

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

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNİN KÖKLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Adan Jarso GOLOLE

Ankara-2016

[Type text]

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

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNİN KÖKLERİ

Yüksek Lisans Tezi

Adan Jarso Golole

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İBRAHİM MARAŞ
Ankara-2016

TEZ ONAY SAYFASI

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

FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNİN KÖKLERİ
(TEZİN ADI YAZILACAKTIR)

YÜKSEK LİSANS TEZİ
(YÜKSEK LİSANS TEZİ YA DA DOKTORA TEZİ OLDUĞU YAZILACAKTIR)

Tez Danışmanı : Prof. Dr. İbrahim MARAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ (Danışman)

Prof. Dr. Müfit Salim SARUHAN

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

İmzası

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

Tez Sınavı Tarihi 29/06/2016

(Tez Beyan Belgesi)

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(.....20...../.....07...../2016.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Adan Jarso GOLOLE

İmzası



İÇİNDEKİLER

Önsöz	3
Giriş	5
Araştırmanın Önemi	6
Araştırmanın Amacı	7
Araştırmanın Problemi	7
Araştırmanın Yöntemi	8

BİRİNCİ BÖLÜM

1. Antik Yunan’da Siyaset Felsefesi	9
1.1 Eflatun’un Siyaset Felsefesi	9
1.1.1 Eflatun’da Devlet	11
1.1.1.1 Devlete Duyulan İhtiyaç ve Devletin Temel Dayanakları	11
1.1.1.2 Eflatun’un İdeal Devleti Ve İdeal Vatandaş: Devlet-Ahlak İlişkisi	14
1.1.2 Eflatun’un İdeal Devletinde Bulunan Sınıfların Ruhun Kısımları İle Kıyaslanması	16
1.1.3 Eflatun’un Beş Rejimi ve Halkın Ruh Hali	18
1.1.4 Eflatun’da Filozof Yönetici (Filozof-Kral)	28
1.2 Aristoteles’in Siyaset Felsefesi	31
1.2.1 Aristoteles’in Devleti	32
1.2.2 Aristoteles’in Şehir–Devletin Yöneticisi	40
1.3 Aristo’nun Siyaset Felsefesinin Eflatun’un Siyaset Felsefesinden Farkları	42

İKİNCİ BÖLÜM

2. Yeni Eflatuncu Gelenekte Siyaset Felsefesi	47
2.1 Yeni Eflatunculuğun Başlangıcı	47
2.2 Yeni Eflatuncunun Siyaseti	49
2.3 Yeni Eflatuncuların Siyaset Hakkındaki Görüşleri	51
2.4 Ammonius Saccas	55
2.5 Plotinus	56
2.5.1 Plotinus ve Siyaset	59
2.5.2 Plotinus’un “General” i (Emir) ve Fârâbî’nin Peygamber–Filozof yöneticisi	62
2.5.3 Plotinus’un Şehri	64
2.6 Porphyry	67

2.7 Lamblichus	75
2.8 Themistius	76
2.9 Proclus	85
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
3 Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi ve Grek Kökleri	93
3.1 Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi	93
3.1.1 Fârâbî: İlk İslam Siyaset Filozofu	93
3.1.2 Fârâbî'nin Erdemli Şehri	95
3.1.3 Fârâbî'nin Erdemli Şehrin Vatandaşları	98
3.1.4 Erdemli Şehir Vatandaşlarının Ruh Halleri	100
3.1.5 Erdemli Şehrin Yöneticisi	102
3.1.5.1 Fârâbî'nin Erdemli Şehir Yöneticisinin Peygamber–Filozof Olması	105
3.1.5.2 Erdemli Şehir Yöneticinin Özellikleri	107
3.1.6 Erdemli Şehrin Karşısındaki Şehirler	113
3.1.6.1 Cahil Şehirler	114
3.1.6.2 Bozuk (Fasık) Şehir	128
3.1.6.3 Sapık Devlet (el-Medînetu'l-Dâlle)	128
3.1.6.4 Değiştirilmiş Devlet (el-Medînetu'l-Mubeddile)	129
3.1.7 Türediler (El-Nevabit)	129
3.2 Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi ve Grek Kökleri.	133
3.2.1 Eflatun'un Etkileri	134
3.2.2 Aristoteles'in Fârâbî'ye Etkisi	143
3.2.3 Yeni Eflatunculuğun Fârâbî'nin Siyaset Felsefesine Etkileri	147
3.2.3.1 Yeni Eflatuncu Siyasetin İslam Dünyasına Ulaşmasının Gerçekliği	147
3.2.3.2 Harran Okulunun Yunan Siyaset Eserlerinin İslam'a Aktarılmasındaki Rolü	149
3.2.3.3 Yeni Eflatunculuk'un Siyaset Düşüncesinin Fârâbî Üzerindeki Etkileri	150
3.2.3.3.1 İnsani Amaçlara Ulaşmak için Erdemli Devlet	152
3.2.3.3.2 Erdemli Şehrin Yöneticisi	154
3.2.3.3.3 Fârâbî'nin Erdemli Şehrinde Dinin Yeri ve Yeni Eflatuncuların Yaklaşımı	155
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	157
KAYNAKÇA	159
TÜRKÇE TEZ ÖZETİ	166
İNGİLİZCE TEZ ÖZETİ	167

ÖNSÖZ

Bu çalışmada Fârâbî'nin siyaset felsefesini ortaya koyduğu eserlerinden yola çıkılarak Fârâbî'nin siyaset felsefesinin kökenleri araştırılmıştır. Çalışmamızda Fârâbî'nin siyaset felsefesini besleyen kaynaklar ve filozoflar incelenmiştir. Özellikle Yeni Eflatuncu felsefenin Fârâbî'nin siyaset felsefesine ne şekilde ve ne ölçüde etkide bulunduğu ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Aristoteles'in ve Eflatun'un da Yeni Eflatuncu felsefeye ve Fârâbî'nin siyaset felsefesine etkileri araştırılmıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Antik Yunan siyaset felsefesi özellikle dönemin en büyük siyaset felsefesi düşünürleri olan Eflatun ve Aristoteles'in siyaset anlayışları, devlet yapılanmasına dair yaklaşımları, yönetim biçimleri ve yöneticilerin özelliklerine dair önerileri ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Yeni Eflatuncu Filozofların siyaset anlayışlarının ne olduğu, antik Yunan filozoflarından hangi ölçüde etkilendikleri ve onlardan farkları olup olmadığı, Aristoteles ve Eflatun'un serhlerini yaparken nasıl katkıları yahut eleştirileri olduğu ele alınacaktır. Aynı zamanda Yeni Eflatuncu filozoflardan Plotinus, Proclus, Porphyry, Themistius gibi filozofların siyasi düşünceleri tartışılacaktır. Üçüncü bölümde İslam siyaset felsefesini sistematik olarak ele alan ilk filozof olarak bilinen Fârâbî'nin siyaset anlayışı ele alınacak, Fârâbî'nin Aristoteles, Eflatun ve Yeni Eflatuncu filozoflardan etkilenip etkilenmediği araştırılacaktır.

Sonuç bölümünde çalışmamamızda tespit ettiğimiz meselelerin kısa bir özeti ve değerlendirmesi verilmeye çalışılacaktır. Fârâbî'nin siyaset hakkındaki görüşlerinde bilinçli olarak Antik Yunan kaynaklarından ve aynı şekilde Yeni Eflatuncu siyasetçilerin görüşlerinden faydalandığı üzerinde durulacaktır.

Tez çalışmam boyunca, sorularıma cevap ararken fikirlerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma, çalışmamı yönlendiren, öğrencileri olmaktan gurur duyduğum İslam Felsefesi bölümündeki tüm hocalarıma ve yardımlarıyla beni mutlu eden araştırma görevlisi arkadaşlarıma karşı entelektüel ve duygusal olarak daima borçlu hissedeceğim. Öncelikle, tezimi baştan sona kelime kelime okuyarak hatalarımı düzelten, görüşleri ve tavsiyeleri ile düşüncelerimin yönünü belirlememe yardımcı olan sevgili danışman hocam Prof. Dr. İbrahim MARAŞ'a, Fârâbî'nin siyaset felsefesine ilişkin çalışmayı tercih etmem yönünde beni cesaretlendiren ve bu çalışmamın büyük bir kısmına danışmanlık yapan sevgili hocam Yrd. Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN'e ve tez sürecinde hiçbir fedakarlıktan çekinmeyerek bana her zaman destek olan değerli dostum ve sınıf arkadaşım Ayşenur ERKEN'e ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Armağan ATAR'a şükranlarımı sunuyorum. Dualarını her zaman hissettiğim annem, babam, kardeşlerim ve burada ismini anamadığım arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Adan Jarso Golole

GİRİŞ

Fârâbî (ö. 950), kendi dönemindeki sosyo-politik meselelere özellikle de içinde bulunduğu toplumun liderlik sorununa çözüm üretmek, toplumun siyasi kargaşalardan kurtulması için çıkış yolları bulmak amacıyla yaşadığı toplumun kendi imkânlarından ve yakın medeniyetlerin düşüncelerinden yararlanarak bir siyaset felsefesi ortaya koymuştur. Bu tezde Fârâbî'nin siyaset felsefesi dönemiş şartları da göz önünde bulundurularak incelenecektir.

Onuncu yüzyılın başlangıcında İslam dünyası Karmatilik hareketlerine maruz kalmıştır. Karmatiler Şia'nın İsmailiyye mezhebi taraftarlarıdır. Bu mezhep onuncu yüzyıldan itibaren çok hızlı bir şekilde yayılmaya başlamışlardır. Miladi 930 senesinde Mekke'ye saldırmış ve hac nedeniyle orada bulunan bir çok kişiyi öldürmüşlerdir. Haceru'l Esved'i yerinden kaldırmışlardır. Karmatiler, 951 senesinde Haceru'l Esved'i yerine tekrar yerleştirmişlerdir. Bu savaşların asıl amacı her ne kadar iktisadi meselelerden kaynaklanmış olsa ve hedefleri Mekke'ye giden ticari kaynakları ele geçirmek olsa da Mekke'de, Müslümanların kutsal beldesinde bu olayların gerçekleşmesi İslam dünyasının siyasi durumunun bu dönemde nasıl olduğunu apaçık göstermektedir. Fârâbî böyle bir dönemde yaşamış, okumuş, okutmuş, düşünmüş ve düşünceleri kendi toplum ile paylaşmıştır. Yaşadığı dönemin siyasi koşulları Fârâbî'nin felsefesini tahlil ederken göz önünde bulundurulmalıdır. Fârâbî'nin siyasete bakış açısı, İslam siyaset felsefesi literatüründe merkezi öneminden dolayı bir çok açıdan ele alınmaya ve tartışılmaya devam etmektedir. Bu tezde bu çalışmalara mütevazı bir katkıdır.

Araştırmanın Önemi

Bir toplumun barış ve mutluluk içinde yaşaması için kapsayıcı ve sürdürülebilir bir siyasi sisteminin var olması gerektiği bilinmektedir. İslam toplumunun ırkları, dilleri, kültürleri birbirinden farklı olan birçok topluluktan oluşmasından dolayı bir lider ve yönetim sistemi altında bir arada olması için iyi bir siyaset sistemine sahip olması önem arz etmektedir.

Fârâbî, İslam toplumunda ideal bir siyasi sistemin ortaya konulması ve geliştirilmesi için bir siyaset felsefesi ortaya koymaya çalışan ilk filozoftur. Fârâbî, İslam dünyasında yaşayan ve temel referansları İslam düşüncesi olan bir filozof olsa da farklı medeniyet ve kültürlerden istifade etmekten kaçınmamıştır. Eserlerinde özellikle Yunan siyaset felsefesinden faydalandığı açıkça görülmektedir. Bu çalışmada Fârâbî'nin hangi konularda ve ne ölçüde Yunan düşünce dünyasından yararlandığı araştırılacaktır.

İslam siyaset düşünürlerinin Antik Yunan düşünce dünyasına Yeni Eflatuncu düşünürler vasıtasıyla nüfuz ettikleri bilinmektedir. Bundan dolayı Yeni Eflatunculuğu çalışmak İslam felsefi düşüncesini anlamak için büyük önem arz etmektedir. Bu düşünürlerin Fârâbî'nin siyaset felsefesini ne ölçüde etkiledikleri konusunda yeterli araştırma yapılmamış olması da bu araştırmayı önemli kılan unsurlardan birisidir. Bu tezi ele alırken birincil kaynakların yanı sıra ikincil kaynaklardan ve özellikle de daha önce yapılmış ilgili tezlerden yararlandık. İlgili tezlerde konumuza katkıda bulunması açısından en önemlileri Adnan Ayaz'ın Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları ve Etkileri adlı tez çalışması ve Şenol Korkut'un Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri adlı tez çalışmasıdır. Tezimizin dikkatli ve derinlemesine

alışılmış bu literatüre katkısı Yeni Eflatunculuğun Fârâbî üzerinde etki ve katkılarını detaylı bir şekilde ele almış olmasıdır.

Araştırmanın Amacı

Bu alışma ile ulaşılması hedeflenen amaçlar şunlardır: Fârâbî'nin siyaset felsefesi, Eflatun'un siyaset felsefesi ile paralel bir siyasi düşünce olarak görünmektedir. Bununla birlikte Fârâbî ve Eflatun arasında 13 asırlık bir zaman aralığı düşünülürse Fârâbî'nin Eflatun'dan doğrudan faydalanmadığı kendisine kadar gelen süreçte bir çok yorumcuyu kullandığı anlaşılmaktadır. Çalışmamızın amaçlarından birisi, bu etkilenenin ne şekilde olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Amaçladığımız diğer husus ise, Fârâbî'nin Yeni Eflatuncu düşünürlerin görüşlerinden etkilenip etkilenmediğini ve etkilendiyse hangi düşüncelerinden etkilendiğini ortaya koymaktır.

Araştırmanın Problemi

Bizi bu araştırmayı yapmaya sevk eden soru ilk İslam siyaset felsefesi filozofu olan Fârâbî ve onun siyasi düşüncelerini şekillendirmede borçlu olduğu Eflatun ve Aristoteles dışında Yeni Eflatuncu filozoflardan ne ölçüde etkilendiğidir. Örneğin, Fârâbî'nin ilk başkan olduğunu belirttiği peygamber düşüncesine Tanrı inancına sahip olan Yeni Eflatuncular'da da rastlanabilir mi? Yine Fârâbî'nin siyaset düşüncesini Tanrı ile bağlantısını kurarak ilahlaştırması Yeni Eflatuncu düşüncede yer alır mı? Bu çalışmada bu tür soruların cevapları aranacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamızda Eflatun, Aristoteles ve bazı Yeni Eflatuncu siyaset düşünürlerinin eserlerinden yola çıkılmıştır. Düşünürlerin ana eserlerine ulaşılmış elde edilen bilgiler eleştirel bir gözle değerlendirmeye ve yeni bilgilere ulaşmaya çalışılmıştır.

Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerine yazdığı eserler olan *Ara Ehlu'l-Medinetu'l-Fâdila* ve *Es-Siyasetu'l-Medeniyye*, bununla beraber *Tahsilu's-Saada*, *Kitabu'l Mille*, *Fusulul-Medeni* ve *Fusulul-Muntazaa* gibi eserleri temel alınmış ve bu eserlerde yer verdiği ilk başkan, yönetim sistemi gibi siyaset felsefesine dair konulardaki bakış açısı Yunan siyaset düşünürleri ile karşılaştırılmıştır. Konumuzun uzun bir dönemi kapsaması ve çok geniş bir çerçevesi olmasından dolayı Eflatun ve Aristoteles'in düşüncelerine kısa bir şekilde değinilmiştir. Araştırmada ağırlıklı olarak Yeni Eflatuncu düşünürlerin görüşleri araştırılmış ve Fârâbî düşüncesiyle karşılaştırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1 ANTİK YUNAN'DA SİYASET FELSEFESİ

1.1 EFLATUN'UN SİYASET FELSEFESİ

Eflatun (mö. 347), Yunan medeniyetinin zirvede olduğu bir dönemde yaşamıştır. Eflatun, kendisinden önce mevcut olan felsefî düşüncüyü araştırıp değerlendirerek kendi felsefî sistemini kurmuştur. Eflatun'un, gençlik yılları Peloponez savaşlarının yapıldığı döneme rastlanmaktadır. Bundan dolayı filozof siyasi ve içtimai kavgaları yakından görmüştür. Hocası Sokrates'ten ve onun haksız bir şekilde demokrasi adına öldürülmesinden de çok etkilenmiştir bu sebeple sosyal düzen ve insanın mutluluğu meseleleri onun felsefesinin merkezi düşüncesi olmuştur.¹ Eflatun, buradan hareket ederek yaşadığı toplum olan Atina site devletinin yönetim şeklinin en ideal şekilde nasıl düzenlenebileceği üzerine düşünmüş ve eserlerinde bu ideal devleti ortaya koymaya çalışmıştır. Hocası Sokrates tarafından ileri sürülen “toplumun bilgeler tarafından yönetimi” teorisini benimsemiş ve geliştirmiştir. Eflatun'un bu düşüncesi güçlü bir idealizm olarak görünmektedir.

Eflatun kendi siyasal görüşlerini çeşitli eserlerinde açıklamıştır. Bu eserlerden siyaset felsefesi alanında yazılan en meşhur eserleri şunlardır: *Devlet (Politeia/Republic)*², *Devlet Adamı (Politikos/Stateman)*³ ve *Kanunlar (Nomoi /Laws)*⁴.

Eflatun'un düşünceleri kendisinden sonra gelen birçok düşünürü ve siyasi sistemi derinden etkilemiştir. İslam felsefesi de Eflatun'un düşüncelerinden etkilenen felsefi

¹ Fahrettin Olguner, *Eflatun, İslam Ansiklopedisi*, cilt.10, 1994, s. 469 – 476.

² Plato, *Republic*, Allan Bloom (çev), America, Basic Books, 1968

³ Plato, *Statesman*, Benjamin Jowett (çev) bkz, Global Grey Nothing but E- Books, 2014.

⁴ Plato, *Laws*, Benjamin Jowett (çev.)

sistemlerden birisidir. İslam dünyasında, Eflatun, Helenistik kültürün harmanlandığı Doğu Akdeniz havzasında gerek sahih gerekse sahte eserleriyle yoğun şekilde incelenen filozoftur. İslam fütuhâtından sonra bu kültür havzasıyla girişilen etkileşme sonucu Eflatun'un siyaset literatürü büyük ölçüde Müslümanlarca da tanınmıştır. Müslüman tabakat yazarları Eflatun'a ait eserlerin ayrıntılı listelerini aktarmakla birlikte Arapça'ya yapılan tercümeler hakkında pek az bilgi vermektedirler, mevcut bilgilerden siyaset ilgili eserleri: *Devlet'i Kitabü's-Siyase* adıyla Huneyn B. İshak tarafından ve *Kanunlar Kitabı, Kitabü'n Nevamis* adıyla Huneyn B. İshak ve Yahya B. Adi tarafından Arapçaya tercüme edildiği anlaşılmaktadır.⁵ Aynı şekil de *Devlet Adamı* eseri Galen'in yazdığı şerh veya telhislerinin Huneyn B. İshak ve öğrencisi İsa b. Yahya tarafından tercüme edildiği kaydedilmiştir.⁶

Bu etkilenmenin izleri, İslam filozoflarından Fârâbî'nin eserlerinde de sürülebilir. Zira, Fârâbî'nin siyaset kuramında Eflatun'un *Devlet* ve *Kanunlar* adlı eserlerinden etkilenmenin var olduğu bilinmektedir. Buna ilaveten, Fârâbî'nin Eflatun'a duyduğu ilgi “*Felsefetu'l-Eflatun*” ve “*Telhisun Nevamis*” adlı eserlerinin yanında, “*El-Cem*” adlı eserinde de görülebilir. Bu eserlerinde Fârâbî'nin Eflatun'un görüşlerinden haberdar olduğu açıktır.

Eflatun'un *Devlet*'i, genel olarak, insanın biyolojik yapısını ve toplumun sosyal ve siyasi yapısını birbiriyle paralel şekilde anlatan bir eserdir. Örneğin Eflatun'un “*toplum bir tek insandan daha büyük bir şeydir*”⁷ ve “*artık toplumdaki bölümlerin*

⁶ Fahrettin Olguner, *İslam Ansiklopedisi*, s. 474

⁷ Plato, *Republic*, s. 45

insanlar içinde de olduğunu söyleyebiliriz”⁸ demesi bu yaklaşımını gösteren önemli bir delildir. İleride görebileceğimiz gibi Eflatun’un devleti, vatandaşları ve hatta yöneticileri anlatırken insan ruhunu misal almıştır, bu devleti zaten bir canlı ya da daha doğrusu bir insan gibi söylemesini mümkün kılmıştır. Çünkü nasıl bir insanın organları varsa devletin de iç organlarının var olduğunu açtır. O halde, Eflatun’un devletinin bir makro insan olduğu söyleyebilir.

1.1.1 EFLATUN’DA DEVLET

1.1.1.1 DEVLETE DUYULAN İHTİYAÇ VE DEVLETİN TEMEL DAYANAKLARI

Eflatun, insanoğlunun kendi kendine yetmemesini, kendi ihtiyaçlarını elde etmek için başkalarına muhtaç olmasını şehrin veya devletin ortaya çıkmasının asıl nedeni olduğunu vurgular. Eflatun’a göre, insanlar ihtiyaçlarını karşılamak için başka insanların çalışmalarına ve ürettiklerine muhtaçtırlar. Şehirler, insanların birbirlerinin ihtiyaçlarını karşılamaları, yardımlaşmaları, ortaklaşa işler yapmalarıyla oluşan yapılanmalardır. Eflatun, devletin asıl kaynağının da bu şehirler olduğunu ileri sürmektedir.⁹

İnsanların, hayatta kalmak için yiyecek, barınma ve giyinme gibi ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçları kendi başlarına değil diğer insanlarla ortaklaşa gayret sarf ederek sağlarlar. Dolayısıyla bir şehrin birçok kişiden oluşması gerekmektedir. Şehirlerde bazıları yiyecek ürünlerini, başkaları barınma malzemelerini diğerleri de giyinme ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde işler paylaşılır. Eflatun, bu şekilde farklı ihtiyaçlar konusunda uzmanlaşmanın üretilen ürün konusunda daha iyi neticeler verdiğini ileri

⁸ Plato, *Republic*, s. 121

⁹ Plato, *Republic*, Allan Bloom (çev), America, Basic Books, 1968, s. 46.

sürmektedir. Eflatun'a göre, bir kişinin birden fazla ürünün üretiminde çalışması ise verimi düşürmekte ve üretilecek ürünün niteliğini azaltmaktadır. Bu şekilde iyi neticeler elde edilemez. Eflatun, eserlerinde insanların rahat bir şekilde yaşaması için başka insanlarla birlikte bir topluluk oluşturmalarının gerekliliğini ortaya koymaktadır.¹⁰

Eflatun'a göre bir toplumun yahut da devletin olması için işçiler, çiftçiler, yapı ustaları ve dokumacılar gibi birçok meslek grubunun var olması gerekmektedir. Bu meslek gruplarının ürettiği ürünlerin piyasaya ulaşması ve işçilerin satış işleriyle uğraşmaması için ürünleri yurt içi ve dışında satan tüccarlar sınıfı ortaya çıkmıştır.¹¹

Aynı şekilde bu ürünlerin ve toplumun huzur ve güven altına alınması için toplumda güvenlik ve korumadan sorumlu kişilerin olması gerekmektedir. Bu kişiler gerektiğinde devleti dış tehditlere karşı savunurlar. Aynı zamanda gerektiğinde savaşıacak bir ordu oluştururlar.¹²

Eflatun, bir toplum yahut da devletin erdemli olması için koruyucu sınıfın iyi eğitilmesi gerektiğini, askerlerin kuvvetli, cesur ve istekli olmaları gerektiğini vurgular.

Koruyucu sınıftan, devletin kendi vatandaşlarına karşı merhametli, fakat düşmanlarına karşı cesur olmaları beklenmektedir.¹³ Savunma güçlerinin sahip olması gereken bu erdemlerin onlarda yerleşik bir hale gelmesi için müzik ve jimnastik eğitimi almaları gerekmektedir. Müzik ruh eğitimi için jimnastik ise beden eğitimi içindir.

Koruyucuların filozof olmaları gerekir çünkü koruyucular, vatandaşları korumak için öncelikle onları sevmelidir. Eflatun korucuyucularda bulunması gereken sevgi

¹⁰ Plato, *Republic* s. 46 – 47.

¹¹ Plato, *Republic*, s. 48

¹² Plato, *Republic*, s. 51

¹³ Plato, *Republic*, s. 52

özelliğinin filozoflarda bulunan hikmet ve bilgi sevgisine bağladığı için koruyucuların filozoflar içinden olması gerektiğini vurgulamıştır. Koruyucular da filozoflar gibi vatandaşları bilir ve severler. O halde Eflatun’a göre şehrin yahut da devletin en iyi koruyucusu doğal olarak filozoftur. Filozof, hevesli, çevik ve güçlü olmalıdır.¹⁴

Eflatun’un devletinin koruyucu sınıfının zirvesinde liderler bulunur. Bu liderler, koruyucu sınıf arasından en yaşlı ve usta olanlardır. Lider olarak seçilen koruyucu sınıf üyeleri şehrin yararı için en çok çalışacak kişi olmalıdır. Bu kişiler ne kadar baskı ve yıldırmaya maruz kalsa da şehrin yararını ön planda tutarlar. Lider olacak olan kişiler hayatları boyunca deneme ve sınava tabi tutulmalı, çocukluk, gençlik ve yetişkinlik zamanlarında tüm bu sınavlardan başarıyla geçen adaylar arasından seçilmelidir. Bu şekilde seçilen savunma güçlerinin lideri devleti hem dışarıdan hem de içeriden düşmanlara karşı korumalıdır.¹⁵ Eflatun’da olduğu gibi İslam siyaset felsefesinde de Fârâbî, yönetici sınıfın hikmet sahibi olması gerektiğinde ısrarlı olmuştur.

Eflatun’un devleti temel olarak üç sınıftan oluşmaktadır; Üreticiler, koruyucular ve yöneticiler. Eflatun, bu sınıfların her birinin kendi işini yapması gerektiğini vurgular. Çünkü her bir sınıfın uzmanlaştığı iş alanı o sınıfın doğası tarafından belirlenmiş ve diğerlerinden ayrılmıştır. Bu anlayışa göre zanaatkarlar üretimle, askerler şehri korumakla, yöneticiler de yönetmekle uğraşmalıdır. Fakat, eğer bir yöneticinin ya da yöneticilerin çocuklarının yönetme kapasitesi düşük olursa o çocuk diğer sınıflara gönderilir. Aynı şekilde diğer sınıflardan güçlü, yetkin ve yetenekli bir çocuk da yönetici

¹⁴ Plato, *Republic*, s. 53

¹⁵ Plato, *Republic*, s.101

sınıfa katılabilir. Böylece her insan doğasına uygun işleri yapmış olur ve şehir doğal bir düzen içerisinde gelişir.¹⁶

Eflatun'un siyaset felsefesinde gördüğümüz bu sınıflar daha sonraki filozoflarda da karşımıza çıkmaktadır. Yeni Eflatuncu filozoflar insan ruhlarını sınıflandırmış olduğu gibi Fârâbî de siyaset felsefesinde ortaya koyduğu ideal devletin vatandaşlarını sınıflandırmıştır.

1.1.1.2 EFLATUN'UN İDEAL DEVLETİ VE İDEAL VATANDAŞ: DEVLET-AHLAK İLİŞKİSİ

Eflatun, bir şehrin yahut da bu şehir içinde yaşayan vatandaşların erdemli ve mutlu olması için sahip olmaları gereken dört erdemden bahseder. Bu erdemler; hikmet, cesaret, eşitlik/ölçülülük, adalettir.¹⁷ Bu dört erdem aynı zamanda Yeni Eflatuncu filozofların iyi ruhlar için öne sürdüğü siyasal erdemlerdir.

Eflatun, bu erdemlerden hangilerinin hangi sınıflar için önemli ve gerekli olduğunu anlatmaktadır.

Hikmet erdemi, şehrin yönetici sınıfının erdemidir. Yöneticiler, koruyucular arasından en mükemmel olan hikmet ve bilgi sahibi kişilerden seçilmelidir.

Bu yönetici sınıf, erdemli şehrin nasıl kendini idame ettireceğini ve şehrin iç işlerinin nasıl iyi bir şekilde yürütüleceğini belirlerler. Aynı zamanda şehrin idare edilmesi, denetlenmesi, doğal yapısının korunması ve hikmetli bir bütünlük üzere kalmasının yöntemlerini belirlerler.

¹⁶ Plato, *Republic*, s. 101

¹⁷ Plato, *Republic*, s. 105-106

İkinci erdem ise cesaret erdemidir. Bir şehrin bu erdeme sahip olup olmadığı koruyucu sınıfın duruma bağlıdır. Cesaret, Eflatun’a göre gücü ve koruyuculuğu gösteren erdemdir. Siyasi olarak cesur olmak, doğru ve haklı olanın yanında olmaktır. Eflatun’a göre savunma güçleri arasından seçilmiş olan ve müzik, jimnastik gibi beden ve ruh eğitimi alan sınıf aynı zamanda hukuk dersleri de almalıdır. Böylece neyin den korkmaları, neden korkmamaları gerektiği konusunda keskin bir görüşe sahip olurlar. Bu görüşe sahip olmalarından dolayı, zevk, korku, acı, hayal gibi kendilerini zayıf düşürecek durumlardan uzak durabilirler.¹⁸

Erdemli şehirde bulunması gereken üçüncü erdem ise ölçülülüktür. Eflatun ölçülülüğü, kısaca birinin ‘kendinden daha güçlü olması’ anlamıyla anlatmaktadır. Örneğin, insan ruhunda kötü huylar ve iyi huylar bulunmaktadır. Eğer bir kişi de iyi huylar kötü huylardan güçlü ise, o zaman o güce sahip kişinin ‘kendinden güçlü’ olduğu söylenir. O halde kendinden güçlü olma böyle bir durumdur. Şehir için ise bu durum, şehirde iyi olanların kötü olanları yönetmesi şeklinde ortaya çıkar. Nasıl bir insanda iyi huylar kötü huylara baskın olabiliyorsa, şehirde de iyi insanlar kötülere baskın olabilmelidir.

Eflatun’a göre ölçülülük bir uyumu gösterir. Dolayısıyla diğer erdemler gibi bir sınıfa has bir erdem değildir. Aksine bütün sınıflar içinde var olması gereken bir uyumdur. Şehirde bulunan üç sınıfın da güç açısından, maddi açıdan, sayıca ve hikmetli olmak açısından uyumlu olması gerekir. Dolayısıyla şehir içindeki bütünsellik ve uyuma ölçülülük adı verilir.¹⁹

¹⁸ Plato, *Republic*, s. 108

¹⁹ Plato, *Republic*, s. 109

Erdemli şehirde olması gereken dördüncü erdem ise adalettir. Eflatun’a göre şehirde bulunması gereken adalet, her sınıfın kendi işlerine yoğunlaşması ve diğer sınıfların işlerine karışmamasıdır. Eflatun’a göre bu sınıfların görevlerinde gerçekleştirecek olan değişim devletin bozulmasına yol açacaktır. Eflatun’a göre en büyük suç ve adaletsizlik budur.²⁰

Bu adalet anlayışı Fârâbî’nin genel adalet olarak adlandırdığı adalet anlayışına denk gelmektedir. Çünkü Fârâbî, şehirde adaletin her şeyden önce şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin korunmasıyla mümkün olacağını savunmuştur.²¹

1.1.2 EFLATUN’UN İDEAL DEVLETİNDE BULUNAN SINIFLARIN RUHUN KISIMLARI İLE KIYASLANMASI

Eflatun, ideal devletin üç sınıfını ruhun üç kısmına benzetmektedir. Bu kısımlar akıl, irade ve arzudur. Aynı zamanda Eflatun’a göre eğer ideal devletteki dört erdeme sahip olan insanlar varsa onlar da erdemli insanlar olacaktır. Çünkü Eflatun’a göre bir şehrin cesaret erdemine sahip olması bir kişinin cesur olmasıyla aynı sebebe dayanmaktadır. Aynı şekilde bir kişinin adaleti de şehrin adaleti gibidir. Yani insan için adalet, insanın ruhunun bütün kısımlarının kendilerine düşen işleri yapması ve diğerlerine karışmamasıdır.²²

Akıl, insanların akıl yürütme ve çıkarım yapma yeteneğini sağlamaktadır. Aynı zamanda insan ruhunda bulunan hikmet sahibi kısım da akıldır.

İrade ise insanların itibarlı bir yaşam sürmesine rehberlik edecek tutkuları sağlamaktadır. İrade sahibi insanlar kamu işlerine katılır, edebiyat ve sanata ilgi duyarlar. Savaşlara katılmak da iradenin bir eseridir. Zira nasıl şehirde koruyucu sınıf, kötü huyların

²⁰ Plato, *Republic*, s. 111

²¹ Fârâbî, *Medinetu'l-Fadila*, s. 142-145

²² Plato, *Republic*, s. 121

bastırılması için müzik ve jimnastik ile eğitiliyorsa, ruhun irade kısmı da kötü zevklerden kurtulmak için eğitilmelidir. İrade de ruhu dışarıdan gelen tehlikelerden korumaktadır. İrade, ruhun yöneticisi olan akıllı takip etmekte ve cesaretle ruhun kararlarını yerine getirmektedir. Dolayısıyla insan ruhunun cesaretli olması bu kısım ile olmaktadır.

Ruhun arzu kısmı ise aşk, açlık ve susuzluk gibi hisleri ifade etmektedir. Akıl, hikmet sahibi olmasından dolayı her kısma yararlı işleri dağıtmaktadır. Ruhun bu üç kısmının (akıl, irade, arzu) bir insanda bütünlük içinde varlığını sürdürmesi ve birbirlerinin işlerini kabullenmelerine ise ölçülülük adı verilir.²³

Adalet de tıpkı şehir için olduğu gibi insan için de ruhun kısımlarının her birinin kendi işini yapması ve başkalarını bu işe karıştırmamasıdır. Adaletsizlik ise ruhun bir kısmının gerçekleştirdiği işlere başka bir kısmının karışması yahut bir kaç işin bir arada yapılmaya çalışılmasıdır.²⁴

Eflatun'un insan ruhu ile ilgili görüşleri, onun siyaset felsefesini de şekillendirmektedir. Ona göre erdemli devletteki bilginler ve yöneticiler, ruhun akıl kısmına denk gelmektedir. Akıl nasıl ruh için üstün bir yere sahip ise yöneticiler de öyledir. Bunun nedeni yöneticilerin iyi bir eğitim almış olmaları ve en yüksek mutluluk olan iyi idesine erişmeye ehil olmalarıdır. Devletin koruyucu sınıfı ise ruhtaki iradeye denk gelmektedir. Üreticiler ruhun arzu kısmına benzer. Bu sınıf için mutluluk, hazları gerçekleştirmek ve acıdan sakınmanın sürekli olması halidir. Bu sınıf, söz konusu hazları gerçekleştirmeye yardımcı olan altın, gümüş ve her türlü mülkiyeti biriktirmeye çalışmaktadır.

²³ Plato, *Republic*, s. 122

²⁴ Plato, *Republic*, s. 123

1.1.3 EFLATUN'UN BEŞ REJİMİ VE HALKIN RUH HALİ

Eflatun, *Devlet* kitabında bir devlette bulunabilecek beş farklı yönetim sistemi olduğunu belirtir. Bu beş farklı rejim insan ruhunun beş farklı haline benzemektedir. Yukarıda anlatılan ideal devlet, bu yönetim sistemlerinden birisi ve en iyisidir.²⁵ Geri kalan dördü ise Eflatun'a göre bir devlet için iyi sayılmayan yönetim sistemleridir. Erdemsiz devletin bu sistemler de yaşayan insanların ruh halleri de kötü olur.²⁶ Eflatun, *Devlet* kitabında zikr ettiği devlet sistemleri yanında *Yasalar* kitabında Patriyarka adlı bir yönetim sistemi ekler.²⁷

Eflatun'a göre en iyi yönetim sistemi olan ideal devletin lideri iki şekilde olur. İlk olarak, eğer bu devlet iyi bir lider ortaya çıkarırsa, yani toplumunu seven, Eflatun'un zikrettiği erdemlere sahip olan, eğitimlerinde başarılı olan, toplumun kültürünü ve kanunlarını koruyarak görevlerini yerine getiren bir lider ise o zaman bu lider kral olur. Bu sistemde krallık sistemi olur. İkinci olarak eğer tek bir lider yerine bir grup iyi lider ortaya çıkarsa o zaman bu liderler birlikte devleti yönetirler ve bu yönetime de aristokrasi adı verilir. Eflatun'un en iyi devlet sistemi olarak ön gördüğü sistem bu sistemdir.²⁸ Fârâbî de Eflatun'da olduğu gibi en iyi devlet sistemi olarak aristokrasiyi savunmaktadır.

Eflatun'un yer verdiği geri kalan dört yönetim sistemi ve insan tipine geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki; Eflatun'un bu sistemlerde yaşayanların ruh tipleriyle ilgili görüşlerine bakılırsa, Yeni Eflatuncuların ve onlardan sonra gelen diğer siyaset filozoflarının görüşleri ve siyaset felsefesine nasıl etkide bulunduğunu apaçık göstermektedir. İleride

²⁵ Plato, *Republic*, s. 223

²⁶ Plato, *Republic*, s. 222 - 223

²⁷ Plato, *Laws*, s. 54- 56

²⁸ Plato, *Statesman*, S. 63 -64

görülebileceği gibi Yeni Eflatuncuların öngördüğü yönetim sistemi, bazı nedenlerden dolayı ruh, üzerine yoğunlaşmıştır.

Eflatun, *Yasalar* kitabında Patriyarka'nın ilk devlet sistemi olduğunu söyler. Bu devlet sistemi asıl olarak “derebeylik” adıyla adlandırmıştır. Eflatun, bu devlet sisteminin Helenler ve Barbar toplumlarında çok meşhur olduğunu söyler. Ona göre bu toplumlar küçük olduğundan dolayı hiçbir yönetim sistemi ya da hükümetinin olmadığı ve herkesin kendi aile sistemi ve aile kanunun hükümleri altında yaşadığı toplumlardır. Hiçbir aile başka ailelerle çatışma yaşamazdı. Zira bu devlette insanları birbirine düşman edecek bir neden yoktur. Çünkü bu toplumlarda yeterince yemek, toprak ve mal vardır. Aynı zamanda insanlar fakir değillerdi ya da fakirlik ve zenginlik insanları birbirinden ayırt eden bir neden değildi. Çünkü insanlarda sevgi ve hoşgörü vardı. Böylece onlarda nefret, adaletsizlik ve hoşgörme söz konusu değildir. Bu toplumda savaş ve siyasete dair şeylerden neredeyse hiçbiri bulunmayabilir.²⁹ Bu devlet sisteminde yönetim yaşlıların elindedir. Yönetim Anne ve baba ile başlar. Aile fertleri bir takım ailelerin egemenliği altında yaşarlar. Bu devlet bazen en adaletli ve erdemli devlet olabilir. Çünkü vatandaşlar ve yöneticiler aile fertlerinden oluşurlar ve aile fertlerinin birbirine çok yakın olmasından dolayı bu devletteki insanlar da birbirine yakındır.

Eflatun'a göre Patriyarka'da bazen aileler büyük yahut geniş olur ve büyük bir devletin seviyesine gelebilir. Öyle ki bunu oluşturan devletinde birçok aile var olur, her aile kendi egemenliği altında yaşar. Benzer bir şekilde aileler kendi eğitim metodunu çocukları için önerir ve her aile kendi baba ve annelerinden miras ettiği kültürü devam ettirir. Bu kültürlerdeki farklılıklar ailelerinin belli bir mertebeye ulaşmasını sağlar. Böylece bu

²⁹ Plato, *Laws*, s. 54 -55

toplumlardan belli bir kanuna göre takip eden bir erdemli devlet çıkar. Eflatun, Patriyarka devletinden erdemli bir aristokratik devletin çıkacağına inanır. Çünkü bu toplumlarda bulunan aile liderinin kendi insanlarının iyi yaşaması için toplanıp aristokratik bir devlet oluşturacağını savunur.³⁰

Eflatun, Aristokratik ve Patriyarka yönetim sisteminden sonra ideal olmayan yönetim sistemleri arasında ilk olarak Timokrasi'ye yer verir. Bu sistem aristokrasi düzeninin bozulması sonucunda ortaya çıkar. Bu devletin yöneticilerinin en büyük özelliği ise şan ve şeref hayranlığıdır. Onlar, şan ve şeref elde edebilmek için savaş yaparlar. Dolayısıyla Timokrasi askerlerin egemen olduğu bir yönetim şeklidir. Devlet adamlarının saygı gördüğü ama koruyucuların, işçilerin ve tüccarların küçümsendiği bir yönetimdir. Bu yönetim şeklinde savaş talimlerine önem verildiği için koruyucular müzik ve jimnastik yerine sadece jimnastik eğitime önem vermişlerdir. Bu yönetim sisteminde bilgili bir yöneticinin başa geçmesi de mümkün değildir.³¹

Eflatun'a göre bu yönetimde eğitim ve vatandaşları yetiştirme konusuna çok önem verilmediği için toplumun sınıfları da birbirine karışmıştır bundan dolayı bilgili insanların başa gelmesi söz konusu değildir. Zira koruyucuların eğitimi eksik olduğundan dolayı iyi bir koruyucu sınıfı yetiştirmeyeceklerdir. Aynı şekilde bu mevcut olan koruyuculardan doğan yahut çıkan yöneticiler de erdemler yönünden eksiktir ve her zaman savaşın ve nefretin sebebi olacaktır. Ancak bu toplumda barıştan çok savaşı iyi bilen yönetici seçilecektir. Bu nedenle toplumda taraflar ortaya çıkacaktır. Bunlardan bazıları şan ve şerefe öncelik verirken bazıları da erdemlere vermektedir. Timokrasi Eflatun'ya göre iyilik ve kötülüğün birbirine

³⁰ Plato, *Laws*, s. 56

³¹ Plato, *Republic*, s. 223 -224

karışmış olduğu bir yönetim şeklidir. Yani aristokrasi ve oligarşi arasında bir yönetim olarak görülür. Fakat bu yönetim daha çok duygulara ve akıl dışı yönlelere dayandığı için şeref ve şan sevdaları yüksek, savaşa katılmayı ve bütün zamanları savaş içinde harcamayı şeref olarak gören insanların ön planda olduğu bir yönetim şeklidir.³²

Eflatun, bu yönetimin tıpkı oligarşi gibi paraya düşkün olduğunu savunur ve bunların açık şekilde değil de perde arkasından altın ve gümüşe çok büyük önem verdiklerini, kadınlar ve sevdiği kişilerle malları müsrif bir şekilde harcadığını belirtir. Bu sistemdekiler genellikle kendi mallarını değil de başkalarının malları hesapsızca harcamak isterler çünkü sevgi ile değil baskı ile eğitilmişlerdir, dolayısıyla insanlara köleleri gibi muamele etmeyi severler.

Timokrasinin yöneticiler yahut başkanı çok inatçıdır. Müzikten hoşlanır ama anlayışı azdır, retoriği yoktur ama duymayı sever, kölelere karşı çok kaba ama yönetici ya da güç sahibi kişilere karşı çok yumuşak ve itaatkârdır. O yönetme ve şerefin hayranıdır, jimnastik, avcılık ve oyundan hoşlanır. Bu sistemdeki yöneticilerin ruhları her zaman galip olmak ve şeref sahibi olmayı ister. Timokraside her zaman savaş, savaşmak ve galip olmak amaçlanmıştır.³³

Üçüncü yönetim sistemi Oligarşidir. Eflatun, Timokrasinin sonucu olan mal ve zenginliği hayranlık Oligarşinin başlangıç sebebi olduğunu söyler. O bu devletin mal varlığı üzerine bina edilen bir devlet olarak niteler. Bu devlet zenginler tarafından yönetilir ama yoksullar için yönetimde hiçbir yer yoktur. Yani devlet bir nevi gelir üstünlüğüne dayalı olan bir devlettir. Bu yönetim sisteminde mal ve para kazanmak en büyük erdem

³² Plato, *Republic*, s 224 -225

³³ Plato, *Republic*, s. 223 - 227

olarak görünmektedir. Dolayısıyla zenginlik ve zenginler övülmektedir. Eflatun, toplumun ne kadar mal ve zenginliğe erdem olarak bakarsa ve önem verirse o ölçüde gerçek erdem olan ve şereflerden uzaklaşacağını belirtir.³⁴

Eflatun, erdemler ve zenginliğin çok ayrı şeyler olduğunu ve her zaman dengeli olması gerektiğini savunur çünkü eğer zenginlik ve erdemler arasında uyumsuzluk çıkarsa ve bir taraf özellikle zenginlik düşkünlüğü erdemlerden daha güçlü ise o zaman erdemler ve doğruluk değer olmaktan çıkıp onun yerine zenginlik devreye girer. Çünkü şeref olarak görülen şeyler normal olarak uygulanır, şeref olarak görünmeyen şeyler de terk edilir.³⁵

Bu yönetimde zengin adamlar hoşgörü ile karşılanır ve devlet yönetmesi için davet edilir ama fakirler hor görülerek dışlanır. Eflatun'a göre bu devlette birilerinin yönetime seçilmesi için belli bir para miktarı var olmalıdır. Yani insanlar yönetime girmesi için belli mal varlığı sınırı belirtirler. Böylece birinin mal varlığı belirtilen mal varlığının üstündeyse o şahıs yönetime katılır ama eğer birinin mal varlığı o sınırın altındaysa o zaman yönetimde yer bulamaz. Aynı şekilde zenginin malları ve zevklerinin koruması için kanunlar yazarlar. Bu durum zenginler ve fakirlerin arasında ayrımın artmasına ve toplumun kutuplaşmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla aynı devlette yaşayan toplum fakirler ve zenginler olarak ikiye bölünecektir. Öylece zenginler ve yoksullar arasında kavgalar, düşmanlıklar ve nefretler büyüyerek çoğalacaktır.

Eflatun'a göre oligarşide insanlar, özellikle zenginler, fazla para kazanmak için birden fazla iş yaparlar, yani hem para kazanmak için ticaret hem de ürünler yetiştirmek için tarım işleriyle uğraşırlar. Bu durum ise Eflatun'un adalet anlayışında ön gördüğü bir

³⁴ Plato, *Republic*, s. 228

³⁵ Plato, *Republic*, s. 228

sınıftaki insanların kendi işleriyle uğraşıp bir işten fazla iş yapmamasına uygun değildir. İşte bu, oligarşi sisteminin erdemli şehrin özelliklerine oldukça aykırı olduğunu gösterir. Eflatun zenginlerin birden fazla iş yapmasının toplumda fakir olan kimselerin daha çok fakirleşmesine sebep olacağını savunur. Bu nedenle birçok insan, tüm mallarını satmak zorunda kalır ve böylece şehirlere dilenciler, hırsızlar, yol kesiciler, katiller, kanun ve Tanrı tanımayan insan türleri çoğalır. Bunun sonucu ise zenginlerin daha fazla para kazanması birçok insanı köleleştirir ve her şeyden hem kar yapmak isterler hem de kazandığı paranın harcanmaması için çok cimri olurlar. Devlet ise her zaman zenginlerin ihtiyaçlarına göre düzenlenir.³⁶

Eflatun'a göre bu sistemin insan ruhundaki karşılığı ise ruhun akıl ve arzudan çok irade kısmıdır. Bundan dolayı bu tür ruh halinde irade üstünlük kazanır. Böyle bir ruh haline sahip olanlar paranın bir şeref olduğunu ve zenginlerin şerefli olduğuna inanırlar.

