme bize doğrudan bunları pratik hayatta bilfiil var etmeyi garanti etmez⁴²². Bunun için yöneticinin ayrıca sosyal ve siyasi hayatta insanlara bu bilgilerin gereklerini benimsetmeye yönelik bir erdemi olması gerekir, ki bu erdem fikri erdemdir.

Fikri erdem; kişinin mutluluğu elde etmek için gerekli erdemli bir hedefe ulaşmasında en mükemmel ve en faydalı olanı ortaya çıkarma gücüdür⁴²³. Fikri erdem, insan iradesinin etki edebildiği ve insanın değiştirebildiği durumlar için faydalı olanı bulma yetisidir. İnsan iradesine bağlı olmadan değişen olaylar ve varlıklar ise teorik ilimlerin alanına girer⁴²⁴. Fikri erdem genel anlamıyla meydana gelen olaylara bağlı olarak insanın nasıl davranması, nasıl bir yol izlemesi gerektiği ile ilgilenir.

Bu erdemin birçok çeşidi bulunur. Örneğin; bir aile yönetiminde izlenilmesi gereken yolun ne olduğuna ilişkin düşünme mükemmelliği, özel bir sanatın amacına ulaşmak için gerekli olan en faydalı ve en mükemmel şeyi keşfetmeyi sağlayan fikri mükemmellik (askeri fikri erdem gibi) veya bir insanın kişisel hayatında yaşanan bir olaya bağlı olarak en faydalı şekilde davranmasını sağlayan fikri mükemmellik (şahsi fikri erdem) bunlardan bazılarıdır⁴²⁵.

Diğer bir çeşidi ise devlet yönetiminde başvurulması gereken en etkili metodların tespitine ilişkin düşünme mükemmelliği sağlayan siyasi fikri erdemdir. Yöneticinin sahip olması gereken fikri erdem bu türden bir fikri erdemdir⁴²⁶. Yönetici bu fikri erdemle, birçok millet veya bir milletin bütününe etkileyen bir olay meydana geldiğinde devletin ortak amacına uygun olarak en faydalı şekilde nasıl hareket edilmesine ilişkin doğru görüşe sahip olur. Ancak her fikri kuvvet fikri erdem sayılmaz. Fikri erdemin en önemli özelliği gerçekten iyi olan erdemli bir hedefi amaç edinmesidir. Kötü bir amaca veya iyi zannedilen zenginlik, zevk ve şeref gibi amaçlara ulaşmak için en faydalı olan şeyi bulma yeteneği fikri erdem değildir⁴²⁷. Dolayısıyla yönetici devletin çıkarı için hareket ederken erdemli devletin amacı ile sınırlıdır, devletin çıkarına gibi gözüktse de bu amaca aykırı tedbirler alamaz.

⁴²² Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 17.

⁴²³ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 74, Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 22.

⁴²⁴ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 21.

⁴²⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 23.

⁴²⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 75.

⁴²⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 22.

Evrensel olmayan çağdan çağa ve coğrafyadan coğrafyaya değişen kanunların koyulması fikri erdem sayesinde mümkündür. Fikri erdem sayesinde erdemli yönetici mutluluk amacına ulaşmada faydalı olacak olan iradi akılsalları elde eder. Ancak bu iradi akılsalları, yani siyasi ve hukuki alan için yöneticinin keşfettiği faydalı bilgileri ve değerleri, bilfiil hayatta var etmek istediğimizde bu akılsallarla birlikte bulunması gereken haller ve arazlar sürekli değişiklik gösterdiğinden bunlar hakkında sabit ve değişmez kanunlar tesis edilmesi olanak dışıdır. Biz fikri erdem sayesinde eriştiğimiz bazı değerleri hayatta var etmek istersek bu değerlerle birlikte bulunması gereken hal ve arazlar ülkeden ülkeye, zamandan zamana değişeceğinden dolayı bu değerlerle ilgili her ülkeyi kapsayan kanun tesis edemeyiz⁴²⁸. Dolayısıyla Farabi, fikri erdem ile ilk reisin evrensel nitelikli değerlerin bilgisine ulaşmasının mümkün olduğunu, ancak bu değer doğrultusunda nasıl davranılmasıyla ilgili olarak evrensel bir davranış modeli bulmanın zorluğunu belirtir.

Bu yüzden milletlerin karakter farklarını ve yaşadıkları doğal koşullarını dikkate alınarak bu davranış modelinin farklı milletler için farklı şekilde ortaya konulması gerekir. Bu sebeple hukuk dinamik bir yapı kazanır, erdemli devlet farkı milletleri içine alıyorsa, farklı doğal koşullardaki insanları barındırıyorsa kanunlar da bu farklılıklara göre çeşitli olacaktır. Ayrıca yönetici bu değerlerin halka benimsetilmesi için de farklı düzeydeki insanlara farklı düzey eğitim modeli uygulayarak kanunların etkinliğini sağlamalıdır.

Farabi biri teorik ilimlere ilişkin doğru bilgilere götüren diğeri ise ameli ilimlerde doğru bilgilere ulaştıran bu akli erdemleri yönetici için yeterli görmez, ayrıca gerçek yönetici ahlâki mükemmelliği içeren ahlâki erdeme de sahip olmalıdır. Fikri erdem dereceleri açısından en yüksek seviyede olan yöneticinin ahlâki erdemi de bununla orantılı olmalıdır. Siyasi fikri erdemin diğer fikri erdemlerden üstün olması nedeniyle bu erdeme sahip yöneticinin ahlâki erdemi de en yüksek seviyede olmalıdır⁴²⁹.

Farabi siyasi kararlarında ve vaz ettiği kanunlarda en faydalı yolu tespit yeteneğine sahip yöneticinin bu kanun ve kararların aksine hareket etme ihtimalini ortadan kaldırmaya çalışır. Bu sebeple yöneticinin ayrıca ahlâk açısından da devletin en mükemmel parçası olmasını şart koşar. Erdemli yönetici ahlak açısından da en mükemmel konumda olduğundan

⁴²⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 18-19.

⁴²⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 24-25.

onun denetlenmesi gibi bir durumu tartışmaz. Çünkü yönetici bu mükemmel erdemlere sahip olduğundan denetime ihtiyacı yoktur. Ayrıca erdemli devlette yönetimin denetlenmesi gibi bir müessesenin olmaması yöneticiye denk veya ondan üstün bir kişi veya kurumun olmamasıyla da ilişkilidir. Erdemli yönetici herhangi bir kimsenin kılavuzluğuna ihtiyaç duymaz⁴³⁰.

Ahlâki erdemler, iffet, cesaret (şecaat), cömertlik ve adalet gibi insanın haklarında iradi olarak kararlar verebildiği değerlerle ilgilidir⁴³¹. Ahlâki erdemlerin kazanılmasında hem tabii mizaç hem de alışkanlıklar önemli rol oynar. Burada alışkanlıkların tabii mizacın önünde olduğunu söyleyebiliriz.

İnsanlar ahlâk açısından belirli fiilleri yapmaya kendisine kolay gelmesi sebebiyle doğuştan hazır olarak yaratılırlar. Bu durumda dışardan itici bir güç olmazsa bu kişi mizacının gereği olan fiilleri yapmaya yönelir. Ancak tabii eğilim tek başına hiçbir zaman ahlâki erdem kazandırmaz. Bir erdemden söz edebilmek için tabii mizacın yöneldiği fiillerin fiilen var olabileceği bir durum ortaya çıkmalı ve kişi fiilleri tekrar ederek bir alışkanlık haline getirmelidir⁴³².

Farabi ahlâki erdeme meyilli kişilerin olabileceği gibi bu erdemlerin tersi olan aşağılıklara meyilli insanların da olabileceğini belirtir. Aşağılıklara meyilli insan tabii olarak yöneldiği fiillerin tersi olan fiillerin kendisine benimsetilmesi ve bu durum üzerine alışkanlık kazandırılmasıyla ahlâken erdemli fiillere yöneltilebilir. Ancak bazı durumlarda kötü tabii yönelimlerin tamamen yok edilmesi veya kuvvetinin azaltılması mümkün olmaz. Bu hallerde kişi bu fiillerin zıtlarını icra edene kadar bu tabiatına direnmek, kendini alıkoymak ve mücadele etmek suretiyle bu fiillere karşı koymalıdır⁴³³.

Farabi'nin yöneticilerin ahlâklı olmaları konusuna ayrı bir önem verdiğini söyleyebiliriz. Farabi ahlâklı olmayı filozof olmanın adeta bir ön şartı olarak görmektedir. Farabi'ye göre Aristo'nun felsefe ve diğer ilimlerdeki kitaplarına hakim olup, onları bilen ancak hal ve hareketlerini bu bilgilere göre şekillendirmeyen kişidense bu bilgileri bilmediği halde bu bilgiler doğrultusunda hal ve hareketlerini belirleyen kimse filozof olmayı daha çok

⁴³⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92.

⁴³¹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 53.

⁴³² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 54.

⁴³³ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 56-57.

hakeder⁴³⁴. Bu sebeple Farabi bilgiyi fazilet olarak gören Sokrates'ten ayrılmaktadır. Sokrates açısından fazilet ile bilgi aynı şeyi ifade eder. Hiçbir kimse bilerek kötülük işlemez. Bu sebeple bilgi sahibi insan fenalıklardan sakındığı gibi fazilete de erişir. Ancak Farabi açısından bilgi sahibi kişilerin hareketleri bilgilerine aykırı olabilir⁴³⁵. Bilgili olma ahlâklı olmayı kendiliğinden sağlamaz, ahlâk daha çok insan iradesiyle açıklanır. Burada gördüğümüz gibi Farabi filozof için ahlâklı olmayı, bilgili olmaktan daha üstün bir nitelik olarak kabul etmektedir. Bu Farabi'nin filozof-yönetici anlayışı için de önemlidir. Yönetici-filozof, bilgili olmasından önce ahlâklı olması nedeniyle yöneticidir. Farabi adalete yönelen kanunları koyan ideal yöneticinin her şeyden önce ahlâklı olmasını ister ve koyduğu kanunlara aykırı hareket etmeyecek bir yöneticiyi idealize eder.

İlk yönetici söz konusu olduğunda Farabi, hem tabi yaratılış ve eğilim olarak ahlâki erdemlere meyilli olmasını hem de alışkanlıklarla da bu eğilime uygun ahlâki erdemler kazanmış olmasını bekler. İlk reis ve ilk yönetim yöneticileri hem tabi yaratılışları nedeniyle hem de bu yaratılışlarına uygun yaşam tarzını bilfiil edinmeleri sebebiyle yöneticidirler⁴³⁶.

Farabi yöneticinin sahip olması gereken bu erdemler arasında uyumlu bir ilişki kurar. Baskın teorik, fikri ve ahlâki erdemler birbirinden ayrılamazlar. Eğer yönetici bu erdemlerden biri açısından yetersiz ise hâkimiyeti de yetersiz hale gelir. En üstün fikri erdem teorik erdeme tabi olması zorunludur. Çünkü fikri erdem teorik erdem ortaya koyduğu akılsalların (düşünürleri) birlikte bulunması gereken arazları keşfeder. Dolayısıyla öncelikli olarak teorik erdem sayesinde bu akılsalların elde edilmesi gerekir⁴³⁷.

En baskın fikri erdem ile ahlâki erdem de birbirinden ayrılamaz. Çünkü bir millet veya şehir için en faydalı ve en soylu şeyi ancak o millet veya şehrin dayandığı erdemli dinin ahlâki erdemlerine sahip bir kimse keşfedebilir⁴³⁸. Dolayısıyla bu üç erdem birbiriyle uyumlu olarak yönetici de bulunmalıdır, herhangi birinin eksikliği yöneticinin yönetimini eksik kılar.

Farabi bu erdemlerle ilişkili olarak idareciyle ilgili kullanılan kavramların açıklamasını yapar. Bu bağlamda ‘‘imam’’, ‘‘kanun koyucu’’, ‘‘melik’’ ve ‘‘filozof’’ kavramlarını izah

⁴³⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 125.

⁴³⁵ Yörük, ‘‘Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi’’, s. 88.

⁴³⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 107-108.

⁴³⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 29.

⁴³⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 24, 28-29.

eder. Farabi'ye göre gerçek yönetici söz konusu olduğunda bu kavramlar aynı anlama gelirler. Bu kavramların hepsi gerçek yöneticiyi nitelendirir ve bu yöneticinin farklı yönlerini gösterir⁴³⁹.

Bu sıfatlardan en üstün olanı filozof sıfatıdır. Çünkü felsefe ilimler içinde en fazla hükmetme hakkına sahip olan ilimdir. Din de dahil olmak üzere diğer ilimler felsefenin hizmetkârıdır. Filozof sıfatı daha çok teorik ilimlere ve teorik erdeme sahip olmayla ilişkilidir. Teorik erdem ise; Tanrı'nın, varlıkların, tabiatın ve mutluluğun bilgisinin kesin kanıtlarla algılanmasıdır. Gerçek anlamda filozof sadece teorik ilimlerin bilgisine ulaşmış kişi değildir. Kişi sahip olduğu teorik bilgileri diğer insanların yararına sunma becerisine sahip değilse onun felsefesi sakatlanmış bir felsefe olur. Gerçek filozof teorik donanımından diğer insanları yararlandırma konusunda becerili olmalıdır. Teorik ve pratik erdemleri şehir veya milletlerde varlığa getirmek için ise bu millet veya şehir üzerinde filozofun hükümrân olması gerekir. Filozofun elde ettiği akılsalları halk yararına kullanma gücü oranında felsefesi tam olur. Dolayısıyla gerçek filozofun hakimiyeti tam olmalıdır, bu sebeple filozof ve melik esasen aynı anlama gelir⁴⁴⁰.

Melik sıfatı hükümrânlık ve iktidara işaret eder. Yönetici teorik ilimler ve pratik ilimler sayesinde elde ettiği akılsalları halkta bilfiil hayata geçirmek için egemen konumda olmalıdır⁴⁴¹. Tam anlamıyla egemen olması için en büyük iktidara sahip olunması gerekir. Farabi gerçek egemenliği yöneticinin sanat, yetenek ve erdem açısından büyük kudrete sahip olmasıyla ilişkilendirir. Böyle bir kudret için ise üstün bir bilgi gücü, fikir mükemmelliği, ahlâki erdem ve pratik sanatlara sahip olmalıdır. Egemen kişi bunlardan birine sahip değilse gerçek anlamda kudretli veya hâkim değildir. Gücü bunlara yetmeyen kişinin iktidarı yetersiz kendisi de eksiktir⁴⁴².

Kanun koyucu kavramı ise düşünce mükemmelliği ile en yüksek mutluluğa ulaştıran ve bu mutluluğa ulaşmak için faydalı olan şeyleri keşfetme yeteneğine sahip olan kişiyi ifade eder. İnsan iradesine konu alanda fikri erdem sayesinde elde edilen akılsalların, en üstün mutluluğun kazanılmasını sağlayacak şekilde fiilen varlığının mümkün olabilmesi için bir

⁴³⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 46-47.

⁴⁴⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 45-48.

⁴⁴¹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 43-44.

⁴⁴² Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 46.

takım şartlarla birlikte bulunması gerekir, bu şartları tayin eden kişi kanun koyucudur. Kanun koyucu, pratikle ilgili akılsalların şartlarını keşfetme ve bunları şehir veya milletlerde var etme yetisidir. Kanun koyucu ancak akılsalları idrak ettikten sonra bunların şartlarını tayin edebilir. Kanun koyucunun mutluluğun bilgisine erişmeden diğer insanları en üstün mutluluğa yöneltecek şartları bulması da olanak dışıdır. Mutluluk bilgisine teorik felsefeyle, iradeye bağlı şeylerin akılsallarına ise ameli felsefe ile ulaşılabilir. Bu sebeple erdemli devlette kanun koyucu filozof olmalıdır. Filozof ise yalnızca teorik bilgilere ve mutluluk bilgisine sahip olan değil aynı zamanda insanları mutluluk yoluna iletme konusunda da hükmetme yetkisine sahip olan kişidir⁴⁴³.

Bu sebeple ‘kanun koyucu’, ‘filozof’ ve ‘melik’ kavramları gerçek yöneticide bir araya gelir⁴⁴⁴. Filozof kavramı esasen teorik erdemlerdeki mükemmelliğe işaret etse de, teorik erdem her açıdan mükemmel olabilmesi için diğer erdem ve kuvvetlerin bulunması zaruridir.

Farabi’nin filozof, kanun koyucu ve hükümdarı bir araya getirmesinde hiç şüphesiz Platon’un filozof-kral anlayışının etkisi vardır. Platon’a göre devlette filozoflar yönetici olmalı veya yönetici filozof olmalıdır ve yönetici kanunla her bireyin yapması gereken işi belirlemelidir⁴⁴⁵.

Ancak Farabi’nin kanun koyucu, filozof ve yöneticiyi birleştirmesinde Türk siyasi geleneğinin de etkili olduğu söylenebilir. Örneğin Orhun Yazıtlarındaki Bilge Kağan ile Farabi’nin erdemli yöneticisi arasında bazı benzerlikler bulunur. Bilge Kağan, Farabi’nin erdemli reisi gibi hem kanun koyucudur hem de kanunları korumak için gerekli tedbirleri alan yöneticidir. Bilge Kağan kanunları ahlâkla veya ‘töre’ ile temellendirmektedir ve ahlâkı da Tanrı varlığıyla temellendirmektedir⁴⁴⁶. Farabi’nin erdemli reisinin de kanunları mutluluğa (en yüksek iyiliğe) yani ahlâki bir temele dayanır ve mutluluk bilgiside Tanrı vahyi aracılığıyla bilinir⁴⁴⁷. Ayrıca Gök Tanrı yalnızca erdemli, bilge ve alp kişilere kut/yetki

⁴⁴³ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 45-46.

⁴⁴⁴ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 47.

⁴⁴⁵ Platon, *Devlet*, s. 182.

⁴⁴⁶ Mübahat Türker-Küyel, ‘Bilge Kağan Bir Filozof-Arhont’ mudur?’, XI. Türk Tarih Kongresi, C.2., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1990, s. 460-461.

⁴⁴⁷ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 16-18.

verir⁴⁴⁸. Farabi’de erdemli reiste bilgeliği ifade eden teorik ve ameli erdemi ve davranış güzelliğini ifade eden ahlâki erdemi şart koşar⁴⁴⁹. Ancak Farabi’nin anlayışından farklı olarak Bilge Kağan toplum düzenini belirleyen kanunları (nomos) Gök Tanrı’dan almaz kanunları kendi koyar. Kağan yalnızca Gök Tanrı’dan bir kut/ yetki alır⁴⁵⁰. Farabi ise daha çok İslâm’ın etkisiyle Tanrı’nın vahyi aracılığıyla toplum kurallarının (şeriatın) yöneticiye aktarıldığı kanısındadır. Ancak burada belirtelim ki Farabi yalnızca Tanrı vahyiyle gelen kuralları kanunun kaynağı olarak görmez ayrıca Tanrı’dan gelen güçle yöneticinin toplum kuralları vaz edebileceği ve kanunlar oluşturabileceğini de kabul eder⁴⁵¹. Bu sebeple burada Farabi’nin Türk siyasi kültürüyle İslâm arası bir sentez kurduğunu söyleyebiliriz.

Farabi imam kavramını ise; toplum tarafından örnek alınan ve iyi olarak kabul gören kişiyi ifade için kullanılır. İmam, toplum tarafından ya yetkinliği ya da amacı iyi olarak kabul edilen kişidir. Bu kişi sonsuz sayıdaki bütün sanat, fiil ve erdemler açısından kabul görmelidir. Eğer bütün sanat, fiil ve erdemler onun amacını gerçekleştirmek için çalışırsa, imamın sanatı en üstün sanat, erdemi en üstün erdem, fikir ve bilgi açısından seviyesi de en üstün seviye olur. Yani eğer imam kendi amacı için başkalarının kuvvetlerini kullanma imkânına erişirse, o vakit en üstün yetkinliğe ulaşır. Bunu gerçekleştirmek için ise imamın teorik ilim, fikri erdem ve filozofun sahip olduğu diğer kuvvetlere sahip olması gerekir. Dolayısıyla bu dört kavram aynı anlama gelir, bu kavramlardan her biri tek ve aynı fikre işaret eder⁴⁵².

Farabi, erdemli devlette kanunları oluşturan, devlet kısımlarını, sosyal ve mesleki statüleri belirleyen mutlak anlamda yönetim yetkisine sahip yöneticilerin veya başka bir ifadeyle ilk yönetimin en önemli özelliklerinden birini vahiy almak olarak görür.

Farabi daha çok teolojik bir konu gibi görünen ve din felsefesi alanında tartışılan vahiy konusunu, siyaset ve hukuk felsefesi açısından sosyo-politik sonuçları olan bir konu olarak ele alır. Farabi vahiy konusunu ele alırken bir yandan teolojiye bir yandan da Grek felsefe geleneğine dayanır. Farabi vahiy konusunu felsefi bir izah ile aklın ışığında izah etmeye

⁴⁴⁸ Ahmet Kâmil Cihan, ‘‘Bilge Kağan ile Farabi’de Devlet Başkanı’’, Medeniyet Düşünürü Farabi Sempozyumu, Eskişehir, 2014, s. 400, Türker-Küyel, ‘‘Bilge Kağan Bir Filozof-Arhont’mudur?’’, s. 461.

⁴⁴⁹ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 46.

⁴⁵⁰ Türker-Küyel, ‘‘Bilge Kağan Bir Filozof-Arhont’mudur?’’, s. 461.

⁴⁵¹ Farabi, *Kitâbü’l-Mille*, s. 18.

⁴⁵² Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 47.

çalışır. Esasen vahiy konusu Farabi'nin dinle felsefeyi uzlaştırma amacını gerçekleştirmek için ele aldığı en önemli konulardan birisidir.

Farabi'nin vahiy anlayışı, Tanrı ile iletişimin tabîî-derunî bir tecrübesi olması ve vahiy meleği vasıtasıyla gerçekleşmesi açısından teolojiyle ilişkili olduğu gibi, belirli akıl düzeylerine erişmiş insanın Tanrı'dan bilgi edinmesi, metafizik bilginin en yüksek formuna insanı iletmesi ve vahyi akılsal bir izahla ele alması bakımından felsefeyle ilişkilidir⁴⁵³.

Farabi din-felsefe uzlaşmasını vahiyle sağlamak istediğinden hem felsefe bilgisine sahip filozofu hem de peygamberi kendisine vahiy inen kişiler olarak görür⁴⁵⁴. Bu uzlaşma Farabi'nin felsefesinin özgün kısmıdır. Çünkü kaynağını İslâm'dan ve Grek felsefesinden alsa da ortaya çıkan anlayış bu iki kaynaktan da ayrı bir konumda yer alır. Bu sebeple bu anlayışta İslam açısından sıkıntı oluşturabilecek kısımlar olduğu gibi Grek felsefe geleneğine aykırı yanlar da olabilir. Farabi'nin burada dinle felsefeyi birbirine doğru hareket etmeye zorladığını söyleyebiliriz.

Farabi'ye göre erdemli devletteki en üstün sanata sahip olan ve diğer tüm sanatların kendi sanatına hizmet ettiği en üstün yönetici, vahyi tecrübe etmeye hazır olan kişidir. Mükemmelliğe ulaşmış bu kişi mutlak anlamda yöneticidir ve başka kimsenin hakimiyeti altına girmesi mümkün değildir, bu sebeple devlette egemen konumdadır⁴⁵⁵. Bu yönetici ilim ve marifeti kazanmış, kılavuzluk yapacak bir insana ihtiyacı kalmamıştır. Mutluluğa ulaştıran tüm işleri belirleme ve değerlendirme gücü kendisinde bulunur⁴⁵⁶. Bu kişinin edilgen aklı tüm düşünülürleri elde etmiş ve bu sayede mükemmelleşerek bilfiil akıl, bilfiil akılsal olmuştur⁴⁵⁷. Tanrı'nın tözü bakımından bilfiil akıl olmasından hareket edersek⁴⁵⁸, insan aslında vahiy tecrübesiyle yetkinleşerek yaratıcıya benzeme⁴⁵⁹ yolunda adım atmış oluyor.

İnsan bu düzeye Faal Akıl vasıtasıyla gerçekleşen vahiyle, ki bu akıl düzeylerinde yaşanan bir yükselmedir, ulaşır. Vahiy alan kişi insanlığın en üst derecesine ve mutluluğun

⁴⁵³ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 127.

⁴⁵⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁴⁵⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92.

⁴⁵⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92.

⁴⁵⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104.

⁴⁵⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 13.

⁴⁵⁹ Farabi, 'Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular', s. 190.

en yetkin haline ulaşır⁴⁶⁰. Görüldüğü gibi Farabi gerçek anlamda yöneticinin vahiy alan kişi olduğunu düşünür. Vahiy tecrübesiyle yönetici, insanları mutluluğa yöneltecek fiillere vakıf olur ve bu doğrultuda kanunlar koyarak ve siyasi kararlarla insanları bu fiillere yöneltir.

Hem filozof, hem de peygamber vahyi tecrübe etmesine rağmen, Faal Akıl'ın akıl mertebeleri ve tahayyül (hayal gücü) yetisi üzerindeki farklı düzeydeki etkileri sebebiyle filozof ve peygamberin vahiy süreçleri birbirinden ayrılır.

Vahiy tecrübesini anlamamız için Farabi'nin akıl nazariyesini ve akıl mertebeleri hakkındaki izahlarını bilmek durumundayız. Farabi aklı; Faal Akıl, kazanılmış akıl (mustefad akıl) ve edilgen akıl (münfa'il akıl) olarak üç mertebede inceler. İlk reis ancak Faal Akıl seviyesine çıkarsa vahiy alabilir hale gelir. Ancak bu seviyeye gelmek için öncelikle edilgen akıl, daha sonra ise kazanılmış akıl elde etmelidir. İnsan bu mertebeye gelince Faal Akıl ile arasında başka mertebe kalmaz ve bu kişiye vahiy gelir. Edilgen akıl, kazanılmış aklın maddesi ve konusu gibi, kazanılmış akıl da Faal Aklın maddesi ve konusu gibidir⁴⁶¹.

Hakikatlerin kaynağı olan Faal Aklın seviyesine çıkma ancak yaratılıştan yüksek yetkinliklere sahip kişinin insani çabasıyla düzenli olarak çalışmasıyla elde edilir. Burada vahiy alacak insan "bilme" ve "yapma" noktalarında yetkin bir çalışma yapmalıdır. Bu kazanımlar nedeniyle insanın ulaşabileceği en üst mertebe olan Faal Akıl mertebesine erişir⁴⁶².

Vahiy tecrübesinde kullanılan akılsal mertebelerin yanında ruhsal bir kuvvet olan tahayyül kuvveti de önemli rol oynar. Vahiy alma konumuna yükselen İlk reisin tahayyül kuvveti de mükemmelliğin en üst noktasına varmış ve Faal Akıl'dan tikelleri ve akılsalları olduğu gibi veya temsili olarak almaya elverişli hale gelmiştir. Tahayyül kuvvetindeki bu yetkinlik filozoftan ziyade peygamberin aldığı vahiy için söz konusudur⁴⁶³.

Vahiy alan kişinin edilgen akıl insani bir çaba ve yaratılıştan gelen yetkinliklerin birleşmesiyle bütün akılsalları kavramıştır. Bu sayede bilfiil akıl haline gelir ve bu mertebe

⁴⁶⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁴⁶¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-105, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92-93.

⁴⁶² Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 129.

⁴⁶³ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

Faal Akıl'a daha yakın olan kazanılmış akıl seviyesidir. Tabi yetkinlik, edilgin akıl ve kazanılmış akıl seviyeleri bir araya gelince bu kişi Faal Akıl'ın indiği insan olur⁴⁶⁴.

Farabi bu noktada filozof ve peygamberin aldığı vahyi bir nevi ayrıma tutar:

‘‘ Bu hal onun akılsal kuvvetinin her iki kısmında, yani nazari ve ameli kısımlarında ve muhayyile kuvvetinde ortaya çıktığında, bu insan kendisine ‘‘vahiy’’ gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı, Faal Akıl'ın aracılığıyla ona vahiy indirir. Böylece aziz ve yüce Tanrı tarafından Faal Akıl'a taşan şeyi Faal Akıl, kazanılmış akıl vasıtasıyla edilgin akla ve sonra muhayyile kuvvetine geçirir. Ve bu insan, Faal Akıl'dan edilgin akla taşan, feyz eden şeyle bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan bir düşündür; Faal Akıl'dan muhayyile kuvvetine taşan, feyz eden şeyle de bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, halihazırda var olan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur. ’’⁴⁶⁵

Burada gördüğümüz gibi Farabi'nin ilk reis'i insandaki beşeri kusurlardan büyük ölçüde sıyrılmış bir kişi olarak karşımıza çıkıyor. Burada vahiy ile bütün akılsalların kavranılmış olması söz konusu ediliyor. Farabi bu yüzden bu kişiyi mutluluğun/yetkinliğin en yüksek derecesinde görür, ayrıca bu kişi halkı da mutluluğa ulaştıracak her fiile vakıftır. Bu yüksek bilginin yanında ayrıca bildiği her şeyi her seviyeden insana gerek kesin kanıtlarla gerek onların tahayyülünde canlandıracak misallerle aktarma yeteneğine de sahiptir. Böylece sadece mutluluğu bilmekle kalmaz ayrıca her seviyeden ve her milletten insanı da bu mutluluğa ve ona ulaştıracak fiillere yöneltir⁴⁶⁶.

Farabi'nin peygamberi tahayyül yetisindeki yetkinlikle ilişkilendirmesi ve peygamberin tahayyül yetisini bir insanın ulaşabileceği en yüksek mükemmellik seviyesinde görmesi erdemli devlette filozof ve peygamberin yerini görmemiz açısından önemlidir. Tahayyül yetisi sayesinde insan duyularla elde ettiği duyusalları depolar ve Faal Akıl'dan gelen akılsalları ona uygun düşen duyusallarla taklit ederek algılar⁴⁶⁷.

Peygamber bu tahayyül yetisi sayesinde İlk Neden (Tanrı), cisim dışı şeyler (ruhani varlıklar) ve gökler gibi üst düzey akılsalları görünüşü güzel ve mükemmel duyusallarla taklit ederek algılar. Burada insanın bu ilahi dünyayı olduğu gibi algılamadaki eksikliği nedeniyle

⁴⁶⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-105.

⁴⁶⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁴⁶⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 106.

⁴⁶⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 65.

bu dünyayı hayal gücü sayesinde maddi dünyadan elde ettiği duyusallarla temsil ederek algılaması söz konusudur ve bu hayal gücü en yetkin olarak peygamberlerde bulunur.

Burada peygamberin tahayyül yetisindeki yetkinliğin siyasi alanda önemli bir etki oluşturacak bir sonucu vardır. Peygamberler tahayyül yetilerindeki bu en üst düzey yetkinlikle Faal Akıl'dan elde ettikleri tikelleri ve akılsalları bir şekilde duyusallarla taklit edip belirli formlarda üretebilirler. Bunun sayesinde tabiatlarındaki eksiklik nedeniyle doğrudan teorik bilgilerle mutluluk bilgisine erişemeyen veya onu kabul etmeyen kitlelere, tahayyül yetisinin bu üst düzey kullanımıyla, sembolik ve figüratif anlatımla bu bilgileri ve fiilleri kabul ettirme imkânına kavuşuruz⁴⁶⁸.

