



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı  
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

**DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİ:  
FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ**

Ceren Yıldız

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2014

DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİ: FÂRÂBÎ ÖRNEĞİ

Ceren Yıldız

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı


Siyaset Bilimi Bilim Dalı


Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2014

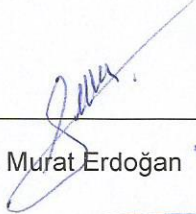
## KABUL VE ONAY

Ceren Yıldız tarafından hazırlanan "Düşünce Tarihinde Siyaset ve Ahlak Etkileşimi: Fârâbî Örneği" başlıklı bu çalışma, 20.06.2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Doğan Nadi Leblebici

  
Doç. Dr. Bican Şahin (Danışman)

  
Doç. Dr. Hasan Yücel Başdemir

  
Doç. Dr. M. Murat Erdoğan

  
Öğr. Gör. Dr. Ruhtan Yalçiner

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Yusuf Çelik

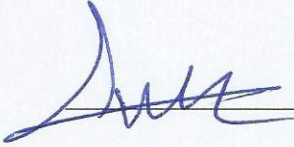
Enstitü Müdürü

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.06.2014



Ceren Yıldız

## TEŞEKKÜR

Akademik dünyayla ilk temasımdan tez teslim sürecine kadar bütün aşamalarda desteği ve özveriyle beni cesaretlendiren, tezi hazırlamamda yardımlarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Bican Şahin'e teşekkürü bir borç bilirim.

Lisans öğrenimim boyunca Siyaset Bilimi alanında ufkumu açan ve bu alandaki temel eğitimimi daha ileri aşamalara taşımaya karar vermeme sağlayan hocalarım Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün ve Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay'a; hedeflerimi gerçekleştirmemde eşsiz fırsatlar sunan Hacettepe Üniversitesi Siyaset Bilimi bilim dalında özveriyle çalışan bütün hocalarıma teşekkür ederim.

Hayatım boyunca beni her an maddi ve manevi katkılarıyla destekleyen, fedakârlık, şevkat ve incelikle hep yanımda olan; annem Mediha, babam Duran, kardeşim Eren ve ablam Mehtap'a ve kıymetli arkadaşım Eylem İzmir'e en derin teşekkürlerimi sunarım.



## ÖZET

YALDIZ, Ceren. *Düşünce Tarihinde Siyaset ve Ahlak Etkileşimi: Fârâbî Örneği*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2014.

Fârâbî düşünce tarihinde ahlak ve siyaset ilişkisine farklı biçimlerde yaklaşan pek çok görüşü uzlaştırarak yeni bir düşünce biçimi ortaya koymuştur. Bu doğrultuda Fârâbî felsefesi; Platon, Aristoteles, Yeni Platoncu felsefe ve İslam felsefesinin insan, varlık, mutluluk, bilgi, ahlak ve siyaset hakkındaki teorilerinin uyumuna dayanır. Fârâbî felsefesini bir bütün olarak incelediğimizde, Fârâbî'nin mutluluk temelinde felsefenin bütün kısımlarını kapsayan bir sistem oluşturduğunu görürüz. Bu sistem gerçek mutluluğu kavrama ve ona ulaşmayla ilgili problemleri varlık, bilgi, ahlak ve siyaset felsefesi, teoloji ve sosyoloji yardımıyla araştırmaya dayanır.

Fârâbî felsefesinde ahlak ve siyaset mutluluğun elde edilmesini sağlayan araçlarla ilgilenen disiplinlerdir. Bu doğrultuda ahlaki ilkelere dayanan Erdemli Şehir en yüksek yönetim biçimidir. Çünkü mutluluk sadece bu şehirde elde edilebilir. Fârâbî'ye göre ideal siyaset erdemli bir yöneticinin önderliğiyle oluşur. Dolayısıyla siyaset ahlaki bir temele dayanmalıdır. Diğer taraftan Fârâbî'ye göre erdemleri ortaya çıkarmak ve erdemleri korumak siyaseti ilgilendiren konulardır. Yani siyaset ve ahlak Fârâbî felsefesinde mutluluğun imkanlarını araştıran ve bu amaçla birbirine kaynaklık eden iki disiplindir.

### Anahtar Sözcükler

Ahlak, Siyaset, Fârâbî, Mutluluk, Etkileşim

## ABSTRACT

YALDIZ, Ceren. *Interaction of Politics and Morality in The History of Thought: Exemplary Fârâbî*, Master's Thesis, Ankara, 2014.

Fârâbî created a new form of thinking which conciliated different types of approach about relation of ethics and politics in the history of thought. In this direction Fârâbî's philosophy is based on the harmony of Plato, Aristotle, New Platonic Philosophy and Islamic philosophy's theories about human, being, knowledge, happiness, morality and politics. When we analyze Fârâbî's philosophy all in all, we see that Fârâbî created a system on the basis of happiness which includes all of the sections of philosophy. This system is based on a researching about the problems which are related to understanding the real happiness and getting it with ontology, knowledge, morality and political philosophy, teology and sociology.

Ethics and politics in the Fârâbî philosophy are disciplines which related researching about the means that support gaining the happiness. In this direction the Virtuous City that is based on moral principles, is the highest kind of government. Because the happiness can be obtained just in this state. According to Fârâbî, ideal politics is formed by the leadership of virtuous politician. Thus politics must rely on a morality basis. On the other hand according to Fârâbî, composing the virtues and protecting the virtues are cases which are related to politics. Namely morality and politics in the Fârâbî philosophy are two disciplines which research the facilities of happiness and weld one another.

### Key Words

Morality, Politics, Fârâbî, Happiness, Interaction

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
BİLDİRİM.....	ii
TEŞEKKÜR.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR DİZİNİ.....	ix
GİRİŞ.....	1
1.BÖLÜM :DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİ.....	4
1.1. SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİNİN MAHİYETİ.....	4
1.2. FELSEFE TARİHİNDE SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİ.....	14
1.2.1. Klasik Felsefe.....	14
1.2.1.1. Doğa Felsefesi.....	15
1.2.1.2. Sofist Düşünürler.....	16
1.2.1.3. Sokrates:Ahlak Felsefesinin Doğuşu.....	18
1.2.1.4. Platon: İdeal Devlet.....	21
1.2.1.5. Aristoteles: Mutluluk Ahlakı.....	23
1.2.1.6. Stoa Ekolü ve Yeni Platonculuk: Mistisizm ve Sudur.....	28
1.2.2. Ortaçağ Felsefesi.....	30
1.2.2.1. Yahudi Felsefesi.....	32
1.2.2.2. Hıristiyan Felsefesi.....	34
1.2.2.3. İslam Felsefesi.....	35



2. BÖLÜM : FÂRÂBÎ VE FELSEFESİ.....	48
2.1. FÂRÂBÎ'NİN BİYOGRAFİSİ.....	48
2.2. İLİM SINIFLANDIRMASI.....	51
2.3. BURHAN FELSEFESİ.....	53
2.4. VARLIK FELSEFESİ.....	54
2.4.1. Metafizik.....	54
2.4.2. Varlık Türleri.....	56
2.5. BİLGİ FELSEFESİ.....	57
2.5.1. Varlığın Bilgisi- İdeal Akıl Kuramı.....	58
2.5.2. Bilgi Türleri-Reel Akıl Kuramı.....	60
3. BÖLÜM: FÂRÂBÎ'NİN AHLAK VE SİYASET FELSEFESİ.....	62
3.1. AHLAK FELSEFESİ.....	62
3.1.1. Ahlakın Kaynakları.....	62
3.1.1.1.Yaradılış ve Seçme.....	62
3.1.1.2. Gayeler.....	63
3.1.2. En Yüksek Gaye: Mutluluk.....	64
3.1.3. Mutluluğun Kazanılması.....	67
3.1.4. Topluların Ortaya Çıkışı.....	72
3.2. SİYASETE GİRİŞ.....	74
3.2.1. Şehirlerin Ortaya Çıkması.....	74
3.3. SİYASET FELSEFESİ.....	79
3.3.1. Siyasetin Unsurları.....	80
3.3.1.1. Yönetici.....	80

3.3.1.2. Diğer Unsurlar.....	88
3.3.2. Şehirde Erdemlerin Kazanılması ve Korunması.....	90
3.3.2.1. Erdemlerin Ortaya Çıkarılması: Eğitim, Öğretim ve Tatbik.....	90
3.3.2.2.Erdemlerin korunması: Yasalar, Adalet ve Savaş.....	93
3.3.3. Erdemli Şehirler- Erdemli Olmayan Şehirler.....	95
3.4. İSLAM FİLOZOFU, SİSTEM FİLOZOFU VE MÜKEMMELİYETÇİ BİR DÜŞÜNÜR OLARAK FÂRÂBÎ.....	96
3.4.1. İslam Filozofu Olarak Fârâbî.....	97
3.4.2. Sistem Filozofu Olarak Fârâbî.....	100
3.4.3. Mükemmeliyetçi Bir Düşünür Olarak Fârâbî.....	104
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA.....	115

**KISALTMALAR DİZİNİ**

- b.k. : Bakınız  
c. : Cilt  
Çev. : Çeviren  
Haz. : Hazırlayan  
Trns. : Çeviren ( İngilizce)  
Tahk. : Hazırlayan (Arapça)  
s. : Sayfa  
v.d. : Ve diğerleri

## GİRİŞ

Günümüzde bağımsız disiplinler olarak ele alınan ve ekseriyetle teması kısıtlı olan ahlak ve siyaset felsefesi, düşünce tarihinin bir kısmında tek bir inceleme alanı gibi görülmüştür. Siyaset ve ahlakı birleştiren bu yaklaşımlar çalışmanın temel problemini oluşturmaktadır. Bu doğrultuda bu tezin amacı da ahlak ve siyaset teorilerini birleştiren belli başlı düşünce sistemlerini Fârâbî (872–950) felsefesi temelinde somutlaştırmaya çalışmaktır. Ahlak ve siyaset, felsefe tarihi boyunca pek çok düşünür tarafından uzlaştırılmış alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî ise ahlak ve siyaset ilişkisinde kendi zamanına kadar ortaya konmuş bütün yaklaşımları sistemleştirerek bu ilişkiye yeni bir bakış açısı getirmiştir. Bu doğrultuda Fârâbî felsefesi ahlak ve siyaset ilişkisi üzerine düşünce tarihindeki yaklaşımların bir sistem etrafında uzlaştırılmasını esas almıştır diyebiliriz.

Bu çalışma ahlak ve siyaset ilişkisinin Fârâbî felsefesine temel oluşturan kısımlarıyla sınırlı olduğu için düşünce tarihindeki pek çok ahlak ve siyaset düşünürü çalışmanın kapsamı dışında kalmıştır. Dolayısıyla bu çalışma Fârâbî felsefesini ve Fârâbî felsefesinin biçimlenmesine katkı sağlamış düşünce geleneklerinin siyaset ve ahlak teorilerini kapsamaktadır. Bu bağlamda ilk olarak ahlak ve siyasetin kavramsal olarak ne ifade ettiğini ve siyaset-ahlak ilişkisinin temel özelliklerini kısaca inceleyeceğiz. Sonra İlkçağ ve Ortaçağ felsefe geleneklerinde bu ilişkinin nasıl bir temelde incelendiğini ve belli başlı problemlerini araştıracağız. Daha sonra da ahlak ve siyasetin Fârâbî felsefesinde nasıl şekillendiğini, Fârâbî'nin ahlak ve siyaseti bir bütün olarak ele alan felsefi çizgideki yerini ve bu çizgiye yapmış olduğu katkıları inceleyeceğiz.

Çalışmanın birinci kısmı öncelikle ahlak, siyaset, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi, etik gibi kavramların anlamlarını sonra birer inceleme alanı olarak ahlak ve siyasetin temel problemlerini ve bu iki alanı yakınlaştıran faktörleri ve düşünce tarihindeki belli başlı siyaset ve ahlak sistemi örneklerini kapsayacaktır. Bu kısımda siyaset ve ahlak ilişkisinin felsefe tarihinde ve günümüzde nasıl algılandığına dair temel görüşlere yer verilecektir. Bu kısım ahlak ve siyaset ilişkisini tanıtmayı ve düşünce tarihindeki örneklerle bu ilişkinin mahiyetini somutlaştırmayı amaçlayan bir bölüm olarak düşünülebilir. Bu doğrultuda tezin bu kısmı Fârâbî felsefesini etkileyen ve Fârâbî'nin siyaset ve ahlak teorilerine temel oluşturan Klasik dönem felsefesi, Yeni Platoncu

felsefe, Ortaçağ felsefesi ve İslam'ı içeren dört düşünce ve inanç sistemi üzerine araştırma, inceleme ve yorumları kapsayacaktır.

Bu kısımda; Doğa filozoflarının felsefi düşünceyi nasıl bir sorgulama biçimi üzerine tesis ettiklerini, Sofist düşünürlerin siyaset ve ahlak hususunda nasıl bir çizgide ilerlediklerini, Sokrates'in -teşhis ettiği- Atina'daki ahlaki yozlaşmaya karşı hangi ahlaki ve politik teorilerle çözüm ürettiğini, Platon'un ahlaki ilkelerle biçimlendirdiği ideal devlet teorisini ve Aristoteles'in sistemleştirdiği akılcı ahlak-politika ilişkisini inceleyeceğiz. Ayrıca Yeni Platoncu düşünürlerin Ortaçağ felsefesine zemin hazırlayan akıl ve varlık kuramlarını, Yahudi ve Hıristiyan felsefe geleneğindeki önemli düşünürlerinin siyaset ve ahlakı inanç ilkeleriyle nasıl sentezlediklerini, İslam inancının siyasal içeriğini, İslam felsefesindeki belli başlı ekolleri, bu ekollerin esas özelliklerini, İslam felsefesinin temel problemlerini ve ahlak-siyaset ilişkisinin bu gelenekte nasıl şekillendiğini inceleyeceğiz.

Çalışmanın ikinci kısmında öncelikle Fârâbî'nin kısa bir biyografisiyle birlikte onun "hikmet" olarak ifade ettiği felsefeye nasıl bir paradigma üzerinden baktığına ve ilimleri nasıl bir sınıflandırmaya tabi tuttuğuna yer vereceğiz. Sonra Fârâbî'nin bilgi ve varlık alanları üzerine görüşlerini değerlendireceğiz. Çalışmanın son kısmında ise Fârâbî'nin siyaset ve ahlak felsefesini inceleyip onun ahlak ve siyaset ilişkisini hangi unsurlar ve kaynaklar üzerine inşa ettiğini inceleyeceğiz. Dolayısıyla ahlak ve siyaset etkileşiminin Fârâbî felsefesindeki konumunu mutluluk, inanç, toplum, devlet gibi alt başlıklarda detaylı olarak incelemeye çalışacağız. Bu doğrultuda Fârâbî felsefesini de insan doğası nasıldır? İnsanlar için en yüksek iyi nedir? Mutluluğun kaynağı nedir? İnsanlar neden toplumsallaşır? Toplumlar kaçaya ayrılır? Mutluluk nasıl bir toplumda elde edilir? Mutluluk için nasıl bir siyasal örgütlenme gerekir? gibi sorular sorarak analiz etmeye çalışacağız.

Çalışma boyunca birtakım zorluklarla karşılaştığımızı belirtmek gerekir. İlk olarak bütün eserlerini Arapça veren Fârâbî'nin pek çok eseri halen Türkçeye kazandırılmış değildir. Bunun yanında Fârâbî Arapçanın bütün imkânlarını kullanarak felsefi bir dil oluşturduğu için teorilerini Türkçe kavramlarla ifade etmek güçtür. Sözelimi Fârâbî Aristoteles'in kategorilerini incelerken ilinek kavramına karşılık "araz" kavramını kullanmıştır. Bu kavram Arapçada 'yalnızca bu dünyada faydalı olan' ve 'çabuk

bozulan' anlamlarına gelmektedir. Felsefe'de ise bir şeyi niteleyen sıfatlara araz denir. Fârâbî bu noktada felsefe ile Arapçanın imkânlarını harmanlayarak arazi 'bir şeyde az müddet bulunan ve çabucak zail olan nitelikler' olarak ifade etmiştir (Fârâbî, 2008b: 35, 36, 37). Yani Fârâbî Arapçayı bir dilden ziyade bir felsefe dili olarak kullanmıştır. Bu nedenle bazı kavramları dilimize kazandırmak zordur. Fârâbî eserlerinin birincil çevirilerinde de bu sıkıntının etkilerini görmek mümkündür.

Diğeri ise İslam felsefesi kendi tarihsel-kültürel çevresinde anlaşılmamışken günümüzdeki entelektüel çevrelere Fârâbî'yi bir İslam filozofu olarak aktarmakta yaşadığımız zorluktur. Henüz akademik çevrelerde bile "İslam felsefe değildir, bir dindir" ya da "dogmatik olan şey felsefi değildir" minvali bir İslam felsefesi yorumu mevcutken bu geleneği anlatmak güçtür. Şunu belirtmeliyim ki, İslam felsefesi Fârâbî ile başladığı kabul edilen bir felsefi geleneğin yaygın kullanılan adıdır. İslam felsefesi üzerine yaptığımız ufak bir araştırma bile gösteriyor ki İslam Felsefesi Batı ve Doğu felsefesinin temel kaynaklarının başında gelen, bağımsız ve köklü bir felsefi gelenektir. Fârâbî, İbn Sina, İbn Rüşd gibi düşünürler de bu geleneğin bilinen yüzleridir. Fakat halen İslam felsefesi tamamen aydınlatılmış, açıklığa kavuşturulmuş bir gelenek değildir. Bu doğrultuda İslam filozofları da hem İslam felsefesi geleneğinin bütün yönleriyle hem de günümüz bakış açısıyla tam olarak değerlendirilememiştir. Bu nedenle İslam felsefesi ve düşünürleri üzerine yapılan çalışmalar ve yorumlar geleneğin bilinmeyen taraflarını ortaya koyduğu için değerlidir. Son olarak hâlihazırda yapılan Fârâbî araştırmalarına ve yorumlarına baktığımızda bu çalışmaların genel itibariyle ilahiyat üzerine çalışan çevreler tarafından üstlenildiğini söylemek mümkündür. İslam düşünce tarihindeki ilk siyaset filozofu olduğu halde Fârâbî, siyaset bilimi çevrelerince yeterince araştırılmadığı için günümüzde bir ilahiyat düşünürü ya da hikmetli sözleri olan bir düşünür gibi görülmektedir. Oysa Fârâbî'nin siyasal teorileri hem güncel siyasal tartışmalar için hem de siyaset felsefesi araştırmaları için önemli bir kaynaktır. Fakat Fârâbî'nin siyasal teorileri yeterince araştırılmadığı için henüz hak ettiği ölçüde aydınlatılmış değildir. Dolayısıyla bu çalışma ile İslam felsefesinin kurucusu olan Fârâbî'yi bir siyaset ve ahlak düşünürü olarak araştırarak Fârâbî felsefesinin aydınlatılmasına naçizane bir katkı sağlamaya çalışacağız.

## 1. KISIM

### DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİ

#### 1.1. SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMİNİN MAHİYETİ

Siyaset ve ahlaki birbiriyle ilişkili alanlar olarak ele alan görüşleri araştırdığımızda bu görüşlerin Herodotos (MÖ. 484–425) tarihine kadar uzandığını görürüz. Batı siyasi tarihinin bu güne kalmış en eski kısmı olarak bilinen Herodotos tarihinde en iyi yönetim biçimi tarifleriyle ahlaki yöneticilerin ve yönetimlerin tarifi örtüşmektedir (Rawlingson, 1941, c1: 313). Bu doğrultuda metinler bize günümüzde de önemli tartışmalara konu olan ahlak ve siyaset ilişkisinin köklü bir alan olduğunu gösterir.

Siyaset ve ahlak ilişkisi esas olarak en iyi yaşam biçimini ahlaki ve siyasi kuramlar etrafında araştıran bütün felsefi etkinlikleri kapsamaktadır. Bu ilişki Antik Yunan'da insanların daha iyi, daha değerli ve daha mutlu yaşamasının olanaklarını araştıran Sokrates ile başlamıştır. Daha sonra Platon ve Aristoteles tarafından sistemleştirilmiş ve bir gelenek haline almıştır. Bu gelenek düşünce tarihi boyunca farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Siyaset ve ahlak ilişkisi aynı zamanda insanlar için en iyi yaşam biçimini ortaya koyma iddiasını taşıyan pek çok ideoloji tarafından da tartışılmıştır. Bu ilişki üzerine tartışmalar hala günümüzde canlılığını korumaktadır. Yaşam biçimlerini tartışılırken düşünce tarihindeki ahlak-siyaset ilişkisi üzerine yorumlar başvurduğumuz temel kaynakların başında gelir. Siyasetin ahlakın biçimlendiği alan üzerindeki rolünü ya da ahlak alanında bulunan unsurların siyasette nasıl karşılık bulduğunu tartışmak için savunduğumuz argümanı felsefe tarihindeki söylem ve yaklaşımlara geri dönerek şekillendiriyoruz. Yani düşünce tarihindeki ahlak ve siyaset ilişkisine yaklaşım biçimleri günümüz siyaset ve ahlak tartışmalarını da şekillendiren kapsamlı bir gelenektir.

Siyaset ve ahlak teorilerini birlikte ele alan düşünürlerin oluşturduğu geleneği birkaç şekilde ele alabiliriz. Bu gelenek dâhilindeki ahlak düşünürlerinin bir kısmı nesnel bir ahlakın mümkün olduğunu, bütün moral ilkeler içinde en mükemmel olan ilklere uyan bir ahlaki sistemin bütün toplumlara uygulanabileceğini savunmuştur. Düşünürlerin bir



kısmı da kendi şehirleri ve kendi uygarlıkları için geçerli mükemmel bir ahlakı araştırmışlardır. Düşünürlerin bir kısmına göre ise ahlak göreceli bir uygulama alanıdır ve nesnel değerler söz konusu değildir. Bu ahlak düşünürlerinin görüşlerini siyaset ile ilişkili kılan şey ise; ilk olarak nesnel, mükemmel ya da göreceli olan ahlakın siyaset tarafından düzenlenmesi gerektiğini savunmalarıdır. İkinci olarak da bu düşünürlerin siyasetin ahlaki ilkelere sahip olması gerektiğini savunmalarıdır. Ahlakın siyaset tarafından düzenlenmesi gerektiğini savunan düşünürleri de üç kısımda ele alabiliriz. İlk kısımda ahlakın her yerde ve koşulda geçerli olabilecek nesnel bir siyaset teorisinin mümkün olduğunu savunan düşünürler bulunur. Bu düşünürlere göre ideal bir devlet modeliyle bütün toplumlar düzenlenebilir ve ahlak biçimlendirilebilir. İkinci kısımdaki düşünürlere göre ise her topluluk kendine has bir özelliğe sahiptir ve bu toplumlar bu özelliklere uygun mükemmel bir siyaset teorisiyle şekillendirilebilir. Üçüncü kısmı ise siyasetin zamana ve mekâna göre değişmesi gereken dinamik ve nesnel olmayan bir organizasyon alanı olduğunu savunan düşünürler oluşturur.

Gördüğümüz gibi siyaset ve ahlak teorilerini birleştirerek bir paradigma oluşturan düşünürlerin siyaset ve ahlakı irtibatlandırma biçimleri çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda irtibatlandırma biçimlerini, düşünce tarihindeki örneklerle birlikte inceleyerek bu teorileri somutlaştırabiliriz. Fakat daha önce siyaset ve ahlaktan ne anladığımızı ortaya koymak bu örnekleri incelememizi kolaylaştırabilir.

İnsanın kendisini ve çevresini politik bir temelde değerlendirmesiyle oluşmuş siyaset, toplum tarihi boyunca sosyal hayatımızın içinde var olan bir olgudur. Politik meselelerle şekillenmiş bir dünyanın içine doğarız. Adalet, özgürlük, hak gibi pek çok politik kavram teorik tartışmalara konu olmasının yanında gündelik hayatımıza da sirayet etmiştir. Öyle ki bu kavramlar gündelik dilde politik terminolojiden daha geniş karşılık bulur (Heywood, 2007: 1). Yani esas olarak siyaset sıradan insanın da üzerinde düşündüğü, fikir sahibi olduğu bir alandır. Yönetme, yönetilme ve bu alanla ilgili bütün meseleler üzerine düşünme ve ifade etme eylemlerini gerçekleştiren, kendini şehir hayatındaki toplumsal bir yapı içinde gerçekleştiren insanı Aristoteles bu nedenle *zoon politicon* (Aristoteles, 2009b: 9) olarak adlandırmıştır.

Siyaset kelimesinin etimolojik kökenine baktığımızda Arapça *siyasa* kelimesinin bu kavrama kaynaklık ettiğini görürüz. Arap toplumlarında bilhassa atların yetiştirilmesi ve

eğitilmesinde “sws” veya “sasa” kökünden gelen siyasa kelimesi kullanılmıştır. At eğitimci olarak kullanılan seyis kelimesi de bu kavramdan gelmektedir. Siyasa kelimesi zaman içinde terbiye etmek, yönetmek anlamlarda kullanılmaya başlamıştır. Daha sonra anlamı genişleyerek kelime, kent ve insanların yönetimi ve bu alandaki ilişkiler için kullanılır olmuştur (Dursun, 2012: 29). Siyaseti daha genel bir şekilde toplulukların amaçlarını gerçekleştirmek, ihtiyaçlarını karşılamak ya da topluluk üyelerini korumak gibi maksatlarla ortaya konmuş, yöneten ve yönetilenler arasındaki politik bağları kapsayan beşeri, toplumsal, pratik ve teorik bir alan olarak tanımlayabiliriz. Siyaset kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılan politika kelimesinin etimolojini Ağaoğulları (1989):

“Yüzyıllardır çeşitli dillerde çok az farklı biçimlerde kullanılagelmiş politika kelimesi Yunanca bir sözcük olan polis’ten türemiştir. Kent devletleri olarak adlandırılan polis Eski Yunan dünyasının en parlak döneminin toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimidir” ifadesiyle açıklamıştır (s.1).

Bir iktidar ilişkisi alanı olarak siyasetin insanlık tarihi kadar eski bir organizasyon olduğu bilinir. Bunun yanında devlet olarak adlandırılabilen ilk olguya MÖ. 3000’de Mezopotamya’da rastlarız (Sarıbay, 2000: 114). Devletin işlevi üzerine pek çok kuram vardır. Fakat bu kuramların dayandığı ortak argüman devletin toplumsal yapı ve düzenle ilgili bir aygıt olduğu yönündedir. Devlet giriftleşen sosyal ilişkilerin ortaya çıkardığı sorunları çözecek bir mekanizma olarak görülmüştür (Hall ve İkenberry, 1989, c.3: 16). Bu doğrultuda siyaseti Tunçay’ın (1985) ifadesiyle “erk olgusunun çevresinde dönen her türlü hareket olarak kabul etmek mümkündür”(s.viii). Zira devletin gerekliliği, varlığı, yokluğu, şekli, rolü, topluma müdahale etme biçimi üzerine çok çeşitli teorileri ortaklaştıran olgu bu teorilerin iktidar olgusunu ve iktidar ilişkilerini kapsamaktadır.

Siyaset felsefesinin düşünce tarihi boyunca siyaset üzerine sistematik görüşleri kapsayan ve pratik siyasetin teorisini oluşturan bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Siyaset felsefesi insan, toplum, iktidar, düzen, gibi kavramlarla doğrudan ilgilidir. Bu kavramların yanında iyi, kötü, adalet, hak, yasa, yurttaşlık, özgürlük gibi kavramlar üzerinden insan hayatının amaçlarını, en yüksek yaşam biçimlerini, doğru ve değerli yaşamın ilkelerini de araştıran bir disiplindir. Siyaset felsefesinin problem alanına

baktığımızda sadece arzulanan siyasal davranışlarla ilgili olduğunu söyleyemeyiz. Bunun yanında mevcut siyasal davranışların analizi ve eleştirisi de siyaset felsefesinin konusu olmuştur. Örneğin Aristoteles, *Politika*'da en iyi yönetim biçimini ortaya koyarken bir taraftan da daha önce uygulanmış hukuk sistemlerine ve eski yönetimlere dair görüşlerine de yer vermiştir (2009b: 152). Bu örnek Fârâbî için de geçerlidir. Yani genel olarak siyaset felsefesi hem mevcut siyasal yönetimleri ve kuramları hem de ideal yönetim biçimlerini ve siyasal davranışları kapsayan bir alandır.

Ahlak kavramının kökenine baktığımızda ise kavramın Arapçada huy, alışkanlık anlamlarına gelen *hulk* kelimesinin çoğulu olduğunu görürüz (Cebecioğlu, 2009: 13). Fârâbî *hulk* kavramını insanlarda iyi ve kötü eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayan olgu olarak tanımlamıştır (Fârâbî, 1993: 33). Bu doğrultuda ahlakı insan davranışlarının kaynağı olarak da tanımlamak da mümkündür. Fakat en yaygın kullanılan biçimiyle ahlak kavramını Akarsu (1988)'nin da ifade ettiği gibi şu şekilde tanımlayabiliriz:

“Hem belli bir dönemde belli insan topluluklarınca benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının bütünü hem de moral alanla ilgili olan kavramsal öğretiler ve görüşlerdir” (s.18).

Günümüzde kullanılan biçimiyle ahlak kavramı batı dillerindeki moral (moralis) kavramını karşılamaktadır. Moral kavramı Cicero tarafından Latinceye Yunancadaki niyet, töre, davranışın kaynağı gibi anlamlara gelen *ethos* kelimesinden uyarlanmıştır (Çilingir, 2009a: 12). Ethostan türeyen bir başka kavram olarak etik (ethik) ve ahlak oldukça yakın anlamlıdır bu yüzden çoğunlukla karıştırılır. Hâlihazırda pek çok kaynakta birbirinin yerine de kullanılmaktadır. Fakat felsefi anlamları bakımından bu kavramları ayırmak mümkündür. Bir çalışma alanı olarak etik, ahlak felsefesinin nesnel ve tümel teorisiyle ilgilenir. Ahlak felsefesi alanındaki tartışmalardan evrensel kurallar çıkaran bir disiplindir. Bu doğrultuda yerel kavramlara, dini ilkelere ve kültürel ifadelere “ahlak” kadar duyarlı bir dal olduğunu söyleyemeyiz. Ahlak ise uygulanan, uygulanması mümkün veya uygulanması istenen bütün ilkeleri içerir. Dolayısıyla ahlak felsefesinin bütün tartışmalarına duyarlıdır. Fakat şunu söyleyebiliriz ki “ahlak etiğe pratik, etik de ahlaka nesnel teori sağlamıştır” (Özlem, 2004: 23). Bu doğrultuda etik ve ahlak birbirine yakın ve birbirini destekleyen alanlardır.

Felsefenin değerlerle ilgili kısmı olan ahlak felsefesi, insan davranışlarına kaynaklık eden-etmesi istenen moral ilkeleri inceleyen bir alandır (Arslan, 2010: 118). Ahlak felsefesinin bu bağlamda betimsel ve normatif olmak üzere iki boyutundan bahsedebiliriz. Betimsel boyut, bir topluluğun belli bir dönem boyunca eylem ve davranışlarında rehber edindiği ahlaki ilkelerin incelenmesini içerir. Normatif boyut ise belli bir toplumun tecrübesinden bağımsız olarak, olması gereken ahlaki ilkeleri kapsar. Ahlak kuramı üzerine çalışan filozoflar hem toplumların ahlak sistemlerinin arka planı hem de iyi bir ahlaki hayatın olanaklarını yani ahlak kavramının hem betimsel hem de ahlaki boyutunu araştırmışlardır.

Hem tanımı hem de konu aldığı kavramlar itibariyle siyaset felsefesinin aradıklarının ahlak felsefesinden çok da farklı olduğunu söyleyemeyiz (Arslan, 2010: 178, 179). İnsanların hayat biçimlerini, toplumları ve siyasal davranışlarını önemli bir inceleme alanı olarak gören siyaset felsefesi kaynakları araştırırken pek çok yerde ahlak felsefesiyle kesişir. Çünkü her iki disiplin de en iyi yaşam biçimini araştırır. Ahlak felsefesi en iyi yaşam biçiminin moral anlamı, bu yaşam biçimine hangi ilkelerle ulaşılacağı gibi moral problemleri araştırırken siyaset felsefesi de en yüksek yaşam biçiminin hangi siyasal davranış ve uygulamalarla gerçekleşebileceğini araştırır. Bu doğrultuda her iki alan birbirine yakındır.

Siyasal düşünce tarihine baktığımızda ahlak ve siyaseti birleştiren en önemli problemin mutluluk olduğunu söyleyebiliriz. *Eudaimonia* ahlak ve siyaset söylemlerini mutluluk amacıyla birleştiren bir Grek ifadesidir. Bu nedenle bu ifade mutluluk anlamına işaret eden bir biçimde kullanılır. Fakat mutluluk kavramının modern kullanımı; istediğini elde etmek, dilediğini yapmak, memnuniyet verici ve tatmin edici şeyleri elde etmek gibi anlamları kapsamaktadır. Oysa *eudaimonia*; yetkinleşme, olgunlaşma, kendini gerçekleştirme, mükemmelleşme gibi anlamları kapsayan felsefi bir doktrindir (Rasmussen ve Den Uyl, 2005: 111). *Eudaimonik felsefe* ya da mutlulukçu felsefe; Antik Yunan felsefesinden Ortaçağ felsefesine ve Yeni Aristotelesçi felsefeye uzanan bir gelenek olarak tarif edilebilir. Fârâbî felsefesi de bu gelenek içerisinde. Bu geleneğe dâhil olan düşünürlere göre insan yaşamını kuşatan nihai bir amaç vardır. Bütün eylemlerin ve bütün gayelerin kendisine yöneldiği bu nihai amaç mutluluktur. Mutlulukçu düşünürler, fertlerin ahlaki ve entelektüel olarak kendilerini geliştirerek

gerçek mutluluğa ulaşabileceğini savunmaktadırlar. Fakat bu düşünürlerin ahlaki ve entelektüel gelişme ile ifade ettikleri şey insani olarak ulaşılabilir en yüksek ahlaki ve entelektüel yeterlidir. Yani Mutlulukçu düşünürlere göre mutluluğu elde etmek için ulaşılması gereken ve bütün insanlar için geçerli olan eşsiz bir ahlaki eşik vardır. Bu da demek oluyor ki bu düşünürler bütün ahlaki modellerden bağımsız ve bunların üzerinde olan, mutluluğu amaçlayan tek bir ahlakın var olduğunu savunmuşlardır. Daha açık ifade edecek olursak Mutlulukçu düşünürlere göre nihai ve mükemmel bir ahlak vardır. Bu doğrultuda bu düşünürler kendisiyle mutluluk elde edilebilecek mükemmel ahlakın ilkelerini ortaya koymuşlardır. Mutlulukçu düşünürlerin ahlak teorileri bu mükemmel ahlak ilkelerini içermektedir. Grek ahlak felsefesinde ve Ortaçağ felsefesinin tamamında bu ilkelerden oluşan farklı modelleri görebiliriz. Fârâbî'nin Erdemli Şehir teorisindeki ahlaki teorileri bu modele örnek olarak gösterebiliriz. Eksiksizlik, kusursuz, olgunluk, kemal gibi anlamlara gelen mükemmellik, sosyal bilimlerde insanın erişebileceği en yüksek nokta olarak tanımlanabilir (Tüysüz, 2009). Bu doğrultuda kusursuz bir ahlakın mümkün olduğunu savunan düşünürleri ahlaki mükemmeliyetçi düşünürler olarak değerlendirebiliriz. Siyasal düşünceler tarihinde sayısız özgün siyasal yönetim biçimi teorisiyle karşılaşırız. Bu teorilerin bir kısmı her koşulda geçerli ve muazzam bir siyasal yönetim biçiminin mümkün olduğu yönündedir. Yani siyaset filozoflarının bir kısmı mükemmel bir siyaset teorisinin olanaklı olduğunu savunmuştur ve bu yönde ideal bir yönetim teorisi oluşturmuşlardır. Platon'un *Politeia* teorisi ve Fârâbî'nin Erdemli Şehir teorisi bu teorilere örnek olarak düşünülebilir. Bu düşünürleri de siyasi mükemmeliyetçi filozoflar olarak ele alabiliriz. Ahlaki mükemmeliyetçi düşünürlerin bir kısmı bireylerin mükemmel ahlaka özgür iradelerini kullanarak ulaşabileceğini savunmuştur, bir kısmı da mükemmel ahlakın mükemmel bir siyaset tarafından düzenlenebileceğini ve mükemmel ahlakın siyasal müdahalelerle elde edilebileceğini savunmuştur. İlk kısımdaki düşüncüyü Yeni Aristotelesçilerin savunduğunu, ikinci kısımdaki düşüncüyü de Grek ve Ortaçağ filozoflarının savunduğunu söyleyebiliriz. İkinci kısımdaki düşünürler mutluluğun en yüksek biçimi olan nihai mutluluğun ancak mükemmel bir siyaset tarafından düzenlenmiş mükemmel bir ahlaki olgunlukla elde edileceğini savunmuştur. Yani ikinci kısımdaki düşünürler ahlaki ve siyasi mükemmeliyetçi düşünürlerdir.

Siyaset felsefesinde mükemmeliyetçilik kavramına ilk kez John Rawls, 1971 yılında yayınlanan *Bir Adalet Teorisi (A Theory of Justice)* adlı kitabında yer vermiştir. Rawls mükemmeliyetçiliği, eşit şartlara sahip bir şekilde doğmayan ve yararları eşit olmayan bütün insanların durumunu en az şanslı olanın lehinde düzenlenmesi ve çoğunluk yerine insanların tek tek yararlarının azamileştirilmesi olarak (Rawls, 1971: 25, 102; Tüysüz, 2009) tanımlamıştır. Rawls'un mükemmellik ile ifade ettiği şey esasen herkesi kapsayan ve toplumda en az şanslı olanların lehine olan en yüksek iyilerdir (Rawls, 1971: 4). Günümüzde mükemmeliyetçilik kavramından fertlerin ahlaki durumunun iyileş(tiril)mesi sürecinde devletin taraf olmasını anlıyoruz. Siyaset terminolojisinde mükemmeliyetçilik kavramı devletin yaşam biçimlerini şekillendirme, yok etme ve tek biçime indirme gibi rollerini kapsayan müdahaleci devlet teorileriyle açıklanabilir. Bu teorilere göre en yüksek yaşam biçimini belirleyen otorite olarak devlet; diğer yaşam biçimlerini bu yüksek yaşam biçimine adapte etmek ve adapte olmayan yaşam biçimlerini yok etmek konusunda aktif rol üstlenmelidir (Tüysüz, 2009: 12, 13). Bu doğrultuda mükemmeliyetçi düşünürler öncelikle ahlaki değerler ve yaşam biçimleri arasında üstünlük olabileceğini kabul ederler. Sonra bütün yaşam biçimlerinin ve değerlerin üzerinde olabilecek ideal bir yaşam biçiminin mümkün olduğunu kabul ederler. Sonra da devletin diğer yaşam biçimlerini ideal olana dönüştürmek konusunda ve dönüşmekte sorun yaşayanları yok etmek hususunda yetkili olabileceğini savunurlar. Fakat burada ahlaki ve siyasi mükemmeliyetçilik (perfectionism) yaklaşımı ile sonuççuluk (consequentialism) yaklaşımını karıştırmamak gerekir. Zira bu yaklaşım sonuççuluktaki gibi sadece eylemlerin sonucunun değil eylemlerin kendisinin de değerli olduğunu kabul eden bir yaklaşımdır. Yani mükemmeliyetçi düşünürlere göre mükemmel olan şeylere hizmet eden her şey mükemmel olmalıdır. Bu doğrultuda mükemmel bir ahlakın ve mükemmel bir siyasetin bütün parçaları (erdemler, düşünceler ve eylemler) da değerlidir.

Siyaset ve ahlaki mükemmeliyetçi bir paradigmada ele alan ilk gelenek Klasik paradigma olarak adlandırılan Grek felsefesidir. Sokrates, Platon ve Aristoteles mükemmel ahlakı oluşturma görevini ahlaki kriterlere uygun, mükemmel bir siyasete vermiştir. Sokrates'e göre ahlaki, toplumsal ve siyasal bir birlik olan Yunan *polisleri* yozlaşmaya başlamıştır. Bu polislerden biri olan Atina'da ahlaki değerler itibar görmemeye, toplum içindeki düzen bozulmaya başlamıştır. Sokrates'e göre Atina'yı

düzenli ve doğru ve iyi bir polis olarak biçimlendirecek şey ahlaklı bir siyasettir. Bu doğrultuda Sokrates polise özgü ahlaki, politik ve toplumsal ilkeleri yeniden ortaya koyarak insanların gerçek mutluluğa ulaşmasını sağlamak istemiştir (Ağaoğulları, 1989). Platon'a göre ise insanlar belirli yaradılışlarla dünyaya gelmiştir ve insanlar yaradılışlarına has erdemleri edinerek mutlu olabilirler. Ona göre siyaset ise erdemlerin dağıtılması ve düzenlenmesinden sorumlu mükemmel bir olgudur. Platon'un *Politeia* olarak adlandırdığı ideal devlet düzeni, erdemli bir yöneticinin toplumu erdemli ve mutlu kılmak için neler yapması gerektiğini ortaya koyan bir siyaset teorisidir. Yani Platon'a göre esas olarak mükemmel bir ahlak ve mükemmel bir siyaset mümkündür. Ve mutluluk mükemmel ahlak ile mükemmel siyasetin birlikteliğiyle elde edilebilir. Aristoteles'e göre ise toplumlar doğal birliklerdir. Bu doğal birlikleri düzenleyen ve şekillendiren olgu ise siyasettir. Dolayısıyla siyaset de doğal bir oluşumdur. Aristoteles siyaset ve ahlak teorisini *eudaimonia* temelinde birleştirerek mutluluk ahlakını sistemleştirmiştir. Bu doğrultuda Aristoteles'e göre en yüksek amaç olan mutluluğun elde edilmesinde ahlaki erdemler en önemli role sahiptir. Aristoteles'e göre ahlaki erdemler mükemmel mutluluğun anahtarlarıdır. Siyaset erki de ahlaki erdemleri taşımakla ve bu erdemleri topluma dağıtmakla görevli organizasyondur. Gördüğümüz gibi Klasik dönem felsefesinde düşünürler, mükemmel bir siyaset tarafından toplumsal ahlakın düzenlenebileceğini savunmuşlardır. Sokrates, Platon ve Aristoteles toplumların ulaşabileceği en yüksek nokta olan nihai mutluluğun ahlak ve siyasetin koordinasyonu ile elde edileceğini düşünmüşlerdir.

Yunan *polis* düzeninde bağımsız bir disiplin olarak doğan ve sistemleşen felsefenin, *polis* düzeninin ve Yunan demokrasisinin çözülmesiyle birlikte dönüşüme uğradığını söyleyebiliriz. Hadot'un (2011: 97) ifadesiyle "Yunan tarihinin Makedonyalı Büyük İskender'den başlayıp Roma İmparatorluğunun egemenliğine kadar uzanan bir dönemi" olarak kayda geçen Helenistik dönem, Klasik çağdaki toplumsal mutluluk arayışının aksine bireysel mutluluğun araştırıldığı bir kesittir. Bu dönemde düşünürler genel olarak bireylerin bu toplumsal ve siyasal dönüşümün etkisinden uzaklaşıp kendilerine ve maneviyata yönelerek mutlu olabileceklerini savunmuşlardır (Şenel, 1968: 262). Bu düşünürler; Kirene okulu, Stoa okulu, Epikürcülük, Peripatetikler, Yeni Platonculuk ve Pisagorculuk gibi farklı düşünce okullarına ve ekollerine mensup olsa da düşünürlerin görüşleri mutluluğun toplumsal bir bütünlükten çok bireysel çabalarla kazanılabileceği



noktasında birleşir. Yani Helenistik dönem düşünürlerine göre mutluluk siyasal ve toplumsal bir olgu değildir. Dolayısıyla Helenistik dönem felsefi teorilerin siyaset ve ahlakı bir bütün halinde ele alan Grek paradigmasının söylemlerinden kopmuştur.

Ortaçağ felsefesini incelediğimizde ise Klasik *eudaimonia* teorisinin Yahudi, Hıristiyan ve İslam dinlerinin ilkeleriyle yeniden yorumlandığını görürüz. Ortaçağ felsefesi, Yunan felsefesindeki mükemmel devlet ve mükemmel ahlak teorilerinin dini bir perspektifle değerlendirilmesiyle oluşmuştur. Bu nedenle Ortaçağ felsefesinde Aristotelesçi, Yeni Platoncu olarak anılan çok sayıda ekolle ve düşünüre rastlarız. Sözelimi Fârâbî İslam felsefesinde Aristotelesçi olarak anılan bir ekole mensuptur. Çok sayıda ekol ve düşünürü Ortaçağ felsefesi çatısında buluşturan şey ise Ortaçağ'ın zamansal diliminde yer almaktan çok din ve felsefeyi, mutluluğu ve yetkinleşmeyi amaçlayan şeyler olarak birleştirme eğilimidir. Yani Ortaçağ düşünürlerinin söylemleri, mutluluk ve yetkinleşmenin din-felsefe uyumuyla kazanılacağı noktasında birleşir. Ortaçağ düşünürlerini Helenistik düşünürlerden ayıran şey ise Ortaçağ düşünürlerinin ahlak, din ve siyaseti bütünleştirmeleridir. Ortaçağ düşünürlerine göre Tanrı, kâinat üzerinde mükemmel bir uyum ve düzen yaratmıştır. Ve bu düzeni yönetmektedir. Bu doğrultuda yöneticilerin görevi de kâinattaki uyuma en yakın düzeni tahsis etmek olmalıdır. Esasen Ortaçağ felsefesinde insanlar ve toplumlar gibi politik kurumların da fani olduğu düşüncesi hâkimdir. Dolayısıyla Ortaçağ felsefesinde dini ilkeler politikayı önceleyen bir içeriğe sahiptir. Fârâbî'nin de mensubu olduğu Klasik İslam felsefesini incelediğimizde de bu felsefenin Ortaçağ felsefesinin temel özelliklerini yansıttığını söyleyebiliriz. Fakat devletsiz bir toplumda ortaya çıktıktan sonra siyasallaşan İslamiyet'i temel kaynak olarak gören İslam düşünürlerinin siyaseti dini ilkeleri uygulayan zorunlu bir organizasyon olarak ele almışlardır. Lewis'in de ifade ettiği gibi (1992) İslam siyaset düşüncesine göre dinin ve devletin müdahale edebileceği yahut edemeyeceği alan ayrımı yoktur. Dolayısıyla İslam felsefesinin de din, ahlak ve siyasetin sıkı bir etkileşimiyle oluştuğunu söyleyebiliriz.