Dördüncü yönetim şekli ise demokrasidir. Demokrasi vatandaşların eşit olarak devlet yönetimine katıldıkları çoğulcu bir sistemdir. Eflatun demokrasiyi oligarşiden çıkan bir devlet sistemi olarak görür. Ona göre zengin oligarşilerin doyumsuz davranışlarından dolayı çok fazla mala sahip olmak için, daha fazla zenginleşmenin yollarını bulmak için demokrasiye başvurduklarını savunur. Ona göre çok fazla mala sahip olmak isteyen ve para hırsıyla körleşen oligarşik yöneticiler iktidarda oldukları zamanlarda tutumsuz gençlerin yaptıkları savurgan harcamaları görmezlikten geldiler. Çünkü bunlar bu gençlerin mallarını onlardan satın alıp ya da kiralayıp öylece zengin olmaya bu sayede fazlasıyla şeref ve itibar kazanmaya çalışırlar. Fakat bir şehrin zenginlikle şerefendirilip aynı zamanda yeterince ılımlılık sürdürmesi mümkün olmadığı için sonunda birisini bırakmak zorunda kalır.

³⁶ Plato, *Republic*, s. 228 - 233

Dolayısıyla oligarşide yöneticilerin gerçek şerefi ihmal etmesi ve tutumsuzluğun devam etmesini sağlamaları, bu devlette yaşayan ve fakir olmakla üstünlük ve şerefini kaybetmeyeceği görüşüne inanan insanların çoğalmasına sebep olmuştur. Bu insanlar şehirlerde işsiz kalmışlar, bazıları paralarını kaybetmişler, bazıları da borçlu olup borçlarını kapatamamışlar, bir kısmı şerefli olduğu halde şereflerini ve itibarlarını kaybederken bir kısmı ise her şeyini kaybetmiştir. Böylece bunların zenginlere karşı nefret ve düşmanlıkları artmış ve toplumda çatışmalar baş göstermiştir.

Eflatun bu durumu hasta bir vücuda benzetmektedir, ona göre tıpkı nasıl hasta bir vücut küçük bir rahatsızlığa uğradığı zaman çökerse oligarşi de öyle çöker ve toplumu zenginler ve fakirler olarak ikiye ayırır. Bu ikisinin kavgalarının sonucunda fakirler zenginleri yendiklerinde demokrasi kurulur. Zenginlerden kimisi öldürülür, kimisi de sürülür geri kalan vatandaşlar ise devlet işlerini eşit şartlarda paylaşır. İşte demokrasinin doğuşu böyledir.

Bu devletin ilk özeliği herkes her şeyi yapmakta serbesttir. İnsanlar kendi hayatlarını kendi isteklerine göre sürdürürler. Hiç kimse bir şeyi her hangi bir şekilde yapmaya zorlanamaz. Böylece dileyen dilediği gibi yaşar. Herkes kendi özel hayatını istediği gibi organize eder. Ayrıca bu tip sistemde muhtelif ruh hallerine sahip insanlar bulunmaktadır. Kimi aristokratik, kimi oligarşik vs. ruh haline sahip insanlar olabilir. Yani sanki devletlerin yahut rejimlerin mağazası gibi her türlü rejimler bundan oluşturulabilir, herkesin kendisine ayrı bir düzen kurduğu “sistem pazarı” ortaya çıkmaktadır. Bu çeşitlilikten dolayı demokrasinin en eşitlikçi sistem olduğu söylenebilir. Fakat bu özgürlük bazen düzensizliğin kendisi olabilir. Örneğin Eflatun, demokraside “ yetenekli halde bile yönetimde olmamak, istemeyince itaat etmemek, başkaları savaşırken savaşmamak, barış içerisinde yaşarken barış

istememek, öte yandan da kanunun izin vermediği her türlü yasağı çiğnemek” gibi hareketlerin bulunabileceğini söyler.

Ona göre bu sistemde katil bir insan bile bazen hapisanede olmak yerine kendi hayatına hiçbir şey olmamış gibi devam edebilir, bu da aşırı özgürlüğün giderek adaletsizliğe dönüşebileceğini gösteren kanıtlardan biridir. Demokraside birinin yönetici yahut lider olması için iyi aileden doğmak ya da çocukluktan itibaren eğitim alması, yani hem müzik hem de jimnastik eğitiminde iyi olmak gibi şartlar yoktur. Birinin seçimlerde rakiplerden fazla oy kazanması yeterlidir. Bu da her kesin yönetime girebileceği anlamına gelir, dolayısıyla geliri az olan insanların ve zenginlerin de devlete katılabilme durumu eşittir. Eflatun, demokrasinin kanunlara uygun yönetildiği takdirde sistemler içinde en iyi sistem olmasının mümkün olduğunu ileri sürer.³⁷

Bununla birlikte, Eflatun, bu yönetim şeklinin, insanların kulağına hoş gelse de, her aşırılığın tepki doğurması gibi, mevcut olan aşırı özgürlük havasının da tepkiler doğuracağını ve demokrasi yerine zorbalığı hakim olacağını dile getirir.³⁸

Beşinci yönetim şekli ise tiranlıktır. Eflatun’a göre tiranlık aşırı özgürlükten doğmaktadır. Nasıl aşırı mal ve servet sevdasının neticesi Oligarşi ise aşırı demokrasinin neticesi olarak da tiranlık ortaya çıkar. Ona göre aşırı özgürlüklerde kötü bir lider yönetime gelirse bu yönetici egemenlik sevdasından dolayı sarhoş olur ve fazla egemenlik ele almak için insanları cezalandırır. O, demokrasi yönetimine itaat eden vatandaşları hiçe sayar ve onları yönetime sadık olan köle olarak görür ama aynı zamanda bu lider kamu alanında ya da özel yerlerde toplum ile muhatap olduğu zaman yöneticilerin yönetilen gibi olmasını ve

³⁷ Plato, *Republic*, s.233 - 239, Plato, *Statesman*, s. 65.

³⁸ Plato, *Republic*, s. 238 - 240.

yönetilenlerin de yöneticiler gibi olmasını söyler. Çünkü asıl egemenlik onların diye iddia eder. Dolayısıyla bu gibi durumlar demokrasinin, savunduğu özgürlük anlayışından kayıp başka şeye dönüşmesine sebep olur. Çünkü aşırı özgürlük vatandaşlar arasında bile dengeleri bozar, babalar çocuk gibi kendi evlatlarından korkar, çocuk ise baba gibi olur anne ve babalarına saygısızlık yapar. Aynı şekilde şehirlerde yolcu ve misafirler dahi vatandaşlar ile aynı seviyede özgür olurlar. Okullarda da öğretmen öğrencilerden korkacak hale gelir, öğrenciler ise büyükleri takip ederek onlarla hitabet ve eylem konusunda yarışa girerler. Köleler dahi erkek ya da kadın olsun farketmeksizin onları satın alan adamlar ile aynı derecede özgür olurlar. Eflatun bu gibi özgürlüğün tam bir düzensizlik haline dönüşeceğini savunur. Vatandaşlar ise, yazılı olsun ya da yazılı olmasın, hiçbir kanunu kabul etmemek seviyesine gelirler. Çünkü öyle bir özgürlüğe sahip olan vatandaş hiçbir egemenlik altında kalmak istemez. İşte Eflatun'a göre Tiranlığın ortaya çıkmasının en doğal sebebi budur. Çünkü Eflatun, aşırı özgürlüğün hem devletin hem de bireyin köleleşmesine sebep olacağını savunmaktadır.

Eflatun'un tahminine göre aşırı kölelik aşırı özgürlükten ortaya çıkar ve tiranlık devlette demokrasiden dolayı doğar. Zira ona göre aristokratik sistem kanuna uygun yönetilmediğinde azınlıkların yönettiği Oligarşik sisteme dönüşmesi gibi tiranlık da kanunlara uygun olmadan yönetilen krallığın neticesi olarak ortaya çıkar.³⁹

Eflatun tiranlığın liderini tilkiye benzetmektedir. Bu lider kendi insanlarına zarar vermekten hiç kaygı duymaz, vatandaşlarını haksızlığa uğratar ve onların mallarına el uzatmaktan hiç çekinmez. Çünkü bu devletin bir diğer en büyük özelliği mal mülk kazanma sevdasıdır. Tiranlar bunun için kendi vatandaşlarını dahi sömürerek onların sahip olduklarını

³⁹ Plato, *Republic*, s. 240. Plato, *Stateman*, s. 63

da alırlar. Tiran lider, ilk zamanlarda insanların gönlünü almak için ve yerini sağlamlaştıırıp kendi varlığını devam ettirebilmek için vatandaşların dostu ve arkadaşı gibi görünürler, onlara gülümserler, karşılaştığı herkese selam verirler. Tiran, kendisi olduğunun tam tersi gibi gösterir, insanlara hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak bol bol umutlar verir, onları borçlardan kurtarır, halka ve ona yakın olan arkadaşlarına da topraklar dağıtır. Kendini en cömert ve en tatlı bir adam olarak gösterir.⁴⁰

Tiran, halkın her zaman ona muhtaç olmasını sağlamak ve onları kendi egemenliği altında tutmak için yol aramaktadır. Örneğin devleti her zaman savaşa götürür ve vatandaşlara savaşa karşı savunma ihtiyacı hissettirir, böylece halkı yönetime çok muhtaç duruma getirir. Aynı zamanda halktan çok fazla vergiler alarak onların fakirleşmesini ve onların günlük gelirlerini düşürmekten onun yönetimi hakkında düşünmek ya da ona karşı çıkma planları yapma fırsatlarını engeller. Eğer buna rağmen onun yönetimine karşı çıkan birileri varsa ya da özgür düşünceye sahip biri varsa ve onlar onun yönetiminin kanunlarını yerine getirmemezse onları bitirmek için düşmanlarına verir, yani bu sebeple tiran için savaş çok önemlidir.⁴¹

Eflatun'a göre tiran liderin yaptığı bütün bu işler, onun toplumunun kendisine fazlasıyla düşman olmasına sebep olacaktır. Tiran, tek başına iktidarda kalabilmek için ona yakın insanların yahut onun başa gelmesine yardım eden insanların eleştirilerini ve tavsiyelerini bile kabul etmez. Bilgili insanlara ve zenginlere karşı savaşıır. Tiran lider, devleti sürekli bir savaş durumunda tutmayı tercih eder. İç ve dış düşmanlar üretir ve zaman içerisinde düşmanlarını ve kendi yakınlarını yok etmeye çalışır.⁴² Böylece o tek başına kalır,

⁴⁰ Plato, *Republic*, s. 244 - 245

⁴¹ Plato, *Republic*, s. 245

⁴² Plato, *Republic*, s. 240 - 246.

ne düşmanı ne de dostu yanında kalır. Bu lider ve vatandaşlar arasında düşmanlık artar ve kendini korumak için köleleri serbest bırakıp onları kendi özel koruma askeri olarak görevlendirir, onları adeta bir arkadaş ve güvenilir yardımcı olarak kullanır.

Eflatun, devletlerin türlerini en iyiden en kötüye doğru sıralamaktadır. Bu sıralamayı *Yasalar* ve *Devlet Adamı* kitaplarında farklı şekilde yapmaktadır. Örneğin, *Yasalar*'da demokrasiye aristokrasiden sonra ikinci sırada yer verirken,⁴³ *Devlet Adamı*'nda ise demokrasinin eğer kanunlara dayanırsa en iyi devlet sistemi olacağını vurgulamaktadır.⁴⁴

Eflatun'un kendinden sonra gelen siyaset felsefesi düşüncesine etkisi büyüktür. İslam siyaset felsefesine ve özellikle de Fârâbî üzerine etkileri de doğrudan ya da dolaylı olarak görünmektedir. Bu konu daha sonraki başlıklarda ele alınacaktır.

1.1.4 EFLATUN'DA FİLOZOF YÖNETİCİ (FİLOZOF - KRAL)

Daha önce değinildiği gibi Eflatun, yönetici sınıfın koruyucu sınıf arasından yetiştiğini belirtmiştir. Koruyucu sınıfta bulunan en iyi ve en yaşlı kişiler yönetici sınıfa geçerlerdi. Buradan anlaşıldığı gibi Eflatun, yönetici sınıfın yaşlarını önemsemektedir. Eflatun, yaşın ilerlemesi ile kişinin tecrübe kazandığını ve bu tecrübenin önemini vurgular.⁴⁵ Yetenekli ama genç olanlar ise koruyucu sınıfta kalır ve koruyucu sınıfın yöneticilerine yardımcı olurlar. Bu seçilen yöneticiler toplumun en iyileri olduğu için şehri koruma konusunu da en iyi şekilde gerçekleştirirler. Bu kişiler şehri seven hikmet sahibi insanlardır. Böylece bedeli ne olursa olsun şehri kendilerinden ön plana alırlar.

⁴³ Plato, *Laws*, Benjamin Jowett (çev) s. 68

⁴⁴ Plato, *Statesman*, Benjamin Jowett, s. 64

⁴⁵ Plato, *Republic*, s. 91.

Eflatun sorunsuz bir ideal devletin kurulması için devlet yöneticisinin filozof-kral olması gerektiğini savunmaktadır. Kral, en iyi şekilde felsefe öğrenmeli ve siyaset ve felsefeyi bir arada yürütebilmelidir. İkisi birbirini engellememelidir.⁴⁶

Eflatun, bu filozofların devlet tarafından eğitilmesi ve aralarından en iyilerinin seçilmesi gerektiğini savunur. Eflatun için ideal devletin amacına ulaşmasının tek yolu eğitimidir.⁴⁷ Eğitilen insanlar devleti yöneten yöneticinin etrafında toplanırlar. Bu ideal devlet anlayışında ya yöneticiler filozof ya da filozoflar yönetici olmalıdır. Böylece ideal devlet eğitim yoluyla her zaman en iyilerin ve hikmet sahibi olanların elinde olacaktır.

Eflatun, bu hikmet ve erdeme sahip kişilere filozof der. Çünkü filozof kral döneminin en zekisi ve en iyi sıfatlara sahip olan kişisidir. Bu kişi aynı zamanda yönetme yeteneğine de sahiptir.⁴⁸ Ayrıca Eflatun, bu filozof kral olarak yetiştirilecek kişilerin küçük yaştan itibaren eğitimle beraber tüm bedensel arzu ve zevklerden uzaklaştırılmalarını söyler. Çünkü ona göre arzu ve zevklerin esiri olan yönetici asla adalet dağıtamaz ve mevkisinin gerektirdiği yetkinliklere sahip olamaz.

Eflatun'a göre filozof, yönetici güçlü bir karaktere ve erdemlere sahip olmalıdır. Şehrin korunması konusunda yetkin ve hikmet sahibi olması yanında zeki olması gerekir. Ayrıca kuvvetli bir hafızaya sahip olmalı ve kolayca aldatılmamalıdır.⁴⁹ Aynı zamanda cesur olmalıdır ve aldığı kararların arkasında durmayı öğrenmeli ve hemen vazgeçmemelidir.⁵⁰

⁴⁶ Plato, *Republic*, s. 153

⁴⁷ Plato, *Republic*, s. 95

⁴⁸ Plato, *Republic*, s. 155

⁴⁹ Plato, *Republic*, s. 166

⁵⁰ Plato, *Republic*, s. Plato, *Statesman*, s. 68

Filozof-kral yalan ve yalancılardan nefret etmelidir. Doğru ve hak olana önem verip onları yüceltmeye çalışmalıdır. Bir kişi hem hikmeti sevip hem yalanlarla meşgul olmaz.⁵¹

Eflatun, filozofun değişen şeylere değil değişmeyen şeylere sarılan kişi olduğunu savunur. Filozof olmayanlar, zaman içinde çeşitlenen ve değişen şeyler içinde kaybolurken, gerçek filozof değişmeyen kanunları gözeterek her zaman ve zeminde şehri korumaktadır.⁵²

Filozof kralın ileri görüşlü olması için bilgili olması gerekmektedir. Filozof kral bilgili olursa kanunlarla ortaya konulan erdemlerin, doğrunun, adaletin ve iyinin ne olduğunu bilecektir. Filozoflar her zaman bir şeyin ne olduğunun bilgisinin peşinde olmalı, bozulan ve değişen şeylerin bilgisi içerisinde kaybolmamalıdır.⁵³

Eflatun'a göre filozof-kral korkak olmamalıdır. Eflatun'a göre korkak olan, paraya düşkün olan, adaletsiz olan ve kibirli olan kişi gerçek filozof olamaz.⁵⁴

Aynı zamanda, filozof kral unutkan olmamalı, öğrendiği şeyleri unutmayan, güçlü bir hafızaya sahip olmalıdır. Filozof kral, iyi bir ilim talebesi, iştisamlı ve etkileyici bir şahıs, doğruluk, adalet, cesaret sahibi ve ölçülü olmalıdır.⁵⁵

Eflatun, genel olarak filozofların toplum tarafından işlevsiz ve kullanışsız görüldüğünü söyler. Eflatun'a göre bu suç filozofların değil yaşadıkları toplumun suçudur. Aksine, hasta olan birisinin doktora gidip ilaç alması gibi insanlar da filozoflara gidip toplumun yönetimi ile ilgili onların ilimlerine başvurmalıdırlar.⁵⁶

⁵¹ Plato, *Republic*, s. 165

⁵² Plato, *Republic*, s. 163

⁵³ Plato, *Republic*, s. 164

⁵⁴ Plato, *Republic*, s. 166

⁵⁵ Plato, *Republic*, s. 167

⁵⁶ Plato, *Republic*, s. 169

1.2 ARİSTOTELESİN SİYASET FELSEFESİ

Aristoteles'in siyaset felsefesi ile ilgili düşünceleri *Politika*, *Nicomacheans Etik*, *Atinalıların Anayasası* ve *Retorik* adlı eserlerinde yer almaktadır. Aristoteles'in bu eserlerinin özellikle *Nikomacheans Etik*'in İslam felsefi düşüncesinde etkisi çok büyüktür. Eser, genellikle ahlak konularını ele almakta olup aynı zamanda siyaset ile ilgili konulardan da bahsetmektedir. *Nicomacheans Etik*, *Kitabu'l-Ahlak* olarak Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserin İslam siyaset felsefesi ve özellikle Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerinde etkisi az değildir.

Aristoteles'in eserlerine konu bakımından genel olarak saf bilimsel ya da teorik açıdan bakmamız gerekir. Çünkü Aristoteles'in etik ve siyaset görüşleri bu perspektiftedir. Ona göre temel olarak bilimler, teorik bilimler ve pratik bilimler olarak ikiye ayrılır. Siyaset bilimleri pratik bilimler altında yer almaktadır.⁵⁷

Leo Strauss'a göre teorik bilimlerin amacı ya da nedeni değişime maruz kalmayan bilimlerdir ya da değişim ilkelerini zaten kendisinde içeren bilimlerdir. Fakat pratik bilimler ise sadece insan ile ilgilenen bilimlerdir. Bu bilimler insanla, 'kendini bilen' bir varlık ya da bir 'eylem kaynağı' olması açısından ilgilenen bir bilimdir. Çünkü insan davranışları statik değil, dinamiktir. Dolayısıyla pratik bilimlerde amaç bilgi değildir, eylemlerin iyileştirilmesidir.

Leo Strauss, Aristoteles'in siyaset felsefesinin başlangıcının insanların dilleri ve görüşleri olduğunu belirtmektedir. Çünkü insanların sorunları doğal olarak farklıdır ve bu

⁵⁷ Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, 3. Baskı, London, The University of Chicago Press, 1987, s.119.

farklılıkların kaynağını fizik ya da matematikteki yaklaşımların farklılığında ve teorik bilimlerin evrensel kanunlarında aramak yerinde olmaz.⁵⁸

1.2.1 ARİSTOTELES'İN DEVLETİ

Aristoteles her şehir-devletin bir toplum olduğunu ve her toplumun da bir iyiliğe ulaşmak için biraraya geldiğini söyleyerek kendi şehir-devleti'nin ilk adımını atmaktadır.⁵⁹ Buradan anlaşılan ise Aristoteles'e göre her şehir-devletin insanların bir araya gelip hayatlarını birleştirip ortak bir hayat sürmesinden meydana gelmesidir ve bu ortaklık ise yüce bir iyiliği gaye edinen bir ortaklıktır. Aristoteles bu yüce iyiliğin her şeyin gayesi olan bir iyilik olduğunu söyler.⁶⁰ Bu insanların yüce iyiliğinin ise siyasal ortaklık olduğunu ya da şehir-devlet olduğunu vurgular. Bu topluluğun bir araya gelmesindeki en yüce iyilik de bir siyasal ortaklık olan şehir devletidir. Çünkü Aristoteles için siyasal bilimler bütün bilimleri kendi içinde barındıran bir bilimdir ve bu bilimlerin gayesi de bütün bilimlerin gayesidir.⁶¹

Aristoteles, ideal bir toplumun birkaç köyden oluştuğunu söyler. İdeal bir toplumun hususiyeti ise kendi kendine yetmesidir, kendi kendine yeten devlet şehir devletini oluşturabilir. Aristoteles şehir-devletin oluşmasının doğal bir şekilde gerçekleştiğini savunmaktadır. Ona göre nasıl bir erkeğin ya da kadının karşı cinsine olan sevgisi doğalsa, bir toplum ya da insanların toplanıp şehir kurmasının da o kadar doğal olduğunu savunur. Çünkü her varlığın yöneldiği bir gaye vardır. Bu gaye ise varlıkların kendi kendine yeterli olmasıdır. Dolayısıyla ona göre devlet, doğanın yarattığı bir şeydir ve insanın kendi kendine

⁵⁸ Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, s. 119 – 120.

⁵⁹ Aristotle, *Politics*, Çev. C.D.C. Reeve, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998, s. 1

⁶⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Çev. Ed. Rogers Crisp, United Kingdom, Cambridge University Press, 2004, s. 3-4.

⁶¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 4

yeterli olabilmesi için bir devlete bağlı olması gerekir.⁶² O halde şu apaçıktır ki şehir–devlet doğanın yarattığı bir şeydir ve insan ise doğal olarak siyasal bir canlı ya da toplumsal canlıdır. Çünkü ona göre toplum içinde yaşama kabiliyetine sahip olmayan ya da buna ihtiyaç duymayan biri ya insan olmayan bir canlıdır ya da Tanrı’dır.⁶³

Aristoteles’e göre nasıl bir evde ailenin iyiliği bir kişinin iyiliğinden daha önemliyse, bir şehrin iyiliği de hem bir kişiden hem de bir aileden daha önemlidir. Çünkü nasıl bir beden ölünce onun bir kısmının hayatta kalması imkânsızsa bir şehrin bozulmasıyla da o şehrin içindeki insanların bozulması kaçınılmazdır. Bunun nedeni ise insanın bir sistem ya da düzen içerisinde mükemmel olabilmesidir ama bir düzensizlik, hukuksuzluk ve adaletsizlik ortamı içinde yaşadığı zaman insan, hayvanların en kötüsü gibi olur.⁶⁴

Aristoteles’in şehir–devletin yönetimi, köle ve köle sahibi arasındaki yönetim ilişkisi ve bir aile içindeki aile reisinin ve çocuklarının arasındaki yönetim ilişkisi ile karşılaştırılmaktadır. Aristoteles, şehir–devlet yönetiminin bu iki yönetimden daha farklı olduğunu vurgular, çünkü şehir–devletteki yönetimin doğal olarak özgür ve eşit olan insanlar tarafından oluştuğunu söyler. Ama köle ve köle sahibi arasında yönetim efendi ve köle arasındaki gibidir. Ev sahibi ve çocuklar arasında ise yönetim ilişkisini ise bir monarşi gibi görür.⁶⁵

Aristoteles’in şehir–devleti Eflatun’un İdeal devletinden farklı olarak yönetici ve yönetenleri özgür ve eşit tutar, dolayısıyla yöneticiler her zaman yöneten sınıfta kalmaz, bazen yönetir bazen de yönetilir. Bu sistemde bir kunduracı bir dönem kunduracı olup ona

⁶² Aristotle, *Politics*, s. 4

⁶³ Aristotle, *Politics*, s. 4

⁶⁴ Aristotle, *Politics*, s. 5

⁶⁵ Aristotle, *Politics*, s. 12

yönetme fırsatı gelince yönetici de olabilir. Böylece Aristoteles, Eflatun'un farklı sınıflardaki vatandaşların yer değiştirmesinin adaletsizlik olarak değerlendirmesi görüşüne karşı çıkmış olur.⁶⁶

Aristoteles şehir-devletin birliğine çok önem vermektedir. Bir şehir-devletin birlik kazanmasının, bir şehrin yüce gayesi olan kendi kendine yetmesi ile gerçekleşeceğini savunmaktadır. Fakat şehir-devletin birliğinin Eflatun'un İdeal Devlet'indeki birlikten farklı olduğunu belirterek, Eflatun'un devletindeki birlik şekline karşı çıkmıştır. Aristoteles, bir şehrin, çocuklarını ve eşlerini paylaşmasının, hiçbir zaman birliğe ve iyiliğe fayda getirmeyeceğini, aksine şehirde sıkıntı yaratacağını savunmuştur. Çünkü ona göre insanlara bir şeyleri beğenmelerini ve onların kıymetini bilmelerini sağlayan duygu onların mal, çocuk, eş vb. şeylere sahip olmasıdır, yani tercih ettiği bir şeyin elinde var olmasıdır. Dolayısıyla Aristoteles bir şehir-devletin vatandaşlarının kendi çocuklarına ve mallarına sahip olduğu zaman o devlete de sahip çıkacağını savunmaktadır.⁶⁷

Aristoteles şehir-devletin birliği için mal ve çocukların paylaşılması yerine şehir-devletin vatandaşlarının eğitim, felsefe ve hukuk gücü ile bir araya gelmeleri gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁸ Bir şehrin birlik ve bütünlüğünün sağlanması için eğitimin önemli bir araç olacağı konusunu Fârâbî'nin de Erdemli Şehir devleti için önerdiği görülmektedir. Fârâbî'nin bu görüşlerini ileride göreceğiz.

Aristoteles yüce iyiliğe açıklık getirmek için şöyle söyler: Ona göre her şeyin gaye edindiği bir iyilik vardır, örneğin ilacın gayesi sağlıktır, ordunun da galip olmaktır ve inşaatın gayesi de bir evdir. Bu örnekleri göz önünde bulundurursak çok fazla iyilik vardır

⁶⁶ Aristotle, *Politics*, s. 27

⁶⁷ Aristotle, *Politics*, s. 29-31

⁶⁸ Aristotle, *Politics*, s. 34

ve farklı farklıdır ama Aristoteles'in şehir-devlet için önerdiği iyilik ise bütün iyilikleri kapsayan tam bir iyiliktir, yani mutluluktur. Çünkü mutluluk başka şeye ihtiyaç duymayan tam bir iyiliktir. Mutluluk başka şey için değil de kendisi için seçilir. Merhamet, zevk ve erdemlilik gibi şeyler kendileri için değil, asıl gaye olan mutluluk için tercih edilirler.

O halde bizim şehir-devletin kendi kendine yeteceğini söylememiz de bunun gibidir. Çünkü kendi kendine yeten şey tam iyiliğe sahip olan şeydir. Bundan dolayı Aristoteles, tek başına bir kişinin kendi kendine yetmeyeceğini savunur, kişinin hayatta yeterli olması için anne, baba, çocukları, eşi ve arkadaşları ya da vatandaşlarla beraber olmasının gerektiğini savunmaktadır. Çünkü insan doğal olarak sosyal bir hayvandır.⁶⁹ Hatta birbirine ihtiyaç duymadığı zamanda bile toplumla beraber yaşamayı tercih eder.

Aristoteles, şehir-devlet vatandaşları hakkında şöyle bir görüş öne sürmektedir. Ona göre bir devletin vatandaşı o devletin kararlarına katkı sağlamalı ve o devleti yönetebilmelidir. Vatandaşlar ya kendi oyları ile katkı sağlayacaklar ya da kamu bürolarında bir görev alıp bu şekilde devletin kararlarına katkı sağlayacaklardır.⁷⁰

Aristoteles, iyi bir insan ile iyi bir vatandaş arasında farkların olduğunu savunmuştur. Ona göre bir vatandaşı iyi kılan şey onun yaşadığı devletin anayasası ya da siyasal sistemidir. Fakat Aristoteles, insan toplumlarında birkaç çeşit iyi anayasanın var olduğunu ifade etmektedir ve bundan dolayı ona göre farklı toplumlarda farklı ama iyi vatandaşlar bulunabileceğini söyler. İnsanların davranışlarına da bakarsak aynı şekilde çeşitli davranışa sahip insanlar bulunduğu görülür, kimi iyi kimi de kötüdür. Dolayısıyla hem iyi vatandaş hem de iyi insanlardan müteşekkil bir toplum bulunması imkânsızdır. Hem iyi bir vatandaş

⁶⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 11

⁷⁰ Aristotle, *Politics*, s. 67 - 68

olup hem de iyi bir insan olmak şehir devletinin mükemmel liderine mahsustur. Çünkü şehir-devlet lideri iyi olması gerektiği gibi pratik hikmet sahibi de olmalıdır. Ama vatandaşların hepsinin bu özelliklere sahip olması gerekli değildir.⁷¹

Aristoteles bu insanların ve vatandaşların erdemlerinin farklarına dayanarak altı farklı rejimin var olduğunu savunmaktadır. Aristoteles'in toplum yahut rejimleri erdemlerine göre ayırt etmesi ondan sonra gelen siyaset felsefesi düşünürlerini de etkilemiştir. Aristoteles bu altı rejimi ikiye ayırmaktadır. İlk grup ona göre iyi ve doğru yolda olan gruplardır, ikincisi doğru yollardan sapan gruplardır. İlk gruptaki iyi ve doğru yoldakiler şunlardır: Krallık, Aristokrasi ve Politeadır.

Krallık, tek kişinin vatandaşları, onların rızasına uygun şekilde yönetmesidir. Yani bir liderin kendi vatandaşlarının ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla yönetmesidir. Gerçek krallık kendi vatandaşının iyiliği için çaba gösterir. Çünkü Aristoteles'e göre kişi kendi kendine yetene kadar ve bütün iyiliklerde üstün olana kadar kral olmaz. Gerçek bir kralın kendi için bir şeye ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla kendi ihtiyaçlarını değil de vatandaşların ihtiyaçlarını karşılamak için çalışır.⁷²

Aristoteles babalar ve çocukları arasındaki ilişkiyi krallığa benzetmektedir. Çünkü baba çocuklardan hiçbir şey istemeden yönetir ve onların iyiliği için çaba gösterir.⁷³

Aristokrasi ise birden fazla yöneticinin yönettiği bir liderlik sistemidir ve bu liderler ya toplumdaki en iyiler ve erdemlilerdir ya da toplumu en iyi ve güzel erdemlere

⁷¹ Aristotle, *Politics*, s. 71

⁷² Aristotle, *Politics*, s. 77 – 78, *Nicomachean Ethics*, s. 156.

⁷³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 156

yönlendirmeyi amaçlayan azınlıklardır.⁷⁴ Aristoteles karı ve koca arasındaki liderliği Aristokratlığa benzetmektedir. Çünkü erkek, kadını genellikle erdemlere göre ve erkek yönetmesi gerektiği durumlarda yönetir, ama kadınlara yararlı olan ve onların yönetmesi gereken durumlarda ise kadınların yönetmesine müsaade eder.⁷⁵

Politeia yönetim sistemine gelince, çoğunluğun müşterekyararı için yönetildiği sistemdir.⁷⁶ Aristoteles bu yönetim sistemini *Nicomachean Etik* kitabında Timokrasi adıyla adlandırmaktadır. Çünkü bu yönetim askeri erdeme sahip olan kişilerin yönettiği bir yönetimdir.⁷⁷ Hatırlarsak, Eflatunda yönetim sistemleri arasında Timokrasi'yi yüce ve galip olmayı seven bir devlet olarak tanıtmıştır. Fakat Eflatun, Timokrasi'ye, Aristoteles'in sınıflamasından farklı olarak, cahil devletler arasında yer vermiştir. Bu devleti, Fârâbî'nin devlet anlayışındaki yerini de ilerde göreceğiz.

Bu üç iyi yönetim arasında en iyisi Krallıktır ve Politeia da bunların en kötüsüdür yahut daha az iyi olan yönetim sistemidir.⁷⁸

Aristoteles'te kötü yönetim ya da sapkın yönetim de üç tanedir: Bunlardan ilk olan, Tiranlık, bir kişinin (kralın) kendi yararına göre devleti yönetmesidir. Tiranlıkta lider efendidir ve vatandaşlar onun kölesidir. Tiranlıkta en önemli olan şey kralın kazancıdır. Aristoteles'e göre Tiranlık Monarşiden doğan bir sapkın yönetim sistemidir. İkinci olan, oligarşi, Aristokratik sistemden doğan bir sapkın yönetim biçimidir. Oligarşi yönetim sisteminde lider, erdemlerinden dolayı seçilmek yerine mal varlığından dolayı seçilir. Oligarşi de devletin bütün çıkarlarından ya da çıkarlarının bir çoğundan makamları üst

⁷⁴ Aristotle, *Politics*, s. 77

⁷⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 156

⁷⁶ Aristotle, *Politics*, s. 77

⁷⁷ Aristotle, *Politics*, s. 77

⁷⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 155

tabaka olan her zaman aynı grup insanlar faydalanır. Lider olmanın en büyük özeliği ve faktörü mal varlığına sahip olmaktır. Dolayısıyla iyi ve erdemli insanlar yerine en kötü olan kişiler yönetirler.⁷⁹ Bu grup çoğu zaman da toplumda azınlık olan gruplardan oluşur. Aristoteles oligarşi yönetimini köle ve efendi arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Çünkü köle efendinin yararı için çalışır. Üçüncü yönetim şekil olan Demokrasi, sayısı çok olan fakirlerin az olan zenginleri yönetmesidir. Bu yönetim sistemi fakirlerin yararı üzerine yönetilir. Dolayısıyla Aristoteles bu yönetim sistemini Timokrasi'den doğan bir yönetim sistemi olarak tanımaktadır.⁸⁰ Demokrasiyi bu kötü yönetim sistemleri arasında daha ılımlı olan yönetim olarak savunur. Çünkü Demokrasi'nin Politeia'den çok az bir açığı ile farklılaştığını ifade eder.

Bu kötü rejimler arasında da en kötüsü Tiranlıktır ve en az kötü olan ise Demokrasi'dir. Aristoteles'in bu sapkın devletler anlayışı ondan sonra gelen siyasi düşünceleri etkilemiştir, Bunlar arasında Yeni Eflatuncu siyaset felsefeciler ve İslam siyaset filozofları bulunmaktadır.

Aristoteles, şehir-devletin iyi olması için iyi bir liderin mi yoksa iyi bir anayasanın mı gerektiği üzerine de tartışmıştır. Aristoteles'e göre insan iyi olsa bile bazen hata yapabilir ama iyi bir anayasa insan gibi değişen bir şey değildir, aksine değişmesi söz konusu olmadığı sürece iyi bir anayasa olur. Dolayısıyla bir devletin adil olması için iyi bir anayasasının olması gerekmektedir. Fakat Aristoteles'e göre mutlak iyi bir anayasa yoktur.

⁷⁹ Aristotle, *Nicomacheans Ethics*, s. 156

⁸⁰ Aristotle, *Nicomacheans Ethics*, s. 156, Aristotle, *Politics*, s.78

Çünkü anayasalar yönetim sistemlerine göre değişmektedir. O halde Aristoteles için Krallık, Aristokrasi ve Politea sistemlerinin anayasaları, anayasaların iyi olanlarıdır.⁸¹

Aristoteles, rejimler arasında erdem üzerine seçilen ve anayasaya önem veren aristokrasinin en iyi rejim olduğunu savunmaktadır.⁸² Çünkü Aristoteles’e göre Aristokrasi, erdem bakımından seçilen mutlak iyi insanlara sahiptir yani bir iş teklifinde iyi olan kişiler değil de zaten kendisi her konuda iyi olanlar aristokraside yer almaktadır. Zira Aristoteles, en iyi şekilde yönetilen şehir-devletin aristokratik olmamasının imkânsız olduğunu ya da aristokrasinin en iyi bir şekilde yönetmemesinin neredeyse imkânsız olduğunu savunmaktadır.⁸³ Aristoteles’in aristokratik yönetim sisteminin en iyi olarak seçmesi ondan sonra gelen siyaset felsefecilerinin düşüncelerine yön vermesi açısından güçlü bir destekleyici olduğu açıktır.

Aristoteles iyi bir devletin var olması için iyi bir şekilde oluşturulan bir anayasanın iyi bir şekilde uygulanması gerektiğini savunur, ya da uygulanan anayasanın iyi bir şekilde oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü bazı devletlerde uygulanan anayasanın bozuk olmasından dolayı devlet doğru yoldan çıkıp sapkın bir devlet olabilmektedir. Fârâbî de Aristoteles’te olduğu gibi “kanuna göre sultan” a iyi yönetimler arasında yer vermektedir bunun açıklaması ileride yapılacaktır.

Aristoteles bir anayasanın iyi olması ve hangi anayasanın iyi bir hayata doğru kendi vatandaşlarına yön vereceği konusunu sorgulamaktadır. Ona göre, iyi bir anayasa her vatandaşın ya da insanın ulaşabileceği ve bütün vatandaşları kapsayan bir anayasa olmalıdır. Yani öyle bir anayasanın temel ilkelerinde vatandaşların çoğunu, dışarıda bırakmaması

⁸¹ Aristotle, *Politics*, s. 101

⁸² Aristotle, *Politics*, s. 114

⁸³ Aristotle, *Politics*, s. 115

gerekmekte ve kuşatıcı olması düşünülmektedir. Dolayısıyla bu anayasanın toplumun etik erdemleri üzerine bina edilmesi taraftarıdır. Çünkü Aristoteles'e göre mutlu bir hayat, erdemlerin vereceği bir hayattır. Erdemli hayat ise orta/dengeli hayattır ve orta hayat ise en iyi hayattır. Aristoteles'e göre orta hayat herkesin ulaşabileceği bir hayattır ve hayatların en iyisi odur. Dolayısıyla şehir-devletin anayasası bu orta hayat üzerine bina edilmelidir.⁸⁴

1.2.2 ARİSTOTELES'İN ŞEHİR – DEVLETİNİN YÖNETİCİSİ

Aristo'nun şehir-devleti, en iyi anayasaya sahip olan devlet olduğu gibi, onun kendi vatandaşlarını yüce mutluluğa götüren iyi bir lideri olmalıdır. Şehir-devletin iyi bir devlet olması için iyi erdemlerin bu devlette benimsenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla şehir devletin en mükemmel bir şekilde yönetilmesi için onun liderinin bu erdemlere sahip olması, özellikle de mutlak adalet erdemine sahip bir lider olması gerekmektedir.⁸⁵

Aristoteles, en yüce otorite olarak seçilen kişilerin anayasaya sadık olmaları, o yüksek otoriteye layık ve yeterli kapasiteye sahip olmaları ve içinde bulunduğu anayasasının erdemlerini ve adaleti yerine getirme gücüne sahip olmalarını önemsemektedir. Bununla beraber bu yönetici içinde bulunduğu anayasasının orta/dengeli durumunu bilmelidir. Çünkü, her anayasanın aşırısının ve azlığının ifrat ve tefritinin uygulanması bir devletin doğru yoldan sapmasına sebep olur.

Aristoteles şehir-devletin farklı sınıf ve grup insanlardan oluşmasından ve bu insanların hepsinin özgür ve devlete katkı sağlama bakımından eşit durumda bulunmasından, bir de bunların hepsinin aynı anda lider olmasının imkansızlığından dolayı, o, söz konusu devlette bazı vatandaşların lider olmalarını ve bazılarının da fizik gücüne

⁸⁴ Aristotle, *Politics*, s. 119

⁸⁵ Aristotle, *Politics*, s. 205

ihtiyaç duyulan işleri yapmasını savunmaktadır. O halde o, şehir–devletindeki işlerin yaşa göre bölünmesi gerektiğini önermektedir. Dolayısıyla genç ve fiziksel güce sahip olanların fiziğe ihtiyaç duyulan işleri yapmasını ve pratik hikmete ihtiyaç duyulan işlerin ise yaşları ilerleyen kişiler tarafından yapılmasını vurgulamaktadır.⁸⁶

Şehir–devletinde bir grup insanın devamlı olarak iktidarda kalmaması gerektiğini vurgulayan Aristoteles, genç olan vatandaşların da yönetici olmak için hazır yaşa geldikleri zaman onlara yönetme fırsatı verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Böylece şehir–devlet vatandaşları hem yönetilen hem de yönetici olabilmektedir.⁸⁷

Aristoteles’e göre yönetici mutlak adalete inanan bir adam olmalıdır. Adaletlilik bir durum ya da haldir. Yani o durumda ya da hale sahip olan adaletli kişi adalet işlerini rasyonel bir seçim ile yapar ve iyiliği arkadaşları ya da başka kişiler arasında dağıtırken kendi arkadaşlarının ya da kendisinin alacağı paydan fazla ya da az vermez. Yani gereken bir şekilde dağıttırır. Bu tanım siyasal adaletin tanımı değildir. Siyasal adalet ise kendi kendilerine yetme durumu kazanmak için bir araya gelip birliktelik kuran toplumların adaletidir. Yani özgür ve orantısız ya da aritmetiksel olarak eşitliği göz önünde bulunduran insanların adaletidir. Dolayısıyla siyasi adalette adalet, bir hukukla yönetilen insanlar arasında gerçekleştirilir. Bu nedenle siyasi bir sistemde yönetim, bir insana değil de bir anayasaya bağlıdır. Çünkü insan bir fırsat bulduğunda yönetimi huyları ve arzuları doğrultusunda değiştirmeye ve Tiranlığa meyillidir.⁸⁸

Aristoteles, bir yöneticinin ya da şehir–devlet liderinin amelî hikmete sahip olması gerektiği konusunda ısrarlıdır. Çünkü amelî hikmet sahibi kişi hayatta nasıl iyi yaşanacağı

⁸⁶ Aristotle, *Politics*, s. 205

⁸⁷ Aristotle, *Politics*, s. 214-215

⁸⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 92

konusunda bilgi sahibidir ve devleti iyi ve yararlı olan şekilde cesur bir şekilde yönetir. Dolayısıyla amelî hikmet sahibi kişi, bir durumu ya da meleke dışında olan iyi bir amacı ya da iyi bir sonucu görebilen kişidir. Aristoteles, sadece amelî hikmet sahibi olan kişilerin siyaset yapabileceğini savunur. Çünkü amelî hikmet sahibi kişi, yararlı olan şeyin ne olacağını bilen kişidir ve emin bir şekilde hızlı ve doğru karara ulaşır.⁸⁹ Aristoteles şehir devletinin liderinin, haklı olarak, en baştan erdemli ahlaklara sahip ve amelî hikmet ya da amelî akla sahip olmasının önemli olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre nasıl ilaç ile sağlığın kontrol edilmesi değil de, sağlığın korunması ve idamesi sağlanırsa amelî hikmet de iyi bir hayatın var olmasını sağlar.⁹⁰

Aristoteles'e göre şehir-devletin lideri kendini kontrol edebilmelidir, yani öyle bir insan, ahlak bozukluğu, kendine hâkim olamama ve uygarlıktan yoksun olma durumunda olmamalıdır. Çünkü Aristoteles'e göre kendini kontrol eden biri eğer onun huyları bir şeye yönlendirilirse bu yönlendirmenin aldatıcı istek ve arzu olduğunu bilir ve kendi rasyonel düşüncesinden dolayı arzularının esiri olmaz.⁹¹

1.3 ARİSTOTELES'İN SİYASETİNİN EFLATUN'UN SİYASET FELSEFESİNDEN FARKLARI

Aristoteles'in siyaseti her ne kadar Eflatun'un siyaset düşüncesinden etkilenmişse de aralarındaki farklar hemen belli olmaktadır. Çünkü Eflatun, siyaset düşüncesinde toplum için ideal devletin ne kadar iyi olduğunu belirtmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda bu ideal devletin her toplum için geçerli olduğu konusunda bizleri ikna etmeye çalışmaktadır, ama Aristoteles'in siyaseti bundan farklı olarak daha gerçekçi ve realist bir yaklaşımla farklı

⁸⁹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s 110 - 112

⁹⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 110

⁹¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 119 - 120

toplumlarda farklı devlet sisteminin var olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Aynı şekilde her toplum için öne sürülen değerlerin var olduğunu söylemektedir. Örneğin, demokrasi için özgürlük, oligarşi için zenginlik ve iyi aile için doğma, aristokratik için erdemlere sahip olmak vs. gibi her devletin kendi için özel değerlerinin var olduğunu savunmaktadır.⁹² Dolayısıyla Aristoteles her toplum için her zaman her durumda geçerli olan bir değer ya da devlet sisteminin var olmadığını savunur.

Aristoteles ve Eflatun'un siyaset felsefesinin farklarından biri de adalet anlayışlarıdır. Eflatun'a göre adalet, onun ideal devletinde sınıflandırdığı üç sınıfın her birinin kendi işini yapması ve başka sınıfın işine karışmamasıdır. Çünkü Eflatun, işçilerin kamu işlerini idaresi, koruyucuların devleti düşmanlardan koruması ve yönetici sınıfın yönetmesinin adalet olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Eflatun'un adalet tanımı o zaman herkesin üzerine düşen işi yapması ve kendi payına sahip olmasıdır.⁹³ Aynı zamanda Eflatun'un adaletsizlik tanımı da bu tarifi olumsuz biçimdir. Aristoteles ise adaleti Orantısal adalet ve ıslah edici adalet olarak ikiye ayırmaktadır.

Orantısal adalette herkes eşit bir oran alır ve bu orana uyan şeyler adaletli olur ama oranı bozan şeyler ise adaletsizlik demektir. Yani bir kişi, paylaştırılan iyi şeylerden büyük pay alırsa ve diğer kişiler daha küçük alırsa adaletsizlik olur ama eğer herkes paylaştırılan iyi şeylerden eşit pay alırsa adaletli olur. Bu adalet anlayışı bireysel eşitliğe dayanır. Çünkü bu adalet anlayışında paylaşılması söz konusu olan şey ve kişiler aynı eşitlik içinde olmalıdır. Kişiler arasında ve paylaştırılan şeyler arasında da aynı ilişkiler var olmalı. Eğer kişiler eşit değilseler eşit paylaşma olmayacaktır.