Bu sebeple peygamberler filozoflara kıyasla farklı milletlere ve farklı halk tabakalarına mutluluk bilgisini iletme ve benimsetme noktasında daha yetkindirler. İnsanları mutluluğa ileten fiillere yöneltmedeki bu yetkinliğinden dolayı Farabi *Medinetü'l-Fazıla* eserinde ilk reis olarak peygamberi yerleştirirken, filozofu peygamber sonrası süreçte gündeme gelen geleneğe dayanan yönetim (reisü's-sünne) için uygun görür⁴⁶⁹. *Fusulü'l-Medeni* eserinde ise filozofu ilk reis olarak görür⁴⁷⁰. Bu eserlerdeki farklılık eserlerin farklı erdemli devlet tasvirleri içermesi sebebiyledir.

Medinetü'l-Fazıla eserinde kurucusu peygamber olan, kurumları ve kanunları peygamber tarafından belirlenmiş bir devlet tasviri vardır. Bu devlette kanunların genel çerçevesi ve devlet yapısı inşa edildiğinden dolayı filozof bu devlette ancak var olan bu geleneği devam ettirmekle ve mevcut zamanın değişen şartlarına göre kurumları ve kanunları düzenleme ve uyarlamayla görevlidir.

Fusulü'l-Medeni eserinde ise peygamberin kurduğu devletten ayrılarak kurulan veya kurucusu peygamber olmayan yeni devletler söz konusudur. Farabi burada daha pratik amaçlarla hareket eder. Farabi devrinde peygamberin kurduğu devletin devamı olarak kendilerini gören Abbasi devletinden ayrılan yeni bazı bağımsız devletler kurulmaya başlamıştı. Farabi de bu yeni kurulan devletlerden birisi olan Hamdaniler hanedanlığının yöneticisi olan Seyfüddevle'nin daveti üzerine Abbasi devletinden göç etmiştir⁴⁷¹. Farabi işte

⁴⁶⁸ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 131.

⁴⁶⁹ Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 107-110.

⁴⁷⁰ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 82-83.

⁴⁷¹ Aydın, *Farabi*, 4.b., s. 26-27.

peygamberin kurduğu devletten ayrı olarak kurulan bu devletlerin de varlığına uygun bir zemin hazırlamak için felsefi düzeyde konuyu inceler. Kurucusu peygamber olmayan devletlerin kurucusu olarak filozofu yerleştirir ve bu devletleri de erdemli devletler olarak görür.

Burada belirtmeliyiz ki hem filozof hem de peygamber entelektüel gelişimin en üst mertebesinde gerçekleşen vahiy tecrübesini yaşayan kişilerdir. Bu tecrübenin siyaset ve hukuk alanında sonuçları vardır. İlk reis vahiyle adil fiilleri ve doğru görüşleri elde eder. Bu metafizik bağlantı sayesinde adil ve mutluluğa ulaştıran kanunlar oluşturur ve adil bir yönetim gerçekleştirir. Dolayısıyla eserleri arasında söz ettiğimiz gibi bir fark olsa da eserleri kendi bütünlükleri içerisinde değerlendirmeliyiz. Farabi esasen, Platon'un filozof-kralı ile İslam'ın idareci-peygamberini erdemli devlet kurgusunda yönetici ve kanun koyucu pozisyonuna getirerek din ve felsefe arasında bir uzlaşa sağlamaya çalışmaktadır.

Bu noktaya kadar erdemli devletin İlk reisi ve ilk yönetiminde bulunması gereken niteliklerin bazılarını incelemiş olduk. Bu nitelikler şunlardır: Faal Akıl ile etkileşim sonucu vahiy almış olma, bu vahiy ile insanlığın ve mutluluğun en üst seviyesine ulaşp mutluluğa ulaştıran her fiile vakıf olma, ki bu yönetici olmanın ilk şartıdır, iyi bir hatip olma nedeniyle ve yüksek tahayyül yeteneği sayesinde elde ettiği her bilgiyi her kesimden insanın anlayabileceği şekilde anlatma kudretine sahip olma ve belirli özel durumlarla ilgili fiilleri (savaş, cihad ve siyasi fiiller) gerçekleştirebilmek için bedenlen sağlam olma⁴⁷².

Bu kişi başka bir insanın kendisini yönetemediği kişidir. Erdemli devletin, erdemli milletin ve oturan dünyanın tümünün başkanıdır⁴⁷³. Farabi görüldüğü gibi *Medinetü'l-Fazıla* eserinde bütün dünya üzerinde hükümdar olmaya yetkin bir ilk reisten bahseder, bu sebeple yüksek tahayyül yetisi sayesinde farklı milletlere ve farklı insanlara hakikat ve mutluluk bilgisini anlatma ve benimsetme noktasında daha yetkin olan peygamberi bu konuma yerleştirir.

Farabi peygamberlik kurumundan bahsetse de eserlerinde bilinçli olarak herhangi bir peygamber ismini zikretmez. Farabi'nin Müslüman kimliğinden hareketle herhangi bir

⁴⁷² Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 105.

⁴⁷³ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 107.

eserinde bahsetmemesine rağmen ilk reisten maksadının Hz. Muhammed olduğuna yönelik değerlendirmeler de vardır⁴⁷⁴.

Farabi'ye göre ilk reis fitraten şu on iki özelliğe sahip olmalıdır⁴⁷⁵:

1. Organları tam ve eksiksiz olmalı, onları kullanarak görev ve işlerini rahatlıkla yerine getirebilmelidir. Bedeninde cihada katılmasını engelleyecek veya cihadla ilgili işlerini aksatacak bir engel bulunmamalıdır⁴⁷⁶.

Fusulü'l-Medeni eserinde Farabi cihad ve savaşla ilgili özelliklere vurgu yapar bu durum onun pratik hayatla olan ilişkisi açısından önemlidir. Seyfüddevle'nin Bizans'a karşı bir mücadele yürüttüğü bilinmektedir⁴⁷⁷. Farabi işte bu sebeple *Fusulü'l-Medeni*'de cihad ve savaşla ilgili meselelere özellikle atıf yapar, haklı ve haksız savaş ayrımını yapar ve erdemli savaşçı tasviri yapar⁴⁷⁸. Farabi'nin eserlerini hangi sırayla yazdığı kesin olarak bilinmese de yukarıdaki nedenden ötürü ve yine erdemli vatandaşın erdemli olmayan devletlerden erdemli devlete hicretini konu alması sebebiyle *Fusulü'l-Medeni* eserini Bağdat'tan Suriye'ye olan göçünden sonra yazmış olma ihtimali güçlü bir ihtimal olarak karşımıza çıkarmaktadır⁴⁷⁹. Dolayısıyla *Fusulü'l-Medeni*'nin böyle bir arka planı olduğunu da göz önünde bulundurmalıyız.

2. Kuvvetli bir anlayışa yani kendisine söylenen her şeyi söyleyenin maksadına ve işin gereğine uygun olarak anlama ve idrak etme yeteneğine tabiatı gereği sahip olmalıdır.

3. Güçlü bir hafızaya sahip olmalı. Anladığı, gördüğü, duyduğu ve sezdiği her şeyi zihninde saklamalı, hiçbir şeyi unutmamalıdır.

Farabi'nin bu şartının izlerini Platon'un filozof için öngördüğü şartlarda bulabiliriz. Platon'a göre filozoflar güçlü bir hafızaya sahip olmalı ve öğrendiği şeyleri aklında tutma yetisine sahip olmalıdır aksi halde bilim filozofun içinde tutunamaz⁴⁸⁰.

4. Uyanık ve zeki olmalı; bir konuyla ilgili en ufak bir delil gördüğünde onu fark edip yerli yerinde kullanabilmelidir.

⁴⁷⁴ Walzer, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, s. 22.

⁴⁷⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 107-108.

⁴⁷⁶ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 83.

⁴⁷⁷ Abdülkerim Özeydin, "Seyfüddevle el- Hamdânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 37. s. 35-36.

⁴⁷⁸ Farabi, *Fusulü'l-Medeni*, s. 95-97.

⁴⁷⁹ Özcan, *Farabi'nin İki Eseri*, s. 33.

⁴⁸⁰ Platon, *Devlet*, s.196.

5. Güzel, açık ve anlaşılır konuşma yeteneğine sahip olmalı, iyi bir hatip olmalıdır. Zihnindeki bir şeyi tam bir açıklıkla ifade edecek ölçüde güzel konuşma yeteneği olmalıdır.

Farabi'ye göre hitabet tercih edilmesi veya kaçınılması gerekli şeyler konusunda en üstün şekilde insanları ikna etme sanatıdır. Erdemli kişi onu iyi amaçlar için kullanır⁴⁸¹. İkna etmenin yanında etkili konuşmanın reis açısından diğer önemi insanlarda hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirmesidir. İnsanların çoğu doğuştan hakikat ve mutlulukla ilgili doğru düşünme yeterliliğinde olmadığından veya düşünmeyi reddettiğinden dolayı ancak bu hakikat ve mutluluğu hayal gücü ile sevebilir ve ona yönelebilir⁴⁸². İnsan topluluğundaki bu eksiklikten dolayı reiste insanlarda hayali bir etki oluşturma gücü olmalıdır. Tahayyül yetisinin özellikle peygamberde üstün olmasından dolayı peygamberin filozofa kıyasla reislik için daha yetkinliği söylenebilir.

6. Öğrenme ve bilgi edinmeyi sevmeli, öğrenmenin zorluklarını yenmeli ve öğrenmenin verdiği sıkıntıları yorucu, eziyet verici bulmamalıdır.

Farabi'nin ilk reis için koyduğu bu şartı Platon'un filozofun nitelikleri arasında saydığını söyleyebiliriz. Platon'a göre bilimlerden hoşlanmayan bir adam filozof olarak nitelendirilemez, filozof bütün bilimleri elde etme noktasında hevesli olmalı, severek okumalı ve öğrenmeye doymamalıdır⁴⁸³.

7. Doğruluğu ve doğru insanları sevmeli, yalan ve yalancılardan ise nefret etmelidir.

Farabi'nin bu şartının da yine Platon'dan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Platon'a göre gerçek anlamda filozof doğruyu görmeyi sevmelidir⁴⁸⁴. Ayrıca yine Platon filozofun yalandan tiksinen ve bilerek yalan konuşmaktan sakınan kişi olduğunu da belirtir⁴⁸⁵.

8. Tabiatı nedeniyle yeme, içme ve cinselliğe düşkün olmamalı, bunları arzu etmemelidir. Kumardan sakınmalı bunların oluşturduğu zevklerden nefret etmelidir.

9. Yüksek ruhlu ve asil olmalı; şerefli olmalı ve cömertliği ve ululuğu sevmeli fitraten çirkin ve aşağılık olan şeylerden hoşlanmamalı, ruhu bunların üzerinde olmalıdır. Ruhu ve bütün manevi gücüyle en yüce şeylere yönelmelidir.

⁴⁸¹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 79.

⁴⁸² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 79-80, 83.

⁴⁸³ Platon, *Devlet*, s. 184.

⁴⁸⁴ Platon, *Devlet*, s. 185.

⁴⁸⁵ Platon, *Devlet*, s. 194.

Bu şartı da Platon'un filozof nitelikleri arasında bulabiliriz. Platon'a göre filozofun içinde aşağılık bir yan olmamalı, yaratılış gereği yüksek ruhlu olmalıdır. Çünkü aşağılık bir yaratılışa sahip olmayla gerçek felsefeye ulaşılamaz⁴⁸⁶.

10. Gümüş, altın ve benzeri dünyevi amaçlı şeyler onun için değersiz olmalıdır.

11. Fıtraten adaleti ve adil kişileri sevmeli, zulüm ve zalimlerden nefret etmelidir. Adaletin tesisi için çaba harcamalı, baskıya maruz kalanlara acımalı, adalete ve adil olmaya davet edildiğinde bunu gerçekleştirmede isteksiz, inatçı olmamalı, haksızlık veya kötülüğe davet edildiğinde ise bunu yapmama konusunda istekli ve kararlı olmalıdır.

12. Yüksek bir azim ve kararlılık ile yapılmasını gerekli gördüğü şeyleri yapmalı, bu konuda korku ve zaaf göstermemelidir.

Bu on iki şart ilk reiste fıtraten/tabî olarak bulunur. Bu tabî eğilimlere sahip kişiler yalnızca bu yaratılış mükemmelliğiyle yönetici olamazlar, ayrıca erdemli devletin mensubu olduğu ortak dinin hukuki ilkeleri ve ahlâki değerleriyle düzenlenmiş planlı bir eğitimden geçmelidirler. Ahlâki erdemler bu erdemleri almaya elverişli kişilerde, bu erdemlerin fiillerinin sürekli tekrarlanarak alışkanlık haline dönüşmesiyle sağlamlaşır⁴⁸⁷. Bu sebeple bu tabî yaratılıştaki yönetici adaylarına ahlâki erdemlere ulaşmaları için alışkanlıklar kazandırılmalıdır. Bu tabî eğilimlere sahip kişilere gerekli eğitim verilmezse ve alışkanlıklar kazandırılmazsa devlet yöneticiliği potansiyeline erişemezler.

Tabî yeterliliğe sahip adaylara teorik ilimler ve pratik sanatlar hakkında teorik ve pratik erdemler kazanılınca kadar ikna edici savlarla bir müfredata göre eğitim verilmelidir. Eğitim ile tabî yaratılış olarak ilk reis şartlarına sahip kişilerin mükemmel bir yönetici olması sağlanmaya çalışılır⁴⁸⁸. Pratik ve teorik erdemlerin kazandırılması ve buna yönelik alışkanlıkların elde edilmesi sağlandıktan sonra adayların yöneticilik deneyimi kazanmaları sağlanmalıdır. Bu bağlamda alt kademe yöneticilik görevlerine yerleştirilirler ve elli yaşına gelene kadar yavaş yavaş bu alt kademelerde ilerlemeleri sağlanır. Ancak bu aşamadan sonra en yüksek yöneticiliğe yükselebilirler⁴⁸⁹.

⁴⁸⁶ Platon, *Devlet*, s. 196.

⁴⁸⁷ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 55.

⁴⁸⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s.56, Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 33-34.

⁴⁸⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 34.

En üstün hükümdar *Tahsili's-saade* eserinde belirtildiği gibi matematik, geometri, aritmetik, astronomi, mekanik, müzik, metafizik, din ve siyaset gibi alanlarda teorik erdemlere ulaşmak üzere belirli bir düzen içerisinde eğitim ve öğretime tabi tutulur⁴⁹⁰. Üstün tabi eğilimlere sahip yönetici adayı ancak eğitim ve siyasi tecrübe sayesinde kendini gerçekleştirme imkânına kavuşur.

Farabi gördüğümüz gibi yöneticinin hem yaratılışı gereği yönetici olduğunu hem de belirli bir eğitimden geçerek yöneticiliğe ulaşacağını öngörür. Burada ideal olan uygun tabi yaratılışa sahip kişinin uygun eğitimden geçerek yönetici/hükümdar olmasıdır. Farabi ikisinin de gerçekleşmesini bekler. Yönetici hem tabi eğilim olarak yöneticiliğe meyilli olmalı hem de eğitimle yönetim için gerekli melekeleri kazanmalıdır. Farabi'nin yetkin bir eğitim ile üstün tabiatı birbiriyle uzlaştırmasında Platon'un etkisi vardır⁴⁹¹.

Farabi'nin bu düşüncelerinin izlerine Platon'da rastlarız. Platon ideal bir devlette filozofların yönetici olması gerektiğini ileri sürer ve Platon'a göre bazı insanlar tabiatları nedeniyle bir filozof ve bir yönetici olarak dünyaya gelirler⁴⁹². Dolayısıyla yöneticilik ilk olarak kişinin tabiatından kaynaklanır. Bunun yanında Platon her çocuğun zekasına uygun olan bilgilerle eğitilmesinden bahseder. Platon'a göre "tüm hayvanların en azgın ve taşkın olan çocuklardır" ve özgür bir birey olarak yetişmesi için öğretmenlerin gözetiminde eğitim görmeleri şarttır⁴⁹³. Platon'a göre her birey daha çocukluğundan başlayarak ileride yöneleceği amaca uygun olacak işlere yönlendirilmelidir. Örneğin bir kişi bir duvarcı olmayı arzuluyorsa çocukken oyuncak evlerle oynaması sağlanmalıdır⁴⁹⁴. Görüldüğü üzere Platon herkesin ileride uzmanlaşacağı alana göre iyi bir eğitime tabi tutulması öngörmektedir. Dolayısıyla yöneticilerde kendilerine uygun bir eğitime tabi olmalıdırlar. Platon bu sebeple yöneticilerin hem uygun bir tabiata göre bulunmalarını hem de iyi bir eğitimden geçmelerini öngörür.

Farabi'nin ideal yöneticisine dönecek olursak, söz konusu on iki şarta sahip ve gerekli süreçlerden geçmiş en üstün hükümdar her türlü idari işi düzenleme ve kanun koyma

⁴⁹⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 1-15.

⁴⁹¹ Bayraklı, a.g.e., s. 168.

⁴⁹² Platon, *Devlet*, s.183.

⁴⁹³ Platon, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007, s. 286-287.

⁴⁹⁴ Platon, *Yasalar*, s. 74.

konusunda doğrudan yetki sahibidir. Bunun yanında onun vefatından sonra onun yerine geçen kişiler aynı nitelikteyse, onlarda bu konularda düzenleme yapma konusunda yetkili olurlar ve önceki yöneticilerin düzenlemelerini ve kanunlarını değiştirme yetkisine de sahip olurlar. Bu değişiklik önceki en üstün hükümdarların yanılmış olmalardan kaynaklanmaz, onlar da sonraki zaman diliminde ve coğrafyasında yaşasalardı onlar da aynı kararları alırlardı⁴⁹⁵.

Farabi bu nitelikteki hükümdarların ruhlarının ve akıllarının bir ve aynı olduğunu düşünür⁴⁹⁶. Bu art arda hüküm süren hükümdarlar aynı ilkelerden hareket ederler, ancak siyasi kararlar ve kanunlar açısından değişikliğe uğrayan evrensel olmayan ve zamansal ve mekânsal değişimden etkilenen; bu ilkeler hayatta bilfiil var edilmek istendiğinde yanında bulunması gereken hal ve arazlardır⁴⁹⁷.

Farabi realist bir bakış açısıyla bu on iki tabi özelliğin tek bir insanda bulunmasının zor olduğunu böyle yaratılıştaki insanlara ancak her çağda bir kez rastlanılacağını söyler. Bu yüzden bu şartlara tabi olarak eğilimli bir kişi bulunur ve büyüdükten sonra bu şartların altısını sağlarsa veya tahayyül kuvveti vasıtasıyla insanları uyarma yeteneği-bu yetenek peygamberlik şartı olarak düşünülebilir- dışındaki beş tanesini sağlarsa yönetici bu insan olur. Eğer böyle bir insan da bulunamaz ise çocukluk ve gençliğinden itibaren on iki özelliği sağlayan ve büyüdükten sonra geleneğe göre yöneticiliğin (reisü's-sünne) altı şartını taşıyan kimse yönetici olur. Geleneğe bağlı yönetim art arda hüküm sürmüş olan ilk yönetimin koyduğu kanunlar, kurallar ve adetlere göre yönetimini sürdürür⁴⁹⁸.

Geleneğe bağlı yöneticinin taşıması gereken altı şart şunlardır⁴⁹⁹:

1. Filozof olmalıdır.

Burada görüldüğü gibi Farabi, Platon'un filozof-kralını ideal devlette idareci-peygamberden sonra gelen ikincil nitelikli yönetimde yer verir. Ancak bu durum *Medinet'ül-fazıla* eseri için söz konusudur, *Tahsili's-saade* ve *Fusulü'l-Medeni* eserlerinde filozof en üstün hükümdar ve ilk reis konumunda bulunur. Farabi daha önce belirttiğimiz gibi tek bir

⁴⁹⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 28-30.

⁴⁹⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

⁴⁹⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19.

⁴⁹⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 108-109.

⁴⁹⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

erdemli devlet profili çizmez, milletler, şehir devletlerini ve dünya devletini de içine alan birçok erdemli devletten bahseder. Bize göre *Medinet'ül-fazıla* eserinde ideal dünya devleti profili çizer, çünkü bu eserdeki İlk reisin-ki bu idareci-peygamberdir- *oturulan tüm dünyanın hükümdarı*⁵⁰⁰ olduğunu söyler. Diğer eserlerinde ise kurucusu peygamber olmayan devletler için alternatif ideal yönetim modelleri sunar⁵⁰¹. Sonuç olarak söyleyebiliriz ki hem peygamber hem de filozof vahiy destekli politik güç ve felsefi donanımın bir arada bulunduğu kişilerdir ve ikisi de ilk yönetim çatısı altındadır.

2. İlk yöneticilerin yasalarını, uygulamaların ve usullerini bilmeli, korumalı ve tüm fiillerinde bu yöneticiler takip etmelidir.

3. Eski yöneticilerin kanunlarında yer almayan konularda onların yolunu takip ederek yeni kanun oluşturma konusunda yetkin olmalıdır.

4. İlk yöneticilerin hakkında kanun koyma imkânı elde edemediği, onlardan sonra çıkan olaylar ve durumlar hakkında doğru hüküm vermek için üstün bir çıkarım gücü ve akıl yürütme gücüne sahip olmalıdır.

5. İlk yöneticilerin vaz ettiği kanunlara ve kendisinin onları takip ederek çıkardığı yeni kanunlara halkı sözle yönlendirme ve onlara kılavuzluk etme konusunda üstünlüğe sahip olmalıdır.

6. Hizmet etme ve yönetimle ilgili işlerle beraber, savaşa ilişkin işleri yapmasını mümkün kılacak beden sağlamlığına sahip olmalıdır.

Bu şartların hepsine sahip bir kişinin devlette bulunmaması durumunda filozof olan bir kişi ve kalan beş şartı taşıyan diğer bir kişi birlikte devletin yöneticisi olurlar. Eğer böyle iki kişide bulunmaz ve altı şart altı farklı kişiye dağılmış olarak bulunursa ve bu altı kişi uzlaşısı içinde ise hepsi birlikte en üstün yöneticiler olur. Ancak felsefeye sahip olma şartı erdemli devlet için zaruridir. Felsefenin yönetimin bir parçası olmaktan çıktığı zaman erdemli devlet hükümdarsız kalır ve halk helak olma tehlikesine düşer⁵⁰²

Farabi tek yöneticili bir idareyi ideal olarak görse de bu konuda ısrarcı değildir. Bu yüzden gereken şartların sağlanamadığı durumlarda diarşi veya oligarşiyi de ideal devlet için

⁵⁰⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 107.

⁵⁰¹ Bayraklı, a.g.e., s. 144.

⁵⁰² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

uygun modeller olarak görür. Ancak her yönetim vahiy desteğine sahiptir ve ilahi bağlantı ideal devlet için ayırt edicidir. Farabi vahye dayanan yönetim ile zorunluluğun hüküm sürdüğü evrendeki Tanrı'nın adalet ve liyakate dayanan yönetimini, iradenin etkili olduğu siyaset sahasına aktarır. Böylece Tanrı, alemin yöneticisi/müdebbiri olduğu gibi aynı zamanda erdemli devletin de yöneticisi olur ve alem ile devlet arasında ve alemin parçalarıyla devletin kısımları arasında da uygunluk tesis edilmiş olur⁵⁰³.

Sonuç olarak söyleyebiliriz ki; geleneğe bağlı yöneticilerin yönetimi daha çok önceki yöneticiler tarafından oluşturulmuş devlet sisteminin ve kanunların muhafazasına ve oluşan yeni şartlara uyarlanmasına ilişkin bir yönetimdir. Bu yönetim aynı zamanda Farabi'nin siyaset ve hukuku dinamik ve yeni şartlara göre değiştirilmesi ve güncellenmesi gereken alanlar olarak gördüğünü gösteriyor. Teorik ilimlerden çıkan ilkeler her zaman dilimi ve coğrafya için geçerli olsa da pratik ilimler sürekli bir değişim içindedir ve bu ilimlerin içerdiği konularda verilmesi gereken kararlar da zamana ve mekâna göre değişmektedir. Dolayısıyla siyaset ve hukukun sabit ve evrensel ilkeleri olmasının yanında sürekli değişim içinde olan bir yanı da vardır.

C.ERDEMLİ DEVLETTE EĞİTİM

Halkın eğitimi ve öğretimi devlet yöneticisinin yürütmekle sorumlu olduğu alanların başında gelmektedir. Eğitimin halkın yetkinleşmesini sağlama, hakikatleri ve gerçek mutluluk bilgisini halka benimsetme ve yanlış mutluluk anlayışlarına karşı halkı koruma gibi amaçlarının yanında hukuki ve siyasi otoriteye itaati sağlama gibi bir amacı da vardır. Eğitim ile hakikate ve mutluluğa yani erdemli devlette bunları tesis eden yöneticiye karşı vatandaşların itaatkâr olmaları sağlanır. Farabi erdemli devletteki eğitimi insanların tabiatlarındaki farklılıklara göre şekillendirir. Eğitim farklı halk tabakalarına tabiatlarına uygun düşecek tarzdaki yöntemlerle yapılır.

Farabi eğitim ve öğretimi birbirinden ayırır. Öğretim; milletlerde ve şehir halkında teorik erdemleri var etmeyle ilgilidir. Eğitim ise halkta ahlâki erdemleri ve pratik sanatları

⁵⁰³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 66.

var etme yöntemidir. Öğretim yalnızca sözle gerçekleştirilirken, eğitim halkı pratik melekelerin sonucu olan fiillere uygun olarak hareket etmeleri için bir azim yaratarak alışkanlık sağlamakla gerçekleştirilir. Alışkanlıklar sonucu oluşan melekeler ve fiiller onların ruhlarına hakim olmalı, halkın bu filleri aşık olmuş gibi yapmaları sağlanmalıdır⁵⁰⁴. Bu sebeple öğretim zihnin gelişimiyle ilgiliyken, eğitim ruhun gelişimiyle ilgilidir⁵⁰⁵.

Farabi eğitim sistemini ferdi farklılıklar ve tabi eğilim farklılıkları üzerine inşa eder. Farabi'ye göre insanlar arasında yaratılıştan gelen yatkınlık farkları vardır. Her birey ve her küme için kendine özgü bir yaratılış vardır. Kimi insanlar bazı konularda düşünülmeleri kabul etmeye daha yatkınken kim insan daha az yatkındır. Her iş türünde kullanılmaya elverişli düşünülmeler birbirinden farklıdır ve bu farklı düşünülmeler açısından insanlar farklı yetkinliklerde varlığa gelirler. Aynı iş kolu için elverişli olan düşünülmeleri almaya yatkın iki insan farklı bazı durumlarla yine birbirinden farklılaşır⁵⁰⁶.

Bazı insanlar aynı iş kolundaki düşünülmelerle daha az şey ortaya çıkaracak şekilde yaratılmışken, aynı iş kolundaki düşünülmelere yatkın diğer bazı insanlar bu düşünülmeleri kullanarak daha fazla şey ortaya çıkaracak yaratılıştadır⁵⁰⁷. Farabi bu noktaya kadar tabi yaratılıştan gelen zihinsel donanım farklılıklarına göre insanları farklılaştırır, bunun yanında insanlar bazı güçler bakımından birbirinden ayrılır⁵⁰⁸.

Aynı iş kolundaki kişilerin aynı sayıda şey ortaya çıkaracak yaratılışa olması durumunda biri diğerinden hızlıyla ayrılır, hızları eşit olması durumunda ise biri diğerinden o işi başkalarına daha iyi öğretme yeteneğine göre ayrılır. Yani her halükarda insanlar farklı sanatlarda/mesleklerde farklı yatkınlıklarda yaratılmışlardır. Tabi yaratılış aynı meslek kolundaki insanların dahi ayrıntılı bir hiyerarşiye göre sıralanacağı tarzda çeşitlidir. Eğitim sistemine düşen görev ise her insanın seviyesini tespit edip ona göre eğitim vermektir⁵⁰⁹.

Farabi'ye göre insanların tabiatlarından kaynaklanan bu farklılıklar insanların doğrudan bu yatkınlıklar yönünde hareket etmesini ve kişilerin bu yatkınlıkların yöneldiği mesleklere ulaşmasını garanti etmez. Zorlamayla, dışarıdan gelen bir itici güçle kişi

⁵⁰⁴ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 33.

⁵⁰⁵ Bayraklı, a.g.e., s. 164.

⁵⁰⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 87-88.

⁵⁰⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 88.

⁵⁰⁸ Bayraklı, a.g.e., s. 166.

⁵⁰⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 88-89.

yatkınlığına aykırı olan bir işe doğru yöneltilebilir, ancak bu durumda o bu işi zorlukla yerine getirir. İnsan herhangi bir zorlamayla karşılaşmazsa kendiliğinden tabi yatkınlığı yönünde hareket eder. Zorlamanın olmadığı durumda da alışkanlık kazanması önemlidir. Alışkanlıkla o iş kendisi için daha kolay hale gelir⁵¹⁰.

Çünkü bir insan doğrudan bir dokumacı, bir kâtip olarak yaratılmaz. Tabi yaratılış sadece kişiye bu fiilleri yapmasını diğer işlerden daha kolay kılar, bu fiilleri yapmaya hazır hale getirir. Bu yatkınlık tek başına bir erdem değildir, ancak bu fiiller tekrar edilir ve alışkanlık haline gelirse bu durum bir erdem olarak isimlendirilir⁵¹¹. Erdemli devletteki eğitim ile insanların bu tabi yatkınlıkları tespit edilerek bu doğrultuda alışkanlık kazanmaları sağlanır.

Bir tohumdaki potansiyel kuvvetin kendi gücünü tam anlamıyla gösterebilmesi için iyi bir çiftçiliğe ihtiyaç duyması gibi, insan da yaratılış gereği sahip olduğu yatkınlıkları tam anlamıyla ortaya koyabilmek için iyi bir eğitime ve eğitimciye ihtiyaç duyar⁵¹².

Eğitim ve tabi yaratılış ayrıca devlette idari ve mesleki hiyerarşinin oluşmasında karşılıklı olarak etkilidir. Erdemli devlet vatandaşlarının devletteki konumu yaratılış ve eğitime göre belirlenir.

Öğretim ile verilen bilgiler milletten millete ve şehirde şehre değişiklik gösterir. Her özel millet ve her özel şehre verilmesi gereken bilgilerin neler olduğu konusunda fikri erdem sayesinde bir ayırım yapılmalıdır. Bunun yanında bütün milletler için geçerli olan, her millete verilmesi gereken ve her şehir halkının paylaşması gereken hususlar vardır ve bunlar teorik erdem ile elde edilir⁵¹³. Farabi her insanın paylaştığı ve evrensel olan bazı değerlerin bulunduğunu belirtir ve evrensel bir insan karakteri çizer. Ancak bunun yanında milletlerin coğrafya ve tabi çevre etkisiyle birbirlerinden ayrıldıkları noktaların da varlığından söz ederek evrensellik ve yerellik arasında orta bir yol izler.

Farabi'ye göre milletler ve şehirler arasındaki yapı ve karakter farklılığı gök cisimleri ile yer kürenin etkileşimi sebebiyledir. Her milletin semasında karşılaştıkları gök cisimleri birbirinden farklıdır. Farklı gök cisimlerinin varlığı milletlerin yapısını farklı şekilde etkiler.

⁵¹⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 89.

⁵¹¹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 54.

⁵¹² Bayraklı, a.g.e., s. 167.

⁵¹³ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 34.

Ayrıca dünyanın farklı yerlerinde eğik kürelerin durumları farklılık gösterir. Gök cisimlerinin yeryüzüne yakınlık ve uzaklığı da milletlerin yapılarını etkiler⁵¹⁴.