Modern felsefenin mükemmeliyetçi ahlak teorileri ile mükemmeliyetçi siyaset teorileri arasındaki bağı kopardığını söylemek mümkündür. Batı düşünce tarihindeki önemli bir kırılma noktası olan reformlar aynı zamanda farklı inanç ve yaşam biçimlerinin de onaylanması anlamını taşımaktadır. Bu doğrultuda mükemmel, zorunlu ve tek ahlak

anlayışından yavaş yavaş farklı inanç sistemlerine ve farklı moral ilkelere daha esnek yaklaşan bir perspektifin oluştuğunu söyleyebiliriz. Siyasetin ise Ortaçağ siyasal düşüncesindeki mükemmel tasvirinin aksine dünyevi, rasyonel ve seküler bir iktidar alanı olarak ele alındığını söylemek mümkündür. Zira Modern dönemde moral ilkeler McIntyre'nin de ifade ettiği gibi politik hayatın amaçlarının araçları hakkındaki teknik kurallar olarak değerlendirilmiştir (2001: 144). Dolayısıyla Klasik dönem ve Ortaçağ felsefesindeki ahlak ve siyaset arasındaki sıkı ilişkinin Modern dönemde koptuğunu söyleyebiliriz.

Ahlak ve siyaset ilişkisine bugünün gözüyle bakacak olursak siyaset teorilerinin umumiyetle değerlerin nihai çoğulluğunu bir ilke kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bu ilkeye göre hangi değerlerin daha üstün olduğunu belirleyecek bir merci yoktur ve çoğul değerlerin tek bir değere indirgenmesi kabul görür bir yaklaşım değildir (Barry, 2000:127). Dolayısıyla devletin yahut başka bir organizasyonun ahlaki ilkeleri belirlemesi ve bir yaşam biçimini örnek olarak sunmasına dayanan siyasal teoriler modern siyaset teorisyenleri tarafından kabul görmeyen yaklaşımlardır. Modern toplumların karakteristik niteliği dünya görüşlerinde, kanaatlerde, dinsel inançlarda çoğulcu olmasıdır. Dolayısıyla kendi içinde homojen olmayan bu sosyolojik çeşitliğin asgari bir müşterekte uzlaştırılması ve bu çeşitliliğin korunmasını kapsayan teoriler kabul görmektedir. Fakat bu moral perspektif çeşitliliğin homojenleştirilmesi anlamına gelmemektedir (Pieper, 2012: 20). Yani toplum içinde uzlaşma ahlaki çeşitliliğin giderilmesi olarak düşünülmemelidir. Aksine uzlaşma bu çeşitliliğin korunmasını kapsamaktadır. Günümüz modern devlet anlayışında ahlak, ahlaksızlığın topluma ve bireye getireceği zarara karşı yasalar yoluyla önlem alma, caydırma ve cezalandırma biçiminde sağlanmaktadır (Tüysüz, 2009: 12). Modern devlet ahlakın farklı biçimlerine-başkalarına zarar vermemesi koşuluyla- nesnel bir tutum takınmaktadır. Pozitif hukuk sistemleri de bu doğrultuda ahlaki ilkeleri değil, ahlaki ilkelerin yönlendirdiği başkalarına zarar veren davranış biçimlerini hedef almaktadır (Kuçuradi, 2011: 150). Liberal Demokrasi temel ilkelerinden biri de bireyin özel alanına siyasal müdahalenin kabul edilemeyeceği yönündedir (Şahin, 2008). Yani bu görüşe göre bireyin başkalarının haklarını ve yaşamlarını etkilemeyen moral ilkeleri, yaşam biçimi ve "iyi" üzerine ne düşündüğü devletten ve diğer fertlerden bağımsız olarak şekillenmelidir. Dolayısıyla ahlak da fertlerin özel alanıyla ilgili bir mesele olarak anlaşılır.

Şunu söyleyebiliriz ki ahlak ve siyaset arasında esaslı bir etkileşim kuran çok sayıda teori ortaya konmuyor olsa da ahlak ve siyaset ilişkisi üzerine tartışmalara her dönem rastlamak mümkündür. Zira günümüzde bu alan hala canlılığını korumaktadır. Dolayısıyla siyaset ve ahlak etkileşimi başlı başına pek çok çalışmanın konusu olabilecek kadar zengin bir kaynaktır. Fakat bizim temel çalışma alanımız Fârâbî felsefesi olduğu için düşünce tarihindeki ahlak ve siyaset ilişkisi kuramlarını ve tartışmalarını Fârâbî felsefesine kaynaklık ediyor olması bakımından Antik ve Ortaçağ felsefesindeki siyaset-ahlak ilişkisiyle sınırlamak zorundayız.

## 1.2. FELSEFE TARİHİNDE SİYASET VE AHLAK ETKİLEŞİMLERİ

### 1.2.1. Klasik Felsefe

*Metafizik'te* Aristoteles (1930:1, 1996: 41) insanların hayret, merak gibi doğal bir bilme arzusu taşıdığını ve sorgulamanın bu arzudan kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre felsefe bu doğal arzuların zamanla kavramaya yönelmesiyle başlamıştır. Bu temelde felsefenin ilk örneklerini değerlendirdiğimizde felsefenin öncelikle bilinmek istenen nesnelere yöneldiğini görürüz. İlk filozoflar nesnelere yola çıkarak varlığın kaynağını ve varlığa ait nelerin bilinebilir olduğunu araştırmışlardır. Böylelikle varlık ve bilgi felsefesinin temelleri atılmıştır. Sofist düşünürler ile birlikte felsefe varlıktan insana yönelmiştir. Daha sonra Sokrates “insan felsefesini” ahlak ve siyaset temelinde daha analitik bir temele oturtmuştur. Platon Sokrates’in ardından felsefeyi bütün kısımlarını kapsayacak şekilde sistemleştirmiştir. Felsefenin bağımsız bir çalışma alanı olarak olgunlaşması ise Aristoteles ile birlikte olmuştur. Filozofların yorumu da bu yöndedir. Zira Fârâbî: “Ben Aristo zamanında yaşasaydım, onun en iyi öğrencilerinde biri olurum” (Hammond, 2001: xii) diyerek izleyicisi olduğu felsefenin en olgun döneminin Aristoteles zamanında olduğunu tasdik etmiştir.

Klasik dönemde Yunanca erdem, fazilet anlamlarına gelen *arete* (*αρετή*) kavramı etrafında şekillenen bir ahlak anlayışı karşımıza çıkar (McIntyre, 2001: 12). Yunan felsefi metinlerinde “erdem” anlamına gelecek şekilde kullanılan *arete* kavramı esasen işlevini yerine getirme kapasitesi ya da potansiyel yeti gibi anlamlara da gelmektedir. Yunan mitlerinde insanların, Tanrıların hatta canlı cansız bütün varlıkların birtakım amaçları gerçekleştirmek için var oldukları kabul edilir. Örneğin bir makasın işlevi

kesme eylemidir, aretesi ise kesebilme işini ne kadar iyi yaptığıyla ölçülür. Arete de bir erdem olarak bu amacı yerine getirebilme işlevidir. Yunanca kavramların Antik felsefe ile şekillendiği düşünülürse, felsefede erdem doğasına uygun olan vazifeyi yerine getirme olarak düşünülebilir (Peters, 2004: 46).

Sokrates ve Platon'un ahlak felsefesinde erdem kavramı "arete" olarak önemli bir yer tutar. Fakat Aristoteles için erdem mutluluğun elde edilmesini, kişinin olgunlaşmasını ve iyileşmesini sağlayan moral değerler düşünülebilir. Fârâbî'nin erdem teorisinde; Aristoteles'in erdem tanımının, Platon'un erdem tanımının ve Klasik İslam düşüncesindeki erdem (fazilet) tanımının ağırlığını hissetmek mümkündür. Zira Fârâbî bir taraftan Platon ile Aristoteles'i bir taraftan da İslam ile felsefeyi uzlaştırmak istemiştir (Corbin, 2010, c1: 287). Bu nedenle Fârâbî felsefesini Grek kaynaklarının ve İslam felsefesinin bağlamında incelemek bir zorunluluktur.

#### 1.2.1.1. Doğa Filozofları

Bilinen en eski felsefi kuramın Efesli Thales (MÖ. 640–550) ile birlikte ortaya çıkan *arkhe* kuramı olduğunu söyleyebiliriz (Arslan, 2010: 56). Thales ile birlikte ilk filozoflar temel olarak bütün varlıkları birleştiren tek bir özellik aramışlardır. Sonra da tüm varlıkların temelinde "değişme" gibi bir özelliğin var olduğunu kabul ederek bu değişimin nedenini yani varlıkları birbirine bağlayan nedeni sorgulamışlardır. Bu neden *Arkhe* olarak adlandırılmıştır. Arkhe Yunancada başlangıç, ana madde anlamlarına gelir (Aster, 2000: 19, 20).

Yunan geleneğinde varlık alanına dair her oluş tanrısal mitlerle açıklanmıştır. İlk filozoflar bu gelenekten bağımsız olarak doğa durumlarını doğaüstü nedenlere başvurmadan açıklamaya çalışmışlardır. Bu nedenle bu filozoflar daha bilindik bir adla 'doğa filozofları' olarak adlandırılırlar. Doğa filozofları evrende var olan bütün maddelerin tek bir nedenle ortaya çıktığını savunmuşlardır. Değişen sınırsız sayıdaki varlığın gerisinde değişmeyen bir birlik aramışlardır. Thales'e göre bu birlik bütün canlıların yaşam kaynağı olan sudur, Anaksimenes (MÖ. 585–525)'e göre havadır, Anaksimandros (MÖ.610–545)'a göre bilinmeyen sonsuz bir kaynaktır (Guthrie,1962: 40). Bu girişimlerin tamamı varlık, varlığın bilinirliği, varlığın nedeni ve kaynağı üzerinedir. Bu dönem felsefi düşüncenin temelleri atılmıştır. Varlık ve bilgi felsefesinin

temelini oluşturan bu çalışmalardan ahlak ve politika ilişkisi üzerine önemli bir katkı aramak güçtür. Bu katkıyı Sofist felsefede buluruz.

#### 1.2.1.2. Sofist Düşünürler

Doğa filozoflarının doğaya yönelttikleri soruları doğal nedenlerle açıklama girişimleri felsefe tarihinde önemli bir yere sahiptir. Fakat felsefenin doğadan insana dönüşü Sofistlerle gerçekleşmiştir. Atina'nın İ.Ö. 5. yüzyıldaki Pers Savaş'ının ardından siyasal ve ekonomik olarak büyük bir kalkınma dönemine girdiği bilinir (Durant, 1938: 16). Bu dönem Atina'daki demokrasi diğer polislerden daha katılımcı ve daha gelişmiştir. Kalkınma dönemiyle birlikte katılımcılık siyasal seçkin bir sınıfın ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. *Agora* olarak adlandırılan meydanlarda toplanan halk arasından siyasal yetenekleriyle sıvrılan, güzel konuşan, bilgili kişiler halkın takdirini kazandığı gibi önemli mevkilere de yükselebilmektedir (McIntyre, 2001: 24). Thales'ten Sofistlere kadar arkhe sorunu etrafında gelişen felsefe, siyasal bilgi ihtiyacı karşısında önemini kaybetmiştir. Siyasal gelişmelere paralel olarak Sofist filozofların ortaya çıkması bu ihtiyaçların bir karşılığı olarak düşünülebilir. Sofist filozofların önemli bilgileri öğretmek için gezgin olarak yaşadıkları ve MÖ. 5. yyda Atina'da toplandıkları bilinir (Saraç, 1971: 64–67).

Geleneksel erdem anlayışına göre Atina'da yaşayan bir vatandaşın erdemi iyi bir yurttaş olmaktır. İyi ve başarılı bir yurttaş olmak için de öncelikle halk meclislerinde ve mahkemelerde etki uyandırmak gerekir. Bu etkiyi uyandırmanın yolu ise siyasal sanatlara hâkim olduğunu göstermekten geçer. Bir konuya hakim olduğunu göstermek için de bilgili, ikna edici, iyi bir konuşmacı (hatip) olmak gerekmektedir (Hadot, 2011: 25). Vatandaşların önemli mevkilere gelmesi, mahkemelerde aklanmış olması hatta yönetime daha etkin biçimlerde katılması hatiplik meziyetiyle doğrudan ilgili olmuştur (Guthrie, 1962: 83 ve Şenel, 1968: 104).

Bu doğrultuda siyasal kariyerin hatiplik ve ikna edicilik üzerine kurulduğunu söyleyebiliriz. Herkes için geçerli olan, herkesi ikna edecek doğru bilginin imkanı olmadığı savunan Sofist düşünürler bu noktada bireylerin kişisel bilgilerinin ikna edici argümanlarla desteklenerek doğru bilgi olarak sunulacağını kabul ederler. Yani Sofist düşünürlere göre hiç kimsenin iyi öğretisinin bir başkasınınkinden üstün değildir

ve herhangi bir görüş doğru olarak kabul edilebilir. Fakat bir görüş hoş gitmesi, ikna edici ya da akla yatkın olması bakımından diğerlerinden sıyrılıp doğru bilgi olarak sunulabilir (McIntyre, 2001: 20, 34).

Sofist düşünürler bu noktada diğer filozoflardan farklı olarak politik erdemlerin nasıl kazanılacağını ve bir site içinde nasıl yaşanması gerektiğini öğretmeye yönelik bir eğitim metodu üzerine çalışmışlardır (McIntyre, 2001: 19). Sofist eğitim biçiminden önceki geleneksel siyaset öğretme tekniği, gençlerin yetişkinlerle doğrudan temasına dayanan ücretsiz bir metottur. Fakat o dönemin yükselen sanatı olan hitabette yeterli donanıma sahip değildir. Geleneksel tekniğin bir alternatifi olarak sivrilen Sofist öğretme biçimi ise doğrudan hitabet alanını kapsamaktadır. Bunun dışında diğer insanlarla temasın olmadığı yapay bir ortamda ve ücret karşılığında yapılmaktadır (Hadot, 2011: 25). Şunu söyleyebiliriz ki Sofist düşünürler siyaseti hatiplik sonucunda ulaşılan bir kariyer olarak görmüşlerdir.

Sofist düşünürlere göre iyi hatipler kendi polisleri için neyin adil görünmesini istiyorsa o şey adil görünür. Yani yöneticiler ikna edici bir konuşmayla insanları adalet hakkında manüple edebilirler. Bu doğrultuda adaletin ölçüsü de idarecilerdir. Bu nedenle adalet yöneticinin adil olmasını istediği şeyle ilgilidir. Dolayısıyla adalet gibi diğer ahlaki kavramlar da yönetici tarafından kabul edilen doğrularla ilgilidir. Platon ve daha sonraki filozoflar bu noktada itiraz etmiştir. Düşünürlere göre Sofistler doğru bilgi yerine, akla yatkın olanı yani doğru sanıyı kabul ederler. Yani onlara göre kişiden kişiye değişen şey doğrunun kendisi değil doğrunun sanısıdır. Yani hatibin doğru kabul ettiği de sorunludur dolayısıyla doğruyu belirleyen kıstas hatiplik değildir. Görüldüğü gibi Sofist felsefede bilgelik kavramı hatiplik sıfatıyla ilişkili bir kavram olarak görülmüştür. İyi hatiplerin siyasi ve ahlaki olgularda da doğru ve yanlış en iyi biçimde ayırabilecek bilgeler olduğu kabul edilmiştir.

Sofist düşünürler, felsefe tarihi boyunca felsefeye pragmatik yaklaşıtları yönünde eleştirilmişlerdir. Sofist kelimesi esasen bilge, bilgili kişi anlamına gelen *sophostan* türemiştir. Fakat zamanla para karşılığı ders veren, bilgi yerine ikna etme yöntemini öğreten felsefecileri çağrıştırmıştır. Hatta bu kelimenin çok yaygın bir biçimde pejoratif ve alaycı kullanımları da mevcuttur. Öyle ki *sophos*, *sophisterei* yani safsatacı olarak çevrilerek kullanılmıştır (Diakov ve Kovalev, 2008: 399). Fârâbî'nin ifadesiyle de

sofizm kelimesi Yunanca bilgelik anlamına gelen *sophia* ile sahtekâr, aldatıcı anlamlarına gelen *istis* kelimelerinin birleşmesinden oluşmuştur ve kelime sahte bilgelik anlamına gelmektedir (Fârâbî,1999: 63). Fârâbî’ye göre sofist düşünürler felsefede olmayan şeyi felsefe süsü veren felsefe taklitçileridir (Fârâbî, 2008b: 139).

Bu temelde Sofist felsefede ahlak ve siyaset ilişkisine bakacak olursak Sofist düşünürlerin ahlak konusunda hassas ilkeleri olduğunu söylemek güç olur. Sofist düşünürlerin ahlaki ilkeler hususunda kırmızıçizgileri yoktur. Zira onlara göre doğrular gibi ahlak da kişiseldir ve kimsenin ahlakı diğerinden üstün değildir. Bu doğrultuda yönetici kendi doğrularına göre toplumu şekillendirebilir. Yani Sofist siyaset anlayışına göre hatip ikna edici olması koşuluyla ahlakı belirleme hakkına sahiptir. Sofist düşünürlerin yönetim biçimleri hakkında da bilindik bir teorileri yoktur. Fakat geniş katılımın olduğu bir yönetim biçimini desteklediklerini ve hitabetteki başarıya bağlı olarak kariyer yolu açık bir siyaset arzuladıklarını söyleyebiliriz. Sofist düşünürler ahlak ve siyaset kuramlarıyla değil doğrudan siyasetin pratik kısmıyla ilgilenmişlerdir.

#### 1.2.1.3. Sokrates: Ahlak Felsefesinin Doğuşu

Düşünce tarihinde Sokrates (MÖ. 469–399) ilk ahlak kuramcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sokrates ahlakı bir inceleme alanı olarak gören ilk düşünürdür (Arslan, 2010: 148). Bu nedenle ahlak felsefesi araştırmaları Sokrates’le başlar. Sokrates hiçbir şey kaleme almadığı halde Platon ve diğer öğrencileri şahsı, görüşleri ve felsefesi hakkında çok sayıda eser yazarak onu düşünce tarihine bağımsız bir filozof olarak kazandırmışlardır. Sokrates, Meletos’un onu dinsizlik ve gençleri yoldan çıkarmakla suçlaması üzerine Atina halk mahkemesinde yargılanmıştır. Yargılamanın neticesinde Sokrates hakkında ölüm kararı verilmiştir (Platon, 2008a: 8, 9).

Sokrates’in yaşadığı dönemde felsefenin değersiz ve zararlı bir uğraş olarak görüldüğünü söyleyebiliriz. Bu dönem felsefeye biçilen değeri hem Sokrates’in mahkemesi sırasında jürinin tavrından hem de Atina’da coşkuyla karşılanan bir komedyadan görebiliriz. Aristophanes pek çok komedyasında olduğu gibi *Bulutlar* adlı komedyasında da Sokrates isimli bir kişinin sadece ‘yerin altındakilerle yetinmeyip yerin üstündekilerle’ de ilgilendiği anlatmıştır. Aristophanes yerin üstündekiler kavramıyla Yunan Tanrıları anlatılmak istenmiştir. Dolayısıyla bu komedyada felsefe



yeni bir din icat etmekle ilişkilendirilmiştir (Aristophanes, 1982: 247–48, 367, 423–24). Şüphesiz Atina’daki ahlaki sosyal bütün eleştirilerin Sokrates’e yönelmesinde bu komedyanın ironik rolü inkâr edilemez. Fakat Sofist düşünürlerin de felsefenin itibar kaybındaki etkisi göz ardı edilemeyecek boyutlardadır. Sofistler hakkında bu dönemdeki en yaygın kanı, sanı olan şeyleri gerçek olarak sunan sahte hatip oldukları yönündedir. Bu nedenle Sokrates mahkemeye çıktığı vakit ilk olarak bir hatip olmadığını ispat etmeye girişmiştir (Platon, 2008a: 9).

Sokrates’e kadar felsefede bilgi hitabetle süslenerek mevki kazandıran bir olgu olarak görülmüştür. Sokrates “bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir” ilkesiyle esasen geleneksel bilgi kavramını ve bilginin sahipliği üzerinden kurulan hiyerarşik ilişkiyi reddetmiştir (Hadot, 2011: 37; Platon, 2008a: 41). Sokrates: “... İkimizin de övüneceği bir bilgimiz yok, fakat o bilmediği şeyleri bildiğini sanıyor. Oysa ben cehaletimin fazlasıyla farkındayım... Benim bilgeliğim bilmediğimi bilmenin getirdiği mütevazı bir bilgeliktir...” (Platon, 2008a: 35) derken esasen bilgeliği, bilmediğinin farkında olma durumuyla eşit kabul etmiştir. Sokrates bu bilgelik tanımıyla filozoflara yeni bir misyon yüklemiştir. Bu misyon ‘hiçbir şey bilmediği bilen kişi olma’ sıfatına dayanan bir meşrulukla Atinalılara unuttukları iyinin bilgisini hatırlatarak onları doğru yola sokmaktır (Platon, 2008a: 28). Sokrates’e göre bilgelerin hayatlarını felsefeyle geçirmesi Tanrıların verdiği bir görevdir. Sokrates’e göre Tanrılar onu erdemli olmalarını istediği Atinalılara musallat etmiştir (Platon, 2008a: 58). Sokrates’in bilgelere attığı misyon bu pasajdan da anlayacağımız üzere toplumu ahlaken şekillendirmekle ilgilidir. İkna ediciliğin Atina’da hala geçerli bir siyasal kariyer yöntemi olduğu düşünülürse, Sokrates’in ahlakı şekillendirecek ve iyileştirecek “bilgelerin yönetimine” dayanan bir siyaset önerdiğini söyleyebiliriz. Daha doğru ifade edecek olursak Sokrates bilgelerin siyasal ve ahlaki önderliğini savunmuştur. Sokrates için ahlak da bir doğru bilgi sorunudur. Sokrates’e göre kimse bilerek kötülük yapmaz, kötülüklerin kaynağı cehalettir (Arslan, 2010: 149). Sokrates bilmediğini bilecek kadar bilge olanların fiillerini ve hayatını doğru bir şekilde düzenleyeceğine inanır. Yani Sokrates’e göre ahlakın bilgisi ahlaklı olmayı beraberinde getirir. Bu düşünceye göre adalet kavramının gerçek anlamını bilen biri adil olur, cesaretin anlamına bilen cesur olur (McIntyre, 2001: 27). Sokrates’in ahlakın bilgisi olarak ifade ettiği şey esasen neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt etmemizi sağlayan, davranışlarımıza kaynaklık eden

ve hayatımızı doğamıza uygun bir şekilde düzenleyen akıl tarafından sorgulanmış bilgidir (Platon, 2008a: 67).

Sokrates'in siyaset felsefesi onun epistemolojisi ve ahlak teorisi etrafında şekillenmiştir. Sokrates adalet, özgürlük, katılım gibi alanlarda Atina yönetimini miskin bir ata, kendisini de bu ata musallat olmuş bir sineğe benzetmiştir (Platon, 2008a: 72). Sokrates meşhur at ve seyis analojisinde atı eğitebilecek, terbiye edebilecek ehil kişi olarak seyisi gösterir (Platon, 2008a: 46; Platon, 2011: 51). Ata benzettiği devleti terbiye edecek yöneticinin de seyis gibi işinde iyi olması gerektiğini söyler. Yani Sokrates yöneticinin siyaset sanatında bilge olmasını beklemiştir. Dolayısıyla siyaseti de bir bilgi sorunu olarak görmüştür. Sokrates esasen reel politikanın içine diğer vatandaşlar gibi sade bir katılım dışında dâhil olmamıştır ve dâhil olmayı da istememiştir. Çünkü Sokrates insan yaşamının üzerinde gördüğü adalet uğruna mücadele etmek ve adalet duygusunu kaybetmemek için reel politikadan uzak durulması gerektiğini savunmuştur (Platon, 2008a: 74). Zira Sokrates'e göre reel politika doğruların çarpıtılmasından ibarettir. Sokrates'in ahlak ve siyaset felsefesi incelendiğinde göze çarpan ilk şey Sokrates'in idealist ve tutarlı bir ahlak kuramcısı olduğudur. Onun için öncelikli olan ahlaki davranışları yaratan ahlakın bilgisidir.

Sokrates'in infazı felsefeye karşı bir girişim olmasının yanında Sokrates'in teşhis ettiği adaletle başlayan ahlaki çözülüşün de kanıtıdır. Sokrates'in adalet istemi kendi mahkemesiyle sınırlı bir istem olarak değerlendirilmemelidir. Sokrates, Sofist düşünürlerin ahlaka rölâivist yaklaşımları sonucu moral yapılarda meydana gelen tahribatı, Atina halkının moral bilgilerdeki yetersizliğini ve reel siyasetin adaletle mesafesini ahlaki çözülüşün nedeni olarak görmüştür (Platon, 2008a: 73, 75). Sokrates bu doğrultuda siyasetin sorunlarını ahlakın bilgisiyle çözeceğine inanmıştır. Moral değerleri de ahlaklı bir siyasetin koruyacağını düşünmüştür. Görüldüğü gibi Sokrates ile birlikte siyaset ve ahlak ilişkisi düşünce tarihinde ilk kez sistemli olarak araştırma konusu olmuştur. Bu ilişki Sokrates tarafından moral ve siyasal sorunları çözecek bir mekanizma olarak görülmüştür.

#### 1.2.1.4. Platon: İdeal Devlet

Atina'da soylu bir ailede doğduğu (Zeller, 2004: 164) bilinen Platon (MÖ. 428-347) felsefi çalışmalarının yanında Avrupa'nın ilk büyük eğitim ve araştırma merkezi olan *Akademia*'yı kurmuş olmasıyla tanınır. Akademia diğer eğitim kurumlarından aklın kılavuz alındığı, bilim ve felsefi temelli bir politika okulu olmasıyla ayrılır (Platon, 2008b: 11, 13).

Platon felsefesi esas olarak ahlak ve siyasetteki en yüksek iyilerin arayışını içermektedir. Platon, erdemli yönetici ve yurttaşlar sayesinde polis düzeninin ideal formuna ulaşacağını düşünmüştür. Platon'a göre polis herkesin kendisine en uygun sanatla meşgul olduğu, siyasetin de profesyonellere bırakıldığı bir düzenle bu forma kavuşabilir. Platon *Devlet'te* (2008b) bir Fenike masalının yardımıyla üç sınıfı tarif etmiştir. Bu masala göre insanlar yaratılırken farklı mayalarla yoğrulmuşlardır. Bazılarının mayasına altın, bazılarının gümüş, bazılarının da tunç katılmıştır. Mayasına altın katılanın yetenekleri ve işlevi farklıdır. Yüksek meziyetlerle donatılmışlardır. Onlar en önemli mevkileri, en ciddi işleri ve önderliği hak eder. En düşük işler ve mevkiler mayasına tunç katılanlardır. Çünkü tunç katılanlar diğer önemli işleri becerecek yeteneklerle doğmamıştır (Platon, 2008b: 111). Platon'a göre erdemli toplum herkesin yaradılışına (mayasına) uygun işleri yaptığı, yardımlaşmaya dayanan bir toplumdur. Yönetici de toplumdaki bu düzenini şekillendiren yaradılış itibarıyla siyasete en uygun olan kişidir (Platon, 2008b: 113).

Platon'un ahlak ve siyaset felsefesi esasen onun bilgi felsefesine dayanmaktadır. O da Sokrates gibi insanların doğuştan iyi olduğunu ve cehalet sonucu iyilikten uzaklaştığını kabul etmiştir. Platon'a göre insanları kötülükten uzaklaştıran şey doğru bilgidir (Platon, 2008b: 231). Platon bu noktada doğru bilgilerle eğitilmemiş kimselerin gerçeklerin gölgesini gerçeğin kendisi zannettiğini düşünmektedir. Yani doğru bilgi gerçek ile gerçek olmayanı ayırmayı sağlayan bir kavrama gücüdür. Platon idealar dünyası metaforunda bir mağarada doğduğundan beri sadece gerçek nesnelere gölgesine, seslerin yankısına ve görüntünün yansımalarına maruz kalmış birinin gölgeleri, yankıları ve yansımaları gerçek kabul ettiğini savunmuştur (Platon, 2008b: 231). Bu metafor esasen Platon'un iyi ideasını açıklamak içindir. Ona göre kavranan dünyanın sınırlarında kolay kolay erişilemeyecek bir iyi vardır. Dünyada insan gözünün gördüğü,

kulağının işittiği her şey bu iyunin tezahürleridir. Ama bu iyunin kendisi değildir. Platon'a göre bir insan ancak bu değişmeyen iyiyi kavradığında bilge olabilir (Platon, 2008b: 234, 235; Hadot, 2011: 61).

İdealar dünyası metaforu esasen Platon'un insan ruhu teorisiyle de ilgilidir. Platon insan ruhunu; hazların ve fiziksel ihtiyaçların olduğu maddi istek kısmı, maddi istekleri denetim altına alan ussal kısım ve ilk iki kısmı birbirine bağlayan soylu istek kısmı olarak üç bölümde incelemiştir (Ağaoğulları, 1989: 148). Bu doğrultuda Platon'a göre iyi ile kötüyü ayırmakta yanılığa düşmeyecek kişiler ussal kısımları ağır basan kişilerdir. Bu kişiler de filozoflardır. Platon'a göre iyiyi kavrayabilecek yaratılışa sahip çok az insan vardır. Bu yaratılış en yüksek sanat olan siyasete de en uygun yaratılıştır. Dolayısıyla Platon'a göre en iyi yönetici doğruyu en iyi kavrayan, yönetmeye en çok layık olan kişiler olarak filozoflardır (2008b: 238, 182). Platon *Devlet* eseri boyunca akıl ile yönetimi birleştirerek en iyi yöneticinin filozoflar olduğunu savunur. Fakat *Devlet Adamı'nda* da filozofla devlet adamının eşit olamayacağını, devlet yönetiminin başlı başına bir sanat olduğunu (2011: 35) savunur. Esasen Platon'un *Devlet'te* en iyi devleti tarif ettiğini ancak bu devleti oluşturmanın zor olduğunu düşündüğü için *Devlet Adamı'nda* ikinci en iyi devleti ortaya koyduğunu söyleyebiliriz (Guthrie, 1978: 192).

Platon en iyi yöneticinin filozoflar olduğunu kabul ettikten sonra yöneticilerin şahsında vücut bulan yönetim biçimlerinde de ideal yöneticiyi arar. Bu arayış esasen Platon'un görüp duyduğu yönetim biçimlerinin kendi ideal devletiyle kıyasına dayanır. Platon'a göre her yönetim şekli kendine has bir yönetici profiline sahiptir. Örneğin tiranlık zorba bir yöneticinin, oligarşi zenginlikle meşgul bir oligarkın, demokrasi de gerçekleri perdeleyen bir demokratın şahsında cisimleşmektedir. Platon'un ideal devleti olan Politeia ise erdemli ve bilge bir yönetici profiline uygundur (Platon, 2008b: 268–329; Platon, 2011). Politeia dilimize anayasa olarak çevrilebilir. Platon'a göre bu yönetim biçimi erdemlerin yasalarla korunduğu bir düzeni kapsamaktadır (Aristoteles, 2009b: 69). Sokrates'in Atina'daki sorunları çözme isteğindeki ısrar ve samimiyeti Platon'da da görürüz. Sokrates sorunları belirlemiş, mevcut yapıların onarılması için gereken koşullar da Platon tarafından ortaya konmuştur. Platon felsefesinde ahlak ve siyaset etkileşimine baktığımızda Platon'un bu sistemi bir iyi ideası üzerine bina ettiğini görürüz. Platon'a göre erdemlerin ve ahlakın kaynağı tanrısal formdaki iyunin ne

olduğunu kavramaktır. Yani iyinin ne olduğunu kavramak ahlaklı olmanın tek koşuludur. Platon bu kavrayışa sahip kimselerin ahlakı ve iyiyi öğretecek ve toplumu bu doğrultuda şekillendirecek kimseler olduğuna kanaat getirmiştir. Yani Platon'a göre siyaset, iyiyi en iyi bilenlerin yani filozofların işidir. Ağaogulları (1989: 171) Platon felsefesini ruhsal bölümler, insan çeşitleri sınıf ve erdemler olmak üzere dört unsuru gözeterek gruplandırmıştır. Bu gruplandırmaya Platon'un üç kısımda incelediği yaratılış özelliklerini de ekleyerek Platon felsefesinde bütün unsurları birbiriyle ilişkili muazzam bir paradigmanın olduğunu somut bir şekilde görebiliriz.

<u>Yaratılış</u>	<u>Ruhsal Bölümler</u>	<u>İnsan Çeşitleri</u>	<u>Sınıf</u>	<u>Erdemler</u>
Altın	Akıl	Bilgesever	Yönetici	Bilgelik
Gümüş	Soylu İstek	Ünsever	Koruyucu	Yiğitlik
Tunç	Maddi İstek	Parasever	Üretici	Ölçülülük

Dolayısıyla Platon felsefesinde mutluluk fertlerin yaratılışlarına, bu yaratılışın ortaya çıkardığı özelliklere, kendi sınıflarına, sınıflarına özgü erdemlere, topluma ve siyasete uyumlarıyla elde edilebilecek en yüksek iyidir. Siyaset ve ahlak ise bu uyumu sağlayan unsurlardır.

#### 1.2.1.5. Aristoteles: Mutluluk Ahlakı

Aristoteles (MÖ. 384–322) düşünce tarihinde evvela rasyonel felsefenin kurucusu olarak bilinir. Makedonya kralı İskender'in de hocası olan Aristoteles, Arapçaya kazandırılan ilk felsefi metinlerin sahibi olduğu için Arap dünyasında Muallim-i Evvel (ilk öğretici) olarak anılır (Corbin, 2010, c1: 286). Aristoteles Akademia'da yaklaşık yirmi yıl kaldıktan sonra *Lyceum'u (Lykeion)* kurmuştur (Arnhart, 2004: 49). Lyceum'da dersler bahçede yürüyerek işlendiği için okul Grekçede yürümek, gezinmek anlamlarına gelen *Peripatos* adıyla da bilinir. Aristoteles felsefesini takip edenler de bu isimle anılmaktadır. İslam felsefesinde ise Fârâbî'nin kurucusu olduğu, Aristoteles'i izleyen ve akılcı felsefeyi benimseyen ekol Arapça yürüyen anlamına gelen Meşşai olarak adlandırılmıştır (Taylan, 2010: 83).

Aristoteles felsefesinde Sokrates ve Platon felsefesinin etkilerini görmek mümkündür. Fakat Aristoteles, Sokrates ve Platon ile başta ahlak-bilgi ilişkisi olmak üzere pek çok

konuda ayrılmaktadır. Sokrates ve Platon en iyi yaşam biçiminin teorisiyle ilgilenmişlerdir. Teoride neyin iyi olabileceğini araştırmışlardır. Aristoteles ise teorinin yanında mevcut siyasal sistemlerin problemleri taraflarını, uygulanan ya da daha önceden uygulanmış yasaları da incelemiştir (Arnhart, 2004: 50; Aristoteles, 2009b: 53, 61). Bu bağlamda Aristoteles'in siyasetin pratik kısmıyla daha ilgili olduğunu ve daha gerçekçi olduğunu söyleyebiliriz.

Aristoteles felsefesinde bilgi sorunu Sokrates ve Platon felsefesindeki kadar ön planda değildir. Sokrates ve Platon'a göre bütün iyilikler bilgiden, bütün kötülükler de cahillikten gelir. Fakat Aristoteles'e göre erdem hakkında bilgi sahibi olmak erdemli olmak için yeterli değildir. Aristoteles'e göre insanları iyiliğe ve kötülüğe iten şey özgür istenç ( *heksousia* ) yani iradedir (2009a: 225). Bu bağlamda Aristoteles'in en iyi yaşam biçimi söylemi iyi yaşam teorisinden çok bu teoriyi gerçekleştiren eylemleri kapsamaktadır. Yani Aristoteles mutluluğun kendisiyle elde edileceği eylemlere yoğunlaşmıştır. Çünkü Aristoteles eylemin "isteme" ile olan ilgisi üzerinde durmuştur (Kuçuradi, 2011: 65).

Aristoteles'in ahlak kuramı esas olarak nihai amaç sorunsalına dayanır. Aristoteles'e göre doğadaki bütün varlıklar ereğe yönelmiş birer sistemdir (Özlem, 2004: 52). Yani Aristoteles'e göre bütün fiillerin, bütün davranış temeli bir amaçtır. Dünyada olup biten her şey bir amaçla uğruna gerçekleştirilen şeylerdir. Aristoteles öncelikle insanların bütün eylemlerinin yöneldiği amaçları kapsayan nihai bir amacın var olup olmadığını araştırır. Sonra bu amacı diğer metafizik amaçlardan soyutlayarak dünyadaki yaşam için arzulananlar arasında arar. Daha sonra da diğer iyilere bağlı olmadan sırf kendisi için istenen en yüksek iyiyi arar. Bu araştırmanın sonunda Aristoteles herkesin peşinden koştuğu bu nihai amacın mutluluk olduğunu söyler (Aristoteles, 2009a: 17, 27).

Aristoteles'e göre herkesin peşinden koştuğu amaç sayısı kadar mutluluk çeşidi vardır (Aristoteles, 2009a: 14, 15). Fakat herkesin peşinden koştuğu şey mutluluk olduğu halde mutluluğa giden iyiler de farklıdır. Yani iyi bir mimar için iyi evdir, tıp için sağlıktır (2009a:18). Bu görüş Aristoteles'in ruhun kısımları kuramıyla somutlaşır. Aristoteles'e göre insan ruhu iki parçadan ve üç düzeyden oluşur. İlk düzey insan ruhunun bitkisel kısmıdır. Bu kısım doğma, büyüme, beslenme gibi fonksiyonlarla ilgilidir. İkinci düzey insan ve hayvanlarda ortak olan düzeydir. Bu düzey de

duyumlarla, hareketlerle, tepkilerle, seslerle ve arzularla ilgili düzeydir. Bu iki düzey insanların diğer hayvanlarla paylaştığı özellikleri kapsar. Üçüncü düzey ise logostur (Özlem, 2004: 50, 51). Logos kavramı insanları diğer canlılardan ayıran konuşma ve düşünme anlamlarını beraber çağrıştırır (Aristoteles, 2009b: 53). Başka bir deyişle logos akıl yürütme yoluyla zihinde oluşturulmuş bir yargıyı sözle ifade etme sürecinin tamamını kapsayan bir kavram olarak kullanılmıştır (Grimal, 2005: 9). Dolayısıyla logos insanları diğer canlılardan anlık ve ifade etme yoluyla ayıran kısımdır.

Aristoteles'in ilk iki düzeyi ruhun irrasyonel kısmında logosu da ruhun rasyonel kısmında sınıflandırdığını görürüz. Bunun yanında Aristoteles rasyonel kısımda pratik ve teorik olmak üzere iki bölümden bahseder. Pratik tarafın arzuları, istek ve amaçları yönettiğini, teorik kısmın da varlığın bilgisini aradığını düşünür (Özlem, 2004: 51). Aristoteles erdemleri, iyileri ve mutluluğu insan ruhundaki bu kısımlara göre düzenlemiştir. Yani Aristoteles'e göre rasyonel kısımla ilgili olan erdemler, iyiler ve mutluluk rasyonel olmayan kısımdaki erdemler, iyiler ve mutluluktan farklıdır. Aristoteles'e göre mutluluk ruhun erdemlere uygun hareketidir (Aristoteles, 2009a: 18). Dolayısıyla ruhun rasyonel kısmıyla gerçekleştirilen hareketler ile irrasyonel kısmın hareketlerinin amaçları farklıdır. İrrasyonel kısım fiziksel ve tutkularla ilgili arzulara yönelirken rasyonel kısmın eylemleri daha akılcı amaçlara yönelir. Bu bağlamda ruhunda rasyonel kısım daha baskın olan kişilerin amaçları daha akılcıdır.

Aristoteles'e göre hem rasyonel kısım hem de rasyonel olmayan kısımdaki erdemlerin ortak cinsi ölçülülüktür (2009a: 56). Aristoteles ölçülülüğü bir şeyin aşırılığının ve eksikliğinin ortası olarak tanımlamıştır. Ona göre eksiklik ve aşırılık erdemi bozar. Fakat Aristoteles bir şeyde ölçülüğün erdem olabilmesi için o şeyin ortasının iyi olması ve ortasının kestirebilir olması koşulunu koymuştur (2009a: 36, 37). Aristoteles'e göre koşullara ve kişilere göre değişen insan davranışlarının ortasını bulmak matematikteki sayıların ortasını bulmak gibi nesnel değildir.

Aristoteles erdemleri ruhun kısımlarına göre tarif etmiştir. Bunlar ruhun rasyonel olmayan kısımlarına uygun olan karakter erdemleri ve rasyonel olan kısma uygun olan düşünce erdemleridir (2009a: 115). Aristoteles'in erdem sınıflandırmasına baktığımızda rasyonel kısmın erdemlerinin bilgelikle ilgili olduğunu görürüz. Bu tip bilgelik kişilerin sanatlarda (siyaset de bir sanat olarak anlatılmıştır) ya da bilgi ve hüner gerektiren



işlerde mahir olmakla, bilgi ve tecrübe sayesinde kavramakla ilgili bir bilgeliktir (2009a: 120, 121). Rasyonel olmayan kısım ile ilgili olan erdemlere baktığımızda karakter erdemlerini görürüz. Bunlar (Aristoteles, 2009a) :

1. Yiğitlik erdemi: Bu erdem cesaret edilecek ve korkulacak şeylerde ölçülü olanı bulan kişinin erdemidir.
2. Bedeni arzularla ölçülülük erdemi: Bu erdem kişiyi haz düşkünü olmaktan alıkoyar.
3. Cömertlikte ölçülülük: Bu erdem savurganlıktan, açgözlülük ve cimrilikten alıkoyan erdemdir
4. Yerinde ve yakışan büyüklükte harcama erdemi
5. Öfke konusunda ölçülü olma erdemi: Aristoteles bu erdem için sakinlik erdemi olduğunu savunmuştur.
6. Şarlatanlık ve sahip olduklarını küçük gösterme olarak adlandırılan istihzadan kaçınarak ölçüyü tutturma erdemi
7. Çıkarıcılık, haksızlık, eşitsizlik ve yasaya aykırılığın tersi olan adillik erdemi

Aristoteles'e göre bu erdemler şehrin bütün kısımlarında bulunması gereken erdemlerdir. Aristoteles adalet erdemini ayrı bir erdem türü olarak sınıflandırmıştır. Ona göre adalet tek başına olduğunda da başka bir şeyle ilgili olduğunda da erdemdir. Çünkü adalet erdeminde bütün erdemler bir arada bulunur. Ona göre adalet erdemini ve kötülüğün bir kısmı değil, bütünüdür (2009a: 93). Bu doğrultuda Aristoteles adalet erdemini diğer erdemlerin ufku olarak görmüştür. Yani adalet diğer erdemlerin bir arada bulunmasını sağlayan erdemdir (Sponville, 2004: 77). Aristoteles'e göre toplumdaki her şey denge halindeyken ve her zümre kendi arasında eşitken düzen sağlanmış olur. Esasen Aristoteles'in 'eşitlere eşit, eşit olmayanlara farklı muamele' (Barry, 2004: 157) biçiminde ifade ettiği adalet ilkesi bu dengeyle ilgilidir.

Aristoteles'e göre insanlar yegâne siyasal-sosyal canlılardır (Aristoteles, 2009b:9). Bu nedenle insanlar topluluk halinde yaşar. Ve bu doğrultuda şehir hayatı insanların bütün amaçlarını gerçekleştirebilecekleri, erdemleri kazanabilecekleri yegâne kurumdur. Aristoteles felsefesinde erdemler hep toplum içinde yaşayan insanlarla ilişkidir. Çünkü Aristoteles erdemleri bireysel bir olgunlaşma yöntemi olarak görmemiştir. Aristoteles'e göre erdemler de bu doğal toplumdaki zümrelere ve sınıflara göre dağıtılmalıdır. Örneğin Aristoteles kölelerin, efendilerin, kadın ve erkeklerin erdemlerini ayrı ayrı sınıflandırır. Ona göre oy kullanabilecek ve yönetici olabilecek yurttaşların politik erdemleri ayrı, evi yönetecek kişilerin erdemlerini ise ayrıdır (2009b: 26, 27). Kısacası Aristoteles için erdemler bu bağlamda bir amaç, sınıfsal bir zorunluluk ya da görev için

uygunluk olarak da tanımlanabilir. Aristoteles'e göre bir yönetici için en yüksek erdem akli olmaktır (Arnhart, 2004: 53; Aristoteles, 2009b: 76). Amacı da herkesi mutluluk amacına yöneltmek olmalıdır. Bu doğrultuda devleti bir bütün katılımcıları da bu bütünün parçaları olarak düşünmüştür (2009b: 90). Yani yurttaşlar kendi sınıfları içinde dengeli olduğu gibi devletin diğer parçalarıyla da dengeli olmalıdır (2009b: 32). Aristoteles'e göre bütün siyasal oluşumlar bir iyinin peşindedir (2009b:1). Fakat en iyi hayatın koşullarını yaratan siyasetin amacı yurttaşları nitelikli ve iyi insanlar kılmaktır (2009a: 22). Bu doğrultuda siyasal rejimleri ortak iyileri amaçlamaları, bireysel hazlara sürüklemekte elverişli olmaları bakımından sınıflandırır. Aristoteles'in ideal devleti olan Politeia bu rejimlere alternatif olarak karşımıza çıkmaktadır. Politeia içinde erdemlere uygun nitelikli yurttaşların yaşadığı çoğulcu bir sistemdir. Aristoteles'e göre bütün erdemleri kapsayan adalet erdemine en uygun koşulların ancak Politeia ile sağlanabilir (2009b: 81–87). Aristoteles'in adalet kavramına yüklediği anlama dönecek olursak adillik erdemini hem eşitlik gözeten, hem davranışlarında çıkar gütmeyen hem de yasalara uyan bir insanın erdemi olarak tanımladığını görürüz (2009a:91). Yani adaletle ilgili bütün özellikleri tek erdeme yükleyerek yasalara uyan bir insanın doğal olarak adil olacağını söyler. Bu aynı zamanda adil bir kişinin yaptığı yasanın adil olduğunu ve bu yasaya saygılı olanların da adil olacağı anlamına gelir. Yani Aristoteles'in de ifade ettiği gibi erdemli toplum yasaları yapan ve yasalara uyan kişilerle oluşur ve mutluluğa ulaşmak kolaylaşır (2009a: 92).

Dolayısıyla adalet kavramı, mutluluk ile olan ilişkisi bakımından Aristoteles felsefesinde ahlak ve politika ilişkisinin kapsamındadır. Aristoteles öncelikle *Nikomakhos'a Etik'te* (2009a) mutluluğun nasıl bir amaç olduğunu, mutluluğun kazanılmasını sağlayan erdemleri tanıtmış ve erdemli politika hakkında kısa bilgiler vermiştir. Hemen ardından yazdığı *Politika'da* (2009b) da *Nikomakhos'a Etik'teki* erdemlere uygun ideal devletin koşullarını belirtmiş, ideal devletin diğer devletlerden pratik ve teorik farklarını ortaya koymuştur. Yani Aristoteles *Nikomakhos'a Etik'te* ahlakı, *Politika'da* da bu ahlaki ilkeleri uygulayacak politik düzenin teorisini yazmıştır.