⁹² Aristotle, *Politics*, s. 115

⁹³ Plato, *Republic*, s. 111

Islah edici adalet ise isteyerek yapılan ve istemeyerek yapılan muameleye toplumun hukukuna göre bakmasıdır. Bu adalet anlayışına göre genel ya da kamu malının adalet ile paylaşılması onun karşısında olan yatırımlarla ya da önce belirtilen oranlarla aynı oranda olması gerekir. Örneğin, ortak zenginliklerin bir dağıtımının söz konusu olduğunu varsayarsak bu dağıtım herkesin birbirine kıyasla verdikleri katkıların oranına göre olacaktır. Aynı zamanda adaletsizlik ise bu oranları bozan bir şeydir. Bu anlayışa göre adalet bir tür eşitlik değildir ya da adaletsizlik bir nevi eşitsizlik değildir ama aritmetiksel orantılıdır. Örneğin, bu anlayışa göre kötü bir adam iyi bir adama haksızlık yapsa ya da iyi bir adam kötü bir adama haksızlık yapsa dahi önemli olan sadece hukukun görüşüdür. Hukuk ise bu haksız olayın zararının getirdiği değişikliklere bakar ve tarafları eşit bir davranışla karşılayarak suç işleyen adamın getirdiği zarar ve suça maruz kalan adamın uğradığı haksızlığa bakıp durumu her iki taraf içinde eşit konuma getirmek için suç işleyen adamı cezalandırır. Yani zararları azaltmak için. Dolayısıyla bu anlayışa göre adalet, suç işleyen adamın kazancı ile suça maruz kalan adamın kaybının arasındaki farkı azaltmaktadır. Böylece adalet kazanç ve kaybın arasında bulunan “orta” durumdur. Eşit denilen şey de bu “orta” seviyedir.⁹⁴ Dolayısıyla Aristoteles’in adalet anlayışının eşitlikten daha çok doğru orantılı bir şey olduğunu görürüz.

Aristoteles’in Eflatun’un düşüncesinde karşı çıktığı başka şey ise devletlerde vatandaşların neleri paylaşabileceği ve neleri paylaşmayacağı konusudur. Aristoteles, Eflatun’un ideal devletinin birlik olabilmesi için ideal devletteki yaşayan vatandaşların çocuklarını, eşini ve mallarını paylaşması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü Eflatun, öyle olunca vatandaşların bir vücut gibi olacağını ve eğer vücudun bir kısmında ağrı

⁹⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 83 - 90

hissediliyorsa bu acının her yerden hissedileceğini savunur. Zira Eflatun, bu ortak mal düşüncesi ile “bu benim” ve “bu benim değil” olayını bitirmek amacı gütmüştür. Çünkü Eflatun, bir toplumda birinin bir şeyi sahiplenmesini ve “bu benim” ve “bu benim değil” demesini, toplumun parçalamasına sebep olacağını savunmaktadır.⁹⁵

Ayrıca Aristoteles buna karşı çıkararak Eflatun’un ideal devlet için savunduğu bu aile ve mal paylaşmasının toplum birliğini bozabileceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre şehir devletinin birliği Eflatun’un zannettiği gibi doğal birlik değildir. Aslında Aristoteles şehir-devlet halkını çok yakın birliktelik içinde tutmanın iyi bir politika olmadığını savunmaktadır. Zaten ona göre kendi kendine yeten şey daha çok seçeneklere fırsat veren şey olmalıdır.⁹⁶ Sonuçta Aristoteles, öyle bir hukukun sonucunda beklenen iyi amacın aksine sonuçlanacağını savunur.

Aristoteles, iyi ve kötü rejimler üzerine görüşlerinde Eflatun’dan farklı görüşlere sahiptir. Aristoteles toplum anayasalarına bakarak üç doğru ve iyi devletin var olduğunu savunmaktadır. Bunlar Krallık, Aristokratik ve Politeia’dır ve doğru yoldan sapan anayasalarda üç tanedir, yani bunlar Demokrasi, Oligarşi ve Tiran’dır.⁹⁷ Eflatun ise beş tane rejimden bahsetmektedir, bunlarda Aristokratik, Oligarşi, Timokrasi, Demokrasi ve Tiran’dır. Bu rejimlerden en iyi devlet Aristokratiktir ve geri kalan dört rejim kötü devletler arasında yer almaktadır.⁹⁸ O halde açık olan Timokrasi, Aristoteles’e göre iyi devletler arasında yer alırken Eflatun’un devletler yahut rejimlerinde kötü devlet arasında yer almaktadır.

⁹⁵ Plato, *Republic*, s. 141

⁹⁶ Aristotle, *Politics*, s. 28

⁹⁷ Aristotles, *Politics*, s. 103, Aristotle, *Nicomachean Ethics*, s. 155-156

⁹⁸ Plato, *Republic*, s. 222

Aristoteles, Eflatun'un yöneticilerinin sadece koruyucu sınıfından seçilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre bu sistem çok tehlikelidir. Çünkü bu seçeneğin vatandaşların birbirine düşman olmasına sebep olacağını savunmaktadır. Savunmacı sınıfların savaşı olduğundan dolayı yönetimlerde iyi bir yer bulamadığı sürece onların savaşı da söz konusu olabilir.⁹⁹ Ama Aristoteles'in şehir-devletin vatandaşları eşit ve özgür olduğundan dolayı herkes yönetime katılmak ve katkı sağlamak konusunda eşittir. Zira Aristoteles, Eflatun'un koruyucu sınıflarının ideal devlet vatandaşlarını mutluluğa götüreceği konusunda eleştirmektedir. Çünkü Aristoteles, koruyucu sınıfın kendisinin mutlu olmadığını ve mutlu olmayan bir sınıfın başkalarını mutluluğa götürmesinin de imkânsız olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁰

⁹⁹ Plato, *Republic*, s. 36

¹⁰⁰ Plato, *Republic*, s. 36

İKİNCİ BÖLÜM

2 YENİ EFLATUNCU GELENEKTE SİYASET FELSEFESİ

2.1 YENİ EFLATUNCULUĞUN BAŞLANGICI

Yeni Eflatunculuk Antik Yunan düşüncesinin son meyvesidir. Bu dönem üçüncü yüzyıldan sekinci yüzyılın başlarına kadar uzanmaktadır.¹⁰¹ Yeni Eflatunculuk, Plotinus ve özellikle Enneadlar adlı eserinin etkisiyle oluşan düşünce ekolünün ismidir.¹⁰² Plotinus kendisini Eflatun'un takipçisi olarak görmüş ve bu nedenle Eflatun'un düşüncelerini Aristoteles ve Stoa düşüncesi karşısında savunmuştur. Fakat bunu yaparken Eflatunculuğun yeni bir anlatısını ortaya çıkarmıştır.

Bu ekol bir taraftan Eflatun'un idealizmini devam ettirmiş ve aynı zamanda kendi içinde sistematik bir felsefi yapı oluşturmuştur.¹⁰³ Yeni Eflatunculuğun her ne kadar Plotinus'un hocası olan Ammonius Saccas tarafından başlatılabileceği iddia edilse de en etkili filozof Plotinus olmuştur. Çünkü Plotinus'un hocası olan Ammonius Saccas'ın hiçbir eseri olmadığı için hakkındaki bilgiler şüpheli olmaya devam etmektedir. Onu yalnızca öğrencileri vasıtasıyla tanıyabiliriz.¹⁰⁴

Yeni Eflatunculuk İskenderiye'de başlamış ve orada gelişmiştir. İskenderiye, çok sayıda filozof ve okulun ev sahibi olmuştur. Plotinus'ta on bir yıl İskenderiye okulunda okumuştur. İskenderiye okulunu, oradaki metafizik anlayışı, ontoloji anlayışını, mistik düşünceyi anlamadan Plotinus'u anlamak zordur. Çünkü o dönemde İskenderiye'de Yeni-

¹⁰¹ Lucas Siorvanes, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998, s. 5977

¹⁰² Andrew Smith, *Philosophy in Late Antiquity*, USA, Routledge, 2004, S.4.

¹⁰³ Lloyd P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1996. s.1

¹⁰⁴ Plotinus, *The Enneads*, Çev. Stephen Mackenna, London, Oxford University Press, 1962, s. I xii, Porphyry, on the Life of Plotinus, 20.

Pisagorculuk, Yahudi filozof Filon'un düşünceleri ve Orta-Eflatuncu düşünceler hâkimdir.¹⁰⁵ Aynı zamanda İskenderiye de Eflatun yanında Aristoteles ile ilgili dersler de yaygındır. Porphyry ve Proclus'un düşünceleri de öğretilmektedir. Bu şehir VII. yy.da İslam egemenliği altına girmiştir.¹⁰⁶

Yeni Eflatunculuğun İslam düşüncesine intikali Helenistik dönemin son zamanlarında Yunan eserlerinin Arapçaya çevrilmesiyle başlar. Çeviri sürecinde Süryaniler bu eserlerin başarılı bir şekilde çevrilmesinde önemli bir rol oynamışlardır.¹⁰⁷ Süryaniler iki medeniyetin temas ettikleri bir bölgede yaşadıkları için iki medeniyet arasında arabulucu bir topluluk olmuşlardır.

Şarap, ipek ve bunun gibi ürünleri batıya ulaştırdıkları gibi Yunan kültürünün de İskenderiye ve Antioch'dan doğuya ulaştırılmasında ve Edessa, Nisibis, Harran ve Cündişabur okullarına yayılmasında rol oynamışlardır.¹⁰⁸ Eflatun'un *Devlet* ve *Yasalar*'ı erken dönemden itibaren İslam filozofları arasında meşhur olduğu gibi Aristoteles'nin *Teolojia*'sı olarak bilinen Plotinus'un *Enneadlar*'ı da aynı şekilde meşhurdur. Bu eser yanlışlıkla Aristoteles'e atfedilmiş olup asıl olarak Proclus'un *Elements of Theology* ve Plotinus'un *Enneadlar* (6-9) bölümlerinden oluşmuştur.

Porphyry'nin *Liber de Causis (Saf İyi Üzerine)* ve onun Aristoteles'in *Kategoriler*'ine yazdığı şerh, *İsaguci* ve onun Pseudo Aristoteles şerhi olan *Alem Üzerine ve Ruh Üzerine*¹⁰⁹

¹⁰⁵ Lloyd P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1996, s. 12

¹⁰⁶ Ian Richard Netton, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, 1998, s. 5984

¹⁰⁷ Gerhard Bowering, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey, USA/Oxford, United Kingdom, Princeton University Press, 2013, S. 11.

¹⁰⁸ T.J. De Boer, *History of Philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones B.D, London, Luzac and Co. LTD. 46, Great Russell Street, 2003, S. 11.

¹⁰⁹ Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures- A Historical and Bibliographical Survey*, Leiden/Netherland, Koninklijke Brill, 2012, s. 47

şerhleriyle beraber Proclus'un *Teolojinin Unsurları*¹¹⁰ eserleri gibi Yeni Eflatuncu Eserler İslam siyaset düşüncesinin oluşumunda önemli rol oynamıştır.

Bununla birlikte, Yeni Eflatuncu düşünürler her ne kadar siyaset ile ilgili eserlerinin yeniden yorumlamaya ya da Yunan siyaset düşüncesinin en büyük ustası olan Eflatun ve Aristoteles'in düşüncelerini uzlaştırmaya çalışsalar da Eflatun siyaset düşüncesinin İslam siyaset düşüncesi üzerinde en etkili düşünce olması malumdur ve makul görünmektedir. Fakat bu durum Aristoteles ya da Yeni Eflatuncu siyaset anlayışının İslam siyaset düşünürleri üzerinde etkisi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü hem Aristoteles'in etiği hem de Yeni Eflatuncu metafizik olmadan İslam siyaset düşüncesi tam olarak anlaşılamaz.¹¹¹

2.2 YENİ EFLATUNCUNUN SİYASETİ

Yeni Eflatuncuların siyasi düşüncesi genel olarak Eflatun'un *Devlet'i*, *Yasalar'ı*, *Gorgias*, *Timaeus* ve *Yeni Pisagorcuların* üzerine kurulmuştur. Bununla beraber Aristoteles'in *Politika'sı* ve *Nicomachean Etik'in* etkisi de olmuştur. Zaten Eflatun ve Aristoteles'in siyaseti Aristoteles'in öğrencisi olan İskender'den sonra Akdeniz bölgesine yayılmıştır. İskender, doğudan batıya uzanan bir tek Yunan devleti kurmayı ümit etmiş ve bu büyük devletin liderlerinin Tanrı'nın temsilcisi olarak monarşi sistemiyle yönetilmesini istemiştir.¹¹² Bu fikir bazı Yeni Pisagorcular tarafından da savunulmuştur.¹¹³

Yeni Eflatuncular devletin reformu için anayasayı, örf, adet ve anayasanın değiştirmesiyle beraber öncelikle insanın kendi ruhunu ve hayatını değiştirmesi gerektiğini

¹¹⁰ Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Cultures- A Historical and Bibliographical Survey*, s.58.

¹¹¹ Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islamic- An Introductory Outline*, New York, USA, Cambridge University Press, 1962, S. 172

¹¹² Lucas Siorvanes, *Proclus Neo-Platonic Philosophy and science* Yale University Press, New Haven and London, 1996 S.7 – 8,.

¹¹³ İskender yeryüzünde bir dünya düzeni oluşturmaya çalışan bir liderdir. O, her kesin eşit ve özgür olmasını istemiş ve bunun için mücadele etmiştir.

savunmuşlardır. Yeni Eflatuncuların öne sürdüğü devlet modelinin ne olduğu çok açık olmasa da onlara göre mümkün olan en iyi devlet sistemi makul'dur¹¹⁴ yani mümkün olan en iyi devlet sistemi makul bir devlettir.¹¹⁵

Benzer bir şekilde, Tanrı filozoflar için ne kadar ideal ise siyasal düzenin de ideal bir düzen olması gerekir. Her şeyin yerli yerinde ve tabiatta olduğu gibi düzenli olduğu bir devlet amaçlanmıştır. Böyle bir ideal toplum, herkes için yeterince mekanı olan, insanların barış içinde beraberce yaşadıkları, birlikte iş yaptıkları bir toplumdur. Böyle bir toplum birlik ve bütünlük içinde ideal bir toplum olabilir.¹¹⁶

Yeni Eflatuncu teorinin yasaları Eflatun'un *Devlet*'inde olduğu gibidir. Yasalar ve erdemler birbirine bağlıdır. İyi yasalar vatandaşların ahlaklı olmasını sağlar. İnsanların erdemleri öğrenmesi de onların ruhları için yararlıdır. Böyle bir toplumda siyaset, ruhun ilahlaşması ve mükemmelleşmesi için önemli bir rol oynamaktadır. Bir kişinin ruhunun gelişmesi ve Tanrı'ya benzemesi için siyaset temel faktördür. Çünkü yalnızca iyi bir toplum ve iyi yasaları olan bir toplum erdemli ve bilgili bir ruha sahip olan filozofu ortaya çıkarabilir. Felsefi bilgi üzerine kurulmuş toplumlar ilahi idealara en yakın toplumlardır.¹¹⁷

Nihai olarak, bu anlayışa göre iyi bir ruh ve iyi bir devletin var olması karşılıklı olarak birbirine bağımlıdır. İyi bir devlet iyi ruha sahip olan insanlar tarafından oluşacağı gibi, iyi ruha sahip olanların yaşadığı bir devlet ise iyi bir devlet olur.

¹¹⁴ O dönemde çok farklı makul devlet sistemleri bulunmaktadır. Bu durum, stoik paradigma ile birlikte çok sayıda başka paradigmanın bir arada bulunmasından kaynaklanır.

¹¹⁵ Pauliina Remes, *NeoPlatonism*, University of California Press Berkeley Los Angeles, California, 2008 s. 194

¹¹⁶ Pauliina Remes, *NeoPlatonism*, s. 194-195

¹¹⁷ Pauliina Remes, *NeoPlatonism*, s. 194

2.3 YENİ EFLATUNCULARIN SİYASET HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Yeni Eflatuncuların siyaset ile ilgilenip ilgilenmediğine dair iki görüş vardır. İlk görüş, Yeni Eflatuncuların siyasetle ilgili düşüncelere yer vermediği görüşüdür. Bu görüşe göre Yeni Eflatuncu felsefe dünyevi konularla ilgilenmez. Onlar öte dünya merkezli bir düşünce geliştirmişlerdir. Asıl ilgilendikleri meseleler ayüstü alem ile ilgilidir. Zaman ve mekan ile ilgili sınırların olmadığı insanın asıl yeri ve yurdu olan alem olarak gördükleri alem ile ilgilenirler. Bu filozoflara göre insanı insan yapan tarafı ruhtur beden değildir. Beden insan ruhunun itminana erişmesini engellemektedir. Dolayısıyla, Yeni Eflatuncular, beden ile ilgili olarak gördükleri toplum ve siyaset konularıyla ilgilenmeyi insanın ruhun değil bedeninin isteklerinde boğulmalarına neden olacağını düşünürler.

Bu nedenle onlara göre felsefecinin yapması gereken ruhu kurtarmak, ruhun yüce varlığa ulaşmasına yardım etmektir. Ruhun yükselerek elde ettiği mükemmellik ilahi mükemmelliktir. Buna teellüh yani ilahlaşma adı verilir. Dolayısıyla felsefenin amacı teellühtür. Yeni Eflatunculara göre siyaset bu mükemmellik yolundan alıkoyan ve oyalayan bir uğraştır. Bundan dolayı Yeni Eflatuncu filozoflar siyaset düşüncesine felsefelerinde yer vermemişlerdir.¹¹⁸

Bu görüşü savunanlara göre, yukarıdaki nedenlerden dolayı Yeni Eflatuncular *Devlet, Yasalar, Politika* gibi eserler yazmamışlardır. Siyaset konusunda sessiz kalmışlardır. Helenistik dönem ve Roma dönemi monarşi sistemine karşı, aynı zamanda Hristiyanlığa karşı propoganda yapan iktidarlara da sessiz kalmışlardır.

¹¹⁸ Dominic J. O'Meara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, New York/USA, Great Clarendon Street, Oxford University Press, 2003, S.3.

Daha sonra Pagan İmparatorluklara da aynı şekilde sessiz kalmışlardır. Bu sessizliği bozan İslam filozofları olmuştur. Fârâbî gibi başka Müslüman filozoflar da Eflatun'un siyasetiyle ilgilenmeye başlamışlardır. Dolayısıyla bu görüşü savunanlar Yeni Eflatuncuların siyaset konusundaki sessizliğini bozanların Müslümanlar olduğunu ileri sürerler. Bu konuda ilk filozof denilebilecek olan Fârâbî, filozof-kral hakkında konuşurken onun sadece kendi hayatıyla değil toplumun düzeniyle de ilgilenmesi gerektiğini savunur. O'na göre filozof devletin yönetimiyle ilgili sessiz kalamaz. Filozoflar doğrudan devleti değiştirmekle değil devletin değişmesi ve dönüşmesi için gerekli bilgileri bilmeyenlere öğretmekle meşgul olmalıdırlar. Yani Fârâbî'ye göre şehirlerin nasıl idare edilmesi gerektiği ve bir şehrin nasıl erdemli bir şehir olacağına dair bilgileri verecek olanlar filozoflardır.¹¹⁹

İkinci görüşe göre ise Yeni Eflatuncular hiçbir zaman siyaseti bırakmamışlardır. Siyaset felsefelerini açık olarak değil üstü kapalı olarak devam ettirmişlerdir. Yeni Eflatuncular kişisel olarak siyasetle uğraşmaktan çekinseler de siyaset ile ilgili dersler vermeye devam etmişlerdir. Bu durum daha önceki filozoflarda da rastlanan bir durumdur. Örneğin, Sokrates hakkında Eflatun'un Savunma'sında şöyle anlatılır: Sokrates çocukluğundan itibaren kendini kamu alanlarından korumayı tercih etmiştir. Çünkü Sokrates'e göre erken zamanda siyaset ile uğraşanlar erken ölürler ve ne kendilerine ne de başkalarına faydalı olabilirler. Dolayısıyla, Sokrates'e göre başkalarına faydalı olmak isteyenlerin siyaseti bırakmaları gerekmektedir. En büyük siyasetçinin gündelik siyaseti bırakabilen kişi olduğunu düşünürler.¹²⁰

¹¹⁹ Richard Walzer, *On The Perfect State*, S. 427.

¹²⁰ Dominic J. Omeara, *Platonopolis*, s. 6-7.

Burada iddia edilen, nasıl Sokrates'in siyasi bir rol almamasına rağmen Atinalıların hayatlarının iyileştirilmesi için çok büyük bir katkısı olmuşsa siyasi görevlerden çekilmenin siyasete katkı sunmayı engellemeyeceğidir. Bu ikinci görüşe sahip olanlar, Yeni Eflatuncuların da siyasi yaklaşımın bu minvalde olduğunu savunurlar. Aynı şekilde Eflatun'da Atina'da siyasetten kaçınmış ve akademide entelektüel ve ahlaki düşüncelerini öne sürmüştür. Bu görüştekilere göre Yeni Eflatuncuların siyasetten kaçınması onların siyasetle ilgilenmediği anlamına gelmemektedir. Çünkü adaleti yaşatmak için verilen uğraş da bir siyasi tavidir.

Bazılarına göre ise Eflatun zaten bir siyaset felsefecisi değildir hatta siyasi düşünceye karşı çıkan bir filozoftur ve bir siyaset felsefesi yoktur. Bu görüşe göre bir siyaset filozofu olmak için siyasi bir soruna ya da sorunlara çözüm üretmek gerekmektedir. Bazı düşünürler Eflatun'un siyasi düşüncesinin bir önemi olmadığını ileri sürerler. Çünkü Eflatun faraziyelere dair bir teori geliştirir. Fakat bir toplumun kendi amaçlarına yönelik olarak ortaya çıkan anlaşmazlıklar ve çatışmalara karşı ortak bir çözüm önerisinde bulunamaz. Siyaset örgütlü toplumun içindeki farklı grupların eşit ve birlikte yaşaması için öneriler geliştirmelidir. Fakat Leys, Eflatun'un böyle bir siyasi düşüncesi olmadığını ileri sürer.¹²¹

Aksine, Eğer siyasetin anlamı yahut amacı bir toplumun, grubun, şahsın en iyi ve mükemmele ulaşması için uygun imkânları sağlamak ve bu hedeflere ulaşmak için bir arada yaşamının koşullarını sağlamak ise o zaman toplumsal kurumların yapısı, anayasa, kanunlar, yargılama gibi konuların en iyi şekilde ortaya konulması gerekmektedir.

¹²¹ Dominic J. Omeara, *Platonopolis*, s. 6-7.

Dolayısıyla Eflatun ne kadar siyaset filozofuysa Aristoteles ve Yeni Eflatuncular da o kadar siyaset filozofudurlar.¹²²

Sonuç olarak, bu iki görüşü göz önünde bulundurunca Yeni Eflatuncuların aslında siyaset felsefesini bırakmadığını ve siyaset ile meşgul olmaya devam ettikleri görülür. Onların siyaseti teellüh siyasetidir. Siyaseti metafizik yoluyla anlamışlardır. Aynı şekilde Fârâbî’de devlet politikasında teellüh siyasetine sahip olduğu görülmektedir.¹²³

Bu siyaseti ilk olarak ortaya koyan filozof Plotinus’tur. Plotinus Roma’da 260’larda yazdığı *The Treaties on The Virtues*’de insanın ilaha benzemesinden bahsetmektedir. Fakat insanın ilaha benzemesinin nasıl olacağı tartışmalı olabilir. Plotinus teellühten insanın erdemli, adil, hikmet sahibi olmasını kastetmektedir.¹²⁴

Plotinus, erdemli olmanın insanı nasıl ilahlaştıracığını şöyle anlatır: İnsan aradığı erdemler zaten Eflatun’un Devlet’inde zikrettiği dört temel erdemdir: Hikmet, cesaret, ılımlılık ve adalet. Plotinus bu dört erdemin siyasal erdemler olduğunu savunur.¹²⁵

Plotinus’a göre bu siyasal erdemler ruhun çeşitli birimlerinin doğru bir şekilde çalışmasına yardım etmektedir. Özellikle yöneticiliğe dair işleri yürüten aklın, irrasyonel olan bedenle bağlantısını sağlamak için siyasal erdemlerini kullandığını ileri sürmektedir. Dolayısıyla siyasal erdemler ruhun bedenle ilişkisi için gereklidir ve aklın yöneticilikle ilgili işlerini yerine getirmesini sağlar. Plotinus’a göre ilah nasıl irrasyonel istekler ve maddi

¹²² Dominic J. Omeara, *Platonopolis*, s. 7

¹²³ Dominic J. Omeara, *Platonopolis*, s. 8, bkz Plato, Phaedrus 17 6a-b

¹²⁴ Plotinus, *Ennead*, s.34

¹²⁵ Plotinus ve Yeni Eflatunculara göre siyasal erdem, hem ruhun beden ile ilgili olan içsel faaliyetleri hem de toplumsal sistem ile ilgilidir. Bu çalışmada da bu erdemlere, "siyasal erdemler" olarak yer verilmiştir.

arzulardan uzak ise siyasal erdemleri kazanan birey de irrasyonel olan şeylerden uzaklaşmaya başlar. Bu şekilde siyasal erdemleri kazanan kişi ilahlaşır.¹²⁶

Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Plotinus'un ilahlaştırma düşüncesi fiziksel olarak bir şeye tıpatıp benzemek anlamına gelmez. Bu benzeme bir imajın bir modele benzemesi gibidir. Siyasal erdem bir imaj olup ilahi hayat ise bir modeldir.

Plotinus'un siyasetindeki teellüh düşüncesi daha sonra gelen Yeni Eflatuncu düşünürlerde de yer almaktadır. Bu düşünce Roma okulundan İskenderiye ve Atina okullarına kadar yayılmıştır. Aynı şekilde Hristiyan ve ilk Müslüman filozoflara kadar ulaşmıştır.¹²⁷

2.4 AMMONIUS SACCAS

Ammonius Saccas üçüncü yüzyılın erken döneminde yaşamış olan bir düşünürdür. Ammonius Saccas, Plotinus'un hocası olduğu halde hakkında bilinen bilgi oldukça azdır. Bu nedenle felsefe tarihi yazarları kendisi hakkındaki bilgilere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirtirler. Ammonius Saccas'tan bize ulaşan az miktarda bilgiden önemli olan bir tanesi onun Eflatun ve Aristoteles'in felsefesinin birbirinden ayrı olmadığını savunarak bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaya çalışan ilk filozof olmasıdır. Bu uzlaştırma düşüncesi, onu diğer Yeni Eflatuncu düşünürler ve şarihlerden ayrı kılan çok önemli bir noktadır. Ammonius Saccas'ın bu görüşü kendisinden sonra gelen Yeni Eflatuncu filozoflarından Plotinus, Loginus gibi filozoflar ve daha sonra da İslam filozoflarının düşüncelerinde yer

¹²⁶ Plotinus, *Ennead*, s. 9

¹²⁷ Plotinus, *Ennead*, s. 12

aldığı görürüz. Bilindiği gibi Fârâbî de bu görüşe benzeyen bir görüş savunarak *El-Cem* adlı bir eser yazmıştır.¹²⁸

2.5 PLOTİNUS

Plotinus'un felsefesi Eflatun, Yeni-Pisagorcular (Neopythagoreans) ve geç (later) Eflatuncularının felsefelerinin etkisiyle oluşan bir felsefedir. Bununla birlikte Aristoteles ve Stoa'nın etkisi de bulunmaktadır.¹²⁹ Plotinus'un felsefesi ve daha sonra gelen Yeni Eflatuncular'ın düşünceleri, İslam felsefesi ve Batı düşüncesinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.¹³⁰ Plotinus'un felsefesinin en önemli özelliği onun metafizik düşüncesi yanında bir içe dönüş felsefesi olmasıdır. Bu felsefe, bilgi ve kavramanın insanın kendi kendine gerçekleştirebildiği bir süreç olduğunu iddia eder. Ona göre maddi dünyayı algılamak, bizim onun hakkındaki algımızla ve ruhun metafizik seviyesiyle alakalıdır.¹³¹ Yani maddi dünyanın da bir tür canlılığa sahip olduğunu ve onun da dünyevi ruh tarafından idare edildiğini söylemektedir. Ona göre bizim sıradan düşüncelerimiz bile ruhun bir işlevidir. Akıl ise, sonsuz akıllı unsurlar aleminden dünyayı oluşturan akıl prensibini kavramaktan çıkan algıdır.¹³²

Plotinus'a göre insanlar bazen gerçeğin genel görüşü yahut açısını anlayınca yani birçok şeyin birbiriyle nasıl bağlantı kurduğunu anlayınca, sonsuz akılların bilgisi olan bilgi kazanma durumunda ay üstü alemin akılları ile aynı seviyeye gelirler ve bilgi kazanma konusunda onlara katılırlar. Tabii ki en üst Hipostasi/Gerçeklik (hypostases) olan “Bire

¹²⁸ Goerge E. Karamanolis, *Plato and Aristotles in agreement, Platonist on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, oxford philosophical monographs, London, United Kingdom, Oxford University Clarendon Press , 2006, s. 191-192

¹²⁹ Plotinus, *The Enneads*, Çev. Stephen Mackenna, London, Oxford University Press, 1962, s. xxxv

¹³⁰ Miira Tuomineu, *The Ancient commentators on Plato and Aristoteles*, University of California Press, Berkeley Los Angeles, s. 28 – 29, 2009.

¹³¹ Miira Tuomineu, *The Ancient commentators on Plato and Aristoteles*, s. 28

¹³² Miira Tuomineu, *The Ancient commentators on Plato and Aristoteles*, s. 28 – 29,

doğrudan olarak ulaşmak zordur çünkü O zaten bunu kabul etmez, ama Plotinus, insanların “Bir” ile birleşme kapasitesinin var olduğunu savunur, tabii eğer insanlar bireysel algıları tamamen bırakırlarsa. Bu Plotinus’un gerçeği kavrayışının temelidir.¹³³

Plotinus’ta gerçeğin hiyerarşilerinin üç seviyesi vardır (Üç Hipostasi). Yani Bir, Akıl ve Ruh. Bunların en üst seviyesinde Bir vardır. Bir kendi kendine yeten varlıktır, üstün varlıktır. Bazen de onu başka isimler ile adlandırır. Örneğin, İyi, Basit, Mutlak, Sonsuz ve bazen de Baba denilir. O, her şeyin sebebi ve mükemmelliğin kaynağıdır. Aynı zamanda mükemmel yahut ilahi düşüncenin ve anlayışın esasıdır. Akıl ise Bir ve Ruh arasında bir bağ kurar. Plotinus, onu da bazen ilahi zihin, ilahi akıl ve akıl ilkesi olarak tanımlar. Akıl, ay altı alemin varlıklarının ilk örneğidir, yani entelektüel biçimdir. Ruh ise biçimler yahut suretlerin madde ile bağlandığı seviyedir. Bu, akıllar âleminin seviyesinin altındadır. Ona da bazen Külli Ruh, Alem Ruh veya küllilerin ruhu denir. Ruh’un son seviye olarak iki işlevi vardır: Birincisi Bir’e doğru düşünme yani yukarıyla temas kurmak ve ikincisi “generation”, yani aşağı doğru, aşağıdakileri mükemmelleştirmektir.¹³⁴

Aslında Plotinus Eflatun’un *Devlet* adlı eserinde yer alan dört siyasi erdemi (cesaret, adalet, hikmet, itidal) benimseyerek bu erdemlerin iki paradigması olduğunu ortaya koymuştur. Plotinus’a göre erdemlerin iki seviyesi vardır. Birinci seviye, üst erdemler seviyesidir. Bunlara arındırıcı erdemler denir. İkincisi ise erdemlerin alt seviyesidir ki bunlara da siyasi erdemler denilir.¹³⁵ Plotinus’a göre, üst erdemler bizim ruhumuzun üst akıllara ulaşmasını sağlar. Siyasi erdemler ise bizim cismaniyatımız için önemlidir ve

¹³³ Miira Tuomineu, *The Ancient commentators on Plato and Aristoteles*, s.29

¹³⁴ Plotinus, *Enneads*, xxviii –xxix.

¹³⁵ Plotinus, *Enneads*, s. 4-5

ruhun cismani isteklerden bağımsız olarak üst ruhlarla bağlantıya geçmesini sağlarlar. Böylece insan ilahlaşma/teellüh seviyesine ulaşır.¹³⁶

Plotinus, ruhumuzun maddi dünya ile ilgili şeyler hakkındaki düşünceler içinde kaybolmaması gerektiğini söyler. Ona göre gerçek alem akılların bulunduğu ay üstü alemdir. Bilge kişinin fiillerinin bilge olmayan kişilerinkinden daha iyi olmasının sebebi ay üstü alemin gerektirdiği gibi davranmasıdır. Dolayısıyla, ona göre bilge kişi siyasetin yüksek emirlerini ve dillerini bilir. Yani siyaseti ve toplumu idare eden dili (logos) bilir. Plotinus, bir durumun yahut bir toplumun iyi bir şekilde işlem yaparsa o toplumun uyumlu olduğunu söyler.¹³⁷ O, şehrin ahengini, ruhun bedende ve hatta bedenden daha üst seviyede var olmak için hareket ettiği sırada kazandığı ahenk ile karşılaştırır. Plotinus, ilahi düzeni, sivil düzene benzer bir şekilde anlatır. Kozmik düzenin üyelerinin, akılları idare eden yasaların altında olduğunu söyler.¹³⁸

Yeryüzündeki dünyayı ise şehirdeki ruhlar için iyi olan değer ve yasalara saygı ile anlatır. Ona göre şehrin yasalarının mükemmel olmasının vecdi/esrik vizyon (ecstatic vission) ile mümkün olabileceğini söyler.

Plotinus, devletin sivil kanunları ile siyasetin uyumunu şöyle açıklar: Kanunlar, şehrin düzeni ve yasalar *Logos*'a göre olur. Vatandaşların ne yapacağını, nasıl ve niçin yapacağını *Logos* belirler. Bu *Logos*, yetenekler, eylemler, ödüller, cezalar gibi toplumda mevcut olan her şeyin uyum ve düzen içinde devamını sağlar. Netice olarak, Plotinus'ta

¹³⁶ Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore, *Lamblichus and the Foundation of Late Platonism, Ancient Mediterranean and Medieval Text and Contexts, Studies in Platonism, NeoPlatonism and the Platonic Tradition*, Edited by: John F. Finamore, Robert M. Berchman, Leiden, Netherland, 2012, s.113

¹³⁷ David G. Robertson, *Talk, Ethics and Politics in Plotinus* pdf, s.11

¹³⁸ David G. Robertson, *Talk, Ethics and Politics in Plotinus*, s. 11

şehrin düzeni evrenin düzeni ile ilişkilidir. Bu yaklaşımda, sivil düzeni bilmek, rasyonel ilkelerle idare edilen evrensel düzeni bilerek gerçekleşir.

2.5.1 PLOTİNOUS VE SİYASETLE İLGİSİ

Nasıl çağdaş siyasetçiler ve siyaset felsefesi düşünürleri eski Yunan ve Roma siyaset düşünürlerine dayanıyorsa aynı şekilde Plotinus'un siyaseti de Yunan siyaset felsefesine dayanmaktadır. Fakat Plotinus'un siyasetini Eflatun'un siyaseti ile karşılaştırdığınızda, Plotinus'un bir siyasi düşüncesinin olmadığına inanan bazı yazarlar vardır. Örneğin H.Armstrong'a göre Plotinus'un tek ilgilendiği konu metafiziktir.¹³⁹ Fakat bu görüşünün doğru olması imkansızdır. Çünkü Plotinus doğrudan siyaset ile uğraşmıyor olsa bile bu onun siyaset ile ilgilenmediği anlamına gelmez. Çünkü ilk olarak şunu anlamamız gerekir ki, Plotinus kendisi Eflatun'un şerhleri diye adlandırdığı çok sayıda eser şerh etmiştir. Aynı şekilde Eflatun'un siyaset ile ilgili eserlerini de şerh etmiştir. Ayrıca Plotinus, Eflatun'un eserlerini şerh ederken siyaset ile ilgili olan eserler ve siyaset ile ilgili olmayan eserler arasında hiç ayırım yapmamıştır.

İkinci olarak Porphyry'nin *Plotinus'un Hayatı* kitabında zikrettiği beş tane öğrencisi vardır. Bu öğrencilerinin siyaset ile yakından ilgili oldukları söylenir. Dolayısıyla Plotinus'un o zamanlar bir şekilde siyaset ile ilişkisi vardı.¹⁴⁰ Aynı zamanda Plotinus, İmparator Gallienus'a sunduğu bir tavsiyesinde “Eflatunopolis” denilen bir şehrin kurulmasını istemiştir, fakat bu düşünce gerçekleşmemiştir. Plotinus, “Eflatunopolis”in Eflatun'un *Yasaları* yahut kanunlar ile yönetilen bir şehir olmasını istemiştir. Bu şehir, filozofların şehri olacaktı.¹⁴¹ Fakat bu şehrin filozofların şehri olması şehirde yaşayan her

¹³⁹ Asger Onsanger, *Plotinus, On Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus University Press, 2004, s. 207.

¹⁴⁰ Plotinus, *Enneads*, s. 6

¹⁴¹ Plotinus, *Enneads*, s.6

vatandaşın birer filozof olacağı anlamına gelmezdi. Plotinus'un kastettiği şey filozofların aktif olarak yönetimde olması değil, görüşleriyle yönetimdekileri idare ettiği bir şehirdir. Bu şehir aynı zamanda Eflatun'un *Yasalar* kitabında zikrettiği şehre benzer. Yani filozofların gece konseyleri gerçekleştirdikleri ve öğrencilerin bu yasaları uygulayarak yönettiği bir şehirdir.¹⁴²

Bütün bunlar Plotinus'un gerçek bilfiil siyaset ile ilgilendiğini gösteren delillerdir. Ama onun yaşadığı dönemlerin siyasi problemleri nedeniyle doğrudan siyaset ile uğraşmadığı da doğrudur.

Ayrıca nasıl Eflatun'un metafizik görüşleri siyasi oluyorsa örneğin: Eflatun'un *Phaedo*'da zikr edilen "vücut ve ruh arasında birisi yönetici olup diğerinin de yönetilen olacağını savunur"sözü gibi.¹⁴³ Plotinus'un metafizik görüşleri de aynı şekilde siyasetle ilgili olarak değerlendirilebilir. Örneğin: Plotinus'a göre her şey gerçeğe dayalıdır, gerçeğin varlığı da bir yaratıcı tarafından garanti edilir, Bir de gerçek (real) varlıkların üstünde olan ilk sebeptir. Bu gerçek varlık akıllarda az ya da çok ruhun üç Hypostases'inde yeterince tarif edilmektedir. Bu ruhun Hypostases tarifinde yahut nitelendirmesinde zorunlu olarak dünyanın bütün geçici ya da uzaysal işlemi kuşatılmış olur. Dolayısıyla dünyanın bütün siyasi hayatını da içerir. Bu nedenle Plotinus, siyasi görüşlerinin onun üç Hypostases metafiziği ışığında değerlendirilmesi gerekmektedir. Çünkü Plotinus'un görüşleri çoğu zaman siyaset içeren metafizik bir felsefesidir (Meta- Political Philosophy).¹⁴⁴

Ayrıca Fârâbî'nin de tıpkı Plotinus gibi meta-siyaset felsefesi yaptığı görülmektedir. Fârâbî erdemli şehrin vatandaşlarının mertebelerini varlıkların sıra düzenine benzetmektedir.

¹⁴² Plato, *Laws*, 909a, 951e -952c.

¹⁴³ Plato, *Phaedo*, 80a

¹⁴⁴ Onsanger, *Plotinus, On Selfhood, Freedom and Politics*, s. 214.

Yani varlıkların sıra düzeni ilk sebepten başlayarak aşağı doğru indiği gibi, erdemli şehrin yönetim düzeni de bu şekilde incek/sıralanacaktır, ta ki en son seviyede bulunan sınıfa kadar yani hiçbir yönetim vazifeye sahip olmayana kadar. Böylece erdemli şehrin sıra düzeni tabiattaki varlıkların sıra düzenine benzetilmiştir.¹⁴⁵

Fârâbî erdemli şehrin lideri yahut müdebbirinin “Malik” (Kral) olduğunu söylemiştir ve bu kavramın kudema tarafından da kullanıldığını savunmuştur. Fârâbî’nin kastettiği bu eskiler Eflatun ve Yeni Eflatuncular olup özellikle de Plotinus’tur. Çünkü Fârâbî bu adlandırmanın *Kitabu’n-Nefs*’te yer aldığını söyler.¹⁴⁶ Ama zikredilen kudama arasında Aristoteles yoktur, çünkü Aristoteles *Kitabu’n-Nefs* kitabında Kral hakkında bahsetmemiştir. Fakat Eflatun’un varlıkların sıra düzenini anlatırken Kral ismini kullandığını görürüz. Plotinus da varlıkların sıralamasını anlatırken en üstteki sırada Kral’ın olduğunu söyler.¹⁴⁷ Plotinus’a göre bu kral Bir’in kendisidir. Yani başka ilkelerin akılları ve üçüncü ilke olan ruha bağlı olduğu Bir’dir. Aynı şekilde Eflatun *Devlet* kitabında erdemli yönetimin ay üst alemin Kralı gibi olduğunu söyler.¹⁴⁸ Dolayısıyla Fârâbî’nin erdemli şehir yönetim düzenini varlıklar ile anlatırken zikrettiği kudemanın Plotinus ve Eflatun olduğu açıktır.

Plotinus’un en meşhur siyaset görüşü ve onun ardından gelen filozoflarda yaygın olan düşünce ise onun ilahlaştırma görüşüdür. Bu görüş muhtemelen Plotinus’un Eflatun’un Filozof–kral için zikrettiği (cosmological scale) “kozmojik hiyerarşi” ile ilişkilidir.¹⁴⁹ Plotinus, dikey nedensellik ilkelerine inanan bir filozoftur. Ona göre ruh kendi kendini keşfeden (self-sensitive) cevher olarak insanların akıllarının ilkelerine ulaşmasını sağlar.

¹⁴⁵ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 94 – 95.

¹⁴⁶ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 89.

¹⁴⁷ Plotinus, *Enneads*, s. 376.

¹⁴⁸ Plato, *Republic*, s. 597e

¹⁴⁹ Plato, *Republic*, s. 596 b-d.

Yani insanlar erdemli davranırsa, ruh vasıtası ile akılların ilkelerine ulaşırlar. Plotinus’a göre insanlar bu seviyeye ulaşırsa ay-altı alemin bir elçisi olur ve algı gücü (perceptive faculty) ile ay-üst aleminden bilgi alır. Zira böyle bir güce sahip ruh en üst ruh denilen ay-üstü alemin ve ay-altı alemin arasında bağlayıcı ruh olur. Ayrıca öyle bir ruha sahip biri Plotinus’a göre entelektüel ilkeye kavuşur ve kral olur.¹⁵⁰ Bu görüş ise Fârâbî’nin Peygamber-filozof yönetici düşüncesinin oluşmasına yol açmıştır. Çünkü bu düşünce ile Fârâbî, filozof yöneticinin kendi akıl gücü ile ay-üstü alem arasında bir bağlantı kurabileceğini öne sürmüştür. Fârâbî, *Es-Siyasetü’l –medeniyye* kitabında insanın aklının bilfiil haline ulaştığı zaman Müstefad akıl ile bağlantı kurabilme gücüne ulaşacağını ve böylece bütün bilgilere sahip olacağını savunmuştur.¹⁵¹

2.5.2 PLOTİNUS’UN AMİ’R/LİDER (GENERAL’İ) VE FARABİ’NİN PEYGAMBER-FİLOZOF YÖNETİCİSİ

Plotinus’a göre eğer Kral gerçek kral ise herkesin ona itaat etmesi, epistemiğin ve metafiziğin gerekçesidir. Çünkü gerçeklik ve gerçek varlık bu dünya için en güçlü ve önemli şeydir. Dolayısıyla herkes ona itaat etmek ile en iyi hayatı yaşar ya da güzel sona ulaşır.¹⁵² Fârâbî de gerçek filozofa itaat edilmesi gerektiğini savunur. Plotinus, lider yahut yönetici için çoğu zaman da kral (King) ya da İmparator metaforu kullanır.¹⁵³ Bazen Kral (King) ifadesini dünyada bulunan Ami’r (‘General’) ifadesiyle değiştirir.¹⁵⁴ Dolayısıyla dünyada Ami’r (General)’in metafizik gücüne sahip olan bir kimse için metafor imgesi olduğu açıktır. Çünkü Plotinus’un, Ami’r (General) imgesini, Hypostases’deki Bir’in kendisi değil de Ruh’un Akıl’a girişinin bir imgesi olarak kullandığını görürüz, yani Ruh’un Akıl alemine

¹⁵⁰ Plotinus, *Ennead*, s. 384.

¹⁵¹ Fârâbî, *Es-Siyasetü’l –medeniyye*, s. 88-89

¹⁵² Plotinus, *Ennead*, s. 99

¹⁵³ Plotinus, *Ennead*, s. 9

¹⁵⁴ Plotinus, *Ennead*, s. 92

ulaşması için kullanır.¹⁵⁵ Bunun nedeni ise Plotinus'un Ami'r (General'i) imge olarak kullanırken genelde Akıllar arasında bir ilke olarak kullanmış olmasıdır. Bu ilkeler yahut kurallar ise ruhun Hypostases'inden çıkan varlıkların nasıl zaman ve mekan içinde kusursuz, tatbikli ve lojistikli bir şekilde tahsis edileceğini belirten ilkedir.¹⁵⁶

Plotinus General'i hem Ruh Hypostases'i hem de Akıl Hypostases'i olarak kullanmıştır.¹⁵⁷ Yani Bir'in yardımcısı olarak zikretmiştir. Zira Plotinus, bütün dünyevi şeylerin ilahi emir altında olduğunu savunur. Aynı şekilde onun yöneticisi (general) de Bir'in (ilahi) emrinin altındadır. Plotinus bu görüşle, yani yöneticinin ilahi yönetimi temsil etmesi düşüncesi ile Fârâbî'nin Peygamber-filozof yöneticisine kapı açmış olur. Her ne kadar Fârâbî'nin peygamber yönetici düşüncesini Plotinus'un düşüncesinden aldığına dair net bir bilgi olmasa da Fârâbî'nin filozof yöneticisinin Plotinus'un Emir ifadesine çok yakın olduğu açıktır.

Plotinus'un siyasi dilinde çoğu zaman metafizik ilkelerin metaforu (mecazları) kullanılmıştır. Bu metafizik ilkeler ise kaçınılmaz olarak ruhtaki siyasi süreçleri imgeler. Çünkü Plotinus'un yaşadığı dönemlerde siyaset yapmak ya da siyaset hakkında yazmak zor olduğundan böyle bir yöntem tercih etmiştir.¹⁵⁸

Erdemli ve iyi krallar (yöneticiler) biliyorlar ki, ideal krallık sadece bir idealdir ve böylece dünyevi krallıklar her zaman yolsuzluğa yol açar ve sonunda biterek ölür. Dolayısıyla gerçek yönetici, yasaların koyulmasını ve uygulanmasını zorunlu kılar ve o yasalar ulusal ya da uluslararası olmalıdır ki herkes bu yasaları şereflendirsin ve sürdürsün.