Yeryüzünün farklı topraklarından kendi topraklarına benzeyen farklı su buharları çıkar. Buhar farklılığı hava ve suların farklılaşmasını sağlar. Hava ve sudaki bu farklılıkla eğik kürelerin farklılığı ve gök cisimlerinin yer kürelerine göre farklı konumlarda oluşunun ortak etkisiyle bitkiler ve düşünmeyen canlılar arası dünyanın farklı yerlerinde farklı yapılar oluşur. Bu farklılık besin çeşitliliğini de sağlar⁵¹⁵.

Bütün bu farklılıklar nedeniyle her millet ve her şehir coğrafyasından kaynaklı olarak kendine özgü bir yapı ve karakter kazanır. Ancak bu farklılıklar insan iradesinden bağımsız olarak meydana gelen tabi alana ilişkindir⁵¹⁶. Bu tabi farklılıklar milletlere tabi yetkinlikler kazandırır. Bu yetkinlikler sadece insan için değil diğer maddi varlıklar için de geçerlidir. Tabi alandan iradi alana geçtiğimizde ise bu alandaki yetkinlikler sadece Faal Akıl ile kazanılır. Faal Akıl ise bu yetkinlikleri sadece insana verir. Faal Akıl'ın aynı zamanda Ruh'u'l-Kuds (vahiy meleği) olduğunu⁵¹⁷ göz önünde tutarsak vahyin insan iradesine tabi hukuki ve siyasi alanda yetkinliklerin kazanılması için ne kadar merkezi bir konumda olduğunu görmüş oluruz.

Milletler arası yapı farklılıklarının tümü eğitim ve öğretim konusunda yöneticinin her milletin yapısına göre farklı bir yol izlemesini zaruri kılar. Eğitim ve öğretim alanındaki farklı yollar izlenmesi sadece millettten millete değişiklik göstermez, ayrıca tek bir milletin veya tek bir şehrin bireylerinin kendi içinde farklı donanımlara sahip olması nedeniyle de metodlar farklılaşır.

Her öğretim iki şeyden oluşur: İlki öğretilen şeyleri tasavvur ettirme ve kavramların anlamlarını ruhta oluşturma, ikincisi tasavvur edilen ve ruhta oluşan şeylerin başkalarına tasdik ettirilmesi. Tasavvur etmenin de iki şekli vardır: İlki öğretime konu olan şeyin akılla idrak edilmesi, ikincisi öğretime konu olan şeyi başka şeylere benzerlikleri üzerinden misal

⁵¹⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 82.

⁵¹⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 82-83.

⁵¹⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 83.

⁵¹⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38.

getirerek tahayyül ettirme. Tasdik ettirme de iki şekilden biri ile yerine getirilir: Kesin kanıtlar sunma ve ikna etme⁵¹⁸.

Öğretimdeki yani tasdik ve tasavvurdaki bu ikili farklılık esasen iki farklı halk tabakasının eğitimi için düşünülmüş bir metod farklılığını da doğurur. Erdemli devlet avam ve seçkinler olmak üzere iki farklı sınıftan oluşur. Bu sınıf farklılığı bilgi elde etme ve bilgiye göre hareket etme noktalarındaki yetkinliğe göre oluşur. Avam sınıfı sınanmamış genel kanılarla yetinen bunun ötesine gitmeyen veya buna gerek duymayan kişilerden oluşur. Seçkinler ise halkın sınanmamış genel kanılarıyla kendini sınırlandırmaz, inancını ve bilgisini inceleme ve araştırma sonucu kazandığı öncüllere göre şekillendirir⁵¹⁹.

Seçkinler sınıfı varlıkların bilgisini ve kavramları akılla tasavvur eder ve kesin kanıtlar ile tasdik ederken, avam sınıfı bu bilgileri bunları temsil eden misaller üzerinden tahayyül yöntemiyle tasavvur eder ve ikna yöntemiyle bu bilgileri tasdik ederler. Bu iki kesim aynı bilgileri farklı yöntemlerle elde ederler. Seçkinlerin öğretiminde akılla kavramayı sağlayan kesin kanıtlama yöntemi kullanılmalıyken, avamın öğretiminde ikna ve hayal gücü ile nesnelerin misallerini sunma metodu kullanılmalıdır⁵²⁰.

Farabi zora başvurma da bir eğitim yöntemi olduğunu ve halkın bir kesimi üzerinde bu metodun uygulanması gerektiğini düşünür. Farabi zorla da olsa halkın mutluluk bilgisini elde etmesini ve bunun gerektiği davranışlar üzerinde alışkanlık kazanmasını ister. Eğitimin siyasi yönü burada karşımıza çıkar. Farabi erdemli halkın eğitimini devlet yöneticisinin en önemli sorumluluklarından biri olarak görür. Çünkü en üstün yönetici gerek ahlâk gerekse teorik ve pratik bilgi açısından halk arasında en üstün konumdadır, ayrıca bu bilgi ve ahlâkını insanlara aktarma konusunda da üstün yetenekleri vardır.

Farabi eğitimde ve öğretimde zor kullanımını doğrudan kullanılan bir yöntemden ziyade ikincil bir yöntem olarak görür. Eğitim ve öğretimde kullanılması gereken asıl yöntem söz ve ikna edici kanıtlar ile insanların ruhlarında yapmaları gereken ve mutluluğa yönelten davranışları yapma azmini uyandırmaktır. Zorlama yöntemine erdemli devletin değerlerine uygun davranma konusunda söz ve ikna yöntemiyle ıslah edilemeyen kişiler için başvurulur.

⁵¹⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 44.

⁵¹⁹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 40-41.

⁵²⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 42.

Zorlama yöntemi tabi yaratılış gereği bu bilgileri almaya elverişsiz olmaları nedeniyle uygulanmaz. Zorlama yöntemi bu elverişliliğe sahip olmasına rağmen bu yönde iradi olarak hareket etmeyenler içindir. Zor yöntemi:

‘‘... isteyerek ve kendiliğinden veya ikna edici kanıtlar sayesinde doğru lehine davranmayan, inatçı ve isyankâr kişilerle, teorik bilgilerini başkalarına öğretmeyi reddeden kişilere karşı kullanılır⁵²¹,’’

Halk ister söz ve ikna yöntemiyle olsun isterse de zor kullanma yöntemiyle olsun kanunlara uygun davranmalıdır, aksi takdirde devletten kovulur. Farabi kanuna uygun davranan kişiler arasında ‘‘erdemli kişi’’ ve ‘‘nefsini zapteden kişi’’ olarak ikili bir ayrım yapar. Erdemli kişiler iyi işleri kanuna uygun davranışları severek, isteyerek ve zevk alarak yapar. Nefsini sınırlandıran kişi ise kanuna uygun hareket etse de kötü fiilleri de sever, onları da arzular. Kanuna aykırı olan şeylere karşı bir ilgisi ve isteği vardır. Kanuna aykırı olan şeyleri sevdiği halde kanuna uyar⁵²².

Bu iki grup da eğitimle kanunlara uygun hareket etme üzere eğitilebilen kişilerdir. Ancak ne sahip olduğu erdemle ne de nefsinin zaptederek kanuna uygun davranması sağlanamayan kimseler devletin dışına çıkarılır⁵²³.

Farabi’nin ikna yoluyla eğitilebilen ve zor kullanma yoluyla eğitilebilen insanlar arasındaki ayrımına, ıslahı mümkün olmayanın devletten kovulması fikrine ve erdemli kişi ve nefsinin zapteden kişi ayrımına benzer fikirlere Aristo’da da rastlamaktayız. Aristo kötülüklerden doğal utanma duygusuyla ve çirkin olması nedeniyle uzak duran insanlar olduğunu söyler. Ancak bunun yanında insanların diğer çoğunluğu tutkularına göre yaşar ve acılardan kaçınırlar. Bu sebeple bu kişilerin kötülüklerden kaçınmasının nedeni onlar sebebiyle bir cezaya uğramalarıdır. Bu kişiler söze değil ancak zora boyun eğmektedirler. Bu sebeple böyle kişilerin eğitimi için gerekli yasalara ve cezalara ihtiyaç duyulur. Ayrıca Aristo’ya göre kanun koyucular kişilerin erdemli alışkanlıklarla bezenip doğru insanlar olması için sözle yöneltmeli boyun eğmeyenler ve yola gelmeyenler için ise yıldırıcı cezalar koymalı ve ıslah olması mümkün olmayanlar için ise kovma yoluna gitmelidir⁵²⁴.

⁵²¹ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 34-35.

⁵²² Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 57.

⁵²³ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 58.

⁵²⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s. 219-220.

Farabi halkın eğitimini ve yöneticinin rolünü izah ederken aile kurumu ve aile üyelerinin eğitiminden sorumlu aile reisi ile benzerlik kurar. Konuyu izah etmeden önce Farabi'nin aile kurumunu nasıl ele aldığını ve ailenin hangi öğelerden meydana geldiğini açıklamalıyız. Farabi'ye göre ev (aile) birtakım unsur ve iştiraklerden oluşur: 1) Karı- koca, 2) Efendi-köle. 3) Anne-baba ve çocuklar, 4) Mal-mülk sahibi. Evin bir aile reisi bulunur. Aile reisi evin bir bütün olarak hareket etmesini ve aile unsurlarının tek bir amaç doğrultusunda hareket etmelerini sağlar. Ayrıca aile reisi, evin iyi şeyler ve bu iyi şeyleri korumak için birbirleriyle yardımlaşmasını da sağlar⁵²⁵. Farabi'nin aile kurumuna ilişkin bu görüşlerinin Aristo'dan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Aristo da ailenin parçalarını dörde ayırır. Ev, aile reisi-köle, karı-koca, baba-çocuklar ve kazanma/zenginlik elde etme sanatı olarak dört parçadan oluşur. Bu ayrımlar hem bir yönetim ilişkisinden hem de bir üretim ilişkisinden kaynaklanır⁵²⁶.

Farabi erdemli devletin yöneticisinin halkın eğitim ve öğretiminde üstlendiği rolü ev halkının eğitiminden sorumlu olan ev reisine benzetir. Ev reisleri ve bakıcıların, çocuk ve gençlerin karakterini şekillendirmesi gibi devlet yöneticisinin de milletin karakterini inşa etmesi gerekir. Aynı şekilde bakıcılar ve ev reisleri çocuk ve gençlerin eğitiminde kimi zaman şefkatle davranır ve ikna yoluyla eğitir, kimi zaman ise ancak zor yoluyla terbiye mümkün olur. Bu yüzden devlet yöneticisi aile reisi gibi bu iki yöntemden biri ile hareket eder⁵²⁷.

Burada görüldüğümüz gibi bu benzetme Farabi'nin ideal devletinin paternalist özellikleri içinde barındıran bir devlet olduğunu bize gösteriyor. Paternalizm "babacılık" olarak ifade edilebilir. Kavramın devlet iktidarı boyutu ise daha çok devlet yönetiminin adeta aile içerisinde itaat edilen ve aile üzerinde tasarrufta bulunan bir baba gibi vatandaşları üzerinde iktidar kurması, kendini onların faydasına olacak işlerde yetkili görmesiyle ilişkilidir⁵²⁸. Farabi'nin ideal olarak düşündüğü devletin en önemli özelliklerinden biri belirli görüşlerin ve fiillerin tüm halk tarafından benimsenmesidir. Eğitim aracılığıyla devlet

⁵²⁵ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 61.

⁵²⁶ Aristo, *Politika*, s.28.

⁵²⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s 35.

⁵²⁸ Halil Kökçü, *Paternalizm Kavramı ve Örnek Uygulamalar*, (Yüksek Lisans Tezi), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 4.

vatandaşlarının kabul etmesi ve kaçınması gereken görüşleri ve fiilleri halka benimsettirir. Erdemli devlette yönetim dini, felsefi, sosyal, mesleki ve hukuksal alanlarda vatandaşların hayatına doğrudan müdahalede bulunur. Bu müdahalenin meşru görülmesinin arkasında, halkın kendi başına bir yol gösterici olmadan mutluluk bilgisine ve mutluluğa götüren yollara ulaşamayacağı düşüncesi yatar.

Farabi'nin kurguladığı ideal devlette yönetici yetkinlik açısından en üst seviyededir ve hiçbir kimsenin kılavuzluğuna ihtiyaç duymaz. Halk ise yetkinlik olarak hiyerarşik olarak sıralanır ve çeşitli seviyelerdedir, ancak en üstün yönetici dışındaki her birey hakikat ve mutluluğa bir kılavuz olmadan erişemez⁵²⁹. En üstün yöneticinin bu seviyede olması vahiyle ve ilahi olanla irtibatıyla ilişkilidir. O, bu ilahi tecrübe sayesinde kendisi gibi özelliklere sahip olanlar dışındaki herkesin itaat etmesi gereken kişi olur. Bu sebeple ideal devlette halkın hangi davranışları yerine getirip, hangi görüşleri benimseyeceği gibi konularda tasarrufta bulunma yetkisine sahiptir.

Halkın eğitim ve öğretimi hükümdarın sorumluluğunda olduğundan bunun ise iki yoldan biriyle yapılması gerektiğinden, erdemli devlette bu alanlarda hükümdara yardımcı iki farklı grup görev yapmalıdır. Bu sebeple eğitim alanında söz ve ikna yöntemiyle eğitimi gerçekleştiren bir grup ve zorla kullanma yöntemiyle eğitimi gerçekleştiren diğer bir grup bulunur. Bu iki grubun pratikte faydalanacakları bilgiler ve fiiller hükümdar tarafından belirlenir⁵³⁰.

Farabi'nin erdemli devlet anlayışı milli devletleri ve milletlerin birleşmesiyle oluşan dünya devletini kapsadığı için hükümdar, ayrı ayrı milletlerin eğitiminde kullanılacak ikna yöntemlerini ve tüm milletler için ortak olan tüm olası ikna yöntemini aramalı ve bulmalıdır. Aynı şekilde insanların bir kısmı teorik bilgileri kesin kanıtlarla değil de onlara yakın şeylerin misalleri üzerinden kavradıkları için hükümdar hem tüm milletler için ortak kullanılacak misalleri hem de ayrı ayrı milletlerin eğitimi için kullanılacak misalleri tespit etmelidir. Ayrıca meslek ve sanatlara ilişkin pratik erdemleri ve bu sanatların fiillerinin hepsini tek tek belirlemelidir. Ayrıca halkı ikna etmek için siyasi hitabet yöntemleri bulmalıdır⁵³¹.

⁵²⁹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 91-92.

⁵³⁰ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 35.

⁵³¹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 36-37.

Bu bulunan ikna yöntemleri ve misalller halkı teorik ilimlerle ilgili konularda doğru görüşlere ulaştırmaya yöneliktir. Farabi hakikatin birliği ve tekliğine inanır. Farabi'nin felsefeye, teorik ilimlere ve ameli ilimlere bakışı bu yöndedir. Kesin kanıtlama yöntemiyle doğru akıl kullanan biri teorik ve ameli ilimlerde kesin bilgilere ulaşır. Bu bağlamda Tanrı varlığı, evreni yaratması ve her kısmına nüfuz etmesi, ruhani ve maddi varlıkları belirli hiyerarşide var etmesi, ahiret hayatının varlığı ve gerçek mutluluğu ifade etmesi gibi insan katkısına konu olmayan konularda -ki bunlar teorik akıl kısmına girer- kesin bilgiye ulaşmak mümkündür⁵³².

Farabi bu sebeple vahiy tecrübesine ulaşmış en üstün yöneticinin bu konularda kesin bilgiye sahip olduğunu düşünür. Bunu mutluluk bilgisi olarak da anlayabiliriz. Farabi bu bilgilere ulaşan insanın pasif bir tutum sergileyerek bu mutluluğu sadece kendine özgü kılmasını istemez. Bundan ziyade diğer insanların da bu bilgileri elde etmesi ve bu bilgilerin gereği gibi davranması için çaba harcaması gerektiğini düşünür. Bu sebeple en üstün yöneticinin halkın ahlâki kurallarını, hukuk kurallarını, teorik ve pratik görüşlerini ve fiillerini hatta mesleki hayatlarını dahi düzenleme görevi verir. Bu yöneticiyi bu imkânsız gibi görülen tüm görevleri yapabilecek bilgi, donanım ve enerjiye de sahip görür.

Burada ideal devlet anlayışının pratik amaçlardan ziyade bir ideal yapı çizmek için kurgulandığını göz önünde tutmalıyız. Bu noktada ütöpik bir yönelim olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Farabi filozof ve peygamber gibi somut sıfatlarla yöneticiyi nitelendirse de, ideal devlet yöneticisinin filozof ve dahi peygamberlerde görülen beşeriliklerden ve eksikliklerden de öte bir konumda olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple filozof ve peygamberden bahsederken hiçbir isim zikretmez. İdareci-yönetici olan ilk reis Hz. Muhammed'i, geleneğe bağlı yöneticiler ise Ebu Bekr, Ömer gibi halifeleri anımsatsa da erdemli devlet yöneticileri bu kişilerdeki beşerilikten uzaktır⁵³³. Farabi'nin en üstün yöneticisi, Faal Akıl -ki aynı zamanda Melekût olarak nitelendirir⁵³⁴- seviyesine çıkarak insan düşünmesine konu olabilecek tüm akılsalları idrak ve farklı milletten insana da bu

⁵³² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 71.

⁵³³ Aydın, 'Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı', s. 315.

⁵³⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 39.

bilgileri aktarabilme gibi üstün yeteneklere sahiptir. Bu sebeple Farabi'nin ideal yöneticisinin insan tabiatından kaynaklı beşeriliklerden kısmen uzak olduğunu söyleyebiliriz⁵³⁵.

Erdemli devlette eğitim siyasi ve hukuki otoriteye itaati sağlamak için bir araç olarak kullanılır. Erdemli devlette yönetici kendi karakterinin doğruluğunu destekler nitelikte kanıtlar kullanarak halkın itaatini güçlendirmelidir. Halkın saygılı ve itaatkâr olması için ayrıca tesirli ahlâki kanıtlar da bulmalıdır. Kendi doğruluğuna, kararlarına ve tasarruflarına gölge düşürecek her şey için ise halkın katı ve dirençli olmasını sağlayacak etkili ahlâki kanıtlar bulmalıdır. Bu kanıtları kendisiyle aynı görüşte olan hükümdarlar ve yardımcılara karşı halkın itaatkâr olması için de kullanmalı, kendisine karşı çıkanların ve muhaliflerin görüş ve fiillerinin ise değersiz ve çirkin olduğunu göstermek için kanıtlar bulmalıdır. Yöneticinin kullandığı kanıtların kimisi kısa süreli, günlük ve kaydedilmesi gerekmeyen kanıtlar iken kimi kanıtlar yazılı olarak kaydedilmesi gereken uzun süreler için etkili kanıtlardır. Yazılı olması gereken kanıtlar için iki çeşit kitap oluşturulmalı ve yöneticinin kanıtları korunmalıdır. İlki ‘‘Görüşler Kitabı’’ ikincisi ise ‘‘Fiiller Kitabı’’dır. Bu kitaplarda; milletlerin hangi görüşleri ve fiilleri kabul etmeye teşvik edildikleri, bu görüş ve fiillerin ruhlarında nasıl yer edeceği ve aykırı görüşteki kişilere karşı üretilen kanıtlar bulunur. Dolayısıyla halka öğretilmesi gereken üç çeşit ilim ortaya çıkmış oluyor. İlk ilim Görüşler Kitabı’ndaki ilim, ikincisi Fiiller Kitabı’ndaki ilim ve sonuncusu yazıya geçirilmesi gerekmeyen kanıtları içeren ilimdir. Her üç ilmi koruyan ve öğreten üç farklı sınıf erdemli devlette bulunmalıdır⁵³⁶.

Her erdemli şehrin benimsemesi gereken ortak görüşler, değerler ve fiiller vardır. Bunlar; Tanrı varlığı, ruhani varlıkların, dünyanın ve insanın nasıl var edildiği, bu varlıkların karşılıklı nasıl bir ilişkiye girdiği gibi başlangıca ilişkin görüşler, ahiret hayatı ve gerçek mutluluk gibi sona ilişkin görüşler ve bu ikisinin arasında olan yani mutluluğa ulaştıran fiillere ilişkin görüşler⁵³⁷.

Burada milletleri mutluluğa ulaştıracak fiiller ve ikna için kullanılan misaller noktasında milletten millete farklılıklar olabilir. En üstün yönetici milletleri inceleyerek

⁵³⁵ Aydın, ‘‘Farabi’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’adet Kavramı’’, s. 315.

⁵³⁶ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 37-38.

⁵³⁷ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 88, Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 127.

tabiatın bütün milletlerde ortak olarak var ettiği insani meleke ve fiilleri bulmalıdır. Böylece her insanda var olan “insan tabiatına” ve her ayrıca milletin kendine özgü yapısına erişir. Ayrıca yönetici her milleti mutluluğa ulaştırabilecek fiil ve melekelerin yaklaşık listesini oluşturmaktadır⁵³⁸.

Eğitim konusunda değinmemiz gereken Farabi’nin özgün anlayışlarından biri de doğruya ulaşmaya ilişkin şüpheyi kıymetli görmesidir. Yukarıda belirttiğimiz gibi erdemli devlette eğitimin itaati sağlama gibi bir fonksiyonu vardır, ancak Farabi körü körüne itaat eden bir kişidense, kendine verilen misalleri sorgulayan, hakikati arayan ve bunun sonucunda kesin kanıtlara erişerek erdemli devletin görüşlerinin doğruluğunu gören kişiyi takdir eder. Halkın benimsediği genel kanılarla kendini sınırlamak istemeyen bu kişileri diğerlerinden değerli görür.

Farabi’ye göre erdemli devletin dayandığı görüşler kesindir ve delillerle ona karşı çıkılamaz⁵³⁹. Akılcı bir yolla ve kesin ispatlamayla kişiler buna ulaşabilir. Bu yüzden halkın bu değerleri sorgulamasından çekinilmez. Eğer kişi bu görüşlerden şüphe ediyorsa seviyesine göre bu görüşlerin doğruluğu ispat edilmeli ve kişi tatmin edilmelidir.

Misaller vererek hakikatleri benimsetme metodu, kesin kanıtlarla bu bilgileri almaya elverişli olmayanlar için kullanılan yöntemdir. Ancak bir kişi bu misallerden tatmin olmayıp bu misallere karşı çıkabilir. Bu kişilere daha iyi misaller verilir ve tatmin olup olmadığı kontrol edilir. Tatmin olmazsa seviyesi yükselir daha iyi bir misal verilir. Tüm misalleri reddedecek konuma gelirse ve hakikati anlayabilecek düzeyde ise “filozofları taklit eden insan” grubuna girer. Bununla da tatmin olmazsa kendisine hikmet verilir⁵⁴⁰.

Burada gördüğümüz gibi Farabi erdemli devletin görüşlerini doğruya ulaşma gibi iyi niyetlerle sorgulayan, şüphe eden ve ona karşı çıkanları dışlamaz aksine bu kişilerin eğitim sistemi sayesinde şüphelerini gidererek devletteki konumlarını yükseltir.

Ancak hakikate ulaşma gibi iyi amaçlarla değil de şeref, zenginlik veya zevk gibi cahil devletlerin amaç edindikleri şeyler uğruna erdemli devletin görüşlerine karşı çıkanlar aynı hoşgörülle karşılanmazlar. Çünkü bu kişiler hakikate aykırı gördükleri için değil bu amaçlara

⁵³⁸ Farabi, *Tahsilü’s-Sa’ada*, s. 38.

⁵³⁹ Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 128.

⁵⁴⁰ Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 129.

ulaşmada kendilerine engel olduğu için bu görüşlerine karşı gelirler. Bu kişiler bu görüşlerin hakikat olduğunu görse dahi yanlış diye reddederler. Bu kişilerin devletin herhangi bir mertebesinde yer almaması gerekir⁵⁴¹.

D.ERDEMLİ DEVLETTE SAVAŞ

1.Haklı Savaş

Farabi erdemli devletin vatandaşlarının gerektiğinde zor kullanma yoluyla da olsa mutluluğa yöneltilmesi gerektiğini savunur. İnsanları doğru görüş ve fiillere ulaştırmak için bu yöntemin kullanılmasında bir sakınca görmez. Farabi'nin felsefeyle ilgisi mutluluk bilgisini elde etmeyle ilgiliyken, siyasetle ilgisi insanları mutlu etme amacına yöneliktir. Farabi, devlet içinde mutlu etmek için zor kullanımını bir araç olarak kabul ettiği gibi erdemli devletin diğer devletlerle olan ilişkilerinde de, o devletlerin vatandaşlarını mutlu etmek için gerektiğinde zora, dolayısıyla savaşa başvurulmasını uygun görür.

Farabi'ye göre savaş: İnsanın kazanmak için yaratıldığı mutluluğa ulaşmak istemeyen millet ve şehirleri yenmek için ordular kurup yönetme sanatıdır. Erdemli devlet hükümdarı bu sanat konusunda çok maharetli olmalıdır. Bu maharet hem zorla eğitilen kişilerin karakterini şekillendirmeyi, hem de savaş aletlerini kullanma ve savaşçıları kullanma konusundaki yeteneği içerir. Her varlık kendi düzeyi doğrultusunda ulaşabileceği en yüksek kemale ulaşmak için var edilmiştir. İnsan için bu kemal en üstün mutluluk olarak isimlendirilir. Bu amaç doğrultusunda savaşan savaşçı adil ve doğru bir savaşçı, bu amaca yönelen savaş sanatı da doğru ve erdemli bir savaş sanatı olur⁵⁴².

Farabi'ye göre savaş şu beş sebeple yapılır⁵⁴³:

1. Devlete dışarıdan gelen düşmanı kuvvet kullanarak uzaklaştırmak için.
2. Devletin dışarıdan hak ettiği iyiliği, ona sahip olanlardan almak için.

⁵⁴¹ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 129.

⁵⁴² Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 36.

⁵⁴³ Farabi, *Fusûlü 'l-Medeni*, s. 95-96.

3. Kendileri için en iyi ve en yararlı olanı kendiliklerinden bilmeyen ve buna sözle davet edildiklerinde itaat etmediklerinden onları bu iyi ve yararlı olana sürüklemek ve zorlamak için.

4. Dünyadaki mertebelerinin kölelik olması gerekenlerin kulluğa ve köleliğe boyun eğmemesi durumunda onların itaatini sağlamak için.

5. Erdemli devlet vatandaşı olmayan ve kendilerine karşı erdemli devletin bir hakka sahip olduğu kişilerin bu hakkı erdemli devletten esirgemesi durumunda bu kişilerden bu hakkı elde etmek için.

İkinci madde şehrin iyiliğini kazanmaya, üçüncü ve dördüncü madde ise adaletin ve nesafetin/insafın tesis edilmesi amacına yöneliktir. İşlenen bir suç nedeniyle cezalandırma amacı ise ilk üç maddede kendine yer bulur⁵⁴⁴. Farabi, gördüğümüz üzere devletin uğradığı bir haksızlığın giderilmesi gibi savunmaya yönelik bir savaşı meşru gördüğü gibi (1, 2 ve 5. maddeler), herhangi bir haksız müdahaleye devlet maruz kalmasa da sırf diğer devletin vatandaşlarını iyi ve mutlu olana yöneltmek için (3. madde) savaşı da meşru görür. Ancak bu “mutluluğa yönelen savaşın” söz ile ikna yönteminin sağlanamadığı durumlarda geçerli olduğunu söylemeliyiz.

Farabi’nin sadece savunma savaşını değil gerektiğinde bir saldırı savaşını da meşru görmesi onun dünya devleti idealiyle yakından alakalı olarak değerlendirilmelidir. Mahdi’ye göre Farabi, amacı ilahi kanunu (şeriatı) dünyanın her yerinde yaymak olan İslâmi kutsal savaş (cihad) kavramı için rasyonel bir gerekçe oluşturma kastıyla Platon ve Aristo’nun öğretilerini kasıtlı olarak değişime uğratmıştır. Evrensel dünya devleti fikrinde de bu anlayış hakimdir⁵⁴⁵.

Farabi’nin saldırı savaşını meşru görmesinin İslâm’ın cihad anlayışından mı kaynaklandığını değerlendirecek olursak burada İslâm’ın farklı yorumlarının farklı cihad anlayışları taşıdığını göreceğiz. Kur’an’da cihad kavramı savaş anlamında da kullanılsa⁵⁴⁶ da İslâm’ın bir haksız saldırıya karşılık vermek dışında sırf diğer insanları Müslüman yapmak için savaşa izin verip vermediği konusunda görüş ayrılıkları vardır. Bu konuda azınlık

⁵⁴⁴ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 96.

⁵⁴⁵ Mahdi, ‘‘Alfarabi’’, *History of Political Philosophy*, s. 219 220.

⁵⁴⁶ Tevbe, 9/41.

görüŖte olan Ŗafiiler ve bazı Hanbeli ve Maliki mezhebi fıkıhçıları sadece İslâm'dan başka bir inanca sahip olmayı doğrudan bir savaŖ sebebi olarak addetmişlerdir. Buna karŖın Hanefi, Hanbeli ve Mâliki mezhebini benimseyen fıkıhçıları ve genel anlamda İslâm fıkıhçılarıнын çoğunluğu, haksız bir düşman saldırısı olmaksızın savaŖmanın meşru olmadığı görüşündedir⁵⁴⁷. Bu konuda; saldırgan bir savaŖı meşru gören görüşlerin siyasi sebeplerle oluşturulmuş olduğu, dini öğretinin politik çıkarlar için tahrif edildiği ve Kur'an'a bütüncül ve hermeneutik bir yaklaşımla bakılırsa savunma savaŖı dışındaki savaŖlara izin verilmediğinin görüldüğü yönünde değerlendirmeler vardır⁵⁴⁸. Bu sebeple Farabi'nin bu saldırgan savaŖı meşru görmesinin arkasında doğrudan İslâm dini öğretileri vardır demek uygun düşmemesine rağmen o zamanki İslâm toplumunda bunun meşruluğunu da ileri süren İslâm yorumlarının bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Erdemli devlet kendinde bulunan iyilikleri ve mutluluğu bütün insanlara ulaştırmayı amaç edindiği için ve bunun yöntemlerinden birisi söz ile ikna diğeri ise zor kullanma olduğu için savaŖ her zaman erdemli devletin gündeminde bir şekilde yer bulacaktır. Bu sebeple Farabi, erdemli halkın savaŖçılarıнын ölüm hakkında nasıl bir bakış açısına sahip olması gerektiğini ve savaŖcının nasıl bir psikoloji ile hareket etmesi gerektiğini izah eder.

Erdemli bir insanın ölüme bakış açısı ahiret inancıyla yakından ilgilidir. Farabi ölümlerle birlikte erdemli insanların ruhlarının maddilikten uzaklaşarak serbest kalacağı ve mutlu olacakları bir ahiret tasviri yapar. Her insan devlette farklı bir mertebeye bulunur, farklı fiilleri icra eder. Her grup ölünce kendisine nitelik, nicelik ve tür olarak benzer kişilere kavuşur. Her bir ruh kendisine benzer diğeri erdemli insanların ruhlarının yanına katılarak birbirlerinin duyduğu zevki artırır⁵⁴⁹.

Ayrıca ölümden önce kişi erdemli fiilleri ne kadar fazla icra ederse ölümden sonraki mutluluğu da bu ölçüde artar. Ölüm bu sebeple erdemli insan için sadece ölümden sonraki ulaşacağı mutluluğun düzeyini arttırma imkânını kaybettirdiği için bir kayıptır. Erdemli insan ölüm ile büyük bir kötülüğe uğrayacağını veya büyük bir iyiliği kaybedeceğini düşünmez. Bunun aksine erdemli kişi ölümden önce yerine getirdiği iyiliklerin ölümden sonraki hayatı

⁵⁴⁷ Ahmet Özel, "Cihad", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C.7, s. 528-529.

⁵⁴⁸ Caner Taslaman, "Terör'ün ve Cihad'ın Retoriği", 8.b., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014, s. 29-41.