Aristoteles felsefesinde insan için iyi olan hem pratik düşüncenin hem de politik yaşamın konusudur. Bu doğrultuda Aristoteles en iyi yaşam biçimini ve mutluluğu araştırırken siyasal ve ahlakı tek bir inceleme alanı gibi görmüştür (McIntyre, 2006:

vii). Zira Aristoteles felsefesinin bütünlüğü mutluluk amacına yönelmiş olmasıyla ilgilidir. Bu doğrultuda Aristoteles'in siyaset felsefesi, insanların amaçlarına uygun yaşam biçimlerini ve bu yaşam biçimlerinin içinde gerçekleşebileceği en iyi siyasal sistemin tarifini kapsar. Aristoteles'i diğer düşünürlerden farklı kılan şey siyaset felsefesinin uygulanabilir oluşudur. Çünkü Aristoteles farklı rejim tiplerinin, uygulanan yasaların evrensel bir temelde ele aldığı insan için ne anlama geldiğini sorgulamıştır. Dolayısıyla bu eleştiriler, öneriler ve örneklerden oluşan teoriler günümüz insanının siyaset felsefesine bakışını biçimlendirebilecek unsurlara sahiptir.

#### 1.2.1.6. Stoa Ekolü ve Yeni Platonculuk: Mistisizm ve Sudur

Felsefe Yunan polis düzeninde siyasal ve sosyal yapıların dönüşmesine paralel olarak yeni düşünce biçimleriyle devam etmiştir. Stoa ekolü bu düşünce biçimlerinden birinin adıdır. Stoa ekolünün felsefi etkinliği, Yunan polis düzeninin çözüldüğü, Roma İmparatorluğu'nun Yunan topraklarına egemen olduğu bir zamana rastlamıştır. Stoacılar, sosyal olarak yeniden yapılandırılmanın mümkün olmadığını düşünmüşlerdir (Stroll vd., 2008: 51). Bu nedenle bireysel kurtuluş yollarının ya da başka bir ifadeyle bireysel tesellinin teorisini oluşturmuşlardır. Yani Grek siyasal düşüncesinde mutluluğu sağlama işlevi olduğu düşünülen devlet kurumlarına olan güven sarsılmıştır. Stoacılar bu işlevi insana, bireysel teselli anahtarları vererek kazandırmaya çalışmışlardır. Kentin insan hayatlarıyla sınırlı, geçici olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle geçici kurumlara bağlanmak yerine hiç değişmeyecek ve ölümsüz olan Tanrıların bize sunduklarıyla yetinmeyi öğütleyen teoriler oluşturmuşlardır (Folscheid, 2009: 35). Stoacı etiğe baktığımızda oldukça panteist bir özellik gösterdiğini görürüz. Evren üzerinde olup biten her şeyin Tanrısal olduğunu insanların bunu değiştiremeyeceğini savunmuşlardır (Zeller, 2004: 268). Stoacıların insana biçtiği rol de bu kadenci yaklaşımla ilgilidir. Stoa ekolüne göre insanlar için en yüksek erdem her şeyin Tanrıdan geldiğini kabul edip bunun bir parçası olmaya çalışmaktır. Bu düşünceye göre yaşam biçimlerini şekillendiren şey dış etkilere kayıtsız kalmak ve kaderi kabul etmektir (Stroll vd., 2008: 53). Stoacı özgürlük anlayışı da bu bağlamda dışarıdan gelen bütün etkilerden bağımsız olmayı içeren mistik bir “negatif özgürlük” tür.

Yeni Platonculuk kavramı esasen düşünce tarihinde Akademia kapanana kadar geçen süre zarfında Platon felsefesini sürdüren düşünürlerle ilişkili bir kavram olarak

kullanıldığı gibi bütün felsefi dönemlerde hatta günümüzde bile Platon'u takip eden, Platon'un görüşlerini savunan çevreleri tanımlayan bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Yeni Platonculuğu homojen söylemleri olan bir ekol olarak düşünmemek gerekir. Çünkü Yeni Platonculuk; Platon'un çeşitli teorilerinin yeniden yorumlanmasını ve Platon'un görüşlerinin farklı görüşlerle uzlaştırılmasını içeren kapsamlı bir ekoldür. Bu nedenle de her felsefi yorumlama ve uyumlulaştırma etkinliğiyle birlikte farklı bir Yeni Platonculuktan bahsedebiliriz.

Düşünce tarihinde Yeni Platonculuğun kurucusu olarak bilinen Plotinus (204–270), Platon felsefesini mistik ve ilahi bir yorumla yeniden oluşturmuş bir düşünürdür. Plotinus, Klasik dönem felsefesi ile Stoacı mistisizmi uyumlulaştırarak Ortaçağ felsefesine zemin hazırlamıştır. Bu nedenle düşünce tarihinde Plotinus'un yeri oldukça tartışmalıdır. Bazı tasnifçilere göre Plotinus mistik felsefenin devamı olan bir çizgidedir dolayısıyla Ortaçağ ve Klasik dönem arasında yer alır. Bazı tasnifçilere göre de Plotinus Ortaçağ düşüncesi içinde değerlendirilmelidir. Plotinus insanı ruh ve entelektüel yapılardan meydana gelen bir varlık olarak ele almıştır (Marenbon, 2007: 16, 96). Fârâbî felsefesi akli ilahi ve mistik bir sudur kuramıyla ele alan Yeni Platoncu düşünceden oldukça etkilenmiş görünüyor. Plotinus'un varlık anlayışı sudur adı verilen bir kurama dayanır. Bu kuram Tanrı dışındaki varlıkların ortaya çıkış yöntemini ifade eder. Bu kurama göre Tanrı diğer varlıkların var oluş nedenidir. Plotinus "her şey Bir'den gelir" ilkesiyle Bir olan Tanrı'nın bütün varlıkları sadece düşünerek yarattığını savunmuştur. Plotinus'a göre varlıklar Tanrısal aklın taşmasıyla aşama aşama meydana gelmiştir (Toktaş, 2009: 21). Yani insanlar Tanrı'dan gelmiştir.

Platon erdemlerin insanlarda tanrısal gerçeklerin kavranmasıyla ortaya çıkacağını savunmuştur. İdeası hiçbir koşulda değişmeyecek ideal toplumun bu sayede kurulacağını düşünmektedir. Yani Platon'a göre mutlak bir iyi ideası vardır. Ve bu iyi tanrısal formdadır. Dolayısıyla bu iyi ideası bütün insanları kapsamaktadır. Yeni Platoncu görüşün zemini Platonun iyi ideasıdır. Fakat bu idea Yeni Platoncu görüşte varlığın bütün alanlarını içine alan metafizik bir temelde karşımıza çıkmaktadır. Şunu söyleyebiliriz ki Yeni Platoncuları ve Stoa ekolünü Grek paradigmasıyla bağlantılı kılan şey mutluluğun imkânlarını araştırıyor olmalarıdır. Yani bu düşünce sistemlerinin de

maksadı tıpkı Klasik dönem düşünürlerinin de amaçladığı insanlar için en yüksek iyinin ve nihai mutluluğun nasıl kazanılacağını bulmaktır.

### 1.2.2. Ortaçağ Felsefesi

MS. I. Yüzyıl ile XV. Yüzyıl arasındaki felsefe geleneği Ortaçağ felsefesi adıyla bilinir (Hyman ve Walsh, 1986: 1). Semavi dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte felsefede büyük bir dönüşüm gerçekleşmiştir. Bu dönüşüm üç büyük semavi dinin felsefeye yaklaşımlarını içermektedir. Ortaçağ felsefesi bir bütün olarak ifade edilse de dört dönemde incelenebilir: Avrupa’da Latince olarak gelişen Hıristiyan felsefesi, Doğuda gelişen İslam felsefesi, İbranicede gelişen Yahudi felsefesi ve Bizans İmparatorluğunda gelişen ve Grekçe ifade edilen Bizans Hıristiyan felsefesi (Marenbon, 1998: 1). Bu dört gelenek Grek mirasına sahip olmaları, birbirleriyle ilişkili olmaları ve Monoteist dinler ile felsefeyi ilişkilendirmiş olmaları nedeniyle bir bütün olarak ifade edilir.

Bu dört geleneği kapsayan Ortaçağ felsefesini Klasik dönem felsefesinden ayıran temel özelliklere bakacak olursak ilk olarak Klasik dönemde felsefenin kent halkının siyasal, sosyal ihtiyaçlarına karşılık veren pratik bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz. Ortaçağ felsefesi kent halkından ziyade inanan insanların hem dünyevi ve maddi hem de manevi ve metafizik amaçlarıyla bir bütün olarak ele alan bir gelenektir. İkinci olarak Ortaçağ felsefesinin teolojiyle kurduğu yakın ilişki bakımından da Klasik dönemden bir kopuş olduğunu söyleyebiliriz (Cevizci, 2001: 17, 18, 19).

Ortaçağ felsefesinin insana bakışı inanç paradigmaları üzerinedir. Bu dönem insan Tanrı ile arasındaki ilişkiler bağlamında ele alınmıştır (Dinçer, 2010: 226). İnanç, niyet, ibadet ve dini ilkelere uyum gibi unsurlar insan eylemlerinin değerini belirleyen ölçütler olarak ele alınmıştır. Ortaçağ düşünürleri anlamlı ve değerli bir yaşam için gereken kuralları, vahyin ilkelerini felsefeyle akılcılaştırarak sunmuşlardır. İlkçağ felsefesinin temel amacı bu dünyadaki mutluluktur. Ortaçağ felsefesinde ise ölümden sonraki dünyadaki mutluluğa nasıl ulaşılacağı araştırılır. Yunan Felsefesi geleneğinde ahlak, toplumsal düzenin sağlanması için insanlara birtakım sorumluluklar yükler. Bu sorumlulukları yerine getirmenin karşılığı ise düzenli bir toplumda mutlu bir hayattır. Ahlaklı olunmadığı zaman bunun cezası mutluluktan mahrum yaşamaktır. Ortaçağ felsefesinde ise ahlaklı olmak inanmanın getirdiği bir zorunluluktur. Ödülü öbür dünyadaki cennet

cezası ise cehennemdir. Ortaçağ felsefesinde monoteist geleneğinin sunduğu ahlak öğretileri genel olarak iyiliğin Tanrı'dan geldiği, iyiye onun emirlerine uyularak ulaşılabileceği yönündedir. Bu doğrultuda iyinin Tanrı'ya atfediliyor olması, ya Tanrı iradesiyle gerçekleşen her şeyin iyi olduğunu kanıtlamayı ya da Tanrı'nın varlığını birtakım kuramlara dayandırılarak kanıtlamak şeklinde karşılık bulmuştur (Cevizci, 2001: 161, 162). Bu dönemdeki filozofların ahlak öğretilerine baktığımızda bu iki girişimi de rahatlıkla görebiliriz.

Felsefe öncesi döneme baktığımızda doğada olup biten her şeyin Tanrısal güçlerle ilişkilendirildiğini görürüz. Yunan mitolojisinde siyasi, sosyal ve ahlaki kurumların işleyişi Tanrıların öfkesi, mutluluğu, memnuniyetiyle açıklanmıştır. Benzeri inanışları Roma ve Doğu mitlerinde de görürüz (Mengüşoğlu, 2003: 288). Doğa filozoflarıyla beraber doğadaki sorunsallar dünyevi kaynaklarla açıklanmaya başlamıştır. İlkçağ felsefesinde insanın metafizik sorunlardan soyutlanarak mutlu olmak için nasıl yaşaması gerektiği üzerinde durulmuştur. Logos yardımıyla doğru davranışlar, erdemleri keşfeden ve hayatını erdem ilkelerine göre yöneten bir insan modeli çizilmiştir. Bu anlamda insanlardan pratik bir bilgelik beklenmiştir. İlkçağ düşünürleri de hayatlarını bu doğrultuda terbiye etmişlerdir. Yani ilkçağ felsefesindeki teorilerin söylem olmasının yanında pratik bir karşılık bulduğunu da söyleyebiliriz (Hadot, 2011: 234). Ortaçağ felsefesinde Logos kavramının münzevi bir hayatla kavranabilen Tanrısal bir anlamı olduğunu görürüz (Hadot, 2011: 241). Özellikle Hıristiyan geleneğinde Logos Tanrının vahyi ve tezahürü olarak görülmüş, İsa ile ete büründüğü düşünülmüştür. Bir yaşam biçimi önermesi bakımından Logos kavramı Yunan geleneğindeki anlamıyla örtüşmektedir. Bu durum Ortaçağ'da da Philosophia kavramının pratik bir bilgeliği, akla uygun bir yaşam biçimini belirtmesiyle açıklanır (Leclercq, 1952: 221–226).

Diğer taraftan İlkçağ'da en iyi yaşam biçimi hayatını erdemlere göre düzenlenmesi, Ortaçağ'da ise münzevi bir keşiş (derviş) hayatıdır. Ortaçağ düşünürleri her ne kadar İlkçağ'daki yaşam biçiminden esinlenmiş olsa da yaklaşım zaman içinde İlkçağ söyleminden kopmuş, ilahiyat tartışmalarında kullanılabilecek birer kavramsal malzemeye dönüşmüştür (Hadot, 2011: 247). Bu durumu en açık şekilde İslam geleneğinde İmam Gazali'de, Hıristiyan geleneğinde Aziz Bernard'da, Yahudi geleneğinde Yudah Halevi'de görürüz. Bu düşünürler felsefeyi kurtuluş için yararlı

olmayan bir uğraş olarak görmüşlerdir (Stroll vd., 2008: 64). Fakat biz konumuz itibariyle bu üç geleneğin felsefi söylemini ahlak ve siyaset düşünürlerinin görüşleriyle somutlaştırarak incelemeye çalışacağız.

#### 1.2.2.1. Yahudi Felsefesi

Yahudi felsefesinin gelişimine baktığımızda bu felsefenin üç döneme ayrıldığını görürüz. Bu dönemler Helenistik Dönem, Ortaçağ Dönemi ve Modern Dönemdir. Helenistik Dönemde en önemli düşünür Philon (MS. 25–50)'dur. İskenderiye doğumlu Philon Yunan felsefesinde Yahudi inancını destekleyecek yargılar aramıştır (Stroll vd., 2008: 59). Bu çaba Yahudi inancının kadimliği ve temsil edildiği dönem bakımından inanç-felsefe sentezi geleneğinin başlangıcı da sayılabilir. Philon Yahova'nın hikmetlerinin insan aklından üstün olduğunu kabul ederek Tevrat'ın kurallarını insan yapımı yasanın üzerinde görmüştür. Philon aynı zamanda Grek felsefesinin temel problemleri olan erdem, ahlak, en yüksek iyi gibi kavramları yeniden tartışmıştır (Rosenthal, 1997: 25). Fakat Ortaçağ dönemi Yahudi felsefesinin en verimli dönemi olarak kabul edilmiştir (Nasr ve Leaman, 2011, c2: 347). Yahudi felsefesinin en seçkin eserlerine de bu dönemde rastlarız.

Yahudi felsefesi ağırlıkla Arapça icra edilmiştir. Bu durum iki nedenle açıklanabilir. İlk olarak Ortaçağ entelektüel hayatında Arap kültürünün baskın bir yeri olduğunu görürüz. Ayrıca Yahudi düşünürlerin çoğunun felsefede otorite kabul ettiği şahıslar Arap'tır (Nasr ve Leaman, 2011, c2: 343). Bunun yanında Yahudi geleneğinin İslam düşüncesiyle etkileşim halinde olduğunu da belirtmek gerekir. Zira dönemin hâkim felsefe ekolü olarak da bilinen (Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüş'tün geleneği olan) Meşşailiğin etkilerini nübüvvet (Peygamber-yönetici) teorisinde, zorunlu ve zorunlu olmayan varlıklar tasnifinde görürüz.

(Nasr ve Leaman, 2011, c2: 350). Yahudi düşünürler Aristoteles ve Platon felsefesini İslam filozoflarının Arapça şerhlerinden öğrenmişlerdir (Stroll vd., 2008: 66). Yahudi felsefesinde Aristoteles, Platon ve Sokrates felsefesine dini kaideleri desteklemek için sıkça başvurulmuştur. Dolayısıyla Yahudi felsefesini İslam felsefesi, Yunan felsefesi ve Yahudilik inancının eklektik bir yorumu olarak görebiliriz. Yahudi felsefesinin temelinde On Emir'in moral yorumlanmış biçimlerine şahit oluruz. Yahudi geleneğinde

en etkili düşünür, en meşhur iman esasları kılavuzunu hazırlayan Musa İbn Meymûn (Moses Maimonides) (1138–1204) olmuştur. İbn Meymûn'un kılavuzu 613 maddelik emirlerden oluşan bir listeyi kapsamaktadır. Bu kılavuz günümüz Yahudi inancının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Meral, 2011:3). İbn Meymûn pek çok kaynakta İslam felsefesinin Yahudi düşünürü olarak anılır. Çünkü İslam felsefesinin temel düşüncesine dayanan bir felsefi görüşü devam ettirmiştir. Bir dönem Kurtuba'da yaşayan Meymûn'un felsefesinde Fârâbî ve Endülüs Meşşailiğinin temsilcisi İbn Rüşd'ün etkilerini görürüz (Ülken, 1998: 154).

İbn Meymûn'un ahlak felsefesi Fârâbî ve Aristoteles felsefesini Yahudi inancıyla birleştirmiştir. Aristotelesçi orta doktrinini Tanrıyı taklit (*imitatio dei*) kuramıyla desteklemiştir. Meymûn'a göre Tevrat'ın iki amacı vardır. Bunlardan ilki ruhun (aklın) iyiliği ve mutluluğu, ikincisi de bedeninin iyiliği ve mutluluğudur. Meymûn'a göre Tevrat'ın amacının gerçekleşmesi insanlara bağlıdır. İnsanlar Tanrının yolunu görmeli ve taklit etmelidir. Aksi halde ya ifratta ya da tefritte olacaktır. Dolayısıyla bu insanlar ölçüyü kaçırdığı gibi bedenlen ve ruhen mutlu olamayacaklardır ( Nasr ve Leaman, 2011, c.2: 414, 415; Stroll vd., 2008: 67). İbn Meymûn Platoncu filozof-kral kuramını nübüvvet teorisiyle birleştirmiştir. Meymûn'a göre Tanrı'yı taklit etmekte en hünerli kişiler peygamberlerdir ve en yüksek erdemlere sahip insanlar peygamberlerin yönetici olduğu şehirlerde yükselir. Meymûn *Kılavuz* adlı eserinde peygamberliğin entelektüel ve siyasi görevleri üzerinde durmuştur. (Nasr ve Leaman, 2011, c2: 357). Meymûn'un erdem anlayışı ise daha çok Sokrates'e yaklaşmaktadır. Meymûn ahlaki erdemlerin yokluğuna bir tıpçı gibi yaklaşmıştır. Hatırlayacağımız gibi Sokrates erdemlerin cehaleti tedavi ederek (fikir doğurarak) ortaya çıkarılabileceğine inanıyordu. Meymûn da ahlaksızlıkları, kötü davranışları iyileştirerek ve insanları entelektüel bir yetkinlikle donatarak iyileştirebileceğine inanır. Bunun için öncelikle insanlardaki kafa karışıklığının giderilmesi gerektiğini düşünmüştür. Bu düşüncelerini *Şaşkınlara Kılavuz* eserinde görürüz (Nasr ve Leaman, 2011, c2: 416; Stroll vd., 2008: 61). Yahudi felsefesine bir bütün halinde bakacak olursak bu felsefenin Yunan ve İslam felsefesinden etkilendiğini, İslam felsefesi düşünürlerini de etkilediğini söyleyebiliriz. İman, mantık ve Grek felsefesi etkileşiminden Yahudi ahlak ve siyaset felsefesi doğmuştur.



### 1.2.2.2. Hıristiyan Felsefesi

Hıristiyan kilisesinin iktidar üzerindeki siyasal etkinliği arttıkça dünyevi siyasal eylemin anlamını açığa kavuşturmak bir zorunluluk olmuştur (Arnhart, 2004: 81). Kilise teolojisi aklileştirmek için felsefe ile inançları bütün dönemlerden daha fazla yaklaştırmıştır (Russell, 1983: 299). Felsefe dine teorik bir çerçeve sağlamış, din de felsefeye teolojiye yaklaşma koşuluyla devam etme şansı tanımıştır (Cevizci, 2001: 15). Bu dönemde Augustinus (354–430), Aristotelesçi felsefe ile Hıristiyan ahlakını uzlaştıran realist bir felsefeci olarak karşımıza çıkar. Augustinus’a göre dünyevi siyaset, gerçek bir ahlaktan yoksundur. Güce başvurarak kurulmuş, ahlaki ilkeleri asgari tutulmuş, bencil çıkarların çatışmasıdır. Augustinus’a göre iki türlü siyaset tarifi vardır. Tanrı yasalarına göre düzenlenmiş, ebedi bir siyaset (Tanrı kenti) ve dünyevi, fiziki ihtiyaçlara göre düzenlenmiş insan kenti. Augustinus dünyevi siyaseti Hz. Âdem’in günahlarının üzerinden yükselen, yozlaşmış bir kent siyaseti olarak tasavvur eder (Arnhart, 2004: 82, 83). Augustinus mutluluğu insan eylemlerin hem amacı hem de sonucu olarak görmüştür. İnsan eylemlerinin nihai amacının Tanrı aşkı olduğunu ve mutluluğun bu aşk olduğunu söyleyerek Aristotelesçi mutluluk anlayışına teolojik bir boyut eklemiştir. Augustinus’a göre Tanrı aşkı geçici ve göreceli olmayan, yalnızca bedenle değil kalp ve ruhla tam bir doyum yaşatan bir aşktır. Bu nedenle hem en büyük erdemler hem de en büyük mutluluk Tanrı aşkıdadır (Ashby, 1977: 185). Augustinus’a göre Tanrısal aşk kolaylıkla ulaşılamayan bir mutluluktur. Platon’un aydınlanma kuramında olduğu gibi Augustinus da Tanrısal aşka ulaşmanın tinsel bir aydınlanmayla mümkün olduğunu savunur (Luscombe, 1997: 11). Augustinus böylelikle hem siyaset felsefesini, hem ahlak felsefesini, hem de epistemolojisini teoloji etrafında birleştirmiştir.

Hıristiyan ahlak felsefesinin en bilindik temsilcisi olan Thomas Aquinas (1225–1274) ise felsefe ile imanı, klasik düşünce ile Hıristiyan dünya görüşünü, akıl ile teolojisi uzlaştırmak üzere harmanlamıştır. Teoloji ve felsefe yardımıyla birtakım dini önbilgileri kullanarak dini bilgilerin tamamını kanıtlamaya çalışır (Cevizci, 2001: 261, 265). Aquinas, Grek felsefesindeki logosa Tanrıyı idrak etme işlevini de yüklemiştir. Aquinas’a göre akıl, Tanrısal formdaki hakikatlere ulaşabilmesi için insanlara bahşedilmiş bir yetidir (Hyman and Walsh, 1986: 337). Aquinas felsefesinde felsefi

etkinlikler ve zihni faaliyetler hakikatlere ulaşmak için kullanılan yöntemlerdir (Çotuksöken ve Babür, 2000: 239). Aquinas'ın etiğinde de mutluluk ölümden sonra yaratıcıyla kavuşmakla ilgilidir. Aquinas'a göre dünyadaki düzen içinde mutlu olmak mümkün değildir. Dünyadaki nizam ve yöneticiler kötüdür. Aquinas'a göre en iyi hükümdar Tanrı'dır (Folscheid, 2005: 46). Buna göre ölümün anlamı iyi hükümdar ve mutluluk olan Tanrı'ya dolayısıyla da mutluluğa erişmektir. Aquinas yasaları da ebedi ve doğal hukuk olarak sınıflandırmıştır. Ebedi hukuk, Tanrının yarattığı her şeyi bağlayan ve değişmeyen bir hukuk düzenidir. Aquinas'a göre bu düzen mükemmel bir uyum içindedir. İkinci olarak da rasyonel yaratıklar olarak insanların ebedi hukuka katılımını sağlayan bir doğal hukuk düzeni olduğunu söyler (Arnhart, 2004: 110).

Aquinas dünyevi mutluluk gibi doğal hukukun da mükemmel olduğunu düşünmez. Aquinas'a göre doğal hukukun en iyi formu olan insanların, zihnini Tanrıyı anlamaktan alıkoyan bedeni zevklere dayalı alışkanlıkları cezalandırmalı ve Tanrısal yasayla uyumlu olan erdemleri yücelten bir düzen getirilmelidir (Arnhart, 2004: 131). Yani Tanrısal yasa mükemmel ve ulaşılmaz olsa da dünyevi yasa için en iyi örnektir. Aquinas felsefesi Aristoteles rasyonalizminin teolojik, Fârâbî felsefesinin de Hıristiyan yorumu olarak düşünülebilir.

Fârâbî, düşünce tarihinde akli ve vahyin öğretilerini analitik olarak uzlaştıran ilk filozoftur. Klasik dönemin felsefi birikimini (Aristoteles ve Platon felsefesi) teoloji ile yakınlaştırmıştır. Hıristiyan geleneğinde Thomas Aquinas ve hocası Büyük Albert (Albert Margus), Yahudi geleneğinde İbn Meymûn ve İslam geleneğinde İbn Sina ve İbn Rüşd (Mahdi, 2001: 29; Hammond, 2001: ix, x) Fârâbî felsefesini bu doğrultuda izlemiştir.

### 1.2.2.3. İslam Felsefesi

İslam Ortaçağ'ı hakkındaki yazılarda, bilginin peşinden koşan filozoflardan bahsederek ve felsefi uygarlığın yürüyüşünü anlatarak başlamak neredeyse bir gelenek halini almıştır. Fakat İslam Ortaçağı bilginlerinin bir öğrenme merkezinden diğerine seyahat ederek hayatlarının ilk yarısını ya da tamamını hakikat peşinde harcamaları “beşikten mezara kadar ilim” prensibiyle açıklanabilir (Netton, 2005: 53; Hammond, 2001: xiii). Bu prensip İslam entelektüel hayatına bir taraftan da eklektik bir zemin hazırlamıştır.

İslam felsefesinin Arap düşünce dünyasından ibaret olduğu düşünülmemelidir. Zira felsefenin Arap dünyasına serbest ve kurumsal aktarımının yanı sıra medeniyet ilişkileri de bir İslam düşünce sistemi oluşmasında etkili olmuştur. İlk halifeler döneminden itibaren İslam dünyasının sınırlarının genişlemeye başlamasına paralel olarak Antakya, İskenderiye, Harran gibi bilim merkezlerinin fetihleri de İslam düşüncesinin entelektüel temeli inşa edilmiştir. Dolayısıyla İslam felsefesi hem çok yönlü kaynaklardan beslenmiş hem de dünyanın pek çok yerinde gelişme imkânı bulmuştur (Bayraktar, 1988: 31).

İslam felsefesini bu felsefi geleneği takip eden filozoflarla somutlaştırarak incelemek tercih edilebilir. Fakat İslam felsefesinin pek çok ekole ev sahipliği yaptığı düşünülürse bu yöntemin somutlaştırılmak istenen düşünürün ait olduğu ekole İslam felsefesinin tamamı indirgenmiş olur. Yani bu yöntem İslam felsefesini bir bütün olarak incelemeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla İslam felsefesini, belli ilkeleri göz önünde tutarak bir bütün olarak analiz etmek daha makul bir tekniktir.

İslamiyet'in yayıldığı döneme baktığımızda tefekkür dediğimiz düşünme, akıl yürütme, anlama gibi meselelerin bir ibadet gibi teşvik edildiğini söyleyebiliriz. Zira Kuran'da tefekkür etmenin gereklerini açıklayan çok sayıda ayetin olması, davranışlarını hesaplayan kimselerin övülüyor olması düşüncenin bir fiil olarak itibar kazanmasına zemin hazırlamıştır. Fakat dini ilkeleri yorumlayan pek çok otorite felsefeye şüpheli yaklaşmış, hatta bazıları filozofluğu dinsizlik olarak görmüştür. İslam filozofları fikri bir baskı altında çalışmıştır. Bu temel üzerinden İslam filozofları bir taraftan felsefi düşünce yöntemlerini dini metinlere dayandırarak felsefeye meşruluk kazandırmak bir taraftan da inanç ilkelerini felsefeye kazandırmak istemişlerdir.

İslam filozofu yani felasife (Arapça filozoflar) kavramı ilahi hikmetlerin araştırılması olarak görülmüştür. Hikmet İslam terminolojisinde aşkın bilgi, ebedi ilim olarak ifade edilir. Dolayısıyla felsefe de değişmeyen bilgilerin araştırılması olarak görülür. Örneğin İlk İslam filozoflarından El-Kindi (801–873) için felsefe, insanın gücü dâhilinde eşyanın hakikatini bilmesi ve hakikatle uyumlu bir ameldir (uygulama, tatbik). Benzer şekilde Fârâbî için felsefe varlığın kavranmasıdır (Nasr, Leaman, 2011, c3: 189, 190). Bir başka şekilde ifade edecek olursak felsefe İslam düşünce dünyası için varlığa bakıp arkasındaki sebebi (var eden Tanrı'yı) yani varlığın hakikatini anlama çabasıdır.

Felsefenin bir hikmet olarak görülmesi İslam dünyasında felsefenin bütün bilimlerin çıkış sahası olmasına zemin hazırlamıştır. Felsefe matematik, tıp, mantık, siyaset, ahlak, musiki, astronomi gibi beşeri ve dini ilimlerin çatısı olmuştur. Kuran'ın da bu bilimlere mesele ediyor olması bilimlerin felsefe içinde doğmasına dayanak sağlamıştır. Felasifeye baktığımızda bu eğilimi rahatlıkla görebiliriz. Örneğin İbn Sina (980–1037) filozofluğunun yanında tıp çalışmalarıyla tanınmış bunun yanında ciddi Kur'an tefsirleri de yapmış bir düşünürdür (Taylan, 2010: 202; Sunar, 2007: 84). Fârâbî'nin eserlerine baktığımızda da bu çeşitliliği görürüz. Mantık, tıp, musiki, astronomi, siyaset, ahlak, fıkıh, kelam, dil Fârâbî felsefesinin konularındandır (Farabi, 1999). Bilimin sınıflandırılmasıyla birlikte bilimlerde ihtisaslaşma sağlanmış ve İslam felsefesi de bağımsız bir alan olarak kurumsallaşmıştır.

Batılı entelektüel geleneğin, İslam felsefesi yorumuna baktığımızda İslam felsefesinin Arap elbisesi giydirilmiş Yunan-İskenderiye felsefesi olarak görüldüğünü söylemek mümkündür. Şunu belirtmek gerekir ki İslam felsefesi her şeyden önce İslam kaynaklı bir felsefedir. Bu durumu sadece felsefeyi icra eden filozofların Müslüman olmalarıyla açıklamak yanlış olur. Çünkü İbn Meymûn, İbn Cebrol gibi farklı dine mensup bazı filozoflar da İslam felsefesi geleneğinde değerlendirilmektedir. İslam felsefesini İslami yapan şeyin İslam felsefesinde dini metinlere ve hadislere verilen ağırlık olduğunu söyleyebiliriz. Hala canlılığını koruyan İslam felsefesine bir bütün olarak baktığımızda esasen Kur'an ve hadise dayalı bir mecrada geliştiğini görürüz (Nasr ve Leaman, 2011, c1: 49). İslam filozoflarının öncelikle Müslümanlık sonra filozofluk kimliğiyle ön plana çıkmasının bir nedeni budur. Fârâbî felsefesindeki İlkçağ metinleriyle İslam ilke ve öğretilerin etki oranını kıyaslamaya kalkarsak dini kaynaklara öncelik verdiği açıktır. Fakat din bilginini ile Müslüman filozofluk kavramları birbirine karıştırılmamalıdır. Fârâbî ve ekolü, din bilginleri (fıkıhçı, kelamcı) ile filozofluk arasındaki ayrımı ciddiyetle korumuşlardır. İbn Rüşd: "Ey İnsanlar! Sizin ilahi ilim dediğiniz alanın yanlış olduğunu düşünmüyorum fakat ben beşeri ilimin âlimiyim " (Corbin, 2010, c1: 429) derken Fârâbî de : " ...açıktır ki kelam ve fıkıh sanatı dinden sonradır, din de felsefeden sonradır... Kelam ve fıkıh dinin hizmetkarlarıdır, felsefenin yalnızca iknayı amaçlayan yollarını kullanırlar... Felsefe bağımsızdır ve öncedir..." (Fârâbî, 2008b: 69, 70, 71) ifadeleriyle filozofluk ile din bilginliğinin ayrı şeyler olduğunu açık bir biçimde ifade etmişlerdir.

Kur'an müminler tarafından yalnızca kutsal bir metin olarak görülmez. Kur'an inananlar için Tanrı'nın peygamber aracılığıyla insanlara bildirdiği ilkeleri kapsar. Bu doğrultuda hem bu dünyadaki hem de öbür dünyadaki mutluluğun kılavuzu olarak görülmektedir. Filozoflar için bilmenin anlamı ilkçağ felsefesinde olduğu gibi dünyevi ve ebedi mutluluktur. İslam düşünürleri ise İlkçağ düşünürlerinden farklı olarak mutluluk gayesindeki insanlar için en yüksek iyiyi Grek yaklaşımının yanında inanç unsurunu da değerlendirerek araştırmışlardır. Çünkü saadet (saade) Yunanca karşılığı olan eudaimoniadan farklı olarak İslami bir mutluluk tarzıdır. İslam felsefesinde mutluluk Tanrıyı bilme, onu anlama, ahlaki ve dini terbiye, siyasi teşkilatlanma gibi çeşitli meseleleri de kapsamaktadır (Rosenthal, 1997: 22).

İslam felsefesine kaynaklık eden birikime baktığımızda bünyesinde Grek, Roma, Mezopotamya, Mısır, Hint ve İnan düşünce sistemlerini de barındırdığını görürüz. İslam coğrafyasına felsefe İskenderiye ve Antakya Okulu olmak üzere iki temel kanaldan aktarılmıştır. Antakya ve İskenderiye'den aldıkları fikirleri doğuya aktaran Süryaniler erken dönem Arapça eviri faaliyetlerinde büyük bir rol oynamıştır (Boer, 2001: 38). Felsefenin İslam dünyasına sistematik nakli ise Abbasi Halifesi El Memun döneminde (813–833) kurulan ve Beyt'l Hikme olarak anılan tercüme kurumlarındaki faaliyetlerle başlar. Beyt'l Hikme'de Arapça evirilerin yanında yüksek seviyeli bilimsel ve felsefi araştırmaların da yapıldığını görürüz. Bu eğitim kurumlarda ünlü filozofların eserleri Arapçaya çevrilmiş ve felsefi okulların temel fikirleri tartışılmıştır. Böylelikle felsefe kurumsal olarak desteklenmiştir (Kenndy, 2005: 31–45). Ortaçağ Batı felsefesi için, Batı felsefesinin Grek felsefesiyle söylemsel bağların büyük ölçüde koptuğu bir dönemdir. Batı, özellikle klasik felsefi dili kavrayacak nitelikteki insanların yetişmesi için gerekli koşullardan yoksundur. Öyle ki Batı geç Ortaçağ'da Aristoteles ve Platon felsefesini İslam düşünürlerinin şerhlerinden öğrenmiştir. Bu şerhler felsefi dilin kavranmasına yardımcı olmuştur (Ülken, 1998: 300).

Felsefi birikimin omurgasını oluşturan gelenek şüphesiz Yunan felsefesidir. İslam dünyasına felsefenin intikali de buna bağlı olarak Yunan felsefesinin kapsamlı bir analiziyle örtüştürülerek açıklanır. Fakat İslam düşünce tarihinin altın çağını oluşturan felsefi dönemin altyapısı, sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllardaki tercüme faaliyetleridir. Bu dönem tercüme edilen eserler Yunan felsefesine ait olsa da şerh eden filozofların

perspektifini Grek sonrası felsefeden ve İslamiyet'ten bağımsız değerlendirmek olanaksızdır. Yani Yunan filozoflarının yanında felsefi gelişmeleri ve yeni görüşleri biliyor olmak şarihlerin eklektik bir perspektif sahibi olmasını sağlamıştır. Bu nedenle İslam felsefesi uygarlığın ve felsefenin yürüyüşünden koparılmadan incelenmelidir (Ülken, 1998: 295). İslam düşünürlerinin dini ve felsefi birikimi uzlaştırdığı konusunda bütün araştırmacılar mutabıktır. İslam düşünürleri din ve felsefenin müşterek amaçlarına yoğunlaşmışlardır. Ancak filozofların iki alanı birbirine yaklaştırarak uzlaşmaz kısımlarını törpülemek gibi bir çaba sarf ettiğini söyleyemeyiz. Zira bu girişim felsefe ile dini kendi özel koşulları içinde ele almış ve aralarında çatışma olmadığını kanıtlamaya yönelmiştir. Din ve felsefenin İslam felsefesi bünyesindeki birlikteliği farklılıkları değil ortaklıkları konu edinmiştir. Filozoflar iki alan arasında uyum olduğunu göstermek istemişlerdir. İslam felsefesinde din ve felsefenin uyumunu birtakım ilkelerle birlikte açıklamak mümkündür. Bu ilkeleri dört başlıkta sıralayabiliriz.

İlk olarak İslam düşünürleri din ve felsefenin esas itibariyle aynı şeyi amaçladığını savunmuşlardır. Düşünürlere göre felsefe ve din insanların mutluluğunu amaçlamaları ve araştırmaları bakımından çatışan zeminler olamaz. Her iki alan da insanların mutluluğunun ilkelerini belirlemeye çalışır. İkinci olarak İslam düşünürleri felsefeyle uğraşmanın müminliğe zarar vermediğini aksine doğru bir felsefi yöntemin müminliğin de anahtarı olduğunu savunmuşlardır. İslam filozofları açısından bir Müslüman için ilk ödev Kutsal Kitap'ın gerçek anlamını kavramaktır (Corbin, 2010, c1: 22). Bu noktada İslam düşünürleri kelamcılardan ayrılırlar. Çünkü kelamcılara göre felsefi bir yöntem dine aykırıdır. İbn Rüşd (1126–1198) *Faslu'l-Makal* adlı eserinde bu konuya açıklık getirmiştir. Rüşd'e göre din var olanları akıl ve nakil yoluyla anlamayı emretmektedir. Bu yöntem de mantık felsefesindeki burhani yöntem, yani kesin öncüllerden yola çıkıp akla yakın olan sonuçları değerlendirerek kesin deliller ortaya çıkarma yöntemidir (Rosenthal, 1997: 166). Bu düşüncesini İslam kaynaklarının basiret sahibi kimseleri övüyor olmasıyla da desteklemiştir (Erkol, 2009: 30). Yukarda da izah ettiğimiz gibi felasifeye göre sıradan insanlar dini metinlerin yalnızca zahiri bir yorumunu kavrayabilir. Lakin dini metinlerin içinde saklı derin (deruni) bir anlamı vardır. Bu anlamı yalnız felsefeyle uğraşan, felsefi biçimde akıl yürüten insanlar anlayabilir. Fârâbî düşünme, akıl yürütme, ispat etme ve ikna etme yöntemlerini bilen kişilerin bu

özellikleriyle filozof olduklarını ve sadece dini çevrelerde değil bütün dinlerin ve bütün insanların arasında mutlak bir seçkinliğe sahip olduklarını söyler. Bu seçkinlik bütün öncüllerden kanaat oluşturma, anlama ve anlatma üzerinedir. Dolayısıyla dini öncüllerde de filozoflar kanaat oluşturmada en seçkin kimselerdir (Fârâbî, 2008b: 71). İkinci ilkeye bağlı olarak üçüncü ilke de yukarda bahsettiğimiz dini metinleri anlama meselesi üzerinedir. İslam düşünürlerine göre hem dini metinlerde geçen akideler anlaşılma düzeyi bakımından denk değildir hem de insanlar anlama düzeyi ve eğitim olanakları bakımından eşit değildir. Düşünürler felsefi ve batını bir düşünce sistemiyle dini metinleri anlamının mümkün olduğunu savunurlar. Yani felsefenin eşitleyici yönünü ön plana çıkarırlar.

İslam filozofları dördüncü olarak felsefenin tutarlılığını ispat etmek üzere uzlaşmayı sağlamak istemişlerdir. Fârâbî'ye göre din insanların var oluşundan beri olan fakat insanlara peygamberler aracılığıyla bildirilmiş hakikatleri kapsar (Fârâbî, 2008b: 73). Ve felsefe bir hikmet olarak bu hikmetleri anlama biçimidir. Felsefe öncesi dönem insanlar için hakikatin kayıp zamanlarıdır. Yani Fârâbî'ye göre felsefe hakikati öğrenme biçimidir. Fârâbî'ye göre felsefe onu bağrına basanın malıdır. Bütün zamanlar boyunca pek çok medeniyet felsefeyi bağrına basmış, ona sahip çıkmıştır. Felsefe, ortaya çıktığı zamanlardan beri hakikatlerin kavranmasını sağlamış bir hikmettir (Fârâbî, 2008b: 92, 93, 94). Gazali (1058–1111)'nin temsil ettiği kelamcı ekol, felsefenin hem dinle hem de filozoflar arasında tutarsız olduğunu savunurlar. Meşşai ekol de Aristoteles ile Platon'u, İslam ile felsefeyi uzlaştırarak bu tutarsızlık tezini reddetmek istemiştir. Fârâbî'nin *Erdemli Şehir* eserine baktığımızda hem Aristoteles'in rasyonel toplumunu hem de Platon'un İdeal Devleti'ni, hem de Yeni Plâtoncu görüşün Sudur ilkesini görürüz. Şüphesiz İslam filozoflarının din ve felsefeyi uzlaştırmak için pek çok gerekçesi vardır. Fakat en ağır basan neden dini otoritelerin felsefe üzerindeki fikri baskılarıdır. İslam filozoflarının felsefeci ve inanan Müslümanlar olduğu düşünüldüğünde hem bu baskı ve suçlamaları savuşturmak için hem de inançlarını korumak için ciddi bir otokontrol mekanizması geliştiğini görürüz. Bu zorluk ve zorunluluklar uzlaşmanın (din-felsefe) en geçerli nedeni olarak görülebilir.

Fikri baskı İslam felsefesinin her dönemi için, hatta Meşşai felsefenin medrese felsefesi olarak kurumsallaştığı dönem için bile geçerlidir. Felsefe üzerindeki genel baskı ve

suçlamaları İslam felsefesi tarihi çalışmalarında rahatlıkla görebiliriz. Klasik İslam tarihi, felsefecileri kâfir sayarak dışlayan İslam âlimleri tarafından şekillendirilmiştir. Bu nedenle biz İslam felsefesi tarihini felsefe ile dini uzlaştırmayı başaran, çalışmalarını titiz bir müminlik çabasıyla meşrulaştıran Fârâbî'den sonraki haliyle biliriz (Crone, 2007: 251). Bu haliyle nesnel ve geçerli bir sınıflandırma da mevcut değildir. Oryantalist düşünürler tarafından İslam felsefesi çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Belli başlı düşünce ekolleri sınıflandırılırken siyasi düşünce tarihindeki yeri, felsefe tarihindeki yeri, temsil ettiği mezhep ya da din bilimlerindeki yeri göz önünde tutulmuştur. En derli toplu tasnif İslam felsefesini Şia Felsefesi, Sünni Kelamı, Tabiat Felsefesi, Meşşai Felsefesi, İşrak Felsefesi ve Tasavvuf olmak üzere altı grupta inceleyen Henry Corbin'in (Corbin, 2010, c.1) tasnifidir.

Şia, İslam terminolojisinde takipçi veya destekleyip savunduğu bir inanç konusunda ittifak halinde olan bir grup insanı tarif eder. Fakat zamanla peygamberin ölümünün ardından Ali'nin ve oğullarının imametine (yönetici olmasına) inanan insanları ifade eder (Haldun, 2007, c1: 433). Şia felsefesi, Kuran'da gizli olduğu düşünülen anlam dizelerini açıklamanın yanında İslam siyasi düşünce tarihinde ideal yöneticilik konusunda önemli teoriler üzerine de çalışmıştır. Günümüze kadar On iki imam Şialığı ve İsmaililik olarak iki grupta incelenen metinlerde nübüvvet (peygamber yönetici), imamet (imam yönetici) ve mesih teorileri ön plana çıkmaktadır (Nasr ve Leaman, 2011, c1: 156, 180; Crone, 2007: 297).

İslam felsefesindeki ikinci akım olan Sünni kelama baktığımızda Mutezile ve Eşarilik ekollerini görürüz. Mutezile ekolü akıl ve adalet temelinde ilahi adalet, toplumda adalet gibi teorileri felsefe ve dini öğretilerle temellendirmeye çalışmışlardır (Ülken,1998: 107–110). Eşari felsefenin temel prensibi Tanrıya atfedilen sıfatların gerçekliğini ispat etmek üzere felsefe ile desteklenmesi olmuştur (Nasr ve Leaman, 2011, c1: 142). İslam felsefesinin en seçkin kuramlarını oluşturan Meşşai akımına muhalefetiyle ve felsefe üzerine ciddi eleştirileriyle bilinen Gazali de Eşari ekole mensuptur (Corbin, 2010, c1: 228). İslam felsefesinde genel hatlarıyla akıl yürütme yöntemleriyle dini öncüllerin doğrulanabileceği fikri hâkimdir. Gazali ise bu geleneğin aksine aklın bütün problemleri anlayamayacağı, sezgilerin ve şüphelerin daha şaşmaz bir yol gösterici olduğu gibi fikirleri savunmuştur. Gazali sezgi ve şüpheleri de “kalp gözü” olarak adlandırır. Kalp



gözü kavramıyla Tanrı ile insan arasındaki aşkın bağı anlatmak istemiştir. Kısaca Gazali'nin şüpheciliği akıl ve duyuların yanılabilceği fakat Tanrısal bilginin yanılmayacağı argümanına dayanır (Arslan, 2010: 32). Bu nedenle inançları da kapsayan yeni bir akıl kavramı üzerinde durur (Sunar, 2007: 117). Gazali temelde Meşşai felsefesi olmak üzere topyekûn felsefeyi ve filozofları *Felsefenin Tutarsızlığı* adlı metinde tutarsızlıkla suçlamış, Endülüs Meşşai ekolün temsilcisi olan İbn Rüşd de cevaben *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* adlı eseriyle Gazali'nin tutarsızlık teorilerini çürütmeye çalışmıştır. İslam felsefesinde Gazalinin filozoflarla çatışması Kelam-Meşşai çatışması olarak geçer (Ülken,1998: 111). Gazali felsefi ekollere karşı muhalefetinin yanında yaşadığı dönemin siyasal ihtiyaçlarını gidermek üzere kelam ve fıkıh ağırlıklı çok sayıda eser vermiştir. Siyasal otoritenin dini meşruluğunu şeriat hükümleriyle desteklemiştir (Rosenthal, 1997: 55–57).