¹⁵⁵ Plotinus, *Enneads*, s. 99–100.

¹⁵⁶ Plotinus, *Enneads*, s. 179.

¹⁵⁷ Plotinus, *Enneads*, s. 199.

¹⁵⁸ Lucas Siorvanes, *Proclus Neo – Platonic Philosophy and science*, Britain/Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996. s. 6-7

Aynı şekilde bu yasalar insanları zarar ve yolsuzluktan korusun. Bu ise Plotinus'un gerçek ideal toplum düşüncesidir. Yani onun "Platonopolis" projesidir. O, bu şehrin Eflatun'un yasaları üzerinden korunmasını istediği şehirdir. Ona göre bu şehir psikolojik, epistemolojik ve ontolojik açıdan bize onun istediği yere yani bizi asıl evimize (ahirete) uçuracaktır. O ev ise Plotinus'a göre ayaküstü, araba ya da gemi ile gidilemeyen yerdedir ve sadece gözümüzü kapatıp akıl ile görebileceğimiz evdir. Orası her şeyin gerçek doğum yeridir.¹⁵⁹ Plotinus, bu düşünce ile yöneticilik işini tamamen peygamberin omuzuna yüklemektedir ve onu insanlar için iyi bir gelecek yahut ahiretin olması için erdemli yaşamın ve yasaların koyucusu olarak tavsif etmiştir.

2.5.3 PLOTİNUS'UN ŞEHİRİ

Daha önce belirttiğimiz gibi dünyevi krallar ya da devlet adamlarından istenebilecek en iyi şey bir anayasa ortaya koymalarıdır. Böylece toplum yasadışı yapılan zarar ya da işlerden korunur.¹⁶⁰ Plotinus, şehrin bir anayasasının olması için muhakkak ilahi takdirlerin yahut ilahi Kral'ın yasalarının anlaşılmasını öngörür. Ona göre dünyanın rasyonel gelişim prensipleri büyük ölçüde şehrin yasaları ve düzenlerini inşa eden gelişim düşüncelerine benzer. Bu yasalar vatandaşların ne yapacağını bilir, neden yaptığını da bilir ve ona göre konulur. Söz konusu yasalar, onların tecrübelerini, sanatlarını ve onların erdemlerini de şerefli ve şerefli olmayan eylemlerini de hukuk ile birbirine dokumaya çalışır. Böylece şehirde olup biten her şey aniden olduğu gibi uyuma girer.¹⁶¹

¹⁵⁹ Plotinus, *Ennead*, s. 63

¹⁶⁰ Plotinus, *Ennead*, s. 16

¹⁶¹ Plotinus, *Ennead*, s. 325

Plotinus, dünyayı bütün olarak bir şehir gibi görmektedir.¹⁶² Tabii ki Plotinus'un bu düşüncesi Stoacı düşünceden ve onun yaşadığı Roma İmparatorluğu'ndan kaynaklanan bir düşüncedir. Çünkü Roma İmparatoru Caracalla, Roma vatandaşların hepsini bir dünya vatandaşı olarak saymıştır. Aynı şekilde Plotinus'un bu düşüncesi Fârâbî'nin erdemli şehrinde de vardır. Çünkü Fârâbî'nin Peygamber-filozof yöneticisi bütün âlemin lideridir. Oysa Eflatun ve Aristoteles'in şehirlerinde tüm dünyayı kapsadığını gösteren kavramları kullanmadıkları görülür.

Plotinus bu dünyanın, Tanrı'nın düzeni altında olan, iyi bir şekilde organize edilen bir şehir olduğunu savunmaktadır. Yani iyi yasalara teberru edilen bir şehir gibidir.¹⁶³ Plotinus, Eflatun'un *Laws* kitabında tercih edilen devlet sistemini kendi Eflatunopolis şehri için de benimsediğine göre, onun tercih ettiği yönetim modeli de Krallık, Aristokrasi ve Demokrasi ile birleştirilmiş anayasalı devlettir. Bunun en güzel örneği Plotinus'un devlette vatandaşların erdemli kalması ve sınıflar arasında kavgaların azalması için yasaların koyulmasını ve şehrin liderlerinin de devletin anayasasına göre seçilmesini tercih etmesinden anlaşılır.¹⁶⁴

Plotinus, hem onun öğrencisi olan hem de ona yakın olan İmparator Gallineus'un ölümünden sonra Roma İmparatorluğu'nun gittikçe asker diktatörlüğüne dönüşmesinden dolayı karma anayasalı devleti, realist ve iddialı bir devlet olarak önermiş ve aynı zamanda demokrasi ile yönetilen bir devletin kurulmasını şans olarak tanımlamıştır.¹⁶⁵

¹⁶² Plotinus, *Ennead*, s. 360

¹⁶³ Plotinus, *Ennead*, s. 170.

¹⁶⁴ Plotinus, *Ennead*, s. 167

¹⁶⁵ Plotinus, *Ennead*, s. 301

Plotinus, hikmetin bir kişi ya da bir grup insan içinde toplanmadığını düşündüğünden, en üst yönetim seviyesinde farklı görüşlere sahip insanların yer almasını ve bunların şehir ile ilgili görüşlerini paylaşmalarını ve devletin çeşitli görüşlere sahip insanların düşüncelerini rahatça değiştirmelerine imkan sağlamasını savunmaktadır. Çünkü o, böyle olunca toplumun kozmostakine benzeyen birliği kazanacağını söyler.¹⁶⁶ Plotinus, bir şehir vatandaşlarının hepsinin eşit olmasının imkansız olduğunu belirtir. Bununla birlikte eğer bir devletin yönetim sınıfları ile alt sınıf vatandaşları birbirinden uzak ve aralarında büyük bir mesafe bile, o devletin hukuk ve anayasası arasında ortak bir düzlemin bulunabileceğini savunur.¹⁶⁷

Plotinus, insanların özgürlük ve yönetime katılma serbestliğini savunan biridir. Ona göre insanların ruhlarının kaynağı bir olduğundan her zaman toplumsal bir duygu paylaştıklarını savunur. Onların, tecrübeleri ve duygularını paylaşmalarında toplumsal bir ruh temeli kurduklarını savunur. Böylece ideal bir toplumun ve sağlıklı vatandaşlardan oluşan ideal bir toplum ortaya çıkmaktadır. İşte Plotinus'un Platonopolis şehrinden beklentileri budur.¹⁶⁸

Plotinus'tan sonra bu devlet sistemi Fârâbî tarafından da savunulmuştur. Fârâbî, Plotinus'un ardından giderek Eflatun'un *Laws* kitabında bulunan devlet sistemini savunmuş ve tercih etmiştir. Çünkü Fârâbî, Plotinus gibi, Eflatun'un *Devlet* kitabındaki yöneticinin,

¹⁶⁶ Plotinus, *Ennead*, s. 539

¹⁶⁷ Plotinus, *Ennead*, s. 170

¹⁶⁸ Plotinus, *Ennead*, s. 366.

şehir yönetiminin kutsal kralı ve kanun koyucusu¹⁶⁹ yerine, *Laws* kitabındaki gibi adeta yardım sever biri ve insanların koruyucusu olmaya hazır olan lideri savunmaktadır.¹⁷⁰

2.6 PORPHYRY

Porphyry'nin hayatı hakkında bilinenler, onun bizzat bizimle paylaştığı bilgilerdir. Porphyry, Tyre şehrinde yani şimdiki Lübnan'da doğmuştur. Süryani asıllı bir filozoftur. Gençliğini Atina'da geçirmiştir. O sırada Atina'nın en önemli felsefe hocalarından ders almıştır. Bunlardan en önemlisi o dönemin en iyi felsefe hocası olan Longinus'un derslerine katılmış ve ondan felsefe dersleri görmüştür. Longinus, felsefe yazarlarına göre o dönemin en iyisidir yani kütüphane gibi bir insandır ve hatta ona yürüyen kütüphane ve yürüyen müze denilmiştir ama filozof olmadığı söylenir.¹⁷¹

Porphyry daha sonra Atina'yı bırakmış ve Plotinus'un Yeni Eflatuncu okuluna katılmıştır. Beş buçuk yıl ders gördükten sonra Sicilya'ya göç etmiştir.¹⁷² Porphyry, Plotinus'un derslerini şerh etmek konusunda çok büyük bir rol oynamıştır.¹⁷³ Ayrıca Porphyry başarılı bir yazardır. Dolayısıyla yetmiş beşten fazla eser telif etmiştir. Bu eserlerin en önemlilerinden bazıları *Plotinus'un Enneadlar*, *Pythagoras'ın Hayatı*, *Marcella'ya Mektup* ve *İsaguci* adlı eserleridir. Aynı zamanda Porphyry farklı ve çeşitli

¹⁶⁹ Plato, *Republic*, s. 500b–501e

¹⁷⁰ Plato, *Laws*, s.713 d-e

¹⁷¹ Porphyry, *Porphyry's Launching Point to the Realm of Mind, An Introduction to the Neo-Platonic Philosophy of Plotinus* by Kenneth sylvan Guthrie, Michigan, Phanes Press, 1998, s. 7

¹⁷² Porphyry, *Introduction (İsagoge)*, Clarendon Later Ancient Philosophers, Translated with introduction and Commentary by Jonathan Barnes, United State, Clarendon Press Oxford, 2003, s. x – xi . John A. Macphail Jr, Porphyry's Homeric Question on the Illiad, Text Translation, Commentary, Walter De Grayter, Berlin, Habert and co. GMBH and Co KG, Göttingen, 2010 , s. 1-2

¹⁷³ Porphyry, *Porphyry's Letter to his wife Marcella – concerning the life of philosophy and Ascent to the Gods*, Alice Zimmen, Michigan U.S.A, Phanes Press, 1986, s. 11–12.

alanlarda ders görmüştür. Örneğin: Matematik, Mantık, Tarih, Biyografi, Metafizik, Psikoloji vs. Bu nedenle Porphyry'e, en bilgili yahut okumuş filozof ünvanı verilmiştir.¹⁷⁴

Porphyry, Yunan düşüncenin devamı ve değişmesi konusunda çok önemli bir rol oynamıştır. O, Yunan klasik ve kritik düşüncenin bitiş noktası olan Plotinus'un dönemini ve parlak olsa da kendi asıl düşünceleri olmayan (un originals) filozofların dönemini yahut sonraki Yeni Eflatuncu dönemi temsil etmektedir. Bu sonraki Yeni Eflatuncular'ı başkalarından farklı kılan ise, onların gerçek Yunan rasyonalizm düşüncesinin yerine, bilinmeyen ruhun kurtarılması yahut güvenceye alınması için yapılan (Magico - Religious) uygulamalarıyla rasyonalizmi feda etmiş olmalarıdır. Porphyry'i farklı kılan ikinci mesele ise onun düşüncelerinin coğrafi olarak doğu ve batı arasında bir köprü olarak görülmesidir. Çünkü Yunanca konuşan bir filozof olarak ve hayatının büyük kısmını Roma İmparatorluğun'da geçirmiş biri olarak düşünceleri tabii ki Batı'da yaygındır. Aynı şekilde daha sonra Roma İmparatorluğun'un başkentinin Kostantinopolis'e taşınması onun düşüncelerinin doğuya ulaşmasına neden olmuştur.¹⁷⁵

Porphyry'nin düşüncelerinin çoğu zaman hocası olan Plotinus'a benzediği söylenir, fakat Plotinus'un dokunmadığı bazı konuları da ele aldığı görünür. Örneğin, Aristoteles'in mantığını kullanarak din ve felsefe arasındaki ilişkiye önem vermesi Porphyry'ye özgü tartışmalardır.¹⁷⁶ Porphyry'nin bu düşüncesi İslam dünyasında da din ve felsefe arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları aramak ya da anlamak için çok büyük rol oynamıştır.

¹⁷⁴ Porphyry, *Porphyry's Letter to his wife Marcella* – concerning the life of philosophy and Ascent to the Gods, s. 12.

¹⁷⁵ Andrew Smith, *Porphyry's Place in the NeoPlatonic Tradition—A study in Post-Plotinian NeoPlatonism*, Springer Netherlands, 1975, s.ix

¹⁷⁶ Paulina Remes, *NeoPlatonism*, Berkeley Los Angeles, University of California Press, 2008, s.22-23

Porphry'nin eserlerinin İslam dünyasına erken dönemde ulaşmış olan eserler arasında olduğu söylenmektedir. Hatta Müslüman filozofların şerh ettiği ve sadece Müslümanlar tarafından bilinen bazı eserlerin var olduğu iddia edilmektedir. Mesela Porphry'nin *Nikomakos'a Etik* adlı eser hakkında yazdığı şerh bu eserlerden birisidir. İbn Miskeveyh, Aristo'nun bu eserinden bahsederken, Porphry'ye referans vererek *Nikomakos'a Etik* şerhinden bahsetmektedir.¹⁷⁷

Porphry'nin İslam siyaset felsefesi ve ahlak felsefesi düşünürleri üzerindeki etkisi büyüktür. Porphry'nin Fârâbî'nin siyaset felsefesi üzerindeki etkilerinden en önemlisi, birtakım farklılıklarla beraber, Yeni Eflatuncular'ın genelinde bulunan ay-üstü âlemin varlıklarının çokluğu ve varlık hiyerarşilerine göre olan varlık düzenleridir. Bu varlıklar kademe kademe yukarıdan aşağıya kadar yani ay altı âleme kadar iner. orada da Zaman, mekan ve duygularla algılayan âleme kadar iner. Bu sürece 'emanation' yani sudur denilir. Bu sudur ise zaman ve mekan içinde akan bir şey değildir, daha çok zihnin algılaması ile alakalı bir şeydir. Her türetilmiş varlık ise kendi gerçeğinde var olur ve en üst varlığa doğru düşünme isteği hareketi ile bir süreç gerçekleşir. Böylece Yeni Eflatuncular düşüncelerinde özel olan varlığın çift hareketli meselesinin ortaya çıkmasını sağlar. Bu çift hareketlerden ise birincisi yukarıdan aşağıya doğru giden harekettir. Yani ilk varlıktan aşağıya doğru harekettir. Bu hareketi normal hayattaki gibi algılamak istiyorsak bunu yöneticiden gelen bir emir gibi düşünebiliriz. Yeni Eflatuncular'ın ikinci hareketi ise aslına dönüş denilen aşağıdan yukarıya doğru olan bir harekettir. Buna asıl varlığa dönüş hareketi denir. Bunu da normal hayatımızda şöyle anlayabiliriz, yani alt sınıf insanların yöneticilerinden bir talebidir. İşte, Porphry'nin "*Launching Post*" kitabında anlattığı en önemli düşüncesidir.

¹⁷⁷ Richard Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy, Oriental Studies I*, London/United Kingdom, Bruno Cassiers (Publishers) LTD, 1962, S. 240

Porphry'ye göre Bir (*One*), birinci ilkedir ve her şeyin kaynağıdır. Bir, en basit ve kendi kendine yetendir. Ayrıca Bir, insanı, aklının ulaşabileceği kavramdır ya da cevherdir. Bu cevher ise bütün varlıkların üstündedir ve varlıkların hepsi ondandır. Bir, tüm varlıklardan önce var olduğu için düşünce ve dilden ötedir. Dolayısıyla onu tamamen kavramak mümkün değildir. O halde insanların bir anlık görüntü yahut simgeler ile onu anlamaları gerekir, bu simgeler ise çok kısa süreli bir görüntü olduğu için dil ve düşünce alanı kullanarak mutlak gerçeği ya da hakikati ortaya çıkarmak için üstün olmayı ister. İşte Fârâbî'nin Filozof-Kral için verdiği üstünlük özelliği bundandır. Porphry'e göre bu üstünlüğe sahip olan kişi bu özelliğin kazandırdığı güç ile hakikatin simgelerini görme imkânı bulur ve gördüğü simgeleri birleştirip hakikati bularak insanlara doğru yolu gösterir.¹⁷⁸

Bir'den algılanan bu ilk gerçeklik düzeyine akıl âlemi denilir (*realm of mind*). Bu hakiki varlığın âlemine Yunanca'da "Nous" denilir. İşte insanların ulaşabileceği en üst düzey budur. Fârâbî, filozof yahut hâkim ve peygamber-filozof arasındaki farkı açıklarken ve onların bilgiyi ve vahyi alma gücünün imkânlarını gösterirken hem *Es-Siyase*'de hem de *El-Medinetü'l- Fadıla*'da bunu anlatmıştır.¹⁷⁹ Eflatun bu akıl âlemi düzeyini ilk örnekler düzeyi olarak tanıtmıştır. Plotinus ise akılların ilkesi olarak görmüştür. Aslında bu seviyedeki varlıkların çokluğu ve tekliği arasındaki farklılıklar açısından Fârâbî'nin Plotinus'un düşüncesi yerine Porphry'nin yaklaşımını benimsediği görülür. Çünkü Plotinus, "Nous"ta bir ve çok Tanrıların var olduğunu savunmuştur, ama Porphry, Hristiyanlığa dayanarak, tekliği savunmuştur. O, Bir ve Akıllar âleminin tek olduğunu

¹⁷⁸ Porphry, *Launching Point*, s. 8-9

¹⁷⁹ Bu konu ileride ele alınacaktır.

vurgulamaktadır. Fârâbî'nin Faal Akıl'ı ile Porphyry'nin Akıl Alemi denk olduğu için Fârâbî'nin tekliği savunduğunu söyleyebiliriz.

Nous seviyesinden sonra üçüncü gerçeklik seviyesi gelir, o da fizik ve duyu alemidir. Hareket eden âlemdir. Bu âlem ruh ile yönetilir. Ruh ise ay-altı âlemine biçim ve hayat veren cevherdir. Fizik âlemi vücutları içerdiği için en aşağıdaki varlıklar olurlar. Eğer Ruh ay-üstü âlem ile bağlantı kurarsa ona üstün Ruh denilir ama eğer ay-altı âlem ile bağlantı kurarsa aşağılık Ruh denilir. Filozoflar ise Üstün Ruh'a sahip olan kişilerdir ve bu Üstün Ruh'un vesilesiyle gerçeğin ilk örnekleri yahut imgelerini alıp ay-altı âlem varlıklarını yönetir ve doğruya yönlendirirler. Ancak Porphyry'nin bu görüşünün Plotinus'un görüşüne yakın olduğu görülse de az bir fark ile Fârâbî'nin neden onu tercih ettiği ortaya çıkmaktadır. Siyaset felsefesi yazarları Fârâbî'nin her ne kadar Eflatun'un siyasetinden etkilendiğini kabul etse de bu Peygamber-filozof yönetici konusunda Eflatun'a yakın olan Yeni Eflatuncular'dan ve özellikle büyük ihtimalle Porphyry'den etkilendiğini vurgulamaktadırlar.¹⁸⁰

Fârâbî'nin siyaset felsefesine katkı sağlayan Porphyry'nin ikinci düşüncesi ise onun erdemler anlayışıdır ve şöyle de denebilir: Bu, erdemlerin bireyi akıllar alemine götürebileceği ve onu mutluluğa ulaştırabileceğine dair anlayışıdır. Fârâbî, bu anlayışa göre erdemli şehrin vatandaşlarının nasıl davranması gerektiği konusunda ve hangi davranışların onları mutluluğa götüreceği konusunda Porphyry'nin siyasal erdemler düşüncesine veya daha doğrusu Yeni Eflatuncular'ın genelinde bulunan fakat Plotinus'un zamanında çok önem verdiği düşüncesi olan siyasal erdemlere¹⁸¹ dayandığı açıktır.

¹⁸⁰ Richard Walzer, *Fârâbî's on the Perfect State*, s. 444

¹⁸¹ Siyasal erdemler şunlardır :-ihtiyatlılık, cesurluk, ölçülülük ve Adalet.

Porphyry, Plotinus'u yakından takip ederek bu erdemleri dörde ayırmaktadır: Pratik veya sivil erdemler, arındırıcı erdemler, düşünsel erdemler ya da örnek niteliğinde paradigmatic erdemleridir. Porphyry, bu erdemlerin birbiri ile bağlantı içinde olarak birinin diğerine geçmek şeklinde hareket ettiğini ifade eder. Bu gidiş, yahut hareketin insanları veya bireyi akıl âlemine ulaştırmasını sağlayacağını savunur. Akıl âlemine ulaşmak insanı en üst mutluluğa kazandırır yani ilahlaşma seviyesine getirir. Çünkü insan bu seviyeye ulaştınca akıl âleminin ve ay-altı âlemin bilgisine vakıf olur.¹⁸²

Porphyry bu erdemlerin siyaset felsefesine katkılarını şöyle anlatmaktadır :-

1. Pratik veya sivil erdemler: Bu sivil erdemler insanların arzularını ılımlı yapmakla ve insanın eylemlerini rasyonel yasalara takipçi kılmakla ilgilidir. Bunun amacı insanların bir başka insanla yaklaşım kurarken iyilik-sever ya da cömert olmasını sağlar. Sivil erdemlerde sağduyululuk ruhumuzun rasyonel tarafını temsil eder. Cesaret, ruhumuzdan öfkeye konu olan tarafı temsil eder. Ölçülülük, ruhumuzun, akıl ve arzu arasında ahenk ve uzlaşma sağlamasıdır. Adalet, ise bütün bunların üstesinden gelinmekle olur. Yani bütün bu zihin yetilerinin işlevlerinin ondan istenilene göre yapılmasıdır ya da emretmesi ve kabul etmesi işidir.¹⁸³
2. Arındırıcı erdemler: Bu erdemlere göre insanlar organlarını canlandıran aktivitelerden uzaklaşmalı ya da vücudun ilgi duyduğu meyiller ve onu heyecanlandıran işlerden uzak durmalıdır. Bu erdemin amacı ise ruhun hakiki

¹⁸² Porphyry, *Porphyry's Launching Post On Realm of Mind-An Introduction to the Neo-Platonic Philosophy of Plotinus*, Translated from the Greek by Kenneth Sylvan Guthrie with an Introduction by Michael Hornum, Michigan, USA, Phanes Press Grand Rapids, 1998. S. 27

¹⁸³ Porphyry, *Porphyry's Launching Post On Realm of Mind-An Introduction to the Neo-Platonic Philosophy of Plotinus*, s. 28

varoluşuna yükselmesidir. Arındırıcı erdemlerde sağduyu, vücudun istekleri ile ahenk içinde olan eylemi yapmamak yahut görüşü benimsememektir ve birinin kendi aklıyla yahut kendi düşüncesine göre davranmasıdır. Ölçülülük: vücudun arzularını paylaşmamaktır. Cesaret: İnsanın ruhunun vücudundan ayrılmasından korkmamasıdır / Yani ölümün insanı boşluğa götüreceğini düşünmek ya da ima etmektir/ Adalet ise akıl ve aklın emirlerinin kabul edilmesinin vurgulanmasıdır.¹⁸⁴ Aynı zamanda Porphyry , Plotinus'un Carthartic erdemine çok önem vermiştir, çünkü insanların Bir'e doğru yükselmesi için çok kritik bir noktadır. O bu erdemi insanın ya iyi bir vatandaş olması ya da ondan daha ileri yükselip akıl alemine ulaşabilme imkânı kazanması ile arasında bir köprü olarak görmektedir.

3. Düşünsel Erdemler: Bu erdemler vücudun arzularını ruhtan arındırır. Onun amacı ise insanların ruhuna ilahi düşüncelerin sinmesidir. Bu erdem sivil ve temizleyici erdemlerden daha üstündür. Onun ihtiyatlılık ve hikmeti varoluşu tasarlamak veya akılların içerdiği özü tasarlamaktır. Adalet ise ruhun kendi niteliğiyle ilgili işlevini tamamlamasıyla olur. Yani adalet, ruhun akıl ile bağlantılı olması ve işlevlerini akılla yönlendirmesindedir. Ölçülülük, ruhun samimiyetle akla doğru dönüşmesindedir ve cesaret, ruhun düşünüp taşındığı şeyleri özümsemesinde geçilmezlik yahut aşılmazlıktır. Çünkü ruh doğal olarak duygusuzdur.¹⁸⁵

4. Örnek niteliğinde erdemler: Bu erdemin mekânı akıllardadır. Onun ruhun erdemlerinden üstünlüğü, türün imgelerinden üstünlüğü gibidir. Çünkü akıllar, eş

¹⁸⁴ Porphyry, *Porphyry's Launching Post On Realm of Mind-An Introduction to the Neo-Platonic Philosophy of Plotinus*, s. 29

¹⁸⁵ Porphyry, *Porphyry's Launching Post On Realm of Min*, s. 30

zamanda bütün aşağı varlıkların oluşunu ve özlerini içerir. Akıllarda ihtiyatlılık bilimdir, hikmet düşüncedir. Ölçülülük kendine dönüşmektir. Adalet ise birinin kendine özel işleri tamamlamasıdır. İbretlik erdemın cesurluğu aklın kendini tanıması, kendinin saflığına tahammül etmeye kendisinin dikkat etmesi, kendinin en üstün erdemidir.¹⁸⁶

Porphry'e göre bu erdemler ondan sonraki erdemle bağlantı kurup ilişkilerini akıl âlemine kadar devam ettirir. Böylece insanlar ilahlaşma kazanırlar. Yani insan akıl âlemine ulaşması ile yahut en üst âlemdeki ve akıl âlemindeki imgeleri görebilecek duruma gelir. Bu nedenle maddi dünya ve metafizik dünya meselelerini anlar ve mutluluğa kavuşur.

Fârâbî'nin de erdemli şehir vatandaşlarının davranışları ve nefislerini anlatırken buna çokça dayandığı görülür. Fârâbî, ihtiyatlılık, cesurluk, ölçülülük ve adaleti tıpkı Porphyry gibi siyasal erdem olarak tanıtmıştır ve onu, hem erdemli vatandaşların oluşması için hem de erdemli bir yöneticinin ortaya çıkması için mutluluk yol haritası olarak göstermiştir. Ona göre bu erdemleri kazanan nefisler vücudun arzularından kurtulup cisim olmayan bir durum kazanırlar. Bu durum onları faal aklın amacı olan gerçek yüce mutluluğa ulaştırır. Aynı şekilde ona göre bir şehir halkının eylemleri mutluluğa doğru yöneltilmemiş haldeyse bu erdemler onların nefislerinin kötüye yatkın olmasına yol açar ve böylece erdemsiz devlet olurlar.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Porphyry, *Porphyry's Launching Post On Realm of Mind*, s. 30-31

¹⁸⁷ Fârâbî, *Es -Siyase*, s. 91-92

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*'da da bu erdemlerin önemine dikkat çekerek, insanların amacının hem dünyada hem de ahirette mutluluk kazanmak olduğunu vurgular ve mutluluğu kazanmalarını sağlayan yolun da siyasal erdemleri benimsemeleri olduğunu söyler.¹⁸⁸

2.7 IAMBLICHUS

Iamblichus üçüncü yy. ve dördüncü yy arasında Suriye'de yaşamış olan bir filozofudur. O bir taraftan Porphyry'yi en ağır şekilde eleştiren kişi iken diğer taraftan Porphyry'nin en değerli ve başarılı öğrencisi olarak sayılmaktadır.¹⁸⁹ Zira Iamblichus, Plotinus'un, Amelius'un ve Porphyry'nin görüşlerini Suriye'ye ve Anadolu'ya yayılmasını sağlayan düşündürdür. Buna ilaveten Iamblichus kendisinden önce gelen filozofların eserlerini şerh etme konusunda büyük çaba göstermiştir. Örneğin Iamblichus'un *Eflatun'un Alcibiades 1, Gorgias, Phaedo, Cratylus, Theaetus, Sophist, Statesman, Phaedrus, Symposium, Philebus, Timaeus, Parmenides eserleri, Devlet'in 6.,7., ve 10. Bölümleri ve Yasalar'ın 10 kitabını* da şerh ettiğini ifade etmektedir.¹⁹⁰ Ayrıca soylu bir aileden gelen birisi olan Iamblichus'un, üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Farisi kral Şapur'un Suriye'deki yönetimi ele geçirmesi ve Antioch (şimdiki Hatay) bölgesine kadar uzanan bölgeyi kendi kontrol altında alınmasıyla birlikte siyasi olarak zor bir dönemde yaşadığı bilinmektedir.¹⁹¹ Netice olarak Iamblichus'un siyasi yapıyı iyileştirmek amacıyla siyaset felsefesine de katkısı olduğu görünmektedir. Özellikle onun siyaset hakkında yazdığı risaleler bu çabaların birer örneğidir. Bunlardan bazıları; *Yönetim Üzerine Risale (Letter on Rulling), Erdem Üzerine Sopater'e Risale (letter to Sopater, on Virtue)*¹⁹² , *Mecedonius'e*

¹⁸⁸ Fârâbî, *Fusul Al – Madani, Arapça ve İngilizce metin.çev.* Dunlop, S. 132-133.

¹⁸⁹ John F. Finamore ve John M. Dillon, *Lamblichus De Anima Text, Translation and commentary, Philosophia Antiqua, Aseries of Studies on Ancient Philosophy*, Leiden,Netherlands, Brill, 2002, s.5

¹⁹⁰ John F. Finamore ve John M. Dillon, *Lamblichus De Anima Text*, s. 7

¹⁹¹ John F. Finamore ve John M. Dillon, *Lamblichus De Anima Text*, s. 3

¹⁹² Sopater, Iamblichus'un öğrencilerinden biridir, Costantinopole'e giderek siyasete katılmıştır.(Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore, *Lamblichus and the Foundation of Late Platonism*,113.) bu risale de

Risale (Letter to Macedonius) dir. Iamblichus, bu risalelerde siyaset üzerinde durarak yönetimin nasıl olması gerektiğini, yöneticilerin kamu bürolarında çalışırken nelere dikkat etmesi gerektiğini ele almaktadır.¹⁹³ O, asıl olarak, önceki bölümlerde zikr ettiğimiz Yeni Eflatuncuların siyaset erdemleri üzerinde durmaktadır. Bildiğimiz gibi Plotinus siyasi erdemleri ikiye ayırmakta, Porphyry ise dörde ayırmaktadır. Iamblichus’a gelince, o, siyasi erdemleri yedi seviyeye ayırdığı görülmektedir: Bu seviyeler, Din sınıfına dair Paradigmatik Düşünsel, Arındıran, Siyasi, Etik, ve Doğal olmak üzere yedi seviyedir.¹⁹⁴ Iamblichus’un risaleleri ve siyasi düşüncelerinden ondan sonraki dönemde İmparator Julian tarafından toplanıp muhafaza edilerek yararlanıldığı ve bu düşüncelerin Julian siyasetine katkısının çok olduğunu söylenmektedir.¹⁹⁵ Iamblichus’un risalelerinin İslam siyaset felsefine katkısı bariz bir şekilde görünmese de Fârâbî’nin düşünceleri üzerine etkisi var olması mümkündür.

2.8 THEMISTİUS

Themistius, Konstantinopolis’te (c.317)’de doğmuştur. Temel Yunan literatürünü öğrendikten sonra felsefe eğitimini babasından almıştır. Eğitim hayatını tamamladıktan sonrada birçok şehre gidip Peri patetik dersleri vermiştir, bu, kendisine Helenistlerin en büyük entelektüeli, ve filozofu tanımını kazandırmıştır.¹⁹⁶ Themistius (c.345) ve (c.355) yılları arasında kendi felsefe okulunu açmıştır ve büyük ihtimalle onun Aristoteles hakkında konuşma (*Paraphrase*)’ları bu dönemde yazılmıştır.¹⁹⁷ Ayrıca Themistius’un entelektüel

Lamblichus Yeni Eflatuncu da siyasal erdem denilen dört erdem üzerine durmuştur. Yani Justice (adalet), cesaret, hikmet ve kendi kendini kontrol edebilme.

¹⁹³ Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore, *Lamblichus and the Foundation of Late Platonism, Ancient Mediterranean and Medieval Text and Contexts, Studies in Platonism, NeoPlatonism and the Platonic Tradition*, Ed. John F. Finamore, Robert M. Berchman, Leiden, Netherland, 2012, s.55

¹⁹⁴ Eugene Afonasin, John Dillon, John F. Finamore, *Lamblichus and the Foundation of Late Platonism*, s. 113-114

¹⁹⁵ John F. Finamore ve John M.Dillon, *Iamblichus De Anima Text*, s. 9

¹⁹⁶ Themistius, *Politics, Philosophy and Empire in the fourth century , select orations of Themistius*, Translated with an introduction by Petter Heather and David Moncur, Liverpool, Liverpool university press, 2001, s.2-3.

¹⁹⁷ Themistius, *De Anima, Two Greek Aristotelian commentators on the intellect, The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius Paraphrase of Aristoteles De Anima 3.4 -8, introduction*,

gücüne bakarsak onun fırsat bulduğunda felsefe öğretmenliğinden daha büyük mertebeleri çıkacağı açıktı. Zaten Themistius 347’de imparator 2. Constantius önünde konuşma fırsatı bulduğunda bu gerçeği kanıtlamıştır. Çünkü Themistius 2. Constantius önünde konuşurken liderin gözüne girmeyi başarmıştı. Themistius, normal bir filozofun olması gerektiği gibi siyaset gerçeklerini hiç korkmadan Constantius’a anlatmış ve aynı zamanda çağdaş siyasetin nasıl yürütülmesi gerektiğine dair bilgileri de onunla paylaşmıştır. Bu nedenle Themistius, o günden itibaren imparatorluğun en büyük filozof ve siyaset danışmanı olmuştur. Zira o dört farklı liderin egemenliği altında çalışma fırsatı kazanmış ve böylece sadece bir filozof değil aynı zamanda deneyimli bir siyasetçi olmuştur.¹⁹⁸

Themistius, bir siyaset filozofu olarak, siyaset felsefesinin ustaları olan Eflatun ve Aristoteles’ten eserler şerh etmiştir. Bu çabasında Themistius, bu iki filozofun düşünceleri arasında bir fark olmadığına dikkat çekmiştir. Zira Themistius Eflatun ve Aristoteles’in eserlerini şerh etmekle beraber kendisi de siyasete dair risaleler ve konuşmalar da yazmıştır. Örneğin *Themistius 34 Orations*¹⁹⁹ (Themistiusun 34 hitabesi), *Letter to Julian* (Julian’a mektup) , *Paraphrase on Aristotles De Anima* (Aristo’nun Nefs Kitabı Hakkında) , *On the Soul*, *Posterior Analytics*, *Physics* ve *Letter of Constantius* bunlardan bazılarıdır.²⁰⁰ Ayrıca bu eserlerin bazısının, mesela *Julian’a mektup*’un sadece Arapçası meşhur olmuştur ve daha sonra Arapça’dan Latince’ye çevrilmiştir.²⁰¹ *Julian’a mektup*’un İslam siyaset felsefesi

Translation, Commentary and Notes by Frederic M.Schroeder Robert B.Todd, Toronto, Pontifical institute of Mediaeval studies, 1990, s. 33.

¹⁹⁸ Themistius M.S (363-364) tarihleri arasında imparator Julian devletinde çalıştı, (364- 378) Valens, (379 – 395) Theodosius da devlete çalışmıştır.

¹⁹⁹ Bu 34 Siyaset Hitabeleri Themistius’un yazdığı panegyrics of the emperors Constantius, Valens , Valentine, Galates and Theodosius için yazdığı siyasi hitabelerde vardır.

²⁰⁰ Themistius, *Politics, Philosophy and Empire in the fourth century* , *Select orations of Themistius*, s, xi – xviii. Simon Swain, *Themistius, Julian and Greek political Theory under Rome*, Translation and Studies of four key Works, s, 1- 8.

²⁰¹ Simon Swain, *Themistius, Julian and Greek political Theory under Rome*, translation and studies of four key Works, New York, Cambridge University Press, 2013, s. 1

üzerine etkileri çok net bir şekilde bilinmiyorsa da onun İslam siyaset felsefesine katkılarının olduğu açıktır. Çünkü Themistius, orta çağ İslam'ında çok iyi bilinen biridir, özellikle onun Aristoteles'in üzerine yazdığı birçok yorumlarından (*Paraphrase*) belli olmaktadır. Aynı zamanda *Julian'a Mektup* onuncu yüzyılın ilk yıllarında en meşhur entelektüellerinden biri olan Dimeşki tarafından Arapçaya çevrilmesi İslam siyaset felsefenin gelişmesinde rol oynamıştır.²⁰²

Bazı düşünürlere göre, Themistius'un şerh etme sistemi diğer Yeni Eflatuncular'dan oldukça farklıdır. Bu farkın sebebi, Themistius'un eserleri cümle cümle şerh etmek yerine, genel anlamlarına sadık kalarak yeniden kendi üslubuyla yazmış olmasıdır. Themistius'un bu şekilde yazdığı eserleri; *De Anima üzerine Yorum*, *İkincil Analitik üzerine Yorum*, *Fizik üzerine Yorum*, *Metafizik üzerine Yorum* adlı eserleridir. Bu şerhlerin özelliği, Themistius'un eserlerde yer alan bilgileri kendi düşüncelerini de ekleyerek yeniden yazmasıdır. Bu üslubun amacı ise öğrencilerin bu makaleleri anlamalarını kolaylaştırmaktır. Bu üslubunun da etkisiyle Themistius zamanında çok büyük başarı ve üstünlük kazanmıştır. Dolayısıyla Themistius'un bu şerhleri en çok yayılan şerhlerden olmuştur.²⁰³

Themistius, her zaman siyaset ve felsefenin bir arada olduğunu vurgulamıştır. Aynı şekilde felsefe ve hitabetin de birbirine yardımcı olduğunu savunmuştur. Themistius'a göre felsefe ve hitabetin ortak amacı vatandaşlar için erdemli bir hayata ulaşmaktır. Onun retoriği savunmasından dolayı bazı insanlar Themistius'un sofist olduğunu ileri sürmüştür. Fakat Themistius, insanların onu sofist olarak adlandırılmasını reddetmiş, kendisine filozof denilmesini uygun görmüş ve tercih etmiştir. Hatta son metinlerinde kendini filozof olarak

²⁰² Simon Swain, *Themistius*, s. 5-8

²⁰³ Miira Tuomineu, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotles*, University of California Press Berkely Los Angeles , s. 25 -27. Year 2009

adlandırmıştır. Dolayısıyla Themistius, o dönemin en meşhur hitabetçisi, filozofu ve siyasetçisi olarak bilinir.²⁰⁴

Themistius, kendini değerlendirirken kendisinin özgün bir filozof olduğunu, bu özgünlüğün kendisine babasından tevarüs ettiği iki unsur üzerine kurduğunu belirtir. Ona göre hitabet, hem siyaset hem de filozof-kral için önemli bir sanattır. O, kralın sadece zeki ve felsefe bilen bir kral olması değil aynı zamanda insanı ikna edebilecek yeteneklere de sahip olması gerektiğini savunur. Onun babasında, kazandığı unsurlar ise, birincisi, felsefenin ameli ilimlerle ilişkisini kurması, ikincisi ise, hitabet sanatının felsefi neticeleri elde etmesi için kullanılmasıdır. Nihayet o, bu ikisini, felsefe için çok önemli olduğunu vurgulamaktadır. Netice olarak Themistius, kendisini hem filozof hem siyasetçi olarak ifade etmektedir.²⁰⁵

Themistius, hiçbir dine inanmadığı halde Roma devletinin Tanrı'nın buyruğu tarafından kurulmuş bir müessese olduğunu savunmaktadır. Onun için Roma İmparatorluğu Tanrı'nın insan için kurguladığı merkezi bir plandır. O, Roma İmparatorluğunun liderlerinin de Tanrı tarafından seçilen insanlar olduğunu ve onların Tanrı ile özel bir bağlantısının olduğunu söylemiştir. Örneğin, İmparator Julian'ın erken ölümünün sebebini de Tanrı tarafından seçilmemesine bağlamaktadır.²⁰⁶

Themistius, krallığın Tanrı'dan sudur eden bir şey olduğunu ve kralın Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi olduğunu vurgular. Dolayısıyla kral Tanrı'yı taklit etmelidir. Yani kral, kendi siyasi sistemini Tanrı'nın kozmik idare biçimine benzetmelidir. Kralın devletinin

²⁰⁴ John W. Watt, *From Themistius to Al-Fârâbî : Platonic Political Philosophy and Aristoteles Rhetorics in the East*, Pdf , s.24.

²⁰⁵ Themistius, *Politics, Philosophy and Empire in the fourth century , select orations of Themistius*, Çev. Ve giriş yazısı: Petter Heather and David Moncur, Liverpool, Liverpool University Press, 2001, s.3.

²⁰⁶ Themistius, *Politics, Philosophy and Empire in the fourth century, select orations of Themistius*, s 3-4.

düzenini, barış ve iyilik ortamını da kozmik idareden örnek alarak oluşturmaktadır. Themistius, Constantius'un Roma İmparatorluğunu ilahi kozmik düzene uygun şekilde yönetmesini tavsiye etmiştir, zira nasıl Tanrı alemdeki varlıkları yönetip yönlendiriyorsa, kralın yahut yöneticinin de bu hizmeti benimseyip uygulaması gerektiğini savunmuştur.²⁰⁷ Themistius, her zaman Konstantinopolis'in, onun Kallipolis²⁰⁸ düşüncesinde olduğu gibi, politikasını, ekonomisini ve kültürünü geliştirmesine çalışmıştır.

Themistius'un *Julian'a Mektup'ta* zikrettiği gibi onun benimsediği devlet sistemi anayasalı bir devlet sistemidir, yani hukuka ve kanuna bağlı bir devlettir. Çünkü ona göre birey kendini kötülüklerden koruyamaz. Özellikle o kötülükler başkasından kaynaklanan bir şey ise ve bir kanun ya da hukuk varsa, devletin de o hukuk ve kanunla insanları o kötülüklerden koruyabileceğini savunur. Zira, hukuk ona göre davranmayanları cezalandırır. Eğer bu kötülük ve şiddetler zaten başka şehirden yahut devletlerden kaynaklanıyor ise söz konusu olan devlet kendi halkını asker ile savunacağını ifade etmektedir.²⁰⁹

Themistius'un hukuki devlet savunmasının Eflatun'un *Laws* kitabından kaynaklanan bir düşünce olduğunu farzederek aynı tutumun Fârâbî'de de olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü Fârâbî, çoğu yazarlara yahut düşünörlere göre, kendi düşöncelerinde Eflatun'un *Yasalar* kitabındaki siyaset anlayışından etkilenmiştir.

Themistius, bir devlet ya da şehirde kral yahut liderin var olmasının şart olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre insanların yönetime, hükömete, emirlere ve yasaklara ihtiyaçlarının vardır. O, yönetme işi verilen kişilerin de toplumun en iyisi olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu arada, topluma bir şeyleri yasaklayan ya da emreden kişinin, emrettiği

²⁰⁷ Themistius, *Politics, Philosophy and Empire in the fourth century, select orations of Themistius*, s.90 -91

²⁰⁸ Bu Plotinus'un Kallipolisinden farklıdır, Themistius'un ütopyasıdır.

²⁰⁹ Simon Swain, *Themistius Letter to Julian*, s. 147.

insanlardan önce yasakladığı şeyleri kendi hayatında uygulaması gerekmektedir. Themistius, aynı zamanda bir devlette yahut şehirde birçok liderin var olmasının devlete ya da şehre zarar vereceğini savunmaktadır. Dolayısıyla bir devlet için bir liderin var olması gerektiğini vurgulamıştır. Nasıl evrende sadece bir yaratıcı varsa bir devletin liderinin de bir tane olması gerektiğini, geri kalan liderlerin ise ilk başkana yardımcı olması gerektiğini öne sürmüştür.²¹⁰

Themistius, Filozof Kral yahut bir yöneticinin erdemli olması ve tiran olmaktan uzaklaşması için belli bazı özelliklere sahip olması gerektiğini savunarak bir yönetici için olması gerekenleri şu şekilde sıralamıştır:

- a. O, Bir yöneticinin başarılı bir şekilde devlet yürütmesi için kendi evinde ailesini veya kendi nefsinin başarılı bir şekilde yönetmesinin önemli olduğunu savunmaktadır. Zira o, bir yöneticinin insanlar arasında en iyi olmasının ve aynı zamanda anne baba gibi şefkatli olmasının gerektiğini vurgulamıştır.²¹¹
- b. Yönetici, para tutkusundan uzak durmalıdır.
- c. Yönetici, zevklerinde dikkatli olmalı, yani arzularını kendi vücudunun kaldıramayacağı kadar abartmamalıdır.Çünkü arzu ile davranan biri zevklerine köle olur ve zevklerine köle olan biri krallığa yahut liderliğe sahip çıkamaz.
- d. Yönetici, kamu mallarına göz dikmemeli, onları vatandaşların yararları için kullanılmalıdır. Eğer kendi istekleri için kullanırsa abartmadan, çok tedbirli

²¹⁰ Simon Swain, *Themistius Letter to Julian*, s. 148.

²¹¹ Simon Swain, *Themistius Letter to Julian*, s. 149.

olmalı ya da halkın yararı için kullanırken kamu mallarını cimri olmadan kullanmalıdır.

- e. Yönetici, kendi özel mallarına gelince, cömert ve eli açık olmalı ve aynı zamanda kendi evinde çok pahalı ve kıymetli şeyleri, yani altın ve gümüşten yapılan şeyleri kullanmamalıdır.
- f. Yönetici, insanların davranışları ve tavırlarından anlayan biri olmalıdır. Bunun için doğru insanları doğru işlerde görevlendirebilmelidir.
- g. Yönetici, sanatla ilgilenmeli, mesela felsefe ve retorik gibi sanatlarla alakadar olmalıdır.
- h. Yöneticinin muhasebecisinin açıkgozlü, zeki ve nazik olması gereklidir. Öyle ki, kendisini ziyaret eden ziyaretçilere güzel, kibar ve düzenli bir şekilde hizmet etsin.²¹²

Themistius, Constantius'un *Birinci Oration'ını* (konuşma) okurken, tıpkı ondan başka Yeni Eflatuncuların da yaptığı gibi, Constantius'u siyasal erdemleri uygulamaya çağırmıştır. Bu siyasal erdemler, genel olarak Yeni Eflatuncularında siyasi düşüncesinde en meşhur olan düşüncelerden biridir. Bu görüşün aynı zamanda Plotinus'ten Fârâbî'ye kadar uzanan bir düşünce olduğunu görmüştük. Bu siyasal erdemler ise şunlardır: Adalet, ölçülülük, ılımlılık ve cesarettir. Themistius her kralın kendi vatandaşlarını sevmesinin şart olduğunu ve o sevginin en büyük göstergesinin de liderin bu erdemleri kendi hayatında kabul edip uygulaması ve halklarına kabul ettirmeyi sağlaması olduğunu belirtmektedir.²¹³

Themistius'un *34 Orations (Konuşmaları)*'ı erken dönemde Arapçaya çevrilmesine

²¹² Simon Swain, *Themistius, Julian and Greek political Theory under Rome*. S. 149 – 151.