⁵⁴⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 117-118.

için adeta bir sermaye olacağını ve bu iyiliklerin kendinde ayrılmayacağını bilir. Erdemli kişinin ölümdeki endişesi elde edeceği kazancı arttırmadan yoksun kalmasıdır. Sonuç olarak erdemli insanın ölüme ilişkin bir korkusu bulunmaz, ancak ölümü de arzulamaz. O ölümden sonraki mutluluğunu arttırmak için mümkün olduğu kadar hayatta kalmaya çalışır⁵⁵⁰.

Erdemli insan sahip olduğu erdemin şehir halkına sağladığı faydadan ötürü uzun süre yaşamayı istemelidir, ancak eğer ölmesi şehir halkına yaşamasından daha faydalı ise ölümü tercih etmelidir.⁵⁵¹ Burada gördüğümüz gibi Farabi insan hayatı ile kamu yararı arasında kamu yararı lehine tercihte bulunuyor, toplumsal yaşamın huzurunu kişinin yaşamının önüne geçiriyor.

Burada ölümünün halka yaşamından daha faydalı olacağı durumlar hayatını tehlikeye sokabilecek durumlardır. Ancak bu hallerde erdemli savaşçı ölmeye gözünü karartmış bir şekilde koşmaz. Erdemli savaşçı tehlikeye atıldığı durumlardaki fiillerinde ölmeyeceği düşüncesini taşımalıdır, aksi halde bu ahmaklık olur. Aynı şekilde ölüp ölmeyeceğini hiç umursamaz bir tavırla savaşmaz, aksi halde bu atılganlık olur. Savaşçı her zaman zihninde ölmeyeceği ve sağ kalacağı ihtimalini canlı tutmalıdır. Ancak ölümle karşılaştığında bunun bir kötülük olmadığını bildiğinden bu tehlikeli durumda dahi endişe etmez. Savaşçı hayatını tehlikeye atmadan isteklerine erişebilecekse buna yönelir. Buna savaşmadan ulaşma ihtimali yoksa savaştan çekinmez⁵⁵².

Erdemli bir savaşçı ölürse burada kişisel olarak onun için üzülp yas tutulmasından ziyade o kişinin devlet içindeki gerekliliği nispetinde esasen ‘‘şehir halkı/erdemli devletin halkı’’ için yas tutulmalıdır. Burada Farabi ölen savaşçının ihmal edilmesini de önlemek ister. Bu yüzden ölen savaşçının, halkı yerine kendini feda etmesinden dolayı övülmesi gerektiğini de belirtir⁵⁵³.

⁵⁵⁰ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 103.

⁵⁵¹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 104.

⁵⁵² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 104-105.

⁵⁵³ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 105.

2.Haksız Savaş

Farabi, savaşın haksızlığını savaşta kullanılan yöntemlere veya uygulanan şiddetin oranına göre değil, yöneticinin savaş ile ulaşmak istediği amaçların ne olduğuna göre tespit eder.

Yönetici salt bir topluluk üzerinde itaati sağlamak ve onları kendi buyruğuna almayı amaç edinerek savaşırsa bu haksız bir savaş olur. Eğer yönetici savaşı sadece galibiyeti arzu ettiği için ve ona ulaşmak için yaparsa bu da haksız bir savaştır. Yine yönetici sadece öfkeyi yatıştırmak veya zevk almak için savaşırsa bu da haksız bir savaş olur. Çünkü insanların yöneticiyi öfkelenmesine sebep olan şey öldürmeyi veya savaşmayı gerektirmeyen bir sebep olabilir. Öfkeyi gidermek için ölüme başvuranların çoğu kendi öfkelerine sebep olan kişileri öldürmekten ziyade masumları öldürürler⁵⁵⁴. Burada yönetici bir adaleti yerine getirme duygusundan ziyade salt öfkeyi dindirmeyi amaçlar.

E.ERDEMLİ DEVLETTE HİYERARŞİ

Farabi metafizik ve fiziki tüm varlık düzeninde mertebeli bir yapılı olduğunu düşünür. Varlıklar nedensellik ilkesi gereğince bir neden-sonuç ilişkisiyle varlığa gelirler. Bu neden-sonuç halkasının ilk halkasını Tanrı oluşturur. Bu sebeple Farabi, Tanrı'ya diğer tüm var olanların varlıklarının nedeni olması sebebiyle İlk Sebep demektedir⁵⁵⁵. Bütün alem İlk Sebep'ten en alt düzeydeki varlıklara kadar mertebelere ayrılır. Burada mertebeleri üç temel sınıfa ayırabiliriz. Yalnızca yöneten ve hiçbir hizmet fiili yerine getirmeyenler, kendinden altında bulunanlar için yönetme yetisine sahip iken kendisinden üstünde bulunanlara hizmet eden ara sınıf (çoğunluk bu sınıftadır) ve sadece hizmet eden ve hiç yönetim fiili icra etmeyen sınıf⁵⁵⁶. Bu ikinci kısım birçok mertebeyi içinde barındırır. Varlık hiyerarşisi tabi yetkinlik ve yönetme yeterliliğine göre oluşur.

⁵⁵⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 96-97.

⁵⁵⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 3.

⁵⁵⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 56-58.

Bu hiyerarşik yapı aynı zamanda maddi varlıklarda ve insan bedeninde de bulunur. Farabi'nin evren ve tabiat tasavvurunda bu hiyerarşi her zaman bulunur. Hatta insan aklında ve insan ruhuna ilişkin görüşlerinde de bu hiyerarşik yapıyı rahatlıkla görebiliriz. Farabi'ye göre Tanrı alemleri mertebe mertebe farklı sınıflara ayırmıştır. Her sınıfı tabii iyilikleri gerçekleştirebilmeleri için farklı bir doğal eğilim ve fitratla yaratmıştır. Farabi'ye göre insanın iradesiyle şekillendirmede özgür olduğu siyasi alanda, Tanrı'nın alemleri yönetim şeklinin örnek alınması gerekir⁵⁵⁷. Bu örneklik; hem devletin kısımlarının hangi sırayla kurulacağı, hem idari, sosyal ve mesleki hiyerarşinin nasıl kurulacağı hem de devletin kısımlarının nasıl uyumlu çalışacağı konularındadır. Bu örnekliğin sağlanması ve sürdürülmesi durumunda ancak devlet erdemli bir devlet sınıfına girer, aksi halde cahil devletlerden birine dönüşebilir.

İlk Sebep'in tüm alem içindeki konumu erdemli devletin hükümdarının devletin diğer tüm kısımlarına göre konumu gibidir⁵⁵⁸. Bu sebeple İlk Sebep'in tüm varlığın varlık sebebi olması ve ilk var olan olması gibi erdemli devlette de ilk var olması gereken ve devletin diğer kısımlarını var etmesi gereken ilk reistir. Devletin diğer tüm kısımları mevki olarak ilk reisten aşağıdadır. Diğer tüm kısımlar ilk reisin amacını takip ederler. İlk reisin sanatı/mesleği asla hizmetkâr bir sanat olmayıp diğer tüm sanatlara hükmeden bir sanattır. Bu sanatın başka bir sanat tarafından yönetilmesi imkânsızdır. Diğer tüm sanatlar onun sanatının amacını gerçekleştirmek için hareket ederler⁵⁵⁹.

Farabi erdemli devletin hükümdarının devlet içinde mutlak egemen olmasını ister. Erdemli devlette hükümdar başkasının hükmü altına girmesi mümkün olmayan insandır, o hiçbir işinde kendisine kılavuzluk edecek bir kişiye ihtiyaç duymaz⁵⁶⁰. Farabi, ilk defa onyedinci yüzyılda Bodin tarafından etraflıca ele alınan egemenlik anlayışını çok daha önceden ele almıştır⁵⁶¹.

⁵⁵⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 68.

⁵⁵⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 62.

⁵⁵⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104.

⁵⁶⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104.

⁵⁶¹ Şirvani, "Farabi'nin Siyasi Nazariyeleri", s. 450.

Erdemli devlette reis idare organının kurucusu olduğu gibi aynı zamanda en üst mevkisinde bulunur. Reisten itibaren halkın erdemli devlet hiyerarşisindeki konumları ‘‘yaratılışları’’ ve ‘‘ eğitim düzeylerine’’ göre belirlenir⁵⁶².

Farabi, Platon’un; Tanrı’nın kimi insanın mayasına altın, kimininkine gümüş, kimininkine ise demir ve tunç kattığına ilişkin anlayışını takip ederek tabiat gereği insanların belirli bir hiyerarşi ile varlığa geldiği fikrini savunur. Platon’a göre Tanrı bazı insanları yönetici olarak yaratmıştır ve bu kişilerin mayasına altın koymuştur. Bundan sonra yardımcı olarak var ettiklerinin mayasına gümüş ve çifçi ve diğer işçilerin mayasını ise demir ve tunçtan koymuştur. Yönetici her doğan çocuğun mayasını dikkate alarak devlet içerisinde kendi mayasına uygun bir yer vermekle görevlidir. Aksi halde tabiatında altın olan kişiler değil de demir veya tunç bulunan kişiler yönetici olursa şehrin yok olacağı Tanrı’nın bir buyruğudur⁵⁶³. Burada gördüğümüz gibi Platon devletteki hiyerarşik yapının insanların tabiatlarından kaynaklandığını ispata çalışır.

Farabi’nin de Platon’un bu anlayışını takip ettiğini söyleyebiliriz. Farabi’ye göre yaratılıştan itibaren her insan farklı güçler ve farklı hazırlıklarla varlığa gelir. İnsanların yaratılıştaki farklılıkları ise daha çok bilgi elde etme ve öğrenme kapasitesine göredir. İnsanların sayesinde ilk bilgileri elde ettiği ilk düşünürleri alma konusunda her insan farklı yaratılmıştır. Bazıları bu düşünürlerin hiçbirini almaya yatkın değilken, kimileri bunları olduğu gibi alabilir. Bu ikinci sınıf sağlıklı yaratılıştadır ve erdemli devlet bu kişilerden oluşur⁵⁶⁴.

Sağlıklı yaratılıştakiler kendi içinde de çeşitli yatkınlıklara göre sınıflara ayrılır. Her sınıf için farklı düşünürlere söz konusudur. Bu durum mesleki çeşitliliğe yol açar. Meslek içi hiyerarşinin belirlenmesinde ise yine bilgi elde etme kapasitesi ve o mesleğe ilişkin faydalı faaliyette bulunma yeteneği belirleyicidir. Yaratılış gereği bir meslek için elverişli olan düşünürlere daha fazlasına sahip olan meslek içi hiyerarşide üst sırada yer alır. Bu konuda eşit durumda olanlar için hiyerarşi o mesleğin gereği olan şeyleri ortaya çıkarma

⁵⁶² Farabi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 97.

⁵⁶³ Platon, *Devlet*, s. 111.

⁵⁶⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 87.

gücüne göre şekillenir. Tüm bunlar eşit ise o mesleğe ilişkin şeyleri başkalarına öğretme konusunda daha üstün güce sahip olan diğerine yönetici olur⁵⁶⁵.

Yaratılışlar hiyerarşide belirleyicidir ancak eğitim tabi yatkınlıktan gelen hiyerarşiyi değiştirebilir. Tabi yatkınlık tek başına kişiyi o mesleğe yöneltmez. İnsanların tabiatlarına uygun eğitilmeleri de gerekir⁵⁶⁶.

İdari hiyerarşi ilk olarak insanların sahip oldukları sanat ve bilimlerin mertebelerine göre olur. Sanatlar/meslekler arasında bir hiyerarşi bulunur. Üst sanat koluna sahip kişiler genel hiyerarşide daha üst mertebelerdedir⁵⁶⁷. Sanatların tür bakımından farklı olması nedeniyle böyle bir hiyerarşi çıkar. Örneğin dokuma sanatı bezzazlıktan, attarlık çöpçülükten, felsefe ise hitabetten tür olarak üstündür⁵⁶⁸.

Erdemli devlette her birey psikolojik ve tabi yeteneklerine uygun bir mesleğe sahip olmalıdır. İster hizmetli sınıfında olsun, isterse de yönetici sınıfında olsun her birey tek bir sanat ve tek bir işle meşgul olmalıdır. Bireylerin birden fazla sanatla uğraşmalarına izin verilmez. Çünkü; her insan belirli bir işe diğer bir insandan daha fazla elverişlidir. Eğer insanlar çocukluğundan başlayarak sadece elverişli oldukları işe yönelirse o işi daha mükemmel icra ederler. Ayrıca her iş için uygun zamanlar vardır. Eğer insanlar iki iş için zaman ayırırsa bu bir iş için ayırması gereken vakit açısından kayıp olur. Tüm bu sebeplerle tek bir insan tek bir sanata yönelmelidir⁵⁶⁹.

Aynı sanat kolu içinde üst ve alt bölümler vardır. Üst bölümlere yatkın olanlar daha alt bölümlere yatkın olanlara göre daha üst mertebededir. Aynı sanat içinde ise nicelik ve nitelik farkları devreye girer. Örneğin yazı yazma sanatında daha çok mesleki bilgisi olan daha üstündür, aynı şekilde yazı sanatında nitelik olarak daha güçlü, daha tecrübeli, daha uzman kişi bu sanatta diğerlerinden daha üstün konumda bulunacaktır⁵⁷⁰. Eşit yatkınlıkta olanlar ise eğitim düzeyindeki üstünlüğe göre sıralanırlar. Eşit eğitim düzeyindeki kişiler ise o meslekteki buluş yeteneğine göre birbirlerinin yöneticisi veya hizmetkârı olurlar⁵⁷¹.

⁵⁶⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 87-88.

⁵⁶⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 89.

⁵⁶⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 41-42, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 89-90.

⁵⁶⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 119.

⁵⁶⁹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 91.

⁵⁷⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 120.

⁵⁷¹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 90.

Farabi'nin; eğitimin de devletteki hiyerarşiyi belirlemede insan tabiatı gibi bir ölçüt olması, her insanın farklı sanatlarda farklı yetkinliklerde olması, her insanın tek bir sanata yönelmesi ve eğitim yoluyla insanın tabiatının dönüştürülebileceği gibi düşüncelerinin Platon'dan izler taşıdığını söyleyebiliriz. Platon'a göre insanlar yaratılıştan birbirinden farklıdır ve kimi insan bir işe diğeri ise başka bir işe daha fazla eğilimlidir. Ayrıca her insan tek bir sanata yöneldiği zaman daha yetkin hale gelir. Çünkü birden fazla işe yönelirse kendi işini vaktinde ve tam olarak yapamaz. Bu sebeple her birey eğilimli olduğu iş üzerinde uzmanlaşmalıdır⁵⁷². Tek kişi tek sanata yönelmelidir, bir kişi aynı zamanda şair ve oyunculuğu beraber yürütemez.⁵⁷³ Platon her ne kadar devletteki hiyerarşinin ve mesleklerin insan tabiatına göre şekillendiğini belirtse de eğitim vasıtasıyla insanın tabiatının dönüşüme uğrayabileceğini de öngörür. Örneğin insandaki coşkun karakterden kaynaklanan bir sertlik eğitim aracılığıyla yiğitliğe dönüştürülebilir⁵⁷⁴. Ayrıca Platon'a göre insanda doğuştan gelen ve zorunlu durumda olmayan bazı arzular eğitim yoluyla dönüştürülebilir. Örneğin cinsel istekler eğitim ile dönüştürülebilen bu arzular arasındadır⁵⁷⁵. Dolayısıyla gördüğümüz gibi Platon devletteki hiyerarşiyi belirlemede ve yönetici-yönetilen ilişkisini belirlemede hem insana Tanrı'dan verilen tabiata önem verir hem de eğitimin önemini vurgular. Ancak devletteki hiyerarşiyi belirlemede bu ikisinden hangisinin daha belirleyici olduğu Platon'da belirsiz kalmaktadır⁵⁷⁶.

Farabi'nin eğitimin mi yoksa fitratın mı ideal devletteki hiyerarşide daha belirleyici olduğu hususunda yer yer eğitime yer yer de fitrata öncelik verdiğini görüyoruz. Farabi, eğitimi yaratılıştan gelen dezavantajları ortadan kaldıracı bir yapı olarak görür. Yaratılış açısından eksik düzeyde bulunanlar herhangi bir işte eğitilirse, üstün tabiatlı olduğu halde eğitilmemiş kişilerden hiyerarşik olarak üstün olur⁵⁷⁷. Farabi burada tabi yaratılıştan ziyade eğitime ağırlık vermektedir. Ancak bazen tabiattan gelen eşitsizliğin eğitimle giderilmesinin mümkün olmadığı durumlardan söz eder. Örneğin bazı insanlar yaratılış gereği köle tabiatına

⁵⁷² Platon, *Devlet*, s. 56.

⁵⁷³ Platon, *Devlet*, s. 86.

⁵⁷⁴ Platon, *Devlet*, s. 105.

⁵⁷⁵ Platon, *Devlet*, s. 287-288.

⁵⁷⁶ Senemoğlu, "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles", s. 49.

⁵⁷⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 90.

sahiptir ve bu kişilere gerekli eğitim verilse dahi ıslahları mümkün olmayabilir ve bu sebeple devletin dışına çıkarılırlar⁵⁷⁸. Bu sebeple Farabi'nin eğitim ile tabiat arasındaki çatışmada hangisi lehine taraf aldığını keskin şekilde ayırmak mümkün görünmemektedir. Platon'un felsefesindeki bu belirsizliğin Farabi'de de devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak iki düşünür de üstün tabiatla bu tabiata uygun yetkin eğitimin beraber yürütüldüğü süreci idealize etme noktasında uzlaşırlar⁵⁷⁹.

1.Kölelik

Farabi erdemli devlette köleliği meşru görür. Köleliğin doğal bir kurum olduğunu ve adalete aykırı olmadığını düşünür. Doğal eşitsizlikler köleliğe yol açabilecek düzeyde yüksek olabilirler.

Farabi'nin yaşadığı çağda Abbasiler Devleti'nde kölelik bir kurum olarak mevcuttu. Köle tedariki genel olarak Doğu Roma İmparatorluğu'na düzenlenen seferlerle veya Roma İmparatorluğu ile yapılan esir mübadelelerine dayanıyordu. Müslümanların, Arapların veya zımni statüsüne sahip kişilerin köleleştirilmesi yoluna ise gidilmiyordu. Bu durum İslâm hukukundaki bazı ilkelere ve bazı geçmiş uygulamalara dayanıyordu⁵⁸⁰.

Ancak Farabi, güncel meselelere ilişkin izahlar getirmekten ziyade felsefi, soyut bir çalışma yapma gayesiyle hareket etmektedir. Farabi'nin köleliği meşru bir kurum olarak görmesinde devrindeki kültürel ve siyasi anlayışın bir etkisinden ziyade insan yaratılışına ilişkin izahlarının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi, düşük yaratılışlara sahip olan insanların, gerek ikna yoluyla gerekse de zorlama yoluyla eğitilerek erdemli devlet içerisinde yer alabileceklerini belirtir. Ancak eğitim "sağlıklı yaratılışa" sahip olanlar hür insanlar için geçerlidir. Bunun yanında "hayvan tabiatlı" bazı insanlar vardır ki bunlar erdemli devlette ancak köle olarak kullanılabilir. Farabi insanları "hür insanlar" ve "köleler" olarak ikiye ayırır. Köleler de ayrıca iki sınıfa

⁵⁷⁸ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 58.

⁵⁷⁹ Bayraklı, a.g.e., s. 168.

⁵⁸⁰ Erman Şan, "Abbâsî Devleti Döneminde Uluslararası Köle Ticaretinin Öneminin Artması (MSVIII-X. Yüzyıllar)", Antalya, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, C.10, S.0 (2020), s. 440-441.

ayrılır. Birinci sınıfa ‘‘gerçek köleler’’ veya ‘‘hayvan tabiatlı insanlar’’ denir. İkinci sınıf ise ‘‘doğuştan köle’’ olarak adlandırılır⁵⁸¹.

Hür ve köle olmayı belirleyen ölçütler ‘‘iyi düşünebilme yetisi’’ ve ‘‘irade gücü’’dür. Hür insanlar düşünmeyi gerekli kılan her şeyde bu iki kuvvete de sahip olan kişilerdir. Hayvan tabiatlı veya gerçek köle olarak adlandırılan sınıf ise bu iki kuvvetten de yoksundurlar. Bazı insanlar iyi düşünebilme yeteneğine sahip olduğu halde irade kuvvetinden mahrumdurlar. Bu kişiler doğuştan köle denilen sınıfı oluşturur⁵⁸².

Son olarak ise irade gücüne sahip olduğu halde düşünebilme yetisinden mahrum kişiler vardır. Bu kimseler kendisi adına bir başkasının düşündüğü kimselerdir. Bu kimseler kendisi için düşünen kimseye itaat etmezse hayvan tabiatlı olur, eğer itaat ederse fiillerinin çoğunda başarı sağlar ve kölelikten hürliğe geçer⁵⁸³.

Hayvan tabiatlı kimseler siyasi varlıklar değildirler, ayrıca bir siyasi toplulukları da yoktur. Topluluk halinde yaşayan evcil veya vahşi hayvanlar gibidirler. Kimileri vahşi hayvanlar gibi her türden ahlâksızlık içinde yaşarlar. Bazıları çiğ etle, bazıları yaban otlarla, bazıları ise vahşi hayvanlar misali avlanarak beslenir⁵⁸⁴.

*‘‘Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeye yatkın olup, şehir için şu ya da bu yolla yararlı olanlara dokunulmaz; onlar köle olarak, hayvan gibi kullanılırlar. Yararlı olmayıp da zararlı olanlara gelince, onlara diğer hayvanlara yapılan muamele yapılmalıdır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvan düzeyinde olanlara da uygulanır’’*⁵⁸⁵.

Farabi görüldüğü üzere köleliği babadan oğula intikal eden sınıfsal bir statü olarak değil de tabi yaratılış kaynaklı olarak beliren iş bölümünün bir parçası olarak görür. Bu açıdan erdemli devlette hür insanların çocukları dahi hayvan tabiatlı olarak doğup köle olarak kullanılabilir. Bu açıdan insanların tabiatlarını tespit eden eğitim sistemine ve dolayısıyla bu sistemi işletmekle görevli yöneticilere önemli görevler düşer. Erdemli devlette hükümdarın veya yönetimin tabi yaratılışlara göre insanları tasnif etmede yegâne yetkili olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁸¹ Farabi, *Tenbih 'Ala Sebili's-Sa'ade*, s. 159-160.

⁵⁸² Farabi, *Tenbih 'Ala Sebili's-Sa'ade*, s.159-160.

⁵⁸³ Farabi, *Tenbih 'Ala Sebili's-Sa'ade*, s.160.

⁵⁸⁴ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 102.

⁵⁸⁵ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 102.

1.Farabi'nin Adalet Anlayışı ve Suç ve Cezalara Yaklaşımı

Farabi'nin hukuku mille ve din kavramlarının içinde ele aldığını hukuk kavramını açıkladığımız bölümde izah etmiştik. Burada belirttiğimiz gibi hukuk ilk yönetici tarafından onun vasıtasıyla toplum için belirli amaçlara ulaşma amacıyla tasarlanır. Mille/din sınırlandırılmış ve şarta bağlanmış görüş ve fiiller olarak iki kısımdan oluşmaktadır ve hukuk fiiller kısmında ele alınır. Hukuk genel anlamda bazı şartlarla belirlenip sınırlandırılarak fiillerin düzenlenmesini içerir.

*‘... insanın ister kendisiyle ilgili ister başkalarına karşı yapması gereken şeylerde olsun, şehirlerde yaşayan halkın karşılıklı ilişkilerini düzenleyen fiillerin belirlenmesi ve bu fiillerin her biriyle ilgili olarak adaletin tarif edilmesi gerekir’*⁵⁸⁶

Bu kısım millenin hukuka ilişkin kısmını izah eder. Burada önemli olan noktalardan biri hukuk kurallarının yapılması gereken insan davranışlarına yönelik olmasıdır. Bu hukuk kurallarının normatif özelliğini işaret eder. İkinci önemli nokta hukukun insan davranışlarını düzenleyen kurallar olmasıdır. Yani hukukun konusunu insan davranışları oluşturur. Bu izahtan çıkarılabilecek üçüncü önemli sonuç ise insan davranışlarına yönelen hukuk kurallarının adalete yönelmesidir. Farabi'nin hukuk kavramını izah ederken adalete yer verdiğini söyleyebiliriz. Bu sebeple Farabi'nin adalet kavramını nasıl ele aldığını incelemeliyiz.

Farabi adalet kavramının genel ve özel olarak iki anlamından bahseder. Genel anlamıyla adalet terimi; bir insanın herhangi bir erdemle ilgili olarak erdemli fiilleri başkaları lehine kullanması anlamında kullanılır. Özel adalet terimi ise bölüşüm ve bölüşülmüş olanın korunmasıyla ilgili olarak kullanılır⁵⁸⁷. Genel adaletin daha çok kişinin ahlâki yaşamına, özel olan adaletin ise daha çok toplumsal ve siyasi yaşama yöneldiğini söyleyebiliriz.

Farabi siyasi ve hukuki boyutuyla adalet kavramını toplumda mal, mülkiyet, şeref ve rütbelerin dağıtılmasıyla ilgili olarak ele alır. Adaletin hem bireye hem de topluma bakan bir

⁵⁸⁶ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 24.

⁵⁸⁷ Farabi, *Fusûlü 'l-Medeni*, s. 91.

yönü vardır. Eğer bu değerlerin paylaşımında ölçü kaçırılırsa bu hem birey hem de toplum için olumsuz sonuçlar doğurur.

‘‘Adalet, herşeyden önce, şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, onların hepsinin arasında paylaştırılmasında ve sonra da, onlar arasında bölüştürülen bu şeylerin korunmasında olur.’’⁵⁸⁸

İyi şeylerden kasıt; güven, servet, şeref ve rütbedir. Bu iyi şeylerden erdemli devletteki her bireyin hak ettiği eşit bir ölçüde payı bulunur. Adaletsizlik bu payın gereğinden az veya fazla verilmesi durumunda oluşur. Kişiye verilmesi gereken paydan az bir payın verilmesi durumunda bu kişi aleyhine, verilmesi gerekenden fazla bir payın verilmesi durumunda ise halkın aleyhine bir adaletsizlik oluşur⁵⁸⁹.

Adalet payların ilk olarak eşit olarak dağıtılmasıyla ilgilidir. İkinci olarak ise yapılan bu dağıtımın korunmasını konu edinir. Kişiler kendilerine verilen paylar üzerinde tasarrufta bulunabilir. Bunun sınırı erdemli devlet halkına zarar vermemektir. Kişilerin iyi şeyler üzerindeki payları isteği doğrultusunda veya isteğine muhalif olarak elinden çıkabilir. İsteğe dayanan; satış, bağışlama veya takas gibi yollarla olur. İstek dışı pay çıkması ise; soyulma veya gasp gibi yollarla olur. Her iki durum içinde kişinin kendisine verilen payın korunmasını temin etmek için garantilerin/kuralların olması gerekir. Kişinin elinden payın çıktığı her iki durumda da çıkan paya eş nitelikte bir değer kendisine iade edilmesi gerekir. Bu değer aynı cinsten olabileceği gibi başka bir cinsten olabilir⁵⁹⁰.

İstek dışı pay çıkması durumunda bunun telafi edilmesi söz konusudur. İradi olarak payını elden çıkarmak isteyen kişi ise ya bundan dolayı eşit bir kazanım sağlamalı ya da bundan dolayı toplum zarar görmemelidir. Bu koşulların sağlanması için düzenlemeler yapılır, payların kişi veya toplum aleyhine dolaşımına müdahale edilebilir. Adalet, ilk yapılan paylaşımın halk için korunmasını sağlar. Adaletsizlik ise kişinin payının kendisine veya halka eşit bir değerde iadesi yapılmadan elinden çıkarılmasıdır⁵⁹¹.

Burada görüldüğü üzere ilk paylaşımın her halükârda korunması gibi bir anlayış yoktur. Kişi gönüllü olarak kendi aleyhine ve toplum lehine olmak üzere tasarrufta bulunabilir. Bunun en tipik örneği bağışlamadır. Farabi’nin adaletsizlik olarak gördüğü kendi

⁵⁸⁸ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 89.

⁵⁸⁹ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 89.

⁵⁹⁰ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 89.

⁵⁹¹ Farabi, *Fusûlü’l-Medeni*, s. 89-90.

isteği dışında haksız olarak payın elinden çıkması ve değiş-tokuşların kıymetçe eşit olmamasıdır. Ticaret gibi sahalarda kişiler mallarını kıymetçe eşit bir mal ile değiştirme zannıyla hareket ederler. Bu kıymetçe eşit taksimin sınırlarının ağır ölçüde aşılması gerekir. Burada eğer bu sınır aşılsa toplumun bir zarar uğramasından ötürü cezalar gündeme gelir.

Farabi'ye göre paylara adaletsiz şekilde müdahale olduğu durumlarda iadeyi sağlayan düzenlemelerin olması gerektiği gibi birçok adaletsiz müdahale için ayrıca ceza verilmesi gerekir. Cezaların yapılan kötülük nispetinde ölçülü olarak verilmesi gerekir. Her adaletsizlik için ona uygun bir ceza gerekir. Adaletsizlik yapan kişiye yaptığına karşılık gelecek eşit bir kötülük ile karşılık verilirse eğer adalet sağlanmış olur⁵⁹². Farabi'nin bu görüşünde Kuran'ın şu ayetinin etkili olduğunu söyleyebiliriz: ‘*Bir kötülüğün cezası, ona denk bir kötülüktür...*⁵⁹³’

Kişiye yaptığı kötülükten daha fazla bir kötülükle karşılık verilmesi durumunda kişinin ve ayrıca toplumun aleyhine, daha az bir kötülükle karşılık verilmesi durumunda ise toplum aleyhine bir adaletsizlik/haksızlık olur⁵⁹⁴.

Farabi suç konusunda bugün ceza kanunumuzda da benimsenen ‘topluma karşı suçlar/kişilere karşı suçlar’ ayrımına benzer bir ayrım yapmaktadır. Farabi suçların esasen toplum aleyhine bir adaletsizlik mi olduğu, yoksa suçların kendisine karşı işlenen kişi aleyhine mi adaletsizlik olduğu konusunda devlet yöneticilerinin farklı görüşler benimsediğini belirtir. Farabi hangi görüşün ideal olduğunu belirtmez, bu seçenekleri benimsenmesi olası seçenekler olarak inceler.

Bir grup yönetici devlette işlenen tüm suçların, meydana gelen tüm adaletsizliklerin toplum aleyhine yapıldığını düşünürken kimi yöneticiler ise tüm bu adaletsizliklerin sadece kendisine karşı suçun işlendiği kişiye yönelik olduğunu savunur. Diğer bir grup yöneticinin görüşüne göre, bir toplumdaki tüm suçlar doğrudan bir kategoriye sokulmamalı bunun yerine kişileri ilgilendiren adaletsizlikler ile topluma karşı yapılan adaletsizlikler ayrıma tabi tutulmalıdır. Ayrıca kişiyi ilgilendiren adaletsizlikler de toplum aleyhine bir sonuç doğurup

⁵⁹² Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 90.

⁵⁹³ Şûrâ, 42/40.

⁵⁹⁴ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 90.

doğurmamasına göre tasnif edilir. Kişiyi ilgilendiren ama aynı zamanda toplum aleyhine sonuçları olan suçlar ve sadece kişiyi ilgilendiren ve toplumla ilgili bir adaletsiz durum ortaya çıkarmayan suçlar vardır⁵⁹⁵.