İslam felsefesindeki Tabiat felsefesi olarak adlandırılan akımdan felsefenin diğer bilimlerden ayrılarak kurumsallaşmasından önce tıp, biyoloji, fizik, matematik gibi alanlarda, felsefi ilkelerle İslami öğretileri destekleyen ve ansiklopedist olarak çalışan felsefecileri anlıyoruz. İhvan'ı safa cemiyeti ve kozmoloji üzerine çalışmalarıyla bilinen Er Razi bu akımın önde gelen temsilcileridir (Taylan, 2010: 137–153). İşrak felsefesi olarak bilinen bu akım İslam felsefesinde Arap felsefecilerin otoriteleri artarken Eski İran felsefesini tekrar güçlendirme çabası olarak görülebilir. İşrak felsefesi Doğu felsefesi, Doğu'nun ışığı adlarıyla da bilinir ve Suhverdi en meşhur temsilcisidir. Suhverdi İslam felsefesinde akıl, kuvve, hikme gibi kavramlarla ifade edilen logosu nur olarak tanımlar. Ve bilme derecelerini bir nur hiyerarşisiyle ortaya koyar (Corbin, 2010, c1: 355–376).

Tasavvuf felsefesi adı altında İslam felsefesinin günümüze kadar uzanmış olan kısmına baktığımızda İslam felsefesinin başlangıcında büyük bir cesaretle üzerine gidilen akıl ve imanı uzlaştırma meselesiyle bağlantılı bir gelişme kaydettiğini görürüz. Çünkü İbn Rüşd sonrası felsefe dini sahada gelişen İslam mistisizmine kaymıştır. Felasife uzunca bir dönem kendi görüşlerini rumuzlar arasına gizleyip sembolik ifadeler kullanmışlardır. Sonra din ile felsefeyi uzlaştırarak felsefeyi meşrulaştırmışlardır. Fakat İslam felsefesindeki uzlaştırma çabaları sonucu İbn Rüşd sonrası felsefenin dine tam uyumlu olduğunu hatta dine bağlı olduğunu görürüz. Rüşd sonrası felsefe Sufizm, mistisizm ve

kelamcılık gibi geleneklere tabidir. Bu duruma dayanarak pek çok kaynak İbn Rüşd'ten sonra felsefenin öldüğünü söyler (Nasr ve Leaman, 2011, c3, 27). Fakat bu delile bakarak Tasavvufun da tam manasıyla meşru bir zeminde ilerlediğini söylemek yanlış olur. İslam filozofları her dönem yazdıkları ve söyledikleriyle ateş üzerinde yürümüşlerdir. Tasavvufun en seçkin temsilcilerinden biri olarak bilenen El Hallac (Hallac-ı Mansur) Tanrı'ya ulaşmanın sufilere ya da felsefecilerle sınırlı olmadığını, sade yaşayan tüm insanların Tanrıyı severek ona ulaşabileceğini savunuyordu. Bu düşünceleri otorite sahibi İslam ulemaları (bilginler zümresi) tarafından hoş karşılanmamıştır. El Hallac düşünceleri nedeniyle tutuklanmış sonra da idam edilmiştir (Corbin, 2010, c1: 345–358).

İslam felsefesinde en seçkin ve sistematik eserleri ortaya koyan ve kurumsallaşmış akım Meşşai akımdır. Bu akım İslam felsefesinin rasyonalist kısmında yer alır. Meşşai kelimesi Arapça yürüyenler demektir. Bu isim hatırlayacağımız gibi Aristoteles'in okuluyla anılan Peripatos'un Arapça karşılığıdır ve Aristoteles felsefesini takip edenler anlamında kullanılmıştır. El Kindi, Fârâbî, İbn Sina, İbn Bacce (öl,1138) İbn Rüşd gibi İslam felsefesinin en meşhur simaları bu ekolde değerlendirilir (Corbin, 2010, c1: 278; Bayraktar, 1988: 117). Fârâbî'nin Şam mektebinde derslerini büyük bahçelerde dolaşarak yaptığı (Olguner, 1987: 9) düşünüldüğünde Meşşailik kavramının bu eğitim tekniğiyle de ilgili olduğu sonucuna varılabilir. Aristoteles'in Metafizik adlı eserinin çevrilmesiyle başlayan Aristo şarihliği başlangıçta Tanrının varlığı, evrenin oluşu, bilgi, hakikat gibi konularla sınırlı kalmıştır. Metafizik kavramı Arapçada hikmet, ilk felsefe gibi isimlerle anılmıştır. Bu çalışmalarda felsefe ile dini öğretiler büyük ölçüde örtüştürülmüştür. Çünkü varlık problemleri ilahiyat için en elverişli alan olmuştur. Varlık problemleri Tanrıyı başlangıç noktası olarak bu ilk sebep üzerine bina edilmiştir (Nasr ve Leaman, 2011, c3: 12). Meşşai filozofların pratik felsefe üzerine yazdıkları eserlerin de ilk kısımları Tanrının ve cisimlerin varlığını felsefe ile doğrulamaya ayırmıştır (Crone, 2007: 253).

Aristoteles etiğini *Nikamakhosa Ahlakı*, *Eudemos Ahlakı* ve *Magna Moralika (Büyük ahlak)* adlı üç eserine borçluyuz. Meşşai filozoflar, birbirinden farklı kuramların yer almadığı aynı çizgideki bu üç eser üzerinden Aristoteles ahlakını okumuştur (Kaya, 1983: 207). Aristoteles insanların yegâne amacının mutluluk olduğunu söylerken insanı

bütün metafizik amaçlarından soyutlamıştır. Çünkü mutluluğu dünyevi, ulaşılabilir ve pratik bir olgu olarak görmüştür. Aristoteles felsefesinde insanların bilerek veya bilmeyerek tutkuyla peşinden koştıkları şey, dünyevi olduğu halde bir nesnenin yoksundur. Yani Aristoteles peşinde tutkuyla koşulan şeyi bir nesne ile somutlaştırmamıştır. Bu bağlamda Aristoteles'in herkes için farklı mutluluk tarifi olduğunu savunuyor olması bilerek bu yoksunluğu inşa ettiğini gösterir. Çünkü Aristoteles insan varlığının her bir birey için biricik olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle mutluluğu bir suretle somutlaştırmamıştır. Aristoteles'i tali okuyanlar bu nesne yoksunluğunu boşluk olarak görmüştür. Bazı düşünürler de çeşitli şekillerde bu boşluğu doldurmak istemiştir. İslam düşünürleri bu noktada yegâne amacı insanları dünyada ve ahirette mutlu etmek olan dinin ilkelerini, insanların pratik mutluluğunu koordine eden Klasik felsefe ile uzlaştırılarak nesne boşluğu doldurulmuştur. Tanrıya ulaşma, Tanrıya ölmeden kavuşma, Tanrıyı bilme, onu anlama, Tanrıyı taklit (imitatio dei) gibi meseleler etrafında mutluluğa giden yol tarif edilmiştir. Bu yol Tasavvuf felsefesinde aşk, Kelamcılarda hidayet, Gazali'de kalp gözü, İsrakilerde nur gibi kavramlarla somutlaştırılmıştır.

Meşşai felsefesinin 'Aristotelesçiliğini' akılcılık olarak okuyabiliriz. Aristoteles rasyonalizmi Meşşai felsefesinin harcını oluşturur. Farabi felsefesini incelediğimizde bu olguyu daha net görebiliriz. Bunun yanında Batı Felsefesinde Averoes adıyla da tanınan İbn Rüşd en büyük Aristoteles şarihi olarak kabul edilir. Örneğin Rüşd, Tanrısal şeylerin ebediliğini ses, görüntü, koku ve his gibi duyuşal şeylerin hafızada yok olmadıklarıyla ilişkilendirir ve Tanrısal şeyler ile akıl arasında bir bağ inşa eder (Ülken, 1998: 140, 144). Aristoteles şerhleri, İslam filozofları için kendi fikirlerinin İslam ve Aristoteles felsefesiyle yorumlanarak felsefi olarak sunulması şeklinde düşünülebilir. Meşşai felsefenin önemli düşünürlerinden biri olan El Kindi dokuzuncu yüzyılda çeviri için büyük bir ulema ve düşünür meclisi kurmuştur. Çeviri uygulamalarında Aristoteles'in ilk elden çevirileri en büyük paya sahiptir. Bu tercümelerin birçoğunu Yunanca aslından Üstat (Eustathius) yapmıştır (Nasr ve Leaman, 2011, c3: 11). Aristoteles'in *Politika* dışında bütün eserleri tam olarak Arapçaya çevrilip şerh edilmiştir. Bunun yanında şerhler arasında Yeni Platon felsefesi temelinde Platon'un Aristotelesçi yorumları da mevcuttur (Crone, 2007: 250). Esasen Fârâbî ile başlayan Aristo şarihliği İbn Rüşd ile zirvesine ulaşmıştır.

İslam düşünürleri tarafından ortaya konan ahlak kuramları Kur'an tefsirlerinden kelama, Yunan felsefe metinlerinin şerhlerinden tasavvufi metinlere kadar çok çeşitli kuramsal kaynağı içerir. İslam felsefesinin bütünündeki siyaset ve ahlak ilişkisinin kilit noktası ise iyinin mahiyeti üzerinedir. Zira İslam felsefecileri için ahlak, beşeri iyinin mahiyeti siyaset de ahlakın siyasi nizamla ilişkisidir. Bu yaklaşım Yunan mutluluk ahlakının İslami bir yorumu olarak da düşünülebilir. Felasifeye göre insanlar; dünya üzerinde mutluluğa ulaşmak için kendisini dini ve felsefi öğretilerle terbiye ederek, çalışarak, entelektüel ve ahlaki bir yetkinleşmenin peşinde olmalıdır. Yani ahlak sürekli olarak gelişme ve iyiye yönelme ile ilgili ilkeleri kapsamaktadır. İslam ahlak ve siyaset felsefesinin kemikleştiği nokta da burasıdır. Zira felasifeye göre siyaset de bireylerin sürekli olarak yetkinleşmesine katkı sağlayacak düzenlemelerden sorumlu olan erk ile ilgili ilişkileri kapsamaktadır. Dolayısıyla ahlak ve siyaset mutluluk gayesinin anahtarı olarak görülmüştür. Felsefede genel itibariyle ahlak ameli (uygulamalı) bir teşebbüsten çok nazari (kuramsal) söylemler olarak düşünülür. Oysa İslam filozofları mutluluğu elde edilebilir gördükleri için tıpkı ilkçağ filozofları gibi ahlakı uygulamalı bir disiplin olarak görmüştür. Bunu felasifenin teorileriyle kesişen hayat biçimlerinden de görebiliriz. Örneğin İbn Rüşd kadılık görevi sırasında teorilerini uygulama imkânı bulmuştur (Rosenthal, 1997: 255). Fârâbî'den de örnek verecek olursak temelde bilmek, anlamak ve tefekkürün onun felsefesinde geniş bir yer tuttuğunu görürüz. Fakat Fârâbî için bilginin bütün anlamı eylemdir (Özgen, 1997: 37). Yani Fârâbî düşünce ve eylemi bir bütünün parçaları olarak görmüştür. Eyleme dönüşmeyen teoriyle ve teoriden yoksun eylemle ilgilenmemiştir.

İslamiyet, ortaya çıktığı zamandan günümüze kadar siyasal mahiyetini korumuş bir dindir (Nasr ve Leaman, 2011, c3: 73). İslamiyet devletsiz bir toplumda ortaya çıkmıştır. Bu toplum İslam terminolojisinde Arapça bilgisizlik anlamına gelen cahiliye olarak adlandırılır (Crone, 2007: 10). Hz. Muhammed İslam'ı tebliğ etmeden önce Araplar ailelerden oluşan kabileler şeklinde örgütlenmiştir. İslam'ın doğduğu şehir olan Mekke ise patriarkal ve oligarşik konsey olarak adlandırılabilir (Çilingir, 2009b: 19) bir topluluk tarafından yönetiliyordu. Dolayısıyla İslamiyet öncesinde Arap topraklarında düzenli bir siyasal ve toplumsal yapılanmadan bahsetmek güçtür (Rosenthal, 1997: 33). Pagan inanışların hâkim olduğu bu coğrafyada din aynı zamanda hediye ve ticaret gibi faaliyetleri de kapsayan ekonomik ve siyasal bir mesele olarak

görülmekteydi. Dolayısıyla pagan inanışları ortadan kaldırmayı hedefleyen bir din olan İslam'a karşı tepkiler de teolojik nedenlerden çok ekonomik ve siyasal nedenlere dayanıyordu. Bu koşullar İslam'a siyasal bir zemin hazırlamıştır. Dini bir çağrıyla başlayan İslam hareketi zamanla harcı din olan toplumsal bir yapıya dönüşmüştür. Bu toplumsal yapı İslam'ın yayılmasına paralel olarak sözleşmeler(Medine sözleşmesi, Akabe biati) ve dini ilkelere göre oluşturulmuş hukuk ve ahlaki ilkeleri olan siyasal bir örgütlenme biçimine dönüşmüştür. Bu bağlamda Hz. Muhammed (570–632) savaşmakta olan kabilelerden askeri ve siyasi müdahalelerle büyük bir siyasal medeniyet oluşturmuştur (Crone, 2007: 18). Medine'ye yerleşen Müslümanlar böylelikle patriarkal bir aşiret düzeninden siyasal bir birliğe geçmiştir (Çilingir, 2009b: 20). Dolayısıyla İslam medeniyeti dini bağlarla bir arada olan toplulukların siyasal teşkilatlanması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Harcı din olan toplumsal oluşumun sürekliliğini sağlayan şey din ilkelerine göre düzenlenmiş bir politikadır. Dini ilkelere göre düzenlenmiş politikadan iki şey anlıyoruz. Bunlar dini liderlik ve hukuk sorunudur. Dini liderlik konusunda ilk olarak Hz. Muhammed'in peygamber oluşunun yanında İslam ordularının komutanı ve meşru siyasal önderi olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda liderliğin meşruluğunu vahiyden aldığını söyleyebiliriz (Nasr ve Leaman, 2011, c3: 73). Dini liderlik Hz. Muhammed'in ölümünden (632) Türkiye'de hilafet makamının kaldırılmasına (1924) kadar Sünni kelamın, imamet teorisi etrafında Şia'nın ve nübüvvet teorisi temelinde felasifenin en temel siyasal problemlerinden biridir. İslam'da Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunun tebliğ edilmesi dini bir problemin yanında siyasal bir problemdir. Çünkü İslam medeniyetini bir arada tutan şey peygamberin şahsında şekillenen dini liderliktir. Dolayısıyla İslam ümmeti peygamberiyle birlikte siyasal liderini de kaybetmiştir. İslam medeniyetinin kesintisiz yönetimi için belli başlı bir hilafet teorisi olmasa da genel itibariyle beş şart aranmıştır. Bu şartlar: İlimde herkesin önünde olmak, adalet sahibi olmak, kifayet yani kendisine teslim edilen dini korumakta yeterli olmak, duyuların ve bedeninin sağlıklı olması ve Kureyş'ten olmaktır (Haldun, 2007, c1: 428, 429). Bu şartlar İslam düşünürleri tarafından yorumlanmıştır. Her düşünür en iyi, en yaraşır yöneticinin vasıflarını bir hilafet teorisi etrafında aramıştır. Hatta Müslümanlar arasındaki ilk siyasi anlaşmazlık da hilafet kuramlarının dini yorumlarından kaynaklanmıştır (Çilingir, 2009b: 17).

Din ve siyaset ilişkisi hukuk problemiyle de yakından ilgilidir. İslam hukuku esasen vahiy ve hadisleri kaynak almıştır. Şeriat olarak adlandırılan içtihatlarla evlilik, boşanma, ticaret, miras, kölelik, savaş, vergi gibi konuları ve kapsamlı bir ceza hukuku düzenlenmiştir (Crone, 2007: 14). Şeriat kuralları fıkıh olarak adlandırılan dini içtihatlardan hukuki düzenlemeler çıkarma alanına tabidir. Meşşai düşünürler fıkıhın felsefi bir yöntemle çalışması gerektiğini düşünmüşlerdir. Fârâbî fıkıh ile felsefenin benzerliğini şöyle ifade etmiştir: “Fakih pratik felsefeciye (müteakklıla) benzer..Fakih ilkeleri dini naklin öncüllerinden alıp felsefenin ikna etme yöntemini kullanarak oluşturur..” (2008b: 71). Yani Fârâbî’ye göre fıkıhçı felsefenin ikna etme yöntemini kullanarak bir pratik felsefeci gibi çalışır. Fakat fakih öncülleri sadece dini kaynaklardan seçmesi ve felsefenin yalnızca ikna etme yöntemi için başvurması bakımından filozoftan farklıdır. Son olarak şunu söyleyebiliriz ki Klasik İslam siyasal düşüncesi din ile devlet arasında ayırım yapan herhangi bir organizasyonun varlığını kabul etmez (Lewis, 1992: 9). Daha farklı ifade edecek olursak İslam siyaset düşüncesine göre din hem toplumsal, hem siyasal hem de ahlaki ilkeleri belirleyen yegane kurumdur. Müslüman filozoflar için de İslam dünyevi ve pratik hayat meselelerinin üzerinde olan bir kurum değildir, bizatihi söz konusu alanları düzenleyen reçetedir (Crone, 2007: 16). Kısaca İslam felsefesindeki ahlak kuramlarının politikayla ilişkisi mutluluğa ulaşma sorunsalıyla ilgilidir. İslam filozofları bu meseleyi din, ahlak ve politika olmak üç boyutta ele almıştır. Bu üç boyutu aynı maksatta uzlaştırmıştır.

## 2.BÖLÜM

### FÂRÂBÎ VE FELSEFESİ

#### 2.1. FÂRÂBÎ’NİN BİYOGRAFİSİ

Fârâbî hakkındaki bilgilerin çoğu evvela İbnü’n Nedim’in *el Fihrist* adlı ilk İslam bibliyografyasına dayanır. Bu kaynak esasen oldukça kısıtlı bilgiler içermektedir. Sonraki kaynaklar da bu bibliyografyanın üzerine Fârâbî’nin talebelerini, felsefi görüşünü ve doğruluğu şüpheli bir takım hikâyeleri katmıştır. Bu nedenle Fârâbî’nin hayatı hakkındaki bilgiler tahmini düzeydedir (Nasr ve Leaman, c1, 2011: 215). Fârâbî’nin İbn Sina gibi bir otobiyografisi de mevcut değildir. İlim merkezleri arasında seyahatlerle süren tahsili, bildiği diller, hâkim olduğu ilimler, mensup olduğu mezhep, yaşayış biçimi ve ölümü hakkında elimizde çoğu birbiriyle çelişen sayısız rivayet vardır (Netton, 2005: 13). Fakat kaynaklardaki ortak noktalara bakarak Fârâbî hakkında temel birkaç şeyi söyleyebiliriz.

Latin Ortaçağında *Alpharabus, Avennasar* (Fârâbî, 2009: 13) ve *Magister Secundus* (ikinci Üstat) (Nasr ve Leaman, c1: 201) adlarıyla da bilinen Fârâbî, yaklaşık 870 yılında Transaxianne (Maveraünnehr) yöresinde yer alan Farab yakınlarındaki Vesîç kasabasında doğmuştur (Corbin, 2010, c1: 285). Fârâbî’nin Samani Sarayı’nda görevli bir askerın oğlu olduğu bilinir (Olguner, 1987: 5). Fârâbî’nin tam adı Ebu Nasr Muhammed bin Muhammed bin Tarkan bin Uzluğ’dur (Çilingir, 2009b: 31).

Fârâbî’nin eserlerinin tamamı Arapça olduğu halde, doğduğu bölgedeki nüfusun kültürel yapısı, künyesindeki Tarkan ve Uzluğ gibi ifadeler ve rivayetlere dayanan giyim şekli onun Türk kökenli olduğunu destekleyen veriler olarak değerlendirilebilir (Fârâbî, 2009: 149). Fârâbî hakkındaki pek çok rivayetten biri de onun Şii bir aileye mensup olduğu yönündedir. Bazı kaynaklara göre Hamadani Sultanı Seyfeddevle’nin Fârâbî’ye olan desteği bunu kanıtlamaktadır (Netton, 2005: 15; Corbin, 2010, c1: 289, 290). Fakat şunu biliyoruz ki Ortaçağ, bilim insanları ve felsefeciler için en meşakkatli dönem olmuştur. Siyasal baskıların yanında dini grupların eleştirileri de felsefe ve

bilimdeki ilerlemeye engel olmuştur. Öte taraftan Ortaçağ'da da bilim ve felsefeye daha ılımlı yaklaşan, filozofları ve bilim insanlarını destekleyen yönetimlerin bulunduğunu eklemek gerekir. Önemli düşünürlerin çalışmalarını bu hoşgörülü otoritelerin bulunduğu merkezlerde ve şehirlerde geliştirdiğini biliyoruz. Seyfeddevle'nin Fârâbî'ye sunduğu destek de böyle bir hoşgörü temelinde değerlendirilmelidir. Fârâbî'nin günümüz ilahiyatçıları tarafından bile eleştirildiği düşünülürse Ortaçağ koşullarında fikirlerini özgür biçimde geliştirmesi bir bakıma bu desteğin sayesinde olmuştur. Fârâbî'nin Seyfeddevle'nin idaresi altında yaşaması bu idarenin diğer yönetimlere göre felsefeye ve düşünceye gösterdiği müsamahayla ilgilidir. Fakat aynı zamanda Fârâbî, “Erdemli Şehir” teorisine en çok yaklaşan yönetimin Seyfeddevle'nin idaresi olduğunu düşünmüştür (Şirvani, 1965: 59). Fârâbî, Seyfeddevle yönetiminde eksik gördüğü noktaları bir danışman gibi ortaya koymuştur. Zira bütün eserleri Erdemli Şehir için önerleri kapsamaktadır. Bu noktada da bu idarenin Fârâbî'nin siyasal tecrübeleri arasında özel bir yeri olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla Fârâbî'nin Seyfeddevle ile ilişkisi mezhepsel bir gerekçeyle ilgili olmaktan çok Fârâbî'nin Erdemli Şehir teorisinin uygulanması ve desteklenmesiyle ilgilidir.

Fârâbî'nin hayatı bir eğitim merkezinden diğerine seyahat etmekle geçmiştir. *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gerekenler* (Fârâbî, 2009: 289) adlı eser bir öğütler kitabı olmasının yanında Fârâbî'nin kendi tahsil hayatında izlediği metotları da yansıttığı için tecrübî bir eserdir. Fârâbî'yi araştıran kaynakların neredeyse tamamı Fârâbî'nin ilk olarak Bağdat'ta mantık öğrendiğini kabul etmiştir (Corbin, 2010, c1: 286). Fakat Charles E. Butterworth'a göre Fârâbî ilk olarak Buhara'da İslam hukuku ve müzik üzerine eğitim almış daha sonra Merv'e ve Bağdat Okuluna devam etmiştir (Fârâbî, 2001: ix). Bağdat Okulu, İskenderiye tıp ve felsefe eğitiminin Arap dünyasındaki başlıca varisi olduğundan Fârâbî'nin ustaları ile bağlantısı İslam âleminin Yunan felsefesi ile en erken bağlantısı sayılır (Nasr ve Leaman, 2011, c1: 215). Fârâbî'nin felsefeyle irtibatı Bağdat Okulunda mantık üstadı olarak bilinen, Nasturi keşiş Yuhanna İbn Haylan aracılığıyla olmuştur. İbn Haylan'dan mantık ve felsefe dersleri almıştır (Çilingir, 2009b: 31, Marenbon, 2007: 92).

Daha sonra henüz yirmili yaşlarının başındayken, Arap düşünce sisteminin seçkin bir dil bilimcisi olan İbn Al-Sarrağ ve meşhur Nasturi çevirmen ve aynı zamanda



Aristotelesçi olan Matta İbn Yunus'tan dil, Arap Grameri ve felsefe üzerine dersler almıştır (Bayraktar, 1988: 200). Sonra yaklaşık beş yıl (905–910) Bizans'ta – muhtemelen Constantinapolis'de- Grek bilim ve felsefesi üzerine çalışmıştır. Buradan Bağdat'a dönmüş ve politik karışıklıklar nedeniyle Şam'a iltica edene kadar yazmış ve felsefe öğretmiştir. Daha sonra Mısır'da müzik ve matematik teorilerini pratik olarak denemiş ve öğretmiştir (Fârâbî, 2001: ix, x ).

Fârâbî daha sonra Hamadani Sultanı Seyfeddevle'nin himayesine girmiştir. Sarayda yaşamasına rağmen Fârâbî sade yaşayan, zevk ve sefadan kaçınan bir kimse olarak bilinir (Marenbon, 2007: 92). Hatta bahçıvanlık yaparak geçindiği de söylenir (Netton, 2005: 15). Sultanın Şam'ı fethetmesiyle Şam okulunda ders vermeye başlamıştır. Yine bir rivayete göre Fârâbî'nin temsilcisi olduğu Meşşai (yürüyenler) akımının adını almasında Aristoteles'i tasdik eden akılcı felsefeyi benimsiyor olmalarının yanında Fârâbî'nin Şam'daki derslerini yürüyerek icra etmesi de etkili olmuştur (Netton, 2005: 15). Farabi'nin hayatı gibi ölümü de rivayetlerle doludur fakat yaklaşık 950 yılında Şam'da öldüğü tahmin edilir (Marenbon, 2007: 92).

Fârâbî yaşadığı dönemin şartlarına göre çok iyi bir tahsil görmüştür (Bayraktar, 1988: 2001). Yetmiş kadar dil bildiği rivayet edilse de Arapça dışında çok sayıda dil bildiği kabul edilebilir (Corbin, 2010, c1: 286). Ortaçağ'daki tabakat mükellefleri tarafından tutulan kayıtlara göre Fârâbî'ye ait olduğu kabul edilen eser sayısı yüzü aşmaktadır (Walzer, 1965: 780). Bu kayıtlar doğru ise Fârâbî külliyyatının sadece bir kısmı bize ulaşabilmiştir. Fârâbî'nin eserlerini iki grupta derleyecek olursak ilk grupta külliyyatının büyük bir kısmını kapsayan, Fârâbî felsefesinin oluşmasını sağlayan özgün görüşlerinden oluşan eserler gelir. İkinci grupta da Fârâbî'nin başta Aristoteles ve Platon olmak üzere önemli felsefi düşünürlerin görüşleri üzerine yazdığı çok sayıda ve telhis (özet) ve şerhler yer alır.

Fârâbî'nin eser verdiği alanlar ise mantık, matematik, astronomi, fizik, psikoloji, doğa tarihi, müzik, genel felsefe, ahlak ve siyaset felsefesi, gramer, dil bilimi, bilim sınıflandırması, tasavvuf, din, tıp gibi onun yaşadığı dönem bilinen ve ilim olarak kabul edilen bütün disiplinleri kapsar. Bunun yanında her bir eser birden çok alanı içerir (Farabi, 2009: 19). Öyle ki eserlerinde genel olarak oldukça farklı disiplinler gibi görünen alanların birbiriyle ilişkilendirdiğine tanık oluruz.

Örneğin *Musiki Hakkında* adlı eserinde müzik ile matematik ilişkisini, *Harfler Kitabı*'nda dil ile siyasetin karşılıklı ilişkisini, *Mutluluğun Kazanılması*'nda ahlak ile mantığın karşılıklı ilişkisini, *Erdemli Şehir*'de siyaset, ahlak, varlık felsefesi ve metafiziğin karşılıklı ilişkisini, *Burhan Kitabı*'nda fıkıh, kelam, mantık, bilgi felsefesi ve ahlak felsefesinin karşılıklı ilişkisini görürüz. Bunun yanında ilahiyat hakkındaki kitaplarında siyaset ve felsefenin diğer alt disiplinlerinin de ayrıntılı bir biçimde yer aldığını, Astronomi hakkındaki eserlerinde epistemoloji ve ahlak felsefesinin temellendirildiğini görürüz.

## 2.2. İLİM SINIFLANDIRMASI

Pek çok düşünür disiplinleri birtakım ilkelere göre bölümlere ayırmış, tasnif etmiştir. Aristoteles, Fârâbî, İbn Sina, F. Bacon, A. Comte bu düşünürler arasındadır (Fârâbî, 1999: 7). Fârâbî'nin sınıflandırmasını özgün kılan ilk şey sınıflandırmadaki amacıdır. Fârâbî *İlimlerin Sayımı*'nın girişinde bu eseri yazma amacının bilgiyi ve bilimleri sevenlere yardımcı olmak (1999: 27) olduğunu söyler. İlimleri tek tek tanıtırken aynı zamanda hangi ilimin hangi insanlara uygun olduğunu ve hangi ilimde nasıl başarılı olunacağını da tarif etmiştir.

Fârâbî sınıflandırmada tarif ettiği bu disiplinlerin her birini birer uzmanlık alanı olarak görmüştür. Ona göre her insan her sanata uygun değildir (Fârâbî, 1987: 55). İnsanlar nefisleri itibariyle yaradılışlarına uygun şeylere meyleder ve bu alanları düşünmeye, bu alanlar hakkında araştırma yapmaya yönelir. Böylelikle insanlar meyilli oldukları sanatta zaman içinde bir meleke sahibi olur (Fârâbî, 2008b: 73). Fârâbî'nin meleke sahibi olmak ile ifade ettiği şey o alandaki teori ve pratik bilgilere dayanan bir uzmanlaşmadır. Bu doğrultuda Fârâbî'nin ilimleri tanıttığı gibi insanlar için de uzmanlaşmaya dayalı bir yol haritası çizdiğini söyleyebiliriz. Fârâbî'nin sınıflandırmasını beş maddede sıralayabiliriz. Bu maddeler (Fârâbî, 1999: 44,45) :

1. Dil ilmi ve sınıfları
2. Mantık ilmi ve sınıfları
3. Matematiksel ilimler
4. Tabiat ilmi ve kısımları, Metafizik ve kısımları
5. Siyaset ilmi ve kısımları, fıkıh ve kelam ilimlerinden oluşmaktadır.

Sınıflandırmada konumuz açısından en önemli kısım beşinci tasniftir. Bu tasnifte iki şey dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki ahlakın ayrıca bir kısım olarak ele alınmayıp siyaset ilminin içinde anlatılmasıdır. İkinci dikkat çeken şey de ilahiyat ile siyaset ilminin aynı grupta yer alıyor olmasıdır. Fârâbî (1999) siyaseti tanıttığı kısımda “fiillerin kendileri için icra edildiği hayat tarzları... huylar, yetiler karakterler” (s.92) ifadeleriyle esasen ahlakı da siyasetin kapsamında incelemiştir. Yani Fârâbî bütün ilimleri ayrı birer uzmanlık alanı olarak incelerken ahlakı siyaset ilminin uzmanlık alanı içindeki bir ilim olarak görmüştür. Öyle ki Fârâbî’ye göre siyaset ilminin uzmanı aynı zamanda ahlak ilminin doktorudur (Fârâbî, 1987: 27).

Tasnife dönecek olursak ikinci mesele Fârâbî’nin siyasetle fıkıh ve kelamı aynı kısımda ele almasıdır. Fârâbî’ye göre dini kaynaklardan sosyal düzen kuralları çıkarmak bilimsel bir meseledir. Ve felsefe olmaksızın bu, doğru şekilde gerçekleştirilemez. Yani Fârâbî’ye göre felsefe dini en doğru yorumlama yöntemidir. Esasen Fârâbî: “...din felsefeye tabi olduğunda son derece iyi, doğru bir din olur” (Fârâbî, 2008b: 88) ve “...Eğer din sahipsiz bir felsefeye değerlendirilmezse dine ve felsefeye karşı çıkan çok insan olur... Böyle olursa felsefenin dine bir yardımı olmaz, o dinin mensuplarının da felsefeye” (Fârâbî, 2008b: 90) ifadelerinden de anlayacağımız üzere din ve felsefenin yorumlamaya dayalı bir ilişki içinde olduğunu ifade etmiştir.

Fârâbî ayrıca pratik olarak siyaset ve şeriat ilimleri arasında bir bağ olduğunu düşünmekteydi. Bu bağ iki unsura dayanır. İlk olarak bir bakıma din de siyaset gibi insan hayatının anlamını, fert ve toplumun siyasal hayatının nasıl erdemli hale dönüşeceğini araştırır (Arslan, 2013: 318). Fârâbî de bu kanıdadır. Ona göre hem siyaset hem de din insanların iyi durumda olmasını amaçlamaktadır (Fârâbî, 2001: x). Butterworth’a göre Fârâbî “yaratıcının insanlara iyi durumda olmak için bir anahtar verdiğini, bu anahtara da felsefe ve akıl yoluyla ulaşılabilceğini” düşünmekteydi (Fârâbî, 2001: x). Yani Fârâbî’ye göre, dini kaynaklar insanlara iyi durumda olmanın yöntemini kapalı ve anlaşılması kolay olmayan bir biçimde sunmaktadır. Bu doğrultuda Fârâbî’ye göre, kapalı anlamı açığa kavuşturarak iyi durumda olmanın yöntemini insanlara aktaracak kişi de filozoftur. Bu doğrultuda siyaset de vahyin felsefi yorumuyla ortaya konan ilkeleri kaynak alan ve sosyal-siyasal bir düzen inşa etme ilmidir. Yani din birincil, felsefe ikincil olmak üzere siyasetin kaynağıdır. İkinci olarak da İslam

kültür ortamında siyaset düşüncesinin İslami ilimler ve diğer ilimler olmak üzere iki alanda biçimlendiğini söylemek mümkündür. Bu doğrultuda siyaset düşüncesinin İslami ilimler kısmı fıkıh ve kelamdan oluşmaktadır. Fakihler ve kelamcılar şeriatın dini boyutlarının yanında sosyolojik, hukuki ve siyasal boyutunu da incelemişlerdir (Toktaş, 2009:195). Dolayısıyla fıkıh ve kelam siyasetle yakın bir ilişki halindedir. Fârâbî de bu yakınlığa uygun olarak bu ilimleri siyaset ile aynı kısımda tasnif etmiş olabilir.

### 2.3. BURHAN FELSEFESİ

Fârâbî'nin siyaset ve ahlak yaklaşımını incelemek için ilk olarak onun bu yaklaşımı nasıl bir felsefi zemin üzerine inşa ettiğini araştırmak gerekir. Bu noktada Fârâbî'nin felsefeyi nasıl tarif ettiğinden başlamak doğru olacaktır. Öncelikle Fârâbî'nin felsefe ile günümüzde bilgi, varlık, ahlak, siyaset gibi kısımlarda incelediğimiz bir alanı tarif etmediğini belirtmek gerekir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi Fârâbî'ye göre bu kısımlar ilimlerin konusudur. Fârâbî için felsefe ise bu ilimlerde hakikate ulaşmamızı sağlayan akıl yürütmelerdir. Bu gün felsefenin kısımlarını oluşturan disiplinler de burhan yönteminin uygulandığı dini kaynakların yorumlarından oluşan alanları kapsamaktadır (Nasr ve Leaman, 2011, c3: 189, 190). Günümüzde mantık ilminin konusu olan akıl yürütmeler Fârâbî'de hem ilimlerde neyin gerçek olduğunu bilmenin metodu hem de felsefenin kendisidir. Sözelimi toplum içindeki davranış düzenlerini araştıran bir dal olan ahlak felsefesi, Fârâbî'ye göre vahyin bu konu hakkındaki bütün delillerinin burhani yöntemle analiz edilip toparlanmış halidir.

Fârâbî'ye göre felsefe toplumların belirli aşamalar kat ederek ulaşabilecekleri nihai hakikattir. Toplumların ortaya çıkması, lafız ve dillerin ortaya çıkması, kavramların oluşması, ameli sanatların oluşması ve halka yönelik sanatların (hitabet, şiir) ortaya çıkması felsefenin ön koşullarındandır (Tekin, 2009: 78). Felsefe bu aşamalardan geçmiş toplumlarda ortaya çıkar. Fârâbî'ye göre felsefenin sistem halini alması da aşamalı bir biçimde gerçekleşmiştir. Önce gerçeğin kavranamamış, saptırılmış, bozulmuş biçimi ortaya çıkmıştır. Farabi'ye göre hakikatin kayıp zamanları olan bu dönemde cedeli (diyalektik), sofist, zanni felsefe ve çarpıtılmış felsefe (Fârâbî, 2008b: 69) ürünleri olarak karşımıza çıkar. Daha sonra ise hakikati kesin olarak bilmemizi sağlayacak olan akla dayalı yöntemlerin kullanılmasıyla felsefe bağımsız bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Fârâbî'ye göre Aristoteles (*İkinci Analitikler*) ile sistemleşen bu

yöntem varlığın akla dayalı zorunlu bilgisini kazandıran burhan felsefesidir (Çilingir, 2009b: 43). Fârâbî burhan felsefesini aynı zamanda hikmet olarak adlandırır (Fârâbî, 2008a: 38). Fârâbî'nin hem burhani yöntemi hem de felsefeyi hikmet olarak adlandırması burhani yöntemi felsefenin kendisi olarak gördüğünün bir delilidir.

Fârâbî'nin burhan felsefesini neden diğer yorumlama biçimlerinden üstün gördüğünü tartışacak olursak cevap onun İslam düşünce sistemindeki yeriyle ilişkili olacaktır. Çünkü Fârâbî ve Fârâbî'nin ekolünü diğer İslam düşünce ekollerinden ayıran şey vahyin okuma biçiminde gizlidir. Fârâbî, Gazali gibi sezgiye dayanan bilgilerin doğruluğuna itibar etmez. Fârâbî akıl yoluyla tasdik edilen ve ispatlanan bilgilerin doğru olduğunu kabul etmiştir (Rosenthal, 1997: 179). Fârâbî'ye göre ilk olarak amacının ne olduğunu bilmek isteyen insan için bilgiyi kesinliğe götüren yöntem en üstün olandır (2004b: 94). Ve Burhan felsefesi yanlış doğrudan ayırt etmenin en kesin yöntemidir (Fârâbî, 1999: 56, 62). Bu nedenle de felsefenin en seçkin ve en yüksek metodudur (Fârâbî, 2008a: 7). Fârâbî'nin eserlerini incelediğimizde onun bu yöntemi, bütün araştırma sahalarında kullandığını görürüz. Yani burhan yöntemi Fârâbî'nin sadece epistemolojisinin değil varlık, siyaset ve ahlak felsefesinin de esasını oluşturmaktadır.

## **2.4. VARLIK FELSEFESİ**

### **2.4.1. Metafizik**

İnsan bir taraftan fikir, sanat ve teknik alanda becerilerini geliştirerek ürünler ortaya koyar bir taraftan da kendi türünün ve amacının ne olduğunu araştırır (Özgen, 1997: 30). Kendi varlığının sebebini, varlığının koşullarını, varlığının sınırlarını ve varlığının sonunu araştıran insan varlık felsefesinin en karmaşık ve en önemli meselesi olmuştur. Dolayısıyla insan bu manada felsefenin hem düşünen olarak öznesi hem de düşünülen olarak nesnesidir (Fârâbî, 2008b:19).

Fârâbî felsefesi her ne kadar fizik üstü alanları da kapsıyor olsa da felsefesinin temeli insanların pratik hayatlarıdır. Fârâbî özne olarak düşünen insanın entelektüel ve ahlaki yetkinleşmesinden yola çıkarak insan topluluklarının içinde saadete ulaşabilecekleri ideal şehir hayatını araştırır. “..Varlıkların bilgisi ve İlk varlığın bilgisini bilmeyen kimse ameli kısmın bilgilerine geçiş yapamaz.” (Fârâbî, 1987: 73) ifadesinden de Fârâbî'nin varlık felsefesini pratik bilgilerin başlangıcı olarak gördüğünü çıkarabiliriz.

Dolayısıyla ilk kez Aristoteles'in ilk felsefe deyiimiyle adlandırdığı (Dinçer, 2010: 63; Aristoteles, 1986) varlık felsefesi Fârâbî'nin de felsefenin temellerini aradığı alandır.

Fârâbî'nin varlık felsefesi üzerine düşüncelerini bütün eserlerinde görebiliriz. Genellikle eserlerinin ilk kısımları onun varlık felsefesini anlattığı kısımlardır. Fârâbî bu kısımlarda bir taraftan Tanrı'nın varlığına ilişkin felsefi delilleri, bir taraftan varlığın kademelendirilmiş türlerini, bir taraftan da Tanrı ve insan arasındaki varlıkları ve insanın var oluşunu ele alır. Bu doğrultuda Fârâbî'nin metafizik ve teolojik önermeleri de kapsayan geniş bir varlık alanında çalıştığını söyleyebiliriz.

Fârâbî'ye göre özel bilimler (Fârâbî, 2008a: 39) varlığın bir ya da birkaç alanıyla ilgilidir. Örneğin matematik sayılarla uğraşan bir varlık bilimidir. Tıp sağlıklı ve hasta varlığın bilimidir. Metafiziğin alanı ise maddi olan ve maddeden ayrı olan bütün varlıkların alanıdır (Hammond, 2001: 23). “Bütün bilimler ilk felsefenin (metafiziğin) konusunun mevcudunu oluşturmak bakımından ortakdır” (Fârâbî, 2008a: 42; Fârâbî, 2008b: 10) ifadesinden de anlayacağımız üzere Fârâbî metafiziği diğer bilimlere çatı olmuş genel bir bilim olarak görmüştür.

Fârâbî varlığın bilgisini araştırırken İslamiyet'teki yaratılış ve Tanrı inancını Yunan felsefesindeki öncüllerle destekleyen kuramsal bir çerçeve oluşturmuştur. Fârâbî'ye göre felsefe esasen Tanrı vergisi kavrayışa dayanan bir sistemdir. Yani felsefe Tanrı'nın insanların vahyi anlaması için bahşettiği akıldır. Bu doğrultuda felsefe de tanrısalır. Nitekim Fârâbî'ye göre Aristoteles ve Platon olmasaydı İslamiyet'in bildirdiklerini anlamak mümkün olmazdı (Rosenthal, 1997: 178). Dolayısıyla Fârâbî'nin varlık felsefesi bir manada İslami varlık doktrinlerinin Antik Yunan perspektifiyle okunmuş biçimidir.

Varlık felsefesinin Fârâbî için özel bir alan olmasının bir başka sebebi de Fârâbî'nin felsefe ile dini birleştirdiği ve bu doğrultuda ikisi arasında ortaklık kurduğu alan olmasıdır. Fârâbî felsefe ve dinin aynı şeyleri amaçladığı ve aynı metodolojiyle araştırılabileceği argümanı ile hareket eder. Fârâbî'ye göre din ve felsefe varlıkların nedenini, varlıkların arkasındaki hakikati araştırması bakımından da çatışmaz. Fârâbî felsefeyi öncelikle ontolojik bir çalışma sahası olarak görür. Yani varlık, var olma ve

var eden arası ilişkiler felsefe için de öncelikli problemlerdir. Bu nedenle de din ve felsefe çatışmaz ( Cunbur, 1984: 377–412).

#### 2.4.2. Varlık Türleri

Fârâbî varlığın türlerini birtakım özelliklere göre hiyerarşik bir biçimde tanımlamıştır. Fakat bir tasnif yapmamıştır. Bu tanımlardan yola çıkarak biz bir gruplandırma yaparsak varlık türlerini dört madde halinde inceleyebiliriz. İlk madde varlığın imkan durumuna göre var olmaması mümkün olmayan, var olmasını engelleyen hiçbir güç bulunmayan varlık (zorunlu varlık) ve var olması mümkün olan mümkün varlığı kapsar (Hammond, 2001: 28). Fârâbî'nin zorunluluk ve mümkünlük kavramlarıyla ifade ettiği şey esasen varlığı her koşulda devam eden, sonsuz ve sınırsız bir varlık olan Tanrı ile varlığı sınırlı ve sonlu olan insanın varlığının hiyerarşik olarak karşılaştırılmasıdır (Fârâbî, 2004a: 42). Fârâbî'ye göre Tanrı var olmaması mümkün olmayan zorunlu birlik varlıktır. İnsan ise var olup olması mümkün olan, mümkün bir varlıktır.

İkinci madde ise sebeplilik ilkesine göre bir gruplandırmayı içermektedir. Fârâbî'ye göre bir varlık hariç bütün varlıkların var olmasını sağlayan bir sebep vardır. Sebepsiz varlık ise her şeyin sebebi olan Tanrı'dır (Hammond, 2001: 36). *Erdemli Şehir* eserinin giriş cümlesi olan "İlk Var olan bütün diğer varlığın İlk Nedenidir" ( Fârâbî, 2004a: 29) ve " İlk her şeyin etkin sebebidir" ( Fârâbî, 1987: 43) ifadesinden Fârâbî'nin sebeplilik ilkesine yaklaşımını görürüz. Fârâbî'nin eserlerinde Allah'ın isimlerine rastlamayız. Çünkü Fârâbî'ye göre Tanrı başka şeylere ait nispetine göre değil kendi özünde bulunan özelliklerin sıfatlarıyla ifade edilebilir (Fârâbî, 2004a: 43,44). Fârâbî bu nedene dayanarak Tanrı'nın varlığını betimler şeklinde Tanrı'yı; İlk Varlık, Sebeb'ül Evvel, İlk Neden, İlk Akıl gibi isimlerle ifade eder. Bu ifade biçimi Fârâbî'nin eserlerinde felsefi bir dil oluşturmak için gösterdiği çabayla da ilgilidir.

Varlığın üçüncü sınıflandırma biçimini ise öncelik-sonralık yönünden inceleyebiliriz. Bu tasnifi Fârâbî'nin varlığın kozmolojik oluşumuna göre oluşturduğunu görürüz. En üstte İlk Varlık vardır. Bu varlık Fârâbî'ye göre ezel ve ebedî olan Tanrı'dır (Fârâbî, 2009: 297). İkinci sırada İlk Varlığın taşmasıyla ortaya çıkan Ay üstü dünya, üçüncü sırada Ay altı dünya ve son olarak insan gelir. Bu taşma ilk Varlığın hikmetinin en son varlığa kadar aşamalı olarak genişlemesidir. Dolayısıyla son varlık olan insan da ilk

Varlıktan bir pay almıştır. Bu noktada Fârâbî, Yeni Platoncu felsefenin varoluş ilkesi ile İsmailiyye'nin akl-ı faal teorisini yeni bir sudur prensibiyle bütünleştirmiştir. Zaten Fârâbî'ye göre bu iki ilke aynı doğrultudadır. Yeni Platoncu felsefe varoluşu, en yüksek mertebede olan zorunlu bir varlığın özünün (akıl) son varlığın mahiyetini oluşturana kadar genişlemesi olarak tanımlamıştır. İsmailiyye'ye göre de Tanrı ilk akıldır, diğer varlıklar bu akıldan meydana gelmiştir. Diğer varlıkların doğru yolu bulması da İlk Akıl izlemesiyle olur (Corbin, 2010, c1: 166–170). Dolayısıyla Fârâbî felsefesinin varlık anlayışı İslam felsefesindeki gelenekler ile Yeni Platoncu felsefenin uzlaşmasına dayanır.