²¹³ Petter Heather, David Moncur, *Politics, Philosophy and Empire in the fourth century*. S. 81 -82

dayanarak onun İslam siyaset felsefesinin oluşmasında katkılarının var olduğunu düşünebiliriz.

Themistius'un siyaset teorisi, erken dönem Roma İmparatorluğu ve Helen monarşilerine benzeyen bir siyaset anlayışıdır. Buradan hareketle, Themistius'un, kendi zamanındaki iç ve dış savaşları çözmek için kendinden önce uygulanan siyaset teorilerinden faydalandığı söylenebilir.

Themistius'un siyaseti bazen Yeni Eflatuncu siyasi anlayış ile karşı karşıya gelmektedir. Örneğin, Themistius, Yeni Eflatuncular'ın çıkarma yahut siyasetten uzaklaşma düşüncesine karşı çıkmaktadır. Bu düşünceye göre filozoflar, siyasi hayatın aksine daha entelektüel bir alanda faaliyet göstermelidir. Siyasi düzenin kozmik düzene benzemesine inanan Themistius ise, filozofların siyaset ile ilgilenmesi gerektiği fikrindedir. Ona göre gerçek filozof, toplumun genel hayatından ya da toplumun işlerinden kendini uzak tutmaz. Çünkü şehirde yaşayanlar arasında şehrin nasıl yönetilmesi gerektiğini çok iyi bilen, erdemleri çok iyi bilen ve insanların mutluluğa ve iyi bir hayata kavuşması için çaba göstermesi gereken kişi filozoftur.²¹⁴ Benzer bir düşünceyi bir siyaset felsefesi ortaya koyan, ilk İslam siyaset filozofu olan Fârâbî de ileri sürmüştür.

Themistius, Julian'a gönderdiği risalesinde, Yeni Eflatuncular'ın öne sürdüğü filozofları belirli bir alan ile sınırlandıran siyaset felsefesi yerine açık bir felsefe tercih eder. Themistius, Sokrates ve Eflatun'un savunduğu, filozofların kamu hayatının içerisine girdiği ve dört duvar arasında kalmadığına dair felsefi düşünceyi benimsemiştir. O'na göre filozof, kamu hayatında görünmeli, retorik ve felsefe yoluyla insanlara faydalı şeyleri öğreten ve

²¹⁴ Themistius, *Selected Orations*, Petter Hearther. S. 112-113.

insanların hayatlarına etki eden bir kişi olmalıdır. Themistius'un kendisi de bu fikri takip ederek Roma imparatorlarına erdemli bir idarenin nasıl ilahi, kozmik düzene uygun bir idare biçimi oluşturacaklarını anlatmıştır. Filozoflar, insanlara en mükemmel yönetim biçiminin nasıl olacağı konusunda bilgiler ve tavsiyeler vermelidir.²¹⁵ Fârâbî de benzer bir şekilde filozofların insanlara erdemli bir yönetimin ve erdemli bir toplumun nasıl olacağını anlatmaları gerektiğini savunmuştur.

Themistius'ten Fârâbî'ye ulaşılan bir başka görüş ise retorikğin siyasette kullanılmasıdır. Erken ya da ortaçağ Yeni Eflatuncuların dönemindeki Yunan ve Latin kültüründe Aristoteles'in retorik görüşlerine çok önem verilmediğini görürüz, ama bu durum İslam felsefesinin en hareketli olduğu dönemde değişmeye başlamıştır ve retorik yeniden önem kazanmıştır. Özellikle Fârâbî, retoriğe çok büyük ilgi göstermiştir. John Watt'a göre, Fârâbî'nin Aristoteles'in retorikğine önem vermesinin sebebi onun Eflatun'un siyaset düşüncesinde bulunan Filozof-Kral anlayışını benimsemesindendir. Çünkü orta çağ Eflatun şerh şarihleri ve bizzat Themistius, filozof–kralın güzel konuşma sanatı yani belagatinin kuvvetli olması gerektiğini savunmaktadırlar. Dolayısıyla Fârâbî'nin filozof–kral peygamberin güzel konuşmaya sahip biri olmasını önermesi, onun *Themistius Orations (Konuşmaların)*'dan etkilendiğinin göstergesidir ya da Themistius'un çevresinde olan öğrencilerden bu tarz fikirlerin ona ulaştığı açıktır. John Watt'a göre Süryani retorikçi Antony of Tagrit, retorikğin İslam dünyasına aktarılması konusunda Suriyelilerin Yunan orta çağ filozoflar ve Müslüman filozoflar arasında bağlantı kurduklarını ifade etmektedir.²¹⁶

²¹⁵ Dominic J Omeara, *Platonopolis , Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, New York, Oxford University Press (Clarendon Press) , 2003s. 207.

²¹⁶ John W. Watt, *from Themistius to Fârâbî*, s. 1

2.9 PROCLUS

Proclus, klasik düşünürler ile Yeni Eflatuncu düşünürler arasındaki bağlardan biridir.

Özellikle onun *Element of Theology* adlı eserine baktığımızda bunu fark edebiliriz. Çünkü bu kitap Yeni Eflatuncu'luğun metafizik düşünce sistemini en açık şekilde gösteren kitaplar arasındadır, daha doğrusu Plotinus'un *Ennead*'den sonra ikinci önemli Yeni Eflatunculuk kitabıdır.²¹⁷

Proclus'un siyaset felsefesine önemli katkısı Eflatun'un *Republic* eseri hakkında yazdığı şerhler ve bu şerhlerdeki ortaya koyduğu görüşleridir. Bununla beraber, onun *Timaeus* hakkında yazdığı özetin de önemli olduğunu unutulmamalıdır. Proclus, siyaset bilimlerinin akledilebilir gerçeklerin temeli olduğuna inanmaktadır. Çünkü siyasetin konusu yahut alanı insani meseleler iken, kozmos ile ilgilenen fizik bilimleridir. Ayrıca bu iki bilimi karşılaştırdığımız zaman siyasetin daha alt seviyede bulunan bir mesele ile uğraştığı görülmektedir. Bununla birlikte Proclus, metafizik alanda kozmosun ve insanın durumlarının birbiriyle bağlantılı olduğunu iddia eder. Yani kozmos için düzen nasıl bir mükemmellik ve yetkinlik ise anayasalı devlet (*Politeia*) de bir ulus için odur ve aynı şekilde adalet duygusu da ruh için bir yetkinlik ve mükemmelliktir.²¹⁸ Yani, anayasası olan bir devlet, belirli bir düzene ve özelliklere sahip olur, aynı zamanda adil olmak açısından da belirli bir yetkinliğe ve mükemmelliğe sahip olacaktır. Çünkü Proclus, *Commentary on Eflatun's Timaeus* adlı eserinde “*Politeia*”yı cennette kurulmuş bir devlet olarak adlandırır ve bu devletin insanların hayatlarında yahut toplumlarda kurulabileceğini savunur.²¹⁹

²¹⁷ Proclus , *The Element of Theology, A revised text with Translation, introduction and Commentary* by E.R.Dodds, Great Britain,(Clarendon paper backs) , Oxford University Press, 1963 S. İX.

²¹⁸ Lucas Siorvanes , *Proclus Neo – Platonic Philosophy and science*, Britain/Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996. S. 6-7

²¹⁹ Lucas Siorvanes , *Proclus Neo-Platonic Philosophy and science*, s. 9

Proclus, Eflatun'un birçok eserini şerh etmiş ve bu şerhlerde kendi siyasi düşüncelerine de yer vermiştir. Örneğin, *Yedinci İnceleme'de (Treaties VII)* ruhun üç kısmını insan sınıflarına bağlı olarak anlatmaktadır. Proclus'a göre, siyasi erdemlerin ne olduğunu anlamak için ruhun kısımlarını ve onların arasındaki yönetim sistemini anlamak gereklidir. Çünkü ruh hem vücut için hem de kendi kendisi için yönetici olur. Ruh aynı zamanda hem yeryüzünde mevcut olan maddî varlıklar ile hem de ay-üstü akıllar ile ilişki kurabilecek güce sahiptir. Ruhun bu iki kısmı bir bedende bir araya geldiği için yargıda bulunan kısmı ve yargıdan etkilenen kısmı ikisi ayrı bölümün olduğu halde aynı bedende bulunmasını sağlar. Burada olduğu gibi, siyasi olarak da bir devletin erdemli bir devlet olabilmesi için, hükmeden yöneticiler ve idare edilen vatandaşların bir arada bulunması gerek. Bu şekilde Proclus erdemli bir şehri insan vücuduna benzetmiş olur.

Proclus'un şerhleri altıncı yüzyıldan itibaren İslam dünyasına yahut doğuya yayılmaya başlamıştır. Onun *Republic (Devlet)*'in onuncu kitabı hakkında yazdığı şerh, *Gorgias üzerine şerh ve Phaedon'un üzerine şerhleri* bu dönemde Süryanice'ye çevrilmiş ve bazısı da daha sonra Arapça'ya çevrilmiştir. Fârâbî de *Theology of Aristotle* adlı bir eser yazmıştır, fakat bu eserin içeriğini filozof hakkındaki yazılara göre Proclus'un *Element of Theology'nin* bazı bölümleri ve Plotinus'un *Ennead* kitabının bir kısım bölümlerinden oluşturduğu fark edilmiştir. Dolayısıyla bu durum, Fârâbî'nin Proclus'un eserlerinden haberdar olduğunu göstermektedir.

Proclus'un siyaset temelleri Eflatun'un *Republic* kitabı üzerinde bina edilmektedir. Özellikle onun *Republic* hakkında yazdığı şerhe bağlıdır, bunun yanında önceden zikrettiğim gibi Eflatun'un *Timaeus* kitabına da dayanmaktadır. Proclus'un Atina okulunda onun

ardından gelen biri olarak (yani Aristotelesçi), Eflatuncuların ve Aristotelesçi tartışmaları üzerinden giderek kendi siyaset felsefesi düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Proclus'un siyaset felsefesi görüşlerinden İslam siyaset felsefesine katkı sağlayan ya da Fârâbî'nin siyaset felsefesini etkileyen görüşlerinden birisi de siyaset sistemini insan vücutlarındaki organlara benzetmesidir. Proclus, Aristoteles'in mantık kurallarına dayanarak şehirdeki siyasî varlığı yahut modelleri çözmeye çalışmaktadır. Yani o kıyas yolu ile şehirdeki siyaseti anlatmaya çalışmaktadır. Proclus, devleti anlatırken insan vücudunun organlarını örnek alarak tartışır. Nasıl vücuttaki organlar farklı olmalarına yahut farklı işlevlerine rağmen birlikte çalışıp bir birlik oluşturabiliyorsa devletin farklı kurumlarının da aynı şekilde çalışabileceğini savunur. Aslında Proclus'un devleti insan vücuduna benzetmesi Eflatun'unkinden daha net ve açıktır. Örneğin Eflatun'un *Devlet (Republic)* kitabından şerh ettiği *The Commentary on Republic* eserinde Proclus, nasilki bir vücudun bölümleri birbirine entegre oluyorsa devletin bölümlerinin de böyle entegre olması gerektiğini savunur.

Proclus'un birlik üzerine vurgu yapması Yeni Eflatunculuğun metafizik anlayışından kaynaklanır. Çünkü Yeni Eflatunculuğun temel görüşleri de birlik, birleştirme demektir. Birleştirme ise muhafaza etmektir ve muhafaza etmek de her şeyin iyiliğini içeren bir şeydir. Proclus da *Element of Theology* kitabına ilk olarak bununla başlamaktadır. Örneğin, her değişiklik ve farklılık bir nevi birliği içerir, diye başlayarak bundan sonraki beş konuda birlik hakkında konuşmaktadır.²²⁰

Proclus'un üzerinde durduğu birlik ve çokluk arasındaki bu ilişkinin, *Parmenides*'ten Yeni Eflatunculara kadar neredeyse bütün Yunan filozoflarında görülen

²²⁰ Proclus, *Element of Theology*, s. 1 - 7

ortak bir görüş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Proclus'un ısrarla göstermek istediğı şey hem dünya unsurları hem de ay-üstü alem akıllarının çokluğunda umumi birliğin var olduğudur. Ona göre her ne kadar organların vücut içinde kendi işlevi olsa bile, bütün bu organların kendi işini yapması ile bütünsel bir birliğı gösterdiklerini anlatmaktadır. Aynı şekilde bir devlet için her grup kendi işini yaparsa onların birliğı de bu şekilde ortaya çıkmaktadır.

Benzer bir şekilde Fârâbî de *Medinetü'l-Fadıla* kitabında erdemli şehrin sağlam ve tam bir vücuda benzediğini söylemiştir. Fârâbî, Şehrin tıpkı beden gibi birçok kısım ya da cüzlere sahip olduğunu ve bu cüzlerinin derecelerinin de onun önem ve şerefine göre düzen içinde olduğunu savunmaktadır. O, erdemli şehrin yöneticisi ve reisinin vücuttaki kalbe benzediğini söyler. Aynı şekilde bu şehrin sistemi ay-üstü alemin düzenine benzemektedir. Böylece Fârâbî şehrin reisini alemin en üst varlığına yani Tanrı'ya benzetir ve ona göre şehrin cüzleri de alemdeki diğer varlıklara benzer.²²¹

Proclus'un ikinci siyaset görüşü öz yeterlik yahut kendi kendine yetmedir, Aristoteles'in kendi kendine yetme felsefesi, Proclus'un metafiziğinin temel görüşü olmuştur. Böylece Proclus şehrin kendi kendine yetmesini savunmuştur. Yani şehrin öz yeterliğe sahip bir şey olduğunu savunur, öz yeterlik ise mutlak durumu içeren her şeydir, mesela her sıfattır, her erdemdir, her iyiliktir. Öz yeterlik mükemmelliktir ya da en çok arzu edilen şeydir. Çünkü mutlak durumda var olmak hiçbir şeye muhtaç olmamak demektir. Yani özgürlüktür, kendi amaçları kendilerinde olandır ve kendi amaçlarını tamamlaması için

²²¹ Fârâbî, *Arau Ehli'l-Medineti'l-Fadıla*, giriş ve şerh: Ali bu Malihim, Beirut, Lebanon, Darul Al-Maktabatil Hilal, 1995 s. 13

bir şeye muhtaç olmayan kendi kendine tamamlayandır. Yani kendini mükemmelleştiren demektir.

Proclus, büyük varlıkların küçük olanlardan daha çok birlik kurabilme fırsatının olduğunu vurgular, çünkü ona göre bu büyük varlıklar birçok unsurlara sahiptir ve bu unsurlar birleştğinde en büyük birliğe, daha çok kendine yeten ve büyük özerkliğe sahip olacağını savunur. Aynı şekilde öz yeterlik Proclus'un şehir için kullandığı önemli bir kavram olmuştur. Proclus, hangi şehirlerin kendi kendine yeten şehirler olduğuna dair görüşlerini dile getirirken, ona göre büyük şehirlerin daha büyük unsurlara sahip olduğu için küçük şehirlerden daha iyi bir birlik sağlayacağından bahseder. Zira ona göre büyük birliklere sahip devletler, küçüklere göre kendi kendini yönetmesi konusunda daha üst yeteneğe ve fırsata sahiptir.²²²

Proclus *The Commentary on Republic* kitabında öz yeterliğe sahip her şeyin iyi şeyler yapmaya daha büyük katılım sağlayacağını söyler. Çünkü öz yeterliğin zaten iyiliğin unsuru olduğunu vurgular. Böylece bir şehrin bir insandan daha öz yeterliğe sahip olduğunu ve bundan dolayı daha çok büyük gerçek birliğe iştirak edebilmesi için bireyin şehir içinde yaşaması gerektiğini savunur.²²³

Proclus, aynı şekilde *Element of Theology* kitabının dokuzuncu önermesinde öz yeterlik üzerinde durmuştur. Ona göre, öz yeterliğe sahip olan her şey gerek kendi varlığında

²²² Stalley, R. F. " *The Unity of the State: Eflatun, Aristotle and Proclus* ". Polis (1995) 14 1/2 129-149. Print., s. 144

²²³ Proclus, *The Commentary on Republic* , s.xvii 363 25 -30

gerek kendi eyleminde olsun, öz yeterliğe sahip olmayan ve kendi varlığını tamamlaması için başka varlığa muhtaç olanlardan daha üstündür.²²⁴

Fârâbî de aynı şekilde hem *Medinetü'l-Fadıla'da* hem de *Es-Siyasetü'l-Medeniyye'de* insanın mükemmelleşmesi yahut kendine yetmesi için başkalarına ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Fârâbî tıpkı Proclus gibi bir şehrin öz yeterliğe sahip olması için nüfusunun büyük olması gerektiğini savunmaktadır. Fârâbî bu görüşe göre toplumu ikiye ayırarak nüfusu küçük olan toplumu mükemmel olmayan toplum olarak tavsif etmiştir ve nüfusu büyük olan şehri mükemmel bir şehir ve kendi kendine yeten toplum olarak tanıtmaktadır.²²⁵

Proclus'un Fârâbî'nin siyaset anlayışı üzerinde etkisinin olduğunu gösteren bir başka görüşü ise onun siyaset toplumunu kozmosa benzetmesi yahut kozmik metaforu kullanmasıdır. Proclus 'Polis'(siyaset şehir)'in bir kişiden daha üst düzeyde öz yeterliğe sahip olduğunu göstermek ve bu düşünciyi savunmak için kozmos ile karşılaştırma yapmaktadır. Çünkü kozmos dünyanın en büyük birlik olduğunu açıkça gösteren bir örnektir. Alem yahut dünya ne kadar fark edilebilen her şeyi içerisinde barındırsa ve bunun gerçekten de ne kadar paradoks olduğu görünüyorsa da, onun içerdiği bütün parçalardan daha üst birliğe sahip olduğu gerçektir.²²⁶

Proclus, Timaeus kitabında geçtiği gibi kozmos ve Polis arasında bir bağlantının olduğunu ima etmektedir. O, bu görüşü daha özel ve onun siyaset felsefesinin merkez düşüncesi olarak kullanmıştır. Ona göre siyaset bilimlerin temeli akıllar âleminin gerçeklerindedir. Çünkü siyaset insanî işler ile ilgilenendir, yani kozmos ile ilgilenen fizik

²²⁴ Proclus, *The Element on Theology*, s. 11

²²⁵ Fârâbî, *Medinetü'l Fâdıla* s. 112, *As-Siyasatu'l-Medeniyye*, s. 73 – 74.

²²⁶ Proclus *The Commentary on Republic*, s. 364 1-5

bilimlerinin altındadır. Aynı zamanda Proclus, metafizik, kozmos ve insanî durumların birbiriyle bağlantılı olduğunu söyler. Çünkü ona göre anayasalı hükümet (yani politeia) devlet için neyse düzen de kozmos için odur. Aynı şekilde adalet duygusu da ruh için benzer bir şeydir. Bunun nedeni ise bir anayasal hükümetin kendi nitelik özellikleriyle yani Adalet, Düzen, Akıl ve Tamamlığı ile tüm varlıkları benzetmektedir. Proclus ve genelde Yeni Eflatuncular'ın bakışına göre siyasal erdemleri uygulamak insanların ilahi gerçeğin madde dünya üzerinde mükemmel ahenk ve düzeni taklit etmesi gibidir.²²⁷ Ayrıca, Proclus'un ve hatta Yeni Eflatuncular'ın düşüncelerindeki yasa koyucu filozofun asıl kaynağı ve temel amacı budur.

Proclus, bunu çeşitli şekillerde anlatmaya çalışmıştır, çünkü o dünya düzeninin ideal bir doğal anayasanın göstergesi olduğuna inanır.²²⁸ Aynı şekilde ideal bir insanın anayasada, ilahi anayasayı yansıtmayı gerektiğini düşünür. Onun görüşüne göre ruhtaki adalet, ideal devletekine tekabül eder. İdeal devlet ise âlemdeki düzene tekabül etmektedir.²²⁹ Benzer şekilde Proclus, teolojinin varlık hiyerarşisinde ruhun üç kısmına ve şehrin sınıflarına tekabül ettiğini zikretmektedir. Örneğin insanın ruhtaki arzu, öfke ve aklının, şehirdeki işçi, asker ve yöneticiye benzediğini, aynı şekilde bunların evrendeki varlıklara yani ölümlüler, ruhlar ve Tanrı'ya benzediğini savunur. Ayrıca bunların müşterek düzeni ona göre şunu ifade etmektedir: Bunlardan arzu, işçi ve ölümlüler yaratıcı işler yapanlardır. Öfke, asker ve ruhlar yöneticilerin emrini yerine getiren ve her hangi bir olaya

²²⁷ Proclus, Commentary on Plato's Timaeus, Proclus on the Socratic State and Atlantis, Ed. Çev. Harold Tarrant, New York, Cambridge University Press, 2007, s. 127 -128.

²²⁸ Proclus, Commentary on Plato's Timaeus, s. 127

²²⁹ Proclus, Commentary on Plato's Timaeus, s. 125

tam vaktinde yetişen güçtür. Son grup olan akıl, lider ve Tanrı gibi aşağıdaki grupların akıllara yükseltilmesi için yardım eden yön gösteren yöneticilerdir.²³⁰

Proclus, Eflatun'un *Devlet* ve *Timeaus* kitabından etkilenecek Eflatun'un filozof–kral rolüne teolojik boyut eklemektedir. Yani *Timeaus*'taki “demiurge” (hakim) sıfatını filozof–kral sıfatına ekleyip bu düşüncenin onun filozof–kralın siyaset paradigması olarak savunmaktadır. Zira Dominic O'meara *Platonopolis* kitabında Proclus'a ait bir kozmik şehir anlayışı yahut idealinin var olduğunu ve bu şehrin siyasal düzenin bir modeli olarak Proclus tarafından savunulduğunu söyler.²³¹ Proclus, filozof–kralın yahut liderin ideal bir siyasal yapı icat etmesi için kendini geliştirip Demiurgic (hakimsel veya peygamberi) realiteyi taklit etmesi ya da ona ulaştırması gerektiğini vurgulamaktadır.²³² Filozof-kralın peygamber olması ya da hakim olması Proclus'tan sonra Fârâbî tarafından savunulmuştur. Çünkü Fârâbî için de filozof, ilk reis (reis-ül- evvel) ve peygamber aynı şeydir.²³³

Fârâbî, *Tahsilü's- Saada* kitabında, şehir bilimin(siyaset bilimi) en mükemmel bilim olduğunu söyler. Ayrıca, şehirdeki toplumun ve vatandaşların şehirde oluşturduğu topluluğun, âlemdeki cisimlerin topluluğuna benzediğini vurgular. Zira nasıl âlemde varlıkların ilk varlıktan aşağı doğru varlıkların seviyesi inerse şehirdeki yönetim sisteminin de aynı şekilde ulusal yönetimden en aşağıya kadar indiğini savunmuştur. Fârâbî bunun nazari bir mükemmelleşme olduğunu söyler. Yani bu düzen hem insan hem de âlemi en üst mutluluğa ulaştıran düzendir.²³⁴

²³⁰ Proclus, Commentary on Plato's Timaeus, s. 128

²³¹ Dominic J.O'meara, Platonopolis, S. 97.

²³² Proclus, Commentary on Timaeus, s. 148.

²³³ Fârâbî, Tahsilü's- Sa'ade, giriş ve şerh: Ali Bu Mulhim, Beirut, Lebanon, Dar wa Maktabatul Hilal, 1985 , s. 92 – 93.

²³⁴ Fârâbî, Tahsilü's- Sa'ade, s. 63 - 64.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3 FARABÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ VE GREK KÖKLERİ

3.1 FARABÎ'NİN SİYASET FELSEFESİ

Abu-Nasr Al-Fârâbî kendisinden önceki Grek filozoflarının bazı düşüncelerini benimseyerek yaşadığı toplumun kültürü çerçevesinde bir siyaset felsefesi üretmek için gayret etmiştir. Buradan hareket ederek kendine özgü bir sistem oluşturmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin bu düşünce sisteminin eklektik bir sistem olduğunu söylene de, böyle değildir. Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair eserlerinde ontoloji, epistemoloji, siyaset ve ahlak görüşleri birbiriyle bağlantılı bir şekilde kapsayıcı bir bütünlük oluşturmaktadır. Onun siyasi düşünceleri özellikle aşağıdaki eserlerde yer almaktadır: *Arau Ehlil-Medinetul Fadıla*, *Es Siyasetul-Medeniyye*, *Kitabul Milla* ve *Tahsilu's-Saada*.

3.1.1 FARABÎ: İLK İSLAM SİYASET FİLOZOFU

Fârâbî İslam imparatorluğunun sosyal ve siyasal sorunlarının çoğaldığı bir zamanda yaşamıştır. Özellikle Abbasî devletinin son zamanlarında devletin parçalanması için sayılı yılların kaldığı zamanlarda ve küçük devletçiklerin ortaya çıkmaya başladığı dönemlerde yaşamıştır. Yani Abbasi devletinin güzel günleri geride kalmışken, Bağdat'taki halifelerin gücü azalmış, birçok sayıda küçük ve bağımsız devletler kurulmaya başlamıştır. Dolayısıyla merkezi otoritenin zayıfladığı, bu durumun siyasi birliği dağıttığı, hem şahsi huzur hem de

dini yaşayış açısından insanların ve büyük toplumsal kitlelerin tedirgin halinde olduğu zamanda yaşayan bir filozoftur.²³⁵

Fârâbî'nin yaşadığı ve gördüğü olayları anlamak için öncelikle onun toplum tanımlarını anlamamız gerekir. Fârâbî'nin toplumu millet, devlet, şehir vs. gibi unsurlar olarak sınıflandırması bu tecrübelerinden kaynaklanmıştır. İşte Fârâbî yaşadığı dönemin gerçeklerini anlamaya ve tahlil etmeye çalışarak mevcut toplumsal ve siyasi durumun ulaşması gereken düzeyi ideal bir tasavvurla göstermeye çalışmıştır. Tıpkı Eflatun'un *Devlet* eserinde Atina toplumunun siyasi kargaşalar içinde olduğu zamanda kendi düşüncesini ortaya koyduğu gibi Fârâbî de ideal bir devletin yapısının nasıl olacağını *Arau Ehlil-Medinetü'l Fadila* ve *Es-Siyasetü'l Medeniye* de anlatmaya çalışmıştır. Yani Fârâbî siyasi olay ve süreçlerden bağımsız olarak siyasete dair olması gerekenleri felsefi mülahazalar ile ve ideal bir bakışla zihnindeki yüce ideal toplumu ya da siyasi ütopayı kurmuştur. Fârâbî'nin bu ideal devleti ona göre insanları mutluluğa ve yetkinliğe (kemal) ulaştıran bir yapıdadır. Fârâbî'nin ilk müslüman siyaset filozofu olarak bilinmesi onun bu düşüncelerinden kaynaklanmaktadır. Fârâbî, aynı zamanda dine dayalı kanunlarla idare edilen bir toplumda ilk kez siyaset felsefesi düşüncesini ortaya koyan bir Müslüman düşünürdür.²³⁶

Fârâbî den önce gelen gerçek klasik siyaset felsefesi ya yanlış anlaşılmış, ihmal edilmiş ya da ortadan kalkmıştır. Örneğin Kindi, ilk Müslüman filozof kimliği taşımasına rağmen onun siyaset hakkında yazdığı bir eseri bulunmamaktadır. Fakat bazı yazarlar Kindi'nin siyaset başlığı altında yazdığı bazı risalelerinin var olduğunu iddia etmişlerdir.

²³⁵ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, s.

²³⁶ Leo Strauss and Joseph Cropsey, *History of Political Philosophy*, London, The University of Chicago Press, 1987, S.206.

Mesela *Devlet Üzerine Risale* adlı risalenin Kindi'nin olduğu iddiası buna örnektir. Hatta Frank Rosenthal, Kindi'nin öğrencisi olan Es-Serahsi'nin iki siyaset eserinin *Kitab As – Siyasa Al-Kabir* ve *Kitab As-Siyash As-Sagir*'in- var olduğunu söyler²³⁷. Fakat Kindi'nin siyaseti denilen bu eserlerin asıl konusunun ahlak olduğu ya da psikoloji ile ilgili olduğu ortaya çıkmıştır. Bu yanlışlıkların sebebi ise Arapça dilinde 'Es-Siyase' olan kelimenin İngilizce dilinde sadece 'politics' değil, bazen ahlak anlamına da gelmesidir.²³⁸ Dolayısıyla Kindi'nin siyaset hakkında yazdığını gösteren hiçbir eser yoktur. O halde siyaset yazarı ve düşünürlerin dediği gibi ilk ve gerçek İslam siyaset felsefesi kurucusu ve filozofu Fârâbî'dir.

3.1.2 FARABÎ'NİN ERDEMLİ ŞEHİRİ

Fârâbî, insanların kendi zaruri işlerinin ve mutluluk kazandıran eylemlerinin de tek başına değil, toplumsal çerçevede ele alınması gerektiğini savunmaktadır. Yani Fârâbî, insanın sosyal bir varlık olarak belirli bir mertebede var olabilmesi için başka insanlara muhtaç olduğunu söyler. Çünkü insanların tek başına yapamayacakları birçok şey vardır ve bu ihtiyaçların giderilmesi için topluma ihtiyaç duymaktadır.²³⁹ Zira Fârâbî, tıpkı Eflatun gibi, bir tek kişinin tek başına mutluluk kazanmasının zor olduğunu ama bu mutluluğun toplumla beraber olmakla var olacağını savunur. Dolayısıyla bir maharete sahip olan kişinin başkalarına muhtaç olmadan kendi maharetini yerine getirmesinin imkânsız olduğunu savunur. Örneğin bir çiftçi tarlasının işlerini, demirci ustası çiftçi aletleri yapmadan yapamaz. O halde bir insanın eylemini, maharetini ve iradesini yerine getirmek için topluma

²³⁷ Dunlop, *Fârâbî's Fusul al Madani* s. 2-3

²³⁸ Dunlop, *Fârâbî's Fusul al Madani* s. 4

²³⁹ Fârâbî, *Medinetu'l-Fadila*, s.112 – 113, *Es – Siyasetu'l-Medeniye*, s. 74–75.

ihtiyacı vardır. Böylece siyasetin başarılı olması ve şehirdeki vatandaşların mutluluk kazanması için de birbirlerine ihtiyaçları vardır.²⁴⁰

Fârâbî, toplumu üçe ayırmaktadır; büyük, orta ve küçük toplum. Büyük toplumlar ulusların kurduğu bir toplumdur. Orta toplum bir devletteki toplum gibidir ve küçük ise bir şehirdeki toplumdur. Fârâbî bu üç grubu mükemmel toplum olarak tanımlar ama bundan daha küçük olan toplumları örneğin, bir köyün, mahallenin ya da evlerdeki ailelerin kurduğu toplumu eksik toplum olarak görmektedir.²⁴¹ Fârâbî'nin, erdemli toplumu küçük ve büyük olarak sınıflandırmasında kendinden önceki filozofların etkisinin ne kadar olduğu konusunu ilerde göreceğiz.

Fârâbî çok net bir şekilde insanların kendi var oluşunda kendi kendine yeterli olmadığını göstermektedir. Yani insanlar kendine yeten mükemmel varlık değildirler, mükemmelliğe ulaşmak için başkasına ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla insan doğal olarak bir başkasına sığınmak ihtiyacı duyar ve kendi cinsinden olanlarla bir arada yaşar. Bu demektir ki, Fârâbî Aristoteles'ten gelen bir geleneği miras edinerek, insanı toplumsal bir varlık olarak tanımlar, insanın toplumsal yaşam biçimine zorunlu olarak bağlı olduğu görüşünde olan Fârâbî insanın yüce iyiliğe ve en mükemmel mertebeye ulaşmasının sadece şehrin içinde ya da ondan büyük bir toplumda yaşamasıyla gerçekleşebileceğini savunmaktadır.²⁴²

Fârâbî'ye göre insan diğer varlıklar gibi kendi doğasında ulaşabileceği en üst yetkinliğe ulaşmak ister. Bu yetkinliğe ise insanlar için en yüce mutluluk denilir. Yani her

²⁴⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l Milleh, giris ve şerh*: Muhsin Mahdi , Beirut, Lebanon, Dar-el-Machreq Publishers, 1968,s. 53

²⁴¹ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 113, Es-Siyase . s. 74-75.

²⁴² Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 113, *Tahsilü's- Sa'ade*, s. 81

insanın eylemi bir şekilde bir iyiliğe yöneliktir ve en yüksek iyilik ise mutluluktur.²⁴³

Fârâbî'ye göre insan isteme ve seçme özgürlüğüne sahip bir varlıktır. İnsan, iyiliği ve kötülüğü ancak kendi tercih ve iradesi ile elde eder. Yani insanlar, kendilerinin kişisel amaçlarını tek başına gerçekleştirirler ama birbirlerine yardım ederek toplumsal değer ve amaçlarını gerçekleştirebilirler.²⁴⁴

Fârâbî, toplumları erdemli ya da erdemsiz olarak nitelendirirken, onların amaçlarını göz önünde bulundurmaktadır. İnsan nasıl zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak için yeterli ve gerekli olan imkanları elde etmek veya başkalarının üzerinde egemen olmak amacıyla bir araya gelip yardımlaşıyorsa, gerçek mutluluk olmayan şeyler için de bazen yardımlaşırlar. Bundan dolayı mutluluğun her tür şehirde elde edilmesi mümkün olmaz, Dolayısıyla gerçek iyiliğe ulaşmak amacıyla bir araya gelen insanların oluşturduğu toplum erdemli toplum yani mükemmel bir toplumdur. İnsanların hakiki anlamda mutluluk etmek için birbirine yardım etmeyi amaçladığı şehir de mükemmel şehir yani al- Medinetü'l-fadıla'dır. Aynı şekilde bu şehirlerde mutluluğunun elde edilmesi için birbirlerine yardım eden her millet, erdemli ve mükemmel bir millettir. Erdemli ve mükemmel evrensel bir devlet ise ancak içinde bulunan bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar. Bu milletlerde yahut şehirlerde bulunan insanlar da erdemli ve mükemmel insanlar olurlar.²⁴⁵ Bundan anlaşılan o ki, Fârâbî'nin erdemli şehri Eflatun'un ve Aristoteles'in şehirlerinden farklıdır. Yani onların devletleri gibi küçük devlet ya da şehir değil, erdemli bir milleti, evrensel bir dünya devletini savunmaktadır.

²⁴³ Fârâbî, *Kitâbü'l Mille*, s. 55

²⁴⁴ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 113

²⁴⁵ Fârâbî, *Medînetü'l-Fadıla*, s. 113, *Kitâbü'l Mille*, s. 55.

3.1.3 FARABÎ'NİN ERDEMLİ ŞEHRİN VATANDAŞLARI

Fârâbî erdemli şehrin vatandaşlarını anlatırken, tıpkı Eflatun'un biyolojik temellere dayandırması gibi, erdemli şehrin vatandaşlarının sınıflarını biyolojik yasalara göre sınıflandırmıştır. Yani Fârâbî, şehrin vatandaşlarını insan vücudundaki iç organlarla ifade etmektedir. Fârâbî, şehri bütün organları canlı ve sağlıklı olan tam bir bedene benzetmektedir. Bedenin organları birbirinden farklı ve bu organların yaratılışları da birbirinden üstündür. Bu organların arasında ise emir veren yahut yönetici olan organ kalptir. Yani mertebe bakımından kalbe yakın olan bazı organlar vardır ve bunların da her biri tabiat bakımından kendisiyle kalbe uygun olan eylemler yaparlar. Bu organlardan ayrı olarak yine bazı organlar vardır ki tabiatleri gereği olarak kalbe yakın olan bu organlar amaçlarına uygun olan eylemlerini icra ederler ve bu organlar mertebe bakımından ikinci sıradadırlar. Aynı şekilde ikinci mertebedeki bu organların amaçlarına uygun olan fiillerini yapan başka organlar vardır, bu sıra bu şekilde devam eder. Hatta nihai olarak en son mertebedeki organlar gelir ki bunlar sadece başkalarına hizmet ederler ve hiçbir biçimde yönetmezler. İşte bu hiyerarşik yapı Fârâbî'nin erdemli şehri için de geçerlidir. Bu şehirde bazı vatandaşlar yönetici olurlar, bazıları da yöneticilere yardım etmek amacıyla vardır. Bu grup bu amaca uygun olan fiilleri yerine getirirler ve böylece ikinci sırada yer alırlar. Bunlardan sonra bu ikinci mertebedeki insanlara yardımcı olacak olan gruplar vardır, bunlar ise bu işin amacına uygun olan fiilleri yaparlar ve bu hiyerarşi ta ki en düşük gruplara kadar bu şekilde devam eder. En düşük grup ise başkalarına hizmet eden ama kendisine hiç bir grup tarafından hizmet edilmeyenlerdir. Bundan dolayı bunlar en alt sırada bulunurlar.²⁴⁶

²⁴⁶ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 114.

Yukarıda gördüğünüz gibi Eflatun ve Fârâbî devletlerini anlatırken insan bedeninin organlarını mecaz olarak kullanmışlardır. Fakat bu iki düşünür arasında bazı temel farklar ortaya çıkmaktadır, mesela Eflatun beden için hâkim olan organın akıl olduğunu belirtirken, Fârâbî erdemli şehrin başkanını kalbe benzetmektedir.

Fârâbî Eflatun'dan ziyade Yeni Eflatuncular'ın Sudur anlayışını erdemli şehrin siyasetini anlatmak için örnek almaktadır. Bu düşünceye göre erdemli şehrin toplum düzeninin evrendeki varlıkların düzeninin bir benzeri olduğunu savunur. Yani şehirde ve devlette var olan her şeyin benzerinin evrende de var olduğunu vurgular. Fârâbî'ye göre şehrin vatandaşlarının sıra düzeni (yani yöneticilerin ve hizmetçilerin sıra düzeni) vatandaşların doğal ve ahlaki davranışlarına göre birbirinden iyi ya da daha az iyi olur. İlk reis, devletin en iyi kişisi olarak devletteki her vatandaş ve ondan aşağı bulunan sınıfları doğru amaçlara ve doğru işlere yönlendiren kişidir. Hizmetçi sınıflar ise yöneticilerin kolayca bu amacı gerçekleştirmesi için yöneticinin onlara verdiği emirleri yerine getirirler. Böylece her sınıf doğal olarak kendi işlerini yapar yönetici olan yönetim işlerini ve hizmetçi olan ise hizmet işlerini yapar. Fakat bu hiyerarşi içerisinde bazı sınıflar gayelerine göre yönetime daha yakın bazıları da daha uzakta hizmet verirler. Hatta bazı sınıflar en son mertebede hizmet yaparlar ve bu mertebede onlardan aşağısı yoktur, onlar adeta başkalarının hizmetçileri olarak görünürler.

Fârâbî'ye göre bu sistemin kurulması ve korunması da yöneticinin işidir ve bu sistem şehrin düzenli olmasını ve şehrin kısımlarının da birbirine bağlı olmasını sağlayacaktır. Tıpkı evrendeki varlıklar ve bedenlerin birbirini takip ettiği gibi. Aynı şekilde bu şehrin sınıflarının düzenleri de varlıkların düzenleri gibi birinci sırada ilk olarak ilk varlık ile başlayarak madde ile ya da dört unsur ile sona erecektir. Şehirdeki ilk reis ise, varlıkların ilk

nedeni olan ilk sebebe benzer. Evrendeki varlıkların ondan sonraki mertebeleri de ilk reis (yönetici)'den itibaren bir sıra düzeni içinde onu takip ederler. Siyasi düzen de ilk reisten sonra hiyerarşik olarak en aşağı mertebede olan ilk maddi unsurlara kadar devam eder. Şehirde yer alan bağlantı ve irtibatlar da evrendeki varlıkların irtibatlarına benzer. Şehrin reis yahut yöneticisinin şehri yönetmesi de kozmostaki ilk sebebin diğer varlıkları yönetmesine benzer.²⁴⁷

Fârâbî'ye göre mutluluğa ulaşmak şehirden ve ümmetten kötülükleri silmek ile başlar. Bu, sadece irade ile değil aynı zamanda tabiat ile gerçekleşir. İyiliklerin el edilmesi de hem tabiat hem de iradenin gücüyle gerçekleşir. Erdemli şehrin reisinin en önemli işi şehrin idare edilmesidir. Bu idare işin, şehirdeki sınıfların mertebeleri, bağlantıları ve onların aralarındaki yardımlaşmaları göz önüne alınarak yürütülmelidir. Özellikle bu şehir vatandaşları arasındaki yardımlaşmalardan ve düzenlerinden faydalanarak kötülüklerin ortadan kaldırılmasını sağlamak ve iyiliğin kazanması için çalışmak esastır. Aynı şekilde bu lider, evrendeki yahut göksel cisimlerin ona gösterdiği imgelerden ve ibretlerden ders alarak vatandaşlarını mutluluğa doğru yöneltmesi gerekir.²⁴⁸ Fârâbî erdemli şehir liderinin bütün bunları göz önünde bulundurarak devletin ya da şehrinin tüm vatandaşlarının zirve noktasına taşınması gerektiğine önem vermektedir.

3.1.4 ERDEMLİ ŞEHİR VATANDAŞLARININ RUH HALLERİ

Erdemli şehrin vatandaşlarının her birinin ortak olarak bilmesi gereken şeyler vardır. Bunlardan örneğin varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğun ne olduğunu, erdemli şehrin birinci derecede bulunan yönetici ve bu yönetimin mertebelerini

²⁴⁷ Fârâbî, *Es-siyase*, s. 95. *Tahsilü's- Sa'ade*, s. 47

²⁴⁸ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 95.

bilmesi gerekmektedir. Fakat bunları sadece bilmekle yetinmemeli, onları yerine getirmeli ve şehirdeki vatandaşların da bu bilinenlerin nasıl uygulanması gerektiği doğrultusunda yönlendirilmesi sağlanmalıdır.²⁴⁹ Fârâbî'ye göre insanlar bu bilgileri ya tasavvur ederler ya da hayal ederler. Bunların tasavvur edilmesi, onların gerçekte nasıl olduğunu görmesidir. Yani insanların kendi nefsinde bunları canlandırmasıdır. Hayal etmek ise bunların imajlarını ve örneklerini insan nefsinde canlandırmasıdır. Fârâbî, insanların çoğu zaman varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, faal aklı, birinci derecede yönetim ve mutluluğu tasavvur edemeyeceklerini, ancak hayal edeceklerini vurgular.

Fârâbî'ye göre eğer erdemli şehir insanları ortak bildikleri şeyleri iyi bilirse, ya tek başına ya da erdemli şehrin reisinin yardımıyla olsun, o zaman şehirdeki insanlar iyi bir ruh hali kazanacaklardır. Tıpkı birinin güzel yazma sanatı kazanması için devamlı olarak uzun zaman pratik yaptığında güzel yazma sanatında olgunluk ve ustalık kazandığı gibi mutluluk kazanması için yapılan eylemler sonucunda da tabii olarak mutluluğa ulaşacaklardır. Bu şekilde iyi eylemlerde sebat etme kudretine sahip olan ruh, kişiyi güçlendirir ve mükemmelliğe doğru yönlendirir. Mükemmel ruh ise o mükemmellik gücü ile maddeden ayrılır ve maddenin eksiklerinden uzaklaşır. Çünkü ruh mükemmelliğe ulaştığında, ruhun kendi varlığı ve kıvamı için maddeye ihtiyacı kalmaz. Bu durumda ruhun gerçek mükemmelliği kazandığı söylenir. Fârâbî'nin bu görüşü Yeni Eflatuncular'dan kaynaklanan ilahlaşma (teellüh) nın etkisidir.²⁵⁰ Fakat Fârâbî'nin bu görüşü İslam filozofları arasında tartışma sebebi olmuştur. Çünkü Fârâbî mükemmel ruhların ilahlaşmasını savunurken mükemmel olmayan ruhların yok olacağını savunmuştur. Bu görüş ise bazı İslam

²⁴⁹ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 142-145. *Es-Siyase*, s. 96.

²⁵⁰ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 91.

filozoflarının Fârâbî'ye karşı çıkmasına neden olmuştur çünkü onlara göre bu görüş İslam'ın diriliş "maad" inancına karşıdır.

3.1.5 ERDEMLİ ŞEHRİN YÖNETİCİSİ

Fârâbî insanların değişik eğilimlere, farklı karakter ve yaratılışlara sahip olduklarını savunur. İnsanların kendine özgü yetkinliklerini kazanmasında ve işlerini ya da sanatlarını elde edip geliştirmesi konusunda farklılıkların var olduğu gibi insanların hayatlarında gayesi olan mutluluğu da elde etmek için farklı kudret ve yeteneklere sahip olduklarını savunmaktadır. Dolayısıyla eğer insanların bu dünyada var olmalarının amacı yüksek mutluluğu kazanmak ise o zaman insanların mutluluğa nasıl ulaşılacağını ve bu mutluluğa ulaşmayı sağlayan şeyleri öğrenmeye de ihtiyaç duyacağını belirtir. Tabiatın da bize gösterdiği gibi insanların bireysel güçleri ve imkanları farklıdır ve bu farklılıklardan dolayı herkesin mutluluğu yahut mutluluk getiren fiilleri kendi kendine bilmesi imkansızdır. Bunları öğrenmek için bir rehber ya da öğretmene ihtiyacı vardır. Bazıları için küçük bir yardım yeterli iken bazıları için çok daha fazla yardım gerekir. Aynı şekilde her kişinin mürşit ya da öğretmen olma yeteneği yoktur. Dolayısıyla başkasına hiçbir konuda asla rehberlik yapma kudreti olmayanlar hiçbir zaman öğretmen olmayacak ya da hiçbir zaman reis olmayacaklardır ve hep yönetilen sınıfta kalacaklardır. Ama başkasına rehberlik yapmaya yeteneği yahut kudreti olanlar ve bildiği şeyleri başkasına aktarma gücüne sahip olanlar toplumun en önemli kişileri ve yöneticileri olurlar. Çünkü lider yahut yönetici, bilgisi ile başkalarına kılavuzluk edebilir. Bunun için başkanlar (yönetici) toplumların en önemli ve gerekli kişileridir.²⁵¹ Fârâbî, ilk başkanın mutlak olarak hiçbir kişiye ya da

²⁵¹ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 86-88.

herhangi bir dünyevi işinde hiçbir kişinin onu yönetmesine ihtiyaç duymayan biri olduğunu belirtir. Çünkü onun her şey hakkında bilgisi ve marifeti olan biri olduğunu ifade etmektedir.

Fârâbî, Eflatun ve Aristoteles gibi erdemli şehrin yöneticisini mecazi (metafor) örnekler ile anlatmaktadır. Fârâbî erdemli şehrin yöneticisinin yerini ve işlerini insanın bedeni ve evrenin yapısıyla ve işlevleriyle karşılaştırarak anlatmıştır. Fârâbî nasıl kalp beden için en mükemmel ve reis organıysa, erdemli şehrin yöneticisinin de en mükemmel ve en iyi reis olduğunu savunmaktadır. Çünkü kalp, bedendeki organların mükemmel, güçlü ve fonksiyonlarının en iyi bir şekilde çalışmasını sağlayan ya da başka organların seviyelerinin sıraları bakımından en iyi organ olduğu için vücudun reisi olmaktadır. Fârâbî'ye göre aynı şey erdemli şehir için de söz konusudur çünkü ilk başkan, erdemli şehrin en mükemmel unsuru ve kısmıdır. Bireylerin işlerini bölüşüp yardımlaşmaları konusunda en iyisi ve üzerine düşen görevler doğrultusunda toplumu ayakta tutmak ve devamını sağlamak için çaba sarf edendir. Nasıl kalp, bedenin ilk organıysa ve geri kalan organların oluşmasına da sebep oluyorsa yönetici de şehrin ilki olmalı ve aynı şekilde şehrin büyümesini, şehrin geri kalan kısımlarının oluşmasını ve irade melekelerini kazanmasını sağlaması gerektiğini savunmaktadır.²⁵² Aynı zamanda nasıl kalbe yakın olan organlar kalbin işlevlerini sağlıklı ve iyi bir şekilde yapması için destek veriyorsa, erdemli şehirde de yöneticinin işlerini iyi yapması ve şehrin mutluluk amaçlarına ulaşması için şehirdeki diğer sınıflardaki vatandaşların ona gereken yardımı yapmaları ve üzerlerine düşen hizmetleri yerine getirmeleri gerekir. Çünkü şehrin ilk başkanı mertebe bakımından bütün sınıflardan üstündür.²⁵³

²⁵² Fârâbî, *Medînetü'l Fâdîla*, s. 116–117.

²⁵³ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdîla*, s. 117.

Fârâbî, nasıl vücudun işlevlerini toplum sınıflarının işleri ile karşılaştırıyorsa evrenin varlıklarının mertebelerini de toplumun yönetim sınıflarının mertebeleri ile karşılaştırmaktadır. Ona göre evrendeki ilk sebep geri kalan varlıklardan üstündür ve merteye bakımından erdemli şehir ile karşılaştırırsak ilk reis ilk sebebe benzemektedir. Çünkü ilk sebep var olma bakımından geri kalan varlıklardan öncedir. Zaten her şeyin var olması için sebep olan odur. Bütün varlıklar da var olmaları için ona muhtaçlardır. İlk sebepten sonra ikinci sıradakiler ikincilerdir ve ikincilerden sonra da ikincilerin etkisiyle ortaya çıkan vücutlar gelirler ve bu sıra böylece sonuna kadar devam etmektedir.²⁵⁴

Benzer bir şekilde erdemli şehirde de önderlik, öncelikle ilk başkana aittir ve o evrendeki ilk sebep mertebesinde. Evrenin sıra düzeninde ikinci derecede bulunan ikinciler ise, başkandan sonra gelen erdemli şehirde ikinci derecede bulunan yöneticileri temsil etmektedir. Erdemli şehrin sıra düzeni böyle devam edecektir ancak yönetme işinde bulunmayan en düşük sınıfların var olmasına kadar. Fârâbî'nin bu erdemli şehri yönetmenin hiyerarşisini evrendeki varlıkların sıra düzeni ve hiyerarşisine benzetmesi Yeni Eflatuncular'ın Sudur meselesinin düşüncesinin etkisidir.²⁵⁵

Fârâbî erdemli şehrin başkanının herhangi biri olmadığını çünkü başkanlığın iki özellik ile belli olacağını savunmuştur. Birincisi birinin hem fitrat hem de tabii olarak hazır olmasıyla olur, ikincisi ise şekil ve irade mülkiyet sahip olması ile olur. Ama bunlar arasında gerçek başkan fitrat ve tabii hali ile hazır olandır.²⁵⁶

Fârâbî'ye göre toplumdaki sanatların çoğu başkanlığa değil hizmet etmeye yöneliktir. Çünkü insanları çoğu hizmet etmek için yaratılmıştır. Sanatlar arasında hem

²⁵⁴ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 118.

²⁵⁵ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 118.

²⁵⁶ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 118.

başkanlığa hem hizmete elverişli olan sanatların var olduğu gibi, yalnız hizmete elverişli olup başkanlığa elverişli olmayan sanatlar da vardır. Onun için erdemli şehrin başkanlık sanatı gelişi güzel herhangi bir sanat olamaz.²⁵⁷

Başkanlık sanatı bütün sanatlardan yüksek olmalı ve diğer sanatlara rehberlik etmelidir. Mutlak olarak başkan olan kişi üstün bilgiye sahip olduğu için başka bir kişinin hiçbir işte kendisini yönetmesine, ona kılavuz olmasına ya da öğretmen olmasına asla gerek duymayan kişidir. Onun bilgisi ve marifeti en üstün bilgidir. Dolayısıyla hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. İlk başkan öğrettiği her şeyi başkalarının iyi anlaması için yapar. Mutluluğa giden bütün yolları yahut işleri belirtecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahip olandır. İlk başkan bu güçleri ve yetenekleri faal akıl aracılığıyla ilahtan aldığı vahiy ile kazanacaktır. Bu nedenle Fârâbî'nin ilk başkanı her hangi bir insan değil de ilahtan vahiy alan bir peygamberdir.²⁵⁸

3.1.5.1 FARABÎ'NİN ERDEMLİ ŞEHİR YÖNETİCİSİNİN PEYGAMBER-FİLOZOF OLMASI

Fârâbî tıpkı yönetici lideri anlatırken evrendeki varlıklar hiyerarşisi ya da insanın bedenindeki organlar arasındaki ilişkileri ve dereceleriyle anlattığı gibi yöneticinin ilk başkan yahut peygamber olmasını da akıllar ile izah etmiştir.

Fârâbî'ye göre insanın filozof-peygamber mertebesine ulaşması için öncelikle Munfaal akla ulaşması gerekir ve bu akıldan sonra da daha üst olan Mustafad akıl denilen dereceye geçmesi gerekir. İnsan zaten Mustafad akla ulaştığı zaman Muhayyile gücü sayesinde Faal akılla bağlantı kuracaktır. Ayrıca kendisinde mükemmel bir muhayyile

²⁵⁷ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 118.

²⁵⁸ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 119, *Es-Siyase*, 88–89.

gücüne sahip olan kişi ancak faal akıldan hakikatin cüziyetlerini ya olduğu gibi ya da imgeleri ile görmeye başlayacaktır. Bu cüziyetlere, uykuda olsun ya da uyanık olsun, bu güce sahip biri vakıf olacaktır. Ancak insan bu seviyede var olduğunda en üstün derece ve mükemmelliğe ulaşmış olur. Fârâbî bu insana öncekilere²⁵⁹ (kudema) göre gerçek “Melik” denildiğini ifade etmektedir.²⁶⁰

Fârâbî böyle bir kişinin aklı kâmil olduğu için onun ile faal akıl arasında engel olmadığını, dolayısıyla bu insanın vahyi alabilecek güce sahip olduğunu ve böylece bu insanın peygamber olabileceğini savunmuştur. Çünkü ona göre insanın munfaal aklı bilfiil akıl olduğunda, bilfiil akıl mustafad akıl ile bağlantı kuracaktır. Aynı şekilde o insanın mustafad akıl faal aklı ile bağlantılı olduğu zaman o insan filozof olacaktır. Ama o insanın mustafad aklı muhayyile gücü vasıtasıyla faal akılla bağlantı kurarsa o zaman o insan peygamber olur.²⁶¹

Fârâbî’nin bu vahiy ve peygamber düşüncesi onun siyaset düşüncesini çok etkileyen Eflatun’un siyaset düşüncesinde bulunmayan bilgilerden biridir. Aynı şekilde Fârâbî’nin peygamber ve filozof arasındaki farkları ince bir çizgi ile ayırdığı görür. Çünkü ona göre faal akıldan taşan bilgileri muhayyile gücü yardımıyla gören yahut alan insan peygamber olur ama faal akıldan taşan bilgiyi munfaal akılla direkt olarak hiçbir güce muhtaç olmadan alan kişi hâkim ya da filozof olur. İşte Fârâbî’nin erdemli şehrin ilk başkanının peygamber–filozof olduğunu savunmasının arka planı budur.

Fârâbî böyle bir başkanın insanlar için ilk başkan olması gerektiğini ve bütün toplumlarda ya da varlıklarda bulunan başkanlıkların onun egemenliği altında olduğunu

²⁵⁹ Bu konu ileride ele alınacaktır.

²⁶⁰ Fârâbî, *Es-Siyase*, 88–89, *Medînetü’l Fâdıla* , s. 119.

²⁶¹ Fârâbî, *Es-Siyase* , s. 88-89, *Medînetü’l Fâdıla* , s.119-121.

savunur. Aynı şekilde bu ilk başkanın egemenliği altında toplanan bütün insanların erdemli insanlar, seçkinler ve en mutlu insanlar olduğunu ifade eder. Benzer bir şekilde eğer onun başkanlığı altında bir ümmet varsa o ümmetinde erdemli bir ümmet olduğunu ve eğer bir şehir varsa o şehrin erdemli şehir olduğunu savunmaktadır.²⁶²

3.1.5.2 ERDEMLİ ŞEHİR YÖNETİCİNİN ÖZELLİKLERİ

Fârâbî erdemli şehir yöneticisinin (ilk başkanın) sıradan biri olmadığını göstermek için bu başkanın başkası tarafından yönetilmesinin düşünülemez olduğunu söyler. Çünkü ona göre ilk başkan olacak olan kişi belli bazı özellikleri kendinde toplamış ve böylece bir takım önemli niteliklere sahip olan kişi olduğunu savunur. Fârâbî'ye göre bu başkan “imamdır”, erdemli şehrin ilk başkanıdır, bütün varlıkların ve dünyadaki var olan her şeyin başkanıdır. Fârâbî ilk başkanın doğuştan on iki özelliklere sahip olmasına önem vermektedir.²⁶³

Fârâbî'nin başkanlık için önerdiği bu on iki özelliklere bakarsak bunun Eflatun'un ideal devletinin lideri için öne sürdüğü özelliklere benzemektedir. Hatta Fârâbî *Tahsilul Saada* kitabında sahte filozof, boş filozof, yalancı filozof ve gerçek filozoflar arasında karşılaştırma yaparken gerçek filozofun yahut ilk başkanın Eflatun'un *Devlet* kitabında zikrettiği on iki şartı yerine getiren kişi olduğunu söylemektedir.²⁶⁴

Fârâbî'nin öne sunduğu doğuştan olan on iki özellik şunlardır:-

²⁶² Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 89.

²⁶³ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdila*, s. 122.

²⁶⁴ Fârâbî, *Es-siyase*, s. 94-95.

1. Bütün vücut organları tam ve sağlıklı olmalı. Böylece yapabileceği işleri güzelce yerine getirsin. Yani başkanın vücut organları sağlıklı olsun ve onu işlerinden alıkoymasın.
2. Başkan, tabii olarak kendisine söylenen her şeyi anlamalı ve tasavvur etmeli, bir şey söyleyen adamın maksudını hemen anlamalı ve kavramalıdır. Yani asıl işine uygun bir şekilde.
3. Kuvvetli bir hafızası olmalıdır. Gördüğü, duyduğu, anladığı ve kavradığı her şeyi zihninde tutma yeteneğine sahip olmalıdır. Yani hemen hemen hiç unutmamalıdır.
4. Çok uyanık ve zeki olmalı, bir şeyi en küçük deliliyle görünce o delil doğrultusunda o şeyi kavramalıdır.
5. Zihnindeki şeyi tam bir açıklıkla ifade edebilmeli. Yani kendi dilinde güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalı ki böylece zihnindeki her şeyi açıkça izah etsin.
6. Bilgi edinmeyi, öğrenmeyi (ta'allum) sevmeli, onu kolayca kabul edip boyun eğmeli, öğretimin yorgunluğu onu yormamalı. Eğitim ona ne ızdırap versin ne de vücudunu hırpalasın.
7. Yemeye, içmeye ve bedeni hazlara düşkün olmamalıdır. Bunları arzulamayan biri olmalı, oyundan kaçınmalı ve bundan doğan zevklerden hoşlanmamalıdır.
8. Doğruyu ve doğru kişileri sevmeli, yalan ve yalancı kişilerden nefret etmelidir.
9. Yüksek ruhlu (kebiru'n nefis) olmalı, şerefi sevmeli, ruhu tabii olarak çirkin ve aşağılık şeylerin üstünde olmalı, nefsinden daha üste yükselmelidir.
10. Para ve diğer dünya değerleri onun gözünde değersiz bir şey olmalıdır.

11. Doğası gereği adalet ve adaletlileri sevmeli. Zorbalıktan, zulümden ve zalimlerden hoşlanmamalı, ancak böylelikle akrabaları ve diğerleri olsun hepsinin haklarını arar, onları hakka davet eder ve mazlumların imdadına da yetişir. İyi ve güzel şeyleri desteklemeli, adil olmasına, adaleti uygulamasına da davet edildiğinde onu yapması ya da onu gerçekleştirmesi de isteksiz, inatçı olmamalı. Aksine haksızlık ve kötülük yapmak istenildiğinde bunu yapmamaya istekli ve dirençli olmalıdır.

12. Yapılması gerektiğine inandığı şeyi yapmakta azimli kararlı ve istekli olmalı. Cesur, atılgan korkusuz ve tam gönüllü olarak onu gerçekleştirmelidir.²⁶⁵

Fârâbî, bütün bu üstün özelliklerin hepsinin tamamının bir tek insanda toplanmasının zor olacağını bilerek, böyle biri hiç bulunmadığı takdirde ilk başkandan sonra kabul edilmesi gerekenlerin ikinci derecede olarak devletin başına gelebilmekte olan liderin özelliklerini de belirtmiştir. Fakat Fârâbî bu ikincinin özelliklerini altıya indirmiştir. Fârâbî bu altı özelliğe hem *Medinetü'l-fadıla* kitabında hem de *Fusul Al-Medeniye* de yer vermiştir. Bu altı özellik ise daha pratik, daha gerçekçi, realist ve iradeye dayalı özeldir. İlk başkandan sonra gelen liderin adı ikinci başkandır.

Fârâbî'nin ikinci başkan için belirttiği özellikler ise şunlardır:-

1. Devlet başkanı hâkim (filozof) olmalıdır.²⁶⁶ Fakat Fârâbî *Tahsilü'l-Saada* kitabında gerçek filozof ve sahte filozof arasındaki ayrım yaparken sahte filozofun nazari ilimlerle ilgili bir hazırlığı olmadan onları incelemeye girişen yahut kalkan insan biri olduğunu savunur. Ona göre öyle bir lider nazari ilimlere

²⁶⁵ Fârâbî, *Medinetü'l Fâdıla* , s.122-124.

²⁶⁶ Fârâbî, *Medinetü'l Fâdıla* , s. 125

sahip olabilir ama başka yerde kullanma gücünün olmadığını söyler. Ama gerçek filozofun ise nazari ilimlerin kendisinde fitrat olarak hazır olduğunu ve nazari ilimlerin içerdiği her şeyi başkalarının yararı için kullanma gücüne sahip olan kişi olduğunu savunmaktadır.²⁶⁷ Fârâbî gerçek filozof, devlet başkanı ve imamın aynı şey olduğuna da inanmaktadır.²⁶⁸

2. Kendisinden önce devleti yöneten başkanların kanunlarını, geleneklerini ve davranışlarını da bilmeli ve koruyabilmeli.
3. Öncekilerin yollarını izleyerek selefin kanuna bağlayamadıkları konular hakkında iyi kanunlar çıkartabilmeli ve bütün bu işlerde onların yolunu işlemelidir.
4. Görüş üstünlüğü ile hali hazırda olanlar konusunda yani eskilerin kanunda koymadığı şeyler hakkında doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olmalıdır.
5. Öncekilerin kanunlarını ve onların yolunu izleyerek çıkarmış olduğu kanunlar konusunda halkı güzel sözle aydınlatma ve onlara kılavuzluk etme üstünlüğüne sahip olmalı.
6. Savaşın zorluklarına katlanacak bir bedene sahip olmalıdır. Yani savaş sanatlarının esas ve hizmet edici bilgileri veya tekniklerine sahip olmalı.²⁶⁹

Fârâbî ilk başkan için verdiği on iki özelliğe sahip olan kişi ya da onun ikinci reis için verdiği altı özelliği taşıyan tek bir kişi bulunamadığı takdirde Fârâbî başka alternatif lidere geçilmesini savunmaktadır, örneğin iki liderli devlet gibi. Yani ona göre eğer iki lider

²⁶⁷ Fârâbî, *Tahsilü's- Sa'ade*, s. 94-95

²⁶⁸ Fârâbî, *Tahsilü's- Sa'ade*, s. 93

²⁶⁹ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdila*, s. 125, *Fusûlü'l-Medenî*(Dunlop) s. 137.

bulunursa ve ikisinden biri filozof lideri temsil ediyorsa ve öbürü de Reisu's Sani'yi temsil ediyorsa ikisi de beraber erdemli şehrin yöneticisi olurlar. Buradan anlaşılan şey ise Fârâbî'nin erdemli şehir için tek bir lider yöneticinin, bunun dışında iki kişi veya hatta birçok kişinin beraber devlet yönetebileceğini ifade etmektedir. Fârâbî eğer Reisu's Sani yani bu altı özelliğe sahip olan bir kişi bulunmazsa ve altı farklı kişi hepsi bu özelliklerin her birini birer birer taşıyan kişiler bulunursa bunların birbirleriyle anlaşıp devleti beraber yönetmesi gerektiğini savunur. Böylece bunlar beraberce erdemli şehrin liderleri olurlar.²⁷⁰ Fârâbî *Fusûlü'l-Medenî*'de bu altı kişinin yönettiği yönetimi Erdemli Reisler olarak adlandırmıştır ya da "erdemlilerin idaresi" (Reisul - Akhyar) adıyla adlandırmıştır.²⁷¹

Fakat Fârâbî çok önemli bir noktayı vurgulamaktadır. Ona göre başkanın özelliklerinde felsefe bulunmadığı sürece diğer şartlar bulunursa bile erdemli şehrin kralsız kalacağını vurgulamaktadır. Böyle olunca ise erdemli şehir yok olmaya maruz kalacaktır. Çünkü kendisini teslim edecek bir filozof bulunmadığı takdirde erdemli şehir uzun zaman ayakta kalmaz ve yıkılır.²⁷²

Fârâbî daha sonra bu ikinci reislerin bulunamadığı takdirde *Fusul Medeni* kitabında "kanuna göre sultan" (meliku's sunna)'ın idare etmesinin uygun olacağını belirtir. Aynı şekilde *Es-Siyasetul Medeniye* eserinde kanuna göre Sultan (Maliku's Sunna)'ın öncekilerini yazdığı yazılı kanundan alınan kanuna göre erdemli şehri yöneteceğini savunur.²⁷³

²⁷⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 137, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 126.

²⁷¹ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 137.

²⁷² Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 126.

²⁷³ Fârâbî, *Es – Siyase*, s. 90.

Fârâbî'nin *Fusul Al-Madani*'da bahsettiği kanuna göre sultanın şu özelliklere vakıf olması gerekmektedir.

1. Önceki erdemli şehir yönetiminin benimsediği kanunları ve gelenekleri veya erdemli şehir idare ederken uyguladıkları kanunları bilmeli.
2. Önceki erdemli şehir yöneticilerinin amacına göre bu geleneklerin uygulanmasının zorunlu olduğu yer ve halleri ayırt edebilecek yeteneğe sahip olmalıdır.
3. Öncekilerin kanunlarında yazılı olarak ya da sözlü olarak bulunmayan şeyleri yine öncekilerin kanunlarını örnek alarak açıklığa kavuşturabilme gücüne sahip olmalıdır.
4. Erdemli şehrin imarını muhafaza etmek için zaman zaman ortaya çıkan ve önceki kanunlarda olduğu gibi olmayan olayları da çözmek için mükemmel bir fikir ve ameli hikmet sahibi olmalıdır.
5. İyi hitabet yeteneğine, ikna edici ve hayal gücüne dayanan bir etki yaratabilme mükemmelliğine sahip olmalıdır.
6. Cihada katılabilme gücüne de sahip olmalıdır.²⁷⁴ Fârâbî'nin “cihad” kelimesini kullanması Fârâbî'den sonra siyaset felsefe düşünürlerinin tartışma konusu olmuştur. E. Rosenthal Fârâbî'nin “savaş” yerine daha İslam terminolojisine yakın olan “cihad” kelimesi kulanmasını Hamdani devletinin lideri Seyfûd-devlenin etkisinden dolayı olduğunu savunmaktadır.²⁷⁵

²⁷⁴ Fârâbî, *Füsulü'l-Medeni*, s. 137–138.

²⁷⁵ Erwin. I.J. Rosenthal, *Political Thought in Mediaval İslam, Introductory Outline*, Cambridge/United Kingdom, Cambridge University Press, 1962, s. 132

Fârâbî yukarıda anlattığımız özellikleri taşıyan kişiye kanuna göre sultan adı vermektedir. Onun kurduğu yönetime de Kanuni Sultanlık ismini vermektedir.²⁷⁶

Benzer bir şekilde Fârâbî yine eğer kanuna uygun başkanlık yapacak olan bu şartları kendisinde bulunduran bir kişi yoksa ve bu özellikler ayrı ayrı farklı kişilerde bulunursa onların bir araya gelip birlikte kanuna göre sultanlar olmasını ve kanuna göre sultanın yerini doldurması önermektedir.²⁷⁷

3.1.6 ERDEMLİ ŞEHRİN KARŞISINDAKİ ŞEHİRLER

Fârâbî erdemli olmayan şehirlere genel olarak iki eserinde yer vermektedir. Yani *Al-Medinetü'l-fadıla* ve *Es-Siyasetul Medeniyye*'de. Bu erdemli şehrin zıtları olan şehir dörde ayrılmaktadır. Bunlar : Cahil Şehir, Fasık Şehir, Değişikliğe Uğramış Şehir ve Sapkın Şehir.²⁷⁸

Fârâbî bu erdemsiz şehirleri vahşi bir hayvana benzetmektedir. Ona göre hayvanlar medeni olmadığı için onların insanların toplumu gibi korunmasının imkansız olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde erdemsiz şehirlerde insanların tabii olarak hayvan düzeyinde olduğu için onların topluluk oluşturmalarının zor olduğunu vurgulamaktadır. Eğer onlar beklenmedik bir şekilde topluluk kurarsa yahut oluştursada bile onların toplulukları toplu halde yaşayan evcil hayvanların, vahşi hayvanların ya da yırtıcı hayvanların topluluğu gibidirler. Onlardan bazıları tek tek çöllerde yaşıyor, bazıları da topluluk halinde yaşıyor ama vahşi bir şekilde. Fârâbî'ye göre bu toplulukların dünyanın en güney bölgeleri ve en kuzey bölgelerinde bulunduğunu söylemektedir. Fârâbî bunlara hayvan gibi davranılması gerektiğini söyler. Yani hayvan gibi muamele edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca

²⁷⁶ Fârâbî, *Füsulü'l-Medeni*, s. 138.

²⁷⁷ Fârâbî, *Füsulü'l-Medeni*, s. 138.

²⁷⁸ Fârâbî, *Es-siyase*, s. 99, *Medînetü'l Fâdila* , s.127.

bunlardan işe yarayan biri varsa hizmetçi gibi kullanılması ve evcilleştirilmesi gerektiğini savunur. Bunlardan işe yaramayanları da işe yaramayan bir hayvana ne yapılması gerekirse onun yapılmasını tavsiye etmektedir.²⁷⁹

Fârâbî'nin erdemli olmayan toplumlar konusunda hem Eflatun'un görüşlerinden hem de İslami görüşlerden etkilendiği açıktır, özellikle Fârâbî'nin Cahil devleti ya da şehri altında bulunan şehirlerin özellikleri konusunda Eflatun'dan etkilendiği de açıktır. Ama cahil şehirden sonra gelen üç erdemsiz şehirde hem adlandırması hem de şehirdeki toplumun halleri bakımından İslami bilgilerden etkilendiği açıktır. Çünkü Fârâbî'nin yaşadığı dönemlere bakılınca Fârâbî'nin yeterince erdemsiz şehrin örneklerini ve malzemelerini İslami imparatorluklardan bulduğu söylenebilir. Bunun yanında Fârâbî'nin İslam coğrafyasında gerçekleştirdiği seyahatler sayesinde yaptığı gözlemlerin katkısıyla Fârâbî'nin kolayca erdemsiz devletleri değerlendirme imkanı bulduğu da gözükmektedir.

Fârâbî de erdemli olmayan şehirler şunlardır :-

3.1.6.1 CAHİL ŞEHİRLER

Fârâbî cahil şehir halklarının mutluluğun ne olduğunu bilmedikleri ve hatta bunun ne olduğunu akıllarına bile getirmeyen insanlardan oluştuğunu söyler. Öyle anlamazlardır ki kendince mutluluğun ne olduğunu bilen birileri onlara anlatsa ya da kılavuz olursa dahi anlamazlar ve ona inanmazlar. Çünkü bunlar sadece görünüşteki iyiliklerin mutluluk olduğunu ve erişilmesi gereken gaye olduğunu sanmışlardır. Örneğin bunlar bedenin sağlığı, servet, lezzetlerden yararlanma, arzularını istediği gibi tatmin etme ve saygın ya da itibar sahibi olmak gibi şeylerin hayatının gayesi olduğunu sandılar. Cahil devlet insanlarına göre

²⁷⁹ Fârâbî, *Es-siyase*, s. 99–100.

en yüce mutluluk bütün bunlara bir arada sahip olduklarında olur.²⁸⁰ Ayrıca onlara göre mutluluğun zıtları şunlardır: bedbahtlık, hastalık, fakirlik, lezzetten mahrum olmak, istediklerini yapamamak ve itibarsız kalmaktır. Fârâbî böyle insanların bilgisiz ve cahil olduğunu vurgulamaktadır ve Fârâbî bu cahil şehirleri altıya ayırmaktadır. Bu şehirlerin türleri şunlardır :-

- a) **Zaruret Şehri (El – Medinetul Zaruriyye)**, Zaruret şehir halkın yiyecek, içecek, giyecek, mesken ve şehvi arzular gibi konularında yani bedeninin varlığını sürdürmesini sağlayacak olan miktarı kazanmayı amaçlayan ve bu hususlardan yeterince faydalanmak için birbirleriyle yardımlaşan şehirdir. Bu ihtiyaçlarının karşılanması için çiftçilik, hayvancılık, avcılık, soygun vb yolları ararlar. Fârâbî'ye göre zaruri şehir insanları zorunlu ihtiyaçlarını kazanmak için çeşitli mesleklere başvurabilir. Onların en iyi lideri zorunlu ihtiyaçlarını kazanma yollarını çok iyi bilen ve o konuda en maharetli olan kişidir. Aynı şekilde bu zorunlu ihtiyaçlarını karşılama doğrultusunda tedbirli olandır.²⁸¹ Fârâbî'nin bu zaruri toplum düşüncesinde Eflatun'dan etkilendiği apaçıktır. Ne kadar Eflatun kendi toplum yahut devletin sınıflandırılmasında zaruri devletten bahsetmiyorsa bile Eflatun şehir bile kurmayı bilmeyen sadece kendi fiziksel ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlayan toplumdan bahsetmektedir.
- b) **Değiştiren/Zengin** ²⁸² **(Beddala / Nezzala) Şehir** bu şehrin halkı zenginlik ve servet kazanmak için birbirleriyle yardımlaşırlar. Aynı zamanda biriktirdikleri servetlerini de harcamayıp onu hayatının gayesi edinirler. Fârâbî'ye göre onların

²⁸⁰ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s.128

²⁸¹ Fârâbî, *Es-Siyaset*, s.100-101, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 128-129.

²⁸² Fârâbî bu şehir *Medînetü'l Fâdıla* da “Beddala” (Zenginlik) adıyla adlandırmaktadır (Al-Medînetü'l Fâdıla , s.128) ama *Es-Siyasetü'l-Medineyye* da “Neddala” isim kullanmıştır (Es-Siyase, s. 101).

zorunlu ihtiyaçlarını karşılama sınırının ötesine geçilerek fazla mal ve servet biriktirmenin sadece zenginlik tutkusu ve cimrilik sebebinden olduğunu vurgular. Zira bu şehirde insanlar zorunlu olanlar dışında herhangi bir harcama yapmayanları da ifade eder. Onlara göre erdemli ve en değerli olarak kabul edilen kişi, zenginlikte en ileriye gitmiş ve zenginliğin elde edilmesinde en becerikli olan kişidir. Onların başkanı ise şehirde bulunan halkın zenginlik kazanması konusunda iyi yönetmeyi bilen ve onların zenginliklerini sürekli koruyan biridir. Fârâbî'ye göre bu toplumun zenginliğinin kazanılması her yönden olabilir. Bu yönlerden bazıları ise zorunlu ihtiyaçların kazanılmasında mümkün olan çiftçilik, hayvancılık, avcılık ya da soygun gibidir. Bununla birlikte irade muamele olan ticaret ve kiralama gibi yönler de yer almaktadır.²⁸³

Fârâbî'nin şehrin adını *Medinetü'l-Fadıla* da Bedala yazması ve *Es-Siyasetul Medeniye* de Nadala yazması acaba ondan kaynaklanan bir değişiklik mi ya da ondan sonra gelen yazı hatası mı olduğu üzerine tartışmalar vardır. Ama bu tartışmaya girmeden Beddala şehrini ele alırsak Fârâbî'nin bu devlet hakkında verdiği bilgilerden onun Eflatun'un oligarşi devletinden etkilendiğini görürüz. Çünkü Eflatun oligarşiyi zenginlerin ya da üst gelire sahip insanların yürüttüğü bir devlet olarak tanıtmıştır. Bu devlette mal, para ve para kazanmak en büyük erdem olarak görülmüştür. Fakirler ise ezilmiş ve zenginliğe karşi düşmanlık ve nefret ile dolmuştur.²⁸⁴

²⁸³ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 101–102. *Medinetü'l Fâdıla* , s. 128.

²⁸⁴ Plato, *Republic*, s. 228-233.

c) **Bayağılık ve Düşkünlük (Hisse ve Sukut Şehir),** bu devletin halkı duyular ve hayal gücüne hitap eden zevklerden faydalanmayı amaçlıyorlar. Bu şehirdeki insanlar oyun, eğlence ve maddi zevkleri kazanmak için yardımlaşırlar. Aynı zamanda yeme, içme ve şehvet peşinde koşarlar. Bunların bu zevklerin peşinde olmasının sebebi bedensel varlığın devam etmesi ya da bir yarar için değil de sırf zevk almak içindir. Onların oyunları ve eğlenceleri de bunun içindir. Fârâbî'ye göre bu devlet cahil devletler arasında da övülen bir şehirdir. Yani bu şehir mutluluk şehri zannedilir. Çünkü bu şehir onların bazı zaruri yahut zorunlu kazançlara ulaşmasına yol açar. Bayağılık ve düşkünlük şehirde en erdemli, en mutlu yahut lider olmaya en yatkın kişi, oyun, eğlence ve zevklerden en çok yararlanan ve bu amaçları en iyi bir şekilde gerçekleştirmek için kaynak ve imkanlara en çok sahip olan kimsedir.²⁸⁵

d) **Şeref (Kerame) Şehri,** kerame toplum toplumlar arasındaki amacı saygı, övgü, anılmak ve şöhretli olmaktır yani hem son hem de fiile yüceltmeyi ve itibar kazanmayı isterler. Yani ister başka insanlar arasında isterse kendi aralarında olsun şeref ve saygınlık kazanmak için birbirleriyle yardımlaşırlar. Bu devlet için şeref ve saygı en büyük değer olduğundan dolayı birbirlerini şerefli sayıyorlar ve onların aralarındaki şereflendirmeler ya eşit ya da birbirinden üstün oluyor. Eşit derece şeref ise birinin bir başkasına şeref ve saygı duyması, bu verdiği şerefe dayanarak karşısındaki adamın da ona aynı şeref ve saygı duymasını bekleyerek yapılan bir şereftir. Birbirinden üstün şerefte ise birinin bir başkasına şeref ve

²⁸⁵ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 128. Es-Siyasetü'l Medeniyye, 102.

saygı göstermesi ama onun karşılığında daha büyük şeref ve saygı beklemesidir.²⁸⁶

Fârâbî'ye göre şerefli toplumlarda insanlar liyakatli olmakla şerefli olurlar. Onlar için şerefli olmak erdem ile değil de zenginlik, oyun ve şehvet ile olur ya da birçok zorunlu ihtiyaçlarını kazanmak veya başka insanlara yararlı olmakla. Yani yukarıda anlattığımız şeyleri kazanma konusunda aynı şekilde Fârâbî'ye göre de şerefli toplumlarda galip olmak çok sevilen bir şeydir. Aslında onlara göre galip olmak bir şereftir. Dolayısıyla bunun bir cehalet liyakati olarak sayılması gerekmektedir. Çünkü insanların şerefli olması konusunda önemli sayılan şeyler arasında birbirinin bir şey ya da birçok şeylerde galip olmasıdır. Yani tek başına galip olması, arkadaşlarının yardımı, bazı güçler veya hepsi ile galip olmasıyla şerefli devlet zafer kazanmak konusunda zorba devlete benzer.

Ayrıca şeref devletinde liyakat olmanın bir başka yolu şerefli soydan gelmektir. Şerefli soy ise, birinin zengin atalara/ aileye sahip olması ya da onun atalarının zevke veya zevke sebep olan şeylere sahip olmasıdır. Ya da bahsettiğimiz şeyleri de başkalarına kazandırmakta yararlı olmaları gerekir ve bunun toplum için ya da bir şehir için olması önemli değildir. Ya da egemenlik araçları olan şeyleri ve ölümü hiçe sayma gibi şeylere sahip olmaları şeref olarak sayılmaktadır.

Fârâbî şerefli toplumlarda eğer liyakat mal ve zenginlikse bu şehrin vatandaşlarının sınıf sıralaması yahut şereflendirilmesi ona göre olduğunu söyler.

²⁸⁶ Fârâbî, *Medînetü'l Fâzıla*, s.128, Es-Siyasetü'l Medeniyye, s. 102-103.

Yani onlara göre çok şerefli olan çok mala sahip olur. Aynı zamanda çok şerefe layık olan adam, az şerefe layık olanların başkanı olur. Dolayısıyla şerefe layık olmak konusunda ondan daha şerefli birinin bulunamayacağı insan onların başkanı olur. Benzer bir şekilde eğer şeref yalnızca soya dayanıyorsa. Şeref devletinin yöneticisi onun soyunun ötekilerinkinden daha üstün olan kişi olur.

Fârâbî şerefli devleti anlatırken büyük ölçüde Eflatun'un Timokrasi yönetiminden etkilendiğini görürüz. Eflatun Timokrasi'yi hem şeref hem de galip eden olarak görülen devlet olarak tanıtmıştır.²⁸⁷ Fakat Fârâbî'nin üstün soydan gelmeyi şeref olarak vasfı ettiği şeref devletinin liyakatıdır. Onun İslam toplumlarını özellikle onun yaşadığı dönem İslam toplumunu yöneten devletlerin vasfını yansıttığını görürüz. Çünkü şerefli soy/aile düşüncesi Arap toplumlarında mevcut olan bir düşüncedir.

Şerefli Şehrin Liderinin Özellikleri

Şerefli devletinin halklarına göre en şerefli lider bu devletin vatandaşlarını kazandıran ve kendisi ise şereften başka karşılık beklemeyen kişidir. Örneğin toplumun zenginlik, zevk ve eğlence kazanmasına sebep oluyor ama kendisi bunlardan hiçbir şeyi istemeyen sadece şeref kazanmayı, övgü, fiili ya da sözlü olsun yüceltilmeyi istiyor. Böylece onun adının hem hayattayken bütün ümmetlere yayılmasını ve o öldükten sonra da uzun zaman hatırasının kalmasını ister.

²⁸⁷ Plato, *Republic*, s. 225-226.

Fârâbî bunun gerçekleştirilmesi için bu şerefli liderin zengin olması gerektiğini söyler. Bu liderin ise bu malı ve zenginliği başka milletlerle savaşarak onların mallarıyla elde edeceğini ifade eder. Yani bu lider kendi toplumunun zenginleşmesi, zevk elde etmesi ve eğlenmesi için başka milletlere savaş açar.

Fârâbî'ye göre bu lider liyakat, üstün şeref ve yücelik kazanmak için gereken her şeyi yapar. Aynı zamanda onun kazandığı şerefın onun çocuklarına ve onun soyundan gelen çocuklara kadar ulaşması için de gereken ortamları yaratmaktadır. Hatta gerekirse bazen kendi çocuğunu onun yerine seçebilir. Kendisi için de daha şerefli ve üstünlük verilmesi için güzel saraylar, zengin bir giyim-kuşam, madalya gibi onun mertebesini başkalarından ayıran şeylere sahip olurlar. Aynı zamanda ona şeref sunan veya ululuğunu kazanması ya da artırmasına yardımcı olan vatandaşlara daha çok şeref sunmaktadır. Böylece onun devletinde yaşananlar şereflerini artırması için onu yüceltirler.

Fârâbî şerefli devletin cahil devletler arasında erdemli devlete en yakın olan devlet olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda cahil devletler arasında en iyi olduğunu söyler. Rösenthal'a göre Fârâbî'nin burada Eflatun'dan farklı olarak Aristoteles'ten etkilediğini ifade etmektedir.²⁸⁸ Bununla beraber Fârâbî eğer şeref devlet şereflere çok düşkün olursa ve aşırı derecede şeref peşine düşerse devletin zorba bir devlete dönüşeceğini savunmuştur.²⁸⁹ Fârâbî yine Eflatun'un aşırı Demokrasi'nin zorba devlete dönüşeceği fikrine karşı olarak Timokrasi'nin zorba devlete dönüşeceğini savunmuştur.

²⁸⁸ E. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, s. 135

²⁸⁹ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 107.

e) **Zorba Şehir (Tagallub Şehir)**, bu devlet halkının amacı başkaları üzerine hâkimiyet kurmaktır. Aynı zamanda başkalarının onların üzerinde hâkimiyet kurmasını da engellemektir. Bu halk farklı hâkimiyet dereceleri peşinden koşar ve başkalarının üzerine hâkimiyet kurmasını sağlayacak olan çeşitli şeyleri arzu ederler. Örneğin bazıları insanların kanını dökmeyi, bazıları mal elde etmeyi, bazıları da başkalarını köle yapmayı isterler. Böylece egemenliği elde etmeyi amaçlarlar.²⁹⁰

Fârâbî'ye göre bunların bu yöntemlerle kendilerini egemenliğin egosuna kaptırmalarının sebebi başkalarının üzerinden galip olmak, başkalarını rezil etmek ve başkalarını küçümsemektir. Böylece kendi hâkimiyetini kaybeden kişi onu kendilerinin egemenliği altına alanların buyruk ve isteklerini yerine getirmek zorunda kalır. Bu insanların bazısı bu amaçlarını hileli yollarla, bazısı da savaşılar ya da bu iki yolu beraber kullanarak gayelerine ulaşırlar.

Fârâbî'ye göre bunlar hazlarının tadını almak için uyuyan insanın malına ya da canına kastetmiyorlar. Bu yüzden onu uyandırıp o uyanırken malını ve kanını dökmeye çalışırlar. Çünkü bunların asıl amacı başkalarının üzerinde egemenlik ve üstünlük kazanmaktır. Bunlar nasıl bir başkasının üzerinde egemenlik kurmak istiyorlarsa başka bir şehrin üzerinde de hâkimiyet kurmayı severler. Böylece öyle bir toplum içinde yaşayan vatandaşlar birbirleriyle yardımlaşarak başka şehir yahut devlete savaş açarak hem başka şehirler üzerine hâkimiyet kurmaya çalışırlar hem de başka şehirlerin onların üzerine egemenlik kurmaması ve onların mallarını elinden almaması için birbirlerine yardım ederler.²⁹¹

²⁹⁰ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 107. *Medinetü'l Fadila*, s. 127.

²⁹¹ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 108.

Zorba Devlet ya da Şehrin Başkanı

Zorba şehir yahut devletin başkanı ise başka devletler ya da diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmak için halkının çalıştırılmasına en yüksek önem gösteren, onların aralarında en kurnaz olan kişidir ve onların egemenliğinin sürekli devam etmesi ve başkalarının egemenliği altına girmemeleri için de gerekli tedbiri alan kişidir.²⁹²

Fârâbî'ye göre toplumların birbirleriyle yarışmaları ve ögünmeleri ya başkaları üzerine çok egemenlik kurmak ya da az egemenlik kurmak veya egemenlik getiren aletlere (silahlar) bol miktarda sahip olmaktan dolayıdır. Bu aletler (silahlar) ya da güçler ise ya insanın görüşünde olur ya da vücudunda veya insan vücudunun dışında olur. İnsan vücudunun dışındaki aletler ise silahtır. İnsanın vücudundaki ise güçtür ve insanın görüşünde olan ise egemenliği elde etmek için iyi bir stratejiye sahip olmaktır.²⁹³

Bu halkın vatandaşları bazen katı, sert, öfkeli, savurgan, yeme ve içmeye düşkündür, şehvi arzulara aşırıdır ve kendilerine yararlı olan şeyleri elde etmek için birbirleriyle savaşır hatta bu yararları elde etmek, bu şeyler kimin elindeyse onu ezip ve küçük düşürerek bu yararları onların elinden alırlar. Onlar her şeye ve herkese egemen olmak isterler ve bunu gerçekleştirdikleri üç çeşit durum vardır. Birincisi bütün halkın zorba olduğu bir şehirdir. Bunlar sırf işbirliği yapabilmek ve bir arada kalabilmek için kendi şehirlerinin dışında bulunan şehirleri egemenlikleri altına almak isterler. İkincisi halkın yarısı zorba olan şehirdir. Bu şehirde ise egemen olanlarla egemenlik altında olanlar aynı

²⁹² Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 108.

²⁹³ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 109.

şehirde yaşar. Yani bu durumda egemen olan ve egemen olmayanlar başkalarını alt etme tutkusunda eşit olurlar ve aynı derecededirler ya da onların egemenlik altında olanları konusunda her biri diğerine göre farklı derecede egemenlik kurarlar. Üçüncüsü ise bütün halkın bir kişinin egemenliği altında olduğu şehirdir. Egemenliğe sahip olan kişi diğer insanların üzerine egemenlik kurmak için bütün şehir halkını kullanır. Onun toplumu ise onun amaçlarını gerçekleştirmek için ona her türlü kul olur ve yardım ederler.²⁹⁴

Bu tek egemen kişi kendi hayatını ve egemenliğini sürdürmek için ne gerekirse her şeye sahip olur ve geriye kalan malları yani vatandaşların kazandığı şeylerin payını, her birine paylaştırarak onların adına egemenlik kurar. Fârâbî onu köpeklerin ve şahinlerin sahiplerine yaptıkları hizmete benzetmektedir. Fârâbî, egemenin arzularına hizmet etmeleri konusunda vatandaşları köleye benzetmektedir.²⁹⁵

Fârâbî zorba devletin vatandaşlarının egemenlik kazanmak ve kötülük yapmalarının sadece egemenlik ve kötülük yapmak için değil, başka bir şeyleri de elde etmek için bu yola başvurdıklarını söyler. Örneğin halktan bazıları değeri yüksek olan şeyler kazanmak için egemen olmak tutkusuna kapılırlar. Fârâbî'ye göre bunlar bu şeyleri zorluk kullanmadan elle edebilirlerse zorluğa başvurmazlar. Bazıları ise şerefli şeyler isterler. Onlar da bu şerefli şeylerin hiç birinden yarar kazanamayacaklarını öğrendikçe başkalarına zarar vermezler ve insanları öldürmezler. Aslında onlar istedikleri şeyleri egemenlik kurmadan da kazanabilirlerse böyle bir büyüklüğe ilgi göstermezler çünkü onlar gururlu

²⁹⁴ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 110.

²⁹⁵ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 111

insanlardır. Bazıları da sırf egemenlikten zevk duydukları için başkalarını ezip geçmekten mutluluk duyarlar. Bunlar bunun dışında başka hiçbir şey istemezler. Bir neden olmaksızın insan da öldürebilirler başka zararlar da verebilirler. Çünkü onlar insan için zorunlu ihtiyaç olan şeyler yerine üstünlükten şeref duyarlar. Fârâbî, ne kadar zorba devlet bazen egemenlik yanında şeref istiyorsa bile zorba devletin çoğu zaman da şeref düşkünlerinin şehri olmaktan daha çok azgınların şehri olduğunu vurgulamaktadır.²⁹⁶

- f) Demokratik Şehir (Madinatu'l-Camaiyya), Fârâbî hem *Medinetü'l-fadıla* hem de *Es-Siyasatul Medeniye*'de de Demokratik devlete, Cahil Devletler arasında Zorba Devlet'ten sonra en son sırada yer vermektedir. Hâlbuki onun devlet politikasında çok takip ettiği Eflatun, Demokrasi Devleti en kötü devlet olan zorba devletten bir derece üst olarak ikinci derece kötü devlet olarak göstermiştir. Fakat bazı yazlar örneğin Rosenthal, Fârâbî'nin demokrasisinde yine Eflatun'un düşüncesini takip ettiğini savunur.²⁹⁷ Aynı şekilde Ahmet Arslan'da bu düşünceye devam ederek Fârâbî'nin demokratik devlet düşüncesinde her hangi bir çağdaş İslam karşılığı düşüncenin var olmasının güç olduğunu vurgular.²⁹⁸

Fârâbî'ye göre demokrasi devlet halkları istediği şeyleri yapmakta serbest ve özgür olan devlettir. Onların halkı eşittir. Onların geleneğine göre hiçbir konuda bir insan ötekinden daha üstün değildir. Bu devletin halkı istediğini yapmakta özgürdürler ve onlardan ya da onların dışında herhangi bir kimsenin onlar üzerine egemenlik kurma hakkı yoktur. Yani onların özgürlüklerini

²⁹⁶ Fârâbî, *Es-Siyase*, s.112

²⁹⁷ E. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, s.136

²⁹⁸ Ahmet Arslan, *Fârâbî'nin İdeal Devlet*, s. 237

geliştirmek için yapılan çalışmalar dışında. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre onların ahlakları, davranışları, önemsedığı amaçları, arzuları ve zevkleri çeşitlidir. Onların halkları da çok farklı ve çeşitlidir, bazıları birbirinden farklı bazıları da birbirine benzerler. Yani öbür devletlerde farklı olan toplumlar demokratik devlette bir arada toplanıyorlar gibidir, hazlarına düşkün olanlar ve şeref amaçlayan insanlar da bir aradadırlar. Bu şehir günümüzde kozmopolitte bir şehir yapısına benzer, birbirinden farklı kültür, dilin ve insanların beraber yaşadığı bir toplumdur.²⁹⁹

Demokratik şehri yönetenler, yönetilenlerin isteklerine göre yönetim faaliyetinde bulunurlar ve vatandaşın isteklerini yerine getirirler. Durum böyle ise şu gerçek ki yönetenle ve yönetilen arasında hiçbir fark yoktur. Fakat onlar da en sevilen ve saygı gösterilen lider onları daha fazla özgürlüğe ya da onların hazları ve zevklerindeki olan şeylere götüren kişidir. Aynı şekilde yönetici onların çeşitli ve değişen isteklerini birbirlerinden veya dış düşmanlarına karşı koruyan kişidir ve sadece onların zorunlu ihtiyaçlarına ilişkin arzuları yerine getiren kimselerdir. İşte bunlar onlar arasında en şerefliendirilmiş, üstün görülen ve kendilerine uyulan kişilerdir.³⁰⁰

Burada gözümüzden kaçmaması gereken şey demokratik şehir liderinin özelliğidir, Fârâbî'nin erdemli şehir için verdiği Faal Akılla bağlantı kurabilme şartına önem vermemiştir. Aynı şekilde Eflatun'un ideal devlet sisteminde ileri sürdüğü liderin hem filozof hem koruyucu sınıflarından olması hem de uzun ve

²⁹⁹ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 114

³⁰⁰ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 115

yoğun bir eğitim görmesi şartlarına değinmemiştir. Yani demokratik vatandaşların bunlara önem vermediğini, aynı zamanda yöneticinin siyaset sanat bilip bilmediğine de önem vermediğini görürüz.

Fârâbî'ye göre bu devlet diğer devletler arasında en çok imrenilen ve en mutlu olanıdır. Dış bakımından Fârâbî *Devlet* 'te Eflatun'un yaptığı gibi bu devlet sistemini renkli ve süslü bir elbiseye benzetmektedir. Herkes orayı sever ve orada yaşamak ister. Çünkü orada insan için karşılanmayan hiçbir arzu ve isteğin olmadığını söylemiştir. Bu mevcut olan özgürlükten dolayı her taraftan ümmetler bu devlete göç ederler. Bundan dolayı şehir bayağı genişler. Bu çeşitli ve farklı insanların birbiri ile evlenmesi ve birleşmesine neden olur ve her soydan insanların çoğalması da aynı şekilde farklı yatkınlıklar ve son derece değişik eğitim ve yetiştirme biçimlerine sahip olan çocukları meydana getirir.³⁰¹

Fârâbî bu şehir vatandaşlarının birbirlerinden farklı ve çeşitli olmakla birlikte, bunların hepsinin birbirine bağlı olduğunu ama bölümleri birbirlerinden farklı olan birçok şehir oluşturduklarını savunur. Ona göre bu şehirde yabancılar yerlilerden ayırt edilemez. Onların arzuları ve yaşam tarzları birbirine uyumludur. Dolayısıyla bir süre sonra ya da belli bir zaman geçtikten sonra onlardan bir erdemli kişinin çıkması mümkündür. Bu şehirde birçok çeşit şeylerle uğraşan filozof, hatip ve şair de bulunabilir. Aynı şekilde erdemli şehir niteliklerine sahip olan kişiler orada doğabilir. Bu da bu şehrin en güzel tarafıdır. Dolayısıyla demokratik şehir cahil şehirler arasında hem en büyük iyiliği hem de en büyük kötülüğü birlikte içeren bir şehirdir. “O ne kadar büyük, ne kadar uygar, ne kadar yoğun

³⁰¹ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 115

nüfuslu, ne kadar üretken ve ne kadar yetkin olursa sahip olduğu iyilik ve kötülük de o ölçüde çok ve büyük olacaktır”.³⁰²

Fârâbî’ye göre her bilgisiz devlet yahut cahil devletin amacı vatandaşların zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak, zenginlik, zevk alma, şerefli olma, anılmak, övülmek, egemenlik (galebe) ya da özgürlüklerinin sağlanmasıdır. Böylece bu durum yönetimin, özellikle demokratik şehirlerde yönetimin belli bir para karşılığında satın alınabileceğini gösterir. Çünkü demokraside yönetim bakımından kimse kimseden üstün değildir. Dolayısıyla herhangi biri ya para ile satın alır ya da insan desteği ile liderliğini kazanır.

Demokratik devlette vatandaşların düşüncesindeki erdemli başkan önceden belirtildiği gibi halkın çeşitli arzuları ve isteklerini gerçekleştirmek için iyi görüşlere sahip olan ve tedbirli olan kişidir. Bu vatandaşlar gerçek anlamda erdemli olan bir erdemli başkana yani onların mutluluk elde etmesi için yapmaları gereken fiilleri onlara zikreden ve onları o yöne doğru yönlendiren kişiye başkanlık vermezler. Eğer onu başkan olarak kabul ederlerse bile onu ya daha sonra mevkiinden atarlar ya da öldürürler. Bu durum bütün cahil devletler için geçerlidir. Çünkü onlar yalnız onların arzuları ve isteklerinin elde edilmesi için işlerini kolaylaştıran ve onları koruyan bir başkan isterler. Bu yüzden erdemli yöneticilere karşı çıkarlar. Fârâbî’ye göre bütün bunlara rağmen cahil şehirler arasında erdemli başkanın başa gelmesi için kolay ya da mümkün olabilecek olan şehir zaruri şehir ve demokratik şehirdir.³⁰³ Fârâbî bu düşünce ile tamamen Eflatun’dan ayrılmıştır çünkü Eflatun demokrasinin tiranlığa yol açtığını savunmaktadır.

³⁰² Fârâbî, *Es-Siyase*, s.116

³⁰³ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 117

3.1.6.2 BOZUK (FASİK) ŞEHİR

Fârâbî'ye göre fasık şehrin halkı varlığın temelleri yani İlah, İkinciler, Faal Akıl, Nefs, Suret vb. inanmışlardır. Mutluluğu da düşünmüşler ve hayal etmişlerdir. Mutluluğa da inanmışlardır fakat bu mutluluğu getiren şeylerin hiç birine sarılıp benimsememişlerdir ama onların zevkleri istekleri yüzünden cahil devletin amaçlarında olan mevki, şeref, egemenlik ve onun gibi şeylere doğru yönelmişlerdir. Onlar bütün fiillerini ve güçlerini bilgisiz devlette bulunan amaçları kazanmak için kullanmışlardır.

Fârâbî'ye göre Fasık şehrin çeşitleri cahil şehirlerin çeşitleri gibidir. Fakat onları cahil devletten ayırt eden şey sadece onların düşünceleri ve inançlarıdır. Fârâbî fasık şehir insanların çeşitlerinden hiç birinin mutluluğu asla kazanamayacağını vurgular.³⁰⁴ Fârâbî bu şehrin vatandaşları ve devletin “fasık” adıyla adlandırılması konusunda kendi İslam geleneğinden faydalanmıştır.

3.1.6.3 SAPIK DEVLET (MADINATUL DALLA)

Fârâbî bu devleti *Medinetü'l-Fadıla* kitabında El-Medine El-Mubedille'dan sonra yer vermiştir ama *Es-Siyase* de ise El-Medine El-Mubedille'dan önce yer vermiştir. Bu devletin vatandaşları bu dünya hayatından sonra mutluluğa kavuşacaklarına inanırlar. Onlar gerçek mutluluk ve ona götüren şeylerde inançları ve görüşlerinin ne olduğu konusunda yanlış bilgilere sahipler. Tanrı, ikinci varlıklar ve Faal Akıl hakkında görüşler ve inançları bozuktur. Onları doğru yoldan saptıran ilk olarak onların ilk başkanıdır. Bu insanların ilk reisi kendisine vahiy gelmediği halde vahiy aldığı iddiasında bulunmaktadır. Bu konuda yalan ve kandırma yollarını etkili bir şekilde kullanmıştır.

³⁰⁴ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 119-120

3.1.6.4 DEĞİŞTİRİLMİŞ DEVLET (MEDİNE EL-MUBEDDİLE)

Fârâbî bu devlet sistemini *Medinetü'l-fadıla* kitabında zikretmiştir ama *Es-Siyasetul Medeniye*'de bu gibi devletten söz etmemiştir. Madinatul Al-Mubadıla'nın halklarının görüşleri ve fiilleri önceden erdemli devletin görüşüdür fakat sonradan bu görüşlerini ve fiillerini değiştirmişlerdir ve onların görüşlerine erdemli olmayan görüşler dahil olmuştur. Öylece onların davranışları ve fiilleri de değişmiştir. Fârâbî bu devletle ilgili fazla bilgi vermemiştir onlarda nelerin değiştiği konusunda ayrıntılı olarak bilgi yoktur. Fakat bazı yazarlara göre bu devletin Türediler (En-Nevabit) devletleri ile aynı olduğu söylenir ama Türediler zaten tek bir devlet değildir, birkaç devleti kapsar. Aynı zamanda Madinatul Al-Mubadıla'nın ise Fârâbî'nin *Medinetü'l-fadıla* kitabında bir tek şehir olarak adı geçmektedir. Çünkü "Al-Madina"nın çoğulu "Al-Mudun" olması gerekirdi.³⁰⁵

3.1.7 TÜREDİLER (EN-NAVABİT)

En-Navabitler Fârâbî'ye göre erdemli şehirde bulunan bir toplumdur fakat onlar erdemli şehirde bulunduğu halde erdemli şehir toplumun toplumsal olarak inandığı ve bildiği şeylere inanmadılar. Mutluluğu ve ona götüren yolları bildikleri halde onu takip etmeyenlerdir. Onlar birkaç gruptan oluşmaktadır.

3.1.7.1 Fırsatçılar (Mutakannisun).

Bunlar insanları mutluluğa götüren fiilleri bilir ve ona sarılırlar. Fakat onların bu mutluluğa götüren erdemleri yapmalarının amacı mutluluk kazanmak değildir, onların asıl amacı saygınlık, yöneticilik, zenginlik gibi gerçek mutluluk olmayan kazançlardır. Bunlar erdemli olmayı bir hile ve tuzak olarak kullanmışlardır. Çünkü bunlar gizli amaçlara sahip insanlardır. Bu gibi insanlara Fârâbî'ye göre fırsatçı denilir.³⁰⁶

³⁰⁵ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 129

³⁰⁶ Fârâbî, *Es-Siyase*, 120-121

3.1.7.2 Muharife (Tahrif Edenler)

Bunlar Cahil devletteki toplumların amaçlarından herhangi birine yönelirler ama onlar erdemli şehirde yaşadıkları için erdemli şehrin dini, kanunları yahut yasaları onların bu amaçlarına engel olur. Bu nedenle bunlar engelleri kaldırmak için bilerek yasalardaki sözlere ve kanunlara kendi sözlerini, arzularını ve gelenekleri ekler. Böylece erdemli şehrin kanunları ve yasaları onların isteklerine göre değişir ve bununla istedikleri şeyleri kazanırlar. Bunlar Fârâbî'ye göre tahrif edenlerdir.³⁰⁷

3.1.7.3 Marika (Sapkınlar)

Bu halkın amacı yahut maksadı yasaları değiştirmek değil de onların yasa koyucusunun anlayışlarının, maksadının bozukluğundan dolayı ve onların mevzuları yetersiz tasarladıkları ya da yanlış tasavvurlarından dolayı erdemli şehirdeki kanunları, yasa koyucunun hedeflediği amaçlara aykırı anlarlar. Böylece onların davranışları erdemli şehrin liderinin maksatlarının dışında olur ve bundan dolayı farkında olmadan doğru yoldan saparlar. Bunlar Fârâbî'ye göre Al-Marikadır yani dinden çıkanlardır.³⁰⁸

3.1.7.4 Aydınlanmacılar (Müstersidin)

Bu halklar erdemli şehirde söz edilen erdemleri hayal etmişlerdir fakat onlar hayal ettikleri erdemlere tam manasıyla ikna olmamışlardır. Böylece kendileri ve başkaları için birçok sahte kanıtlamalara başvurarak bu hayallerinde yanlış olduklarını gösterirler. Dolayısıyla bunlar Fârâbî'ye göre bu yaptıklarında erdemli şehre karşı çıkmak değil de daha çok doğru yolu arayış ve hakikati kavrama çabalarında oldukları görünür. Bunların ona göre desteğe ihtiyaçları vardır. Yani onların hayal düzeyinin yükseltilmesi ve onların o sahte kanıtlarla hiç yanlışlanamayacak seviyeye ulaştırılması gerekir. Onlar bu yükseltildiği seviye ile tatmin olursa, onlar orada bırakılmalıdır.

³⁰⁷ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 121

³⁰⁸ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 121

Ama eğer bu seviye ile tatmin olmazsa ve uzak durmak için ya da karşı çıkmak için neden ararlarsa, onlar daha da yüksek bir dereceye yükseltilmelidir. Bu sürece onların tatmin edilmesinin yollarının bulunmasına kadar devam edilmeli. Eğer onlar bu hayal ettirme düzeylerinden hiçbirisi ile tatmin olmuyorlarsa o zaman onlar hakikat düzeyine yükseltilmeli ve hayal ettikleri şeyleri olduğu gibi anlamalarını sağlayacak şekilde yapılmalı. Böylece hakikate ulaşırlar. Fârâbî bu grup insanların Müsterşidin vasfı ile adlandırılmasının oldukça anlaşılır olduğunu vurgular çünkü onların hakikat arayış arzuları erdemli toplumlara yakından benzemektedir.³⁰⁹

3.1.7.5 Sahteciler (Müzeyyifun)

Bu sınıftaki halklar hayal ettiği erdemlerin hepsinin yalan olduğunu gösterirler. Onlar seviyeleri yükseltildikçe ve hatta hakikati ulaştıracak kadar yükseltirlerse bile bu erdemlerin yanlış olduğunu söylerler. Çünkü onlar bütün bunları ya sadece galip olmak için ya da onların arzuladığı bilgisiz devletin amaçlarından birini iyi göstermek için yapıyorlar. Onlar hayal ettikleri erdemlerin ellerinden gelen her imkanla yalan olduğunu göstermeye çalışırlar. İnsanların nefslerinde mutluluk ve hakikati geliştiren veya onların söz ile iyi olduğu ifade eden ve insanların mutluluk ve hakikati kavramasına yardımcı olan hiçbir şey duymaktan hoşlanmazlar. Onlar mutluluğu ortadan kaldıracağını sandıkları şeylere dayanarak, bunları güçlü kanıtlar olarak gösterirler. Onlar ortaya sunduğu bu deliller ile cahil amaçlarını kazanırlar ve tam bir sahtecilerdir.

3.1.7.6 Kara Cahiller (El-Ağmarul-Cuhhal)

Bu halklar mutluluk ve varoluşun ilkelerini hayal etmekle beraber, onların zihninde ve kavrama kapasitelerinde bunu anlama gücüne asla sahip değildirler. Ya da onlar mutluluk ve varoluşun nasıl olduğunu anlama ve onu kavrama gücüne sahip değildirler. Dolayısıyla

³⁰⁹ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 121

onlar hayal ettikleri erdemleri yalanlarlar ve bunların tartışılabilir konular olduğunu savunurlar ve onlara ne kadar mutluluk ve hakikatin ne olduğunu göstermek için destek verirsen o kadar karşı çıkıp hakikati yalanlarlar. Böylece onların hakikate yükselmesi imkânsızdır. Çünkü onların akılları bunu anlama gücüne sahip değildir. Bunların en büyük özelliği hayal ettikleri erdemlerin önemli bir kısmını yanlış saymaktır. Bunun nedeni de onların hayal ettikleri şeylerin tartışmalı bir konu olduğundan değil fakat onların hayal güçlerinin eksik olmasındandır. Zira onlar kötü anlayışlarından dolayı hayal ettikleri erdemleri yanlış sayar. Yoksa erdemlerde tartışmayı gerektiren bir şey bulunduğundan değildir.

Bu sınıf insanlar birçok değişik kimseleri de içerir, onlardan bazıları hayal etmesi gereken bir şeyi yeterli seviye hayal edemediği veya tartışmayı gerektiren bir konuyu nerede bulacağını öğrenip, hakikati anlamaya gücü yetmediği zaman, hakikati anlayan ve anladığını söyleyen bir kimsenin şeref ve egemenlik kazanmak için bile bile yalan söylediğini söyler. Hakikati anlayan kişiyi küçümseyerek onun gururlu ve hakikati değiştiren biri olarak görürler. Bu onların insanlar hakkında yanlış düşünceye sürekli devam ederek, onların bütün insanları anladığını iddia ettiği şeylerin, aslında gururlarını tatmin etmek için söylediğine inandıkları durumdur. Böylece bunlar insanların yaptıkları bütün işlere şüphe gözü ile bakarlar. Bazıları bu şüpheli davranışlardan hareket ederek hiçbir kavrayışın doğru olmadığını, bir şeyi kavradığını zanneden herkesin o konuda yalancı olduğunu sanırlar. Zira bir konuyu kavramaya çalışan birinin kendi düşüncesinde bile emin ve kesin bir anlayışa sahip olmadığını düşünürler. Fârâbî'ye göre bu sınıftaki insanlar Akıllı kimselerin ve filozofların gözünde kara cahillerdir. (cehlu'l-murakkab).

Bunlardan bazıları da hakikati herkes nasıl görüyorsa ve belli bir zamanda nasıl düşünüyorsa ondan ibaret olduğunu dolayısıyla her şeyde hakikati kişi nasıl düşünüyorsa hakikatin onu olduğunu söylerler. Bu düşünce Gregories ve Protagoras'ın safsatalarının düşüncesinde olan doğrunun “nisbi” olduğu söylenilen görüşe benzer. Yine onlardan başka gruptaki insanlar kavranıldığı zannedilen her şeyin gerçek olmadığı görüşündedir ya da bir takım gerçek bulunursa bile bunların hala kavranılmamış olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Bazıları da hakikati hayal ederken onun bir rüya veya uzaktan görülen bir şey gibi olduğunu sanırlar. Onlar o hakikati kavradığını iddia eden birilerinin, onu kavramış olabileceklerinin ya da büyük ihtimalde onlardan birinin o hakikati kavramış olabileceğinin kanaatinde olabilirler. Ama kendilerinin hakikati kavramadıklarını da hissederler. Çünkü onların düşüncesine göre, onların o hakikati kavraması için ya uzun zamana ihtiyaçları ya da bir takım problemleri göz önüne almaları gerektiğine inanırlar. Fakat onların ne bunun için yeterli zamanı ne de bir probleme katlanacak ve direnecek güçleri vardır. Onlar aslında kendi alışkanlıklarından ve bütün imkanlara sahip olmalarına rağmen hakikati kavrayamayacaklarını hissettiklerinden dolayı uğraşmamışlardır. Fakat onlar yapmadıkları şeyleri başkaları yaptığı için kıskanırlar ve üzüntüye kapılırlar. Hakikat bulunan herkese ise onun aldanmış biri olduğunu veya bu iddiasıyla şeref, servet ve basit arzuları arayan zavallı bir yalancı olduğunu göstermeye çalışırlar. Fârâbî'ye göre bu Navabit halklar erdemli şehir toplumlarında yaşıyorlar ve tek başına bir şehir oluşturmuyorlardı.³¹⁰

3.2 FARABİNİN SİYASET FELSEFESİ VE GREK KÖKLERİ.

Genelde İslam siyaset felsefesinin özelde ise Fârâbî'nin siyaset felsefesinin en önemli özelliklerinden birisi büyük oranda pagan yahut Hristiyan kökenlere dayanan siyaset

³¹⁰ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 121-125.

felsefesi bilimini İslam kültürü ile bağdaştırarak ele almasıdır. Fârâbi, siyaset felsefesinde Aristoteles'in kozmoloji düşüncesi ve psikolojisinden, Yeni Eflatuncuların metafiziğinden ve Eflatun'un siyaset düşüncesinden faydalanmıştır. Siyaset felsefesi araştırmacıları bu konuyu aydınlatmak için bir çok eser yazmışlardır. Örneğin, Bönelli (2009) şöyle demiştir: “Fârâbî'nin eserlerini anlamak Eflatun'u Aristoteles'i ve Yeni Eflatuncu siyaseti anlamaya kapı açacaktır.”³¹¹

Biz bu çalışmamızda ayrıntılı bir şekilde Fârâbi'nin ne kadar Yunan siyaset felsefesinden faydalandığını aydınlatmaya çalıştık. Erwin Rosenthal, Fârâbi'nin Eflatun'un siyaset düşüncesini Yunan ve Helen yorumuyla İslam düşüncesine kattığını iddia etmektedir. Ona göre Fârâbi Eflatun'un mirasını devralıp dönüştürerek İslam siyaset felsefesinin temellerini atmıştır.³¹²

3.2.1 EFLATUN'UN ETKİLERİ

Eflatun'un siyaset felsefesinin Fârâbi üzerindeki etkisi açıktır. siyaset felsefesi konusunda Fârâbi'nin en önemli seleflerinden birisi Eflatun'dur. Fârâbi'nin eserlerinde Eflatun'a doğrudan referanslar yer almaktadır. Bir çok araştırmacı Fârâbi'nin Eflatun'un *Devlet*, *Devlet Adamı*, ve *Yasalar* adlı kitaplarını görmüş olduğunu ve hatta bu kitaplar hakkında bazı şerhler ve eserler yazmış olduğunu belirtirler. Christopher colmo ve Leo Strauss, Fârâbî'nin siyaset felsefesi eserlerinde zaten Eflatun'un diyalog tarzını benimsemekte ve Eflatun'un diline benzer bir dil kullanmaktadır.³¹³ Leo Strauss'a göre

³¹¹ Bonelli M. (2009), *Fârâbî's virtuous city and the plotinian world soul. A new reading of Fârâbî's Mabadi Araü Ehli'l-Medînetü'l Fâdila* (unpublished doctoral dissertation) Montreal, the institute of islamic studies, Mc.Gill University p 43.

³¹² Erwin Rosenthal, *Ortaçağda İslam Siyasal düşüncesi*, PDF 170 – 171.

³¹³ Christopher Colmo, *Journal of American Political Science Review, Theory and Practice: AlFârâbî's Plato Revised*, Vol.86, No.4, 1992, s.966.

Fârâbî'nin Eflatun'un felsefesine hayranlığı çok açıktır, Fârâbî Eflatun'un felsefesinin de gerçek felsefe olduğunu inanmıştır.³¹⁴

Eflatun'un bazı eserleri İslam dünyasına erken dönemde ulaşan eserlerdendir. Örneğin; *Devlet*, *Timaeus*, *Sofist*, ve *Yasalar*. Dolayısıyla Fârâbî'nin bu eserlerden haberdar olmaması düşünülemez. Fârâbî'nin devlet teorisinin Eflatun'ununkinden bazı farkları olmakla birlikte Fârâbî'nin şehri, Eflatun'un şehir devletine büyük oranda benzemektedir. Farklılıklardan birisi Fârâbî'nin devlet ya da toplumunun Eflatun'un devletinden daha büyük olması denilebilir. Çünkü Fârâbî'nin devleti bir şehir değil, birçok şehrin bir araya gelmesiyle kurulan bir devlettir.³¹⁵

Biz burada Eflatun'un etkileri ile ilgili olarak bahsedilen konuları küçük başlıklar altında izah edeceğiz.

3.2.1.1 Erdemli şehir ve ideal devlet, vatandaşların mükemmelliğe ulaşması için yapılması gereken eylemlerinde benzerlikler.

Eflatun'un *Devlet* kitabında insanların kendi yetenekleri ya da doğasına uygun olan görevlerini yerine getirmeleri üzerinde durulmaktadır. Yani, işçinin üretmesi, kurucunun savunması ve yöneticinin yönetmesi. Bu şekilde herkesin kendi doğal yeteneklerine uygun işler yapması adalet olarak görülmüştür.³¹⁶ Fârâbî buna benzeyen insanların birbirine olan ihtiyaçlarını gidermek için her biri kendi külliyyetindeki şeylerde çalışması ve birinin diğeri için de çalışması gerektiğini söylediğini de görür. Yani, Fârâbî, şehir ve evde, her birinin diğerinden farklı mükemmellik seviyesi olan bir şehir diğerine ya da komşusuna ve bunların farklı derecelerde var olmasına rağmen, her birinin diğerinden bağımsız olarak iş yaparak

³¹⁴ Mohamed N.Koshnav, *AlFârâbîs Conversion of Plato's Republic*. Pdf , 2014. Bkz Strauss L. (1945) Fârâbîs Plato American Academy for Jewish Research, Louis Ginzberf jubilee volume 357 – 393.

³¹⁵ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 73-74. *Medînetü'l Fâdila* , s.112-113.

³¹⁶ Plato, *Republic*, s. 111

toplumun mükemmelliğe ulaşmasını sağlayacağını vurgulamıştır. Aynı şekilde şehrinde farklı amaçlara sahip olan insanların bir araya gelip mükemmel gayelerine ulaşmak için birbirlerine karşılık yardım eden insanlardan meydana geldiğini söylemiştir.³¹⁷ Fârâbî, insanların birbirlerinin ihtiyaçlarını gidermek için her biri kendi kabiliyetindeki işlerde çalışmaları ve birbirlerine destek olmaları gerektiğini ileri sürer.

3.2.1.2 Eflatun ve Fârâbî'nin Devletlerin Yönetim Biçimlerini Anlatırken Kullandıkları Metaforlar

Fârâbî'in şehir ya da devleti anlatmak için kullandığı metaforların Eski Yunan düşüncesinde kullanılan metaforlar olduğu görülür. Özellikle Yeni-Pisagorcuların kullandığı metaforları Fârâbî'de sık rastlanır. Fârâbî bu metaforlara kendi siyaset düşüncesiyle uzlaştırarak yer verir. Fârâbî erdemli şehri/devleti bazen insan vücudu ile kıyaslar bazen de kozmos ile kıyaslar. İnsan vücudundaki organların birbirleriyle yardımlaşmaları, aralarındaki doğal seviye farkları, bazı organların diğerlerini yönetmesi gibi durumlar kozmosdaki işleyişe benzetmektedir. Örneğin vücudun sağlığının korunması için organlarının sağlığının korunması ve birbiriyle yardımlaşarak çalışmaları gerekiyorsa şehrin/devletin mutluluğunun korunması ve devam etmesi için de iyi eylemlerin yapılması gerekmektedir.³¹⁸ Benzer şekilde Eflatun'da da insan vücudunun organları ile alemdeki varlıkların benzetilmesine yaygın olarak rastlanır.³¹⁹

Fârâbî, organların birbirleri arasındaki hiyerarşik düzeninin toplumda da yer alması gerektiğini ileri sürer. İnsan vücudunun kalp gibi bir yöneticisi olduğu gibi erdemli devletin de bir yönetici lidere ihtiyacı vardır. Vücudun diğer organlarının derecelendirilmesi kalbe yakınlığına göre belirlenmesi gibi devletin organlarının derecelendirilmesi de Melik'e

³¹⁷ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 112-113.

³¹⁸ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla*, s. 114-115

³¹⁹ Plato, *Republic*, 436b, s. 114-115

yakınlığına göre olur. Devletin bütün kısımları, dereceli bir şekilde, ilk başkanın hizmetinde olduğu zaman ideal devlet ortaya çıkar. Bu benzetme, Eflatun, Eflatun'un öğrencileri ve Yeni Eflatuncular tarafından kullanılmıştır.³²⁰

3.2.1.3 Erdemli Şehir Vatandaşlarının Sınıflarının Eflatun'un Sınıfları ile Benzerliği

Fârâbî'nin *Fusul'ül-Muntaza'a* kitabında mükemmel şehrin kısımlarını ya da vatandaşlarını sınıflandırmasında Eflatun'un *Devlet* adlı eserindeki sınıflandırmasından faydalandığı açık bir şekilde anlaşılır. Bununla birlikte Fârâbî mükemmel şehri beş sınıfa ayırırken Eflatun üç sınıfa ayırmıştır.

Bu sınıfları kısaca şöyle karşılaştırabiliriz: Fârâbî'nin dördüncü ve beşinci sınıfları olan *Mujahidun ve Al – Maliyyun (Korumacılar ve İktisatçılar)*,³²¹ Eflatun'un öğrencilerinin sınıflandırması olan savaşçı koruyucular sınıfına tekabül etmektedir.³²² Fârâbî'nin sınıflamasında üçüncü sınıfın adı *Al- Muqaddirun* dur. Bunlar Matematik ve matematiğin uygulamasıyla ilgili olan işle uğraşan insanlardır. Örneğin; Muhasebeciler, geometriciler, fizikçi, Astronomlar.³²³ İkinci sınıf ise Hatipler ve Belagatçılardır. Bunlar retorikte yetenekli olanlardır. Onlar filozof olmayanları ikna ederler.³²⁴ Bu sınıf altında yer alan başka diğer gruplar ise din taşıyıcıları (hammala el-din) ve (kuttab) dır. Fârâbî'nin bu ikinci ve üçüncü sınıfı Eflatun'daki işçi sınıfına tekabül eder. Birincisi ise zaten filozoflar sınıfı yani yönetici sınıfıdır.³²⁵

³²⁰ Fârâbî, *Fusûlü'l -muntazâ, Tahkik ve Şerh*, Dr. Fauzi Muntari Najar, Dar Al-Mashriq, Beirut, Lebanon, 1971, S. 24

³²¹ Fârâbî, *Fusûlü'l -muntazâ, Giriş ve Şerh*: Fauzi Najar, Beirut / Lebanon, Dar Al-Mashriq Beirut, 1971, s.65 -66

³²² Richard Walzer, *Fârâbî on the perfect state* s. 436 -437

³²³ Fârâbî, *Fusûlü'l -muntazâ*, s. 65

³²⁴ Richard Walzer, *Fârâbî on the perfect state*, S. 437

³²⁵ Bu retorik, Plato Phaedrus ve Aristoteles Retorik etkisiyle arapçaya geçmiştir.

Fârâbî'nin bu erdemli şehir sınıflandırmasının Eflatun kaynaklı ve Yeni Eflatuncular tarafından geliştirilen bir düşünce olduğu söylenebilir. Zira İslam düşüncesinde Fârâbî öncesinde böyle bir sınıflamaya rastlanmamaktadır. Fârâbî'nin eserlerinde zikrettiği devlet çeşitlerinin Eflatun'un devletlerine tamamen uygun olduğu bu devlet çeşitlerinin dört tanesinin Eflatun'un Devlet adlı eserindeki devlet çeşitleriyle aynı olduğu görülür.³²⁶ Bunlar, Timokrasi, oligarşi, demokrasi, tiranlıktır. Fârâbî'nin sınıflamasını Eflatun'dan ayrılan tarafı Eflatun'un devletlerine ek olarak üç cahil şehir çeşidini sınıflandırmasına eklemesidir. Bu devletler; Değişmiş, bozuk ve yanlış devletlerdir.

3.2.1.4 Eflatunun ideal devlet yöneticisinin özelliklerinin Fârâbî'nin erdemli şehir lideri üzerinde etkileri.

Fârâbî'nin erdemli şehrinin ilk başkanının özellikleri iki kısımdır. Bunlardan bazısı Medinetül-Fadıla adlı eserinde yer almaktadır. Fârâbî'nin bu eserinde yer alan ilk başkanın on iki özelliğinin tamamı Eflatun'un *Devlet* adlı eserinin altıncı bölümünde yer almaktadır.³²⁷ Fârâbî'ye göre erdemli şehrin ilk başkanının on iki fiziki entelektüel ve ahlaki özelliğe sahip olmalıdır.³²⁸ Bu özellikler ilk başkanın doğuştan getirdiği özellikler olmalıdır. Bu doğal özellikleri tek başına ilk başkan mükemmel yapmayabilir ya da filozof krala dönüştürebilir. Bu özelliklere ek olarak Eflatun ve Fârâbî filozof kralın eğitim görmesinin gerekliliğini belirtirler. İlk başkan Eflatun'a göre ahlaki eğitim, Fârâbî'ye göre ise bunun yanında mille'nin kanunu ve kültür eğitimi almalı ve içindeki doğal özelliklerini geliştirmelidir.³²⁹

Ayrıca Fârâbî yukarıdaki özelliklere ilave olarak ikincil özelliklerden bahseder. Bu ikincil özellikler mutluluğa ulaşmak için mükemmel insanı başkalarından ayırmaktadır.

³²⁶ Walzer s. 438, bkz Fusul al-Medeni D.M Dunlop s . 49

³²⁷ Plato, *Republic*, s. 163-173

³²⁸ Bu ön iki özelliğe daha önce değinilmişti.

³²⁹ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s. 444

Fârâbî bu özelliklerin tek bir kişide toplanamayacağını farkındadır. Bu nedenle erdemli şehrin yöneticisine kaynaklık edecek dört gruptan bahseder. Fârâbî'nin bu düşüncesinin bazı farklılıklar olsa da Eflatun'da da var olduğu ifade edilmektedir.³³⁰

3.2.1.5 Fârâbî'nin erdemli şehrinin yönetimlerin kaynağı ve Eflatun'un yaklaşımı:-

- Fârâbî'nin erdemli şehrinde yönetici olabileceklerin ilki filozof-kraldır. Filozof kralın özelliklerine sahip bir kişinin bir toplumda bulunması nadiren gerçekleşir. Zira, bu kişinin yöneticilik yapabilecek yaşa geldiğinde ikincil özellik olan altı özelliğe de sahip olması gerekmektedir. Filozof olmasıyla beraber de metafizik güce, peygamberî bir bakış açısına ve bildiği gerçekleri başkalarına aktarabileceği retorik gücüne sahip olmalıdır. Ayrıca kanun koyucu ve savaşta komutanlık yapabilecek bilgiye donanımı da bulunmalıdır.³³¹ Fârâbî'nin filozof kralının özellikleri bütünüyle Eflatun'da yer almasa da özellikle Eflatun'a yazılan geç dönem Eflatuncu şarihlerin eserlerinde yer almaktadır.
- İkinci yönetici türü “ilk imamlar” Fârâbî'nin sisteminde filozof-kralın özelliklerine sahip tek bir kişi olmadığında yönetici olan ilk önderler adı verilen bir grup olur. Bu önderlerin her biri ayrı ayrı, filozof kralın özelliklerinin hepsine sahip olmasalar da her biri bu özelliklerden bazılarını sahiptir. Dolayısıyla bir araya geldiklerinde filozof kralın özelliklerine sahip olur ve bir şehri yönetebilirler. Bu yönetici önderlere Erdemli yöneticiler denir.³³² Walzer'e göre bu yöneticiler topluluğunun özellikleri Eflatun'un filozof kralının özelliklerine daha yakındır. Ancak Walzer'in bu tespitine rağmen bize göre Fârâbî'nin tek başkan yerine birden fazla başkanların da olabileceği görüşü Eflatun'da yer almamaktadır.

³³⁰ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s.

³³¹ Fârâbî, *Fusûlü'l -muntazâ*, s. 66

³³² Fârâbî, *Fusûlü'l -muntazâ*, s. 67

- Üçüncü yönetici türü ise İkinci reis adı verilen yöneticilerdir. Bu yöneticiler filozoflardan olur. Fakat yukarıdaki yönetici grubundan farklı olarak eski kanun ve gelenekleri bilip uygularlar. Daha öncekilerin bu gelenekte yer alan amaçlarını göz önünde bulundururlar. Bunları uygulamaları gereken yerleri ve durumları mükemmel bir şekilde ayırt edebilirler. Eski geleneklerde apaçık bir şekilde yer almayan bazı durumları yeniden üretirler. Şehrin imarını korumak için mükemmel bir fikri ve ameli hikmet sahibi olmaları, hitabet, ikna, hayal gücüne dayanan bir etki meydana getirebilmeleri gerekmektedir. Aynı zamanda savaşlarda iyi olmaları gerekir.³³³ Bu düşüncelerin hemen hepsi Eflatun düşüncesinde yer almaktadır. Eflatun tarafından başlatılıp Eflatuncu okullarda sürdürülmüştür.³³⁴
- Fârâbî'nin erdemli devletin yöneticisi olabilecek dördüncü grup ise *reislerdir*. Eğer filozof kralın özellikleri taşıyan hiç kimse yoksa ve bu altı özellik altı ayrı kişide tek tek bulunursa o zaman bu kişiler bir araya gelerek ülkeyi birlikte yönetirler.³³⁵ Bu gruptaki yöneticiler Eflatun'un *Yasalar* kitabında bulunan filozoflardan oluşan gece konseyine benzemektedir.³³⁶ Aynı zamanda, bu düşüncenin Eflatun'un *Devlet* adlı eserinin sekizinci kitabında yer alan aristokrasi anlayışından etkilendiği görülmektedir. Çünkü İslam'ın ilk zamanlarında bulunan şura sisteminin monarşik bir sistem olup burada anlatılan reisler sistemine yakın bir sistem değildir.³³⁷

Bu dört yönetici çeşidine ek olarak iki yöneticinin aynı zamanda yönettiği bir sistemden de bahsedilir. Bu iki reisten birisi filozof özelliklerine sahip iken diğeri kalan diğeri

³³³ Fârâbî, *Fusûlü'l -muntazâ*, s. 67

³³⁴ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s. 448-449

³³⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 50 - 51

³³⁶ Plato, *Laws*, s.254 - 255

³³⁷ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s. 450

özelliklere sahiptir. Bu iki reis birlikte aynı anda yönetici olurlar. Bu düşünce Fârâbî'den sonra gelen Amiri tarafından Fârâbî'ye atfedilmiştir. Fakat bu düşüncesin aslında Eflatun'un altıncı risalesinde Atina filozoflarından bahsederken geçtiği bilinmektedir.³³⁸

3.2.1.6 Eflatun'un cahil devlet çeşitlerinin Fârâbî'ye etkileri

1. Zaruri şehir. Zaruri şehirde insanların yalnızca asgari ihtiyaçları göz önünde bulundurulur. Vatandaşlar bu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla bir araya gelirler.³³⁹

Bu devlet çeşidi Eflatun'un Cumhuriyet adlı eserinin ikinci kitabında yer alan “anankaiaorate polis” ile aynıdır.³⁴⁰

2. “Nadala şehir” Cimri şehir, Amiri'nin Aristoteles hakkında yazdığı eserinde analetheria adıyla geçmektedir. Bu şehir maddi ihtiyaç olan mal, mülk ve paranın tek ve en önemli şey olduğu bir şehir türüdür. Eflatun, bu devletleri oligarşi adıyla adlandırır.³⁴¹

3. Al-hissa ve Al-Sugut, bu şehir türü toplumdaki duyusal lezzetlerin ön planda olduğu bir şehir türüdür. Fârâbî, bu şehrin vatandaşlarını anlatmak için göçebe Türkler ve bedevi Arapları örnek verir.³⁴²

4. Karama şehir ve beşincide Taghallub şehirdir. Bu iki cahil şehir, şehirlerin en kötüsüdür. Burada toplum aç gözlü olup yalnızca maddi kazanç için uğraşır. Eflatun bu tür bir toplumun irrasyonel amaçları olduğunu belirtir. Karma şehir Eflatun'un *Devlet'inin* sekizinci Kitabında, Sparta'nın anayasasıyla ilgili olarak Timokrasi adıyla kullanılmıştır.³⁴³ Tagallup Şehir ise Eflatun tarafından *Devlet'in* yedi ve sekizinci kitabında aynı zamanda Gorgias kitabında detaylı bir şekilde yer almıştır.

³³⁸ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s. 449

³³⁹ Fârâbî, *Siyasetul Medeniye*, s.128

³⁴⁰ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s.. 452

³⁴¹ Plato, *Republic*, s. 228- 233

³⁴² Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s. 453

³⁴³ Plato, *Republic*, s.223 - 227

Walzer, Eflatun'dan sonra gelen Yeni Eflatuncular da bu şehir türüne yer verildiğini ve bazı ilave argümanlar geliştirildiğini söyler.³⁴⁴

5. Al-Medine Al-Cemaiyye (Eflatun'da Demokrasi). Demokratik şehir Fârâbî'ye göre mutlak özgürlük üzerine bina edilmiştir. Hem yapılan işler hem de ahlak konusunda kontrolün olmaması olarak anlaşılabilir. Bu sistemde insanlar kişisel çıkar ve zevklerin peşine abartılı bir şekilde düşerlerse bu sistem anarşiye dönüşebilir. Fârâbî'nin demokrasi ile ilgili düşüncelerinde Eflatun'un *Republic adlı eserinin* 8. Kitabından faydalandığını görülmektedir.³⁴⁵ Walzer gibi yazarlar Fârâbî'nin demokrasi ile ilgili düşüncelerini Eflatun'dan aldığını İslam düşüncesindeki eserlerde demokrasi ile ilgili bu tür düşüncelere rastlamanın zor olduğunu ifade ederler.

Kısaca Fârâbî'nin siyaset düşüncesinde yer verdiği yaklaşımlardan Eflatun'dan etkilendiği açıktır. Bu etkilenme doğrudan değil Meşşai ve Yeni Eflatuncu şarihler yoluyla olmuştur. Fârâbî'nin yakın dönem Yunan okullarından ve İslam öncesi Bizans eserlerinden faydalandığı açıktır. Belki daha düzenli ya da iyi modifiye edilen bir şerhtende yararlanmış olabilir. Nasıl Alexander Aphrodisias Aristoteles'in fizik, metafizik, psikoloji ve ahlak düşüncesini düzenli bir şekilde aktarırsa siyasette de öyle olduğunu savunur. Plotinus ve Yeni Eflatuncular Eflatun'un siyasetini eleştirmiş olsa da Eflatun'un düşünceleri şerhler yoluyla aktarılmaya devam etmiştir. Mesela, Orta dönem Yeni Eflatuncularının siyasete dair eserlerinde (ör: Çiçero) Eflatun'un fikirleri parça parça yer almaktadır. Diğer taraftan Themistius'un kamu retoriğine bakarsak Eflatun'un siyaset düşüncesinin etkisinin yaygın bir şekilde devam ettiğini görürüz.

³⁴⁴ Richard Walzer, *Fârâbî on the perfect state*, s. 453

³⁴⁵ Plato, *Republic*, s.233-240

Eflatun düşüncesinin bir şekilde geç dönem Yeni Eflatunculara kadar ulaştığının en bariz delili Fârâbî’de Eflatun eserlerinin etkisinin görülmesidir.

Özellikle Eflatun’un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinin Arapça çevirileri dokuzuncu yy. dan itibaren vardır. Huneyn b. İshak’ın bu eserleri Arapçaya çevirdiği ve Devlet’e bir şerh yazdığı bilinmektedir.³⁴⁶ Aynı şekilde şu anda kayıp olan bazı Yunan eserlerinin de Fârâbî’ye ulaştığı mümkün görünmektedir.³⁴⁷ Fârâbî’nin bu kaynaklardan erdemli şehir fikri, onun sakinleri ve erdemli şehir yöneticileri hakkında faydalandığını söylemek mümkündür.

Aynı şekilde Fârâbî’nin cahil şehir ve onun vatandaşları ve yöneticileri hakkındaki yaklaşımlarını analiz edersek bu bilgilerde kendinden önceki Yeni Eflatuncuların fikirlerinden faydalandığını görebiliriz. Bu Yeni Eflatuncu etkinin, Roma imparatorluğu zamanında yaşamış olan bir filozof eserinden olduğu hakkında bazı değerlendirmeler yapılmaktadır. Özellikle de Porphyry olabileceğini mümkündür.

3.2.2 ARİSTOTELES’İN FARABİ’YE ETKİSİ

Aristoteles’in Fârâbî’ye etkisi Fârâbî’nin ikinci muallim olarak adlandırılmasından da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Aristoteles’in siyaset konusunda Fârâbî üzerindeki etkisine fazla değinilmemektedir. Bunun sebebinin Aristoteles’in *Politika* adlı siyaset felsefesi eserinin Fârâbî’nin ölümünden sonra ortaya çıkması olduğu ileri sürülmektedir. Fakat bu bilginin doğruluğu tartışmalıdır.³⁴⁸ Zira Fârâbî’nin siyaset düşüncesinde Aristoteles’in *Politika*’sında yer alan bir çok düşünceye benzer yaklaşımlara

³⁴⁶ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s. 426

³⁴⁷ Richard Walzer, *Fârâbî On The Perfect State*, s.426

³⁴⁸ Aristotelesin *Politika*’si ön üçüncü yüzyılda Fârâbî’nin ölümünden sonra çeviri yapıldığını yahut onun çeviri daha sonra da orta çıktığını söylenir fakat biz *Politika*’nın erken döneme de tercüme edildiğini ve Fârâbî’nin de bu kitaptan haberdar olduğunu biliriz.

rastlanmaktadır. Fakat bu Fârâbî'nin bu düşüncelerinin asıl kaynağını bulmak kolay değildir. Bu belirsizliğin sebebi Erwin Rosenthal'e göre etik ve siyaseti ayıran çizginin kesin bir çizgi olmamasıdır. Çünkü bu ikisinin birbirine karşı konumu teori ve pratiğin birbirine karşı durumu gibidir.

Fârâbî ve Aristoteles'in siyaset düşüncelerinin benzerliklerini, birkaç ana fikir çerçevesinde ortaya koymak mümkündür. İlk olarak Fârâbî'nin insanın kendi ihtiyaçlarını karşılayabilmek için sosyal bir hayvan/canlı olarak toplum içinde yaşaması gerektiği düşüncesi aynı şekilde Aristoteles'in Politika adlı eserinde yer alır.³⁴⁹ Aristoteles insanı politika zoon/ siyasal hayvan olarak tanımlamıştır.³⁵⁰ Yine, Fârâbî, Aristoteles gibi toplum içinde yaşamayı sevmeyenlerin ya insanın ötesinde (Tanrı gibi) ya da insandan aşağı (hayvan gibi) varlıklar olarak adlandırmıştır.³⁵¹

Fârâbî, Aristoteles'te olduğu gibi siyaset için ahlakın önemini vurgulamaktadır. Her iki filozof da ahlaklı olmanın biricik yolu olan itidali gerçekleştirmek için siyasetin fonksiyonunun önemini ortaya koyarlar. Aristoteles Politika adlı eserinde yasanın orta yolu ifade ettiğini belirtmiştir.³⁵²

Bu yasanın mutedil olan olduğunu ifade eden Fârâbî'nin düşüncesiyle aynıdır. Fârâbî'de siyasi otoritenin görevini itidal prensibi bağlamında ortaya koyar. Fârâbî'ye göre toplumun yöneticisi idare sanatını kullanarak mutedil yasalar çıkarmak ve ahlaklı bir yaşam için gerekli olan itidali topluma sunmalıdır.³⁵³ Fârâbî, Aristoteles'te de olduğu gibi insanın fiilinde ve ahlakında itidali benimsemesinin bireysel faydadan ziyade toplumsal faydayı

³⁴⁹ Walzer, Fârâbî, *On The Perfect State*. S. 408

³⁵⁰ Aristoteles, *Politics* 12, 1253

³⁵¹ Walzer, *On The Perfect State*, s. 290

³⁵² Aristoteles, *Politics*, 127b

³⁵³ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, 37

gözetmesi gerektiğini belirtir. İnsan toplumsal bir hayvan/canlı olarak toplum içinde yaşamalı ve standart bir ahlaki ilkeler sistemine sahip olmalıdır. Toplumda ahlaki bir standart olmadan bireyin mutedil bir ahlak oluşturmaları düşünülemez.³⁵⁴

Bununla beraber Walzer, İbn Ebu Usaybia'nın zikrettiği Fârâbî'nin siyaset ile ilgili yazdığı eserlerinden biri olan, günümüzde bulunmayan *Kitab Fil-ictimaat El-Medeniyye* adlı eserinde toplum kelimesini kullanmasının Aristoteles'in toplum için kullandığı “koinonia” anlamında olabileceğini ve Aristoteles'ten miras almış olabileceğini söyler.

Fârâbî'nin Medine kelimesini erdemli şehir anlamında kullanmasına gelince, Medine; şehir, devlet ya da polis anlamındadır. Yani aralarında organizasyonun bulunduğu bir toplum anlamına gelmektedir. Fârâbî'nin ümmet ya da köy yerine şehir kelimesini tercih etmesi rastgele değildir. Çünkü bu tercihten Fârâbî'nin Aristoteles'in şehir ile ilgili düşüncelerini bir şekilde öğrenmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle Fârâbî'nin küçük toplumlardan oluşan bir toplumun mükemmel olmadığını savunması ve bu küçük toplumların mükemmelleşmek için bir araya gelip daha büyük bir toplum kurmaları gerektiğini göstermesi bu düşüncenin Aristotelesçi bir düşünce olduğunu ortaya koyabilir. Çünkü Aristoteles, *Politikas*ında polisi/şehri bir çok kasabanın bir araya gelip kurduğu, bir toplumun kendi kendine yeten bir birimi olarak adlandırmaktadır.³⁵⁵

Fârâbî, en yüce iyiliğe erişmek için toplumun bir şehir devleti kadar büyük bir yapılanmasının olması gerektiğini söyler. En yüce iyilik kavramı Eski Yunanlılar tarafından

³⁵⁴ Humeyra Özturan, *Akıl ve Ahlak Aristoteles ve Fârâbî'de ahlakın kaynağı*, Birinci Basım, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013, s. 189 – 190.

³⁵⁵ Aristoteles, *Politics*, 12, 1256

da bilinen bir kavram olup bu kavramın m.ö. iki yüz yıllarında Pseudo Aristotelian(sözde Aristoteles)'in gelenekte bilinmektedir.³⁵⁶

Farklı milletlerin ve grupların evlilik yahut başka yollarla birbirleriyle bağlantıda bulunması fikri de Fârâbî'nin Aristoteles'in Politika'sından esinlendiği bir fikir olabilir. Aristoteles ve Fârâbî siyaset amaçlı evlilikler gerçekleştirebileceğini fakat bu şekilde kurulmuş bir devletin başarılı olması konusunda endişeleri olduğunu belirtirler. Çünkü onlara göre insanlar sadece yaşamlarını devam ettirmeyi değil ortak iyiliği de amaçlamalıdır.³⁵⁷ Fârâbî, cahil devletlerden bahsederken bunlar arasında kendi çıkarları için başka gruplara saldırıp mağlup etmek amacıyla kurulan devletlerin erdemsiz olduğunu vurgular. Fârâbî'nin bu görüşü, Aristoteles'in Politika'sının üçüncü kitabında geçen erdemsiz topluluklarla ilgili görüşünün aynısıdır. Aristoteles, erdemli olmak ve iyi bir hayat kurmak için bir evde, sokakta, sitede birlikte yaşamamanın yeterli olmadığını söylemektedir.

Fârâbî'ye göre en iyi devlet gerçek adalet üzerine kurulan devlettir. Yani herkesin üzerine düşeni yaptığı devlettir. Böyle bir devlet yapısı sağlıklı bir insan vücuduna benzer. Bu düşünce meşşai kaynaklarıyla bağlantılı bir düşüncedir. Aristoteles, *De Animalian Motion* adlı eserinde ve Themistius'un Aristoteles hakkında yazdığı Paraphasi'de yer almaktadır. Fârâbî'nin eserlerinde bulunan bu tarz argümanlar, Fârâbî'nin Aristoteles şerhlerinden faydalandığını düşündürmektedir. Her ne kadar Roma dönemi ve Helenistik dönemde siyasetten daha çok metafizik ile ilgileniliyorsa da Aristoteles düşüncesinin bu

³⁵⁶ Richard Walzer, *On The Perfect State*, s. 433

³⁵⁷ Richard Walzer , *On The Perfect State*, s. 486

dönemlerde dogmatik bir gerçek olarak var olduğu ve geç dönem Yeni Eflatuncu filozoflar ve Müslüman filozoflara bu düşüncelerin miras kaldığı söylenebilir.³⁵⁸

3.2.3 YENİ EFLATUNCULUĞUN FARABİ’NİN SİYASET FELSEFESİNE ETKİLERİ

3.2.3.1 YENİ EFLATUNCU SİYASETİN İSLAM DÜNYASINA ULAŞMASININ GERÇEKLİĞİ

İslam’ın doğuşundan önce Yeni Eflatunculuk Edessa, Nisibis, Antakya, Cundişabur, Harran gibi bir çok şehirde öğretilmekteydi. Felsefe ve tıp gibi bilimlerin eğitimi bu şehirlerde İslam’ın yayılmasına kadar hatta daha sonra gelişmeye devam etmiştir. Örneğin çeviri hareketinin öncülerinden Huneyn b. İshak Cundişabur’da okumuştur. Benzer şekilde Porphyry’de Yeni Eflatuncuların felsefe anlayışını bilen ve eserleri üzerine çalışan birisidir. Dolayısıyla bu şehirlerin özellikle İskenderiye Cundişabur ve Harran’ın İslam imparatorluğu idaresine girmesi Yeni Eflatuncu bilginlerin Bağdat ve İslam dünyasında tanınmalarına sebep olmuştur. Bu geleneğin erken dönemde İslam dünyasına aktarıldığı bilinmektedir. Örneğin o döneme kadar Tanrının yoktan yaratmasını (ex nihilo) savunan Müslüman düşünürlerin Tanrı-alem arasındaki ilişkiyi sudur nazariyesi ile açıklamaya başlamalarında Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisi olduğu ileri sürülür.

Kuran’da Yeni Eflatuncunun sudur kavramı yoktur ama buna rağmen Müslüman düşünürlerin sudur meselesini benimsediği açıktır. Sudurdaki Tanrı yahut ‘Bir’ ya da mutlak ‘İyi’ yoktan yaratmamaktadır, ondan aşağıya bulunan her şeye ezeli Sudurunu sağlamaktadır. Bu düşünce ise ilk Müslüman filozofun kimliğini taşıyan Ebu Yusuf İbn

³⁵⁸ Richard Walzer , *On The Perfect State*, s. 435

İshak El-Kindi’de kısmen ve diğer Müslüman filozoflarda var olduğunu çok barız bir şekilde görmekteyiz. Çünkü Kindi’nin Tanrısı yaratıcı ve aktif özellikleri taşıyan biridir. Onun Tanrısı hem yaratıcı hem de aktif olması Kindi’nin düşüncelerinde Yeni Eflatuncu bir etkinliğin var olması demektir.³⁵⁹ Metafizik konulardaki bu Yeni Eflatuncu etkisi siyaset alanı için de söz konusu olmuştur. Yeni Eflatuncular klasik kaynakları şerh ederken siyaset ve ahlak eserlerini ayırt etmeksizin şerh etmiş oldukları gibi Müslüman filozofların da Yeni Eflatuncu eserler ve Antik Yunan eserlerini tercüme ederken siyaset, ahlak, fizik, metafizik gibi bir çok konudaki eseri İslam dünyasına aktardıkları görülür.³⁶⁰

Fârâbî, nasıl antik Yunan filozoflarının siyaset eserlerinden haberdar ise aynı şekilde Yeni Eflatuncular da bu eserlerden ve bu eserlere yazılan şerhlerden haberdardır. Bu etkilenmenin olmadığını ileri süren Fârâbî’nin Yunanca bilmediğine dair iddialar önem arzetmezler. Çünkü asıl önemli olan Fârâbî’nin Yunanca bilip bilmemesi değil Yeni Eflatuncuların siyaset eserlerinin var olup olmamasıdır. Bu tür eserlerin var olduğu da açıktır. Örneğin, Proclus’un Devlet’e yazdığı şerh (*Commentary on Republic*) bu eserlerden birisidir. O halde Fârâbî’nin Yeni Eflatuncular’ın eserlerini görmediğine dair iddialar Fârâbî’nin Devlet’te bulunan üç yönetim tarzını bilip bilmediği ile ilgili tartışmalara benzemektedir. Joshua Parens bu tartışmayı ele alırken şöyle söyler: Fârâbî’nin Devlet’te bulunan üç yönetim akımını bilmediğini ileri sürenler Fârâbî’nin Filozof-Kral anlayışının Devlet’teki üçüncü yönetim tarzı olduğunu dikkate almamışlardır.³⁶¹

Buradan yazarın iddiası üçüncü akımını bilen Fârâbî’nin bir ve ikinci akımları bilmemesinin düşünülemeyeceğidir. Aynı şekilde Fârâbî’nin ahlak ve metafizik konularına

³⁵⁹ Ian Richard Netton, *Encyclopedia of Philosophy*, 1998, s.5984

³⁶⁰ Ian Richard Netton, *Encyclopedia of Philosophy*, 1998, s.5984-89.

³⁶¹ Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtues Religion-Introducing Fârâbî*, New York, U.S.A, The state university of New York Press, 2006, s.11.

dair Yeni Eflatuncu düşünceyi bildiğini fakat siyaset konusuna dair bir bilgisi olmadığını ileri sürmek de makul görünmemektedir. Zira Fârâbî'nin haberdar olduğu İsmaili fırkanın İslam fırkaları arasında Yeni Eflatuncu düşüncelerden en çok habedar olan fırka olduğu söylenmektedir.³⁶²

Özellikle Yeni Eflatunculuğun siyaset anlayışına ve Fârâbî'nin hayatına bakılırsa, Fârâbî hayatının büyük bir kısmında İsmaili fırkanın en yoğun olduğu yerlerde yaşamıştır. Dolayısıyla Fârâbî, Yeni Eflatunculuğun ahlak ve metafizik iddialarına hakim olduğu gibi bir o kadar da siyasetle ilgili düşüncelerine hakim olduğu söylenebilir.

3.2.3.2 HARRAN OKULUNUN YUNAN SİYASET ESERLERİNİN İSLAM'A AKTARILMASINDAKİ ROLÜ

Yunan dünyasında Felsefe okullarının kapatılmasından sonra, felsefi düşüncenin doğuda bazı şehirlerde cılız bir şekilde devam ettiği bir dönemde felsefe, İslam dünyasında yeniden hayata dönmüştür. Harran okulu Yunan felsefi mirasının İslam dünyasına aktarıldığı önemli okullardan birisidir. M.s. 529 yılında Atina okulunun kapatılması nedeniyle yedi filozof Cundişabur'a sığınmış daha sonra Harran'a yerleşmişlerdir.³⁶³ Onların sayesinde Yeni Eflatunculuk düşüncesi burada yeni bir hız kazanmıştır. Eflatuncu, Yeni Eflatuncu, Aristotelesçi ve Yeni Pisagorcu düşünceler Harran'da varlığını sürdürmüş ve İslam dünyasında yankılarını bulmuştur.³⁶⁴

Yedinci yy. ın ilk yarısında Doğu Roma imparatorluğu İslam'ın hükümrânlığı altına girmesiyle Yeni Eflatuncu okullar ve Harran da İslam toprakları sınırlarında yer almıştır.

³⁶² Ian Richard Netton, *Encyclopedia of Philosophy*, 1998,s.5984-89.

³⁶³ T.J. De Boer, *History of Philosophy in İslam*, Çev. Edward R. Jones B.D, London, Luzac and Co. LTD. 46, Great Russell Street, 2003, S. 15

³⁶⁴ Pauliina Remes, *NeoPlatonism*, Swansea/United Kingdom, Acumen Publishing Limited, 2008 s.30

Buradaki eserler ve düşünceler kısa sürede Arapçaya aktarılmıştır ve Yunan düşüncesi İskenderiye'den Bağdat'a ulaşmıştır. Harran'da bu düşünceler önce Süryaniceye sonra da Arapçaya çevrilmiştir. Süryanilerin en büyük fizikçisi Reşh'ayna (ö.536), Aeginali Pavlus ve Ahrun gibi düşünürler Harran'da öğrenim görmüşlerdir. Harran İslam hükümrânlığına girince oradaki ilmi çalışmalar artmış ve matematik, astroloji, Yeni Pisagorculuk çalışmaları daha çok okunmuş, Yeni Eflatuncu düşünceler tartışılmaya başlamıştır. Abbasi döneminde Yunan eserlerinin çevrildiği Beytu'l Hikme'nin başındaki kişi de Harranlı Salm'dir.³⁶⁵

Harranlı Süryani Hristiyanların katkısıyla, özellikle sekizinci ve onuncu yüzyıllar arasında gerçekleşen çeviri faaliyetlerinin büyük çoğunluğu Bağdat'ta gerçekleşmiştir.³⁶⁶ Bu çeviri faaliyetleri boyunca Yeni Eflatuncuların eserleri ve düşünceleri, mesela Porphyry, Simplicius, John Philoponus, Proclus, Lamblichius, Alexander of Aphrodisias gibi düşünürlerin eserleri Arapçaya aktarılmıştır. Fakat bu Yeni Eflatuncu düşüncenin İslam siyaset felsefesi üzerine etkilerini gösteren çalışmalar azdır. Bu etki eserlerdeki bazı pasajlar ve imalar vasıtasıyla anlaşılabilir. Mesela, İslam siyaset düşüncesinin erdem anlayışının Yeni Eflatuncuların Siyasal erdemleriyle bağdaştığını görürüz. Örneğin siyasal erdemler, ideal devlet reisinin özellikleri, teellüh, filozof kralın peygamber olması gibi konularda bu etkilenmenin delillerine rastlanır.

3.2.3.3 YENİ EFLATUNCULUK'UN SİYASET DÜŞÜNCESİNİN FARABİ ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ

Fârâbî'nin *Medinetü'l - Fadila* adlı eserinin birinci bölümü ile on dördüncü bölümleri arasında metafizik konulara yer verdiğini görürüz. Bu bölümlerde, ilk varlıktan

³⁶⁵ Hans Daiber, *Islamic Thought in the Dialogue of Culture*, s. 50-51

³⁶⁶ Dominic J. Omeara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press Oxford s. 186, 2003.

başlayarak maddeye kadar varlıkların ilkelerini ele almaktadır. Fârâbî, Proclus'un *Teolojinin Unsurları* eserinden miras kalan bu tartışmaya dayanarak ilk sebebin mutlak mükemmel olduğunu her şeyden önce var olduğunu maddi olmadığını, akıl olduğunu söylemiştir. Diğer varlık ise bu ilk varlıktan sudur etmektedir.³⁶⁷ Bu sudur anlayışı ilk ilkeyi dört farklı şekilde yansıtmaktadır. İlk sebep her şey ondan sudur ettiği için cömerttir. Bu cömertlik anlayışının Proclus'un eserinde yer alan iyinin taşması (good self-diffusiveness) olduğu söylenir.³⁶⁸

İkincisi ilk sebepten sudur eden her şeyin hiyerarşik bir düzende olduğu iddiasıdır. İlk sebepten en alt düzeydeki varlığa kadar tüm varlıklar mertebeler halinde sıralanırlar.³⁶⁹ Üçüncüsü bu hiyerarşinin adalet erdemini göstermesidir. Varlıklar kendi varlık seviyelerinde varlıktan adil olarak pay alırlar. İlk sebep adil olup adaleti kendi özünden kaynaklanmaktadır. Omeara, bu adalet anlayışının Yeni Eflatunculuğun geometrik eşitlik iddiasına dayandırır. Ona göre Fârâbî bu ilkeleri hep metafizik, fizik ve siyaset görüşlerinde kullandığını ifade eder.³⁷⁰

Sonuncusu ise sudur eden her şeyin birbiriyle bağlantılı bir bütün teşkil etmesidir. Buradaki bağlantı toplumsal düzendeki bağlantı gibidir. Yani tıpkı Yunan siyasetinde yer alan insanların devlet kurması için bir araya gelmesi gibidir. Bu bağlantıların bütünlük oluşturması ilk sebebin mükemmelliğinden kaynaklanmaktadır.³⁷¹

Fârâbî, *Medînetü'l- Fâdîla*'da birinci akıldan faal akla kadar akılların ve cevherlerin seviyelerini sıralamaktadır. Faal akıl insan ruhunu mükemmelleştiren sebeptir.³⁷² Bu

³⁶⁷ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdîla* , s. 45-47

³⁶⁸ Dominic J. Omeara, *Platanopolis*, s. 187

³⁶⁹ Dominic J. Omeara – *Platanopolis*, s. 188

³⁷⁰ Dominic J. Omeara – *Platanopolis*, s.188

³⁷¹ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdîla* , s. 46-47

³⁷² Fârâbî, *Medînetü'l Fâdîla* , s. 52-54

düşüncenin Yeni Eflatuncuların Aristoteles'in Ruh Üzerine adlı eserinin şerhlerinden birinde yer aldığı söylenir. Son dönem Yeni Eflatuncuların da bu düşüncüyü “aşkın ilahi akıl” olarak bildikleri söylenir.³⁷³

Fârâbî, ay altı alemde bahsederken bu alemde yer alan dört unsurdan ve insanlardan bahsetmektedir.³⁷⁴ İnsanın ruhunun güçlerinde de bu hiyerarşinin varlığından bahseder ve ruhun güçlerinin her birinin daha üst bir güce hizmet ettiğini ifade eder. İnsanda bulunan en üstün güç akletme gücüdür.³⁷⁵

İnsandaki bu doğal hiyerarşik düzen doğadakinin devamıdır. Akıl, insandaki en üstün güç olup, insani akılların üstünde de faal akıl vardır. Teorik akıl da pratik akıldan daha üstündür. Mutluluk insan ruhunun mükemmelliğe erişmesi ve maddeye ihtiyaç duymadan var olabilecek hale gelmesi ve varlığını bu şekilde sürdürmesidir. Çünkü ruh o seviyeye gelince akıllar arasına dahil olur.³⁷⁶

Omeara'ya göre Fârâbî'de insan ruhunun amacı saf akla ulaşmaktır. Aynı şekilde Yeni Eflatuncuların da bu fikri öne sürdüğü görülür. Bu hayatta ayüstü alemdeki varlıklara benzemek esas olmalıdır. Bu yaklaşım Plotinus'un teellüh anlayışının bir devamıdır. Fârâbî de bu düşüncüyü savunmaktadır.³⁷⁷

3.2.3.3.1 İnsani Amaçlara Ulaşmak için Erdemli Devlet.

Fârâbî'ye göre insan nihai amacına erdemli eylemler yaparak ulaşır. Bu erdemli eylemler toplum içinde gerçekleşmelidir. Bu nedenle siyaset kurumu insanın sadece birey

³⁷³ Richard Walzer, *Al-Fârâbî's on the Perfect State*, s. 107-164

³⁷⁴ Fârâbî, *Es-Siyase*, s. 21-31, *Medînetü'l Fâdila*, s. 42-43

³⁷⁵ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdila*, s. 42-47

³⁷⁶ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdila*, s. 100-101

³⁷⁷ Dominic J. Omeara, *Platanopolis*, s. 189.

olarak korunması değil aynı zamanda en üst mükemmelliğe ulaşmasını da hedeflemelidir. Siyasal düzen, böylece, aynı zamanda ahlakın düzeltilmesinin bir metodu ve mutluluğa eriştiren erdemlere ulaşmanın bir yolu olur. Yani hem toplumun genel mutluluğu hem de fertlerin özel mutluluğunun kazanılmasını sağlamaya çalışır. İnsanın mutluluğu üç metafizik ilkedен kaynaklanmaktadır. Birliktelik, adalet, hiyerarşi. Bu metafizik ilkeler mutluluğu kazanmak için organize edilen siyasi düzenin erdemli işlerinin de ilkesidir. Iamblichus ve Proclus da bu fikirleri ele almış ve tartışmışlardır.³⁷⁸

Fârâbî, en üst seviyedeki erdemlere ulaşmak ve mutluluğa erişmek için siyasal yapının en iyi şekilde olması gerektiğini söyler.³⁷⁹ Dolayısıyla Fârâbî asgari hedeflerle yetinen bir toplumla en yüce mutluluğa erişmeyi gaye edinen bir toplumu birbirinden ayırır.³⁸⁰

Fârâbî, erdemli toplumları tamamlanmış toplumlar ve tamamlanmamış toplumlar olarak ikiye ayırır. Tamamlanmamış toplumlar köyler, mahalleler gibi küçük toplumlardır. Bunlar şehir devleti gibi tamamlanmış toplumların bir parçasıdır.³⁸¹ Tamamlanmış devletleri bozuk devletlerden ayıran ise gayelerdir. Gayesi mutluluk olan toplumlar mükemmel bir devlet olabilirken para, zevk, güç gibi gayeleri olan toplumlar bozuk devletlerdir.³⁸² Fârâbî, mükemmel devletin özelliklerini, insan bedeninin organlarının hiyerarşik yapısı ile

³⁷⁸ Dominic J. Omeara , *Platanopolis*, s.190

³⁷⁹ Charles E. Butterworth, *Al-Fârâbî the political writings " Selected Aphorisms and other texts"*. Cornell University Press, 2001, s.54

³⁸⁰ Charles E. Butterworth, *Al-Fârâbî the political writings*, s. 23

³⁸¹ Charles E. Butterworth, *Al-Fârâbî the political writings*, s. 229

³⁸² Dominic J. Omeara, *Platanopolis*, 190-191

karşılaştırarakta anlatır.³⁸³ Aynı şekilde erdemli devletinde vatandaşlar gönüllü kendi güçlerin ve yetenekleri farklıları içinde işlemlerini yapmaktadırlar.

Bu düşünce de yeni Eflatuncuların metafizik anlayışına benzemektedir. Erdemli devlet bir imitation/ taklit/mühakadır. Bu devletteki vatandaşlar erdemli şehrin yöneticileri taklit etmektedir. Bu tıpkı ay altı alemdeki varlıkların ay üstü alemdeki varlıkları taklit etmesi gibidir.³⁸⁴ Fakat aradaki fark Fârâbî'nin aralarında uyum ve birlik varsa tek bir yönetici yerine birkaç yöneticinin birden lider olabildiği bir devlet sistemini de mümkün görmesidir.

3.2.3.3.2 Erdemli Şehrin Yöneticisi

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin yöneticisi erdemli şehrin vatandaşlarının en iyisi olmalıdır. Yani doğal olarak en üst düzeyde ahlaka ve akla sahip olmalıdır ki, diğer vatandaşların taklit edebileceği bir örnek olsun. Ancak böyle bir yönetici en üst mutluluğa ulaştırabilir. Bu şekilde ay üstü alemdeki akıllara yakın bir mertebeye çıkar. Bu mertebe Yeni Eflatuncuların teellüh kavramıyla ulaşılabileceğini ortaya koydukları bir mertebedir. Yeni Eflatuncular için teellüh ilahı taklit etmektir. Bu sadece teorik hikmetin sunduğu bir hayatı yaşamakla değil siyasal düzenin sunduğu bir hayatı yaşamak ile de gerçekleşir. Çünkü teellüh yalnızca akıllara sahip olmak ile değil yanı zamanda başkalarına da faydalı olmak ile gerçekleşir. İslam Siyaset felsefesinde de bu durum öngörülür. Fârâbî'nin mükemmel yöneticisi de böyledir.³⁸⁵

Fârâbî, Eflatun, *Devlet Adamı*'ndaki gibi erdemli şehrin yöneticisini kral olarak adlandırmaktadır. Erdemli yöneticilerin kişisel mutluluğu sağlamak için hem teorik hem de

³⁸³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fadıla*, s. 117

³⁸⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-Fadıla*, s. 120- 121

³⁸⁵ Dominic J. Omeara, *Eflatunopolis*, s. 192

pratik hikmete sahip olmaları gerekir. Erdemli yönetici teorik hikmeti siyasal düzeni gerçekleştirmek için kullanmazsa bu, o toplumun bozuk bir toplum olduğunu göstermektedir. Fârâbî'ye göre filozof bu görevini yerine getiremiyorsa o toplumdan göç etmelidir.³⁸⁶

Erdemli yöneticinin teorik ve pratik hikmetine bakınca teorik hikmetin metafizik bilimini kapsadığını görürüz. Dolayısıyla Erdemli yönetici metafizik biliminin konusu olan ay üstü alemdeki akılların bilgisine sahip olmalıdır. Uyanıkken ya da uyurken bilgileri elde etmelidir.³⁸⁷

Erdemli yönetici ayüstü alemin bilgisine ilham ya da vahiyle sahip olabileceğinden dolayı Fârâbî, bu yöneticiyi filozof-kral, peygamber, imam, yasa koyucu olarak adlandırmaktadır. Bu da filozof kralın aynı zamanda pratik hikmete de sahip olduğunu gösterir.³⁸⁸ Bu hikmet vasıtasıyla insanların amaçlarına ulaşması için insanlara yardım edilmesini sağlar. Yasa koyma ve mutluluğa ulaşma imkanlarını sağlayan hikmet pratik hikmettir. Yasalar pratik hikmetlerin bir parçası olarak ortaya çıkarlar. Çünkü maddi olayların düzenlenmesi için zaman ve mekan ile ilgili sınırlılıkları da göz önünde bulundururlar.

3.2.3.3.3 Fârâbî'nin Erdemli Şehrinde Dinin Yeri ve Yeni Eflatuncuların Yaklaşımı

Fârâbî'ye göre gerçeklerin bilinmesi muhtelif şekillerde olur. Filozof yönetici ve onun yanın takipçileri gerçekleri oldukları gibi bilirler. Fakat toplumun daha alt seviyesindekiler gerçekleri imgeler ve semboller yoluyla bilirler. Bu imgeler toplumda yaşayanların kapasitesine göre değişen imgelerdir. Fârâbî'ye göre din metafizik gerçeklerin

³⁸⁶ Dominic J. Omeara, *Platonopolis*, s.192

³⁸⁷ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdîla*, s. 119

³⁸⁸ Fârâbî, *Medînetü'l-Fadîla*, s. 121

imgesini topluma sunar. Doğru metafizik doğru dini sembollerle ifade edilir ve yanlış görüşler de bu sembollerle reddedilir.³⁸⁹

Fârâbî'ye göre din, felsefi doğruların imgesidir. Bu imgeler devlet yöneticileri tarafından insanları ikna etmek için kullanılan siyasal ikna araçlarıdır. Fârâbî'nin erdemli devletinde dinin bir siyasi araç olarak kullanılmasını Eflatun ve Son dönem Yeni Eflatuncularında da görürüz. Mesela Eflatun'un *Gorgias*, *Sempozium* ve *Protagoras*'ında aktardığı hikayeler Proclus'a göre metafizik gerçeklerin bir imgesi olarak sunulmuştur. İmparator Julian dini hikayeleri alt sınıflarının ahlaklarının düzeltilmesi için çok önemli bir yöntem olarak görmüştür.³⁹⁰

Kısaca Fârâbî'nin siyaset düşüncesinin bir çok açıdan son dönem Yeni Eflatuncuların siyaset düşüncesine benzediğini söylenebilir. Bu benzerlikleri şöyle sıralayabiliriz.

1. Siyasi yapı insanın Tanrı'yı taklit ettiği bir yapıdır. Fizik ve metafizik düzenler arasındaki benzerlik söz konusudur. Metafizik ve Fizik düzen siyasi düzen için ideal bir örnektir.
2. Siyasi düzenin amacı en üst mutluluğu kazanmak için ay üstü aleme benzemektir. Bu amaç erdemli bir siyasi düzen için de ve erdemli eylemler yaparak gerçekleştirilebilir. Fârâbî'nin bu iddiaları Iamblichus ve Yeni Eflatuncuların ortaya koyduğu iddialara benzer.
3. Fârâbî'nin filozof kralı tıpkı Yeni Eflatuncuların Filozof-kralı gibidir. En üst bilgiye sahip olan filozoflar ay üstü akıllardan bilgiler elde ederler. İlahi fiilere benzeyen fiiller yapmaya başlarlar. Fârâbî'nin bu düşüncesi Yeni Eflatuncuların Eflatun'un

³⁸⁹ Fârâbî, *Medînetü'l Fâdıla* , s. 142

³⁹⁰ Omeara, *Platonopolis* s. 194

Devlet ve Yasalar eserlerinin şerhlerindeki düşüncelere benzer. Buradan Fârâbî'nin Yeni Eflatuncu siyaset düşüncesine yeteri kadar vakıf olduğunu direk olmasa da dolaylı olarak onların eserlerini bildiğini siyaset ve devlet anlayışları konusunda bilgi sahibi olduğu açıktır.

SONUÇ

İslam düşünce tarihinde toplumu ilk kez açık ve belirgin ilkelere dayanan siyasi bir yapı olarak ortaya koyarak ideal siyasi bir toplum sunmaya çalışan ilk filozofun Fârâbî olduğu açıktır. Fârâbî'nin bu ideal sistemi ortaya koyarken toplumun içinde bulunduğu sosyo-politik ortamın, bu ortamda ortaya çıkan sorunların farkında olarak, toplumu içinde bulunduğu çetrefil durumdan kurtarıp daha erdemli ve daha parlak bir siyasi yapıya çağırdığı görülmektedir.

Fârâbî toplum için böyle bir siyasi yapıyı önerirken Müslüman toplumda yaygın olan bazı terimler ve tanımlar yerine evrensel bir dil ve evrensel kavramlar kullanmayı tercih etmiştir. Bu tercihi onun evrensel olarak geçerli olacak bir siyasi yapı önerdiğini ve mevcut problemlerin çözümü için, hayal ettiği toplumun bu evrensel ilkelere bağlı bir toplum olması gerektiğini de göstermektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin Medinet'ül Fadila, es-Siyaset'ül Medeniye ve Tahsıl es-Saada gibi eserlerinde ortaya koyduğu erdemli şehir, bize, bir taraftan Fârâbî'nin özgür ve özgün düşüncesini gösterdiği gibi bir taraftan da o dönemin toplumunun da hayalindeki siyasi yapıyı göstermektedir.

Fârâbî'nin bu evrensel düşünceyi ortaya koyarken Antik Yunan klasik dönem filozoflarından Eflatun, Aristoteles ve Yeni Eflatunculardan etkilendiği görünen bir

gerçektir. Fârâbî'nin bu filozofların görüşlerine bilinçli bir tercih yaparak yer verdiği metinlerinden anlaşılmaktadır. Fârâbî, Eflatun'un siyaset felsefesinden etkilenmesi özellikle de *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerine yaptığı referanslar Fârâbî'nin önerdiği yönetim sistemi, devlet türleri ve erdemli vatandaşların özelliklerine dair düşüncelerinde açıkça görünmektedir. Fârâbî, eserlerinde, Eflatun'un eserlerinin adlarını da doğrudan zikrederek Eflatun'dan faydalandığının yeterli kanıtlarını sunmuştur. Fârâbî'nin Aristoteles'ten etkilenmesi ise erdemli şehir vatandaşlarının sahip olması gereken özgürlük ve vatandaşların kendi mutluluklarını kazanmaları için yapmaları gerekenlerle ilgili düşüncelerinde ortaya çıkar. Bu konularda Fârâbî'nin, Eflatun'da çok Aristoteles'in siyasetini benimsediği görünmektedir.

Aynı şekilde Fârâbî'nin Yeni Eflatuncu Ammonius Saccas, Plotinus, Proclus, Porphyry, Themistius ve Iamblichus gibi filozoflarından da tevarüs ettiği görüşler olduğu bu tezde gösterilmeye çalışılmıştır. Fârâbî'nin Eflatun şarihi olan bu filozofların görüşlerinden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle de Fârâbî'nin teellüh (ilahlaşma) anlayışı, siyasetin metafizik ile birleştirilmesi ve anlaşılması, ilk yöneticinin peygamber olması gibi siyasi görüşlerinin ardında Yeni Eflatuncu siyasetin etkilerinin var olduğunu savunmak mümkündür. Benzer şekilde, erdemli şehir vatandaşlarında var olması gereken ihtiyatlılık, cesurluk, ölçülülük ve adalet ana başlıklarında toplanan siyasal erdemlerin üzerinde durması ve şehir yapısının kendi kendine yeten bir toplumu göstermesi gibi yaklaşımlarının da Yeni Eflatuncu düşüncelerle benzerliği görülmektedir. Ayrıca, bu etkilerden daha da önemlisi Yeni Eflatuncuların dini ve siyasi olarak baskı altına alınmış bir toplumda düşüncelerini dile getirmiş olmaları da Fârâbî'nin kendi siyaset düşüncesini oluştururken önemli bir yardımcı faktör olduğuna inanılmaktadır.

KAYNAKÇA

FARABİ’NİN ESERLERİ

1. Fârâbî, *Arau Ehli El-Medînetü’l Fâdila* , Introduction and Commentary By Ali Bu Malihim, Darul Al-Maktabatil Hilal (1995).
2. Fârâbî, *es-Siyasetü’l -medeniyye*, Introduction And Commentary By Ali Bu Malihim, Darul Al-Maktabatil Hilal (1995).
3. Fârâbî, *Fusûlü’l-Medenî*, English Translation, Introduction And Commentary By D.M.Dunlop (1965).
4. Fârâbî, *Tahsîlü’s-Sa’âde*, Introduction And Commentary By Ali Bu Malihim, Darul Al-Maktabatil Hilal (1995).
5. Fârâbî, *Fusûlü’l -muntazâ* Introduction And Commentary By Fauzi Najar, Darul Al-Mashriq Beirut (1971).
6. Fârâbî, *Tahsîlü’s-Sa’âde*, Introduction And Comment By Ali Bu Mulhim, Beirut, Lebanon, Dar Wa Maktabatul Hillal, 1985.
7. Fârâbî, *Kitâbü’l Mille*, Giriş ve Şerh: Muhsin Mahdi , Beirut, Lebanon, Dar-El-Machreq Publishers, 1968.
8. Fârâbî- *kitab et- Tenbîh ‘alâ sebîli’s-sa’âde* (Reminder Of The Way Of Happiness) Edited By, Dr.Jaffar Al Yasin. Beirut, 1985.

GENEL ESERLER

9. Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 6. Basım, Ankara Bilim ve Sanat Yayınları, 1996.
10. *Ancient Commentators On Aristotle, Themistius On Aristotles Physics 1-3*, Terc. Robert B. Todd, Bloomsburry Publishing 2012.

11. *Ancient Commentators On Aristotle, Themistius On Aristotles On The Soul*, Genel Editor Richard Sorabji, Terc. Robert B. Todd, Bloomsburry Publishing 2013.
12. Andrew Smith, *Philosophy In Late Antiquity*, USA, Routledge, 2004.
13. Andrew Smith, *Porphyry's Place In The Neoplatonic Tradition – A Study In Post – Plotinian Neoplatonism*, Springer Netherlands, 1975.
14. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Cambridge Text In The History Of Philosophy, Terc. Ed. Roger Crisp, Cambridge University Press (2004).
15. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Terc. Ed. Rogers Crisp, United Kingdom, Cambridge University Press, 2004
16. Aristotle, *Politics*, Terc. C.D.C. Reeve, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998.
17. Aristotle, *Politics*, Terc. Benjamin Jowett, Batoche Books (1999)
18. Aristotle, *The Athenian Constitution*, Terc. Sir Frederic G. Kenyon.
19. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, ed. Roger Crisps, Cambridge Text In The History Of Political Philosophy. Cambridge University Press, 2004.
20. Asger Onsanger, *Plotinus, On Selfhood, Freedom And Politics*, Ararhus University Press, 2004
21. *Athenian And Alexandrian Neoplatonism And The Harmonization Of Aristotle And Platon*, Ilsetrant Hadot Terc. Michael Chase, Brill Leiden/Boston
22. Bonelli M. (2009), *Fârâbî's Virtuous City And The Plotinian World Soul. Anew Reading Of Fârâbî's Mabadi Ara Ahl Al-Madina. Al- Fadila* (Unpublished Doctoral Dissertation) Montreal, The Institute Of Islamic Studies, Mc.Gill University.

23. Charles E. Butterworth, *Alfârâbî The Political Writings "Selected Aphorisms And Other Texts*. Cornell University Press, 2001.
24. Christopher Colmo, *Journal Of American Political Science Review, Theory And Practice: Al-Fârâbî's Platon Revised*, Vol.86.
25. David G. Robertson ,*Talk, Ethics And Politics In Plotinus Pdf*.
26. Dominic J.O'meara, *Platonopolis, Platonic Political Philosophy In Late Antiquity*, New York, Oxford University Press (Clarendon Press) , 2003
27. Erwin.I.J. Rosenthal,*Political Thought In Mediaval İslam, İntroductory Outline*, Cambridge/United Kingdom, Cambridge University Press, 1962.
28. Gerhard Bowering, *The Princeton Encyclopedia Of Islamic Political Thought*, New Jersey, USA/Oxford, United Kingdom, Princeton University Press, 2013.
29. Goerge E. Karamanolis, *Platon And Aristotles In Agreement? Platonist On Aristotle From Antiochus To Porphyry*, Clarendon Press Oxford, 2006.
30. Hans Daiber, *Islamic Thought In The Dialogue Of Cultures- Ahistorical And Bibliographical Survey*, Leiden/Netherland, Koninklijke Brill, 2012.
31. *History Of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr ve Oliver Leaman, Routledge London And Newyork, 2003.
32. *History Of Political Philosophy*, Edit. Leo Strauss, Claremont Mens College , Joseph Cropsey. The University Of Chicago, Rand McNally And Company, Chicago, 1987.
33. Humeyra Özturan, *Akıl Ve Ahlak Aristoteles Ve Fârâbî'de Ahlakın Kaynağı*, Birinci Basım, İstanbul, Klasik Yayınları, 2013.
34. Ian Richard Netton, *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, London And New York, 1998.

35. John F. Finamore Ve John M.Dillon, *Iamblichus De Anima Text, Terc. Ve şerh. Philosophia Antiqua, Aseries Of Studies On Ancient Philosophy*, Leiden, Netherlands, Brill, 2002,
36. John W. Watt, *From Themistius To Al-Fârâbî: Platonic Political Philosophy And Aristoteles Rhetorics In The East*, Pdf.
37. Joshua Parens, *An Islamic Philosophy Of Virtues Religion-Introducing Fârâbî*, New York, U.S.A, The State University Of New York Press, 2006.
38. *Iamblichus And The Foundations Of Late Platonism*, Edited By Eugene Afonasin, John Dillon And John F. Finamote, Brill 2012.
39. *Later Ancient Philosophers, Porphyry Introduction*, Edited By Jonathan Barnes, Oxford University Press, 2003.
40. Lloyd P. Gerson, *The Cambridge Companion To Plotinus*, United Kingdom, Cambridge University Press, 1996.
41. Lucas Siorvanes , *Proclus Neo- Platonic Philosophy And Science* Yale University Press , New Haven And London, 1996.
42. Lucas Siorvanes, *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, London And New York, 1998.
43. Miira Tuomineu, *The Ancient Commentators On Platon And Aristoteles*, University Of California Press, Berkely Los Angeles, 2009.
44. Mohamed N. Koshnav, *Al-Fârâbîs Conversion Of Platon's Repubiic*. Pdf , 2014.
Bknz Strauss L. (1945) Fârâbîs Platon American Academy For Jewish Research.
45. Pauliina Remes, *Neo Platonism*, University Of California Press Berkeley Los Angeles, California, 2008.

46. Petter Heather, David Moncur, *Politics, Philosophy And Empire In The Fourth Century*.
47. Plato *The Republic* Terc. ve giriş Desmond Lee, Gözden geçirilmiş 2. Baskı, Penguin Books: 1987.
48. Plato, *Laws* (348 BC), Terc. Benjamin Jowett.
49. Plato, *Statesman* (360BC), Terc. Benjamin Jowett.
50. Plato, *The Republic*, Allan Bloom tarafından notlar ve bir makale eklenerek tercüme edildi, Basic Book A Division Of Harper Collins Publishers (1968).
51. Plato, *Timaeus And Critias*, Andrew Gregory tarafından bir giriş ve notlarla birlikte yeniden tercüme edildi, Oxford University Press, 2008
52. Plotinus, *Ennead*, Terc. Stephen Mackenna.
53. Porphyry, *Introduction*, Jonathan Barnes Giriş ve Şerh Yazmakla birlikte Tercüme Etti. Clarendon Press (2003).
54. Porphyry, *Launching-Point To The Realm Of Mind, An Introduction To The Neo-Platonic Philosophy Of Plotinus* Terc. Kenneth Sylvan Guthrie, Giriş. Michael Hornum, Phanes Press Grand Rapid (1988).
55. Porphyry, *Porphyry's Letter To His Wife Marcella – Concerning The Life Of Philosophy And Ascent To The Gods*, Alice Zimmen, Michigan U.S.A, Phanes Press, 1986
56. Proclus , *The Element Of Theology*, E.R. Dodds tarafından tercüme ile birlikte giriş ve şerh yazılarak gözden geçirildi., Great Britain,(Clarendon Paper Backs) , Oxford University Press, 1963

57. *Proclus On Nature, Philosophy Of Nature And Its Method In Proclus Commentary On Platon's Timaeus* By Marije Martijn, Brill Leiden/Boston 2010
58. Proclus, *Commentary On Plato's Timaeus, Proclus On The Socratic State And Atlantis*, Ed. Terc. Harold Tarrant, New York, Cambridge University Press, 2007
59. Proclus, *Commentary On Plato's Timaeus, Proclus On The Socratic State And Atlantis*, Ed. Terc. Harold Tarrant, New York, Cambridge University Press, 2007.
60. Proclus, *The Commentary On Republic*.
61. Richard Walzer, *Fârâbî, On The Perfect State (Mabadi Ara Ahl Al-Madinat Al-Fadilah)*, Oxford University Press, 1985.
62. Richard Walzer, *Greek Into Arabic, Essays On Islamic Philosophy, Oriental Studies1*, London/United Kingdom, Bruno Cassiers (Publishers) LTD, 1962.
63. *Routledge Encyclopedia Of Philosophy*, Genel Editör, Edward Craig, London, 1993.
64. Simon Swain, *Themistius, Julian And Greek Political Theory Under Rome*, Translation And Studies Of Four Key Works ,New York, Cambridge University Press, 2013
65. Stalley, R. F. " *The Unity Of The State: Platon, Aristotle And Proclus* ". Polis (1995) 14 1/2 129-149. Print.
66. T.J. De Boer, *History Of Philosophy In Islam*, Terc. Edward R. Jones B.D, London, Luzac And Co. LTD. 46, Great Russell Street, 2003.
67. *The Libraries Of The Neoplatonists*, Edited By Cristina D'ancona, Brill Leiden/Boston 2007
68. *Themistius, De Anima*, Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect, The De Intellectuel Attributed To Alexander Of Aphrodisias And Themistius Paraphrase

- Of Aristoteles De Anima 3.4 -8, Introduction, Translation, Commentary And Notes
By Frederic M.Schroeder Robert B.Todd, Toronto, Pontifical Institute Of Mediaeval
Studies, 1990
69. Themistius, *Selected Orations*, Petter Hearther.
70. *Themistius, Politics, Philosophy And Empire In The Fourth Century , Select Orations
Of Themistius*, Translated With An Introduction By Petter Heather And David
Moncur, Liverpool, Liverpool University Press, 2001
71. Adnan Ayaz, *Fârâbî'de Siyaset Felsefesi Kaynakları Ve Etkileri*, Marmara
Üniversitesi, Doktora Tezi, İstanbul, 2008
72. Şenol Korkut, *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri Ve Kökenleri*,
Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, Ankara, 2005
73. Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İstanbul
Üniversitesi, Doktora Tezi, İstanbul, 2012
74. Sibel Tosun, *Eflatun Ve Fârâbî'nin Siyaset Felsefelerinin Karşılaştırılması Ve
Siyaset Felsefelerinde Erdem*, Gazi Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007

TEZ ÖZETİ

Adan Jarso Golole, Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinin Kökleri, Yüksek Lisans Tezi,

Danışman: Prof.Dr. İbrahim Maraş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 2016,169,s.

Abu Nasr Al-Fârâbî (870 - 950), İslam Felsefesi tarihindeki en önemli filozoflardan birisidir. Fârâbî, İslam toplumunun halifelik yahut imparatorluk gibi yönetim biçimleriyle yönetildiği bir zamanda, bir toplumun yönetim sisteminin nasıl olması gerektiğine dair entelektüel ve rasyonel bir çerçeve çizen ilk Müslüman filozoftur. Fârâbî, İslam siyaset felsefesinin ilk sistematik filozofu ve mimarı sayılır. Fârâbî'nin kendi siyaset felsefesini oluştururken Eflatun, Aristoteles, ve Yeni Eflatuncu Plotinus, Proclus, Porphyry, Themistius ve Iamblichus gibi filozofların görüşlerinden faydalandığı ve bu görüşleri değerlendirerek kendine özgün bir düşünce tarzı ortaya koyduğu görünmektedir.

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin detaylarına bakıldığında, yukarıda adı geçen filozofların görüşlerinden bilinçli olarak faydalandığı ve kendi siyaset felsefesini inşa ederken bu filozoflardan tevarüs ettiği düşüncelerden faydalandığı görülür. Fârâbî'nin mevcut siyaset felsefesi tarihi çalışmalarında yeterince vurgulanmamış olmasına rağmen Yeni Eflatuncu filozofların görüşlerine çok büyük önem verdiği anlaşılmaktadır. Özellikle, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde erdemli şehrin vatandaşlarının erdemli olmak için sahip olmaları ön görülen **siyasal erdemlere** (ihtiyatlılık, cesurluk, ölçülülük ve adalet) vurgusu Yeni Eflatuncu düşüncenin etkisini ortaya koymaktadır. Bunun yanında, Fârâbî'nin teellüh (ilahlaşma) anlayışı ve erdemli devletin yöneticisinin peygamber olması da bu etkinin görülebileceği benzer örneklerdendir.

Anahtar kelimeler: Fârâbî, Yeni Eflatunculuk, Eflatun, Siyaset Felsefesi, Aristoteles,

ABSTRACT

Adan Jarso Golole, The Roots of Al-Fârâbî's Political Philosophy\ Master's Degree Dissertation, Supervised by: Prof.Dr. Ibrahim MARAŞ, Submitted to Ankara University, 2016, 169 p.

Abu Nasr Al-Fârâbî (870-950), occupies a unique position in the history of philosophy, he is the first Muslim Medieval philosopher to initiate and organize political thought in society generally ruled and governed by revealed religious rules. Indeed he lays philosophical foundation for political programs in the post classical age, dominated by divined belief. Fârâbî in crafting his political thought hugely considered the ideas of classical political philosophers like Plato and Aristotle as well as political ideologies of neo-Platonic philosophers e.g. Plotinus, Proclus, Porphyry, Themistius and Iamblichus. He intelligently selected the political ideas of these political philosophers and expertly reconciled it with his personal ideologies to cleverly bring out a systematically drafted, intellectually credited and organized political thought. Although rarely mentioned and very little interest give from the side of political philosophy writers Fârâbî's political philosophy has largely borrowed from Neo-Platonic political philosophy. Fârâbî's embracement of Neo-Platonist 'cardinal virtues' for the citizens of the ideal state and its leaders is one of the significant examples of these influences of Neo-Platonism on him. Equally Fârâbî's divinization of his political thought and the fact that leaders of his ideal state should possess a prophetic characteristic has its root in Neo-Platonism.

Key Words : Fârâbî, Neo-Platonist, Plato, Aristotles, Political Philosophy