Bu ayrımların pratiği ilişkin önemli bir sonucu olmaktadır. Özellikle bireyi ilgilendiren adaletsizlikler söz konusu olduğunda eğer suçun kendisine karşı işlendiği kişi suçluyu affederse suçlunun affedilmesi yoluna gidilir. Ancak eğer toplum aleyhine bir adaletsizliğin ortaya çıkabileceği bir suç söz konusu ise bu durumda adaletsizliğe maruz kalan kişi affetse dahi kişinin cezalandırılması yoluna gidilecektir. Toplum aleyhine olan suçlarda, ortada toplum ve bütün insanlar aleyhine bir haksızlık olması nedeniyle ceza verildiğinden suçla adaletsizliğe uğrayan kişinin affetmesi dikkate alınmayacaktır⁵⁹⁶.

2.Erdemli Devlette Hukukçuların Yeri ve Nitelikleri

Farabi genel olarak ilk yönetim olarak isimlendirdiği özelde ise peygamber ve filozofa karşılık gelen yöneticilerin erdemli devlette birbiri ardına hüküm sürmesini ideal olarak görür. Ancak bu ilk yönetimin yöneticileri öldüğünde ve yerleri bu yöneticilerin taşıması gereken şartları taşıyan kişilerce doldurulmadığında ilk yönetimin koyduğu kurallara ve uygulamalara göre devleti idare eden ve ‘‘geleneğe bağlı yönetim (melikü’s-sünne)’’ denilen bir alternatif yönetim kurulur. İşte bu yönetim kendinden önceki kanunlara göre yönetir. Yeni kanunlar çıkaracağı zaman ise eski kanunların düzenlemediği konularda ve eski kanun koyucuların amaçlarına uygun olarak ancak kanun çıkarabilir. Bu sebeple eski kanun koyucuların koydukları kanunlarla neyi amaç edindiklerinin, ayrıca hangi konuları kesin olarak düzenleyip hangi konuları izah etmediğinin tespiti gerekir. İşte bu gibi hususların açıklığa kavuşturulması için erdemli devlette hukukçulara/fakihlere ihtiyaç duyulur.

Geleneğe bağlı yönetim idaresiyle alakalı her şeyde ve kanun vaz ederken iki hususu göz önünde tutar. Birincisi, düzenleme yaparken önceki ilk yönetimin yolunu takip etmeli, onların düzenlediği konuları değiştirme yoluna gitmemelidir. İkinci olarak ise, önceki ilk yönetimin açıklamadığı konular arasında eğer kendi zamanında bir düzenleme yapma

⁵⁹⁵ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 90.

⁵⁹⁶ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 90.

ihtiyacı doğarsa, bu düzenlemeyi ilk yönetimin kanunlarından hüküm çıkararak (istinbat) ve çıkarımında (istihraç) bulunarak yapması gerekir. Bu iki hususun sağlanması için fıkıh sanatının bilinmesi gerekir⁵⁹⁷.

Fıkıh sanatı kanun koyucunun kesin olarak izah ettiği hususlar ve kesin olarak açıklamadığı konuların doğru bir şekilde belirlenmesini sağlar. Kesin olarak belirlemediği konularda kanun çıkarılacağı zaman ise ilk yönetimdeki kanun koyucunun koyduğu kanunlarda güttüğü amaca uygun olacak şekilde yeni düzenlemeler yapılır. Amaca uygunluğun belirlenmesi ise fıkıh sanatı kapsamındadır⁵⁹⁸.

Farabi, fıkıh sanatını dine tabi olan ve zaman olarak dinden sonra ortaya çıkan bir sanat olarak ele alır. Din ise felsefeye tabidir ve zaman bakımından felsefeden sonra oluşur. Bu sebeple fıkıhta felsefeye bağlı olmaktadır. Erdemli devletteki erdemli din gerçek felsefeye dayanır, bu sebeple bu dine dayanan fıkıh gerçek olmayan felsefeye dayanan dinlere tabi olan fıkıh sanatından daha üstündür. Eğer din zanna dayanan bir felsefeye veya sahte bir felsefeye tabi ise o dine dayanan fıkıh sanatı erdemli devletteki fıkıh sanatından daha aşağı olur⁵⁹⁹.

Farabi fıkıh sanatına sahip olan fakihin şu özelliklere sahip olması gerektiğini belirtir⁶⁰⁰:

1. Fakih kanun koyucu tarafından kesin olarak izah olunan fiillerin tamamını bilmelidir. Fiillere ilişkin izah bazen kanun koyucunun bir fiili ile olabilir. Böyle bir halde bu yapılan fiil söz konusu fiilin nasıl yapılması gerektiğini açıklar.

Burada görüldüğü üzere kanun koyucu sadece yazılı olarak değil aynı zamanda fiili uygulamalarıyla da insan davranışlarına ilişkin yapılması gerekeni ifade eden kanunlar koyabilmektedir. Dolayısıyla hukukçular yalnızca kanun metinlerini değil aynı zamanda ilk yönetimi oluşturan yöneticilerin fiillerini de inceleme konusu edinerek hangi davranışlarıyla hangi konularda hüküm koyduklarını tespit etmeye çalışırlar. Burada İslam'ın hukuk anlayışının etkisi olduğu söylenebilir. İslam geleneğinde sünnet şeri delil olarak kullanılır. Hz. Peygamber'in yalnızca sözleri değil aynı zamanda fiilleri ve takrirleri de sünnet alanında

⁵⁹⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32.

⁵⁹⁸ Farabi, *İhsâu'l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, s. 133, Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32.

⁵⁹⁹ Farabi, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 69-70.

⁶⁰⁰ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 32-34.

esas alınır⁶⁰¹. Farabi’de ilk yöneticilerin fiillerini yasamanın kapsamına sokarak bu anlayışa paralel hareket etmektedir.

2. Fakih, ilk yönetimin belirli bir zaman için yasalaştırdığı ancak sonrasında değiştirdiği ve değişmiş halini devamlı kıldığı kanunların bilgisine sahip olmalıdır. Ayrıca kendi dönemindeki yasama faaliyetinde sonraki yasayı esas alarak onun izinden gider.

3. Fakih ilk yöneticinin hitabet dilini ve yöneticinin yaşadığı zamandaki insanların dillerini kullanırken başvurdukları adetleri bilmelidir. Ayrıca yöneticinin kullandığı dilde istiare yoluyla bazı nesnelere delalette kullanılan kavramlar varsa bunların gerçek manalarını anlayabilmesi gerekir.

4. Fakih, ortak bir isimle kullanılan kelimelerin kanunlarda hangi amaçla kullanıldığını anlayabilecek bir kavrayışa sahip olmalıdır.

5. Fakih, kanun koyucunun mutlak olarak ifade ettiği ancak daha özel amaçlar taşıdığı konularda bu özel amaçları veya kanun koyucu daha genel bir amacı taşıdığı halde zahiren bir kavramı ele alıyorsa bu konudaki genel amacının ne olduğuna yönelik bir üstün bir kavrayışa sahip olmalıdır.

6. Fakih meşhur olan şeyleri ve âdete göre olan şeyleri bilmesi gerekir.

7. Fakihin nesnelerdeki benzerlik ve farklılığı kavrama gücü olmalıdır. Bu güce ancak fitrat mükemmelliği ve mesleki deneyim ile ulaşılır.

8. Fakih eğer kanun koyucu zamanında yaşamış ise kanun koyucunun sözlü olarak koyduğu kanunların lafızlarını veya yapmak suretiyle koyduğu kanunlarda fiillerini müşahade etmesi veya haberler yoluyla ona ulaşması gerekir. Gelen haberlerin yazılı olması şart değildir.

9. Son olarak fakih, kanun koyucunun toplum için tasarladığı dinin görüşleri açısından itikadı sahih biri olmalıdır. İtikadın sağlamlığı ise ancak söz konusu dinin erdemleri açısından erdemli biri olmasıyla sağlanır.

⁶⁰¹ Murteza Bedir, ‘‘S  nnet’’, T  rkiye Diyanet Vakfı İ  lam Ansiklopedisi (D   A), İstanbul: T  rkiye Diyanet Vakfı İ  lam Ara  tırmaları Merkezi (  SAM), 2010, C.38, s. 150-151.

3. Erdemli Devlette Yasama Süreçleri ve Yasaların Dinamizmi

Erdemli devletteki en üstün yönetici devleti keyfilikle ve arzusuna göre yönetmez. Hem ilk yönetimi oluşturan peygamber ve filozof hem de bunlardan sonra gelen geleneğe bağlı yönetimin yöneticileri devleti kanunlar vaz ederek idare eder.

Erdemli devlette kanunlar yöneticiler tarafından konulur. Meclis gibi ayrı bir yasama organı yoktur. Farabi kanun koymanın bir bilgelik işi olduğunu düşünür. Ancak mutluluk açısından en üstün seviyede bilgi sahibi olan kişi insanları mutluluğa ulaştıracak kanunlar oluşturabilir⁶⁰².

Erdemli devlette yönetici kanun koyarken halkın görüşlerine dayanmaz. Halkın yönetici üzerinde bir otoritesi yoktur. Farabi'ye göre halkın yasama ve yönetim üzerinde egemen olduğu devlet demokratik devlettir. Ancak Farabi bu devleti cahili devletler arasında sayar⁶⁰³.

Farabi'ye göre kanun koyma faaliyeti doğada insanın iradesiyle etki edebildiği alana ilişkindir. Kanun koyucu kanun oluştururken esasen iradeye bağlı düşünümleri (akılsalları) en üstün mutluluğun kazanılmasını sağlayacak şekilde fiilen varlığa getirmeye çalışmaktadır. Bu düşünümlerin fiilen varlığa getirebilmelerini mümkün kılan şartların belirlenmesi gerekir. Bu şartlar ancak üstün fikri erdeme sahip kişi tarafından tayin edilebilir. İradi düşünümlerin idraki onların şartlarını tayin etmenin bir ön koşulu olduğundan, kanun koyacak kişinin öncelikle en üstün mutluluğu idrak etmiş olması şarttır. Mutluluğa ulaştıran iradi düşünümler ancak felsefe sayesinde öğrenilebilir. Kanun koyucunun felsefi bilgiye sahip olması şarttır. Bu sebeple erdemli devlette kanun koyucu filozof olmalıdır⁶⁰⁴.

Farabi toplum için ideal (mutluluğa ulaştıran) kanunları oluşturma potansiyeline sahip olarak gördüğü bu felsefeye sahip kanun koyucunun aynı zamanda devlette en üstün siyasi görevde bulunmasını ister. Kanun koyucu bu siyasi hükümlerlik sayesinde uyulması gereken erdemleri toplumda fiilen oluşturma imkânına erişir⁶⁰⁵. Kanun koyucunun hükümdar

⁶⁰² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105-106.

⁶⁰³ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 116-117.

⁶⁰⁴ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 45.

⁶⁰⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 45-46.

olmasının nedeni esasında kanunların yürürlüğünü sağlamaktır. Kanun koyma için teorik ve pratik felsefede yetkinlik, kanunları insanlarda fiilen var etmek için ise hükümlanlık gerekir.

Farabi kanunların konması ve benimsetilmesi süreçlerini beraber değerlendirdiği için kanun koyucunun aynı zamanda yönetici olması gerektiği gibi bir sonuca ulaşır. Kanun koyucu gerek kesin kanıtlarla gerek ikna yöntemiyle gerek de misaller vererek kanunları halka benimsetebilme gücüne sahip olmalıdır⁶⁰⁶.

Farabi hukuku dinamik bir yapı olarak görür. Kanunlar değişen zaman ve şartlara uygun hale getirilmelidir. Ancak burada kanunların nasıl değiştirileceği ve önceki yöneticilerin kanunlarına aykırı düzenlemelerin hangi durumlarda ve kimlerce yapılabileceği sorunu karşımıza çıkar.

Bu sorunu daha iyi çözebilmek için Farabi'nin belirlediği iki yönetimi tekrar incelememiz gerekiyor. Çünkü yasa koyma ve değiştirme yetkileri iki yönetim için farklılık içerir. İlk yönetim veya ilk yönetici denilen ve peygamberi ve filozofu içeren yöneticiler kanun koyma ve değiştirmede mutlak yetkilidir. Peygamber ve filozofun bu mutlak yetkisi vahiy almaları ve gereken şartları⁶⁰⁷ sağlamaları sayesinde. Vahiy sayesinde mutluluğun ve insanlığın en üst mertebesine ulaşarak, mutluluğu kazandıran her fiile vakıf hale gelmektedirler⁶⁰⁸. Bu kazanımla da kanunları tayin ederler.

İkincil nitelikte olan geleneğe bağlı yönetim ise ilk yönetici şartlarına sahip kimsenin bulunmadığı zaman için planlanmış bir yönetimdir. Bu yönetimdeki yöneticilerinde sağlaması gereken kendi şartları vardır⁶⁰⁹. Bu yönetimin kanun koyarken ilk yönetimin kanun koymadaki usullerini ve koydukları kanunları göz önünde tutmaları gerekir. Bu yönetim ilk yönetimin koyduğu kanunları değiştirme yetkisine sahip değildir. İlk yönetimin kanunlarında belirtilmemiş bir konuda ancak yine onların usul ve kurallarını gözeterek kanun vaz edebilirler⁶¹⁰. Bu sebeple geleneğe bağlı yönetim sınırlı bir yasama yetkisine sahiptir.

Farabi'nin ilk yöneticileri her ne kadar insanlığın en üst mertebelerini işgal etmiş kişilerde olsalar tarihsel ve beşeri bir takım sınırları nedeniyle bütün insan davranışlarını

⁶⁰⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 106.

⁶⁰⁷ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 81-82, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 108.

⁶⁰⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁶⁰⁹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 85, Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

⁶¹⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

planlama imkânına sahip değillerdir. İlk yöneticiler bütün fiilleri değil çoğunu belirlemişlerdir. Ayrıca belirlediği fiillerin bütün şartlarını da kapsamlı olarak belirlememiş olabilirler⁶¹¹.

İlk yöneticilerin bütün fiilleri belirlemesini engelleyen sebepler şunlardır⁶¹²:

1. Tüm fiilleri belirlemeden ölmesi.

2. Yöneticiyi meşgul eden savaş veya zaruri bazı durumların vuku bulması.

3. Yönetici, insan fiillerini kendisinin şahit olduğu veya kendisine sorulan bir olay neticesinde belirler ve o olay hakkında yapılması gerekeni kanunlaştırır. Ancak insan davranışına konu olayların hepsi onun yaşadığı zamanda veya onun yaşadığı yerde vuku bulmaz. Bu sebeple yönetici müşahade etme imkânına erişemediği bu geniş davranış alanı için kanun koyamaz.

4. Kanun koyucu olan yönetici bilinçli olarak sadece belirli fiilleri düzenleyebilir. İlk yönetici sadece belirli asli fiillere odaklanarak bunların nasıl ve ne ölçüde yapılması gerektiğini kanunlaştırabilir. Yönetici bu asli fiillere dayanılarak diğer fiiller hakkında kendinden sonra gelenlerin çıkarsama yapabileceği kanısıyla böyle bir yol izler. Sonra gelenler ilk yöneticinin izinden giderek, onun amacına uygun olarak diğer fiilleri bu belirlenmiş asli fiillerden çıkarırlar. Farabi burada esasen kıyas yoluyla hüküm çıkarmayı izah etmektedir.

5. Yönetici sadece toplumun kaynaşması ve bağılıklarını arttırmasında en büyük güce sahip olan, en çok fayda sağlayan fiilleri belirleyip bunları kanunlaştırabilir. Geri kalan fiiller hakkında kanun koymayı ise boş bir zamana atabilir veya kendinden sonra gelen kanun koyucuların da bu fiiller hakkında doğru çıkarsama yapabileceğini düşünerek bilinçli olarak kanun koymayabilir.

Burada görüldüğü üzere ilk reis, karşılaştığı her olay veya düzenleme ihtiyacı gördüğü her insan fiili için yapılması gerekenin ne olduğunu tespit etme donanımına sahipken bir insan olmanın verdiği eksikliklerden dolayı tüm insan davranışlarında yapılması gerekeni belirlemekten mahrum kalmaktadır. Bunun yanında yerin ve zamanın değişime uğramasıyla

⁶¹¹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 28.

⁶¹² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 28-30.

da yapılması gerekenler değişime uğramaktadır. Bu sebeple kanunların değişen şartlara uyarlanması gerekir.

Farabi'ye göre kanunları değiştirmeye, zamana uyarlamaya veya daha önce kanun tarafından belirlenmemiş bir konuda kanun çıkarmaya yetkili kişi ancak bütün hallerde ilk yönetici gibi olan kişidir⁶¹³. Yani ilk reisin taşıması gereken şartlara sahip olmalı, onun gibi tabi yaratılış açısından üstün olmalı ve tabi eğilimleri doğrultusunda alışkanlıklarla erdemler kazanmış biri olmalıdır. Aynı zamanda tüm fiiller hakkında yapılması gerekeni tespit etmesini sağlayan vahiy tecrübesini de deneyimlemiş biri olmalıdır⁶¹⁴.

Şimdi ilk reisten sonra gelen yönetici tüm şartlar bakımından ilk reis gibi olursa, ilk reisin vaz ettiği kanunları değiştirme ve kendi zamanı için daha uygun olan hale dönüştürmede yetkili olur⁶¹⁵. Bu değiştirme ve uyarlamayla eski kanun hükümlerine aykırı olan yeni hükümler koyma da söz konusu olabilir. Farabi'ye göre bu durum ilk reisin yanılmış veya eksik olmasından kaynaklanmaz. Çünkü ilk reis kanunları kendi zamanının şartlarına göre en uygun olacak şekilde tasarlamıştır. Eğer ilk reis kanunun değiştirildiği zamanda yaşamış bulunsaydı kendi de bu değişiklikleri yapardı⁶¹⁶. Bunun gibi tarihsel süreçte ilk reisten sonra gelen her yönetici eğer ilk reis şartlarına sahipse kanunlar üzerinde bu değişikliği yapma hakkına sahip olur.

Burada belirtmeliyiz ki ilk reisten sonra gelen yöneticilerin yaptıkları değişiklikler insan fiilleri hakkındadır ve dinin teorik kısmını kapsamaz. Daha önce belirttiğimiz gibi Farabi hukuku din/mille kavramı içerisinde değerlendirir. Hukuk, dinin fiiller kısmındadır ve sonraki yöneticilerin yapacağı kanun değişiklikleri dinin fiiller kısmıyla alakalıdır. Dinin teorik kısmı veya diğer adıyla görüşler kısmı ise fiiller gibi tarihsel süreçte değişime uğramaz. Dolayısıyla dinin temel ilkelerinin kanunlarla sürekli revizyona uğraması mümkün değildir⁶¹⁷. Bu durumu, birbiri ardınca gelen peygamberlerin şariatlarında inançla ilgili konuların bir bütünlük teşkil etmesine rağmen pratiğe ilişkin konuların değişim göstermesine benzetebiliriz.

⁶¹³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 30.

⁶¹⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁶¹⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 30.

⁶¹⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94, Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 30.

⁶¹⁷ Siddiqi, *Politics, Religion and Philosophy in Al-Farabi's Book of Religion*, s. 26.

Farabi'ye göre ilk reis şartlarını taşıyan kimselerin çabaları, amaçları, iradeleri ve yaşayışlarında birlik vardır. Bu kişilerin nefisleri adeta tek bir nefis gibidir. Bir devlet içerisinde bu niteliklere sahip birden fazla kişi varsa bunlar tek bir yönetici gibi hareket ederler, bunlar arasında çatışma olası değildir⁶¹⁸. Farabi'nin bu görüşünün arkasında hakikatin tek olduğuna ilişkin kanısı ve ahlâk ve felsefe alanlarında kesin bilginin mümkün olduğuna ilişkin kabulü⁶¹⁹ yatar. Bu sebeple aynı niteliklere sahip reisler aynı kesin hakikatlere erişmiş olmalarından dolayı aralarında tam bir uyum söz konusudur. Dolayısıyla siyaset ve hukuk alanlarındaki tasarruflarında ihtilafa düşmezler.

İlk reis şartlarına sahip kişiler zaman açısından peşi sıra yaşarlarsa her yönetici önceki yönetici gibi asli kanun koyma yetkilerine hak kazanır. Ancak söz konusu şartlara⁶²⁰ sahip kişiler yoksa önceki kanunlar yazılıp korunur. Devlet bu kanunlara göre yönetilir. Bu kanunlara göre yöneten yöneticilere de ‘‘önceki uygulamaları devam ettiren yönetici (meliku's-sünne)’’ denir⁶²¹.

İlk yönetimden ayrı olan bu geleneğe bağlı yönetim (melikü's-sünne) yöneticileri de kanun koyma yetkilerine sahiptir ancak bu yetki ikincil ve ilk yönetim usullerine dayanan bir yasama yetkisidir. Geleneğe bağlı yönetim esasen ilk reislerin koyduğu kurallarla bağlıdır, bunları koruma ve bunların meydana gelme usullerini bilmeleri gerekir. Bu yönetim ilk yönetimin koyduğu kanunlarda bulunmayan bir konu için kanun koyabilir. Ancak bunu yaparken eski kanunların izinden gitmeli ve eski kanunlardan hüküm çıkarma gücüne (istinbat) sahip olmalıdırlar⁶²². Geleneğe bağlı yönetimin ilk yönetimin koyduğu yasaları değiştirme gibi bir yetkisinden ise söz edilmemektedir. Dolayısıyla geleneğe bağlı yönetimin yeni çıkan şartlar için yeni düzenleme yapma ve düzenlenmemiş yeni durumlar için adaletsiz durumların önüne geçme ihtiyacı nedeniyle düşünülmüş bir yönetim olduğunu söyleyebiliriz.

Farabi ilk yönetim denilen yönetim için söz konusu şartları taşıyan kişileri ya peygamber ya da filozof olarak görür. Çünkü filozof ve peygamber bir nevi vahiy almaktadırlar ve bu sayede yasama açısından asli yetkilere sahip olurlar⁶²³. *Medinetü'l-*

⁶¹⁸ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

⁶¹⁹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 72.

⁶²⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 107-108, Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s.81-82.

⁶²¹ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 94.

⁶²² Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 109.

⁶²³ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

Fazıla’ da ilk yöneticisi peygamber olan bir devlet tasviri, *Fusulü’l-Medeni*’de ise ilk yöneticisi filozof olan bir devlet tasviri vardır. Bu sebeple eserler arasındaki bu ayrımlarla kanun değiştirme aşamaları hakkındaki görüşleri beraber değerlendirmeliyiz.

Medinetü’l-Fazıla için ilk reis peygamber olduğundan kanunları ancak her halde onun gibi olan kişi yani yine peygamber değiştirebilecektir. Filozof, bu eserde geleneğe bağlı yönetim (melikü’s-sünne) de yönetici olduğundan⁶²⁴ kanun koymada ilk yönetimin yani peygamberlerin yasalarıyla bağlıdır. Eski kanunlardan akıl yürütme ve derin düşünme yeteneğiyle hüküm çıkararak kanunları oluşturacaktır.

Fusulü’l-Medeni eserinde ise ilk reisi filozof olan bir erdemli devlet vardır⁶²⁵. İlk reisten sonra gelen süreçte bu devlette kanunları değiştirme yetkisine her halde ilk yönetici gibi olan yani filozof olan kişi yetkili olacaktır. İlk reis şartlarını sağlayan ve filozof olan biri bulunmazsa bu eserdeki meliküs-sünne şartlarını taşıyan kişiler kanun koymada yetkili olur. Bu şartlar *Medinetü’l-Fazıla*’daki şartlarla genel olarak örtüşür. Ancak *Medinetü’l-Fazıla*’da filozof olma şartı varken *Fusulü’l-Medeni*’de bu şart aranmaz. Bu devletteki geleneğe bağlı yönetim için de yukarda belirttiğimiz sınırlı yasama yetkileri geçerlidir.

Farabi hukuku dinamik bir yapı olarak görür. Yasalar değişen zaman ve şartlara göre değişime uğrar. Farabi tarihsel süreçteki her olası durum için yasa koyucunun nasıl belirlenmesi gerektiğini izah eder. İdeal olarak gördüğü yasa koyucunun her zaman bulunamayacağının farkına vararak olası durumlar için çözümler üretmiştir. Farabi erdemli devlette tek bir yönetici, tek bir yasa koyucu bulunmasında ısrar etmez. Farabi için önemli olan yasa koyucu ve yöneticinin taşınması gereken şartlardır. Bu şartların tek bir kişi tarafından sağlanması mümkün değilse yasa koyucu/yöneticinin sayısı şartların sayısı kadar artabilir. Her bir şartı sağlayan farklı kişilerden oluşan bir kurul yasa koyucu/yönetici olabilir⁶²⁶.

Farabi zaman içinde yeni kanunlara ihtiyaç duyulduğunun farkındadır. Her halükarda erdemli devlette yasa koymaya yetkin kişilerin yasamada bulunmasını ister. Bu sebeple yasa koymaya yetkin olan kişinin veya kişilerin taşınması gereken şartlar üzerinde ısrar eder. Yasa

⁶²⁴ Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 109.

⁶²⁵ Farabi, *Fusulü’l-Medeni*, s. 81-82.

⁶²⁶ Farabi, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, s. 109.

koyucu insan fiillerinde yapılması gerekeni doğru tespit etmesini sağlayan nitelikleri sayesinde bu konumdadır. Yasa koymaya yetkin kişinin bu yasaların yerine getirilmesini sağlamak için ayrıca bir gücünün olması gerekir. Bu sebeple yasa koyucu aynı zamanda yönetici olmalıdır. Aksi halde sahip olduğu felsefi bilgelik ve erdemleri boşa gitmiş ve bunlardan kazandığı şeyler geçersiz hale gelmiş olur⁶²⁷.

Farabi hukuku bir devlet içinde zaman içinde değişen dinamik bir yapı olarak görmesinin yanında ayrıca şehirden şehre, milletten millete de hukukun değişime uğradığını izah eder. Farklı coğrafyalardan kaynaklanan farklı insan yapıları uyulması gereken fiillerin kapsamını değiştirir. Fiillerin dayandığı değerler evrensel olsa dahi bu değerlerin hayata geçirilmesinde milletler arası farklılıklar devreye girer. Her bir değer yanında bulunması gereken haller ve arazlar millete, zamana ve şartlara göre değiştiği için farklı milletleri barındıran farklı erdemli devletlerde kanunlar da farklı olacaktır⁶²⁸.

Farabi hukukun bu yerel yapısını doktor ve yönetici arasında kurduğu benzetme ile yapar. Bedenleri tedavi eden kişi doktor, nefsleri (ruhları) tedavi eden kişi ise melik (hükümdar) dir. Doktor bedenleri tedavi ederken kişilerin salt bedensel sağlığını amaçlar. Tedavi ederken iyileştirdiği kişilerin ruhen iyi veya kötüye ilişkin fiilleri yapmasını kolaylaştırma gibi bir amacı yoktur. Örneğin elleri tedavi eden doktorun amacı kişinin yakalama gücünü mükemmelleştirmektir. Kişinin bu elleri iyi veya kötüye ilişkin kullanması konusunda bir tedavi yapmaz. Çünkü kişilerin iyi veya kötüye ilişkin tavırlarında takınması gerekenleri hükümdar belirler. Bu düzenleme ancak hükümdarlık sanatıyla (es-sanâ'a el-melik) icra edilir⁶²⁹. Burada gördüğümüz gibi Farabi, kanun koyucu/reise insanların davranışlarında yapılması gerekeni belirleme yetkisi vermektedir.

Bu sebeple Farabi'nin felsefesinde siyaset sanatı esasen etikle ilgilidir. Yönetici bilgeliği ile insan davranışlarında olması gerekeni tespit ederken, egemenliği sayesinde de insanları bu davranışlara yöneltir. Bunu siyasi kararlarla ve vaz ettiği kanunlarla yapar. Bu açıdan erdemli devletin etik-politik bir amacı gerçekleştirmeye yöneldiğini söyleyebiliriz.

⁶²⁷ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 45-46.

⁶²⁸ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19-20.

⁶²⁹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 48.

Hükümdarlık becerisi halka erdemli yaşam biçimleri ve melekeleri benimsetme ve halkı cahili yaşam biçimlerine karşı muhafaza etmeyle ilgilidir. Bu sebeple yönetim sanatının konusunu; bütün insan fiillerinin bilme ve bunlar arasında mutedil olanları tespit etme oluşturur⁶³⁰.

Bedenin alması gereken ilaç ve gıdalar konusunda orta ve ölçülü olanı tespit eden doktordur. Doktorun bu tespitte kullandığı sanat ise tıptır. Ahlâk ve fiillerde orta ve ölçülü olanı tespit eden ise devletin yöneticisidir. Yöneticinin kullandığı sanat ise siyaset sanatıdır (es-sanâ'atu'l-medeniyye). Gıda ve ilaçlar konusundaki orta ve ölçülü olan bireyden bireye değişkenlik gösterir. Bazen çoğunluk için uygun olan ölçü farklı bazı gruplar için uygun değildir. Aynı zamanda farklı zamanlarda ayrı gruplar için uygun ölçüler de birbirinden farklıdır. Aynı bunun gibi fiiller konusunda da orta ve ölçülü olan farklı yapıdaki insan grupları arasında farklılaşır. Yine aynı şekilde değişen zamanla uygun ve yapılması gereken fiiller değişikliğe uğrar. Bir zaman diliminde bir topluluk için orta ve ölçülü olan aynı zaman dilimindeki farklı topluluk için ayrı olabilir⁶³¹.

Burada görüldüğü üzere insan davranışlarına ilişkin olması gereken zamansal ve mekânsal şartlara göre değişiklik gösterir. Bu sebeple olması gerekeni ifade eden kanunlarda bu farklılıklardan etkilenir. Dolayısıyla kanunlar milletler arasında ve çağlar arasında değişime uğrar.

Farabi'nin yasaların dinamik yapısına ilişkin izahlarında İslâm'ın hukuka bakış açısının da bir etkisinden söz edebiliriz. Kuran'da da peygamberlerin şariatları arasında farklılık olduğuna ilişkin bilgiler vardır⁶³². Buna göre değişen zaman ve koşullar için şariatın bazı hükümlerinin değişime uğradığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda bir peygamberin elçiliği ile getirilen bir şariat ancak yine başka bir peygamber tarafından gelen bir şariatla değişebilmektedir. Ancak İslâm'daki şariatlar arası farklılıkların inanç esaslarıyla ilgili olmayıp daha çok ibadet ve cezalara ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, İslâm alimleri açısından eski şariatların hükümlerinin ne ölçüde bağlayıcı olduğuna ilişkin de farklı görüşler

⁶³⁰ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 46.

⁶³¹ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 60.

⁶³² En'âm, 6/145-146.

vardır. Bu görüşler ve tartışmalar şer'u men kablena (geçmiş şeriatler) başlığı altında yapılmaktadır⁶³³.



⁶³³ Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrııcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 7.b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020, C.2., s. 279-282.

IX. BÖLÜM

FARABİ’NİN HUKUK FELSEFESİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERE GÖRE DEĞERLENDİRİLMESİ

A.HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERE GENEL BİR BAKIŞ

Farabi’nin hukuk felsefesini hukukun kökenine ilişkin görüşler çerçevesinde bir değerlendirmeye tabi tutabilmemiz için öncelikle bu görüşlerin neler olduğunu genel hatlarıyla ele almamız gerekir.

Tarihsel süreç içerisinde hukukun ne olduğu, hukukun meydana gelmesine sebep olan etmenler ve hukukun kökenleri hakkında çeşitli teoriler ortaya atılmış, çeşitli akımlar meydana gelmiştir. Bu teorileri üç genel başlık altında inceleyebiliriz. İlk olarak hukukun düzen fonksiyonunu merkeze alan “hukukun kökenini yöneten iradesinde ve gücünde arayan akımlar” bir grup olarak incelenmektedir. Hukuksal pozitivizm akımları ve normativizm bu başlık altında değerlendirilmektedir⁶³⁴.