Son olarak Fârâbî'nin varlığı eksiklik-mükemmellik durumuna göre sınıflandırdığını görürüz. Fârâbî'ye göre Tanrı taşarak diğer varlıklara kendi özünden dağıtır ve diğer varlıkları bu şekilde yaratır. Fakat kendi özünden pay verdiği halde Tanrı bütün eksikliklerden münezzehtir. Fakat insanlar tabiatları gereği eksiktir. Ve varlığını mükemmelleştirmek için birden fazla şeye ihtiyaç duyar (Fârâbî, 2004a: 29, 42; Fârâbî, 1987: 59). Esasen Fârâbî varlık felsefesinde Tanrı'ya sebeplilik, varlığından pay alma gibi kozmolojik bağlarla bağlanmış insanı inceler. Bu incelemedeki amacı da sonlu, sınırlı ve eksiklikleri olan insanın varlığını mükemmelleştirmek için nelere ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktır. Zaten eserlerinde varlık hakkında bilgi verdikten sonra insanın olgunlaşmak için ihtiyaç duyduğu diğer bilgi türlerine geçer. Fârâbî varlık felsefesinde yeni bir çığır açmıştır. Varlığı sadece mahiyetine göre değil aynı zamanda varlık ve var oluş (existence) arasında ayırım yapan metafizik boyutuyla da incelemiştir (Corbin, 2010, c1: 289). Bu boyuta dayanan ayırımı daha sonra İbn Sina ve İbn Rüşd'de de görürüz.

## **2.5. BİLGİ FELSEFESİ**

Bilgi felsefesi Fârâbî'nin felsefi sisteminin en önemli parçalarından biridir. İslam felsefesinin akılcı ekolü olarak bilinen Meşşai akımının kurucusu Fârâbî için felsefe de diğer ilimler gibi hedeflenen amaca yardımcı olduğu ölçüde değerlidir. Yani felsefe bilmek üzere yapılan bir sorgulama etkinliği olarak bilmeyi sağladığı ölçüde değerlidir.

Fârâbî'nin bilgi felsefesi, İslam felsefesinin ontolojik akıl kuramı (sudur) ve Aristotelesçi rasyonel akıl kuramının özgün bir yorumu olarak da düşünülebilir. Çünkü



Fârâbî bilgi teorisini bu iki temel düşünce sistemini uyumlulaştırarak oluşturmuştur. Bu uyumu akleden bir varlık olan insanın mükemmel akla (Tanrı'ya) ulaşma gayretiyle somutlaştırmıştır. Bu nedenle Fârâbî'nin bilgi felsefesini ideal ve reel olarak iki kısımda inceleyebiliriz.

### 2.5.1. Varlığın Bilgisi- İdeal Akıl Kuramı

Fârâbî varlık felsefesi ile bilgi felsefesini “İlk Neden İlk Akıldır” (Fârâbî, 2004a: 29) prensibiyle doğrudan birbirine bağlamıştır. Fârâbî'nin ideal akıl kuramı varlık felsefesinin taşma ilkesinin rasyonel biçimidir. Fârâbî'ye göre İlk Akıl'ın sudur etmesiyle akıl insana kadar ulaşmıştır. İlk Akıl kendi özü tarafından düşünülen ve kendi özünü düşünen olduğu için mükemmel bir akıldır (Fârâbî,2004a: 35) fakat hiyerarşiye göre aşağıya indikçe kavrama yetisi daha az mükemmel bir hal alır. Fârâbî'ye göre insan potansiyel bir kavrama yetisi olan ve ay altı dünyadaki diğer varlıklara göre en az kusurlu düşünebilen varlıktır (Fârâbî, 2004a: 49).

Fârâbî'nin ideal akıl kuramında iki kavram karşımıza çıkar: “bilfiil” ve “bilkuvve”. Fârâbî bilgi türlerini ve mertebelerini bilkuvve akılsal ve bilfiil akılsal; düşünme biçimlerini de bilkuvve akıl ve bilfiil akıl olarak sınıflandırmıştır. Kavram olarak bilkuvveden varlığın amacını gerçekleştirmek için sahip olduğu yeti, güç gibi kapasiteleri anlıyoruz. Yani Fârâbî'ye göre varlık bilkuvve haldeyken varlığın eylemi gerçekleştirmeye yarayan yetileri (melekeleri) potansiyel haldedir. Fakat bu potansiyel yetiler faal hale geçtiğinde yani varlık eylemi gerçekleştirdiğinde bu yetiler ve kuvvetler aktif olur. Varlığın bu durumuna da “bilfiil” durum diyebiliriz.

Fârâbî felsefesindeki bilfiil ve bilkuvve kavramları onun madde ve suret ilişkisi analizinde daha iyi anlaşılır. Örneğin ona göre, bir yatak tahtadan ve ona biçim veren bir şekilden meydana gelir. Tahtası maddesi, biçimi ise suretidir. Şekli (sureti) olmayan bir yatak tahtası (madde) yatağın bilkuvve halidir. Biçimlendiği zaman bilfiil yatak olur (Fârâbî, 2004a: 50). Bu doğrultuda Fârâbî'ye göre insanın en yüksek olgunluğu ve tam olarak biçimlendiği hal onun bilfiil olduğu durumudur. Yani Fârâbî'ye göre insanın bilfiil düşünebildiği hal, onun tam olduğu haldir.

Fârâbî'nin ideal akıl kuramında bilfiil ve bilkuvvenin yanında iki akıl türü daha vardır. Bunlar duyular yoluyla elde edilen bilgilerden oluşan müstefad (kazanılmış) akıl ve

bilkuvve akıldan bilfiil akla geçilmesinde aktüel bir rol oynayan Faal Akıldır (Fârâbî, 2009: 46). Fakat Fârâbî'ye göre insan tabiatı itibarıyla mükemmel olana yaklaşmayı istemelidir. Dolayısıyla bilkuvve akıldan bilfiil akıla ulaşmaya çalışmalıdır. Bu nedenle bu iki akıl türünü daha ayrıntılı olarak anlatmıştır. Bazı kaynaklara göre (Çilingir, 2009b:48) Fârâbî Faal Akıl kavramı ile vahyi kastetmiştir. Yani bu yoruma göre Fârâbî aklın bilfiil olabilmesinin ancak vahyi anlamakla mümkün olduğunu savunmaktadır. Bu doğrultuda Faal Akıl, insanın tam olgunluğu olan bilfiil akıla erişmesinin de koşuludur. Bu doğrultuda vahyi kavrayabilecek yetkinlikteki bir akıl kendisiyle mutluluğun elde edileceği bilfiil akıla erişebilir.

Fârâbî'ye göre bir varlık hakikati kesin olarak ancak bilfiil düşünebildiğinde kavrayabilir. Bilfiil düşünebilmesi için ise suretinin ve maddesinin olmaması gerekir. Çünkü varlığın madde ve sureti onun sahip olduğu akıl aracılığıyla o akılı düşünebilmesine engel olur. Fakat insan suret ve maddeden oluşmuş bir varlık olduğu için bilkuvve akıldır (Fârâbî, 2004a: 35, 38; Fârâbî, 2009: 46). Dolayısıyla insan suretten sıyrılmadıkça kesin olarak hakikate erişemez. Fârâbî'nin nihai mutluluğun ölümden sonra elde edileceğini savunması da bu argümana dayanmaktadır. Çünkü insanın suret ve maddeden sıyrılmaması bedeninin yok olması anlamına gelmektedir. Fakat Fârâbî'ye göre nihai mutluluğa bu dünyada yaklaşmak da mümkündür. Bu da hakikat hakkında bir takım tasavvurlar edinerek gerçekleşir (2004a:51).

Bu önermelerden ilk olarak hakikat hakkındaki kesin bilgilerin insanın bu dünyada erişemeyeceği bilgiler olduğunu çıkarabiliriz. İkinci olarak da mükemmele en yakın kavrama yetisinin bedeninin (maddenin) ihtiyaçlarını en aza indirerek ve Faal Akla ulaşarak kazanılabileceğini görürüz. Zira Fârâbî'ye göre Faal Akıl kavrama yetisi üzerinde tıpkı güneşin görme yetisi üzerindeki etkisine benzer bir etki bırakır. Bilkuvve düşünen insan bilfiil düşünmeye yaklaşır. Ve böylece insan akılı akledebilir bir varlık olur (Reisman, 2007: 70; Şirvani, 1965, 53).

Fârâbî'nin ideal akıl teorisi bilgi felsefesiyle ilgili olduğu kadar ahlak felsefesiyle de ilgilidir. Çünkü Fârâbî bilginin erdem olduğuna inanan bir düşünürdür (Fârâbî, 2009: 43). Fârâbî felsefesinde bilkuvve ve bilfiil kavramlarının esasen ilk kısımda incelediğimiz arete kavramıyla yakın bir ilişki içinde olduğunu görürüz. Grek felsefesinde varlık arete kavramıyla işlevi ve kapasitesi üzerinden tanımlanıyordu.

Canlı-cansız bütün varlıklar işlevini yerine getirmesi bakımından erdemli sayılıyordu. Fârâbî felsefesinde de varlığın entelektüel ve ahlaki erdemi bilkuvve akıldan bilfiil akla ulaşabilmesiyle ölçülür. Bu bakımdan bilkuvve-bilfiil kavramları ile arete kavramı benzer özellikler taşımaktadır.

### **2.5.2. Bilgi Türleri- Reel Akıl Kuramı**

Fârâbî'nin reel akıl teorisi ise onun insan akli ve bilgi türleri analizlerini kapsar. İlk olarak insan akli analizlerine baktığımızda onun tıpkı Aristoteles gibi ruhu kısımlara ayırdığını görürüz. Fârâbî'ye göre insan ruhu besleyici, hisseden, tahayyül eden, arzu eden ve düşünen olmak üzere beş kısımdan oluşmuştur (Fârâbî, 1987: 29; Fârâbî, 2004a: 67,68). Beşinci kısımdaki düşünme yetisi bilmenin önündeki engelleri kaldıran nesnelere görmeden kafamızda canlandıran, nerede nasıl karar vermemiz gerektiğini akla dayanarak belirleyen kısımdır. Dolayısıyla akla, iradeye ve tahayyüle emir veren yegane yetidir (Fârâbî, 2004: 70). Böylelikle bu kuvvet sayesinde doğru ile yanlış aklı metotlarla kavrayabilir ve uygulayabiliriz.

Bazı yorumculara göre Fârâbî insan zihninin doğuştan boş bir levha olduğunu düşünmekteydi (Hammond, 2001: 59). Fakat Fârâbî'ye göre insanlar örneğin bütünü parçadan büyük bir şey olduğunu kimse söylemeden, farkında olmadan ve tecrübeden evvel bilir. Kimse bu bilgilerin yanlış olduğunu düşünmez ve bu bilgiler değişmez. Yani nerede ve nasıl kazandığımızı bilmediğimiz bir takım genel geçer öncül bilgi zihnimizde mevcuttur. Fârâbî bu bilgilere "ilk ilkeler" ya da "ilk makulatlar" der (Fârâbî, 2008a: 5).

Sözgelimi bütünü parçadan daha büyük bir şey olduğunu bilmemizi sağlayan şey Fârâbî'ye göre ne tecrübelerimiz ne de duyularımızdır. Bu tür öncüller zihnimizde var olan ilk bilgilerdir. Fârâbî'ye göre doğruluğundan emin olduğumuz bilgiler bu kısımda bulunur. Daha sonraki bilgilerimizin kesinliğine de bu ilk bilgilerden yola çıkarak ulaşırız. Kesinliğinden emin olduğumuz, herkes tarafından bilinen ve henüz yanlışlanmamış bir öncülün üzerine koyduğumuz ikincil bilginin ilk öncülün sahip olduğu şartları taşıyıp taşımadığı sınırdır. Eğer bu ikincil bilgi hiçbir suretle yanlışlanmıyorsa kesin olarak doğru bilgi kabul edilir (Fârâbî, 2008a).

İkinci tür bilgi edinme yöntemi de tecrübedir. Tecrübe ve gözlemler yoluyla da ilk öncüller sayesinde zihnimizde bulunan ilk ilkeleri kesin prensiplere dönüştürebiliriz (Fârâbî, 1987: 46). Fârâbî *Burhan Kitabı*'nda da “ Bütün sanatlar belirli malumatları kapsar. Biri tatbik, sınama ve araştırmaya dayalı malumat diğeri fitrattır” (Fârâbî, 2008a: 36) demiştir. Yani ona göre insan zihni doğuştan boş bir levha değildir. Belirli sanatlar ve gündelik yaşam hakkında bir takım öncül bilgileri kapsayan bir fitratla dünyaya geliriz. Fakat bu bilgilerimizi tecrübe ve tatbik yoluyla kesinliğe ulaştırırız.

Fârâbî'nin insan doğası hakkındaki görüşlerini incelediğimizde onun insan doğasına hem Hobbesvari bir biçimde hem de iyimser bir şekilde yaklaştığını söylemek mümkündür (Black, 2010: 97). Çünkü Fârâbî erdemli fertlerden oluşan “Erdemli Şehrin” erdemler terk edildiğinde bozulacağını düşünmüştür. Yani Fârâbî'ye göre erdemleri kazanmış kişiler bile erdemleri terk edip kötü fiil ve davranışlara meyledebilir. Bu da demek oluyor ki Fârâbî, insanların iyi şeyler gibi kötü şeylere de eğilimli olduğunu kabul etmiştir. Bu noktada Fârâbî'ye göre insanların akıl varlıklar olarak sahip oldukları kavrama yetisi onların doğru istikamete yönelmesini sağlayacak kılavuzdur. İncelemelerimize göre Fârâbî'nin bilgi felsefesi hem varlık, ahlak ve siyaset felsefesiyle doğrudan bağlıdır hem de teolojik ve metafizik öğeler barındırır. Fârâbî bilgi teorisi bütün bu alanlar arasındaki bir uyumun üzerine bina edilmiştir.

### 3. BÖLÜM

#### FÂRÂBÎ'NİN AHLAK VE SİYASET FELSEFESİ

##### 3.1. AHLAK FELSEFESİ

###### 3.1.1. Ahlakın Kaynakları

###### 3.1.1.1. Yaradılış ve Seçme

Arapça huy anlamına gelen ve ahlak kavramının tekili olarak kullanılan hulk kavramını Fârâbî insanlarda “iyi ve kötü eylemlerin ortaya çıkmasını sağlayan olgu” olarak tanımlamıştır (Fârâbî, 1993: 33). Ona göre insanlar yaradılış itibariyle bazı tutumlara meyillidir. Örneğin bir kavga esnasında insanların tutumları ılımlı davranmak ya da şiddetle karşılık vermek gibi farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Bu gibi tutumlar yeterli sayıda tekrarlandığı zaman huy halini alır. Ve bu huyların birleşimi olan bir karakter şekillenir. Ahlak ise bu karakter biçimidir (Fârâbî, 2004b: 44; 2008b:73; 1987: 31,45). Yani Fârâbî'ye göre ahlak insanların meyilli oldukları davranış biçimlerinin tekrarından doğan karakter yapısıdır. Dolayısıyla çeşitli ahlak biçimleri olabilir. Fakat Fârâbî'ye göre insan doğasına ve varlığına uyumlu olan ve bütün moral yapıların üzerinde tek bir ahlak biçimi vardır. Fârâbî'nin Erdemli Şehirde ortaya çıkmasını arzu ettiği ahlaki yapı da budur. Fârâbî bu ahlaki yapıyı araştırırken çıkış noktası pek çok boyutuyla ele aldığı insan doğası olmuştur.

Fârâbî'nin varlık ve bilgi felsefesini incelerken esasen onun insan doğası hakkındaki varsayımlarını da öğrenmiş olduk. Fârâbî'nin ahlak felsefesinin de temeli olan bu varsayımları hatırlayacak olursak Fârâbî felsefesinde insan, ilk olarak Tanrıya akıl ve varoluş yoluyla bağlı bir varlık olarak karşımıza çıkar. Fârâbî'ye göre insan, varoluşunda Tanrı'nın aklından ve hikmetinden pay almış bir varlıktır. Bu pay sayesinde insanda derin düşünce (taammul), düşünüp taşınma (raviyya), pratik düşünce ve keşfetme arzusu meydana gelir. Daha sonra da irade ve seçme yetileri ortaya çıkar. Bu iki yeti de insanları eylemleri gerçekleştirmeye yönlendiren yetilerdir. Fârâbî'ye göre seçme yetisi irade gibi duyu ve tahayyülden ibaret olmayıp direkt olarak akla dayanır. Bu nedenle seçme insanı kâmil mahlûk yapan yetidir. Yani insan diğer canlı

türlerinden bu özellik sayesinde ayrılır (Fârâbî,2004a:80). Daha açık ifade edecek olursak insan tabiatının ilk özelliği onun neyi isteyip neyi istemediğini akli yollarla müşahede edebilmesidir. Zira Fârâbî (Fârâbî, 1985: 19) *Risale Fis'Siyase*'de de insanın hayvani ve akli olmak üzere iki gücünün olduğunu; akli gücünün seçme, hayvani gücünün de irade olduğunu ifade etmiştir.

Fârâbî ahlak ve insan doğasını, ahlakın teorik kısmını oluşturacak bir şekilde ilişkilendirmiştir. Esasen ahlakın mizaç ile ilgili kısmı ahlaki davranışlara yönlendiren tutumları içermektedir. Seçme ve irade ise bu tutumların akılda ve nefiste değerlendirilmesidir. Fakat Fârâbî, bu konuda Aristoteles'i izleyerek ahlakın en çok pratik kısmıyla ilgilenmiştir. İnsan davranışlarının eyleme dönüşmüş hali Fârâbî'ye göre ahlakın bütünüdür. Dolayısıyla ahlakı erdemin bilgisine dayanan erdemli eylemlerin defaatle gerçekleştirilmesi olarak görmüştür. Ahlakın teorisi ve pratiği arasında bulunan şey de ahlakın motivasyonudur. Bu motivasyon da gayedir. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın bize ahlakın bilgisini (vahiy) vermesinin nedeni de ahlakın bilgisini kullanmamızın nedeni de, ahlaklı olmayı istememizin nedeni de bu gayedir. Bu gaye mutluluktur.

### 3.1.1.2. Gayeler

Fârâbî'ye göre insan eylemlerini yönlendiren doğal iki gaye vardır. Bu gayelerden ilki maddi varlığını sürdürmektir (Özgen, 1997: 30). Bu gaye yukarıda da bahsettiğimiz gibi insanın irade yetisiyle belirlediği eylemlerin amaçlarıdır. Yani insanın hayvani kısmıyla ilgili ihtiyaçlarını kapsayan gayelerdir. İnsan eylemlerinin ikinci gayesi ise manevi varlığıyla ilgilidir. Bu gaye ise insanın eksik olan varlığını mükemmelliğe mümkün olduğu ölçüde yaklaştırma arzusudur (Fârâbî, 2004a:89). Bu gaye insanın akli kısmındaki seçme yetisine dayanır.

Fârâbî felsefesine göre mükemmel varlık (Tanrı) varlığını eksiltecek, varlığını bozacak, değiştirecek her şeyden münezzehtir. Bu sebeple de ebedi bir mükemmelliğe sahiptir. Fakat insan doğası itibarıyla mükemmelliğe en uzak bir varlıktır. Bu nedenle Fârâbî insanı son varlık olarak ifade etmiştir. Keza Fârâbî'ye göre insan eksik varlığını hem daha da eksilterek hem de mükemmelliğe yaklaştırarak dönüştürebilen bir varlıkla vücuda gelmiştir. İnsanlar seçme ve irade yetisini doğru ya da yanlış şekilde kullanarak ve davranışlarını bu doğrultuda düzenleyerek mükemmelleşebilirler ya da varlığını daha

da kusurlu mertebeye düşürebilirler. Fakat Fârâbî insanların her zaman daha üstün olana meyilli olduğunu düşünmüştür. Yani mükemmele yaklaşma arzusu bir nevi içgüdüsel bir arzudur. Zira Fârâbî de (1987) : “İnsanlar doğal olarak eksikliklerini tamamlamak ister” demiştir (s.59). Dolayısıyla Fârâbî, Strausse’un da ifade ettiği gibi her eylemin kendi içinde iyinin bilgisine yani iyi yaşamın veya iyi toplumun bilgisine bir yönelmişlik taşıdığını düşünmüştür (Çam, 1990: 22). Yani Fârâbî’ye göre insanlar öncelikle mükemmelleşmenin ne olduğunu bilmek ve öğrendikten sonra da mükemmele yaklaşmak isterler.

### 3.1.2. En Yüksek Gaye: Mutluluk

Fârâbî’nin neredeyse bütün eserlerinde “mükemmele yaklaşma arzusu” olarak ifade ettiği en yüksek gayenin ( es-saadet’ül-kusva) mutluluk olduğunu *Erdemli Şehir* eserindeki şu pasajdan anlıyoruz (2004a):

(...) İnsandaki ilk akılsallar (bilkuvve), onun ilk mükemmelliğidir. Ancak bu akılsallar ona sadece nihai mükemmelliğe ulaşmasında kullanılmak üzere verilmişlerdir. Bu nihai mükemmellik ise, mutluluktur. Mutluluk insan ruhunun varlık bakımından kendine dayanacağı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasıdır. (...) Bu mertebeye ancak bazısı fikri bazısı bedeni olan fiillerle ulaşılır. (...) Bu fiiller kesin ve belirli istidat ve melekelerin sonucu olan kesin ve belirli fiillerdir. Mutluluk kendisi için istenen, hiçbir zaman bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyiliktir. Onun ötesinde insanın elde edebileceği daha büyük bir şey yoktur (s.80).

İlk olarak yukarıdaki pasajdan hareketle mutluluğun mükemmelleşme ile olan ilişkisine baktığımızda Fârâbî’nin ifadesiyle insanın ilk mükemmelliğinin esasen onun varoluşu olduğunu görürüz. Fârâbî’ye göre insan İlk Varlığa nazaran eksik bir varlık oluşunun yanında İlk Akıldan pay alması sebebiyle mükemmeldir. Bu mükemmelliğin bilkuvve bir kavrama yetisi olduğunu söyleyebiliriz. Fakat insan varlığının varabileceği en yüksek mükemmellik onun bilkuvve kavrama yetisinin genişleyip bilfiil olmasıdır. Yani mutluluk, zihnin bilfiil kavrayabilmesidir. Fârâbî’ye göre insan ruh, madde ve suretten meydana gelmiştir. Ve maddesi olan varlıkların manevi arzularını gölgeleyen maddesel

tutkuları ve düşünmesini engelleyen bir takım bedeni meşgaleleri bulunur. Bu tutkulardan ve meşgalelerden yeme, içme, cinsel münasebette ifrat gibi fiziki tutkuları ve düşünmeyi kesintiye uğratabilecek hastalık, elem gibi bedeni meşgaleleri anlıyoruz (Fârâbî, 2004a: 84). Yani meşgaleler ve tutkular insan varlığının kusurlu taraflarıdır. Fârâbî'ye göre bu tutkular ve engeller ancak ruh bedenden sıyrıldığı vakit son bulabilir ve insan kusurlarından tamamen arınabilir (Fârâbî, 2004a:102; Fârâbî, 1999: 92). Yani Fârâbî'ye göre varlığın mükemmelleşmesi, ruhun bedeninden arınması anlamına gelir. Elbette insan için bu ölmeden evvel mümkün değildir. Bu sebeple Fârâbî mutlak mutluluğun bu dünyada elde edilemeyecek bir mutluluk biçimi olduğunu savunur. Ve yine aynı sebeple mükemmelleşme yerine itinayla mükemmele yaklaşma kavramını (Fârâbî, 2004a: 102). Yani Fârâbî'ye göre mutluluğu mutlak anlamda bu dünyada elde etmek olanaksızdır. Ama mutlak mutluluğa yaklaşılarak ona en yakın mutluluk biçimini elde edebiliriz.

Fârâbî'ye göre mükemmel varlık maddeden bağımsız olduğu için özünü akleden ve özü tarafından akledilen bilfiil akıldır. İnsan ise özünü akledebilen ama özü tarafından akledilemeyen bilkuve bir akıldır. İşte bu noktada Fârâbî (2004a: 35, 80) mutluluğun ilk mükemmellikten (bilkuve akıl) nihai mükemmelliğe (bilfiil akıl) ulaşmak olduğunu söylemiştir (1987: 39). Fârâbî'ye göre bireyin erişebileceği en yüksek mutluluk Tanrıya kavuştuğunda elde edilir (2004a: 80). Yani hem nihai mutluluğun ve aklın sebebi hem de nihai olarak ulaşılabilecek olan Tanrı'dır. Dolayısıyla Fârâbî'nin bireye çizdiği ideal yol, Tanrı-akıl-birey-akıl-mutluluk-Tanrı çizgisinde insanın Tanrı'dan aldığı ilk yetkinliklerle son olgunluğuna erişerek tekrar Tanrıya dönmesidir.

Pasaja tekrar dönersek Fârâbî'nin mutluluk tanımındaki vurgulu kısmın Aristoteles'in mutluluk tanımıyla birebir örtüştüğünü görürüz. Aristoteles (2009a:17) mutluluğu bütün gayelerden "sırf kendisi için istenen" gaye olması bakımından soyutlamıştır. Fârâbî de gerçek mutluluğu diğerlerinden bu şekilde ayırır. Bireysel ahlak tanımından hatırlayacağımız gibi Fârâbî çok çeşitli yaşam biçimlerinin ve bu yaşam biçimlerini şekillendiren düşüncenin olabileceğini savunmuştur. Buna göre yüksek gayeler herkese göre değişebilir. Fârâbî'ye göre mutluluğun bütün yaşam biçimlerini kapsayacak tanımı yoktur. Yani düşünme erdemleri, pratik erdemler ve yaşam biçimlerinin sayısı kadar mutluluk tanımı vardır (Fârâbî, 2004b: 39). Fakat aynı zamanda Fârâbî'ye göre sıradan



insanlar için mutluluğun kesin olarak ne olduğunu tayin etmek imkânsızdır. Mutluluk olduğu düşünüldüğü için peşinden koşulan pek çok yaşam biçimi vardır. Daha sonraki kısımda da inceleyeceğimiz üzere, Fârâbî bu yaşam biçimlerinin sahte mutluluk olduğunu söyler. Ona göre zenginlik, zorbalık, şeref, hedonizm gibi yaşam biçimleri değersiz ve sahte saadetleri barındırır. Erdemli, olgun ve uyumlu yaşam biçimleri de gerçek mutluluğa yaklaşır (Fârâbî, 2004a). Fakat hangi mutluluğun gerçek mutluluk olduğunu tayin etmek de önemli bir meseledir. Fârâbî bu tayin hakkını, burhani felsefeye hakim olan kimselere yani filozoflara tanımıştır (Fârâbî, 2004a:108). Leaman ve Nasr'a göre Fârâbî bu konuda elitisttir. Onlara göre Fârâbî gerçek mutluluğu avamın erişemeyeceği bir saadet türü olarak ortaya koyarken esasen övgüsü filozoflardır (Nasr ve Leaman, 2011, c3: 205). Övgüsünün filozoflara olduğuna katılmakla birlikte Fârâbî'nin insanları yaradılışlarına göre sınıflandırdığını belirtmek gerekir. Fârâbî'ye göre insanlar belirli sanatlara meyilli olarak doğarlar (Fârâbî, 2004: 101). Örneğin bir kısım insan gök bilimlerine meylederken insanların bir kısmı da siyasete, ilahiyata, müziğe ya da matematiğe eğilimlidir. Ve bu kimseler meyilli oldukları sanat-ilim hakkında temel bilgilere erişmek isterler. Daha sonra da bu alan hakkında araştırma yaparak pratik bir istidat (yetenek) edinirler. Zaman içinde bu istidat insanları yetkinleştirir ve ilgili oldukları alanın âlimi olurlar. Yani herkes bir alanda uzmanlaşır. Fakat Fârâbî'ye göre filozoflar bütün ilimlerin âlimidir ve gerçeğin bir kısmını değil hakikatin tamamını bilmek isterler. Bu nedenle filozoflar diğer sanatlarda âlim olanlardan üstündür (Fârâbî, 2004b: 57). Dolayısıyla Fârâbî'ye göre gerçek mutluluğu sahtesinden ayırmakta en mahir kişiler filozoflardır. Bu nedenle de Fârâbî'nin entelektüel anlamda elitist olduğunu söylemek mümkündür.

Filozofların Fârâbî'ye göre mutluluğu tayin etmekteki üstünlüğünün bir başka gerekçesi de onun faal akıl kavramıyla ilgilidir. Yukarıdaki pasajda da görüyoruz ki Fârâbî mutluluğu esasen ilk akılsaldan (bilkuvve) nihai akılsala (bilfiil akılsal) geçiş formüle etmiştir. Bilgi felsefesinden de hatırlayacağımız üzere fitrat, istidat, öğrenim ve tecrübelerimizden oluşan bütün bilgiler ruhumuzda bilkuvve akıl olarak toplanır. Sınırsız kavrama yetisinin önündeki engel de varlığımızın olanaklarıyla ilgilidir. Fakat bilkuvve olarak toplanan bütün hakikatler faal akıl ile temasa geçerek sınırsız bir kavrama yetisiyle düşünülebilir. Yani Fârâbî'ye göre insanların hem bilmeye ilişkin kavramsal erdemlerini hem de yapıp etmeye ilişkin pratik akıl erdemlerini en son

yetkinliğine ulaştırması için faal akıl ile temas etmesi gerekir (Çilingir, 2009b: 80). Yani faal aklın mutluluk bağlamındaki işlevi “düşünen canlıyı görüp gözetmek ve insan için erişilmesi gereken olgunluk mertebesinin en yükseğine yani yüce mutluluğa ulaştırmaktır” (Fârâbî, 1980:2). Bu demektir ki, vahyin entelektüel ve felsefi yorumunu kavramaksızın pratik ve bilmeye dayanan hiçbir erdem insanları mutluluğa ulaştıramaz. Dolayısıyla Fârâbî’ye göre vahyi, kıssaları ve Asrı Saadetin koşullarını kesin delillerle en iyi bilen âlimler filozoflardır.

Bu doğrultuda Fârâbî’nin ahlak felsefesinde iyi ve kötü kavramlarının anlamına bakacak olursak kriterimiz mutluluk olacaktır. Çünkü Fârâbî’ye göre kendisiyle mutluluk elde edilen, mutluluğa erişmekte fayda veren her şey iyidir. Mutluluk amacından alıkoyan, mutluluğun elde edilmesine engel olan her şey de kötüdür (Fârâbî, 2004b: 39). Nitekim Fârâbî’ye göre yeryüzündeki ve öbür dünyadaki amaçlar içinde en yüksek amaç olan şey mutluluk olduğuna göre bütün düşüncelerin ve eylemlerin değerli olmasını sağlayan ölçüt bu amaca uygunluktur (Fârâbî, 1987: 61). Bu düşünce Machiavelli’ye atfedilen ‘amaçlar araçları meşru kılar!’ ilkesiyle oldukça uyumaktadır. Çünkü Fârâbî’ye göre en yüksek mutluluğu elde etmek uğruna gerçekleştirilen filler doğal olarak iyidir. Fakat Fârâbî’nin mutluluk amacıyla eyllenen filleri ahlaki ve akli yetkinlik koşuluna bağlaması Machiavelli’nin ilkesiyle ayrıldığı noktadır. Fârâbî ahlaka ve akla dayanan şeylerin baştan beri kötü fiil ve düşüncelerle bağdaşmayacağını düşünmüştür. Dolayısıyla Fârâbî’nin iyi dediği şeyler ahlak ve aklın da iyi olarak kabul ettiği şeylerdir.

### **3.1.3. Mutluluğun Kazanılması**

Fârâbî felsefesinin buraya kadar olan kısmında mutluluğun, insanların varlığını eksikliklerden arındırarak elde edebileceği bir saadet olduğunu anlıyoruz. Fârâbî bütün eserlerinde mutluluğun kazanılmasını bu yöntemle ilişkilendirmiştir. Fakat bu yöntem hem içinde metafizik öğeler ağır bastığından hem de kapalı bir anlatıma sahip olduğundan anlaşılması güç bir yöntem gibi duruyor. Fârâbî’nin mutluluğun yöntemini bilerek kapalı tutması olasıdır. Çünkü Fârâbî hem mutluluğun anlaşılması, ayırt edilmesi güç bir amaç olduğunu tekrar ederek hem de mutluluğun ancak liyakatle ulaşılacağını savunarak insanları mutluluğun ne olduğunu anlamaya ve ona nasıl ulaşılacağını araştırmaya sevk eder (Fârâbî, 1987: 60). Daha açık ifade edersek, Fârâbî’nin amacı insanlara mutluluğu hak ettikleri ölçüde kazandırmaktır. Kendisinde

erdemler gelişmemiş kimseler zaten gerçek mutluluğu kavramayacağı için onlara açık bir şekilde yöntemleri vermez. Fertlerin erdemler yoluyla kendisine uygun bir yöntem belirlemesini bekler. Zira Fârâbî'ye göre mutluluk en yüce amacı bilen, kendini bu yolda olgunlaştıran ve fiillerini bu uğurda gerçekleştiren kişilerin kazanabileceği en yüksek yetkinliktir (Fârâbî, 2004a: 90).

Esasen Fârâbî felsefesini bir bütün olarak incelediğimizde mutluluğa giden bu yöntemi (mükemmelleşme) onun tedrici bir şekilde açıkladığına tanık oluruz. Bu metot sırasıyla şu aşamaları kapsamaktadır: gerçek mutluluğun ne olduğunu bilmek, bu doğrultuda erdemleri kazanmak, hiç bozulmayacak şekilde erdemli bir ahlak sahibi olmak, erdemli fiiller gerçekleştirmek, erdemlere uygun bir hayat sürdürmek, erdemleri destekleyen ve koruyan bir şehirde yaşamaktır. Bu aynı zamanda vahyin filozoflar tarafından yorumlanmış ve içinden ahlaka dair kesin ilkeler ortaya konmuş biçimini bilmek, gayelerini ve eylemlerini bu kaynağa göre düzenlemektir. Fârâbî felsefesinde erdemler, erdemlere uygun fiiller, hatta Erdemli Şehir bile gayenin kendisi değildir. Hepsi kendileri aracılığıyla mutluluğun kazanılacağı vasıtalarıdır. Çünkü Fârâbî'ye göre en yüksek amaç, insanın dünyadaki varlığının ve ahiret hayatının da üstünde olan nihai mutluluktur. Bu dünyada elde edilen erdemler, erdemli yaşam biçimleri, Erdemli Şehirler ve yönetimler bu yüce amacın sadece hizmetkârlarıdır.

Fârâbî'de erdem kavramına fazıla, efdal, müreccah gibi Arapça karşılıklarıyla rastlarız. Fârâbî felsefesinde erdem, doğru ve değerli düşüncelerle ortaya çıkan fiillerin tekrar edilerek pekişmesi olarak açıklanabilir. Yani erdemler kavrama yetisi yoluyla belirlediğimiz doğru davranışları pratik olarak uygulamakla kazanılır. Fârâbî'nin ahlak felsefesi dört tür erdemi kapsar. Bunlar (Fârâbî, 2004b: 21): Nazari erdemler, düşünme erdemleri, ahlaki erdemler ve ameli sanatlardaki erdemlerdir.

Fârâbî'ye göre insanlar nazari erdemlere müsait bir mizaçla doğmuşlardır. Çünkü insanın akli bir varlık olması onu doğal olarak bilme arzusuna yönlendirir. İnsan kâinatta kendi türüne yer verilmesinin nedenini (Fârâbî, 2004b: 102), varlığının varabileceği son noktayı, hilkatini biçimlendiren alanları merak eder ve bu konular üzerine araştırma yapmaya yönelir (Fârâbî, 2004b: 73). Fârâbî'ye göre nazari faziletler bilgi türlerinde incelediğimiz ilk bilgilerden yola çıkarak sonraki bilgileri öğrenmek yoluyla kazanılır. Böylelikle insan kendi varlığının nedenini, gerçek mutluluğun ne

olduğunu kavrayarak nazari bir olgunluğa erişir (Fârâbî, 2004b: 31). Nazari faziletler Fârâbî'nin varlık felsefesini de oluşturan varlıkların bilgisini kapsamaktadır. Bunlar: İlk varlığın bilgisi, Tanrı ile gök arasındaki maddesiz varlıkların, gök cisimlerinin, sayıların, ağırlık ve mekaniğin, Ay altı küredeki (Dünyadaki) varlıkların ve cisimlerin, aklın ve insanın bilgisidir. Fârâbî'ye göre nazari kısmın bilgilerini öğrenen kimseler düşünme iradesi göstererek faziletli olabilirler (Fârâbî, 1987: 72, 73; 2004b: 38). Nazari erdemler Fârâbî'ye göre ameli erdemlerin, düşünme erdemlerinin ve ahlaki erdemlerin başlangıcıdır. Fârâbî'ye göre düşünme erdemlerini kazanabilmek için öncelikle nazari erdemlerle olgunlaşmış bir insan olmak gerekmektedir (Fârâbî, 2004b: 42).

Fârâbî'nin düşünme erdemi olarak ifade ettiği şey esasen seçme yetisinin son olgunluğuna ermesidir. Çünkü Fârâbî, düşünme erdemini “İnsanların iyi ile kötü arasında akla dayanan tercihler yaptığı erdemler” (Fârâbî, 2004b: 39) olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla gerçek mutluluğu diğerlerinden ayırma problemi doğrudan düşünme erdemiyle ilgilidir. Erdemlerin bu kısmı eylemlerimizi yönlendiren rasyonel tercihlerimizi içermektedir. Dolayısıyla basit ve karmaşık bütün tercihlerimiz bu kısımdadır. Bu doğrultuda Fârâbî düşünme erdemleri arasında en yüksek olan erdem bir şehir için en faydalı olan şeyleri ayırt edip onlardan değişmeyen kanunlar koyabilme erdemi olduğunu söylemiştir. Bu erdem siyasi düşünme erdemidir (Fârâbî, 2004b: 38, 39).

Ahlak tanımında da belirttiğimiz üzere Fârâbî felsefesinde ahlaki belirleyen ilk şey insanın yaradılışıyla şekillenen mizacıdır. Fârâbî'ye göre ahlak, kişinin mizacına uygun fiilleri tekrarlamaıyla da yerleşen bir karakter biçimidir. Nazari erdem de bu noktada ferdin mizacını bilecek olgunluğa ermesidir. Düşünme erdemi ise mizaçla fiiller arasında ortaya çıkar. Yani Fârâbî'ye göre mizaca uygun davranışı diğer davranışlardan düşünme erdemi yoluyla biliriz. Ameli erdemler ise mizacın meyilli olduğu ilim ve sanatların pratik bilgisini kapsamaktadır. Fârâbî ahlaki erdemleri tarif etmemiştir. Çünkü Fârâbî'ye göre erdemlerin fertlerde vücut bulması ve ferdin davranışlarını yönlendirmesi o ferdi ahlaklı yapar. Yani ona göre ahlak, erdemlere uygun bir yaşayıştır. Fârâbî'nin siyasi düşünce erdemi ile ölçülülük erdemini özel olarak incelediğini söyleyebiliriz. Siyasi düşünce erdemi yukarıda da belirttiğimiz gibi, Fârâbî'nin yöneticilerde aradığı siyasi kararlarda doğru hüküm verebilme erdemidir.

Ölçülülük erdemi ise Fârâbî'ye göre erdemleri bozulmaktan alıkoyan erdemdir. Çünkü Fârâbî'nin erdemler hususundaki en büyük endişesi erdemlerin kazanıldıktan sonra bozulmasıdır. Ölçülülük erdemi ise ona göre erdemlerin bozulmasını engelleyen en önemli ahlaki erdemdir. Çünkü erdemler ifrat ve tefrit olmak üzere iki nedenle bozulur. Ölçülülük erdemi bu ikisinin ortasını bulan mutedil ve iyi işleri kapsar. Fârâbî'ye göre ölçülülük erdeminin en üstün kısmını siyasi ölçülülük erdemi oluşturmaktadır. Bu erdem hem şehrin sultanının ahlakını koruyan hem de sultanın şehrin ahlakını korumasını sağlayan erdemdir. Fârâbî'ye göre şehrin sultanı, tıpkı her türlü gıda ve ilaçta ölçüyü bulan doktor gibi fiillerde ortayı bilen ve uygulayan kişidir (1987: 35, 36). Dolayısıyla siyasi ölçülülük; yöneticinin hem kendi eylemlerinde hem de şehir halkının eylemlerinde erdemleri aşırılıktan ve eksiklikten koruyan mutedil ilkeleri kapsayan bir erdemdir.

Son erdem olan ameli sanat erdemi ise bu üç erdemden insana kattığı yetkinliklerin üzerine insanın yaratılışına uygun sanat ve ilimde uzmanlığına dayanan bir tür yetkinliktir. Hatırlayacağımız gibi Fârâbî insanların ancak ruhuna uygun bir olgunluğa erişerek mutlu olabileceğini savunmuştur. Çünkü ona göre insanlar farklı sanatlara yetenekli mizaçlarla doğmuştur ve bu yeteneklerini geliştirerek tam olgunluğa erişebilirler (1987: 48). İlimler sınıflandırmasının bir yetkinleşme rehberi olması da bu nedendir. Ameli erdemler nazari, fikri ve ahlaki olgunluklarını tamamlamış fertlerin âlimi olacakları sanatları ilimleri öncelikle tanımaları sonra da teorik ve tatbiki dayanan bir öğrenme yöntemiyle uzmanlık haline getirmesiyle kazanılır.

Gördüğümüz gibi Fârâbî erdemleri kavrama, seçme, uygulama ve gelişmeye bağlı dört aşamalı bir olgunluk biçimi olarak tanımlamıştır. Bu tanım düşünce tarihindeki diğer erdem tanımlarıyla kısmen benzer özellikler taşısa da nihayetinde özgün bir erdem teorisidir. Birinci kısımda Sokrates ve Aristoteles'in erdem ve bilgi arasındaki ilişkiyi farklı şekillerde yorumladığını söylemiştik. Hatırlayacak olursak Sokrates erdemsizliği cehaletle ilişkilendirmiştir. Aristoteles de erdemi bilmenin erdemli olmak için yeterli olmadığını ifade etmiştir. Aristoteles'e göre erdemler, erdem bütününe katlanarak ve bu konuda irade göstererek kazanılır. Zira Aristoteles'e göre erdeme uygun eylemlerde bulunan kişiler bu eylemleri gerçekleştirirken nihai mutluluk dışında bir haz aramazlar (Aristoteles, 2009a: 21). Fârâbî'nin erdem tanımı bu noktada

Aristoteles ile örtüşür. Çünkü Fârâbî'ye göre insanlar isteyerek iyi ya da kötü olurlar. Ve fazilet bilerek ve irade kullanılarak kazanılabilir (Fârâbî, 1987: 67; 2004b: 40). Ayrıca ona göre erdemli kimseler fiillerini kontrol ederken ne mükâfatlandırılmayı umar ne de zahmet çekmekten korkar. Bilakis erdemli olmanın kendisini arzular, erdemli olmamaktan çekinir. Öyleki Fârâbî'ye göre insanlar cenneti arzuladıkları ve cehennemden korktukları için değil, sadece iyi olmak istedikleri için iyi olmalıdır (1987: 62). Yukarıda bahsettiğimiz seçme yetisi tam olarak bu durumla ilgilidir. Seçme ile kişiler davranışlarını nefislerini terbiye etmeden, ya da zorlamadan tamamen akla dayanarak düzenleyebilir ve seçtikleri şeyin iyi ya da kötü bütün getirilerinden keyif alabilirler (1987: 61). Öte taraftan Fârâbî de mutluluğun kazanılması konusunda Platon ve Aristoteles'in izindedir. Platon ve Aristoteles mutluluğun kazanılmasını ahlaki ve entelektüel olgunlukla ilişkilendirmişlerdir. Fârâbî de mutluluğun kazanılması için ahlaki ve entelektüel olgunluğun en üst aşamasına erişilmesi gerektiğini savunmuştur (Rosenthal, 1997: 178). Fakat Fârâbî'nin selefleri olan Platon ve Aristoteles'e göre daha mükemmel bir mutluluk tarifi yapıp, mutluluğun kazanılmasını da insan kapasitesinin en son aşamasıyla ilişkilendirmiştir. Bu manada Fârâbî'nin düşünce tarihindeki diğer filozoflara göre mutluluk konusunda daha idealist bir yaklaşım içinde olduğunu söyleyebiliriz.

Fârâbî mutluluğun bu türünün ancak ahiret hayatında elde edilebileceğini savunmuştur (1999: 92). Fakat Ona göre ahiret hayatında da elde etmek oldukça güçtür. Zira erdemli olmayan şehirlerde yaşayan şehir halkının mutluluktan hem bu dünyada hem de öbür dünyada mahrum kalacağını çünkü ruhun beden maddesinden soyutlanabilmesini sağlayan olgunluğun, bu dünyada elde edilebileceğini ifade etmiştir (2004a: 102, 103). Yani Fârâbî'ye göre öbür dünyada kazanılacak gerçek mutluluğun anahtarı bu dünyadaki olgunlukla ilgilidir. Bu ifade dolaylı olarak İslam inancının cennet-cehennem hakkındaki görüşleriyle örtüşmektedir. Çünkü İslam inancına göre vahyi izleyerek ve İslam peygamberini örnek alan fiiller gerçekleştirilerek ebedi bir saadet olan cennet hayatına ulaşılabilir. Cennet mükemmel bir disiplin sonucu elde edilebilir bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Bu anlamda Fârâbî'nin saadet türü cennete işaret ediyor olabilir. Fakat cennet İslam inancında tevekkül ve fiillerin disiplinine dayanan bir olgunlukla ilgilidir. Yani olgunluğun entelektüel kısmı fiilleri yönlendiren inançlarla ilgilidir. Fârâbî entelektüel yetkinliği, inanç yerine dini kaidelerin akıl aracılığıyla

kavranması olarak ifade etmiştir. Bu doğrultuda Fârâbî vahyin rasyonel biçimde okunmasının kabul edilebilir olduğunu savunmuştur. Zira Fârâbî, akli insan olgunluğunun ilk aşaması olarak görmektedir. Ve bu doğrultuda Tanrı'nın akli insana vahyi kavrayabilmesi ve nihai saadete ulaşması için verdiğini düşünmüştür (Fârâbî, 2004a: 80).

Fârâbî'nin öte taraftan sadece ahiret hayatındaki mutlulukla ilgilendiğini söylemek de yanlış olur. Çünkü Fârâbî'ye göre öbür dünyadaki mutluluğun anahtarı olan ahlaki ve entelektüel olgunluk aynı zamanda bu dünyada elde edilebilecek en yüksek yaşam biçimini (Erdemli Şehir) sağlar. Dolayısıyla bu dünyadaki en yüksek saadet de öbür dünyadaki en yüksek mutluluk biçimini amaçlayarak kazanılabilir. Burada gerçek mutluluğun “sadece kendisi için istenen” bir mutluluk olmasıyla, dünyada bu mutluluğu amaçlayarak yüksek bir mutluluk elde edilmesi bir çelişki barındırmamaktadır. Çünkü ona göre nihai mutluluk öbür dünyada elde edilendir. Fârâbî'ye göre bu mutluluğu elde etmek isteyenler -amaçlamadıkları halde- bu dünyada da yüksek bir saadet içinde yaşayabilirler. Nitekim Fârâbî mutluluğun getirilerini, mutluluğun verdiği hazzı, mutluluğu elde edince nelerin değişeceğini anlatmaz. Sadece mutluluğun nasıl bir mutluluk olduğunu ve mutluluğun manevi anlamını anlatır.

#### **3.1.4. Toplumların Ortaya Çıkışı**

Gördüğümüz gibi Fârâbî, bireysel ahlaki insan doğasından yola çıkarak şekillendirmiştir. Fârâbî felsefesinde ahlakın en önemli problemi belirli bir tabiatla yaratılmış insanın en yüksek gaye olan mutluluğa nasıl erişebileceğidir. Bu nedenle öncelikle insan doğasını, yetilerini ve potansiyelini analiz etmiştir. Sonra mutluluğu tarif etmiş ve son olarak insanın doğasında bulunmayan fakat mutluluğu elde etmek için ihtiyaç duyulan özellikleri belirlemiştir. Fârâbî böylelikle -bir filozof olarak- gerçek mutluluğun yol ve yöntemlerini ortaya koymuştur.

Fârâbî'ye göre toplumsallaşma kendini koruma güdüsü, insanın sosyal bir varlık oluşu ve tekâmül arzusu olmak üzere üç nedene dayanmaktadır. Fârâbî'ye göre insanın diğer hayvan türlerine göre doğadaki tehlikelerden daha korumasız bir hilkatle doğmuştur. Yani insanlar hayvanlar gibi doğa durumunda karşılaşılabilecekleri tehlikelere karşı donanımlı bir yaradılışla var olmamıştır. Bu doğrultuda insan, varlığını koruyup

geliştirebilmek için kendi türlerinin diğer mensuplarına ihtiyaç duyar (Hammond, 2001: 73). Dolayısıyla İnsanlar sığınak aramak, yemek, içmek ve tehlikelerden korunmak gibi vasıtalarla diğer insanlarla bir araya gelir (Fârâbî, 2004b: 32). İkinci olarak, Fârâbî'ye göre insanlar doğaları itibariyle “içtimai ve siyasi bir hayvandır” (el-hayvanu'l- medeni) (2004b: 32). Yani insan doğası itibariyle yalnız yaşamaya meyilli değildir. Ona göre birlikte yaşama özelliği başka hayvan türleri için her zaman geçerli olmasa da insan türü için kesinlikle doğrudur (Fârâbî, 1980: 71). İnsanı toplumsallaşmaya iten son neden ise tekâmül arzusudur. Fârâbî'ye göre insan bu özellik neticesinde eksik olduğu kısımları tamamlamak ister (2008b:73). Varlık sınıflandırmasından da hatırlayacağımız üzere Fârâbî'ye göre insan eksiklik bakımından en kusurluların olduğu kısımlarda yer almaktadır. Bu doğrultuda insanlar olgunluğunu mükemmelleştirmek için başkalarından yardım alırlar (Erdoğan, 1993: 94).

Tarihin büyük bir bölümünde geleneksel erdem anlayışları parçanın bütünden ayrı bir anlamı olmayacağını; bütünün kalıcı, parçanın ise geçici olduğunu; geçici insanların ölümsüzlüğe ancak kendisini bütüne adaması suretiyle mümkün olabileceğini düşünmüşlerdir (Öğün, 2000: 8). Burada ‘bütün’ olarak ifade etmeye çalıştığımız şey toplum, parça ise toplumun parçası olan insandır. Bu toplum kuramı Antik Yunan erdem anlayışıyla bu noktada örtüşmektedir. Fârâbî'ye göre içtimai ve sosyal bir canlı olması sebebiyle insanın mutluluğu da toplumsal hayatta ve sosyal bağlar içinde şekillenmektedir (Toku, 2005: 84). Yani insan ancak toplumun tamamının katkısıyla saadete erişebilir (Fârâbî, 2004a: 90). Bu doğrultuda Fârâbî'ye göre insan olgunluğunun son noktası olan erdemler de toplum içinde canlanabilir. Bu da gösteriyor ki, Fârâbî felsefesinde insanın toplumsal bir varlık olması sebebiyle topluma katılması, onun bir parçası olması ve kolektif amaç olan mutluluğu elde etmek için kendisini topluma adaması bir erdemdir. Fârâbî'nin halk kuramı da bu noktada Erdoğan'ın (Erdoğan, 2003: 234; Şahin, 2008: 4) toplulukçu halk anlayışı olarak ifade ettiği halk teorisine yaklaşmaktadır. Çünkü bireylerin toplamından daha fazla anlamı olan bir kolektif varlık olarak topluluk teorisi (toplulukçu halk) Fârâbî'nin kuramındaki içinde mutluluğun elde edileceği, bireylerin işbölümü ve yardımlaşmayla bir araya gelerek oluşturdukları toplumla örtüşmektedir.



Toplum sözleşmeleri teorilerinin temelinde var olan, J.Stuart Mill'in de "mutluluk iyi bir fedakarlık sonucunda oluşan toplumsallaşmaktan geçer" (Mill, 1986: 25) biçiminde ifade ettiği ilke esasen toplumdaki bireylerin birbirleriyle çatışan iyi yaşam biçimi arzularının olduğunu kabul etmektedir. Bu doğrultuda sözleşmecî teorisyenler toplumdaki bireylerin çatışma halinde olan küçük beklentilerini nihai bir hedef için erteleyebilecekleri düşünür. Toplum sözleşmesi, Taylor'un da "müşterek menfaatleri uğruna insanlar işbirliği yapmaya gönüllüdür" (2006: 13) şeklinde ifade ettiği gibi toplumun ortak bir çıkar etrafında bir birliğe rıza göstermesine dayanır. Bu doğrultuda Fârâbî'nin nihai mutluluğu amaçlayan bir toplum tasavvur ettiği için sözleşmeye yakın bir kuram ortaya koyduğu şeklinde bir yanılgıya düşülebilir. Fakat Fârâbî'ye göre insanların bir araya gelişi herhangi bir anlaşmaya ve uzlaşmaya dayanmaz. Ona göre insanlar sosyal varlıklardır bu nedenle de insanları bir araya getiren şey bir maksat değildir. İnsanlar tamamen doğal bir şekilde bir araya gelerek toplumu meydana getirirler. Ayrıca Fârâbî'ye göre erdemli bir toplumda hiçbir çatışma bulunmaz. Toplumu oluşturan bütün üyeler üzerinde bir anlaşmaya varmadan evvel bir araya gelmişlerdir. Bu doğrultuda Fârâbî'nin toplumu bir sözleşmecî filozof olarak düşünmediğini söyleyebiliriz.

Fârâbî'ye göre insanlar ilk olarak amaçladıkları şeyi bir başkasına bildirmek için onunla iletişime geçmiştir. Öncelikle anlatmak istediği şeyi işaretler yoluyla sonra da seslenmeler (nida) yoluyla aktarmaya çalışmıştır. Seslenmelerden zaman içinde anlamlı ses grupları türemiştir. Ve aynı seslenmeleri kullanan gruplara, topluluklara özgü diller ortaya çıkmıştır (Fârâbî, 2008b: 73, 74). Aynı yerleşim yerindeki insanlar kullandıkları iletişim araçlarının yanı sıra pratik hayattaki iş ve eylemleri gerçekleştirme yöntemleri bakımından da benzerler. Hatta düşünme biçimleri bakımından da birbirlerini etkiler ve birbirlerine benzerler. Fakat içte birbirine benzeyen topluluklar dışarıda diğer topluluklardan farklı kültürel ve toplumsal özellikler gösterirler. Fârâbî'ye göre Gök küreden gelen etkilerle ilişkili olan farklı iklimsel ve doğal şartlar insanoğlunun iradi fiilleriyle birlikte oluşacak olan toplumsal ve kültürel durumları da etkileyecektir (Fârâbî, 1980: 36; Tekin, 2009: 33; Şirvani, 1965: 54). Toplumlardaki farklılıkları iklim ve doğal şartlarla ilişkilendiren kuramları İbn Haldun'da daha net görürüz (Haldun, 2007, c1, c2). Fakat gördüğümüz gibi bu kuram Fârâbî'nin toplum tasvirinde de yer almaktadır.

## 3.2. SİYASETE GİRİŞ

### 3.2.1. Şehirlerin Ortaya Çıkışı

Fârâbî'ye göre toplumlar mükemmel olup olmamalarına göre ikiye ayrılır. İlk grubu mükemmel teşkilatlanmaya uygun büyük, orta ve küçük toplumlar; ikinci grubu ise içinde mutluluğun elde edilebilmesine yardımcı olacak idarenin kurulması mümkün olmayan eksik toplumlar oluşturmuştur. Bu doğrultuda mükemmel toplumun unsurları arasında olan büyük toplumlar (Medinet'ül Tegallüp) dünyanın oturulabilir kısmındaki bütün insanlardan oluşan toplumdur. Orta toplum insanları milletler halinde bir araya getiren toplumlardır. Küçük toplumlar ise milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının bir araya gelmesinden oluşur. Eksik toplumlar ise Fârâbî'ye göre medeni<sup>1</sup> olmayan şehirlerdir. Medeni olmayan toplumlar köy, mahalle, sokak, ev gibi küçük birimlerden meydana gelmektedir (Fârâbî, 2004a: 90).

Fârâbî'ye göre doğa insanı “medine” (şehir) hayatına uygun olarak tertiplemiştir. Doğa ve şehir arasındaki bu bağıntı pek çok düşünür tarafından tekrarlanmakla birlikte Fârâbî felsefesinde özgün bir yer işgal etmektedir. Çünkü Fârâbî zaruretler yerine varlığını olgunlaştırmak isteyen insanın doğasıyla içinde saadetin elde edilebileceği şehir hayatını ilişkilendirmiştir. Bu ilişki insanların olgunlukları temelinde katılacakları bir yardımlaşma düzeni üzerine bina edilmiştir (Crone, 2007: 265). Medine kelimesinin anlamına bakacak olursak etimolojik olarak Arapçaya, Aramice ya da İbraniceden geçtiğini görürüz. Kelime İslamiyet'ten evvel “hâkim olanın nüfus bölgesi” , şehir, devlet, kent gibi anlamlarda kullanılmıştır. Hicretten (622) sonra Yesrip şehri de el-Medine şeklinde kullanılmaya başlanmıştır (Lewis, 1992: 55). İslamiyet'in yayılmasına paralel olarak medine kelimesinin şehirden öte Asrısaadetin yaşandığı şehir anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Keza Fârâbî'ye göre ideal devletlerin en üstünü Hz. Muhammed tarafından yönetilen Medinedir. *El- Medinet'ül Fazıla'da* (2004a) medine

---

<sup>1</sup> Günümüzde uygarlaşmış, gelişmiş gibi anlamlarda kullanılan medeni kelimesini Fârâbî siyaset bilimi, devlet, devlet adamı, siyasetin bilgisi gibi anlamlarda ve siyaset biliminin bütün alanlarında geçerli bir kavram olarak kullanmıştır. Fusulü'l Medeni (Fârâbî, 1987) adlı eserinin adı Türkçeye ‘Siyaset Felsefesi Hakkında Hikmetli Sözler’ ya da ‘Siyaset Felsefesine Dair Görüşler’ olarak çevrilmiştir. Zira “fusul” hikmetli söz, nasihat, görüş gibi kavramların Arapça karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla “medeni” kelimesi siyaset felsefesinin bütün alanlarını kapsayan bir anlam taşır. Medeni kelimesi Fârâbî felsefesinde, siyasete katılan bütün insanları ifade eden “citizen” yani şehirli anlamına da gelmektedir (Fârâbî, 1987: 78).

kelimesini -Asrısaadete referans verir şekilde- içinde erdemli hayatın yaşanabilecek en üstün devlet düzenine karşılık kullanmıştır.

Fârâbî'nin Medinet'ül Tegallüp tasarımı aslında bütün insanlığın siyasal ve sosyal bir koordineye dâhil olmasıdır. Bugünkü Birleşmiş Milletler teşkilatının teorisi de budur. Sadri Maksudi Arsal bu teoriyi şöyle ifade etmiştir:

“ Beşeriyet tarihinde milli devletlerin üzerinde bütün milletleri kapsayan milletlerarası bir teşkilat tasavvurunu ilk defa ileri süren Fârâbî olmuştur. Bu suretle Cemiyet-i Akvam fikrinin sahibi Fârâbî olmuştur.” (Arsal, 1944: 34; Erdoğan, 1993: 105).

Gerçekten de Fârâbî'nin (2004a: 90) “Ancak içindeki bütün devletlerde ve şehirlerde mutluluk tesis edilirse mükemmel olur” dediği büyük şehirler onun bahsettiği gibi mutluluğu evrensel manada tesis etmeyi amaçlamasa bile Birleşmiş Milletler dünya üzerinde yaşamı kolaylaştırmak, barışı sağlamak gibi nedenlerle kurulmuştur. Bu doğrultuda Fârâbî'nin dünya devleti kuramı onun Uluslararası İlişkiler teorisi olarak da düşünülebilir.

Büyük devlet tasavvurunun İslamiyet'teki cihat anlayışıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî İslam dininin bütün dünyaya yayılarak milletler üstü bir kurum olarak insanları birleştirebileceğini düşünmüş olabilir. Çünkü Fârâbî mükemmel toplumun mükemmel bir ahlaka dayandığını kabul etmiştir (Fârâbî, 2004a: 90). Fârâbî mükemmel ahlak kavramı ile de-felsefe ile aydınlanmış- İslam ahlakını ifade ettiğini anlıyoruz. Zira Fârâbî'ye göre İslam dünyada yaşamış ve yaşayacak bütün insanları kapsayan din olduğu için insanlığın en yüksek değerlerini barındırır. Dolayısıyla Fârâbî'nin Medinet'ül Tegallüp dediği devlet şekli evrensel ahlaki ilkeleri olan emperyal bir dünya düzenine karşılık gelir (Şirvani, 1965: 62). Fârâbî'ye göre bir devlet gerçekten mükemmel olursa diğer devletler de kendisine katılmayı arzu eder. Böylelikle bütün dünya toplumlarını kapsayan tek bir devlet ortaya çıkar. Esasen Fârâbî'nin Erdemli Şehrin yönetimini anlatarak başlaması da bununla ilgilidir. Erdemli mükemmel bir devletin genişleyerek bütün dünyayı kapsayacağını düşünmektedir. Ortaçağ felsefesinin büyük bölümünde ağırlığını hissettiren bir ilke olan imitatio dei prensibi Fârâbî felsefesinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Fârâbî, kainat üzerinde mutlak egemenliği olan Tanrı'yı izleyen ve ona yaklaşmaya çalışan yönetimin de dünyanın

oturabilir kısmının tamamına tek bir yöneticinin hâkim olmasıyla mükemmelleşeceğini düşünmüştür. Çünkü ona göre bütün kâinatın tek bir hükmedicisi vardır. O da İlk Neden'dir. Bu doğrultuda en mükemmel yönetim; bütün insanlığı, insanlar içindeki en mükemmel yaratılışlı ve en mükemmel mizaçlı insanın tek başına yönetmesidir (Fârâbî, 2004a: 93).

Orta toplumların milletlerden meydana geldiğini görürüz. Fârâbî'ye göre millet aynı dili konuşan, aynı seslerden ve aynı harflerden aynı şeyleri anlayan topluluklardır. Bu topluluğun üyelerinden biri kalıplaşmış seslerden biriyle bir şey anlattığında topluluğun diğer üyeleri ne anlattığını anlar. Ayrıca millet sadece dil birliğinde olan topluluklar değildir. Topluluk aynı duyulur şeyleri duyup aynı görülür şeyleri gördükleri ve tecrübeleri ortak olduğu için de birbirlerine benzerler. Fârâbî'ye göre bu benzerlik topluluğu aynı pratik ve teorik sanatlarda uzmanlaştırır (Fârâbî, 2008b: 75, 76). Bu teoriye göre milletlerin maharetleri örneğin terzilik, çinicilik, hat gibi sanatlar ile felsefe, matematik, tıp gibi teorik ilimlere yönelir. Böylelikle bu sanat ve ilimlerde mahir milletler ortaya çıkar.

Günümüzde Birleşmiş Milletler örgütüne üye devletlerin hemen hemen tamamının ulus-devlet modeline göre ve ulus-devlet kurgusu esas alınarak yapılandırıldığı (Erözden, 2008:1) düşünülürse bir anlamda Fârâbî'nin orta toplum teorisini siyasal olarak tecrübe ettiğimizi kabul edebiliriz. Ulus-devlet kuramları modern bir kavram gibi görünse de Fârâbî örneğinde de gördüğümüz gibi milletlerden oluşan devlet tasavvurunun teorisi eskidir. Walker Connor (1992: 48)'a göre ulus asıl, eski (pristine) anlamında ortak bir atadan geldikleri inancına sahip bir insan topluluğu anlamına gelmektedir. Ulus, Renan'a göre de tarihin derin ve karmaşık etkileşimleri sonucu oluşmuş bir düşünsel ailedir (Renan, 1992: 53). Bu doğrultuda Fârâbî'nin ulus tanımının modern ulus tanımlarıyla uyduğunu söyleyebiliriz. Fârâbî milleti; insanları bir arada tutan, ortak bir tarih, dil ya da kültürü olan bir toplumsal birim olarak görmüştür. Nitekim Fârâbî milletin birbirine benzeyen, birbirinden etkilenen ve birbirini etkileyen unsurlardan oluşan organik bir yapı olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla millet Fârâbî'ye göre mutluluk amacıyla insanları birleştirmekte etkili bir bağdır. Fakat Fârâbî Erdemli Şehir teorisinde küçük toplumları yani şehir toplumlarını model almıştır. Çünkü ona göre şehir hem mükemmelliğe hem de en kötü idareye en elverişli toplumdur. İlerleyen

kısımlarda da Fârâbî'nin hem erdemli şehri hem de erdemli olmayan şehirleri bu küçük toplum tasviriyle biçimlendirdiğini görebiliriz.

Fârâbî'ye göre seçme ve iradeye dayalı fiilleri yönlendirerek erdemlerin yerleştirilmesi için medeni olmayan toplumlar (köy, mahalle, sokak, ev) yeterli değildir (2004a: 90). Çünkü ona göre bu toplumlar dışarıya kapalı olduğu gibi gelişmeye de kapalıdır. Fârâbî'nin medeni olmayan toplumlar olarak ifade ettiği küçük yerleşmelerin fiili karşılığına Osmanlı devleti gibi büyük imparatorluklar içinde yaşayan çeşitli azınlık grupların mahallelere bölünmüş yaşam alanlarını örnek gösterebiliriz. Evliya Çelebi Seyahatname'de Osmanlılık fikri benimsenmeden evvel Osmanlı devletinde azınlık grupların içlerinde kendi sosyal hayatlarını icra ettiklerini, dışarıya nispeten kapalı mahallerde yaşadıklarını anlatmıştır (Seyahatname'den aktaran: Aydın, 2010). Fârâbî'nin bu toplum tipini eleştirmesinin bir nedeni de diğer toplum tipleriyle birleşmeye müsait olmamasıdır. Çünkü daha öncede ifade ettiğimiz gibi Fârâbî, bütün insanları bir araya getiren erdemli bir idare kurulmasını destekler ve küçük toplulukların kendilerine has çoğulcu değerler ve gayeler taşıyacağını da bilincindedir. Bu doğrultuda büyük toplum içindeki koordinasyonu sağlayan tümel bir amaç olan mutlulukla küçük toplulukların çoğul gaye ve değerlerinin uyuşup uyuşmayacağı konusunda emin değildir. Yani Fârâbî tümel değerler üzerine inşa edilmiş bir toplumsal düzenin aynı şeyi amaçlayan ve aynı değerleri taşıyan kitlelerle gerçekleştirilebileceğini düşünmüştür.

Lokman Çilingir (2009b:32)'e göre Abbasi Devleti'nin parçalanıp küçük şehirlere bölünmesiyle Fârâbî'nin dünyaya gelmesi aynı döneme rastlar. Fârâbî, yaşadığı süre içinde büyük krallıklara, parçalanmış küçük beyliklere ve kent devletlerinin iktidar yapılanmalarına tanıklık etmiştir. Dolayısıyla Fârâbî'nin toplum tarifleri sadece normatif teoriler olarak düşünülmemelidir. Aynı zamanda bu tarifler tecrübe ve teşhislere dayanmaktadır. Fârâbî toplumu millet, şehir gibi unsurlara göre sınıflandırırken bu tecrübelerinden faydalanmıştır.

Fârâbî'ye göre küçük toplumları da orta ve büyük toplumları da ayakta tutacak nihai özellik toplumsal yardımlaşmadır. Erdemli toplum içinde gerçek mutluluk elde edilebilecek şekilde topluluğun bütün üyelerinin uyum halinde birbirleriyle yardımlaştığı toplumdur (Fârâbî, 2004a: 90). Fârâbî'ye göre pratikte ulaşılabilecek en

yüksek amaç insanın önce kendi ahlakını, sonra evindekilerin ve şehrindekilerin durumunu iyileştirmesidir (Fârâbî, 2009: 294). Yani bireyin mutlulukla ilgili amacı kendisiyle sınırlı değildir. Birey hem kendinden, hem evinden, hem de şehirden sorumludur. Zaten Fârâbî'nin bu noktada toplum türlerini birbirine bağladığını görürüz. Ona göre sokak mahallenin, ev sokağın bir parçasıdır. Mahalle şehrin, şehir milletin, millet de dünyanın bütün toplumlarının parçasıdır (Fârâbî, 2004a: 90). Bu düşünceye göre de birey evden başlamak üzere insanlığın tamamına bağlıdır. Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temeli de esasen siyasal zeminde bu bağlılıkların düzenlenmesidir. Çünkü Fârâbî toplum ile toplumun organizasyonunu bütün toplum birimlerini parça bütün ilişkisiyle birbirine bağlayarak biçimlendirir. Ona göre içinde mutluluğun elde edileceği bütün insanları kapsayan emperyal devlet, şehirden başlamak üzere bütün birimlerinin birleşimiyle oluşur. Ona göre mutluluğun kazanılmasıyla ilgili insan davranışlarının temeli şehir ve vatandaşlar arasındaki ilişkidir (Mahdi, 2001: xxi). Şehirlerin birleşimiyle de tümel değerler etrafında örgütlenmiş dünya devleti meydana gelir.

### 3.3. SİYASET FELSEFESİ

Fârâbî (1999) siyaseti şöyle tanımlar:

(...) Siyaset ilmine gelince, o, iradi fiillerle iradi hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları gerektiği, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiği ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayırım yapar (s.92).

Esasen siyasetin çalışma alanını tanıtan bu pasaj Fârâbî'nin siyaset hakkındaki temel görüşlerini yansıtmaktadır. Bu pasajdan anlıyoruz ki Fârâbî günümüzde ahlak felsefesine konu olan (hayat biçimleri, huylar, davranışlar, bu davranışların amaçları gibi) meseleleri siyaset biliminin konusu olarak görmüştür. Hatta siyasetin, davranış ve hayat biçimlerini şekillendiren amaçları kontrol etmesi ve düzenlemesi gereken bir alan olduğunu düşünmüştür. İyinin, güzelin ve doğrunun ne olduğunu bildiren bir alan olarak siyaset (Fârâbî, 1999: 93) Fârâbî'ye göre sadece bildirmekle kalmaz. Siyaset aynı zamanda şehir halkının davranışlarını bu doğrultuda iyileştirmenin, erdemleri halkın

yaşam biçimi haline getirmenin ve böylelikle şehir halkını mutluluğa ulaştırmanın yol ve yöntemlerini araştırır (Fârâbî, 1987: 27).

Fârâbî'ye göre siyaset yöneticilik ilminin sanatıdır. Yönetici ise yaradılış itibariyle önderliğe meyilli olan ve istidadını, yaşam biçimi ve davranışlarını bu yönde geliştiren, gerçekten mutluluğu şehirde temin edebilmek için yeterli olan ilmi ve ahlaki olgunluğuna erişmiş olan kimselerdir (Fârâbî, 1999: 93). Yani Fârâbî'ye göre siyaset ilminin ameli kısmı önderlik bünyesinde vücut bulur. Siyaset kısmının nazari kısmını da siyaset felsefesi oluşturur. Fârâbî'ye göre siyaset felsefesi iradi davranışlar, huylar ve yetilerle ilgili temel kanunları verir ve iki kısma ayrılır. Bu kısımlar mutluluğun tanımı, gerçek mutluluk ile sahte mutluluğu ayırmanın yöntemleri ve erdemli davranış biçimlerinin şehir halkına nasıl dağıtılacağıyla ilgili problemleri kapsar (Fârâbî, 1999: 95). Fârâbî'nin siyasetin ameli ve nazari kısımlarını ayrı alanlar olarak görmediğini söylemeliyiz. Çünkü önderlik sanatı siyaset felsefesine hâkim olmayı gerektirdiği gibi siyaset felsefesi de önderin nasıl belirleneceği problemini kapsar. Çünkü Fârâbî'ye göre siyaset bir bütün olarak, siyasete ilişkin irade ve mizaca sahip kimselerin millet ve şehirleri en yüksek mutluluğa nasıl ulaştıracağını araştıran bir ilimdir (2004b: 45).

Fârâbî bu siyaset perspektifiyle birlikte tıpkı Platon ve Aristoteles gibi erdemli bir şehir tasarlar. Ve bu şehri model alarak şahit olduğu, bildiği ve içinde yaşadığı yönetimleri ve bu yönetimlerin siyasal teorilerini, devlet işlerindeki aksaklıkları eleştirir. Bu nedenle şunu söyleyebiliriz ki Fârâbî'nin ideal devlet tasviri yalnızca normatif teorilerden oluşmaz. Fârâbî; amacı şehirde saadeti tahsis etmek olan bu devletin parçalarını erdemli yönetici, Erdemli Şehir halkı ve erdemli politikalar olan bir bütün olarak düşünmüştür.

### **3.3.1. Siyasetin Unsurları**

#### **3.3.1.1. Yönetici**

Fârâbî'nin ideal devlet tasavvurunda en çok önemseydiği unsur idarecidir. Özellikle *Medinet'ül Fazıla'da* Erdemli Şehir teorisinin erdemli idarecide cisimleştiğini görürüz. Nitekim yukarıda da ifade ettiğimiz gibi siyaset ona göre yöneticilik sanatıdır. Fârâbî'ye göre Erdemli Şehir bir beden ve şehrin unsurları da bu bedenin organları ise şehrin idarecisi bu bedenin amir organı kalp gibidir. Nasıl ki kalp diğer bütün organları düzenler ve onlara emir verirse şehrin idarecisi de şehrin tamamına emir verip onların

aksaklıklarını düzeltmelidir. Kalp diğer organlara göre en tam ve en mükemmel olandır. Bu bakımdan idareci de amir organ kalp gibi merteye bakımından bütün unsurlardan üstündür (2004a: 91, 92).

Fârâbî'ye göre Erdemli Şehirler erdemli yöneticilerden ayrılmaz. Yani erdemli şehri erdemli yapan en önemli unsur idarecidir. Fârâbî iki çeşit önderlik tanımlamıştır: erdemli önderlik ve erdemli olmayan önderlik. Erdemli önder gerçek mutluluğu diğer saadet türlerinden ayırabilen önderdir, erdemli olmayan önder ise gerçekte mutluluk olmadığı halde mutluluk zannettiği saadet türlerini topluma tebliğ eden toplumu buna göre şekillendiren kişidir (Fârâbî, 1999: 93). Yani Fârâbî'ye göre yönetici gerçek mutluluğu ayırma ve toplumu buna göre düzenleyebilme kabiliyeti bakımından Erdemli Şehri oluşturan kişidir. Bu nedenle de şehirdeki en üstün kimsedir. Fârâbî'ye göre devletin bütün organları yöneticiye hizmet ettiğinde Erdemli Şehir ortaya çıkar (Rosenthal, 1997: 184). Zira Fârâbî'ye göre şehirdeki bütün sanatların amacı yöneticinin sanatının (siyasetin) amacını gerçekleştirmesini sağlamaktır (Fârâbî, 1987: 28).

Arsal'a göre Fârâbî'nin devlet teorisinin siyasal şefe odaklanması ve siyaseti yöneticilik sanatı olarak görmesi onun "büyük şefler diyarı" olan Türkistan'da yaşamış olmasıyla ilgilidir (Arsal, 1944: 628). Fârâbî'nin siyaset kuramında siyasal lideri bu kadar ön plana çıkarmasının bir başka nedeni de -Fârâbî'nin de bir ekolünü oluşturduğu- İslam siyaset felsefesinin nübüvvet ve imamet geleneğiyle ilgili gibi görünüyor. İslamiyet'te devletin temeli kendisine vahiy inmiş peygamberin kutsal varlığıdır. Peygamberin ölümünün ardından da dini liderin kâinattaki düzeni yaratan ve koruyan Allah'ın vekili olarak bu düzeni yeryüzünde sağlamakla görevli olduğu düşüncesi devam etmiştir. Ve bu düşünce Klasik İslam siyaset düşüncesini biçimlendirmiştir. Bu ekole göre dini konularda en yetkili kişi kimse İslam ümmetinin siyasal lideri de o olmalıdır. Pratikte de bu böyledir. İlahi vekil olarak görülen halife de "Allah'ın takdiriyle" başa geçiyordu (Crone, 2007: 338). Abbasi, Emevi ve Osmanlı Devletinde halifelik makamının siyasal bir mahiyetten ayrı düşünülmediğine tanık oluruz. Dolayısıyla nübüvvet teorileri de esas olarak dini liderin siyasal şahsında cisimleşen bir siyasal perspektifin ürünüdür. Yani devletin en önemli unsuru dini liderin (unvanı) şahsıdır. Fârâbî de bu ekolün bir parçası



olduğu için –dini liderlik meselesi dışında- siyasal liderin şahsında vücut bulan bir erdemli devlet teorisi oluşturmuş olabilir.

Liderlik siyasal sistemin en önemli parçası olduğu için Fârâbî liderin şehirdeki en mükemmel karakterde olması gerektiğini düşünür. Fârâbî'ye göre yönetici, bir başkasının hükmü altına giremeyecek kadar mükemmel bir mizaç taşımalıdır. Ona göre erdemli şehrin yöneticisi herhangi bir insan olamaz. Öncelikle yaradılışı ve tabiatı bakımından yöneticiliğe istidatlı olmalıdır. Sonra da yöneticilikle ilgili iradi meleke ve tutumları kazanmış olmalıdır. Aynı zamanda bu kişi şehirdeki en yüksek erdemleri taşımalıdır (Fârâbî, 2004a: 94).

İnsanların çeşitli saadet durumlarını tespit eden Fârâbî bu durumların zaman zaman birbiriyle çatışmaya eğilimli olduğunu teşhis etmiştir. Çünkü bu çatışmalar erdemlerin ve Erdemli Şehrin bozulduğunun delilidir. Fârâbî'ye göre Erdemli Şehrin yöneticisi nihai mutluluğa engel olan bu bozulmayı tıpkı bir doktorun hastalığı iyileştirmesi gibi gidermelidir. Fârâbî'ye göre fazilet için toplanmış bir toplulukta asla ayrılık bulunmaz, çünkü böyle bir toplulukta herkes en yüksek amaç için yardımlaşmaktadır. Yani Fârâbî'ye göre anlaşmazlıkları ortadan kaldırmanın yolu erdemleri topluma dağıtarak şehir halkından faziletli bir toplum oluşturmaktır (Fârâbî, 1987: 76). Bunun yanında yönetici erdemlerin bozulmasını engellemek için tedbirler almalı ve şehri bozulmaktan korumalıdır. Fârâbî'ye göre bu konuda da hastalığın yayılmasını ve sağlığın bozulmasını engelleyen bir doktor gibi davranmalıdır (Fârâbî, 1987: 28). Fârâbî'ye göre şehirlere ahlakı yerleştirme işinin, ahlaksız kimseleri ahlaklı kimselere dönüştürmenin, ahlaksızlık vuku bulduğunda ahlaksızlığın diğerlerine sirayet etmesini engellemenin, ölçüyü, düzeni ve uyumu tesis etmenin sanatı yöneticiliktir. Bu manada siyasetçi bir doktor gibidir. Ahlaksızlık bir hastalık ise siyaset bunu teşhis eder, tedavi eder, iyileştirir, diğerlerine bulaşmasını engeller ve sağlığını korur. Yani kısaca siyasetçi ahlakın ve nefsin doktorudur (Fârâbî, 1987: 27, 28). Dolayısıyla siyasetçi, ahlakın ne olduğunu bilen, şehirde erdemleri tesis eden, şehir halkının ahlakını yükselten ve nihayet mutluluğa götüren kimsedir.

Mutluluk kısmında da belirttiğimiz gibi, Fârâbî'ye göre gerçek mutluluğu diğerlerinden ayırmak bilfiil düşünen kimseler için mümkün değildir. Bu ayırım ancak soyut aklın bütün imkânlarını kullanarak mümkündür. Bunun için İlk varlıkla başlamak üzere,

cismi bulunan ve bulunmayan bütün varlıklara ilişkin kesin malumatları kapsayan bir perspektif (faal akıl) sahibi olmak gerekmektedir. Siyaset Fârâbî'ye göre herkesi kendisi için biricik olan (sahte) mutluluklardan vazgeçirerek ortak ve üstün bir mutluluk amacına yönlendirme sanatı olarak en kesin malumatlara dayanmalıdır. Bu nedenle yönetici olması gereken kişi hem nazari ilimlerde (felsefe, metafizik) hem de ameli sanatlarda(siyaset) elde ettiği ilk bilgileri faal akıl aracılığıyla en yüksek seviyeye ulaştırmalıdır. Fârâbî'ye göre bu kimse:

“...kendisine vahiy gelen kimse, bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, bir peygamber, geleceği bildiren bir uyarıcı, hâlihazırda bulunan tikeller hakkında bilgi veren bir haber verici olur” (Fârâbî, 2004a: 95, 96).

Yani faal aklın perspektifiyle bilkuvve aklının kavrama gücünü aydınlatan kimse mükemmel bir düşünme, kavrama, öngörme yetisine sahip olur. Fârâbî'ye göre erdemli yöneticide bulunması gereken ilk özellik budur.

Fârâbî felsefesi dikkatle incelendiğinde esasen Fârâbî'nin iki erdemli yönetici tarif ettiği anlaşılır. Bunlar kurucu ve ikinci yöneticidir. Fârâbî'nin kurucu (erdemli) yöneticisi yukarda bahsettiğimiz özellikleri taşıyan peygamber, filozof ya da tanrısal nitelikli mükemmel bir akıl kullanan bir başka kimse olmalıdır. Çünkü Fârâbî'ye göre nazari erdem her yönden en son olgunluğa eriştiği kimseler olan imam (peygamber), filozof ve kanun koyucu aynı kişilerdir (Fârâbî, 2004b: 57, 58). Fârâbî Müslüman bir filozof olarak ideal yöneticinin peygamber olması gerektiğini savunurken Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu unutmuş ya da bu itikadı reddetmiş değildir. Bilakis Fârâbî Hz. Muhammed'in Erdemli Şehri zaten kurmuş olduğunu kanıtlamak için ideal idarecinin peygamber olması gerektiğini savunmuştur. Yani Fârâbî'ye göre Medine'den yükselen İslam devleti Erdemli Şehrin kendisidir. Fârâbî uygulanabilir, ikinci en iyi Erdemli Şehrin ilkelerini oluşturmaya çalışmaktadır. Bu noktada filozofların peygamberleri taklit ederek (ikinci) en iyi idareci olabileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda erdemli bir filozofun önderliğinde ikinci en iyi Erdemli Şehrin ilkelerini araştırmaktadır.

Fârâbî Erdemli Şehrin ilk yöneticisinin (Reis'ül Evvel) filozofluk, imamlık gibi faal akıl kabiliyetinin yanında taşıması gereken on iki tane yaradılış özelliği sıralamıştır. Bu özellikler (Fârâbî, 2004a: 96, 97):

1. Organları bakımından tam ve eksiksiz olmalı
2. Kendisine söylenen her şeyi idrak edebilmeli
3. İdrak ettiği, duyduğu her şeyi hafızasında tutabilmelidir
4. Çok uyanık ve zeki olmalıdır
5. Zihnindeki şeyleri tam açıklıkla ifade edebilmelidir
6. Bilgi edinmeyi sevmeli, zahmetlerini eziyet verici bulmamalıdır
7. Tabiatı itibariyle doğru olanları sevmeli yalandan nefret etmelidir
8. Tabiatı gereği fiziki arzulara kapılmayan bayağı zevklerden nefret eden biri olmalıdır
9. Yüksek ruhlı biri olmalı, şeref ve ululuğu sevmelidir
10. Gümüş, altın gibi dünyevi amaçlar onun nazarında değersiz olmalı
11. Tabiatı gereği adaleti, adil kimseleri sevmeli; baskı ve zulümden nefret etmeli, insaf sahibi olmalı, güzel ve asil gördüğü şeyleri desteklemeli, kendisinden zalimlik beklendiği zamanlarda direnebilmelidir
12. Yapılmasını gerekli gördüğü şeyleri gerçekleştirmede cesaretli davranabilmelidir.

Fârâbî'ye göre bu özelliklerin tamamını doğuştan bünyesinde bulunduran kimselere her çağda ancak bir kere rastlanır (Fârâbî, 2004a: 96, 97). Fârâbî'nin *Medinet'ül Fazıla'da* sıraladığı bu özellikler görüldüğü üzere değerler ve doğuştan sahip olunması gereken özelliklerdir. Fârâbî *Fusul'ül-Medeni'de* bu özelliklere alternatif, daha pratik ve iradeye dayanan altı özellik sıralar. Bunlar (Fârâbî, 1987: 50):

1. Nazari hikmetlere hakim olmalı
2. Pratik hikmetlerde tam olmalı
3. Başkalarını ikna etmede mükemmel olmalı, iyi bir hatip olmalı
4. Anlatmak istediğini karşısındakine tahayyül ettirebilmeli
5. Cihada bizzat katılacak kadar cesur olmalı
6. Bedenen cihada katılmada eksiksiz olmalı<sup>2</sup>

Öyle görünüyor ki, Fârâbî *İdeal devlet'te* ilk yöneticinin yaradılış ile ilgili özelliklerini, *Fusul'ül-Medeni'de* de irade ile ilgili özelliklerini sıralamıştır. Fârâbî herkesin bu özellikleri taşımasının zor olduğunu bilir. Bu nedenle ilk yönetici için alternatif üç yönetim önemiştir. Bunlar (Fârâbî, 1987: 50, 51):

---

<sup>2</sup> Fârâbî "cihat" kelimesini ümmetin korunması için yapılan savaş değil, mükemmel toplumun korunması için yapılan savaş anlamında kullanmıştır. Bak. Corbin, 2007: 261

1. Faziletliilerin idaresi: Bu özellikler tek kişide bulunmaz ise ilki amaca, ikincisi amaca götüren şeye, üçüncüsü de diğer dört özelliğe sahip olan üç kişiden oluşan faziletli devlettir.
2. Kanuna göre sultanlık: Bunların da bulunmadığı durumda; eski imamların kabul edip uyguladığı eski kanun ve adetleri bilmek, adetlerdeki amaçları ayırt edip göz önünde bulundurmak, yazılı ve sözlü adetlerin kapalı kısımlarını açıklığa kavuşturabilmek, şehrin imarını korumak için ameli hikmet sahibi olmak, hitabet, tahayyül ettirebilme ve cihada katılabilme gücü
3. Bütün bu meziyetleri kendinde toplayan hiçbir kişinin bulunmadığı durumlarda ve bu meziyetler şehrin halkında parça parça bulunuyor ise şehir halkı yönetimi sultandan alır ve hep birlikte yönetir.

Bu sınıflandırma esasen Fârâbî'nin erdemli hâkimiyet türü sınıflandırmasıdır. Yani Erdemli Şehir'de uygulanabilir yönetim biçimleridir. Bu doğrultuda Erdemli Şehir için en uygun yönetim biçimi bütün meziyetleri kendi bünyesinde toplayan sultanın yönetimi yani krallıktır. Fakat Fârâbî kapalı bir biçimde ifade ediyor olsa da ona göre Erdemli Şehir vahyin felsefi yorumuyla oluşturulmuş dolayısıyla da vahye dayanan bir yönetim biçimidir. Bu doğrultuda Erdemli Şehrin ideal yönetiminin dine dayalı bir krallık olduğunu da söylemek mümkündür. Zira Tanrı'ya yaklaşma idealindeki bir devlet için en uygun yönetim biçimi budur. Vahyin kapalı anlamını çözen bir yöneticiyi tarif etmesi, şehirdeki erdemlerin vahyi kavrayarak kazanılabileceğini savunması ve şehrin tamamının en yüksek gayesinin Tanrı'ya yaklaşarak elde edilebilecek bir mutluluk olduğunu savunması; Fârâbî'nin Erdemli Şehir için en uygun yönetim biçimi olarak dini bir krallığı benimsediğini gösteren delillerdir.

Fârâbî'ye göre bu yönetim biçiminin koşulları sağlanamadığında ise ikinci en iyi yönetim biçimi yönetimde aradığı erdemleri paylaşan üç kişinin hâkimiyetine dayanan bir yönetimdir. Bu yönetim de uygulanamıyor ise en uygun yönetim kanunlar hakkında teknik bilgiye sahip erdemli bir yöneticinin idaresidir. Bu idarenin yönetim biçiminin ise bir tür teknokrasi olduğunu söyleyebiliriz. Eğer bu yönetimin de uygulanması mümkün değilse sonuncu erdemli yönetim biçimi halkın parça parça katıldığı bir yönetim çeşididir. Bu yönetim biçiminin sadece erdemli olan kişilerin katılımına açık bir tür demokrasi olduğunu söylemek mümkündür. Fârâbî'ye göre Erdemli Şehir bu dört yönetim biçimine de uygulanabilir. Fakat Erdemli Şehre en uygun yönetim biçimi 12 fazileti de taşıyan erdemli yöneticinin idaresidir.

Bu noktada Fârâbî'nin Erdemli Şehrin yönetimini Reisü'l Evvelin (ilk reis) şahsıyla bütünleşen mutlak bir hâkimiyet alanı olarak tanımladığını görürüz. Nübüvvet teorisi, Tanrı'yı izleme, büyük şefler diyarından olma gibi olası nedenlerini tartıştığımız bu hâkimiyet anlayışı, yönetimde idareci dışında kimsenin söz sahibi olmadığı katı bir siyaset yaklaşımını içermektedir. Örnek devletin başı olan idarecinin yönetimde hiçbir ortağı ve hâkimiyetini sınırlandıran hiçbir unsur yoktur. Bu doktrin 17. yüzyılda Bodin'in oluşturduğu hâkimiyet doktrinine benzer bir hâkimiyet anlayışı üzerine kuruludur. Fakat Fârâbî'nin Erdemli Şehrinin Bodin'in hâkimiyet anlayışına göre daha otokratik bir model olduğunu söyleyebiliriz (Şirvani, 1965: 57). Öte taraftan Fârâbî, *Risale Fis Siyase* eserinde yönetimde istişarenin önemine dikkat çekmiştir. Fârâbî'ye göre halk ile yönetici arasındaki ilişkileri uzlaştıracak, yönetimin tüm unsurları arasındaki uyumu sağlayacak ara kurumlar olarak danışma birimleri yönetimin mükemmelleşmesine katkı sağlayacaktır (Fârâbî, 1985). Yani Erdemli Şehrin yönetimi idarecinin mutlak söz ve karar yetkisine dayanmakla birlikte danışma ve fikir telakkisini de yadsımamaktadır. İstişare yönetime katılma olarak düşünülmemelidir. Çünkü Fârâbî'ye göre idareci bütün siyasal yetkileri kendisinde toplamalıdır.

Dolayısıyla Fârâbî'nin Erdemli Şehir örneğinin şehirdeki en mükemmel kişinin şahsında örgütlenmiş, içinde danışma birimleri olan ve teokratik özellikler barındıran bir Monarşi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Fârâbî'nin siyaset felsefesinin en önemli eserlerini ortaya koyarken, bütün siyasal gözlem ve tecrübelerinin yanında Seyfeddevle'nin idaresinde yaşıyor olması da Erdemli Şehir kuramının oluşmasında önemli bir yere sahiptir. Çünkü Fârâbî'nin siyaset teorisi Seyfeddevle'nin devlet teorisini yaklaşmaktadır. Eksik gördüğü kısımları da Fârâbî ortaya koymuştur (Şirvani, 1965: 59). Yani Fârâbî uygulanması mümkün bir Erdemli Şehir teorisi ortaya koymuştur. Bu doğrultuda Erdemli Şehri ütöpik bir ideal devletten çok yönetimlere öneriler içeren akılcı teoriler olarak da düşünebiliriz.

Şehrin yönetim biçimini, yasaları ve sosyal düzeni sağlama görevi kurucu yöneticinin yani İlk Reisindir. Fakat Fârâbî'ye göre erdemli şehrin bozulmaması

için kesintisiz bir önderlik şarttır (Fârâbî, 1999: 96). Dolayısıyla kesintisiz bir erdemli önderlik için de kurucudan sonraki yöneticide de kurucu liderde aradığı mükemmelliğe benzer şartlar aramıştır. Fârâbî'ye göre kişi ikinci yöneticiliğe layık olmak için doğuştan yukarıdaki on iki özelliği taşımalıdır. Buna ek olarak da şu özellikleri taşımalıdır (Fârâbî, 2004a: 98):

1. O, bir filozof olmalıdır
2. İlk yöneticilerin kanunlarını bilmeli ve onların izinden gitmelidir
3. Eski kanunlardan kanun çıkarma kabiliyetinde olmalı
4. Yeni bir vaka ile karşılaştığında nasıl hüküm vereceğini bilmeli
5. Yeni kanun çıkarmalı ve bu kanunla halka kılavuzluk etmelidir
6. Savaş fiillerini gerçekleştirmek için bedenen sağlam olmalıdır

Fakat bu şartlar, altı insana dağılmış olursa bu insanlar aralarında anlaşarak hepsi birlikte en iyi yönetici olurlar. Fakat zaman içinde felsefe yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün şartlar tam olsa bile yönetim de erdemli olmaktan çıkar. Halk helak olmak tehlikesiyle karşı karşıya gelir (Fârâbî, 2004a: 98, 99).

Gördüğümüz gibi Fârâbî erdemli şehrin yönetimini mükemmel bir yöneticinin şahsında cisimleştirmiştir. Çünkü Fârâbî'ye göre siyaset, her bakımdan yöneticide vücut bulmalıdır. Fârâbî'ye göre yönetici yalnızca şehrin düzeninden sorumlu değildir. Yönetici bir taraftan şehri bir arada tutan ortak gayeyi belirleyip şehir halkının bu amaç etrafında yardımlaşmasını sağlarken bir taraftan da şehir halkının ahlakını tedavi eden ve koruyan bir ahlak doktorudur. Yani şehrin erdemlerinden, amaçlarından, davranışlarından ve amaçları elde etmek için kullandığı bütün yöntemlerden sorumludur. Bu bir bakıma erdemli yöneticinin halkın yaşamı üzerinde müdahale edemeyeceği herhangi bir noktanın olmadığı anlamına da gelir. Yani Fârâbî'ye göre yönetici şehri ahlaklı kılmak için kamu dışındaki alanlara da müdahale etmeye yetkilidir.