İkinci bir grup olarak hukukun adalet fonksiyonu merkeze alan “hukukun kökenini adalet ve etik değerlerin gerçekleşmesinde arayan akımlar” gelmektedir. Doğal hukuk düşüncesi bu başlık altında değerlendirilmektedir⁶³⁵.

Üçüncü bir grup olarak ise hukukun sosyal olgu boyutunu merkeze alan “hukukun kökenini sosyal olgularda arayan akımlar” gelmektedir. Sosyolojik okul, dayanışmacı okul, tarihçi hukuk okulu gibi ekoller bu başlık altında değerlendirilmektedir⁶³⁶.

Üç akımda hukukun belirli bir fonksiyonunu merkeze almaktadır. Bu sebeple hukukun “düzen”, “etik boyut” ve “sosyal olgu” olmak üzere üç fonksiyonu olduğunu söyleyebiliriz⁶³⁷. Bu akımların her biri bu kavramlardan birisini temele alarak şekillenmektedir.

⁶³⁴ Niyazi Öktem, Ahmet Ulvi Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Der Yayınevi, 2014, s. 429.

⁶³⁵ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 69

⁶³⁶ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 328.

⁶³⁷ Yasemin Işıktaş, *Hukuk Sosyolojisi*, 2.b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013, s. 123.

B.HUKUKUN KÖKENİNİ SOSYAL OLGULARDA ARAYAN AKIMLAR

1.Sosyolojik Okul

Saint Simon ve Auguste Comte'un kurucuları olduğu bu okul hukukun varlık kazanmasında sosyal olgulara ağırlık vermektedir. Ancak bunun yanında aklın da göz ardı edilmemesi gerektiği görüşündedirler⁶³⁸.

Bu düşünörlere göre hukuk doğa bilimlerine benzer şekilde objektif olarak ele alınmalıdır. Hukuka dinsel önyargılar ve metafizik temelinde izahlar getiren sübjektif tutumlardan kaçınılmalıdır. Bunun yanında sosyal gerçeklik olarak bir karşılığı olmayan sosyal sözleşme kuramlarının da realiteyi ihmal ettiğı kanısındadırlar. Toplum ancak kendi gerçekliğinde incelenmeli, toplumun karakteri, tarihi süreçleri ve geçirdiğı değışimler tespit edilerek genel nitelikli kurallara ulaşılmalı ve toplumun yasaları bunlara dayanılarak oluşturulmalıdır⁶³⁹.

Bu akımın temsilcilerinden olan Comte'a göre hukuk alanında da pozitif bilimlerde olduğu gibi pozitif düşünce egemen olmalıdır. Toplumun tarihsel süreçteki gelişimleri incelenmeli ve bunlara dayanarak genel kurallara ulaşılmalıdır. Toplumsal ve hukuksal alanda bu incelemeler sonucunda şekillenmelidir. Comte, her toplumun tarihsel süreçte üç aşamadan geçtiğini düşünür. İlk aşama olan teolojik çağda toplum ve evren doğaüstü güçler ve Tanrılar ekseninde izah edilmekteydi. Olaylar ve varlıkların hareketlerinin Tanrıların iradesine tabi olarak gerçekleştikleri kabul edilmekteydi⁶⁴⁰. Siyasi alanda dini devletler ön plana çıkmaktaydı⁶⁴¹.

Metafizik çağda ise önceki dönemden kalma teolojik izahlara şüpheyile yaklaşılmış ancak maddenin arkasındaki soyut özü arama çabaları devam etmiştir. Bunun neticesinde hukuk düşüncesinde doğal hukuk egemen olmuştur⁶⁴².

⁶³⁸ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 328.

⁶³⁹ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 330.

⁶⁴⁰ Niyazi Öktem, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", İstanbul, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.43, S. 1-4 (1977), S. 274-275

⁶⁴¹ Hâmide Topçuoğlu, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961, s. 34.

⁶⁴² Topçuoğlu, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı*, s. 34. Topçuoğlu 34, Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 334.

Üçüncü aşama olan pozitif çağda ise madde ve olaylar izah edilirken doğüstü varlıklara dayanılmaktan ziyade olayların gözlemlenerek bunlar neticesinde sonuçlar çıkarılması yoluna başvurulmuştur⁶⁴³. Bu aşamada siyasi hayat sosyal olayları konu edinen sosyolojinin egemenliği altına girmiştir⁶⁴⁴. Hukuksal düşüncede de bu üçüncü aşamada hâkim olan pozitif düşünce egemen olmalıdır. Sosyolojinin verileriyle insan davranışları düzenlenmeli ve toplumsal düzen buna dayanarak oluşturulmalıdır⁶⁴⁵.

2.Dayanışmacı Hukuk Okulu

Emile Durkheim, Leon Duguit gibi isimler tarafından incelenen bu akıma göre hukukun kökeninde toplumsal dayanışma ve sosyal ilişkiler bulunmaktadır⁶⁴⁶. Hukuk pozitif hukuk kurallarından, yasa metinlerinden ibaret değildir. Hukuk toplumsal bir olgudur. Hukukun anlaşılması için ise toplumsal dayanışma ve toplumsal iş birliği gibi hususların açıklanması gerekmektedir⁶⁴⁷.

Bu akımın önemli temsilcilerinden Durkheim'a göre toplumsal dayanışma toplumu ayakta tutan en önemli olgulardan biri olarak ele alınmaktadır. Toplumsal dayanışma hukuk vasıtasıyla incelenebilir⁶⁴⁸. Toplumlardaki farklı dayanışma tiplerine bağlı olarak hukukun karakteride değişmektedir.

Toplumsal dayanışma örf, adet, din, ahlâk ve hukuk kurallarını meydana getirir. Bu kurallara uymak zorunludur, yoksa toplumsal birliktelik tehlikeye girer. İnsanların bir arada yaşamaması gibi bir durum olamayacağından kurallara uyulması gerekmektedir. Bu sebeple hukukun kökeninde sosyal ilişkiler yer alır. Sosyal ilişkilerin merkezinde de dayanışma kavramı yer alır⁶⁴⁹.

⁶⁴³ Öktem, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", 275, Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 334.

⁶⁴⁴ Topçuoğlu, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı*, s. 34.

⁶⁴⁵ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 335.

⁶⁴⁶ Ömer Faruk Alıntaş, "Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış", *Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S.8 (1996), s. 223.

⁶⁴⁷ Yasemin Işıktaş, Umut Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, 1.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 55.

⁶⁴⁸ Işıktaş, Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 55.

⁶⁴⁹ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 337.

Dayanışma ve iş bölümü arasında zorunlu bir bağlantı vardır. Durkheim işbölümlerine bakarak toplumları ikiye ayırır. İlk toplum daha çok ilkel toplumları içeren homojen yapıdaki insanlardan oluşmaktadır. Bu toplumlarda benzerliğe dayanan bir dayanışma olan ‘‘mekanik dayanışma’’ vardır. Bu tür toplumlarda dini inançlar ve örfler kişileri bir araya getirir. İnanç ve düşünce olarak bu toplumda insanlar birbirlerine çok benzemektedirler. Toplumsal iş bölümü içerisinde kişilerin yetenek olarak birbirlerinin yerini doldurmaları daha kolaydır.⁶⁵⁰.

Daha gelişmiş düzeydeki toplumlarda ise ‘‘organik dayanışma’’ denilen bir dayanışma türü bulunur. Bu toplumda insanların tek başlarına gereksinimlerinin üstesinden gelememeleri sebebiyle iş bölümü zorunlu olarak oluşur⁶⁵¹. Organik dayanışmanın olduğu toplumlarda toplumsal gereksinimlerin temin edilebilmesi için daha sıkı bir iş bölümü vardır. Gelişen iş bölümü nedeniyle bireyin topluma bağlanması kuvvetlenirken, uzmanlaşmanın artmasıyla birey daha kişisel bir hal almaktadır⁶⁵².

Her iki toplum tipinde de toplumsal dayanışmaya zarar veren bireyler ceza alırlar. Hukukun temelini bu yaptırımlar oluşturur. Dayanışma tiplerine göre yaptırımlar farklılaşır. Mekanik dayanışmanın ihlali durumunda cezalandırıcı yaptırımlar söz konusuysen organik dayanışmanın ihlali durumunda düzeltici hukuk yaptırımları uygulanır⁶⁵³.

Mekanik dayanışmanın olduğu toplumlarda hukuk baskıcı bir karakterdedir. Bu toplumlarda dayanışma ihlallerine baskıyla yaptırım uygulama anlayışı hakimdir. Bu sebeple ceza hukuku ön plandadır. Dayanışmayı zedeleyen fiillere karşı tutkulu bir tepki verilmektedir⁶⁵⁴. Devlet cezaları içeren yasaları koyarken toplum bilincini korumayı amaç edinmelidir. Ceza yasaları sosyal bilinci koruyarak dayanışmayı sağlamalıdır. Ceza bu toplumda hem tutkusal hem de teşkilatlı bir tepkidir. Toplum basit olduğundan cezalarda bu ölçüde açık ve şiddetlidir⁶⁵⁵.

Organik dayanışmanın hakim olduğu toplumlarda ise baskıcı bir hukuksal yapıdan ziyade iş birliğine dayanan bir hukuki yapı bulunur. Bu sebeple medeni hukuki ticaret hukuku, idare hukuku ve anayasa hukuku gibi alanlar bu toplumlarda daha fazla gelişmiştir.

⁶⁵⁰ Işıktaş, Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 55, Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 337.

⁶⁵¹ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 337.

⁶⁵² Işıktaş, Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, s.56.

⁶⁵³ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 339.

⁶⁵⁴ Işıktaş, Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 56.

⁶⁵⁵ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 339.

Bu toplumlarda yaptırım bir baskı unsuru olmaktan ziyade onarma fonksiyonuna sahiptir. Toplumsal dayanışma ihlallerinde acı çektirmeye yönelik bir yaptırımdan ziyade eski hale iadeyi sağlayacak bir yaptırım uygulanır⁶⁵⁶.

Bu okulun diğer bir önemli temsilcisi Duguit'e göre hukukun kökenini sosyal dayanışma oluşturmaktadır. Hukukun kökenini izah etmede metafizik ve a priori ilkelere gerek bulunmamaktadır. Hukuku oluşturan "insanların toplum içerisinde yaşamaları" olgusudur. Toplumda insanların bütünlüğünü dayanışma sağlar. Dayanışmayı destekleyen her davranış nesnel açıdan iyidir. Toplumsal süreç kendiliğinden dayanışmayı destekleyen davranışları kurallaştırır. Hukuk kuralları ve sosyal normlarda bu şekilde oluşur. Bu sebeple hukuk toplumsal dayanışmadan kendiliğinden oluşur⁶⁵⁷.

Sosyal normların hukuk kuralı niteliğini kazanabilmeleri için yöneticiler veya devlet tarafından düzenlenip yaptırıma bağlanması gerekmez. Daha doğru bir ifadeyle devlet tarafından yazılı kanun metnlerinin oluşturulması sosyal normlara hukuk kuralı olma vasfını kazandırmaz. Hukukun gerçek kaynağı toplumun bilincidir. Sosyal dayanışmaya yönelmeyen kurallar parlamento onayından geçse dahi sadece ölü bir kanun olabilirler⁶⁵⁸.

Sosyal normların hukuk kuralı vasfına erişebilmeleri için sosyal dayanışmaya ve adalet duygusuna yönelmiş olması gerekir. Adalet duygusu ise sosyallikle yakından alakalıdır. Sosyal dayanışmayı zedeleyen davranışlar aynı zamanda adaletsizdir. Topluluk da böyle bir davranışa karşı ortak bir tepki çıkması sayesinde norm hukuk kuralı olma niteliğine erişir. Hukukçuların bir kural üzerindeki uzlaşısı normu hukuk kuralına dönüştüremezken toplumun üyelerinin bilincinde o kural için bağlılık oluşmasıyla kural hukukilik niteliği elde eder⁶⁵⁹. Ayrıca keyfilikten ve insan iradesinden bağımsız olarak sosyal dayanışmadan çıkan bu hukuk nesneldir⁶⁶⁰.

⁶⁵⁶ Işıktaş, Koloş, *Hukuk Sosyolojisi*, s. 56.

⁶⁵⁷ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 349-349.

⁶⁵⁸ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, 7.b., Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007, s. 292-293.

⁶⁵⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 293.

⁶⁶⁰ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 349.

3.Tarihçi Hukuk Okulu

Almanya’da 19. yüzyılın ilk yarısında kurulan bu okulun kurucusu Gustav Hugo, başlıca temsilcisi ise Friedrich Karl von Savigny’dir⁶⁶¹. Bu okulun görüşüne göre hukukun kökeninde bilinçli bir irade yatmaz. Hukuk kanun koyucu tarafından yaratılmaz, tarihsel süreçte kendiliğinden var olur⁶⁶².

Savigny’e göre hukukun kökü her milletin canlı bütünlüğü içerisinde yer alır ve bu bütünün oluşturduğu birliğe dayanarak anlaşılabilir. Hukuk yapay olarak oluşturulmaz. Hukuk ile milletin karakteri ve niteliği arasında organik bir bağ bulunur⁶⁶³.

Hukuk, dilin ve örflerin oluşması gibi meydana gelir. Dillerin filologların yardımı olmadan kendiliğinden oluşması gibi hukuk da kanun koyucunun yardımı olmadan doğar ve esasen halk ruhunun oluşturduğu bir yapıdır⁶⁶⁴.

Savigny hukukun gelişiminde geçirdiği süreçleri üçe ayırarak inceler⁶⁶⁵:

1. İlk dönemde hukuk halkın vicdanından oluşur. Bu aşamada hukuk örf ve adet olarak belirir. Bu süreç tıpkı dilin doğup gelişmesi gibi vuku bulur.

2. İkinci dönemde hukukla uğraşan bir hukukçular sınıfı meydana gelir. Bu dönemde hukuk ilk dönemdeki gibi canlı ve basit değil, aksine daha yapay ve teknik bir hal almıştır. Hukukçular toplumu temsil ederler ve yeni hukuk kuralı yaratamazlar. Yalnızca halk vicdanıyla doğan kuralları düzenleyip tasnif etmekle görevlidirler.

3. Son aşama ise kodifikasyon dönemidir. Bu aşamada hukuki inançlar çok uzun bir zaman yaşadığı için hukuk bir kesinliğe ve belirliliğe erişmiştir. Bu seviyede devlet yüksek iktidarı zaten belirli olan hukuku kanunlaştırır.

Savigny’e göre kanun koyucu tarafından bir gecede oluşmaz, ancak çağlar boyunca gelen birikimle milli ruhun derinliklerinden doğar. Hukuk öncelikle örflerden ve

⁶⁶¹ Orhan Münir Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 4.b., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971, s. 431.

⁶⁶² Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, 11.b., Bursa: Ekin Yayınları, 2014, s. 217.

⁶⁶³ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 431. Çağıl 431

⁶⁶⁴ Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 217.

⁶⁶⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 205-206.

teamüllerden daha sonra hukuk ilminden doğar. Hukukun kökeninde rasyonel olmayan içsel kuvvetler bulunur⁶⁶⁶.

Savigny hukukun gerçek kökenini örfler ve teamüller olarak gördüğü için zamansız bir kanunlaştırma hareketine karşıdır. Savigny çalışmalarıyla Almanya'daki kanunlaştırma hareketinin yarım yüzyıldan fazla gecikmesini sağlamıştır. Çünkü Almanya'nın henüz ikinci aşamada olduğu ve kanunlaştırma aşaması için erken olduğu kanaatindeydi⁶⁶⁷.

Savigny'e göre hukuk kavgasız ve kademeli bir süreçle oluştuğundan sosyal grupların veya kişilerin çıkarlarından soyutlanmıştır. Bu sebeple tarihsel süreçte meydana gelen bu hukuka yönelik objektif bir eleştiri getirilemez. Çünkü hukuk insan iradesinin değil ortak inancın bir ifadesidir⁶⁶⁸.

Yine Savigny'e göre evrensel yürürlüğe sahip bir hukuk mümkün değildir. Hukuk her milletin sosyal gelişiminde kendine has olarak meydana gelir. Bu sebeple yabancı bir hukuk iktibas edilse dahi bunun geçerliliği için halk ruhu ve halk vicdanı tarafından onaylanması ve içselleştirilmesi gereklidir⁶⁶⁹.

C.HUKUKUN KÖKENİNİ YÖNETENLERİN İRADESİNDE VE GÜCÜNDE ARAYAN AKIMLAR

Bu akım hukukun kökenini izah ederken norm boyutuna odaklanır. Hukuku devlet iradesinin bir ifadesi olarak gören bu akım hukuk normunu ön plana çıkarırken sosyal olgu ve adalet boyutunu ihmal eder. Hukuki pozitivizm ve normativist pozitivizm bu akım çerçevesinde ele alınmaktadır⁶⁷⁰.

Hukuki pozitivizm hukukun kökenini tabi hukuk ve sosyal sözleşmeyle açıklayan tabi hukuk teorisine karşı çıkmaktadır. Hukuki pozitivizm merkezine pozitif hukuku koyar ve pozitif hukukun gerçek hukuk olduğunu savunur. Pozitif hukuk egemen gücün iradesinin bir

⁶⁶⁶ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 432, Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 206.

⁶⁶⁷ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 204-206.

⁶⁶⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 207.

⁶⁶⁹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 207.

⁶⁷⁰ Öktem, *Türkbağ, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 429.

ifadesi olarak kabul edildiğinden bu akımda hukuk hükümran gücün iradesine indirgenmektedir⁶⁷¹.

Hukuki pozitivizm müstakil bir hukuk biliminin teşekkül etmesini zorunlu görür. Bunun için hukukun politika ve ahlak alanlarından bağımsız olarak ele alınması gerekir. Hukuk sübjektif yapıdaki ahlâk, adalet ve tabi hukuktan ayrılmalıdır. Adalet görecelidir ve mekan ve zamana göre değişkenlik gösterir. Hukuk biliminin bağımsızlık kazanabilmesi için bu sübjektiflikten, dolayısıyla tabi hukuktan, kurtulması gerekir. Ayrıca hukuki pozitivizm açısından etkinlik ve zorlayıcılık hukuk kuralında bulunması gereken unsurlardır. Hukuk kuralları ayrıca yaptırım tarafından desteklenmelidir⁶⁷².

1. Analitik Pozitivizm (Tahlilci Hukuk Okulu)

Bu akımın 17. yüzyıldaki doğal hukuk teorilerine bir tepki olarak meydana geldiği ve faydacı hukuk teorisinden ve Bentham'dan faydalandığı kabul edilmektedir. Bu okul diğer normcu pozitivizm akımları gibi odağına benzer şekillerde tekrar eden metinleri mantıksal olarak analiz etmeyi koyar. Yetkili makamlarca yaptırıma tabi tutulmayan normları hukuk niteliğinden mahrum görür. Yetkili makamdan anlaşılan ise devlettir. Devletin siyasi kurumlarınca müeyyidelendirilmeyen normlar hukuk niteliği taşımazlar. Ayrıca bu okula göre hukuk mahkemelerce uygulanan kuralların bir bütünüdür⁶⁷³.

Bu akımın en önemli temsilcilerinden olan Austin'e göre hukuk biliminin konusunu pozitif hukuk oluşturur ve pozitif hukuk siyasi açıdan üstün olanların kendilerine tabi olanlar için tayin ettiği kaidelerden meydana gelir. Hukuk sisteminde pozitif hukukla adalet arasında bir ilişki bulunmaz. Hukukun adaletin tesisi gibi bir amacı bulunmaz, hukuk bilimi asıl olarak yönünü pozitif kanunlara döner. Kanunların iyi veya kötülüğü problemi hukukun dışındadır. Austin'e göre hukuk egemenin bir emri, egemen gücün iradesinin bir ürünüdür. Egemenliğe sahip kişiler veya kişinin sınırsız ve sonsuz yetkilerle bezenmiş olması gerekir. Egemenliği elinde tutan otoritenin toplum içerisindeki tüm otorite kaynaklarından üstün olması gerekir.

⁶⁷¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 267.

⁶⁷² Öktem, "Hukuksal Pozitivizm Akımı", s. 279-280.

⁶⁷³ Hâmede Topçuoğlu, *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)*, 3.b., İstanbul: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, C.I, 1969, s. 25-27.

Egemenliğe sahip olanların başka bir kaynağa bağlı olmamaları gerekir. Ayrıca halkın çoğunun egemen sahiplerine itaati gerekir. Egemenin tek bir kişi olması mümkün olduğu gibi birden çok kişi veya bir parlamento da egemen olabilir. Böyle üstün bir otoriteye sahip olan toplumdaki hukukla ilgilenen Austin bu toplumu “siyasi bağımsızlığa sahip” olarak görür. Hukuk işte bu toplumdaki egemen gücün bir emridir aynı zamanda ödev ve yaptırım unsurlarını taşıması gerekir⁶⁷⁴.

Hukukun kökenini etkinlik kavramında bulunur. Etkinlik egemenin gücün eylemi olan aktif öge ve öznenin itaate yönelik davranışı olan pasif öge olmak üzere iki ögeden meydana gelir. Hukuk hukuksal bir sorumluluk yükleyen emirdir⁶⁷⁵.

Egemen gücün çıkarmadığı kurallar olan nezaket kuralları veya devletler hukukuna ilişkin kurallar pozitif hukukun kapsamına girmez. Bunların ihlaline verilen tepki belirsizdir. Örf ve teamül kuralları ise ancak mahkemece tanınıp bir yaptırıma tabi olursa pozitif hukukun kapsamına girer. Devletin egemenliğini sınırlandıracak yüce ilkeler yoktur, egemenin iradesini ahlak kuralları veya tabi hukuk ilkeleri sınırlayamaz⁶⁷⁶.

2. Normativist Pozitivizm (Normativizm)

Bu akımda iradeci pozitivizm çizgisinde hukuku kendiliğinden varlığa gelen bir şey olarak değil de konulmuş bir şey olarak ele alır. Ancak iradeci pozitivizmden ayrıldığı yer hukukun yine hukuk tarafından var edildiğini ileri sürmesidir. Her hukuk normu diğer hukuk normlarınınca belirlenen kişi veya organlarca yine bu normlar tarafından belirlenen usule göre konulurlar. Bu sebeple hukukun kökeninde esasen yine bir hukuk normu bulunması sebebiyle normativist pozitivizm olarak adlandırılır⁶⁷⁷.

Bu akımın en önemli temsilcisi Hans Kelsendir. Saf Hukuk Teorisi kurmayı amaç edinen Kelsen, hukuk ile siyaset, ahlâk ve sosyoloji arasında bir ayrım yaparak bunlardan soyutlanmış bir hukuk anlayışı kurmak ister. Hukukun adaleti tesis etmek gibi bir zorunluluğu bulunmadığını belirten Kelsen bunu siyasetin konusu olarak görür ve hukukun

⁶⁷⁴ Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 208-209, Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 282-284. 208-209.

⁶⁷⁵ Öktem, “Hukuksal Pozitivizm Akımı”, s. 289.

⁶⁷⁶ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 283-285.

⁶⁷⁷ Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 209.

kapsamının dışında bırakır⁶⁷⁸. Bu açıdan Doğal hukuk düşüncesine karşı bir konumda yer alır. Kelsen ideolojik ve sosyolojik değerleri hukuk dışına iterek hukukun mantıksal bir bütünlüğüne ulaşmaya çalışır. Bundaki temel amacı hukuku bir bilim seviyesine yükseltmek ve bir objektiflik yakalamaktır⁶⁷⁹.

Kelsen hukuku normatif bir bilim olarak görür ve tabi ilimlerden ayırır. Bunu yaparken olan ile olması gereken ayırımına odaklanır. Tabiat kanunları olana işaret ederken hukuk normu olması gerekeni konu edinir. Hukuk olması gerekeni gösteren normatif bir bilimdir⁶⁸⁰.

Kelsen hukuku normlardan meydana gelen hiyerarşik bir yapı olarak görür. Buna göre hukuk sistemi içerisinde alt düzeydeki her bir norm yürürlüğünü üst düzeydeki bir normdan alır. Hukuk normunun yürürlüğünü üst düzeydeki bir norma şekil açısından uygun olarak oluşturulması sağlar. Dolayısıyla bir norm ancak hukuk düzeninin bir ögesi olarak ispat edilirse pozitif hukukun kapsamına girer⁶⁸¹. Her bir norm üst normun belirlediği organca ve o üst normun öngördüğü usule göre koyulur. Dolayısıyla her bir normun kökeninde yine başka bir norm bulunur. Hukuk normları yine başkaca hukuk normları tarafından meydana gelir⁶⁸².

Normalar hiyerarşisinin en alt düzeyde mahkemelerin çıkardığı normlar vardır. Kanunlar genel normlardır ve anayasanın altında yer alır. Anayasa pozitif normlar arasında en üst düzeyde bulunur. Anayasa normlarının yürürlüklerini aldığı başka bir pozitif hukuk normu bulunmaz, anayasa yürürlüğünü varsayımsal nitelikteki temel normdan alır⁶⁸³. Temel normu ‘*anayasaya ve anayasaya göre konulan diğer normlara uyulmalıdır*’ şeklinde özetleyebiliriz⁶⁸⁴.

Kelsen ayrıca hukuk normlarının etkinliğiyle ilgilenir. Bir zaman dilimi içerisinde bir ülkedeki hukuk normlarını geçerli kılan unsur etkinliktir. Bir anayasanın geçerli olduğuna yönelik değer yargısı anayasanın temel norma uygunluğunu gösterir. Etkinlik hukuk düzeninin tamamıyla ilgilidir, tek bir norma uyulup uyulmadığından ziyade sistemin bütün

⁶⁷⁸ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 300.

⁶⁷⁹ Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, s. 265.

⁶⁸⁰ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 302.

⁶⁸¹ Vecdi Aral, ‘Kelsen’in Hukuk Anlayışı’, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.34, S. 1-4 (1968), s. 538.

⁶⁸² Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 209.

⁶⁸³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 304, Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, s. 269.

⁶⁸⁴ Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 210.

olarak geçerliliğiyle ilgilidir. Etkinlik ilkesinin varsayıldığını en iyi devrim durumları gösterir. Hukuksal açıdan eski anayasayı ortadan kaldıran eski anayasanın fiili etkinliği yitirmesidir. Yeni anayasa da ancak etkinlik kazanırsa yürürlüğe sahip olur⁶⁸⁵. Dolayısıyla hukukun geçerliliğinin etkinlikle yakın bir ilişkisi bulunur. Sujelerin normlar düzenine göre davranmalarıyla hukuk düzeni geçerlilik kazanır.

D.HUKUKUN KÖKENİNİ ADALET VE ETİK DEĞERLERİN GERÇEKLEŞMESİNDE ARAYAN AKIMLAR (DOĞAL HUKUK TEORİSİ)

Doğal hukuk okulu pozitif hukuk ile tabi hukuk arasında bir ayrım yapar ve hukuku bir düalist yapı olarak ele alır. Pozitif hukuk belirli bir çağda belirli bir toplumda organize olarak fiilen uygulanan hukuktur.

Pozitif hukuk belirli kişilerin iradelerinin diğer kişilerin iradesi üzerinde zor yoluyla benimsetilmesiyle tabi hukuk herhangi bir insanın iradesinin ürünü değildir. Tabii hukuk insanın aklıyla bulup uyduğu hukuktur. Bu sebeple tabii hukuk teorisinde pozitif hukuktan ayrı ve ondan üstün olan bir tabii hukukun bulunduğu anlayışı hakimdir. Pozitif hukukun tabii hukuka uygun olması gerekir. Pozitif hukuk meşruluğunu tabii hukuka uygun olmasından alır⁶⁸⁶.

Doğal hukuk temelinde pozitif hukukun üzerinde bulunan değişmez ve genel geçerliliğe sahip olan bir adalet arayışının ifadesidir⁶⁸⁷. Doğal hukuka göre hukuk tepeden gelen veyahut dışarıdan gelen bir şey değildir. Hukuk iradeden bağımsız ve herhangi bir hukuki kanaate bağlı olmadan var olan bir şeydir. Yine tabii hukuk anlayışına göre insan hukuku ruhunda taşır ve hukuk evrensel beşeri bir karaktere sahip olması nedeniyle hukuk insan tabiatına dahildir⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ Işıктаş, *Hukuk Felsefesi*, s. 270, Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 307.

⁶⁸⁶ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 137.

⁶⁸⁷ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 69.

⁶⁸⁸ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 369.

Doğal hukukun adalet idesi ile yakından bir ilişkisi vardır. Doğal hukuk adaletin içerik kazanmasıdır. Hukukun adaleti gerçekleştirme gibi bir yükümlülüğü vardır⁶⁸⁹. Bu sebeple bu akım hukukun kökenine adalet, eşitlik gibi değerleri koymaktadır.

Doğal hukuk düşüncesi tüm zaman dilimlerinde ortak olan, genel nitelikli ve her millet için geçerli olan tabii hukuk kurallarının var olduğuna dayanır. Bunun yanında ise insanların keyfi arzularına ve iradelerine göre değişen pozitif hukuk yer alır. Bu düalist yapının belirli sonuçları vardır. İlk olarak tabii hukukun pozitif hukuk için bir örnek teşkil etme bir ilham kaynağı olma fonksiyonu vardır. Doğal hukuk kanun koyuculara yasaları çıkarırken çatışan çıkarlar karşısında doğru karar vermelerini sağlayacak olan doğal hukuk prensipleri sunar. İkinci olarak ise doğal hukuk bize pozitif hukukun adalete uygun olup olmadığı konusunda bir denetleme yapma imkânı sunarak pozitif hukukun değerlendirmesinde bir ölçü olur⁶⁹⁰. Pozitif hukukun üstündeki bu değer ölçüsüne halk dilinde adalet denilir. Pozitif hukukun normlarından birinin adalete uygunluğu tabii hukuk denilen bu kıymet ölçüsüne göre belirlenir⁶⁹¹.

Doğal hukuk düşüncesi adaleti hukukun esaslı bir niteliği olarak görür. Adaletin hukukun içeriğinde bulunması zorunludur, adaletin eksik olması durumunda hukuktan bahsedilemez. Hukukun gerçek anlamda hukuk olabilmesi için hayır ve adaleti içine alması gerekir⁶⁹².

Doğal hukuk akımı tarihsel süreç içerisinde farklı karşılıklar bulmuştur. Antik Yunan düşüncesinde doğaya göre adil olan ile yazılı hukuka göre adil olan arasında bir ayırım yapılmıştır. Pozitif hukuk kurallarını içine alan ‘‘nomos’’un doğa düzenini ifade eden ‘‘physis’’i yansıtmaması gereklidir⁶⁹³.

Roma döneminde Stoacı felsefenin etkisiyle insan tabiatının gereği olan evrensel nitelikli bir tabii hukuk görüşü savunulmuştur. Yunan toplumunda doğal hukuk daha çok kriz dönemlerinde gündeme gelirken, Roma toplumunda hukukun önemli bir parçası olmuştur⁶⁹⁴.

⁶⁸⁹ Vecdi Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilmi Üzerine*, 7. b., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2010, s. 43.

⁶⁹⁰ Aral, *Hukuk ve Hukuk Bilmi Üzerine*, s. 45, Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 397.

⁶⁹¹ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 402.

⁶⁹² Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 398.

⁶⁹³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 133, Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 70.

⁶⁹⁴ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 133.

Ortaçağ'da tabi hukuk tanrısal hukukla eş görülmüştür. Tanrı kavramı antik çağdaki doğa kavramının yerine geçmiştir. Evren Tanrı iradesinin bir ürünü olduğundan hukuki olay ve emirler de Tanrı'nın buyruğundan başka bir anlama gelmemektedir⁶⁹⁵. Ortaçağ tabi hukuk akımı dini niteliklidir ve hukukun kaynağında tabiat ve tabiatı yaratması dolayısıyla Tanrı bulunur⁶⁹⁶.

Tanrı emirlerini peygamberler vasıtasıyla bildirdiğinden, hukuk kuralının içeriğini bu tanrısal emirler oluşturur. Hukuku yaratan Tanrı'dır ve Tanrı emri her yerde ve her zamanda geçerli olduğundan tanrısal emir olan hukuk kuralları da her yerde ve her zaman diliminde yürürlüktedir⁶⁹⁷.

Bu dönemin bu akım açısından en önemli filozoflarından birisi Thomas Aquinas'dır. Aquinas yasalar arasında hiyerarşik bir ayrım yapar. Buna göre her şey Tanrı takdirini ifade eden Sonsuz Yasa'ya (Lex Aeternal) tabidir. Sonsuz Yasa'nın akılcı bir varlık olan insanca gerçekleştirilmesi ise Doğal Yasa'dır (Lex Naturalis). Bunların yanında toplumda yürürlükte olan İnsan Yasası (Lex Humana) bulunur. Aquinas'a göre beşeri iradenin koyduğu yasalar doğal yasalara uygun olmak zorundadır. Eğer bir insani yasa adil olmazsa, toplumsal yarara/ortak yarara aykırı ise bu yasa doğal yasaya aykırı olur. Doğa yasalarına uygun yasa hazırlama yükümlülüğü devlettedir⁶⁹⁸.

16'ncı ve 17'nc yüzyıllar arasında ise tabii hukuk akımı laikleşerek Tanrısal iradeden soyutlanmıştır. Hukukun Tanrı'dan değil beşeri akıldan kaynaklandığı anlayışı gelişmiştir⁶⁹⁹. Hukukun kaynağı olarak ilahi vahiy veya devlet iradesinin koyulamayacağı savunulmuştur. Bunun yerine insan doğasına uygun olarak keşfedilen şeyler ancak hukuk olabilir. Ayrıca insanın sosyal doğasına uygun olarak keşfedilen bu hukuk; genel, değişmez ve tüm zaman ve tüm milletler için muteber olan mutlak prensipleri içeren genel bir yapıdır⁷⁰⁰.

Yeni Çağdaki tabi hukuk akımının en önemli düşünürü Hugo Grotius'dur. Grotius'a göre tabi hukukun en önemli özelliği insan aklının bir emri olmasıdır. İnsanın sosyal ve akıl

⁶⁹⁵ Ernest Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 3.b., Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2001, s. 78.

⁶⁹⁶ Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 215.

⁶⁹⁷ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s.79.

⁶⁹⁸ Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, s. 114-115.

⁶⁹⁹ Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 216.

⁷⁰⁰ Çağıl, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, s. 414.

tabiatına uygun şeyler ancak tabi hukuk kuralı olabilir. Tabi hukuk genel ilkelerine göre ülkeler pozitif kanunlar çıkarmalıdır⁷⁰¹.

E.FARABİ’NİN HUKUKA İLİŞKİN GÖRÜŞLERİNİN HUKUKUN KÖKENİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLER AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Öncelikle Farabi’nin hukukun kökenine ilişkin izahlarını ve hukukun kökenine ilişkin görüşler açısından yapılan tasnifteki yerini tespit etmemizi sağlayacak görüşlerini belirtmemiz gerekmektedir.

Farabi’nin hukuk kavramını nasıl ele aldığını incelediğimiz bölümde belirttiğimiz gibi Farabi hukuku “mille/din” kavramının altında incelemektedir. Farabi’ye göre din ve mille ve şariat eş anlamlı kavramlardır, ancak şariat daha çok belirlenmiş fiilleri ifade eder⁷⁰². Mille bazı şartlarla belirlenmiş/sınırlandırılmış fiillerden ve görüşlerden oluşur, işte hukuk/şariat şartlarla sınırlandırılan fiiller kısmına denk gelmektedir. Farabi’ye göre milleyi toplum için ilk reis tasarlar ve reis onun uygulanması aracılığıyla belirli amaçlara ulaşmayı arzular⁷⁰³. Burada görüldüğü gibi hukuk ilk reis tarafından tasarlanıp ortaya koyulan bir şeydir. Dolayısıyla Farabi açısından hukuk kendiliğinden oluşmaz, bilinçli bir irade tarafından tasarlanıp ortaya koyulan bir şeydir.

Farabi ideal devletteki hukuku izah ettiği gibi cahil devletlerdeki hukukun kökenini de benzer şekilde izah eder. Cahil devletlerde de hukuk ilk yönetici tarafından tasarlanmaktadır ve yönetici hukuk vasıtasıyla belirli amaçlara ulaşmak istemektedir. Erdemli devlette hukuk yalnızca gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa ulaştırmayı amaçlarken cahili devletlerde tiplerine bağlı olarak cahili iyiliklerden birini kazandırmayı amaçlar⁷⁰⁴. Dolayısıyla aynı zamanda en yüksek iyilik olan mutluluk⁷⁰⁵ erdemli devlette kanunların kendisine uyması gereken bir üst değer olarak karşımıza çıkar ve kanun koyucuyu sınırlandırır.

⁷⁰¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 170-171.

⁷⁰² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 24.

⁷⁰³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

⁷⁰⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16-18.

⁷⁰⁵ Farabi, *Tenbih 'Ala Sebili's-Sa'ade*, s. 146.

Erdemli devlette ve cahili devletlerde hukuk ilk reis tarafından ortaya koyulsa da her devlet belirli amaçlara hizmet için var olduğundan reis bu amaçlarla bağlıdır. Yani hem erdemli devletin ilk reisi hem de cahili devletlerin ilk reisleri kanunları koyarken devletlerinin dayandığı amaçlara ulaştırmayı sağlayacak ve kolaylaştıracak şekilde koymalıdır. Dolayısıyla bu amaçların kanun koyucu ilk reisin iradesini sınırlandırdığını söyleyebiliriz.

Cahili devletler söz konusu olduğunda dahi bu devletlerin kanunları belirli değerlere dayanır. Bu devletlerdeki kanun koyucular doğrudan kendi iradelerine göre kanunları oluşturmazlar. Her cahili devletin dayandığı değer ,bunlar gerçek mutluluk zannedilen şey olsalar da, kanun koyucu için bir sınır oluşturur. Örneğin zorunlulukların biraraya getirdiği cahil devlette reis zorunlu ihtiyaçları temin etmede halkı en iyi şekilde organize eden kişidir. Bu devlet zorunlulukların karşılanması esasına dayandığından kanun koyucu ilk reiste bu devlette kanun koyarken bu zorunlulukların karşılanmasını kolaylaştıracak bir hiyerarşik yapı kurmayı amaç edinmelidir⁷⁰⁶. Bir başka cahil devlet olan demokratik devlet ise özgürlük ve eşitlik esasına dayandığından bu devlette de bu değerler kanun koyucu için bir sınır oluşturur. Kanun koyucunun demokratik devlette yasalarla bir insanı diğerinden üstün kılma gibi bir düzenleme yapması mümkün değildir. Bu devlette yasalar ancak insanların özgürlüklerini arttırmaya yönelik olabilir. Çünkü herhangi bir kimse özgürlüğü geliştirme amacı dışında bir amaca dayanarak bu devlette otorite kuramaz⁷⁰⁷. Dolayısıyla özgürlük ve eşitlik gibi değerler demokratik devlet için yasa koyucuyu sınırlamaktadır. Bunun gibi diğer cahili devletlerde de devletler kurulurken ulaşılması arzu edilen amaç o devletin kanun koyucusu için bir sınır oluşturur. Cahili devletlerin bu amaçlarını Farabi ‘‘cahili iyilikler’’ veya ‘‘iyilik zannedilen şeyler’’ olarak nitelendirir. Bu amaçlar; zaruri ihtiyaçların temini, zenginlik, onur, ululuk, galip gelme arzusu veya özgürlük ve eşitlik gibi amaçlardır⁷⁰⁸. Bu amaçların her biri bir cahili devletin amacını oluşturur ve bu devletlerde kanun koyucuyu sınırlandırır.

⁷⁰⁶ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 103-104.

⁷⁰⁷ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 116.

⁷⁰⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

Erdemli devlet açısından bakacak olursak kanunlar ilk reisin iradesiyle meydana gelir ancak ilk reis erdemli devletin var oluş gayesi olan mutluluğa ulaştırma amacına uygun olarak iradesini ortaya koyar. Mutluluk gayesi yerine zenginlik, haz, onur, ululuk veya galip gelme arzusu/zorbalık gibi cahil devletlerin dayandığı amaçlardan birine hizmet edecek şekilde kanun çıkaramaz. Daha doğru ifade edecek olursak Farabi ilk reisi bu amaçları asla amaç edinmeyecek iyi niyetli bir insan olarak düşündüğünden böyle kanunları çıkarmaz. İlk reis sahip olduğu bilgelik ve ahlâk sayesinde ayrıca kendisine gelen vahiy desteği ile mutluluğa erişmiş ve insanları da mutluluğa giden yollara götürmeyi amaç edinmiştir. Farabi ilk reisin bu çizgiden çıkma ihtimalini adeta mümkün görmez ve bu sebeple erdemli devlette ilk reisin veya onun niteliklerine sahip kişilerin denetlenmesi gibi bir durumu değerlendirmez. Bu hem ilk reisin iyi niyetli kalacağını varsayması nedeniyle hem de ilk reisin seviyesinde hiçbir insanın bulunmaması sebebiyledir. Dolayısıyla hakikat bilgisi açısından ondan altta olan kişilerin onu denetlemesi söz konusu olamaz.

Farabi'nin hukukun kaynağına ilişkin izahlarındaki diğer önemli konu vahiy meselesidir. Erdemli devletin ilk reisi milledeki/dindeki fiilleri Allah'tan kendisine gelen vahiy ile belirler. Farabi'ye göre bu belirleme iki şekilde olabilir. İlk olarak fiillerin tamamı ilk reise belirlenmiş/şartlarla sınırlandırılmış olarak vahyedilmiş olabilir. İkinci belirleme şeklindeyse ilk reis vahiyden ve vahiy gönderen Allah'tan elde ettiği güç ile bu fiilleri belirler. Ayrıca bir kısmının birinci yöntemle diğer kısmının ise ikinci yöntemle belirlenmesi de mümkündür⁷⁰⁹.

Mille kavramının hukuku kapsadığını belirtmiştik. Dolayısıyla hukukun kaynağı açısından burada Farabi iki ihtimali ortaya atmaktadır. İlk ihtimal vahiyle Allah'ın insan davranışlarını doğrudan belirlemesidir. Bu ihtimalde hukuk Tanrı iradesine dayanmaktadır. İlk reis sadece kendisine bildirilen vahyi kanunlaştırma rolünü üstlenen bir aracı konumundadır. İkinci ihtimalde hukuk ilk reis tarafından konur ancak vahiyden aldığı güç ile bunu yapar. Bu ihtimalde hukuk ilk reisin iradesinin bir ürünüdür ancak iradesinin arkasında yine ilahi bir güç bulunur. Vahiy ilk reisin kanun koyma noktasındaki iradesini belirlemede sınırlandırıcı bir konumdadır. Farabi'ye göre ilk reis kanun bilgisine yani

⁷⁰⁹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 18.

insanların yapması gereken davranışların bilgisine veya mutluluğun kazanılmasını sağlayacak fiillerin neler olduğunun bilgisine vahiy ile ulaşır⁷¹⁰. Üçüncü durum bazı davranışların doğrudan vahiyle bazılarının ise ilk yönetici tarafından vahiyden gelen güçle belirlenmesidir. Bu durumda hukuk kısmen Tanrı iradesine kısmen ise yönetici iradesine dayanır. Yöneticinin iradesini Tanrı'nın düzenlemediği konularda kullanacağı açıktır.

Burada beşeri kanun ile ilahi kanun ayrımını görebiliriz. Ancak Farabi ilahi kanun ile beşeri kanun arasında Thomas Aquinas gibi esaslı şekilde bir ayrım yapmaz. Yine Aquinas gibi peygamberin (Hristiyan dünyası için kilise) yetki sahasıyla filozofun yetki sahası arasında yapılan bir ayrıma da Farabi'de rastlamayız⁷¹¹. Yine İlâhi kanunun beşeri kanundan hiyerarşik olarak üstün olduğu veya beşeri kanunun uyması gereken bir tabi kanunun olduğu gibi Thomas Aquinas'da karşımıza çıkan kanun hiyerarşilerine Farabi'de rastlamayız. Farabi'nin erdemli devletinde ortak tek bir din/mille⁷¹² ve dolayısıyla tek bir hukuk düzeni yürürlüktedir. Bu farklılık bu iki düşünürün felsefe ve din arasında kurduğu ilişki nedeniyledir. Farabi din ve felsefe arasında konu bütünlüğüne gidecek ölçüde bir uzlaşma öngörür. Bu iki alanı bir öncelik-sonralık, altlık-üstlük ilişkisine göre ele alır. İki farklı ilimden ziyade aynı hakikatleri içeren tek bir ilim olarak ele alır ve yetki alanlarını birbirinden ayırmaz. Farabi "hakikatin tekliği" anlayışı gereği din ve felsefe arasında tam bir uyum, tam bir uzlaşma elde etme çabasıdır. Bunun aksine Aquinas akıl ile iman, felsefe ile dinin yetki alanlarını birbirinden ayırır. Hristiyan dininin temel inanç öğretilerinin ispatını felsefenin yetki alanından çıkarır ve bu görüşü kilisenin resmi bir görüşü haline getirmeyi de başarmıştır⁷¹³.

Farabi'nin hukukun kökenine ilişkin görüşlere göre yerini tespit etmemiz için değerlendirmemiz gereken diğer husus kanunlar ile adalet arasında kurduğu ilişkidir. Farabi kanun koyucunun adaleti gerçekleştirme gibi bir görevinin olduğunu düşünür. Bunun iki farklı boyutu vardır. İlk boyutunu; kanun koyucunun halkının karşılıklı ilişkilerini düzenleyen fiilleri tespit ederken ve kanunlaştırırken her bir fiille alakalı olarak adaletin ne

⁷¹⁰ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁷¹¹ Arslan, *Mutluluğun Kazanılması*, s. xx.

⁷¹² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 68.

⁷¹³ Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, s. 105-106.

olduğunu tespit etmesi ve fiilleri adalete uygun olacak şekilde düzenlemesi oluşturur⁷¹⁴. Dolayısıyla kanun koyucunun adaleti tarif ve kanunlar vasıtasıyla tesis etme gibi bir görevi vardır. Adalet kanunların uyması gereken bir üst değer olarak karşımıza çıkar.

Adaletle ilgili ikinci boyut ise; kanun koyucunun tabiattaki düzeni adalete göre var edip belirli yasalarla düzenleyen Tanrı'nın adaletini örnek almasıdır. Farabi'ye göre yasa koyucu ilk reisin erdemli devletteki konumu Tanrı'nın tabiattaki konumu gibidir⁷¹⁵. Tanrı'nın, "herkese hak ettiğinin verilmesi" bağlamında ve adaletin bir gereği olarak her varlığa varlık hiyerarşisinde hak ettiğine göre bir konum vermesi, her varlığı yetkinliğine göre konumlandırması⁷¹⁶ gibi erdemli devletteki kanun koyucu da bu şekilde adaleti göz ederek kanun vaz etmeli ve devletteki hiyerarşiyi kurmalıdır. Erdemli devletteki reis servet, şeref ve rütbe dağıtımında halktan her bir kimseye bu bağlamda hak ettiğine denk bir karşılık vermelidir, ki bu aynı zamanda Farabi'nin adalet tarifinde belirttiği bir husustur⁷¹⁷. Dolayısıyla Farabi'ye göre, erdemli devlette kanunlar Tanrı yönetimine ve onun tabiatı yönetirken koyduğu yasalara uygun olmalı kanun koyucu Tanrı'yı örnek almalıdır. Farabi'nin kozmolojik düzen ve insan bedeniyle devlet arasında kurduğu bağlantının arkasında da bu anlayış yatar. Erdemli devlette yönetim ve kanunlar tabiattaki adalete, tabiatın da Tanrı tarafından kurulup idare edilmesi sebebiyle Tanrı iradesine dayanır. Bir başka deyişle kanunlar tabiata ve tabiatın arkasındaki güç olan Tanrı'ya dayanır.

Farabi'nin bu görüşlerinin hukukun kökenine ilişkin genel olarak belirttiğimiz bu üç akımdan hangisini kapsamına girdiğini veya bu görüşlerle hangi konularda benzer fikirler beyan edip hangi konularda ayrılığa düştüğünü tespit etmemiz gerekmektedir.

⁷¹⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 22-24.

⁷¹⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 102.

⁷¹⁶ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 27.

⁷¹⁷ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 89.

1. Farabi'nin Hukukun Kökenini Sosyal Olgularda Arayan Akımlara Göre Değerlendirilmesi

Hukukun kökenini sosyal olgularda gören akımdaki bazı okullar gördüğümüz gibi toplumsal dayanışma ve iş birliğini toplumun temeli olarak görmektedir ve hukukun bu sosyal ilişkilerden kendiliğinden meydana geldiğini ileri sürmektedirler. Farabi de toplumsal dayanışmanın ve iş birliğinin toplumsal düzen ve devlet düzeni açısından gerekli olduğu kanısındadır. İnsan varlık amacı olan en üstün mükemmelliğe/mutluluğa tek başına ulaşamaz ancak hemcinsleriyle bir arada yaşamak ve yardımlaşmak suretiyle başarabilir⁷¹⁸. Farabi burada Aristo'nun insanın politik bir hayvan olduğu görüşünü paylaşır ve insanın fitratı gereği toplum kurmaya meyilli olduğunu ifade eder⁷¹⁹.

Farabi ayrıca toplumların hangi değerleri amaç edinerek yardımlaştığına göre devletleri tasnif eder. Erdemli devlet halkı mutluluğu amaç edinerek yardımlaştığı halde erdemli devletin tersi olan devletler cahili iyiliklerden (zenginlik, şeref, zevk, zaruri ihtiyaçlar vs) birini veya birkaçını amaç edinerek yardımlaşır⁷²⁰. Devletleri kendileriyle tasnif ettiğimiz toplumların uğruna yardımlaştıkları bu değerler ayrıca devletlerin yasa koyucularının amaçlarını da oluşturur. Erdemli devlette yasa koyucu mutluluğu, cahili devletlerdeki yasa koyucu ise cahili iyilikleri amaç edinir⁷²¹.

Farabi toplumsal dayanışmanın önemini ve gerekliliğini vurgulasa da o bu görüşlere devletin meşruiyetini izah etmek için başvurmuştur. Farabi devletin ve toplumsal yaşamın tabi olarak da insanın yapısına uygun olduğunu açıklamak için bu izahlara başvurur. Toplumsal dayanışmanın dayandığı değerler kanun koyucunun amacı olsa da hukukun doğrudan toplumsal ilişkilerden kaynaklandığı gibi bir izaha Farabi'de rastlamayız. İster cahil devletlerde olsun isterse de erdemli devlette olsun kanunlar ilk reis tarafından tasarlanır ve koyulur⁷²².

⁷¹⁸ Farabi, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 97, Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 13.

⁷¹⁹ Farabi, *Tahsilü 's-Sa'ada*, s. 13.

⁷²⁰ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 16-18.

⁷²¹ Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 16.

⁷²² Farabi, *Kitâbü 'l-Mille*, s. 16-18.

Aynı zamanda kanun koyucu olan ilk reisin bu kanun koyma faaliyeti Tarihçi Hukuk Okulu'nun belirttiği gibi toplumsal hayatta zaten var olan hukukun bir tespiti değildir. Kanun koyucu bilgisi ve donanımı sayesinde insan davranışlarında uyulması gereken kuralları, insanları mutluluğa götürecek davranışları tespit edip kanunlaştırır. Kanun koyucu kanunların bilgisini toplumsal ilişkiler sayesinde veya bunları gözlemleyerek tespit etmez. Kanun koyucu bilgisi arkasında ya rasyonel akıl yürütme faaliyeti neticesiyle elde ettiği felsefe⁷²³ veya vahiy⁷²⁴ bulunur. Ayrıca Farabi açısından kanun koyma için bilgelik, yetkinlik ve ahlâki açıdan erdemli olmak gerekir. Toplumdaki en yetkin ve mutluluk açısından en yüksek seviyedeki kişiler, ki bu hem mutluluğu bilmeyi hem de mutluluğa götüren davranışları bilmeyi içerir, kanun koymalıdır ve bu kişilerin kanunları daha sonra gelecek yönetimler için korunmalıdır⁷²⁵.

Farabi ayrıca toplumda avam ve seçkin ayrımı yapar ve en seçkin olarak gördüğü en yüksek yöneticinin düşünülürlerin bilgisine kesin kanıtlarla ulaşan kişi olduğunu belirtir⁷²⁶. Bunun yanında avam sınıfı sosyal ve hukuki meseleler de olduğu gibi kanunların bilgisine de kesin kanıtlarla ulaşmaktan yoksundur. Bu sebeple hukukun hakikat bilgisine doğrudan erişmekten mahrum olan toplumun çoğunluğunun ilişkilerinden çıkması gibi bir durum Farabi'nin felsefesi açısından mümkün görünmemektedir. Ayrıca Farabi açısından hukuk kendiliğinden oluşan bir şey değil bir irade tarafından tasarlanıp koyulan bir şeydir⁷²⁷. Bu nedenlerden dolayı Farabi'nin görüşlerinin hukukun kaynağını sosyal ilişkilerde gören akım kapsamına girmediğini söyleyebiliriz.

Ancak burada Farabi'nin toplumsal dayanışmaya yönelik izahlarıyla Durkheim'ın organik ve mekanik dayanışma konusunda yaptığı izahlar arasında bağlantı kurulduğunu ve buna dayanarak Farabi'nin Durkheim'ı önelediğine yönelik değerlendirmeler yapıldığını söylemeliyiz⁷²⁸.

⁷²³ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 45-46.

⁷²⁴ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-105.

⁷²⁵ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 108.

⁷²⁶ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 41-42.

⁷²⁷ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

⁷²⁸ Yörük, "Farabi'nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi", s. 95-96.

2. Farabi'nin Hukukun Kökenini Yönetenlerin İradesinde ve Gücünde Arayan Akımlara Göre Değerlendirilmesi

Farabi siyasi ve hukuki alanı insan iradesi tarafından şekillendirilebilen başka bir deyişle insan iradesine tabi kılınan alanlar olarak görür. Hukuki ve siyasi saha esasen insanlar tarafından şekillendirilir. Doğada varlıklar tabiatlarından kaynaklanan bir zorunlulukla Tanrı yasalarına uygun olarak hareket ederlerken, insan iradeli bir varlık olması sebebiyle bu yasalara uygun veya aykırı yaşama özgürlüğüne sahiptir.

Farabi hukuk alanında özellikle üstün tabi yaratılışlı, gerekli alışkanlıkları kazanmış, erdemli ve felsefi bilgiye sahip olan ilk reisi merkeze koyar. İlk reisin iradesi tarafından erdemli devletin siyaseti ve kanunları şekillenir. İlk reis kendisi üzerinde herhangi bir insanın hükmü bulunmayan herhangi bir kimse tarafından yönetilmeye ihtiyacı olmayan kişidir⁷²⁹. İlk reis aynı zamanda mutluluğa eriştiren tüm insan davranışlarını da takdir edebilen kişidir⁷³⁰. İşte insan davranışlarında yapılması gerekeni tam olarak tespit edebilmesi nedeniyle kanunları oluşturmaya doğrudan yetkilidir.

Farabi'nin devlet idaresinde ilk reisin iradesine verdiği önem ve ideal devletteki hukuk düzenini yönetici iradesiyle açıklaması gibi nedenlerden dolayı Farabi'nin görüşlerinin *“hukuku yönetenlerin iradesi olarak nitelendiren iradeci hukuki pozitivizme ait bazı özellikler taşıdığı”* şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır⁷³¹. Ayrıca devlet idaresini *“merkezi bir yaklaşımla belirtmesi ve hukuku onun kesin iradesine bağlaması”* sebebiyle Farabi'nin iradeci pozitivizstler içinde değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin izahlar da yapılmıştır⁷³².

İradeci hukuki pozitivizm anlayışında pozitif hukuk gerçek hukuk sayılır ve hukuk üstün iktidarın iradesinin bir ürünüdür. Bu akıma göre hukuk egemen gücün iradesinden çıkar ve kaynağını üstün iktidardan alır⁷³³. Adalet idesi veya herhangi bir ahlâki değer ise egemenin iradesini sınırlandırmaz. Egemenin gücün hukuki sınırları ancak yine egemen güç tarafından belirlenebilir. Bu yaklaşım hukuku yalnızca somut olgulara indirger ve adalet ve

⁷²⁹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 107, Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92.

⁷³⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 92.

⁷³¹ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 166.

⁷³² Işıktaş, *Hukuk Felsefesi*, s. 126.

⁷³³ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 267.

değer gibi kavramları hukuk tanımının dışında bırakır⁷³⁴. Yüksek ahlâki ilkeler ve hukuk ilkeleri egemene yasama faaliyetinde yol gösterse de egemen bunlarla bağlı değildir⁷³⁵. Yani egemenin iradesi bu ilkelere aykırı olsa dahi egemenin koyduğu kanunlar hukuki nitelik taşır.

Farabi her ne kadar ilk reisi iradesi ile hukuku oluşturmaya ehil görse de bu hukukun yalnızca bir kısmına işaret eder. Hukuk doğrudan Tanrı tarafından insan davranışlarının belirlenip insanlara akatarılması sebebiyle oluşan ilahi hukuka da dayanır⁷³⁶. Burada hemen belirtelim ki beşeri hukuk her ne kadar esasında yöneticilerin iradesiyle oluşuyorsa da bu iradenin de arkasında ilahi bir iradede söz edilebilir. Farabi'nin ilk reis olarak nitelendirdiği hem filozof hem de peygamber kanunları vahiyle belirler. Bu vahiy Tanrı'nın uyulacak kuralları doğrudan aktarmasından biraz farklılık arz eder. İlk reis enetellektüel ve manevi gelişimin en üst noktasına erişir ve Faal Akıl'dan düşünülürleri almaya yatkın hale gelir ve bu sayede mutluluğa ulaştıran insan davranışlarına yani kanunların bilgisine vakıf olur⁷³⁷. Bu durum ilk reisin araştırma, düşünme ve öğrenme süreçlerini aşmasıyla olur. Farabi'ye göre bir kişinin Faal Akıl ile aynı mertebeye yükselerek vahiy bilgisine erişebilmesi için akıl mertebelerini aşması gerekir. Bunun için kuvve (potansiyel) halde bulunan edilgen aklın tüm akılsalları kavraması ve bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olması gerekir. Böylece edilgen akıl kuvveden fiile geçer ve kazanılmış akıl (akıl mustefad) mertebesine geçer. Bu seviyede kazanılmış akıla bir de uygun tabi eğilimlerin eklenmesiyle kişi Faal Akıl mertebesine erişme imkânı yakalar ve vahiy tecrübesi gerçekleşir⁷³⁸. Burada gördüğümüz gibi Farabi'nin vahiy anlayışı kendine özgü ve teolojik bağlamdan biraz farklıdır. Vahiy almaya elverişli hale gelmek için gördüğümüz gibi tüm akılsalların bilinmesi ve tüketilmesi gibi bir süreç gerekir. Esasen Farabi kişinin kendi felsefi çabasıyla ulaştığı bilgiyi de ilahi aleme yaklaştırmaya ve akıl ile vahiy birlikteliğini yakalamaya çalışmaktadır. Bu sebeple ilk reisin esasen felsefi düşünmeyle elde ettiği bilgiyi de vahiy olarak ele almaktadır. Bu yüzden erdemli devlette beşeri hukuk da vahiy müessesesi ile esasında Tanrı'ya bağlanmaktadır. Çünkü vahye elverişli filozof ya da peygamber Faal Akıl seviyesine çıksa da Faal Akıl aynı zamanda

⁷³⁴ Öktem, Türkbağ, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, s. 430.

⁷³⁵ Güriz, *Hukuk Felsefesi*, s. 285.

⁷³⁶ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 18.

⁷³⁷ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁷³⁸ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 104-105.

Ruhu'l-Kuds⁷³⁹ olduğu için⁷⁴⁰ esasen Faal Akıl'dan insan aklına erişen bilgi Tanrı'dan gelmektedir⁷⁴¹.

Ancak Farabi, ilahi hukuk ile beşeri hukuk arasında esaslı bir ayrım yapmaz ve bunların birbirine uygunluğu veya hükümlerinin çatışması konusunu izah etmez. Beşeri hukukun ilahi hukuka uymasının gerekli olduğunu Farabi'nin genel felsefesinden hareketle söyleyebiliriz. Çünkü Farabi'nin bütün siyaset felsefesinde "Kâinat Devleti" ile ideal devlet arasında benzerlik kurma çabası yatmaktadır. Bu sebeple beşeri hukukun ilahi hukuka uygun olmasını benimsediği açıktır. Ancak Farabi'nin bu ilişkiyi esaslı olarak incelememesi ve beşeri hukuk ile ilahi hukuk çatışırsa ne olacağından bahsetmemesi bize göre onun ideal bir sistem kurmasıyla ilgilidir. İdeal devlette ilk reis kanunları zaten ilahi kanunlarla uyumlu olacaktır. Bunun aksini mümkün görmediği için böyle bir çatışma ihtimalini hiç değerlendirmez.

Bu sebeple erdemli devlette egemen olan ve kendisine denk hiçbir organın ya da kişinin olmadığı ilk reis sınırsız bir iradeye sahip olduğu söylenemez. İlk reis esasen ilahi yasalarla bağlıdır ve kanun koyma iradesini Tanrı'nın belirlediği kurallar ve ilkeler sınırlar. Bunun yanında Tanrı'nın idaresindeki kozmolojik sistemde ve tabi varlıklarda, bu bağlamda örneğin beden içinde, hiyerarşik bir yapı vardır. Bu hiyerarşik yapı insanların tabi yaratılışları için de geçerli olduğundan erdemli devlette ilk reis insanların bu tabi özelliklerine dikkat ederek hiyerarşik bir yapıyı kanunlar aracılığıyla kurmalıdır⁷⁴². Bu husus da yine ilk reis yasama faaliyetinde iradesini sınırlandıran bir hâldir. İlk reis örneğin böyle bir hiyerarşiyi yok sayıp herkesi eşitlik esasına göre devlette konumlandıran yasalar koyamaz.

Bunun yanında erdemli devlette yasama faaliyetinde bulunan ilk reis ayrıca erdemli devletin amacıyla da bağlıdır. İlk reis tasarladığı yasalar gerçek mutluluğu amaç edinmelidir⁷⁴³. Mutluluk en yüce iyilik olduğundan⁷⁴⁴ esasen ahlâkla ilgilidir. Bu sebeple bu

⁷³⁹ Bu ifade Kuran'da da kullanılır ve kullanıldığı yerlerin hepsinde vahiy meleği olan Cebrail kastedilir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bakınız: Ömer Faruk Harman, "Rûhulkudûs", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 15, s. 216-217.

⁷⁴⁰ Farabi, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 38.

⁷⁴¹ Farabi, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 105.

⁷⁴² Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 62.

⁷⁴³ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

⁷⁴⁴ Farabi, *Tenbih'Ala Sebili's-Sa'ade*, s. 146.

yüce ahlâki değer yasa koyucunun uyması gereken bir değerdir ve yasa koyucunun iradesini sınırlar. Yani erdemli devlette ilk reisin gerçek mutluluk yerine mutluluk zannedilen iyilikleri veya başka değerleri amaç edinerek kanun yapması mümkün değildir. Böyle bir durumda zaten erdemli devlet temel vasfını kaybettiğinden cahil devletlerden birine dönüşme tehlikesini yaşar.

Farabi bunun yanında tüm milletlerde var olan evrensel nitelikli bazı insani meleke, fiil ve değerlerden bahseder. Örneğin insan tabiatı tüm milletlerde var olan ortak bir değerdir⁷⁴⁵. İlk reis dolayısıyla tüm insanlarda var olan bu tabiata aykırı kanun koyamaz. Ayrıca tüm milletlerden insanları mutluluğa ulaştırabilecek bazı fiil ve melekeler de vardır ve ilk reis bunların bir listesini çıkararak diğer nesiller için korunmasını sağlamalıdır⁷⁴⁶. Bu sebeple ilk reisin tespit ettiği bu fiil ve melekeler de daha sonra gelen kanun koyucu reis veya reisler topluluğu için bir örnek ve sınır teşkil eder ve kanun koyucuyu sınırlandırır.

Tüm bu saydığımız sebeplerden dolayı bize göre Farabi'yi iradeci pozitivizm akımı çerçevesinde değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Farabi'nin egemeni gördüğümüz gibi hem ilahi hukukla hem evrensel değerlerle hem de erdemli devletteki en yüce ahlâki değer olan mutlulukla bağlıdır. Bu yüzden hukuku iradesiyle dilediği gibi şekillendirme yetkisine sahip değildir. Tüm bu değerler ve Tanrısal irade yöneticilerin yasama faaliyetindeki iradesini sınırlar.

3.Farabi'nin Hukukun Kökenini Adalet ve Etik Değerlerin Gerçekleşmesinde Arayan Görüşlere (Doğal Hukuk Düşüncesi) Göre Değerlendirilmesi

Doğal hukuk düşüncesi pozitif hukuk ile ideal hukuk arasında bir ayrım yapar. Adalet ve yüksek ahlâki değerler gibi pozitif hukukun uymak zorunda olduğu üst değerlerden bahseder. Pozitif hukuk doğal hukuk ilkelerine uygun olmak zorundadır. Doğal hukuk anlayışı ayrıca insan tabiatının bir gereği olan ve evrensel nitelikli olup çağdan çağa ve milletten millete değişmeyen tabii hukuk ilkelerinden bahseder. Bu ilkeler kendileriyle pozitif hukuku değerlendirdiğimiz bir ölçüt olmasının yanında aynı zamanda pozitif hukukun

⁷⁴⁵ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 38.

⁷⁴⁶ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 37-38.

meşruiyetini ve hukukiliğini de sağlar. Farabi'nin de içinde bulunduğu Orta Çağ'da tabi hukuk düşüncesi dine dayanan ve dini nitelikli ve bir haldedir. Bu dönemdeki anlayışa göre hukukun kökeninde tabiatın yaratıcısı Tanrı yer alır. Bu dönemdeki doğal hukukçular genellikle hukuku Tanrı emirleri veya din çatısı altında yorumlamıştır⁷⁴⁷.

Bize göre Farabi'yi doğal hukuk düşüncesinin çatısı altında değerlendirmek gerekir. Çünkü Farabi siyaset, toplum inşası ve hukuk alanında yönetici/ilk reise önemli yetkiler verse de hukukun kökenine; ya doğrudan Tanrı tarafından insan davranışlarının belirlenmesini, yani Tanrısal iradeyi ya da vahiy alan, vahye dayanan ve bu bağlamda da esasen doğru bilgisini ve görüşünü Tanrı'dan alan peygamberi ya da filozofu, yani ilahi iradeye tabi olan beşeri iradeyi koymuştur⁷⁴⁸.

Ayrıca Farabi ideal devlet anlayışında esaslı olarak Tanrı'nın evreni idare etme şeklini örnek alan bir devleti ve Tanrı düzenine benzeyen devlet yaşamını idealize etmiştir. Bu sebeple Tanrı'nın yarattığı tabiattaki düzen, hiyerarşik yapı ve geçerli kanunlar erdemli devlette beşeri iradeyle oluşan pozitif hukuk için de bir örnek teşkil eder. Bu sebeple Tanrı tarafından yaratılmış tabiat pozitif hukukun da dayanması gereken bir yapı olarak karşımıza çıkar.

Farabi ayrıca hukuk tasarlanırken '*insan ilişkilerini karşılıklı düzenleyen fiillerin belirlenmesinin ve bu fiillerle ilgili olarak adaletin tarif edilmesinin*' gerekli olduğunu ifade eder⁷⁴⁹. Bu sebeple erdemli devletteki kanunlar adalete yönelmelidir. Adalet ise Farabi'ye göre halkın müşterek olarak sahip olduğu güven, şeref, rütbe ve halk için müşterek olması mümkün diğer her şeyin herkese hak ettiği oranda bölüştürülmesiyle ilgilidir⁷⁵⁰. Dolayısıyla erdemli devletteki kanun koyucu/yönetici insan davranışlarına ilişkin yaptığı her kanunda herkesin hak ettiğine göre eşit bir pay almasını sağlamayı amaçlamalıdır. Farabi gördüğümüz gibi hukuka adaleti gerçekleştirme gibi bir görev yüklemektedir. Erdemli devletteki kanunlar adalete uygun olmalı dahası kanun koyucu yönetici her davranışa ilişkin adaletin nasıl tesis edileceğini araştırmalıdır.

⁷⁴⁷ Kemal Gözler, *Hukuka Giriş*, s. 215.

⁷⁴⁸ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 18.

⁷⁴⁹ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 24.

⁷⁵⁰ Farabi, *Fusûlü'l-Medeni*, s. 89.

Farabi ayrıca evrensel nitelikli ve her millet için için geçerli değerlerden ve tüm milletlerde müşterek olan insani meleke ve fiillerden bahseder. İlk reis tüm bunları ve ortak insan tabiatını araştırmalı ve mutluluğa ulaştıracak fiillerin bir listesini çıkarmalıdır.⁷⁵¹ Dolayısıyla bu ortak insan tabiatı ilk reisin çıkardığı kanunlar için başvurulacak bir üst değer olarak karşımıza çıkar. Bunun yanında millettan millete ve zamandan zamana değişen kanunlar da vardır. Farabi bazı değerlerin gerekliliğinin akıl tarafından kavranıldığını ve bu değerlerin evrensel olduğunu düşünür ancak bu değerlerin bilfiil varlığa getirilmesi için yanında bulunması gereken hal ve arazlar zamana ve millete göre değişir⁷⁵². Bu durum kanunların millettan millete farklılaşmasının nedenidir. Ancak Farabi millettan millete gerçekleşen bu farklılaşmadan bahsetse de tüm milletlerde müşterek bulunan bazı haller ve arazlardan da bahseder. Ancak tüm milletlerde ortak olan bu haller ve arazların ne olduğu yöneticinin araştırması gereken konu olarak bırakılmıştır⁷⁵³. Sonuç olarak Farabi, her millet için geçerli evrensel değerlerden, bu değerlerle birlikte bulunan evrensel hal ve arazlardan ve her milleti mutluluğa eristirecek fiillerden bahsederek kanun koyucu/yöneticinin pozitif kanunları oluştururken uyması gereken değerler olduğunu benimsemiş ve tabii hukuk düşüncesine uygun bir anlayış ortaya koymuştur.

Ayrıca Farabi erdemli devletin mutluluğa ulaştırma amacıyla kurulduğunu belirtir. İlk reis de kanunları tasarlarlarken insanları gerçek mutluluğa ulaştırmayı amaçlar⁷⁵⁴. Mutluluk en yüce iyilik olması sebebiyle esasen ahlâkla ilgilidir ve dolayısıyla erdemli devlette hukuk ahlâki bir amaca ulaşmak için aracı konumdadır. Hukuk ile ahlâk arasında kurduğu bu ilişki sebebiyle de Farabi'nin doğal hukuk düşüncesi içerisinde kaldığını söyleyebiliriz.

Tüm bu saydığımız sebeplerden dolayı Farabi bize göre hukukun kökenine ilişkin izahlarıyla doğal hukuk düşüncesi içerisinde değerlendirilmelidir. Ayrıca Farabi hukuku din başlığı altında değerlendirdiğinden Orta Çağ doğal hukukçuları ile bu noktada buluşmaktadır. Ancak Farabi din ile felsefeyi aynı konuları işleyen aynı hakikatleri ele alan ilimler olarak uzlaştırdığından ve dini felsefenin altında konumlandığından⁷⁵⁵ dolayı

⁷⁵¹ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 38.

⁷⁵² Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 19.

⁷⁵³ Farabi, *Tahsilü's-Sa'ada*, s. 20.

⁷⁵⁴ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 16.

⁷⁵⁵ Farabi, *Kitâbü'l-Mille*, s. 26.

hukuk dinin altında yer almakla aslında felsefeye de bağlanmaktadır. Felsefe kanun koyucu/yöneticinin kanunların bilgisine ulaşmasını sağlar ve erdemli devletin yönetiminin vazgeçilmez unsurudur. Bu sebeple Farabi'nin dine dayanan tabii hukuk ile akla dayanan tabii hukuku bir noktada uzlaştırdığını söyleyebiliriz.



SONUÇ

Farabi milâdi dokuzuncu yüzyılda Türkistan'da doğan ve ilmi hayatını İslâm coğrafyasının önemli ilim merkezlerinden olan Bağdat'da ve Şam'da geçiren bir filozofdur. Halife Memun dönemiyle zirveye ulaşan çeviri hareketleri sonucu İslâm toplumunun Yunan, İran ve Hint düşünce gelenekleriyle tanıştığı dönemin miraslarından faydalanmıştır. Bu dönemde İslâm entellektüelleri arasında Yunan felsefesi araştırılıyor inceleniyordu. Bunun yanında bu felsefe ile din arasındaki gerek çatışma noktaları gerekse uyumlu noktalar tespit edilmeye çalışılıyordu. Yunan filozofları Pagan inançlara sahipti ve felsefelerindeki bazı noktaları İslâm ile tam bir uyum içine sokmak mümkün değildi. Bunun sonucu olarak felsefenin toplumdaki meşruiyeti de tartışmaya açılıyordu. İşte böyle bir dönemde yaşayan ve Yunan felsefesinin mantık, siyaset, ahlak, metafizik ve tabii ilimler gibi alanlarda ortaya koyduğu önemli düşüncelerin farkına varan bir Müslüman olarak Farabi felsefe ile din arasında uzlaşi kurmaya çabalamıştır. Farabi tek bir hakikatin olduğunu düşünüyordu ve felsefenin de dinin de bu tek hakikati ortaya koyan ancak bu hakikati insanlara aktarma yöntemiyle birbirinden ayrılan ilimler olduğunu düşünüyordu. Farabi din ile felsefe arasında tam bir uyum kurma niyetindeydi. Ancak Farabi'nin felsefeye dinden daha üstün bir konum verdiğini söylemeliyiz. Din de felsefe de aynı konuları incelemesine rağmen dinin kısımları ancak felsefenin altında kendisine yer bulmaktadır. Dinin ispatsız olarak kabul ettiği hususları felsefe kesin kanıtlarla ispat etmektedir. Felsefe bu anlamda dine karşı değil aksine dinin iddialarını akılcı kanıtlarla ispatlayan bir ilim olarak ele alınır. İşte Farabi'nin din ile felsefe arasında kurduğu bu ilişki siyaset ve hukuk felsefesi hakkındaki düşüncelerine de yansır. Filozof ve peygamber Farabi'nin ideal devletinin mutlak yöneticileri ve kanun koyma yeterliliğine sahip yegane kişiler olarak karşımıza çıkar. Farabi Platon'un ideal yöneticisi olan filozof/kralı ile ilahi dinlerin peygamberini ve devamında gelen imamları kanun koyucu ve yönetici olarak ideal devlette buluşturur ve din ve felsefe arasında kurduğu uzlaşiyı böylece siyasi sahaya yansıtır. Farabi'nin özgünlüğü burada yatmaktadır. Farabi ne salt olarak Antik Yunan filozoflarının kurdukları sistemleri tamamen benimser ne de tam anlamıyla İslâm dinini takip eder. O bu iki kaynaktan da yararlanarak kendi dehasıyla bu iki

kaynağın özgün bir sentezini bize sunar. Sonuç olarak Farabi kendine özgü bir metafizik sistem ve siyaset felsefesi inşa eder.

Farabi siyaset ve hukuka ilişkin düşüncelerini kendi kurduğu metafizik sistem ile evrendeki yapıyla bir ilişkiye sokarak incelemektedir. Dolayısıyla Farabi'nin siyaset ve hukuka ilişkin eserlerinde bütün bir felsefi sistemine rastlamak mümkündür. Bu bağlamda siyaset ile kozmoloji, biyoloji ve metafizik bir ilişki içinde işlenir. Farabi evrende Tanrı adaletine ve liyâkatına göre kurulmuş hiyerarşik bir sistem olduğunu düşünür. Farabi felsefe için koyduğu Tanrı'ya mümkün olduğu ölçüde benzeme amacını siyaset sahasına da taşır ve en ideal siyasi yönetimin Tanrı'yı ve bu bağlamda Tanrı'nın yarattığı tabiatı örnek alan yönetim olduğunu söyler. Farabi bu anlayış çerçevesinde erdemli devletini idealize eder. Erdemli devlette tabiattaki varlıklar arasında var olan yetkinlik hiyerarşisini örnek alarak yönetici-yönetilen ilişkisine dayalı bir hiyerarşi kurar. Erdemli devletteki mutlak yönetici ve kanun koyucu olan ilk reisin konumu evren düzenindeki Tanrı'nın konumu gibidir. İlk reis devlette ilk olarak meydana gelir ve devletin diğer parçalarını inşa eder.

Erdemli devlette yönetici kendi keyfine göre değil kanunlara göre devleti yönetir. Erdemli devlet en yüce iyilik olan ve yetkinlik anlamında da kullanılan "mutluluk" amacına ulaşmak için kurulmuştur. Mutluluk Farabi'nin felsefesinde en yüce değer olarak karşımıza çıkar ve erdemli devletin diğer cahili devlet tiplerinden ayrıldığı noktadır. Cahili devletler gerçek mutluluk yerine mutluluk zannedilen şeylere ulaşmayı amaçlar.

Devletler bu sebeple belirli amaçlara ulaşmak için kurulurlar ve gerek erdemli devlette gerekse de cahili devletler de hukuk devletin dayandığı söz konusu değeri amaç edinir ve kanunlar bu değerleri toplum nezdinde hakim kılacak şekilde tasarlanır. Mutluluk en yüce iyilik olması sebebiyle ahlâkla ilgilidir. Erdemli devletin hukuku mutluluk amacına dayandığından hukukla yüce ahlâki değerler arasında yakın bir ilişki kurulmuş olmaktadır.

Farabi hukuku din/mille başlığı altında değerlendirir. Hukuk dinin görüşler kısmında değil fiillere ilişkin olan kısmında bulunur. Bundan çıkan sonuç hukukun insan davranışlarını konu edinmesidir. Hukuk teorik iddialarla ilgilenmez insan davranışlarına yöneliktir. Hukukun bu yönü sebebiyle Farabi kanun koyucunun en önemli görevleri arasına potansiyel tüm insani fiil ve melekelerinin araştırılmasını koyar. İdeal anlamdaki kanun koyucu tüm insan fiil ve melekelerini hepsini tüketinceye kadar incelemeli ve bunlar arasında mutluluğa

götürenleri tespit edip kanunlaştırmalıdır. Farabi burada insanın beşeri gücünün sınırını ihmal eder ancak o tamamen ideal bir sistem kurma peşindedir ve düşüncelerini teorik temelde oluşturmuştur. Farabi pratik olarak hukuk ve siyasetle ilgilenmez. Bu bağlamda bir reformcu bile değildir. Farabi tamamen siyaset ilminin teorik olarak incelenmesine odaklanır.

Farabi hukukun kökenini ilahi iradeyle ve ilahi iradeyle uyumlu bir ilişkideki beşeri iradeye göre izah eder. Erdemli devlette esasen ilk reis hukuku tasarlayandır. Ancak bu tasarlamaadaki iradesi sınırsız ve temelsiz değildir. İlk reis mutluluk amacına uygun olarak hukuku tasarlar. Bu ahlâki amaç ilk reisin kanun koyma aşamasında bir sınır olarak karşımıza çıkar.

Farabi'ye göre erdemli devlette hukuk ya doğrudan Tanrı tarafından insan fiillerinin belirlenmiş olarak vahyedilmesiyle ya da ilk reisin Tanrı'dan ve vahiyden aldığı güçle kendisinin belirlemesiyle oluşur. Bu iki yolun bir karışımı şeklinde oluşması da mümkündür. Burada ilk seçenek ilahi iradeyle oluşan ilahi hukuk, ikinci seçenek ise beşeri iradeyle oluşan beşeri hukuktur. Farabi'nin ilahi hukukla beşeri hukuk arasındaki ilişkiyi ve bir çatışma olması durumunda hangisinin esas alınması gerektiğini doğrudan incelemediğini söylemeliyiz. Ancak tüm bir siyaset felsefesini göz önüne alırsak beşeri hukukun ilahi hukuka uyması gerektiğini savunduğu açıktır. Farabi ideal bir tasarımdan bahsettiği için olası bir çatışmayı dahi öngörmediğinden bu ilişkiyi açıklamaz. İlk reisin ilahi kanunlara aykırı düzenleme yapmayacağına kesin gözle bakılmaktadır. Çünkü Farabi açısından ilk reis insanlığın zirvesinde ve mutluluğun en üst katındadır.

Farabi beşeri hukukun kaynağı olan ilk reisin kanunların bilgisine ulaşmasını da vahiy tecrübesiyle izah etmektedir. Farabi din ve felsefe arasındaki kurduğu uzlaşmanın bir yansıması olarak vahyin akılcıl bir izahını yapmaya soyunur. Farabi insanın doğru muhakemeye ve doğru yöntemle kesin bilgiye ulaşmasını vahyin bir türü olarak görür. İnsan manevi ve entelektüel mertebelerin zirvesine ulaştığında Faal Akıl vasıtasıyla, ki bu kavram aynı zamanda vahiy meleği anlamında da kullanılır, kendisine vahiy iner. Kişi akıl mertebeleri arasında yükselerek edilgen akıldan kazanılmış akıla geçer ve kuvve halindeki akıllı fiili hale geçerek bilfiil akıl olarak Faal Akıl seviyesine ulaşır ve bu seviyede kendisine kesin bilgiler akmaya başlar. Faal Akıl bilgi akışında bir vasıta olarak bilgilerin kaynağında esasen Tanrı bulunur. Bu vahiy tecrübesiyle kişi kesin bilgilere ve mutluluk hakkındaki

gerçek bilgilere ulaşır. İşte ilk reis kanunları bu bilgilerle tasarlar. Farabi filozofun ve peygamberin bu vahiy tecrübesini yaşadığını söyler. Filozofun ve peygamberin vahyi kısmen birbirinden ayrılrsa da Farabi filozofun da vahiy aldığını söylemektedir. Teoloji açısından daha sonraları İslâm teologları tarafından eleştirilen bu sonuca Farabi'nin esasen felsefe-din uzlaşmasını sağlamak için ulaştığını söyleyebiliriz.

Farabi beşeri iradeyle oluşan hukuku vahiy anlayışıyla Tanrı'ya dayandırmaktadır. Çünkü Farabi yeterli yatkınlığa sahip olup gerekli ilimleri öğrenen ve akli donanım olarak belirli bir seviyeye çıkıp da doğru düşüncelere bir araştırma ve değerlendirme yoluyla ulaşma yolunu Faal Akıl ile ilişkilendirerek Tanrı'ya dayandırdığından erdemli devlette hukuk, beşeri kanaldan da esasen ilahi kanala varmaktadır.

Farabi evrensel bazı değerlerin, evrensel nitelikli ve her milleti mutluluğa ulaştırabilecek fiil ve melekelerin de olduğunu düşünür. Farabi açısından millettten millete değişen değerlerde vardır ve hukuk da milletlerin ve insanların kendine özgü yapılarını göz önünde bulunarak değişkenlik gösterir. Bu sebeple farklı milletleri içine alan erdemli devletlerde kanunlar da millettten millete farklılaşır. Bunun yanında bazı değerler milletler üstü niteliktedir ve her millet için geçerlidir. Farabi hukukun evrensel ve yerel olmak üzere böylece iki farklı yönünü ortaya koyar.

Farabi'nin evrensel nitelikli bazı değerlerden bahsetmesi, ilahi hukuk ile beşeri hukuk arasında kurduğu ilişki ve ahlâkla hukuk arasında kurduğu bağ nedeniyle bize göre hukukun kökenine ilişkin görüşlerden “hukukun kökenini adalet ve etik değerlerin gerçeklemede arayan görüş” veya başka bir ifadeyle tabii hukuk düşüncesi başlığı altında değerlendirilmesi gereken filozoflardandır. Farabi ayrıca kanunlar oluşturulurken, yani halkın karşılıklı ilişkilerini düzenleyen fiiller belirlenirken adaletin bir ölçü olması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple kanunlar erdemli devlette esasen adalete yönelir. Adalete verdiği bu önem sebebiyle de bize göre Farabi tabii hukuk düşüncesi çatısı altına girmektedir.

Çalışmamızda İslâm felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Farabi'nin görüşlerine odaklandık. Bize göre Farabi'nin takipçisi olan İslâm filozofları ve İslâm toplumunda hukuk alanında çalışan düşünürlerin de hukuk felsefesi açısından incelenmesi gerekmektedir. Özellikle birçok farklı kültür ve dinden insanı bünyesinde barındıran ve bu insanların kendi inanç ve hukuklarına göre yaşamalarına hoşgörüyü yaklaşan ve zimmi hukuk çatısı altında

hukuki olarak haklarını güvence altına alan İslâm medeniyetindeki düşünürlerin düşüncelerinden modern hukuk ve siyaset anlayışımız için de faydalı olacak ve yeni bir bakış açısı kazandıracak örneklerin çıkabileceği kanaatindeyiz.



KAYNAKÇA

- ABRAMSON Jeffrey, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, 3.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2020.
- ALTINTAŞ Ömer Faruk, "Hukukun Kökeniyle İlgili Teorilere Genel Bir Bakış", *Samsun, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.8, S.8 (1996), ss. 221-238.
- ARAL Vecdi, *Hukuk ve Hukuk Bilmi Üzerine*, 7. b., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2010.
- ARİSTOTELES, "Metafizik-Aristoteles", *Yazko Felsefe Yazıları (2.Kitap)*, çev. Ahmet Arslan, 1.b., İstanbul: Yazko Yayınları, S.2., 1982.
- ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1.b., Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- ARİSTOTELES, *Politika*, çev. Furkan Akderin, 5.b., İstanbul: Say Yayınlar, 2020.
- ARNALDEZ Roger, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleştirdi?", çev. Ahmet Arslan, Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.28, S.1-2 (1970), ss. 231-241.
- ARSAL Sadri Maksudi, "Farabi'nin Hukuk Felsefesi", İstanbul, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.10, S.3-4 (1945), ss.620-634.
- ARSLAN Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, 1.b., Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- ARSLAN Ahmet, *Mutluluğun Kazanılması*, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- AYDIN Mehmet, "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", Ankara, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.21, S.1 (1973), ss. 303-315.
- AYDINLI Yaşar, *Farabi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2008.
- BAYKAL Bekir Sıtkı, "Farabi Günü 29. XII.", Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.8, S.4., (1950), ss. 417-422.
- BAYRAKLI Bayraktar, *Farabi'de Devlet Felsefesi*, 1.b., İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- BEDİR Murteza, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C.38, ss. 150-153.
- CEVİZCİ Ahmet, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, 2. b. , Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- CİHAN Ahmet Kâmil, "Bilge Kağan ile Farabi'de Devlet Başkanı", *Medeniyet Düşünürü Farabi Sempozyumu*, Eskişehir, 2014, ss. 393-402.

- ÇAĞIL Orhan Münir, *Hukuka ve Hukuk İlmine Giriş*, 4.b., İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1971.
- DE BOER Tjitze Jacobs, *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- DENİZ Gürbüz, ‘‘Din, Felsefe ve Mille’’, Ankara, *Diyanet İlmi Dergi*, C.52, S.1 (2016), ss. 65-80.
- ESİN Emel, ‘‘Fârâbî’yi Yetiştiren Kengeres Türk Muhitinin Kültür ve Sanatı’’, İstanbul, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, C.4, C3-4, (1976), ss. 81-139.
- FAHRİ Macid, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 1.b., İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008.
- FARABİ, ‘‘Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması’’, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.24 (1984), ss. 221-255.
- FARABİ, ‘‘Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular’’, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.26 (1987), ss. 185-192.
- FARABİ, *el-Medînetü’l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, 5.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- FARABİ, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye veya Mebâdi’ül-Mevcûdat*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, 2.b., İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- FARABİ, *Fusûlü’l-Medeni, Farabi’nin İki Eseri: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev: Hanifi Özcan, 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- FARABİ, *İhsâu’l-Ulûm: İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.
- FARABİ, *Kitâbu’l-Hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- FARABİ, *Kitâbü’l-Mille: Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydın, 1.b., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- FARABİ, *Tahsilü’s-Sa’ada: Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, 3.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- FARABİ, *Telhisü Nevamıs-I Eflatun: Eflatun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- FARABİ, *Tenbih’Ala Sebili’s-Sa’ade, Farabi’nin İki Eseri: Mutluluk Yoluna Yönelme*, çev: Hanifi Özcan, 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- GÖZLER Kemal, *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*, 3.b., Bursa: Ekin Yayınevi, 2012.

- GÖZLER Kemal, *Hukuka Giriş*, 11.b., Bursa: Ekin Yayınları, 2014.
- GÜNALTAŞ Şemsettin, Farabi Günü, Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.8, S.4., (1950), ss.423-436.
- GÜRİZ Adnan, *Hukuk Felsefesi*, 7.b., Ankara: Siyasal Kitabevi, 2007.
- HAMMOND Robert, Farabi Felsefesi ve Orta Çağ Düşüncesine Etkisi, çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken, İstanbul, *Felsefe Arkivi*, C.0, S.29. (1994), ss.125-191.
- HARMAN Ömer Faruk, “Rûhulkudüs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, C. 15, ss. 216-217.
- HİRŞ Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, 3.b., Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü Yayınları, 2001.
- İŞIKTAŞ Yasemin, *Hukuk Felsefesi*, 6.b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 2019.
- İŞIKTAŞ Yasemin, *Hukuk Sosyolojisi*, 2.b., İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013.
- İŞIKTAŞ Yasemin, KOLOŞ Umut, *Hukuk Sosyolojisi*, 1.b., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015.
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, hazırlayan. Süleman Uludağ, 5.b., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007.
- KARAMAN Hayreddin, ÇAĞRICI Mustafa, DÖNMEZ İbrahim Kâfi, GÜMÜŞ Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 7.b., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C.2., 2020.
- KAYA Mahmut, “Beytülhikme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1992, C.6, s.88-90.
- KAYA Mahmut, “Farabi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995, C.12, ss. 145-162.
- KAYA Mahmut, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C.37., ss. 467-468.
- KAYA Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 7.b. , İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- KIZILCIK Abdullah, *Farabi Bibliyografyası*, İstanbul: Demavend Yayınları, 2020.
- KÖKÇÜ Halil, *Paternalizm Kavramı ve Örnek Uygulamalar*, (Yüksek Lisans Tezi), Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- MADKOUR İbrahim, “*Al-Farabi*”, A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

- MAHDÎ Muhsin, ‘‘Alfarabi’’, *History of Political Philosophy*, ed., Leo Strauss, Joseph Cropsey, 3.b., Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- MAHDÎ Muhsin, *Medieval Political Philosophy*, ed. Ralph Lerner, Muhsin Mahdi, New York: The Free Press, 1963.
- O’LEARY De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay C.II., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- OKTAY Ayşe Sıdika, ‘‘Farabi’nin Sisteminde Din-Felsefe, Peygamber-Filozof İlişkisi ve Karşılıklı İşlevleri’’, Ankara, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, C.11, S. 44 (2015), ss. 11-26.
- OLGUNER Fahrettin, ‘‘Batı ve İslâm Dünyasında Eflatun Kanunları’’, Erzurum, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.0., S.6 (1986), ss.113-122.
- ÖKTEM Niyazi, ‘‘Hukuksal Pozitivizm Akımı’’, İstanbul, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, C.43, S. 1-4 (1977), ss. 271-299.
- ÖKTEM Niyazi, TÜRKBAĞ Ahmet Ulvi, *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet*, İstanbul: Der Yayınevi, 2014.
- ÖZAYDIN Abdülkerim, ‘‘Seyfüddeve el- Hamdânî’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2009, C. 37. ss. 35-36
- ÖZCAN Hanifi, *Farabi’nin İki Eseri*, 3.b., İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- ÖZEL Ahmet, ‘‘Cihad’’, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1993, C.7, ss. 527-531.
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- PLATON, *Yasalar*, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, 3.b., İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- ROSENTHAL Erwin I.J., Farabi’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri, çev. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, *İslami Araştırmalar Dergisi*, C.18, S.2 (2005), ss.169-181.
- ROSENTHAL Erwin I.J., *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- SAYILI Aydın, ‘‘Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri’’, Ankara, *Belleten*, C.15, S.57 (1951), ss.1-59.

- SENEMOĞLU Olkan, “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, İstanbul: *İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, C.3, S.10 (2016), ss. 42-63.
- SİDDİQİ Ahmed Ali, *Politics, Religion and Philosophy in Al-Farabi’s Book of Religion*, (Master Thesis), Texas: The University of Texas at Austin, 2014.
- STRAUSS Leo, “Farabi’s Plato”, New York, *The American Academy for Jewish Research (Louis Ginzberg: Jubilee Volume)*, 1945, ss. 357-393.
- ŞAN Erman, “Abbâsî Devleti Döneminde Uluslararası Köle Ticaretinin Öneminin Artması (MSVIII-X. Yüzyıllar)”, Antalya, *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi*, C.10, S.0 (2020), ss. 437-447.
- ŞİRVANİ Harun Han, “Farabi’nin Siyasi Nazariyeleri”, çev. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Ankara, *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.8, S.4. (1950), ss.441-458.
- TASLAMAN Caner, *Terör’ün ve Cihad’ın Retoriği*, 8.b., İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2014.
- TOPÇUOĞLU Hâmide, *Hukuk Sosyolojisi (Sosyoloji Açısından Hukuk)*, 3.b., İstanbul: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, C.I, 1969.
- TOPÇUOĞLU Hâmide, *XIX. Yüzyıl Sosyologlarında Hukuk Anlayışı*, Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1961.
- TÜLÜCÜ Süleyman, Farabi Bibliyografyası’na Bazı İlaveler –IV, Erzurum, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s.31, (2009), ss.1-42.
- TÜRCAN Talip, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010, C.38, ss. 571-574.
- TÜRKER-KÜYEL Mübahat, “Bilge Kağan Bir Filozof-Arhont’mudur?”, XI. Türk Tarih Kongresi, C.2., Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1990, ss. 455-464.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 5.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- VURAL Mehmet, *İslâm Felsefesi Tarihi: İslâm Düşüncesinin Tarihsel Seyri*, 4.b., Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- VURAL Mehmet, *İslâm Felsefesinin Özgünlüğü*, 1.b., Ankara: Elis Yayınları, 2009.
- WALZER Richard, *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.

YÖRÜK Abdülhak Kemal, ‘‘Farabi’nin Cemiyet ve Hukuk Felsefesi’’, *Farabi Tetkikleri-I-*, ed. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1950, ss. 81-107.