Fârâbî'nin Erdemli Şehri mükemmel bir idareci ile cisimleştirmesi bize aynı zamanda onun siyasetin sadece siyaset konusunda uzman olan profesyonel kişiler tarafından icra edilmesi gereken bir alan olarak gördüğünü göstermektedir. Zaten onun siyaseti 'sanatlar içinde en yüksek sanat' olarak ifade etmesi de bu anlama gelir. Yunan demokrasilerinde hatırlayacağımız gibi siyaset sadece siyaset uzmanı ya da yöneticiler tarafından icra edilen bir alan değildi. Halkın aktif katılım

sağladığı, herkesin söz sahibi olduğu bir alandı (Sabine, 1969: 11, 12). Yunan metinlerini okuyan ve Aristoteles'in demokrasi eleştirilerini iyi bilen bir filozof olan Fârâbî, yönetimde sadece yöneticinin söz sahibi olduğu, halkın kendi işleriyle uğraştığı ve siyasete asla karışmadığı bir sistem önermiştir. Bu sistem demokrasiden uzak olması bir yana halkın siyasetten soyutlandığı, siyasetin yalnızca profesyonellere bırakıldığı bir yönetim biçimidir.

### 3.3.1.2. Diğer Unsurlar

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Fârâbî şehrin bütün unsurlarının uyumlu bir şekilde yaşamasıyla şekillenen ideal bir yönetim biçimini tasarlamıştır. Fârâbî'ye göre bu uyum şehrin bütün üyelerinin yardımlaşmasına dayanır. Şehir-beden benzetmesinden de hatırlayacağımız üzere organlar arasındaki koordinasyonu sağlayan organ (kalp) gibi yönetici de şehirde şehrin unsurları arasındaki uyumdan ve organların işleyişinden sorumludur (Fârâbî, 2004a: 91, 92). Bu sorumluluğu şu şekilde açıklayabiliriz: Mutluluk, mutluluk amacına odaklanan kişilerin erdemler ve entelektüel bir yetkinlik edinmesiyle kazanıldığına göre yöneticinin sorumluluğu şehir halkının mutluluk amacına yönlendirilmesiyle başlar. Yöneticinin sonraki sorumluluğu şehir halkının en yüksek gaye olan mutluluğa erişmesi için gerekli entelektüel ve ahlaki yetkinlikle donatmasıdır. Şehir halkının teorik ve ahlaki yetkinleşmesinin yanında halkın her kesiminin fitratlarına uygun ameli hikmetlerde meleke sahibi olmasını sağlamak da yöneticinin sorumluluğundadır. Bu da bilgi felsefesinde incelediğimiz bir müfredatta pratik ve teorik hikmetlerin eğitim ve öğretim yoluyla şehir halkına kazandırılmasıyla gerçekleşir. Fârâbî'ye göre şehrin uyum içinde yardımlaşabilmesi için şehirde halkın yaradılışlarına uygun sanatlarda beceri sahibi olması ve işbölümüne katılması gerekir. Yani yönetici böylelikle şehirdeki bütün sanatlarda yetenekli ve uzman kişilerin katılımından oluşan bir uyum inşa eder. Son olarak yönetici bu düzeni korumakla ve aksaklıkları gidermekle görevlidir (Fârâbî, 2004a; 1987; 2008a). Fârâbî'nin erdemli yöneticinin filozof olması ya da faal akla yakın düşünme yetisine sahip biri olması için ısrar etmesi bu noktada daha da anlaşılır duruyor. Çünkü belirttiğimiz gibi erdemli yönetici şehrin tamamına öncelikle nazari hikmetleri, sonra da pratik hikmetleri

öğretmekle mükelleftir. Dolayısıyla bu ilk bilgilere haiz olmak zorundadır. Yani derin bir kavrama sahibi olduğu gibi varlık, metafizik, akıl ve irade hakkında yeterli entelektüel donanımı da taşımaktadır. Bu nedenle Fârâbî, erdemli yöneticinin filozof, bilgin ya da ilahi vahiy ile akli aydınlanmış bir kimse olması konusunda ısrarcıdır.

Gördüğümüz gibi Fârâbî'nin bu sistemi Platon'un eğitim modeliyle oldukça benzer özellikler taşımaktadır. Her iki modelin çıkış noktası herkesin farklı fitratlarla dünyaya geldiği düşüncesidir. Ayrıca her iki modelde de bireyin pratik, teorik, ahlaki gelişimi ve olgunluğu devletin sorumluluğundadır. Fârâbî'ye göre yukarıda da belirttiğimiz gibi Erdemli Şehir, Tanrı'nın içinde insanlara yer verdiği kâinata benzeyen bir mükemmelliğe yaklaşmalıdır. Aynı şekilde yönetici de bu mükemmelliği inşa etmek için Tanrı'yı izlemelidir. Bu durumda Fârâbî, Allah'ın belirli yetkinliklere meyilli yarattığı kullarının yetkinliğini -İmitatio dei ilkesine göre- onun vekili olan yöneticinin tamamlaması gerektiğini düşünmüş gibi görünüyor. Çünkü Fârâbî'ye göre yönetici kâinattaki düzen ve uyuma benzer bir sistem oluşturmalıdır ki, Tanrı'nın izinden gidebilsin (Fârâbî, 2004a: 93).

Fârâbî şehrin bölümlerini beş başlıkta sıralamıştır (Fârâbî, 1987: 49, 50). Bu sınıflar:

1. Hikmet sahipleri (filozoflar) ve din temsilcileri (imamlar)
2. Mütercimler: hatipler, şairler, müzisyenler
3. Ölçüm: muhasebeciler, mühendisler, doktorlar
4. Mücahitler: bekçiler, korucular
5. Zenginler: çobanlar, çiftçiler, tüccarlar

Fârâbî'ye göre tüm bu kısımlar arasında bir hiyerarşi vardır. Çünkü herkes yaptığı bir iş ile diğerine hizmet eder. Buna göre hizmet etme amacı sınıfın konumunu belirler (Fârâbî, 1987: 51). Bu ölçüte göre şehirdeki bütün sanatların amacı yöneticilik sanatının amacını gerçekleştirmesine yardımcı olmaktır. Fârâbî'ye göre sanatlar içinde sultanlık sanatının yeri, mimarlar arasında baş mimarın yeri gibidir. Yani bütün sanatlar yöneticilik sanatına tabidir (Fârâbî, 1987: 28). Dolayısıyla sultanlık sanatıyla beraber bütün sanatların işbirliği sayesinde Erdemli Şehir kurulur.



Fârâbî mesleklere ve sosyal konuma göre şehrin unsurlarını sınıflandırdığı gibi bir de politik konumlarına göre sınıflandırmıştır. Bu sıralamaya göre şehrin unsurları üç kademedede bulunur. Bu sınıflandırma; İlk kademedede kendinden üstün bir başka reisin bulunmadığı reis, kendisinden aşağıdakilerin reisi ve kendisinden yukarıdakilerin tebaası olan sınıf ve kimse üzerinde yönetim hakkı bulunmayan bir tebaadan oluşur (Fârâbî, 1987: 51). Fârâbî'nin ikinci kademedede belirttiği zümre muhtemelen *Risale fi's- siyase'de* (Fârâbî, 1985) ortaya koyduğu sultanın istişare ettiği zümredir. Zira bu kimselerin görevini şöyle tanıtmıştır (Fârâbî, 1985: 25): “Hizmetkâr... kendi çıkarını göz ardı edip ondan sakınabilmeli, başkanın çıkarını korumaya kendini adanmalıdır.”

### 3.3.2. Şehirde Erdemlerin Kazanılması ve Korunması

Fârâbî'ye göre bir ferdin mutluluğundan evler, toplumlar, şehirler, milletler, devletler ve insanlığın tamamı sorumludur (Fârâbî, 2004a: 90). Dolayısıyla mutluluk gayesinin nasıl bir gaye olduğu, bu uğurda davranışların, ahlakın ve fiillerin nasıl dönüştürülmesi gerektiği fertlerden başlamak üzere herkes tarafından bilinmelidir. Bu uğurda öncelikle şehirlerde en yüksek mutluluğun kazanılmasında vasıta olacak erdemler topluma yerleştirilmelidir. Ve şehirde erdemlerin kazanılması için ilk adım şehir halkının eğitilmesi ve yeteneklerinin geliştirilmesidir (Fârâbî, 2008b: 87). Erdemler şehirde yerleştiği zaman da hem erdemli olanların ahlakını korumak hem de yeterli imkân verildiği halde erdemli olmaya direnen kimselerin nefislerini frenlemek için yasalar oluşturulur (1987: 34). Bu vesileyle de şehirde erdemler yerleşmiş ve korunmuş olur.

#### 3.3.2.1. Erdemlerin Ortaya Çıkarılması: Eğitim, Öğretim ve Tatbik

Fârâbî “Hiçbir insanın mükemmelliğe müsait bir mizaçla doğmadığı”(Fârâbî, 1987: 75) ve “Her insanın her sanata meyilli olmadığı” (Fârâbî, 1987: 55) düşüncelerinden hareketle insanların yaradılış ve mizaçlarına uygun bir sanatta eğitim ve iradi bir çabayla mükemmelleşebileceğini savunmuştur. Fârâbî'ye göre hiç kimse erdemlere doğuştan hazır değildir. Fakat erdemler en yüksek mutluluğun kendisiyle elde edildiği vasıtalarlardır. Dolayısıyla gerçek mutluluğu elde etmek için öncelikle erdemleri kazanmak gerekir. Erdemleri incelerken de belirttiğimiz gibi Fârâbî; nazari erdemler,

düşünme erdemleri, ahlaki erdemler ve ameli erdemler olmak üzere dört tür erdem ortaya koymuştur. Fârâbî'ye göre nazari erdemler öğretimle, düşünme erdemleri nazari erdemlerin kazanılması ve iradeyle, ahlaki ve ameli erdemler de eğitim ile kazanılır (Fârâbî, 2004b: 45).

Fârâbî'ye göre insanlar eksik bir varlıkla dünyaya gelmiştir. Bu eksikleri gidermenin yöntemi ise belirli bir eğitim ve öğretimin yanında pratik melekeler kazanmayı ve iradi fiiller geliştirmeyi kapsamaktadır. Fârâbî bu sürece yetkinleşmek ya da olgunlaşmak der. Ona göre yetkinleşebilmek; insanların kendilerini, çevrelerini doğru bir şekilde kavrayabilmek, varlığın ilkelerini ve öncülleri kesinliğe götüren felsefeyi, doğru ve değerli yaşamının ilkelerini öğrenmek, eylem ve davranışlarını da bütün bu teorilere göre biçimlendirmektir. Fârâbî'ye göre insanların varlığını en son olgunluğa ulaştırmaları bu aşamaları gerçekleştirmelerine bağlıdır. Zira Tanrının insanlara bir hayat bahşetmesinin nedeni de budur (Fârâbî, 2004a: 80). Bu doğrultuda ilk adım insanın kendini eğitim ve öğretim yoluyla dönüştürmesidir. Eğitim ve öğretim ise İlk Varlığın bilgisinden başlamak üzere varlığın bütün alanlarında malumat sahibi olmayı kapsamaktadır. Bunun yanında kişilerin tek tek fitrat sahibi olduğu alanların pratik ve teorik istidadını ve bu alanlarda pratik yetilerin kazanılmasını da içermektedir (Fârâbî, 2004a: 101).

Fârâbî'ye göre nazari erdemlerin toplumlara yerleştirilmesinden ya imamlar<sup>3</sup>, ya hakanlar ya da nazari ilimleri muhafaza etmesi gereken kişiler (filozoflar) sorumludur. Çünkü bu üç sınıf da aklın bütün ilkelerini kullanarak kesin deliller elde etme yetisine sahiptir (2004a: 46). Fârâbî'ye göre bu öğretimin amacı insanın kendisini ve kendisini en son olgunluğa ulaştıran gayenin ne olduğunu kavramasını sağlamaktır (Fârâbî, 2009: 154). Bu öğretim bilginin ilk ilkelerinden, sayılar, perspektif, ilk varlık, gök cisimleri, ağırlık, mekanik ve son olarak insan bilgisini kapsar (Fârâbî, 1987: 72). Dolayısıyla öğrenimi tamamlayan kişi kâinatta insana neden yer verildiğini, ebedi dünyadaki yerini, varlığının sınırlarını, son olgunluğunu kavrar. Böylelikle hepsinin nedeni olan en yüksek gayenin ne olduğunu anlar.

---

<sup>3</sup> Fârâbî *Mutluluğa Ulaşma'da* (2009:133) imam kelimesini şöyle açıklamıştır: “Arapça imam kelimesinin anlamına gelince, o sadece örnek olarak uyulan ve iyi kabul gören kimseyi gösterir.”

Nazari erdemlerin kavranmasıyla birlikte fert eğer irade gösterirse düşünce erdemlerini de kazanabilir. En yüksek gayenin ne olduğunu kavradıktan sonra hangi işlere yönelmesi gerektiğini ayırt edebilir. Fârâbî'ye göre ahlaki ve ameli erdemlerin eğitiminde yine hakanlar ve imamlar sorumlu olmalıdır. Öğretimden farklı olarak eğitim kendisinde ahlaki ve ameli erdemlere meyilli olan kimseleri yumuşak bir şekilde teşvik etmekle ilgilidir (Fârâbî, 2004b:47).

Fârâbî'nin ideal devlette erdemlerin öğretilmesinden imamları, filozofları ve erdemli yöneticiyi sorumlu tutması elbette tesadüfî bir teori değildir. Fârâbî'nin ideal devlet tasavvurunun Hz. Muhammed'in Medine'de tesis ettiği devleti model aldığı söylemiştik. Bu doğrultuda Fârâbî şehirdeki dini ve siyasi liderlerden tıpkı Hz. Muhammed'in İslam ahlakını tebliğ edip, bu ilkeleri pratik olarak uyguladığı gibi, onların da erdemleri hem tatbik ederek örnek olmak hem de tebliğ ederek öğretmek gibi bir yöntemi benimsemeleri gerektiğini düşünmektedir. Daha açık ifade edecek olursak Fârâbî'ye göre dinî ve siyasi liderler erdemleri halka kazandırmak için Hz. Muhammed'i izlemelidir. Bu doğrultuda gerçekten daha önce pratik edilmiş (Asrısaaadet) Erdemli Şehir tamamlanabilir.

İdeal Devlet'te Fârâbî eğitim ve öğretim konularını şehrin tamamının bilmesi gereken müşterek şeyler ve sınıfların bilmesi gereken şeyler olarak ayırmıştır. Mutluluğun kazanılmasını da bu iki şeyin beraber yapılmasına bağlamıştır (Fârâbî, 2004a: 101). Şehrin müşterek bilmesi gerekenler şeyler kısmında erdemleri görürüz. Yani burada erdemlerin şehrin tamamına yerleşmesi gerektiğini kastetmiştir. Sınıf kavramıyla da yöneten sınıf ile yönetilen sınıfı anlatmak istemiştir. Sonuç olarak Fârâbî'nin mutluluğu kendisiyle elde etmek için iki tür eğitim ve öğretim konusu öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Bu konulardan erdemlerin teorik ve pratik bilgisi, yönetim sanatında yöneten ve yönetilen açısından bilinmesi gereken meselelerdir.

Fârâbî'ye göre hiçbir insani varlık hatta en mükemmel insan bile örgütlenmiş bir toplulukta karşılıklı işbirliği olmadıkça mutluluğa ulaşamayacaktır (Fârâbî, 2004a: 214). Dolayısıyla erdemli toplumun her bir parçası öncelikle nazari, fikri ve ahlaki erdemleri kazandıktan sonra istidadına uygun bir sanatla iş bölümüne katılmalıdır.

Daha sonra da kendisiyle mutluluğun elde edildiği erdemli şehrin bir vatandaşı olarak yönetmek ve yönetilmenin bilgilerine dayanan erdemli fiilleri gerçekleştirmelidir.

Fârâbî'ye göre erdemlerin kazanılması meselesi mutluluğa kavuşmanın teorik kısmıdır. Bu kısım erdemlerin fiillere dönüştürülmesiyle pratik kısmın içeriğini oluşturur. Nitekim Fârâbî felsefesinde mutluluk düşünce ve eylem birliği gerektirir (Fârâbî, 1987: 66). Fârâbî erdemlerin bilgisine kavuşan kişilerin erdemlerin verdiği olgunlukla bu bilgileri fiillere dökmesini bekler. Çünkü toplumsal yapının ahlakiliği erdemlere dayalı bir yardımlaşmayla sağlanır.

### 3.3.2.2. Erdemlerin Korunması: Yasalar, Adalet ve Savaş

Fârâbî'ye göre erdemli şehrin bozulması dört şekilde olur: yönetim ve erdemler hakkında yeterli niteliklere sahip olan bir yöneticinin yokluğunda, yönetmeye layık olmayan biri yasa yaptığında, erdemli şehrin erdemli olmayan bir şehir tarafından istila edilmesiyle ve erdemli şehrin kurucusunun koyduğu yasaların ikinci yönetici tarafından çiğnenmesiyle. Dolayısıyla erdemli şehrin korunması da erdemli şehri bozan bu dört etmenin bertaraf edilmesini kapsar.

Yukarıda da izah ettiğimiz gibi Fârâbî'ye göre Hz. Muhammed'in sağlamış olduğu yeryüzünün en saadetli idaresi olan İslam devleti onun yokluğunda bozulmuştur. Fârâbî'ye göre öyle bir idare tesis edilmelidir ki hem Asrısaaдетin koşullarını model alsın hem de bozulmaya karşı her türlü tedbiri barındırsın. Fârâbî bu doğrultuda çözümün ilahi yasa olan vahyin akıl tarafından kavranması, herkesin kavrayacağı biçimde şehir halkına anlatılması ve vahyin akli yorumundan Erdemli Şehrin kanunlarının oluşturulması olarak görmüştür. Bu doğrultuda Fârâbî'nin bir filozoftan beklediği şey vahyi anlamak gibi vahiyden anladıklarını en iyi şekilde ifade edebilme ve kanunlar çıkarabilme kudretidir. Çünkü Fârâbî'ye göre yönetici yasa yapmak için gerekli olan eskilerin kanunlarından erdemli kanunlar çıkarma, doğru hüküm vermek üzere akıl yürütme gücüne ve üstün bir pratik akla sahip olma ve kanunları halka sözle anlatırken onları aydınlatma gibi meziyetleri taşımalıdır (Fârâbî, 2004a: 98).

Fârâbî'ye göre yasalar evvela nihai mutluluğu elde etmek gayesiyle yapılır. İkinci olarak da ilk gayeye bağlı olarak adaleti tesis etmek için yapılır. Fârâbî'ye göre adalet; şehir halkının müşterek olduğu güven, servet, rütbe gibi şeylerin şehir halkının her birinin hak ettiği ölçüde pay sahibi olmasını sağlamaktır. Aynı şekilde adalet haksızlık yapan kişinin haksızlığı nispetinde cezalandırılmasını kapsar (Fârâbî, 1987: 53, 54). Gördüğümüz gibi Fârâbî'nin adalet hakkındaki görüşleri ağırlıklı sosyal adaleti kapsamaktadır. Zira Fârâbî adalet kavramıyla herkesin doğal yaradılış itibarıyla sahip olduğu şeyde yetkinleşerek şehir içinde layık olduğu şeyleri elde etmesini ifade eder (Fârâbî, 2004a: 215).

Fârâbî'nin siyaset felsefesinin ağırlıklı yöneticinin şahsında biçimlendiğini söylemiştik. Belki de bu nedenden kaynaklı yasaların içeriği hakkında çok net teorilere rastlamayız. Fakat şunu söyleyebiliriz ki, Fârâbî dini kaynakların felsefi yöntemlerle rasyonelleştirilmesi gerektiğini söylerken dini ilkelerin ve kuralların da akılcılaştırılması gerektiğini düşünmekteydi. Yani dini hükümlerden felsefi bir akıl yardımıyla güncel, akla dayanan ve evrensel kurallar çıkarılması gerektiğini düşünmüştür. Buradan Fârâbî'nin yasaların içeriğini oluşturan kanunların dini ilkeleri kapsamamasını önerdiği sonucuna varabiliriz.

Savaş konusunda Fârâbî'nin koşulu öncelikle şehir halkının iyiliğidir. Ona göre ulusların ve şehirlerin birbirleriyle ilişkisi erdemli olana bağlanma şeklinde olmalıdır. Eğer bağlanmıyorsa savaş tercih edilebilir bir koruma yöntemi olarak kullanılabilir. Zira o her koşulda Erdemli Dünya Devletine ulaşmayı amaçlamıştır. Erdemli Şehrin diğer şehirlerde beğeni uyandırması bu amacı gerçekleştirmenin güce dayanmayan yöntemi; savaş da zora dayanan yöntemidir. Ona göre savaş ancak halkın iyiliğini gözetecek şekilde ve beş durumda gerçekleşebilir. Bu durumlar şunlardır (Fârâbî, 1987: 56):

1. Şehre dışarıdan musallat olan dış düşmanları uzaklaştırmak için
2. Erdemli şehrin halkının hak ettiği şeyleri başka bir şehrin halkı layık olmadığı halde elinde bulunduruyorsa
3. Gerçek mutluluğun kendisiyle elde edileceği iyi şeyleri başka şehrin elinden almak için
4. Kendileri için dünyadaki en iyi şey kölelik olan kimseleri almak için
5. Erdemli şehrin hakkı olan bir şeyi bir başka şehir elinde tutuyor ve saklıyorsa savaş yapılabilir.

Fârâbî gerçek mutluluğa erişmek için en yüksek vasıta olan erdemli şehrin bütün unsurlarını korumak istemiştir. Savaş ve yasalar da bunun bir aracı olarak düşünülmelidir.

### 3.3.3. Erdemli Şehirler- Erdemli Olmayan Şehirler

Fârâbî'ye göre kötüye eğilimli olan kişiler Erdemli Şehirde, erdemli yönetici sayesinde fazilet sahibi bir insan olabilir. Tıpkı hastalığın, teşhis edilmediğinde ve doğru bir tedavi uygulanmadığında diğer organlara yayılması gibi kötülük de erdeme dönüşmediği zamanlarda şehrin diğer kısımlarına yayılır. Daha da kötüsü erdemli olan bir şehre kötü fiiller ve düşünceler tebliğ edilirse erdemli insanlar da kötü kişilere dönüşür (Fârâbî, 1987: 32). Yani Erdemli Şehir inşa edildikten sonra erdemler topluma tebliğ edilmelidir ki, şehirde fazilet sağlansın ve korunabilsin.

Fârâbî şehirleri amaçlarına ve yöntemlerine göre erdemli ve erdemli olmayan şehirler olarak sınıflandırmıştır. Bu şehirler (Fârâbî, 2004a: 99, 100; Fârâbî, 1987: 39,40, 41):

1. Cahil<sup>4</sup> şehirler: Bu şehirler gerçek mutluluğun ne olduğunu bilen kimselerden yoksundur. Bu nedenle şehir halkı sahte saadetleri elde etmek için yardımlaşır. Fârâbî'ye göre dört tür cahil şehirler vardır. Bunlar:
  - A. Zaruret şehri: Bu şehirde halk bedeninin fiziksel ihtiyaçlarının tatminiyle mutluluğu elde etmeye çalışır.
  - B. Zenginlik şehri: Bu şehrin halkı mutlu olmak için zenginlik elde etmeye çalışır
  - C. Bayağılık (hassa) ve düşüklük şehri: Bu şehir halkı mutluluk için eğlencenin peşindedir.
  - D. Şeref şehri: bu şehrin halkı ise mutluluğu şeref ve ün peşinde koşarak yakalamaya çalışır.
2. Bozuk şehirler: Bu şehir halkının fikir erdemleri, erdemli şehrin fikir erdemleriyle aynıdır. Fakat halkın fiilleri cahil şehrin fikirleri gibidir.
3. Değişmiş (mubaddala) şehirler: Bu şehir erdemli şehrin bozulmuş halidir.
4. Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içindeki şehir: Bu şehirde şehrin yöneticisi gerçekte olmadığı halde dini liderlerin vasıflarını taşıdığını iddia eder ve halkı bu doğrultuda kandırır. Halk ise bu yöneticinin sayesinde mutlu bir ahiret hayatı yaşayacağını düşünür.

---

<sup>4</sup> Cahili kelimesi İslam düşüncesinde dini bilmeme anlamında ve İslam öncesi toplumun sosyolojik yapısını tanımlarken kullanılmaktadır (Corbin, 2007: 261).

Fârâbî'ye göre bu bozuk şehirlerde yaşayan ve erdem sahibi olmayan kimselerin hayatı bedbahtlıkla geçer. Bu kişiler hem bu dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaşamazlar (Fârâbî, 2004a: 105, 106). Fakat bu bozuk idareler altında yaşadığı halde faziletli olan kimselere de rastlanabilir. Bu durumda bu kişiler eğer kendi zamanlarında mevcutsa faziletli şehirlere hicret<sup>5</sup> etmelidir. Aksi halde hem içinde yaşadığı idareye hem de dünyaya yabancı kalır. Gerçek saadete asla ulaşamaz (Fârâbî, 1987: 71). Aynı şekilde Erdemli Şehirde yaşayan kötü kimseler erdemli idarecinin yaptığı kanunlarla hem kötülük yapmaktan çekinir hem de bu yasalar ve politikalar sayesinde erdemli olmaya başlar (Fârâbî, 1987: 32). Kısaca Erdemli Şehir içinde mutluluğa erişilebilecek şehirdir. Erdemli idareci de şehir halkını mutluluğa ulaştırma amacıyla erdemlere ve fiillere yönlendiren kişidir. Yani siyasetin işlevi şehirde mutluluğun kazanılmasına hizmet etmektir. Zira Fârâbî felsefesinde en yüksek gayenin mutluluk olduğu; erdemlerin, Erdemli Şehirlerin ve erdemli eylemlerin mutluluğun kendileri aracılığıyla kazanıldığı şeyler olduğu unutulmamalıdır. Daha açık ifade edecek olursak, gerçek mutluluk insanın bu dünyadaki ve ahiret hakkındaki bütün amaçlarının üstündedir. Erdemler, Erdemli Şehirler ve erdemli fiiller de mutluluğu elde etmek için istifade edilen araçlardır. Yani mutluluğa hizmet eden araçların tamamı mutluluk amacına hizmet ettiği ölçüde iyidir ve doğrudur (Fârâbî, 1987: 39).

### **3.4. İSLAM FİLOZOFU, SİSTEM FİLOZOFU VE MÜKEMMELİYETÇİ BİR DÜŞÜNÜR OLARAK FÂRÂBÎ**

Fârâbî felsefesini ayrıntılı bir şekilde incelemeyi hedefleyen çalışmamız boyunca esasen Fârâbî'nin siyaset ve ahlakı bir bütün halinde ele aldığına şahit olduk. Fârâbî'nin siyaset ve ahlakı etkileşim halindeki alanlar olarak ele alması esasen onun bir İslam düşünürü, bir sistem filozofu ve mükemmeliyetçi bir düşünür olmasıyla ilgilidir. Bu üç özelliği onun siyaset ve ahlak etkileşimini özgün kılan özelliklerdir. Çünkü Fârâbî felsefesi Grek felsefesinin mükemmeliyetçi çizgisi ve İslam felsefesinin sentezine dayanan bir sistemdir.

---

<sup>5</sup> Fârâbî "Erdemli Şehre hicret" deyiimiyle esasen İslam medeniyetinin Medine'de kuruluşuna zemin hazırlayan hicrete atıfta bulunmuştur. Esasen Fârâbî'nin Erdemli Şehir teorisinin kaynağı Hz. Muhammed zamanında gerçekleşmiş olan İslam idaresidir.

### 3.4.1. İslam filozofu Olarak Fârâbî

Şunu belirtmek gerekir ki Fârâbî kendi şahsında öncelikle inançlı bir Müslüman sonra da Aristoteles ve Platon'u izleyen bir siyaset filozofudur (Rosenthal, 1997: 13). Bu doğrultuda felsefesini oluştururken öncelikle İslam dininin vahiy ve hadisleri kapsayan kaynaklarını sonra da erişebildiği felsefi kaynakları temel almıştır. İslam kaynaklarının etkilerini Fârâbî'nin referanslarında da görebiliriz. Fârâbî'nin teorilerindeki teolojik kısımları incelediğimizde esasen onun bütün semavi dinlerde bulunan temel ilkeleri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu Fârâbî'nin Erdemli Şehir teorisini her yerde uygulanabilir, evrensel bir siyaset kuramı olarak oluşturmak istemesiyle ilgilidir. Zira dikkat edecek olursak Fârâbî'nin oldukça felsefik bir dil tercih etmiş olduğunu da görürüz. Fakat Fârâbî'nin bir İslam düşünürü olmasını sağlayan şey onun Müslüman oluşundan çok teorilerinde zaman zaman İslam terminolojisindeki ifadelerle yer vererek İslam'a referans vermesidir. Örneğin cihat kelimesi ile Erdemli Şehri korumak için yapılan savaşları, mücahit kelimesiyle de Erdemli Şehri koruyan askeri sınıfların tamamını ifade etmiştir. Ayrıca genel İslam öğretileri ile Fârâbî felsefesinin -sudur problemi dışında- paralel olmadığını söylemek mümkün değildir. Nitekim sudur prensibi de genel İslam inancında yeterince itibar gören bir ilke olmasa da parçalı bir inanç sistemi olan İslam düşüncesinde yer alan bazı mezhep ve felsefi ekoller tarafından benimsenmektedir.

Fârâbî'nin teolojisine baktığımızda onun Tanrı ile insan ilişkisini Ortaçağ'daki diğer düşünürlerden farklı olarak akıl temelinde ele aldığını söylemek mümkündür. Çünkü Fârâbî'ye göre insan Tanrı'yı, Tanrı'nın sıfatlarını, insanlara bildirdiği örnek yaşam biçimini ve müminliğin ilkelerini ancak gelişmiş bir akıl sayesinde anlayabilir. Aklın bu seviyesi ise duyulur ve görülür şeylerin ötesindedir ve kavrama gücünün en son aşamasında gerçekleşir. Fârâbî'nin yaşadığı dönem İslam felsefesi için en önemli problem gerçekliktir. Vahiilerin gerçek anlamını bilme, öğrenme düşünürlerin en temel sorunsalı olmuştur (Corbin, 2010, c1: 24). Bütün İslam düşünürlerinin hemfikir oldukları şey vahyin insanlar için en iyi olan şeyleri bildirdiğidir. Fârâbî'ye göre felsefe de bu manada vahyin kavranmasını ve böylelikle Tanrı'nın bildirdiği insanlar için en iyi olan şeyleri anlamının anahtarıdır. Siyasal sistemleri ve ahlakı biçimlendiren de bu anahtardır.



Gazali ile Fârâbî ekolünün en çok çatıştığı nokta da burasıdır. Fârâbî'nin kurucusu olduğu İslam felsefesinin rasyonel kısmını oluşturan Meşşai akım, Tanrı'nın varlığı, sıfatları gibi konuları kapsayan hakikatin ancak felsefe ile kavranabileceğini savunurlar. Gazali *Felsefe'nin Tutarsızlığı (Tehafutu'l-Felasife)* eserinde esasen felsefe ile dini felsefenin nazari bir bakışla dini anlayamayacağı teziyle birbirinden ayırmıştır. Gazali'ye göre dini kaynaklar felsefenin tenkidine bırakılmayacak, akıl yerine inanç ile kavranabilecek kaynaklardır (Nasr ve Leaman, c1, 2011: 311). Fakat Fârâbî'ye göre gerçeklik vahyin akla dayanan yorumlarıyla kavranabilir.

Fârâbî'ye göre felsefe Tanrı'nın peygamberleri aracılığıyla insanlara bildirdiği şeylerin esas anlamını kavramaya yarayan akıl yürütmeleri kapsamaktadır. Fârâbî'ye göre Tanrı insanları, onlara akıl ve hakikatten pay vererek var ettikten sonra insanlardan neden var olduklarını bu akıl aracılığıyla bilmesini istemektedir. Bunu kavramak için de insanların nazari ve fikri erdemleri kazanması gerekir. Bu donanımla birlikte vahyi anlayabilecek soyut bir akla erişir. Fikri ve nazari erdemlerle olgunlaşan bilkuvve akıl faal aklı kavrama yetisine sahip olur. Böylelikle Tanrı'nın insana verdiği o muhteşem amacı diğerlerinden ayırabilir, mutluluğa ulaşmakta yardımcı olacak ahlaki ve ameli erdemleri anlayabilir. Nitekim Fârâbî fikri ve nazari erdemlerin bu erdemleri en iyi şekilde kendisinde geliştirmiş olan kişiler tarafından öğretilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu kişiler de sultan, filozof ya da imamdır (Fârâbî, 2004b: 46). Yani insanı entelektüel olarak disipline edebilecek kişiler Tanrı'yı insan aklının son olgunluğuyla kavrayabilen kişilerdir. Fârâbî'ye göre nazari ve fikri olgunluğa eren kimseler vahyi okuyup ameli ve ahlaki erdemleri nasıl kazanacağını öğrenebilir. Zaten felsefesini incelediğimizde Fârâbî'nin erdemlerin ameli ve ahlaki kısmını doğrudan vahiyle ilişkilendirdiğini görürüz. Fârâbî'ye göre vahyi anlayacak yetkinliğe sahip olan kimseler vahiy ile insanlara bildirilen insanların nelerden kaçıp neleri yapması gerektiğini kapsayan ameli ve ahlaki ilkeleri öğrenebilirler (Fârâbî, 1987: 73). Dolayısıyla vahiy Fârâbî'nin ideal ahlak kuramının yegâne kaynağıdır.

Fârâbî'nin Erdemli Şehrin yönetimini aynı zamanda “dinleri muzaffer kılmak” amacıyla ilişkilendirdiğine de tanık oluruz (Fârâbî, 1999: 98). Fârâbî bize bütün ahlaki erdemleri taşıyan, Tanrı'yı sınırsız bir kavrama yetisiyle anlayan, faal aklın bütün olanaklarını kullanan bir yöneticinin kurucusu olduğu bir Erdemli Şehir anlatır. Fârâbî açık açık izah

etmese de Erdemli Şehir anlatımı; kurucunun Hz. Muhammed, Erdemli şehrin Medine, Erdemli Şehirdeki toplumsal uyum ve mutluluğun da Asrısaaadet olduğuna dair pek çok delil barındırır. İlk delil ideal yöneticinin ilk niteliği olan bilkuvve aklı ile faal aklı irtibatlandırarak bilfiil düşünmeye yaklaşmasıdır. Fârâbî'ye göre Erdemli Şehir için en iyi yönetici bir peygamberdir (2004a: 95, 96):

“ Kişi kazanılmış akıl (duyulur ve görülür şeylerin bilgisi) ile bilkuvve aklı birleştirir ve son olgunluğuna erdirirse... kendisine Faal Aklın indiği kimse olur... O tabiatı gereği mükemmelin son haddine varmış kişidir. Bu kimse kendisine vahiy gelen insan olur ve aziz ve yüce Tanrı Faal Akıl'ın ona vahiy indirir. Ve bunu kavrayan bilge bir insan, bir filozof, tanrısal nitelikli bir akıl kullanan mükemmel bir düşünür, Faal akıldan taşan şeyler kendisinde muhafaza eden kişiler de bir peygamber olur.”

Yani Fârâbî'ye göre en mükemmel yönetici kendisine faal akıl inen, tabiatı insan varlığının en son yetkinliğine varmış kimsedir. Yani peygamberdir. Fârâbî Erdemli Şehrin “yaşanan ve bilinen âlemler içinde, yeryüzünde mutluluğun en yüksek biçiminin elde edildiği şehir” olarak tarif etmiştir (Fârâbî, 2004a: 91). Bu esasen Asrısaaadetin tanımıdır. Fârâbî'ye göre İslam evrensel bir hakikati barındırır. Bu nedenle İslam sadece Müslümanlara değil bütün insanlığa aittir. Dolayısıyla İslam'ı muzaffer kılmak bütün dünyanın Erdemli Şehir gibi bir organizasyon altında birleşmesiyle olur. Yani Fârâbî'ye göre İslam ahlakına uygun devlet biçimi de Erdemli Devlettir.

Fârâbî'ye göre din bir dünya görüşü olmasının yanında pratik bir kurumdur. Çünkü ona göre inanç bir şehirde yaşayan insanları bir arada tutan genel bir görüş gibidir. İnanç yaygınlaşması da topluluk üyelerini o amaç ekseninde birbirine benzeter. Bu nedenle inancın olduğu şehirlerin insanları inançlı, inancın olmadığı şehirlerin insanları da inançsız olur (Fârâbî, 2001: 113). Bu bağlamda dinin amaçladığı şey ile insanlar için en yüksek iyi aynı şeydir. Daha açık ifade edecek olursak dinin esas amacı insanları en yüksek mutluluğa ulaştırmaktır, filozofun görevi de bunu topluma tebliğ etmektir. Bu doğrultuda da din, felsefe, siyaset ve ahlak aynı amacın farklı vasıtalarıdır.

Ayrıca Bergson (1967: 74, 101)'un da ifade ettiği gibi ahlak dinin rasyonelleşmiş hali olarak düşünülebilir. Zira ahlak insan zihnindeki statik şeyler ile insanların eylemlerini

kapsayan dinamik süreçlerin tamamını kapsamaktadır. Bu noktada insan davranışlarını bir manada yönlendiren bir rehber olarak din, zihinde tartıp düşünülmüş kuralların fiile dönüştürülmesini de kapsamaktadır. Dolayısıyla Fârâbî felsefesinde din akıl yürütme yöntemleriyle desteklenmiş ilkelerin temel kaynağı olarak ahlakın kendisidir. Çünkü bütün erdemler, bütün ilimler Fârâbî'ye göre vahyin kapalı anlamının burhan yoluyla çözümlenmesiyle kavranabilir. Esasen Ortaçağ felsefesinin ahlaka bakışı da bu yönde olmuştur. Ortaçağ felsefesinde ahlak dini kuralların insan davranışlarını şekillendirerek topluma nüfus etmesi olarak anlaşılır.

Çalışma boyunca görüyoruz ki, Fârâbî vahyi ahlaki olgunluğun, nazari erdemlerin, fikri erdemlerin ve pratik erdemlerin kaynağı olarak görmektedir. Siyasetin teorik kısmının kaynağı da vahiy ve aklın sentezidir. Bu doğrultuda Fârâbî, siyaseti Asrısaadeti model alan bir Erdemli Şehir prototipiyle ve Grek felsefesinin senteziyle şekillendirmiştir.

### **3.4.2. Sistem Filozofu Olarak Fârâbî**

Fârâbî felsefesinin bütününe dikkate aldığımızda ilk olarak Fârâbî'nin felsefenin bütün kısımlarını bir birlik halinde ele alan bir sistem filozofu olduğunu görürüz (Tekin, 2009: 25). Fârâbî insan bilimlerinin bütün olanaklarını kullanarak insanlara mutlu olmak için nereden başlayıp nereye varacaklarını tarif eden bir yol haritası sunar. Birbirini takip eden eserler ve eserlerin içindeki teoriler bu amaca hizmet eder. Bu yol haritasındaki başlangıç neyi bilebileceğimizdir. Fârâbî'ye göre insan önce amacını, varlığını ve son olgunluğunu bilmelidir (Fârâbî, 2004b: 102). Daha sonra bu amacını gerçekleştirmek için hangi ilimle meşgul olacağını bilmeli ve bu ilimdeki doğrulara erişmelidir. Sonra ahlaki olarak eksikliklerini tamamlamalı ve ilgilendiği alandaki bilgileri tatbik etmelidir. Fârâbî'ye göre insan ancak bu aşamaları geçerek ahlaki, ameli ve entelektüel bakımdan yetkinleşir ve amacına ulaşır.

Fârâbî çalıştığı çok sayıda disiplini birbiriyle ortak amaca aracılık etme bakımından irtibatlandırmıştır. Ve disiplinler arası bir paradigma ortaya koymuştur. Eserlerinde dil, felsefe, din, sosyoloji, ahlak ve siyaset üzerine tezlerini anlatırken esasen insanlar için en yüce amaç, insanlar için en yüksek iyi, mutluluğun nasıl elde edileceği gibi problemleri araştırmıştır. Bu doğrultuda ilimleri de mutluluğa ulaşmak için öğrenilmesi ve tatbik edilmesi gereken kılavuzlar olarak görmüştür (Kahveci, 2012: 126).

Dolayısıyla Fârâbî'nin ilimleri eudamonik bir sistemin parçaları olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Mutluluk amacı bu sistem üzerindeki bütün araştırma alanlarının kesiştiği temel sorunsal olmuştur. Dolayısıyla siyaset ve ahlakı aynı sistem üzerinde tutan şey de mutluluk amacıdır. Zira Fârâbî'nin ilim tasnifinde de bunu açıkça görürüz. Fârâbî siyaseti gerçek mutluluğa götürecek yaşam biçimini diğer yaşam biçimlerinden ayıran, kendisiyle mutluluk elde edilecek fiilleri araştıran bir alan (Fârâbî, 1999: 92) olarak tanımlamıştır. Bu tanım bize Fârâbî'nin siyaseti, aynı zamanda ahlaki bir amaç olan mutluluğa ulaşmanın yöntemlerini inceleyen bir alan olarak gördüğünü gösteriyor. Yani Fârâbî'ye göre siyasetin amacı ahlakın amacıdır. Her ikisini de birleştiren şey mutluluğu ulaşma problemi.

Fârâbî'ye göre sanatlar ve ilimler arasında doğal bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşi bir alanın diğerinin amacı olmasıyla ilgilidir (Fârâbî, 2008b: 71). Bu hiyerarşiye göre merteye bakımından en üstün olan; diğer sanatların kendisine hizmet ettiği, diğer sanatların onun amacını gerçekleştirdikleri sanatlardır. Fârâbî'ye göre hikmetlerin hikmeti, sanatların sanatı olan mutluluk (Çilingir, 2009b: 45) bütün sanatların ve ilimlerin amacı olmak bakımından hepsinin uğruna yapıldığı şeydir. Yani bütün ilimler mutluluk gayesinin gerçekleşmesini amaçlamaktadır. Dolayısıyla mutluluk hiyerarşik olarak bütün ilimler gibi siyaset ve ahlakın üstündedir. Ve siyaset ile ahlak bu doğrultuda mutluluğa hizmet eden ilimlerdir.

Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk bireysel olarak kazanılan bir saadet türü değildir. Çünkü insan ruhunun ve doğasının en son yetkinliği olan mutluluk, insan doğasındaki bütün özelliklerin yetkinleşmesiyle elde edilebilir. Fârâbî'nin içtimai ve sosyal hayvan olarak tanımladığı insanın yetkinliği ise sosyalleşme ile kazanılır. Zira Platon ve Aristoteles'in "mutluluk, insan doğasına uygun erdemli hareketlerle kazanılır" (Platon, 2008a: 67; Aristoteles, 2009a: 18) ilkesinin Fârâbî felsefesinde can bulduğu nokta onun yaratılış teorisidir. Fârâbî'ye göre yaratılış itibarıyla insan iki temel özelliği taşır: Tanrı'nın aklından pay alarak sahip olduğu kavrama (seçme) yetisi ve "sosyal bir hayvan" olması. Seçme yetisi insanların rasyonel kararlar vermesini ve davranışlarını bu rasyonel kararlara göre düzenlemesini sağlayan yetidir. Fârâbî'nin insanı "sosyal bir hayvan" olarak tanımlamasından da onun tıpkı Aristoteles'in zoon-politicon tespitindeki gibi

insanları kendilerini şehir hayatı içinde gerçekleştirebilir varlıklar olarak gördüğünü anlıyoruz. Fârâbî'ye göre insan sosyal bir canlı olarak amaçlarına ancak toplumsal ilişkiler içinde ulaşabilir. Bu doğrultuda en yüksek amaç olan mutluluk da sosyal ve siyasal bağlarla ulaşılabilir bir olgudur. Nitekim Fârâbî'ye göre mutluluk aralarında hiçbir anlaşmazlık bulunmayan, faziletler için bir araya gelmiş bir topluluk içinde elde edilebilir (Fârâbî, 1987: 76). Bu düşünce esasen Fârâbî'nin mutluluk konusundaki sosyolojik görüşünü yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu doğrultuda Fârâbî felsefesinde incelediğimiz mutluluğu kazanma yöntemi olan erdemler esasen erdemli toplumu oluşturacak bireylerin tek tek ahlaki ve fikri olarak olgunlaşmasıyla ilgilidir. Yani mutluluğun temini toplumun bütün üyelerine eğitim ve öğretim yoluyla erdemlerin kazandırılmasını kapsamaktadır.

Fârâbî'ye göre Erdemli Şehirde yaşayan toplulukların ahlaki ve entelektüel gelişiminden sorumlu olan, ahlaki amaçlar için işbirliği yapan insanları organize eden ve nihai mutluluğa hizmet eden araçları ortaya çıkaran siyasal yapıdır. Bu doğrultuda İnsanların mutluluk amacına nasıl yöneleceği, erdemlerin topluma nasıl kazandırılacağı, şehirde erdemlerin nasıl korunacağı, fertlerin toplumdaki yeri ve görevi, yöneticinin vasıfları, yöneticinin ahlaki ve fikri kaynakları, toplumdaki işlevi gibi problemler Fârâbî'nin siyaset felsefesinin konusunu oluşturmuştur. Bu problemler siyaset felsefesi gibi ahlak felsefesinin de kapsamındadır. Çünkü Fârâbî'nin sisteminde; devlet, siyaset, toplum, şehir, yönetici, yönetenler, erdemler ve akıl muhteşem bir mutluluk gayesinin araçları olmak bakımından müşterektir. Bu gösteriyor ki Fârâbî siyaseti toplumdaki ahlaki biçimlendiren bir vasıta olarak görmektedir. Ahlakı da siyasetin amaçlarını oluşturan ve ilkelerini ortaya koyan bir alan olarak düşünmektedir. Açıkçası Fârâbî bu birliği öyle nizami ve muazzam bir şekilde kurgulamıştır ki siyaset felsefesinin sorunlarını ahlakla, ahlak felsefesinin sorunlarını siyaset felsefesiyle çözümlenmiştir.

Mutluluk problemi Fârâbî felsefesinde siyaset ve ahlak etkileşiminin merkezindedir. Çünkü bir ahlaki yetkinleşme biçimi olarak mutluluk, bir taraftan siyasal teorilerin amacı ve nedeni diğer taraftan da sonucudur. Mutluluk her şeyin amaçladığı şey olduğu için siyasetin nedeni, en yüksek siyasal düzenle kazanılabilecek bir olgu olduğu için de siyasetin sonucudur. Mutlulukla birlikte mutluluğa hizmet eden bütün araçlar da bu neden-sonuç ilişkisini içermektedir. Sözelimi erdemler; şehirde mutluluğun kendisiyle

elde edilebileceği bir araç olması bakımından siyaseti harekete geçiren bir neden, doğru siyasal araçlarla şehirde yaygınlaştırılması beklenen ahlaki ilkeleri kapsadığı için de siyasetin sonucudur. Dolayısıyla ahlak Fârâbî felsefesinde hem siyasetin temelini oluşturan unsurdur hem de siyaset aracılığıyla düzenlenmesi gereken bir alandır. Bu nedenle de Fârâbî felsefesinde ahlak siyasaldır, siyaset de ahlakidir. Çünkü Fârâbî'ye göre ahlak ve siyaset birbirini denetleyen, birbiri üzerine söz söyleme yetkisi olan ve pek çok ortak noktası olan alanlardır.

Fârâbî felsefesinde mutluluğun aracı olması bakımından erdemler, siyaset ve ahlak etkileşimini yansıtan önemli bir göstergedir. Fârâbî'ye göre mutluluk dört erdem (nazari, fikri, ahlaki, ameli) son yetkinliğine ulaşmasıyla elde edilebilir (Fârâbî, 2004b: 21). Ona göre ruhun erdemlere ulaşması ruhun sağlığıyla ilgilidir. Bu nedenle kendisinde erdemler ortaya çıkmayan, erdemlerle tanışmamış kimselerin ruhları hastadır. Siyaset ilminin âlimi olan sultan da tıpkı doktorun bedeni tedavi ettiği gibi ruhu tedavi etmekle mükellef bir ahlak doktorudur (Fârâbî, 1987: 28).

Fârâbî ameli erdemlerde bütün pratik sanatları birer uzmanlık alanı olarak tarif etmiştir. Ona göre bu alanlarda uzmanlaşmak isteyen kişiler için ilk koşul nazari, ahlaki ve fikri erdemleri taşımaktır. Sonraki koşul da bu kişilerin, ilgili olduğu alandaki teorik bilgileri pratik tecrübelerle desteklemesidir. Yani Fârâbî'ye göre yetkinleşmek, teorik ve pratik olgunlukla elde edilir. Bu doğrultuda Fârâbî'den, siyaset sanatının uzmanında da teorik olgunluğun yanı sıra pratik bir tecrübeyi de araması beklenir. Fakat Fârâbî, Sultan'dan siyasal bir tecrübe beklemez. Ona göre bir Sultan doğduğunda da Sultan'dır. Fârâbî'ye göre Sultanlık yaradılışına sahip bir kimsenin felsefi ve ahlaki erdemleri taşıması ve siyasete engel olmayacak fiziki kemale sahip olması yeterlidir. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre siyaset ilminin yetkinliği ahlaki bir olgunluktur. Yani siyasal yeterlilik ahlaki bir donanım ve siyasete meyilli bir yaradılışla kazanılır. Fârâbî'nin ideal yönetici teorisine göre bu yöneticiyi diğer insanlardan ayıran şey bütün ahlaki erdemlerin kendisinde muazzam bir biçimde vücut bulmasındandır. Zira Fârâbî'ye göre siyaset, hayat tarzları arasından en yüksek olanı belirleyebilme, nihai mutluluğun kendisiyle elde edileceği mükemmel ahlaki yapıyı oluşturma, erdemli davranış ve yetileri topluma kazandırma sanatıdır (Fârâbî, 1999: 92–96). Dolayısıyla hükümdarlık meziyeti de ahlaki bir olgunlukla elde edilebilir.

Fârâbî'nin sistemine tekrar dönecek olursak, bu sistemin düşünce tarihine yansımalarının onun bir uzlaştırıcı olarak anılmasıyla gerçekleştiğini görürüz. Her ne kadar Fârâbî'nin uzlaştırıcılığı (Libera, 2005: 110) *Platon ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* (Fârâbî, 2009: 30) eseriyle ilişkilendirilse de temel neden Fârâbî'nin aykırı alanları aynı sisteme dâhil etmesidir. Fârâbî yorumcuları Fârâbî'nin din ile felsefeyi, Platon felsefesi ile Aristoteles felsefesini, Yeni Platoncu görüşler ile varlık alanındaki İslami görüşleri, siyaset felsefesi ile ahlak felsefesini uzlaştırdığını ve uyumlulaştırdığını (harmonization) (Mahdi, 2001: 4) kabul etmiştir.

Fakat Fârâbî'nin uzlaştırıcılığı her şeyden çok onun filozof tarifiyle ilgilidir. Fârâbî'ye göre felsefe aklın bütün alanlarında kesin delillere varma işidir (Fârâbî, 2008a: 5). Dolayısıyla filozofun işi de bütün alanlarda felsefi yöntemleri uygulayarak kesin deliller elde etmektir. Bu felsefe tarifini yapan bir filozof olarak Fârâbî'nin de, bütün ilimlerde akıl yürütme ve kapalı anlatımlardan açık deliller ortaya çıkarma yöntemlerini kullandığını görürüz. Fârâbî çözüme kavuşturduğu meseleleri felsefe çatısında birleştirmiştir. Fârâbî öyle tutarlı bir sistem yaratır ki aralarında çatışma olduğunu düşündüğümüz meseleleri bu sistemde tamamlanmak için birbirine ihtiyaç duyan parçalar olarak görürüz. Daha açık ifade edersek Fârâbî'nin söz konusu alanlar arasında var olduğunu düşündüğü akıl temelli bir uzlaşmayı teşhis ettiğini söyleyebiliriz. Zira Fârâbî'ye göre mutluluk amacına hizmet eden faziletli şeyler asla çatışma barındırmaz. Kendisiyle mutluluk elde edilen her iş ve her teori iyinin kendisidir (Fârâbî, 1987: 61).

Toparlayacak olursak Fârâbî'nin ilmi, felsefeyi ve alt şubelerini bir birlik halinde ele alan yeni bir düşünme biçimini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu manada Fârâbî felsefesini özel kılan şey ilk İslam düşünürlüğü (Fârâbî, 2001: x)'nün yanında bir sistem filozofu olmasıdır. Fârâbî felsefede eşine zor rastlanır bir paradigma ortaya koymuştur. Marenbon Fârâbî'nin modern gözle görülebilecek fantastik bir kozmoloji önerdiğini (Marenbon, 2007: 91) söylerken Fârâbî'nin bu sistemi işaret etmiştir

### **3.4.3. Mükemmeliyetçi Bir Düşünür Olarak Fârâbî**

İlk kısımda da incelediğimiz üzere mükemmeliyetçilik düşünce tarihinde “en iyi devlet”, “en iyi yönetim biçimi”, “en yüksek moral ilkeler” ve “en yüksek yaşam şekli” gibi idealardan oluşan teorileri kapsamaktadır. Fârâbî bu doğrultuda düşünce tarihinde

ahlaki ve siyasal bir mükemmeliyetçi olarak yer almaktadır. Zira Fârâbî'ye göre nihai mükemmellik olan mutluluk mükemmel bir siyaset tarafından düzenlenen, mükemmel bir ahlaki sistemi olan erdemli bir toplum tarafından elde edilebilir.

Fârâbî'nin mükemmeliyetçiliği ilk olarak onun insan doğası teorisine dayanır. Ona göre insan, bütün eksikliklerden münezze bir Tanrı'nın kendi özünden pay vererek var ettiği bir varlıktır. Suret ve maddeden oluştuğu için de kendi özünü kavrama, hakikati anlama gibi mükemmel bir düşünme yetisinden uzaktır. Fârâbî'ye göre insan için ilk mükemmellik bu yetiye ulaşabilme potansiyelidir. Hatırlayacağımız gibi Fârâbî bu yetiyi bilkuvve akılsal olarak ifade etmiştir. İnsan için nihai mükemmellik ise mükemmel düşünme ve kavrama yetisine ulaşmasıdır. Fârâbî ulaşılan bu noktayı da bilfiil akılsal olarak ifade etmiştir. Fârâbî'ye göre gerçek mutluluk bilkuvve akılsaldan bilfiil akılsala ulaşmadır. Yani mükemmel bir entelektüel yetkinliktir. Fakat Fârâbî'ye göre bilfiil akılsala ulaşmak yaşarken mümkün değildir. Fakat bu noktaya erişmek için elde edilen ahlaki ve entelektüel erdemler öbür dünyada bilfiil akılsala ve nihai mutluluğa erişmenin yegâne yoludur. Dolayısıyla mutluluk ahlaki ve entelektüel yetkinliğin son noktasında elde edilebilir.

Fârâbî sisteminin buraya kadar olan kısmında Fârâbî'nin ahlaki mükemmeliyetçi bir filozof olduğunu ileri sürebiliriz. Fârâbî'nin Erdemli Şehir teorisini incelediğimiz de ise onun siyasi mükemmeliyetçi bir düşünür olduğunu da söyleyebiliriz. Öyle ki Fârâbî Erdemli Şehir teorisine devlet bütünü erdemleri geliştirdiği, insanların ahlaki ve entelektüel olgunluklarını son seviyesine ulaştırdığı, dolayısıyla devletin ferdin ahlaki alanına doğrudan müdahale ettiği bir devlet tasarlamıştır. Bu devlet, her bakımdan muhteşem olan bir yöneticinin şehir halkını eğitim ve öğretimle mükemmelleştirmeye çalıştığı bir devlet biçimi olarak cisimleşir. Fârâbî'nin erdemli devlet teorisinin zemini esas olarak Tanrı'yı izlemeye yönelik bir teoloji ile insanların ulaşabileceği en yüksek erdemlere dayanan ahlakın muazzam birliğidir. Zira en başında da açıklamaya çalıştığımız gibi burhani felsefeyle kapalı anlamı çözülen vahiy erdemlerin kaynağı olduğu gibi devlet teorisinin de temelidir.

Fârâbî yerleşim yerlerini ve topluluk biçimlerini tartışırken en iyi ve en mükemmel olanın bütün insanların dünyanın oturulabilir kısmında toplanmasıyla oluştuğunu (Fârâbî, 2004a: 90) kabul etmiştir. Erdemli Şehir bu doğrultuda Fârâbî'nin dünya



devletinde uygulanması için önerdiği bir modeldir. Fârâbî Erdemli Şehrin özellikleriyle birlikte erdemli olmayan şehirleri ve eksiklerini de tanıtır. Bu doğrultuda erdemli olmayan şehirlerin de eksiklerini tamamlayıp dünya devletine katılmasını önerir. Dolayısıyla Erdemli Şehir mükemmelleşmenin bir modelidir.

Fârâbî ahlaki ilkeler ve amaçlar üzerine inşa edilen devletin ahlaka müdahale etmesi gerektiğini düşünmüştür. Yani Fârâbî mükemmel ahlakın mükemmel bir siyaset tarafından dizayn edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Siyaset toplumu ahlaki olgunluğun nihai aşamasına erdirmeyi amaçlayan erdemli bir yöneticinin şahsında ortaya çıkarken ahlak da siyasetin düzenlemek ve geliştirmek suretiyle müdahale ettiği bir alan olarak kendini gösterir. Yani Fârâbî siyaseti ahlaki bir zemin üzerine oturturken ahlakı da siyaset tarafından şekillendirmiştir.

## SONUÇ

Fârâbî'nin siyaset ve ahlak felsefesi arasında kurmuş olduğu etkileşimi incelemek amacıyla yaptığımız bu çalışmada, öncelikle düşünce tarihinde Fârâbî'den önce yer alan ahlak ve siyaset etkileşim örneklerini araştırdık. Bu doğrultuda siyaset ve ahlak ilişkisinin Klasik Dönem felsefesindeki biçimini; felsefenin en yetkin ürünlerini ortaya koyan Sokrates, Platon ve Aristoteles nezdinde analiz etmeye çalıştık. Daha sonra bu ilişkinin Ortaçağ felsefesi içindeki farklı dini gelenekler tarafından nasıl şekillendirildiğini araştırdık. Ardından Fârâbî felsefesini bu temelde ayrıntılı olarak incelemeye çalıştık.

Bu araştırma ve incelemeler bize gösteriyor ki Fârâbî felsefesinde ahlak ve siyaset etkileşimi yaradılış, mutluluk, mutluluğun toplumsal boyutu, erdemler, erdemlerin kazanılması, şehir hayatı ve ilahi düzene uyum gibi pek çok problemi kapsamaktadır. Araştırmalara göre Fârâbî ahlak alanına giren şeylerin siyaset tarafından düzenlenmesi gerektiğine ve siyasetin ahlaki bir zemin üzerine inşa edilmesi gerektiğine inanıyordu. Bu doğrultuda Fârâbî'ye göre siyaset; şehir halkının ahlakını biçimlendirme, erdemlerin kazandırılması, mutluluğun en yüksek biçimini belirleme, mutluluğun kazanılmasında yardımcı olacak erdemli araçların seçimi ve şehirde mutluluğun tesis edilmesi gibi ahlaki sorumlulukları kapsayan bir alandır. Diğer taraftan ahlak; erdemli bir Sultanın yönetimiyle kazanılan, siyasetin temelini oluşturan ve şehir halkının eylemlerini yönlendiren davranış ve düşünce ilkeleridir. Dolayısıyla Fârâbî siyaset ve ahlak arasında çift yönlü bir ilişki tarif etmiştir.

Fârâbî'ye göre ahlak ve siyaset teorilerinin tamamı bir nedene bağlıdır. Bu aynı zamanda Fârâbî'nin ahlak ve siyaset arasında etkileşim kurmasının da nedenidir. Fârâbî'ye göre bütün teorilerin nedeni olan soru “İnsanlar için en yüksek gaye nedir?” sorusudur. Fârâbî'nin mantık, bilgi felsefesi ve varlık felsefesi bu sorunun cevabını aradığı kısımdır. Ahlak felsefesi, onun en yüksek gayenin moral kısmını oluşturduğu alandır. Siyaset felsefesi de onun “ En yüksek gayeye nasıl ulaşılır?” sorusunun cevabını aradığı alandır. Bu doğrultuda Fârâbî, felsefenin bütün kısımlarında en yüksek gayenin araştırılması problemine odaklanmıştır. Dolayısıyla bu alanların tamamı birbirine bağlı disiplinlerdir. Fârâbî'ye göre insanların amaçları içinde en yüce olanı; sadece kendisi için istenen, entelektüel ve ahlaki yetkinliğin en son aşamasında ve

toplum içinde elde edilebilen, Tanrı'nın insanlara kâinatta yer vermesinin nedeni olan nihai bir mutluluktur. Dolayısıyla mutluluk; Fârâbî'ye göre bildiğimiz ve bilmediğimiz her şeyin ve herkesin amaçladığı, bütün gayelerin üzerinde bir iyidir.

Mutluluğun özelliklerini biraz açarsak ilk olarak mutluluğun sadece kendisi için istenen bir şey olması sebebiyle beraberinde haz, tutku, keyif gibi doyum veren duygular getiren şeylerle ilgili olmayan bir kavram olduğunu görürüz. Zira mutluluk Fârâbî felsefesinde getirileri için değil kendisi için istenen, madde ile ilgili olmayan soyut bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda Fârâbî'nin mutluluk ile istek arasında bir bağ kurduğunu görürüz. Çünkü Fârâbî'ye göre mutluluk, mutluluğun ne olduğunu bilmekle kazanılmaz. Mutluluğa ulaşmak için mutluluğun kendisini bütün amaçlardan soyutlayarak istemek gerekir. Hatırlayacağımız gibi Aristoteles bu isteği “özgür istenç” olarak ifade etmiştir. Fârâbî de tıpkı Aristoteles gibi mutluluğun, mutluluğu getirecek eylemleri yapmaya hazır olmakla kazanılacağını düşünmüştür. Fârâbî'ye göre mutluluğu istemek, mutluluk uğruna yapılan fillerin iyi ya da kötü sonuçlarına katlanmayı da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Fârâbî mutluluğa ulaşmak için gösterilen faziletli fillerin bazı durumlarda zahmet vereceğini ve bu zahmete mutluluk için katlanmak gerektiğini düşünmüştür (Fârâbî, 1987: 61, 62).

Mutluluğun ahlaki ve entelektüel yetkinliğin en yüksek aşamasında kazanılan bir şey olması Fârâbî'nin insan ruhuna yaklaşımıyla ilgili bir meseledir. Fârâbî'ye göre insanlar kişiye has özellikleri içeren bir fitrat ile dünyaya gelmiştir. Fitrat insan davranışlarını iki şekilde biçimlendirir. Fârâbî'ye göre insan ruhunda kendisinde birtakım karakterler ortaya çıkmasını sağlayan eğilimler vardır. Bu eğilimler ferdin tutumlarını fiillere dönüştürmesiyle birlikte bir süre sonra kalıplaşmış bir karakter yapısı halini alır. Yani fitrat ilk olarak tutumlardan karakter yapısı ortaya çıkmasının zeminini hazırlar. Fitrat, ikinci olarak fertlerin birtakım ilimlere ve sanatlara yetenekli olması biçiminde zuhur etmektedir. Fârâbî herkesin her işte, ilimde ve sanatta yetenekli olamayacağı, insanların tek bir ilim, sanat, zanaat ya da işte kabiliyetli olacağını düşünür. Yani Fârâbî'ye göre herkesin çok iyi yapabileceği ve başarılı olabileceği yalnızca bir iş vardır. Bu bağlamda herkes yetenekli olduğu alanda teorik bilgileri edinerek ve öğrendiklerini tatbik ederek uzmanlaşabilir. Dolayısıyla insanı diğer insanlardan ayıran karakter ve özellikler yaratılışa dayanır.

Fârâbî'ye göre yaradılış Tanrı vergisi yetileri kapsamaktadır. Zira Tanrı insanları mutluluğa ulaştırmak için farklı yollara yönlendiren kabiliyetlerle donatmıştır. Bu doğrultuda mutluluğun ahlaki ve entelektüel yetkinlik ile ilgili kısmının ilk özelliği fertlerin yaradılışlarına özgü davranışlarda ve eğilimli oldukları alanlarda erdemleri kazanmasını içermektedir. Ahlaki ve entelektüel yetkinlik Fârâbî felsefesinde ikinci olarak erdemleri kapsamaktadır. Fârâbî'ye göre mutluluk nazari, fikri, ahlaki ve ameli erdemlerin kişiyi son olgunluğa erdirmesiyle elde edilir. Bu erdemler Tanrıdan başlamak üzere bütün varlıkları, insanları, insanların var oluş amaçlarını, felsefeyi, doğruyu yanlıştan ayırma yöntemlerini, ilim ve sanatların amaçlarını, hakikatlerini kapsayan teorik bilgilerin ve pratik uygulamaların bütünüdür. Fârâbî felsefesinde siyasetin rolü bu noktada somutlaşmaktadır. Fârâbî'ye göre yönetici şehir içinde yaşayan bütün insanların yaradılışlarına uygun olan erdemlerle yetkinleşmesini sağlamak durumundadır. Bu doğrultuda erdemleri öğretmek ve erdemleri korumakla mükelleftir. Yani siyaset ahlaki ortaya çıkarmakla sorumludur.

Fârâbî'yi diğer Ortaçağ filozoflarından ayıran şey, onun insan doğasını sadece ruh ve nefis meselesi görmemesidir. Daha önce de ifade etmeye çalıştığımız gibi Ortaçağ felsefesine konu olan insan Tanrıya manevi olarak bağlanmış insandır. Bu bağların dışında insan felsefenin konusu dışındadır. Fakat Fârâbî felsefesinde insanların Tanrı ile ilişkilerinin dışında kalan alan da felsefenin konusudur. Yani Fârâbî'ye göre insan sadece kâinata değil dünyada da yaşayan, varlığını sürdürmek için dünyayla iletişim halinde olan bir canlıdır. Ona göre insanları olgunlaştıran şey Tanrısal şeylerle olduğu gibi diğer insanlarla uyumlu olmalarıdır. Zira Fârâbî'ye göre insan, içtimai ve sosyal bir varlıktır. Fârâbî bu doğrultuda mutluluğun toplumsal hayatta elde edilen bir şey olduğunu savunur. Bu nokta aynı zamanda Fârâbî'nin İslam felsefesiyle Aristoteles felsefesini uzlaştırdığı yerlerden biridir. Çünkü Fârâbî'ye göre insanın içtimai bir varlık oluşu Tanrının eseridir. Fakat içtimai olgunluğu sağlamak tıpkı mutluluğun diğer koşulları gibi dünyada çözülecek bir problemdir. Fârâbî'ye göre insanların bir araya gelmesi iki şeyi sağlar: içtimai doğasını olgunlaştırmak ve toplumsal yardımlaşmaya katılarak erdemli şehrin bir parçası olmak. Bu iki şey de insanın son olgunluğunda elde edebileceği mutluluğun araçlarıdır. Dolayısıyla Fârâbî'ye göre insan mutluluğa ulaşmak için doğasına uygun olarak toplumsallaşmalıdır. Fârâbî felsefesinde mutluluğu siyasal ve toplumsal bir olgu yapan şey de bu zorunluluktur.

Fârâbî'nin mutluluğu Tanrı'nın insana kâinata bir yer vermesinin nedeni olarak yorumlaması doğrudan sudur kuramıyla ilgilidir. Tanrı'nın insanları neden ve nasıl yarattığı problemi İslam düşüncesinin felsefe, tasavvuf, kelam ve tefsir gibi bütün kısımlarının araştırdığı bir sorunsaldır. Bu doğrultuda İslam düşüncesinin neredeyse tamamında itibar gören cevap: "Ben gizli hazineydim, bilinmeyi istedim. Mahlûkatı yaratıp kendimi onlara bildirdim. Onlar da beni bildiler." (Acluni'den aktaran Söğüt, 2007: 39) hadisinde saklıdır. Yani İslam düşünürlerine göre Tanrı insanları varlığını bildirmek, hakikate ulaşmak üzere yaratmıştır. Fârâbî de bu doğrultuda Tanrı ile insan arasında esası bilmek olan bir bağ tarif etmiştir. Ona göre insanın bu dünyadaki sorumluluğu Tanrı'yı bilmektir. İnsanı mutluluğa eriştiren bilgi de budur. Fârâbî'ye göre Tanrı insanları İlk Akıldan yaratmıştır. İnsanda meydana gelen akıl ise olgunluk derecesine göre duyulur ve görülür şeylerinin ötesini kavrama yetisinden, varlığın sadece suretini kavrama yetisine kadar çeşitlenen bir akıldır. Fârâbî'ye göre kendisiyle mutluluk elde edilecek olan akıl, dünyada en yüksek seviyesine ulaşmış olan akıldır. Fârâbî'ye göre aklın son olgunluğu yani en yüksek mertebesi; kendisiyle vahiyde gizlenmiş deruni bilgilerin, Tanrı ve evren hakkındaki hakikatlerin, doğru ile yanlış ayırmanın en doğru yönteminin, mutluluğu elde etmede yardımcı olacak araçların, nelerden kaçıp nelerden yaklaşmanın kavranabileceği bir tür olgunluktur. Bu doğrultuda vahiy Fârâbî'ye göre akıl ile çatışmadığı gibi en yüksek akıl tarafından (Tanrı) diğer bütün akıllara bildirilmiş doğru ve değerli yaşama rehberidir. Fârâbî bu nedenle vahyi, diğer akılsalları anlamaya yardımcı olan bir akıl türü (Faal Akıl) olarak görmüştür. Vahyin kavranmasını sağlayan seviye ise potansiyel kavrama gücünden- ki Fârâbî bu güce bilkuvve akıl der- Faal Akıl yardımıyla sınırsız kavrama gücüne (bilfiil akıl) ulaşmayı sağlayan bir olgunluktur. Fârâbî bu olgunluğun erdemlerin kazanılmasıyla ve ardından erdemlerin toplumsal hayatta bütün fiil ve davranışlara uygulanmasıyla elde edilebileceğini düşünmüştür.

Bu doğrultuda Fârâbî felsefesinde mutluluğun pratik ve teorik erdemlerle kazanılan bir tür olgunluk olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Fârâbî'ye göre mutluluk düşünce ve eylem bütününe dayanır. Önce gerçek mutluluğunu ne olduğunun bilgisi elde edilir, sonra gerçek mutluluğu diğerlerinden ayırmanın yöntemi, daha sonra da kendisiyle mutluluk elde edilecek araçlar ve yöntemlerin bilgisi öğrenilir. Bu kısım mutluluğun teorisini oluşturmaktadır. Ardından bütün fiil ve davranışlar bu bilgilerle kazanılan

erginlikle biçimlendirilir. Böylelikle düşünce ve eylem birliği sağlanmış olur. Zira Fârâbî ‘mutluluk fikri ve ameli faziletlerin bütünüyle kazanılır’ (Fârâbî, 1987: 72) derken bunu ifade etmiştir.

Düşünce tarihinde mutluluk üzerine çeşitli kuramlar geliştirilmiş olsa da bu kuramlarda mutluluk genellikle “insanlar için en iyi yaşam biçimi” olarak incelemiştir. Fârâbî’nin mutluluk kuramını da bu kapsamda ele alabiliriz. Fakat Fârâbî felsefesinde mutluluk insanlar için en iyi yaşam biçimi olmasının ötesinde insanlar için en değerli, en anlamlı ve inancın ilkelerine en uygun yaşam biçimidir. Yani mutluluk Fârâbî felsefesinde “her şeyin amaçladığı en yüksek şey” olarak dünyada ve ahirette elde edilebilecek en değerli şeydir. Çünkü Fârâbî’ye göre mutluluk insanların dünyada yaşamasının da nedenidir. Fârâbî mutluluk için gerekli olan bilgilerin vahiyle insanlara bildirildiğini kabul etmektedir. Ona göre insanların yapması gereken şey vahyin içerdiği bu bilgileri kavramak ve bu bilgilere dayanan erdemli fiiller gerçekleştirmektir (Fârâbî, 1987: 73).

Fârâbî’ye göre Tanrı insanları mutluluğun sırrını bilmeleri, mutluluğa ulaşmaları için yaratmıştır. Tanrı insanlar için mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılacağı da vahiyler aracılığıyla peygamberlere bildirmiştir. Peygamberler de insanlara mutluluğa ulaşmanın yollarını tebliğ etmiş, öğretmiş ve tatbik ederek inananlara örnek olmuştur. İslam medeniyeti için en yüksek, en değerli ve anlamlı yaşam biçimini Medine’de tesis etmiştir. Hz. Muhammed’in bir idareci ve peygamber olarak kurduğu düzen dünya üzerinde emsali olmayan, içinde gerçek mutluluğun tesis edildiği en yüksek yaşam biçimidir. Fârâbî’ye göre mutluluğun bu dünyada elde edilebilir bir şey olmaması da bu nedenledir. Çünkü Hz. Muhammed son peygamber olduğu için en yüksek mutluluğun yeri artık yeryüzü değildir. Nitekim Fârâbî ikinci en iyi idareyi ve ikinci en iyi yaşam biçimini aramıştır. Fârâbî’ye göre bu yaşam biçimi, akıl ve inançla sorgulanarak Asrısaadet sonrası ulaşılacak en değerli, en anlamlı yaşam biçimidir. Fârâbî esasen her Müslüman gibi doğru bir hayat için Hz. Muhammed’i örnek almak gerektiğini düşünmektedir. Bu doğrultuda Asrısaadet Fârâbî’nin Erdemli Şehri’ni biçimlendiren en önemli model olmuştur. Dolayısıyla Fârâbî’nin Erdemli Şehir teorisiyle tesis edilmesini umduğu mutluluk ulaşılacak en değerli yaşam biçimidir. Fârâbî Hicretten yaklaşık iki yüz kırk sene sonra doğmuş bir filozof olarak İslam medeniyetinin doğduğu günden yaşadığı döneme kadar geçirdiği dönüşümü bilen ve yorumlayan bir düşünürdür. Bu

doğrultuda Erdemli Şehir teorisi İslam düşüncesinin güncel siyaset teorisine yönelik bir eleştiri olarak da düşünülebilir. Çünkü Fârâbî; hukuktan, bağımsız bir bilim olarak siyasetten, felsefi düşünce yöntemlerinden ve filozofların görüşlerinden haberdar olan hatta bu alanlarda uzman olan bir idarecinin İslam uygarlığını muzaffer kılacağını düşünmüştür. Dolayısıyla yaşadığı dönem birden çok halifenin aynı anda İslam medeniyetine dini liderlik etmesi, mezhepsel çatışmalar ve bölünmeler Fârâbî'nin ideal bir yönetim teorisi oluşturmasında etkili olan faktörlerdir.

Fârâbî felsefesinde Erdemli Şehir kendisiyle mutluluk elde edilecek olan politik müessesedir. Bu doğrultuda Erdemli Şehir idaresinin görevi gerçek mutluluğu diğerlerinden ayırmak, kendisiyle mutluluk elde edilecek araçları (erdemler, toplumsallaşma) tayin etmek, toplumda erdemleri ortaya çıkarmak, işbölümüne dayalı toplumsallaşmayı sağlamak ve son tahlilde toplumdaki her bir bireyin nihai olgunlaşmasını sağlamaktır. Bu görevlerin hepsi siyasetin gücüyle ahlaki alanın problemlerini çözmekle ilgili görevlerdir. Dolayısıyla siyasetin ahlaki biçimlendirme yöntemlerini kapsamaktadır. Fakat diğer taraftan ahlaki biçimlendirecek olan siyaset erdemlerin kendisinde mükemmel bir derecede olgunlaştığı bir idareci tarafından temsil edilmelidir. Fârâbî'ye göre siyaset ahlaklı yapan şey erdemli idarecinin yönetimidir. Yani ahlaklı siyaset ahlaklı bir siyasetçinin şahsında cisimleşir. Zira Fârâbî erdemli yönetimler ile erdemli olmayan yönetimleri yöneticinin şehirde tesis etmeye çalıştığı mutluluk şekline göre ayırır. Fârâbî'ye göre şehirde gerçek mutluluğu ortaya çıkarmaya çalışan idarecinin yönetimi erdemli, şehir halkını gerçek mutluluk yerine ün, zenginlik, bedeni hazlar peşinde koşturan idarecinin yönetimleri de erdemli olmayan yönetimlerdir.

Fârâbî'ye göre siyaseti ahlaklı kılan unsur idareci olduğun için onun mükemmel bir ahlak yapısına sahip olması gerekir. Fârâbî'ye göre mükemmel yönetici ilk olarak Faal Akıllı mükemmel derecede kullanabilmelidir. Faal Akıllı son olgunluğunda kullanmak ise kendisine vahiy inen peygamberlere mahsustur. Bu durumda en iyi yönetici peygamberdir. Fakat peygamberin mevcut olmadığı durumda yani Hz. Muhammed'in ölümünden sonra en iyi yönetim oluşturmanın kriteri Faal Akılla mümkün olduğunca yaklaşan birinin yönetici olmasıdır. Bu kişiler de Fârâbî'ye göre ya filozoflardır ya da dinin en önde gelen temsilcisidir (imam). Erdemli Şehri tesis edecek yönetici imam ya

da filozof olmanın yanında nazari, fikri, ahlaki ve ameli erdemlerin son olgunluğunu kapsayan on iki özelliği de taşımaktadır. Bu yönetici aynı zamanda şehir halkına erdemli kazandıracak ve onlardan birbiriyle uyumlu çalışan, işbölümüne katılan erdemli bir şehir yaratacak basirette olmalıdır. Yani yönetici hem halkın kendisi arasında bir uyumu hem de şehir halkı ile kendi arasında bir uyum oluşturabilmedir. Nitekim Fârâbî şehir halkı ile idareci arasındaki uyum hakkında (Fârâbî, 1985: 24): “Başkan (halkın) yüksekte aşağıya doğru akan bir sel gibi olduğunu bilmelidir. Eğer onu (halkı) yönlerden birine doğru yönlendirir ve kendisi de onun karşısına geçerse, kendisini helak eder. Sel ona doğru gelir ve onu boğar” demiştir. Yani Fârâbî’ye göre erdemler ferdin ruhuna uyumunu, Erdemli Şehir de şehir halkının ve yöneticinin birbirine uyumunu gerektirmektedir. Bu doğrultuda mutluluk kendisiyle mutluluk elde edilen bütün unsurların uyumuna dayanmaktadır.

Gördüğümüz gibi Fârâbî felsefesini birleştiren temel mesele mutluluktur. Fârâbî felsefenin kısımlarını mutluluk amacını gerçekleştirmek için bütünleştirmiştir. Varlık felsefesinin içeriğini mutluluğun kaynağı, bilgi felsefesinin içeriğini de gerçek mutluluğu diğerlerinden ayıran bilgi türleri ve mutluluğu kavrama meselesi oluşturmaktadır. Metafizik ve teoloji ile mutluluğun tanrısal anlamını, sosyoloji ile mutluluğun toplumsal hayatta elde edilme biçimlerini tartışmıştır. Ahlak felsefesinde mutluluğa ulaşmak için gerekli olan erdemleri, siyaset felsefesinde de içinde en yüksek mutluluğun elde edilebileceği siyasal organizasyonun koşullarını incelemiştir. Yani Fârâbî mutluluğu araştırırken felsefenin kısımlarını, teoloji, metafizik ve sosyolojiyi kapsayan bir sistem ortaya koymuştur. Siyaset ve ahlak da bu sistem içinde mutluluğun kendisiyle elde edildiği alanlar olarak yer almaktadır. Siyaset ve ahlak ilişkisinin temel kaynağı mutluluk olsa da bu ilişki esasen Fârâbî’nin siyaset ve ahlakı ayrı alanlar olarak görmediğinin delilidir. Çünkü Fârâbî ahlakı siyaset tarafından düzenlenmesi gereken bir alan olarak politik bir perspektifle, siyaseti de ahlaklı bir yöneticinin erdemli hakimiyeti olarak ahlaki bir perspektifle ele almıştır. Yani Fârâbî’ye göre siyaset ahlakın, ahlak da siyasetin konusudur. Nitekim Fârâbî ilimler tasnifinde bu iki alanı ayırmamıştır.

Fârâbî felsefesini ve düşünce tarihindeki ahlak-siyaset araştırmalarını kapsayan çalışmamız bize gösteriyor ki Fârâbî felsefesi pek çok düşünce biçiminin uzlaştırılmış ve özgün bir forma kavuşmuş ifadesidir. Fârâbî Aristoteles, Platon, Yeni Platoncu



kuramları ve İslam düşüncesini yeni bir bakış açısıyla yorumlamış ve özgün bir felsefe oluşturmuştur. Fârâbî felsefeye “müşterekleri birleştirme” ilkesiyle yaklaşır. Fârâbî’ye göre insanların iyiliğini ve mutluluğunu amaçlayan bütün teoriler ve ilkeler birleşebilir şeylerdir. Çünkü Fârâbî’nin varmak istediği nokta insanları en yüksek mutluluğa ulaştırabilecek yöntemlerdir. Bu doğrultuda kendi tecrübelerini, kendinden önceki felsefi söylemleri, dini kaynakları akılcı bir bakış açısıyla tek potada eritmiştir. Bu unsurların tamamını insanın varlık sebebinden ebedi mutluluğa uzanan bir sistemde birleştirmiştir.

Son olarak şunu söyleyebiliriz ki, günümüzde ahlak ve siyaseti birbirine müdahale eden ve birbirini etkileyen alanlar olarak ele alan yaklaşımlar tartışmalı olsa da bu yaklaşımlar Grek ve Ortaçağ felsefesinin en temel eğilimidir. Fârâbî de Grek ve Ortaçağ felsefe geleneğini uzlaştırmış bir düşünür olarak ahlak ve siyaset ilişkisini ele alan felsefi çizgide özgün bir konuma sahiptir. Tez çalışması boyunca gördük ki, Fârâbî nihai mutluluğu temel alan bir sistemde ahlak ve siyaseti kaynaştırmıştır.

## KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1989). *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Yayınları
- Akarsu, Bedia (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Aristoteles (1930). *Metaphisic*, trns: R.P.Hardie, R.K.Gaye, Oxford: The Clarendon
- \_\_\_\_\_ (1996). *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2009a). *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık
- \_\_\_\_\_ (2009b). *Politika*, Çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Aristophanes (1982). *Clouds*, Oxford: Clarendon
- Arsal, Sadi Maksudi (1944). "Farabi'nin Hukuk Felsefesi", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cx, İstanbul
- Arslan, Ahmet (2010). *Felsefeye Giriş*, Ankara: Adres Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2013). *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Arnhart, Larry (2004). *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, Haz: Uygur Karal, Ankara: Adres Yayınları
- Ashby, Warren (1977). *A Comprehensive History of Western Ethics*, New York: Prometheus Press
- Aster, Erns Von (2000). *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev. Vural Okur, İstanbul: İm Yayınları
- Aydın, Mehmet (2010). "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre İstanbul'daki Gayrimüslümlerin Sosyal ve Dini Durumları", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, sayı 10/Yaz, Konya
- Barry, Norman P (2004). *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. Mustafa Erdoğan, Yusuf Şahin, Ankara: Liberte Yayınları
- Bayraktar, Mehmet (1988). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Bergson, Henri (1967). *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, Çev. Mehmet Karasalan, İstanbul: M.E.B. Yayınları
- Black, Antony (2010). *Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi: Peygamberden Bugüne*, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Boer, T.J. De (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları

- Cebecioğlu, Ethem (2009). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları
- Cevizci, Ahmet (2001). *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları
- Connor, Wolker (1992). “The Nation and its Myth”, *International Journal of Comparative Sociology*, c.33, sayı 1
- Corbin, Henry (2010). *İslam Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne*, c.1, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları
- Çam, Esat (1990). *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Der Yayınları
- Çilingir, Lokman (2009a). *Ahlak Felsefesine Giriş: Metinlerde Ahlaki Temellendirme*, İstanbul: Elis Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2009b). *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Ankara: Araştırma Yayıncılık
- Çotuksöken, Betül ve Babür, Saffet (2000). *Metinlerle Ortaçağ’da Felsefe*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Diakov, V ve Kovalev, S (2008). *İlkçağ Tarihi: Ortadoğu-Uzakdoğu-Eski Yunan*, Çev. Özdemir İnce, İstanbul: Yordam Kitap
- Dinçer, Kurtuluş (2010). *Kısaca Felsefe*, Ankara: Pharmakon Yayınevi
- Durant, Will (1938). *Vies et Doctrines des Philosophes*, Paris
- Dursun, D (2012). *Siyaset Bilimi*, İstanbul: Beta Yayınları
- Erdoğan, Mustafa (1993). *Liberal Toplum Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Kitabevi
- Erözden, Ozan (2008). *Ulus-Devlet*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık
- Erkol, Ahmet (2005). “Felsefeden Kelama Yöntem ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd’ün Kelam Karşıtlığı”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı:1
- Fârâbî, Ebu Nasr (1968). *İhsan’ül-Ulüm*, Tahk. Osman Emin, Kahire: Mektebet’ül-Endü’l-Mısriyye
- \_\_\_\_\_ (1980). *Es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdiu’l-Mevcûdât*, Çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları
- \_\_\_\_\_ (1985). *Risale fi’s- siyase*, tahk. Lûvis Şeyhû, Darü’l Arab, Kahire
- \_\_\_\_\_ (1987). *Fusulü’l – Medeni*, Çev: Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları
- \_\_\_\_\_ (1993). *Tembih Ala Sebili’s-Seade*, Çev. Hanefi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- \_\_\_\_\_ (1999). *İlimlerin Sayımı*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları

- \_\_\_\_\_ (2001). *The Political Writings*, Trans: Charles E. Butterworth, Ithaa and London: Cornell University Press
- \_\_\_\_\_ (2004a). *El- Medînetü'l- Fâzıla*, Çev: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2004b), *Fârâbî'nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, Çev: Hüseyin Atay, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2008a). *Kitâbu'l-Burhân*, Çev: Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2008b). *Kitâbu'l-Hurûf*, Çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık
- \_\_\_\_\_ (2009). *El-Medinetü'l Fadıla, İlimlerin Sayımı, Felsefenin Temel Meseleleri, Aklın Anlamları Üzerine, Boşluk Üzerine*, Haz: Hüseyin Gazi Topdemir, İstanbul: Say Yayınları
- Folscheid, Dominique (2009). *Felsefe Akımları*, Çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Gert, Bernard (2012). The Definition of Morality, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University Press
- Grimal, Pierre (2005). *Yunan Mitolojisi*, Çev. Nihan Özyıldırım, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Guthrie, W.K.C (1962). *A History of Grek Philosophy*, Vol1, Cambridge: Cambridge University Press
- \_\_\_\_\_ (1978). *The Later Plato And The Academi*, Vol5, Cambridge Press
- Hadot, Pierre (2011). *İlkçağ Felsefi Nedir?*, Çev. Muna Cedden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları
- Hall John A. ve İkenberry, G. John (1989). *The State*, Minneapolis: Open University
- Hammond, Robert (2001). *Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev. Gülnihal Küken, Uluğ Nutku, İstanbul, Bursa: Alfa Yayınları
- Heywood, Andrew. (2007). *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, Çev. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi, Hüsamettin İnanç, Şeyma Akın, Buğra Kalkan, Ankara: Adres Yayınları
- Hyman, Arthur ve Walsh, James J (1986). *Pilosophy in the Middle Ages: The Cristian, İslamic and Jewish Traditions*, İndianapolis
- İbn Haldun (2007). *Mukaddime*, C.1, C.2, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları
- Kahveci, Niyazi (2012). *İslam Siyaset Düşüncesi*, Ankara: Sinemis Yayınları

- Kaya, Mahmut (1883). *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları
- Kennedy, Hugh (2005). “İslam’ın İlk Dört Asrında Entelektüel Hayat”, Çev. Mahmut Şeviker, *İslam’da Entelektüel Gelenekler*, İstanbul: İz Yayıncılık
- Kuçuradi, İoanna (2011). *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları
- Lange, Friedrich Albert (1998). *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları
- Leman, Oliver ve Nasr, Seyyid Hüseyin (2011) *İslam Felsefesi Tarihi*, C.1, C.2, C.3, Çev. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap
- Leclercq, J (1952). “ Pour l’histoire de l’expression ‘philosophie chetienne’”, *Melanges de science religieuse*, c.9
- Lewis, Bernard (1992). *İslam’ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, İstanbul: Rey Yayınları
- Libera, Alain de. (2005). *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul: Litera Yayıncılık
- Luscombe, David (1997). *Medieval Thought*, Oxford
- Mahdi, Muhsin (2001). *Alfarabi: Philosophy of Plato and Aristotle*, Newyork: Ithaka, Cornel University Press
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2003). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Marenbon, John (1998). “Boethius: from Antiquity to the Middle Ages”, *Routledge History of Philosophy*, Vol II, Medieval Philosophy, London
- \_\_\_\_\_ (2007). *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, London and New York: Routledge Group
- MacIntyre, Alasdair (2001). *Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla Ethic’in Kısa Tarihi*, Çev. Hakkı Hüner, Solmaz Zelyüt Hünerler, İstanbul: Paradigma Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2006). *Ethics and Politics: Essay Vol.2*, Cambridge: Cambridge University Press
- Meral, Yasin (2011). “İbn Meymun’a göre Yahudilikte İman Esasları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52: 2, s243–266
- Mill, J. Stuart (1986). *Faydacılık*, Çev. Nazmi Coşkuner, Ankara: MEB Yayınları
- Mengüşoğlu, Takiyettin (2003). *Felsefeye Giriş*, İstanbul: Remzi Kitabevi
- Netton, Ian Richard (2005). *Fârâbî ve Okulu*, Çev. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayınları
- Olguner, Fahrettin (1987). *Farabi*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları

- Öğün, Süleyman Seyfi (2000). *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*, Bursa, İstanbul: Alfa Yayınları
- Özlem, Doğan (2004). *Etik- Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Kitabevi
- Özgen, Mehmet Kasım (1997). *Farabi’de Mutluluk ve Ahlak İlişkisi*, İstanbul: İnsan Yayınları
- Peters, Francis, E (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları
- Pieper, Annemarie (2012). *Etiğe Giriş*, Çev. Veysel Atayman, Gönül Sezer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Platon (2008a). *Sokrates’in Savunması*, Çev. Ahmet Cevizci, Bursa: Sentez Yayıncılık
- \_\_\_\_\_ (2008b). *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları
- \_\_\_\_\_ (2011). *Devlet Adamı*, Çev: Furkan Akderin, İstanbul: Say Yayınları
- Rasmussen, Douglas B. ve Den Uyl, Douglas (2005). *A Perfectionist Basis for Non-Perfectionist Politics Norm of Liberty*, USA: Pennsylvania State University Press
- Rawls, John (1971). *A Teory of Justice*, Londra: Oxford University Press
- Rawlingson, George. (1943). *Herodot Tarihi*, C.1, Çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Kanaat Kitabevi
- Reisman, David C (2007). “Farabi ve Felsefe Müfredatı”, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları
- Renan, Ernest (1992). *Qu’est-ce Qu’une Nationet Autres Essais Politiques*, Paris: Presses Pocket
- Rosenthal, Erwin I.J (1997). *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, Çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık
- Russel, Bertrand (1983). *Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ- Ortaçağ- Yeniçağ*, Çev. Muammer Sencer, İstanbul: Say Yayınları
- Sabine, George (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi I*, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları
- Saraç, Celal (1971). *İyonya Pozitif Bilimi*, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları
- Sarıbay, Ali Yaşar (2000). *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, Bursa: AlfaYayınları
- Söğüt, Engin (2007). *İsmâil Hakkı Bursevi’nin Kenz-i Mahfi Risalesi Muhteva ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi

- Sponville, Andre Compte (2004). *Büyük Erdemler Risalesi*, Çev. Işık Ergüden İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Stroll, A., Long, A.A., Bourke, V.J. ve Campbell, R (2008). *Etik Kuramları*, Çev. Mehmet Türkeri, Ankara: Lotus Yayınevi
- Sunar, Cavit (2007). *İslam Felsefesi Dersleri*, İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı
- Şahin, Bican (2008). “Liberal Demokrasinin Temelleri”, *Liberal Demokrasinin Temelleri: Güncel Demokrasi Tartışmaları*, (s.1–33), Ankara: Oreon Yayınları
- Şenel, Alâeddin (1968). *Eski Yunan’da Siyasi Düşünüş*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları
- Şirvani, Harun Han (1965). *İslam’da Siyasi Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, Çev. Kemal Kuşçu, İstanbul: Nur Yayınları
- Taylan, Necip (2010). *İslam Felsefesi: Kaynakları-Temsilcileri- Tesirler*, İstanbul: Ensar Yayınları
- Taylor, Charles (2006). *Modern Toplumsal Tahayyüller*, Çev. Hamide Koyukan, İstanbul: Metis Yayınları
- Tekin, Ali (2009). *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*, “Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi”, Ankara: Araştırma Yayınları
- Toktaş, Fatih (2009). *Fârâbî’de Ahlak ve Siyaset*, Samsun: Etüt Yayınları
- Toku, Neşet (2005). *Siyaset Felsefesine Giriş*, İstanbul: Kaknüs Yayınları
- Tunçay, Mete (1985). *Batı Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar: Eski ve Ortaçağlar*, C.1, Ankara: V Yayınları
- Tüysüz, Zekeriya (2009). *Siyaset Teorisinde Mükemmeliyetçilik*, Ankara: Liberte Yayınları
- Ülken, Hilmi Ziya (1998). *Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları
- Walter, Kranz (1984). *Antik Felsefe*, Çev. Suat Baydur, İstanbul: Sosyal Yayınları
- Walzer, R (1965). “Al-Farabi”, *Encyclopedia of Islam*, c.2, Leiden: Leiden University Press
- Zeller, Eduard (2004). *Grek Felsefesi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul