

PAPER DETAILS

TITLE: FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ

AUTHORS: Fatih TOKTAS

PAGES: 41-64

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/410270>

FÂRÂBÎ'DE HUKUK FELSEFESİNİN TEMELLERİ FOUNDATIONS OF PHILOSOPHY OF LAW IN AL-FÂRÂBÎ

FATİH TOKTAŞ
DOÇ. DR.
DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

İslam siyaset felsefesinin kurucu filozofu Fârâbî, Orta Çağ'ın biçimlendirdiği din ile felsefe uzlaşısı yaklaşımını benimsemiştir. Varlık, bilgi ve değer üzerine Yunanca yazılan felsefe birikimini, ilâhî kaynaklı İslam ile uzlaşısının gösterilmesi gereken alanlardan biri de hukuktur. Platon'un Yasalar'ına yazmış olduğu Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn, Fârâbî'nin hukuk felsefesini aydınlatmak için yeterli gözükmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'nin bu eser sayesinde hukukun kaynağı, değeri; yasaların kimler tarafından nasıl yapılacağı ve değiştirileceği gibi hususlarda bir bilinç kazanmış gözükmektedir. Bu bağlamda Fârâbî hukuku; nazarî bir bilim ve amelî bir bilim veya sanat olarak ele almıştır. Ancak o, bir filozof olarak daha çok bilim olan nazarî hukukla ilgilenmiş gözükmektedir. Bu makale, Fârâbî'nin özellikle siyaset felsefesi bağlamında hukuk anlayışının temellerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İslam siyaset felsefesi, Hukuk felsefesi.

ABSTRACT

al-Fârâbî, a founder of Islamic philosophy of law, embraced reconciliation of religion and philosophy formed in the Medieval Age. Law was one of the areas in which reconciliation of philosophy which stood upon Greek writings on existence, knowledge and ethics and divinely originated Islam could be shown. Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn, written by al-Fârâbî on Platon's Republic, does not seem to be sufficient to illuminate his philosophy of law. However, with this book, it appears that al-Fârâbî acquired consciously on the source of law, its value, by who and how to establish and change canons. In this context, al-Fârâbî considered law as a theoretical and practical science or as art. But, as a philosopher, he overly studied on the theoretical law. This article aims to seek out foundations of al-Fârâbî's understanding of law especially in the context of political philosophy.

Keywords: al-Fârâbî, Islamic Political Philosophy, Philosophy of Law

Giriş

Fârâbî, İslam düşünce dünyasının en önemli filozoflarından biri olup aynı zamanda İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilmektedir. İslam ile felsefenin karşılaşması ya da buluşması bizzat İslam filozoflarının kendilerinde ve onlar sayesinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle başta Fârâbî olmak üzere İslam filozoflarının kimi zaman satır aralarına ‘gömdükleri’ cümleler, yalnızca kendilerini anlatmakla kalmamakta aynı zamanda İslam ile felsefe arasında kurmak istedikleri buluşmanın yol haritasını göstermekte gibidir. Söz gelimi Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlû’s-saâde) başlıklı eserinde Fârâbî, Platon’dan aktarma yaparak, filozof olarak yetiştirilmek üzere eğitime alınan adayın, içinde yetiştiği dinin itikadını doğru bir biçimde öğrenmiş olup bu dinin emrettiği davranışları gerçekleştirmede titizlik göstermesi gerektiğini belirtmektedir.¹ Bir başka deyişle Fârâbî, iyi bir dindar olmadan bir gencin/öğrencinin iyi bir filozof olamayacağını belirtmektedir. Filozofumuzun bu yaklaşımının temelinde, felsefe ile buluşmasında/hesaplaşmasında İslam’a gösterdiği ilginin bulunduğu açıktır.

Arslan’ın da açıklıkla belirttiği gibi Orta Çağ boyunca din ile felsefe arasındaki karşılaşma yalnızca Müslümanların değil, aynı zamanda Yahudilerin ve Hristiyanların da en temel felsefî sorunu olmuştur Zira bu üç ilâhî din, tıpkı Yunanlılardan aktarılan felsefe gibi varlık, bilgi ve değer üzerine bir öneri sunmaktadır. Bu durumda sözü edilen dine gönülden bağlı düşünürlerin, ilâhî kaynaklı öneri ile beşerî temelli bilgi arasında ne türden bir ilişkinin olduğunu incelemeye girişmeleri son derece doğaldır.² Bu makale, bir İslam filozofu

¹ Fârâbî, *Tahsîlû’s-saâde*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yay., 3. baskı, Ankara 2013, s. 98.

² Ahmet Arslan, “Çevirenin Önsözü”, *Tahsîlû’s-saâde* içinde, Divan Kitap Yay., 3. baskı, Ankara 2013, s. 7, 8; Lokman Çilingir, *Fârâbî ve İbn Haldun’da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 84-87.

olarak Fârâbî'nin İslam ile felsefe arasında kurduğu ilişkinin yalnızca bir meselesini yani hukuk anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır.

İslam'ın müntesiplerine tevhidî önceleyen bir inanç manzumesi sunmasının yanında, literatürde şariat olarak adlandırılan bir hukuk önerdiği açıktır. Öte yandan Fârâbî'nin deyişiyle felsefe, Irak Keldânîleri tarafından üretilmiş, sonra sırasıyla Mısırlılar, Yunanlılar ve Süryaniler tarafından sürdürülmüş ve nihayetinde ana vatanına (Bağdatlılara/Iraklılara) Araplara geri dönmüştür.³ Ancak Fârâbî, felsefenin bu tarihsel serüveni içinde Yunanlılara, daha doğrusu Platon ile Aristoteles'e ayrıcalıklı bir statü vermektedir. Çünkü bu iki filozof, Fârâbî'ye göre, felsefe birikimini kendilerine (Araplara) aktarmakla kalmamış, aynı zamanda felsefeyi elde etmenin yöntemlerini de kazandırmıştır. Buna göre Platon ile Aristoteles, bir yerde felsefenin ateşi sönmeye yüz tutmuşsa bu ateşin nasıl alevlendirileceğini veya felsefe yoldan çıkmışsa onun nasıl düzeltilileceğini de açıklamışlardır.⁴

Meseleye hukuk açısından yaklaşacak olduğumuzda hem Platon'un hem de Aristoteles'in zengin bir miras bıraktığı görülmektedir. Devlet Adamı, Devlet ve Yasalar başlıklı eserleriyle Platon, daha çok ütopya içerikli bir siyaset felsefesi kurgulamıştır. Üstadı Platon'un etkisinden bütünüyle sıyrılamamış olsa da Aristoteles, tecrübeye daha çok yer açan bir siyaset kuramı geliştirmiş gözükmektedir. Nitekim o, siyaset felsefesini kurgulamak için öncelikle Yunanlıların uyguladıkları ya da tasarladıkları yüz elli sekiz anayasayı derlemiş ve bunları Atinalıların Devleti başlıklı kitapta toplamış; ardından Politika başlıklı eserini kaleme almıştır. Öte yandan Aristoteles'in Nikomakhos'a Ahlâk ve Platon'un diğer eserlerinde yer yer siyaset felsefesine değinilmiştir. Platon'un Felsefesi ve Aristo'nun Felsefesi olmak üzere iki ayrı eser yazan Fârâbî'nin bu literatürden -en azından isim olarak- haberdar olduğu açıktır.

Bununla birlikte Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in sözü edilen eserlerini yeterince bilmediği söylenebilir. Zira Platon'un Devlet Adamı, Aristoteles'in Atinalıların Devleti ve Politika'sının Arapçaya çevrilmemiş olduğu bilinmektedir.⁵ Öte yandan Platon'un Yasalar'ının bazı bölümleri de Arapçaya tercüme edilmemiştir. Nitekim Fârâbî, elindeki Yasalar nüshasının tam olmadığını farkındadır.⁶ Olguner'in karşılaştırmasına göre Özet'in yedinci bölümü orijinal Yasalar'da kesinlikle bulunmamaktadır, böylece

³ Fârâbî, *Tahsîlû's-saâde*, s. 91.

⁴ Fârâbî, *Tahsîlû's-saâde*, s. 100.

⁵ Mahmut Kaya, "Aristo", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1991, c. III, s. 378; Fahrettin Olguner, "Platon", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c. X, s. 474.

⁶ Fârâbî, *Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s. 82.

Fârâbî, on iki bölümden oluşan Yasalar'ın yalnızca sekiz bölümünü görüp tahlil etmiştir.⁷ Fârâbî'nin bu son iki esere yani Platon'un Yasalar'ına ve Aristoteles'in Nikomakhos'a Ahlâk'ına birer telhis yazdığı bilinmektedir. Ne yazık ki bu ikinci telhisin el yazmalarından günümüze ulaşan olmamıştır.⁸ Bu durumda Fârâbî'nin Yunan siyaset, dolayısıyla hukuk felsefesiyle ilgili olarak sınırlı bir birikimi devşirmiş olduğu söylenebilir. Bir başka deyişle Fârâbî'nin hukuk felsefesini aydınlatmak için başvurulması gereken eserin Eflâtun Kanunlarının Özeti (Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn) olduğu söylenebilir/sanılabilir. Ancak, eserlerin başlıkları üzerinden yapılan bu tahlil yanıltıcı ya da eksik olacaktır. Bu bağlamda Platon ile Aristoteles'in felsefe eserlerini kaleme alma tarzlarına dikkat çekmek gerekmektedir.

Fârâbî'ye göre Platon ile Aristoteles, bir ve aynı felsefeyi benimsemişlerdir.⁹ Ne var ki bu iki düşünürün görüşleri arasında birtakım farklılıkların olduğu eserlerini okuyanların gözünden kaçmamıştır. Bu bağlamda Fârâbî, Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (el-Cem beyne- re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs) başlıklı bir eser kaleme almıştır. Bu eserde o, Platon ile Aristoteles arasında görülen farklılıkların 'özde' değil, 'görünürde' olduğunu göstermeyi amaçlamakta ve böylece Platon ile Aristoteles'in felsefeleri arasında gerçekte bir örtüşmenin olduğunu ileri sürmektedir.¹⁰

Sözü edilen eserde incelenen meselelerden biri, Platon ile Aristoteles'in farklı yazı yazma tekniklerini kullanmalarıdır. Buna göre Platon, talebesi Aristoteles'i felsefeyi açık bir dille yazması sebebiyle kınamaktadır. Çünkü açık dille yazıldığında felsefenin sunduğu üst düzey bilgiler, bu bilgileri hazmedemeyecek olanların eline geçecek ve böylelikle felsefeden umulan yarar sağlanamayacaktır. Çağımız okurunun beklentisinin tersine Aristoteles, felsefenin açık bir dille yazılması gerektiğine ilişkin bir savunma sunmaz; tam tersine üstadı Platon'la felsefenin kapalı bir dil kullanmak suretiyle anlatılması gerektiği hususunda hemfikirdir. Ancak o, Platon gibi diyalog tarzında yazmak yerine düz metin olarak yazarak da bunu başarabileceğini düşünmektedir. Nitekim o, kaleme aldığı metinleri ancak felsefede belli bir seviyeye ulaşmış olanların dışındakilerin anlamayacağı

⁷ Fahrettin Olguner, "Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları", *Eflâtun Kanunlarının Özeti* içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985, s. 16-18; Fahrettin Olguner, *Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1989, s. 357-358.

⁸ Mahmut Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s. 235-236; Mahmut Kaya "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, c. XII, s. 157-160.

⁹ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 100.

¹⁰ Fârâbî, "Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs, *Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 151, 153.

hususunda Platon'a güvence vermektedir.¹¹ Bir başka deyişle Aristoteles görünürde açık, aslında ise kapalı bir dille felsefesini yazıya dökmüştür. Platon ile Aristoteles'in yazı yazma teknikleri arasındaki görünürde farklı ama aslında hemfikir olmaları, Fârâbî'nin hukuk anlayışını incelemede önem arz etmektedir.

Çağımızın yaklaşımının habercisi olarak Aristoteles, eserlerinin başlığı ile içeriği arasında uyum olmasına özen göstermiştir. Bir başka deyişle hangi konuyu inceleyecekse bir tek kitapta bunları toplamış ve başlıkta açıkça da bunu dile getirmiştir. Söz gelimi o, Nikomakhos'a Ahlâk'ta ahlâk, Politika'da siyaset, İkinci Analitikler'de bilgi anlayışını açıklamıştır. Aristoteles'ten farklı olarak Platon'un eserleri ile incelediği konular arasında sıkı bir bağ bulunmaz. Her ne kadar Platon'un söz gelimi Yasalar'da olduğu gibi kitap adı ile konusu arasında yakın bir ilişki bulunsa bile, diyalogların pek çoğunda ve şaheseri olan Devlet'te böyle bir ilişki kurulmamıştır. Devlet, Platon'un bütünüyle felsefenin alanlarını sergileyen bir tablo gibidir. Mesele Fârâbî açısından ele alındığında onun yazım tarzının hem Aristoteles'ten hem de Platon'dan etkilenmiş olduğu, ama daha çok ikincisine yakın durduğu söylenebilir.

Fârâbî söz gelimi; Kitâbü'l-burhân'da mantık ve bilgi, İhsâu'l-ulûm'da ilimlerin sınıflandırılması, Risâle fi'l-halâ'da boşluk (fizik), Risâle fi's-siyâse'de siyaset meselelerini incelemiştir. Bununla birlikte Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset konularını ele aldığı eserlerde ve özellikle başeserleri olan el-Medînetü'l-fâzıla ve es-Siyâsetü'l-medeniyye'de yalnızca ahlâk ve siyaseti değil, felsefesinin bütün alanlarını incelediği görülmektedir. Bu durum, Fârâbî'nin hukuk anlayışını ortaya koymak için eserlerinin satır aralarının okunması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan bu çıkarıma filozofumuzun Eflâtun Kanunlarının Özeti başlıklı eserini örnek göstermek suretiyle karşı çıkılabilir. Oysa kanımızca bu eser, başlıkta ima edilenin aksine Fârâbî'nin hukuk anlayışını aydınlatmaktan çok, sanki örten bir eser gibidir.¹²

2. Fârâbî'nin Hukuk Felsefesine Girişi: Telhîsü Nevâmîsi Eflâtûn

Ömrünün önemli kısmını hilafetin başkenti Bağdat'ta geçiren Fârâbî'nin "Öğrenilmesi gereken şeyler akılla kavranılıp kesin ispatlar sayesinde tasdik edilirse buna felsefe, ancak bunlar hayal gücüyle kavranılıp ikna yöntemleri sayesinde tasdik edilirse buna din denir."¹³ diyebilecek kadar akla

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, s. 155-156. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Fârâbî, *Risâle fî mâ yenbağî en yukaddeme kable teallümi'l-felsefe*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 114.

¹² Bu konu hakkında başka bir açıklama için bkz. Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun 2009, s. 94-103.

¹³ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 93. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Fârâbî, "Kitâbü'l-mille (Din

ve kesin ispat yöntemlerine özen gösterdiği açıktır. Bununla birlikte onun, Eflâtun Kanunlarının Özeti'nin ön sözünde başka hiçbir eserinde görülmediği tarzda bir hikâyeye yer vermesi oldukça dikkat çekicidir. Hikâyenin temelinde, ahlâkî davranışlar ve kişilik arasındaki ilişki ele alınmaktadır.

Fârâbî'ye göre bir insan ne kadar sık ve çok iyi (veya kötü) davranış sergilerse, diğer insanlar bu kişiyi iyi biri olarak tanımakta ve gelecekte onun bu iyi (veya kötü) davranışlarını sürdüreceklerine inanmaktadır. Bu gerçeğin bilincinde olan bilgiler, Fârâbî'ye göre, kimi zaman kendilerinin karakterine ters düşen davranışlar sergilemek suretiyle farklı kimliklere bürünerek başlarına gelen tehlikelerden sıyrılabilirler. Nitekim Fârâbî der ki; günlerden bir gün dindar bir sofunun başı hükümdarla derde düşmüştür. Hükümdar sofunun her yerde aranmasını adamlarına emretmiş, onun yakalanıp huzura getirilmesini buyurmuştur. Bu buyruk üzerine şehir kapıları kapatılır ve sofu her yerde aranmaya başlanır. Yakalanacağından endişe duyan sofu gece oluncaya kadar saklanır; bu arada kıyafetini değiştirir, gece olunca da eline bir zil alıp sarhoşmuş gibi hareket ederek kale kapısı nöbetçisinin önüne gelir. Bir yandan zil çalıp sarhoşça hareket edince nöbetçi, kendisine kim olduğunu sorar. Bu soru üzerine sofu 'doğru' söyleyerek adını söyler ve nöbetçiden, kapıyı açmasını ister. Kapıcı, zil çalan bir sarhoşa inanacak değildir ya! Bu sarhoş, tabii ki o sofu olamayacaktır. Kapıcı, kalenin kapısını açar ve şehri bu şarkıcı sarhoştan kurtarır. Kurtulan ise gerçekte bizim sofumuzdur, üstelik yalan da söylememiştir.¹⁴ Bir toplumda uygulanacak olan yasalardan söz eden bir eserin ön sözünde geçen bu hikâyenin nasıl anlaşılması gerektiğini Fârâbî okurlarına bırakmamakta, kendisi bir açıklama sunmaktadır.

Fârâbî'ye göre Platon'un, uygun olmayan birinin eline geçmemesi için sembolik ve çetrefilli bir üslup kullanarak eserlerini kaleme aldığı 'şöhret' olan bir bilgidir. Dolayısıyla Platon, bir şeyi açık olarak anlattığında bile okurları bu açık bilgiye dikkat etmeyip onun altında yatan sembolü aramaya koyulmaktadır. Böylece Fârâbî, Platon'un yazdıklarının açıkça kastedilenin mi yoksa bu açık deyişlerin altında yatan anlamın mı anlaşılması gerektiğini yalnızca konunun uzmanları tarafından keşfedilebileceğini belirtir. Nitekim Fârâbî, Özeti kaleme almaktaki amacının, Platon'un Yasalar'da ima etmiş anlamları yani sembolik anlatımı aydınlığa kavuşturmak olduğunu belirtmektedir.¹⁵ Fârâbî, bu vaadini yerine getirmiş midir? Yoksa hikâye içinde başka bir hikâye mi sunmaktadır?

Olguner, Fârâbî'nin kendince bir özet oluşturmasından dolayı bir bölü-

Kitabı)", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, çev. Fatih Toktaş, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 2002, sy. 12, s. 259.

¹⁴ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 26.

¹⁵ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 26-27.

mün bazen başını, bazen orta kısımlarını ve bazen de son tarafını atladığını söyler. Ona göre bu durum, ya Fârâbî'nin elindeki metnin eksik olmasından kaynaklanmıştır ve bundan dolayı bize atlanmış gözükmektedir ya da o metinde bu konular bulunmaktadır fakat Fârâbî tarafından önemli bulunmamış ve Özet'te işlenmemiştir.¹⁶ Bunlardan hangisi olursa olsun Olguner'e göre Fârâbî, ön sözde vadetmiş olduğu amacını yani Platon'un hangi deyişlerinin açık, hangilerinin sembolik olarak anlaşılması gerektiğini yeterince açıklığa kavuşturamamış gözükmektedir.¹⁷ Bu noktada Strauss'un daha farklı düşündüğünü belirtmekte yarar vardır. Ona göre Özet'in başında dile getirilen sofunun öyküsü ile Platon'un yazı yazma tekniği hakkındaki açıklama, tehlikeli bir hakikatin uygun bir ortamda söylenmesinin mümkün olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.¹⁸ Nitekim Fârâbî, Özet'in bir yerinde Platon'un kendi görüşlerini kısa ve kesik ifadelerle pek çok kez dile getirdiğinden söz etmektedir.¹⁹ Böylece Strauss'a göre Fârâbî, Yasalar'da dolaylı olarak ve kısaca atıfta bulunulan kimi düşünceleri başarılı bir biçimde ortaya koymuştur. Bununla birlikte Strauss, Fârâbî'nin Özet'te tıpkı Platon gibi kendi yaklaşımını kısaca ve dolaylı olarak gösterdiğini belirtmekten de geri kalmaz. Ona göre Özet'in, biri hassas ve yavaş olan sürücü, diğeri hızlı ve daha az hassas olan at olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Bu bakımdan Özet, bu ikisi arasındaki uyum ve bütünlük gözetilerek anlaşılmalıdır. Bunun bir başka sonucu ise Özet'in anlaşılmasında yazar kadar okuyucunun da yoğun bir çaba göstermesinin gerekli olmasıdır.²⁰

Fârâbî, Özet'in birinci bölümünde, Platon'un selvi ağaçlarından söz ettiğini, bazı yorumcuların 'ağaç' kavramı altında birtakım gizli anlamlar aramaya kalkıştıklarını, bu yaklaşımın doğru olmadığını ileri sürer. Ona göre burada Platon, ele aldığı konuda sözün hem çok uzadığını hem de konuyu amacının dışına doğru taşıdığını söylemek istemiştir.²¹ Başka bazı yerlerde ise Fârâbî, Platon'un açıklamalarını uzatmış olduğundan -sanki- şikâyet etmektedir.²² Özet'te dikkat çeken hususlardan biri de Fârâbî'nin, Platon'un ilgili konuyu pekiştirmek adına verdiği örneklerin bir kısmını 'anlamca' anlattığını,²³ bir kısmını da atladığını açıkça belirtmiş olmasıdır.²⁴ Fârâbî, felsefe ve dolayısıyla bilimin öğrenilmesi sürecinde "örnekler" meselesine

¹⁶ Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 18.

¹⁷ Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 15, 18; Olguner, *Platon*, s. 357.

¹⁸ Leo Strauss, "Fârâbî'nin Eflâtun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik* içinde, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 141, 144-145.

¹⁹ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 81.

²⁰ Strauss, "Okuyuş Tarzı", s. 142, 143, 149, 153-154.

²¹ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 28-29.

²² Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 42, 53, 64, 72, 73, 76.

²³ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 33, 39-40, 43, 47, 51.

²⁴ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 45, 46, 48, 49, 50, 53, 54, 60, 61, 80.

özel bir ilgi göstermiştir.

Fârâbî, Aristoteles'in bir sanata ilişkin kesin ilkeleri öğretmeyi kolaylaştırmak adına bazı örneklerle yer verdiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, Aristoteles'in verdiği örnekleri tekrarlama durumu, bu örnekleri vermekle onun ulaşmak istediği amaca kendisinin ulaşamayacağını, tam aksine bu amaçtan sapmış olacağını söylemektedir. Bunun nedeni, Fârâbî'ye göre Aristoteles'in zamanında ve o toplumda kolayca anlaşılan ve kabul edilen örneklerin kendi zamanında ve toplumunda anlaşılmaz durumda olmasıdır. Fârâbî, Aristoteles'in bu yöntemi kullanırken verdiği örneklerin, yönetimler (siyâsât) değişince anlamsız kalacağını fark etmemiş olmakla eleştirmektedir. Böylece o, Aristoteles'in kitaplarını izlemek suretiyle ilgili sanatların ilkelerini öğretmek isteyen birinin, onun vermiş olduğu örnekleri atıp onların yerine kendi zamanına ve toplumuna uygun örnekleri kullanması gerektiğini ifade etmektedir.²⁵

Fârâbî'nin, kendisinden yaklaşık on dört yüzyıl önce, Bağdat'tan birkaç bin kilometre Batı'da üretilen ve dahası pagan bir toplumda geçerli olan Platon'un tikel yasalarını 'örnekler' olarak görüp bunlara Özet'inde yer vermemesi anlaşılır bir yaklaşım olarak gözükmektedir. Kendi örneklerine yer vermemiş olması da mâkul karşılanabilir. Çünkü Fârâbî'nin bu eseri kaleme almasındaki amacı, kendi anlayışını temellendirmek değil, Platon'un Yasalar'ını anlaşılır kılacak şekilde özetlemektir. Bununla birlikte bu çabanın, Fârâbî'nin kendisine hiçbir şey kazandırmamış olduğu da söylenemez.

Özet, çok açık bir biçimde Fârâbî'ye bir toplumda yasaların yani hukukun bulunması, bunlara uyulmasının neden gerekli olduğu ve bunların hangi biçimde belirleneceği, ayrıca yasaların mutlak olmayıp değişmeye açık oldukları ve siyaset türleri ile yasalar arasındaki koşutluk bilincini kazandırmıştır.²⁶ Bu bağlamda Fârâbî yasa (nâmûs / nevâmîs), ilâhî yasa (en-nâmûsu'l-ilâhî), yasaların hakikatlerinin bilgisi (mârifetü hakâ'iki'n-nevâmîs) genel yasa yapma (vâdu'n-nâmûsi'l-âmmî), yasanın eskimesi (fesâdü'n- nâmûs), yasa koyucu (vâdu'n-nevâmîs), yasa sahibi (sâhibu'n-nâmûs), kişinin yasaya uygun ahlâkı (ahlâkuhu nâmûsiyye) gibi teknik terimlere²⁷ aşina olmuştur. Ayrıca o, savaşlar, bayramlar, tanrılara saygı, mabetler, imar planı, adaletli mülk dağıtımı, suyun ve gıda dağıtımının düzenlenmesi, bürokratlar, askerler, yargıçlar, sanatkârlar, hırsızlar, casuslar, halktan alınacak vergiler, çarşılar ve mirasın paylaşımı gibi tikel

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008, s. 59, 60.

²⁶ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 28, 30, 32, 38-39, 40-41, 45-46, 53, 63-64, 72, 73.

²⁷ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 30, 31, 33, 34, 44, 45, 46, 51.

yasa meselelerinden söz etmiştir.²⁸ Diğer kaynaklarının yanı sıra Platon'un Yasalar'ı sayesinde Fârâbî'nin, siyasete ilgi duyan bir filozofun hukuka ilgisiz kalamayacağı şeklinde bir bilinç kazandığı söylenebilir. Bu durumda, felsefe ile hukukun nerede kesiştiğinin açıklanması gerekmektedir.

3. Toplum, Felsefe ve Hukuk

İnsanı konu edinen her felsefe akımının bir insan tanımına ihtiyaç duyacağı açıktır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında Fârâbî'nin birbiriyle bağlantılı olmak üzere iki farklı insan tanımı yaptığı görülmektedir. Daha çok varlık anlayışına dayanan ve insanı dikey boyut açısından ele alan yaklaşımda Fârâbî insanı; 'akıllı canlı' olarak tanımlar.²⁹ Yatay düzlem açısından ise Fârâbî, insanı; 'medeni/uygar canlı' olarak tanımlar.³⁰

Varlık açısından bakıldığında Fârâbî'nin sudûr kuramına bağlı olarak var olanları hiyerarşik/sıra dizimli bir biçimde sıralandığı açıkça görülür. Buna göre âlem, ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere ay üstü âlemin var olanları; göksel cisimler, ayrık akıllar ve Tanrı'dır. Bunlar, ay altı âlemin var olanları ile karşılaştırılmayacak kadar kendilerini gerçekleştirmiş mükemmel varlıklardır. Buna karşın bunlar arasında da bir mükemmellik sıra dizimi bulunmaktadır. Aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere bu âlemdekilerin mükemmellik düzeyleri artmakta ve nihayetinde Tanrı, hiçbir noksanlık ve kusuru olmaksızın olabilecek her açıdan en mükemmel var olan olmaktadır.³¹

Ay altı âlemin var olanları da hem varlık hem de mükemmellik düzeyleri bakımından aşağıdan yukarıya olmak üzere hiyerarşik olarak dizilmişlerdir. Bu âlemin var olanları, aşağıdan yukarıya doğru olmak üzere heyûlâ, dört unsur, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan şeklindedir.³² Bu noktada Fârâbî'nin ay altı âlemdeki varlıkları, canlılık niteliği açısından iki alt bölüme ayırdığına dikkat çekmek gerekmektedir. Ona göre bitkilere gelinceye kadar bu âlemdeki var olanlar cansız olup Aristoteles'in açıkladığı gibi madde ve sûret birleşiminden meydana gelmektedirler. Buna karşın bitki, hayvan ve insanlar madde ve sûret değil, madde/beden ve nefisten meydana gelmişlerdir. Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi filozofumuza göre nefis, maddeye canlılık kazandıran bir yetkinlik daha doğrusu varlıktır.³³

²⁸ Fârâbî, *Nevâmîs*, s. 29, 32, 54, 58-59, 67, 68, 69, 74-76, 77, 78, 80.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 27, 34; *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013, s. 55.

³⁰ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 97; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 69.

³¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 33, 45-49, 51-52, 55-57; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 1-2, 4-5, 11, 19-21.

³² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 53-55; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 28-35.

³³ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 54-55, 63-66; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 7-8, 22-25, 33-35.

Her varlık türü arasında sıra dizimli bir yapıyı gözeten Fârâbî'nin bunu nefis anlayışında da sürdürdüğü görülmektedir.

Fârâbî'ye göre ay altı âlemdeki her canlı türünün kendine özgü olan bir nefsi vardır. Buna göre bitkisel nefis; bir canlıya beslenme ve üreme yetilerini kazandırır. Bu iki etkinlikten ilki yani beslenme, bireyin hayatıyetini, ikincisi yani üreme ise türün sürekliliğini sürdürmeyi sağlamak-tadır. Sıra dizimli anlayışa bağlı olarak Fârâbî, hayvansal nefsin, bitkisel nefsi hem içermekte hem de onu aşmakta olduğunu belirtmektedir. Buna göre hayvansal nefiste beslenme ve üreme gibi yetkinliklerin yanı sıra arzu etme gibi bir yetkinlik bulunmaktadır. Bu arzu yetisi sayesinde hayvanlar, besin ve üreme ihtiyaçlarını hareket etmek suretiyle karşıladıkları gibi düş-manlarından kaçma gibi kendi düzeylerinde olmak üzere bazı düşüncelere sahip olabilmektedirler. İnsana gelince insanî nefis, hem bitkisel hem de hayvanî nefsin yetilerine sahip olmakla birlikte bunları aşmaktadır. Buna göre insan; beslenmek ve üremek gibi bitkisel nefse, arzu duymak ve tahayyül etmek gibi hayvanî nefse sahip olmakla birlikte akletmek suretiyle kendine özgü yetkinliğe sahip olmakla insanî nefis taşımaktadır.³⁴ Böylece Fârâbî, nefis anlayışından kalkarak medeni/uygar ve akıllı bir canlı olarak insanı, bir topluma daha doğrusu erdemli şehre yerleştirmek istemektedir.

Fârâbî'nin insan nefsi anlayışı göz önüne alındığında, insanın bitkisel nefis içermesi yanı sıra toplum içinde yaşamasının gerekliliği gayet açıktır. Toplum içinde yaşamadıkça hiçbir insan, beslenme ve üreme gibi en düşük yetkinliklerini bile gerçekleştirememektedir. Bu nedenle insanlar, fiziksel ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için bile bir arada yani toplum olarak yaşamak zorundadırlar. Bir başka deyişle, akıllarını ya hiç ya da gereğince kullanmadıklarında bile insan, toplumsal bir canlı olmakta ve böylece toplum, iradî olan bir varlık alanı olarak ortaya çıkmaktadır.³⁵ Yukarıda da değinildiği gibi Fârâbî, varlık alanını sıra dizimli bir biçimde görmektedir. Toplumsal düzenin kurulması için her toplumun, kendi içinde yönetenler ve yönetilenler olarak sınıflandırılmasının gerekliliğini Fârâbî, âlemin göz-lemlemesine dayandırmaktadır.

Fârâbî'ye göre mükemmellikleri bakımından âlemde bulunan varlıklar; biri, en tam; diğeri, en eksik ve sonuncusu bir açıdan tam başka bir açıdan eksik olan varlıklar olmak üzere üç gruba ayrılmakta, ancak âlemin işleyişinde bir düzenlilik ve uyum bulunmaktadır. Bunun nedeni, en mükemmel varlıktan en az mükemmel olanına doğru gidecek biçimde âlemin yönetilmesidir. Buna göre bu üç tabakadan ilki; mutlak yöneten, ikincisi;

³⁴ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 73-76; "Fusûlü'l-medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler", *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 48-52. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 97-103.

³⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 97; "Fusûlü'l-medenî", s. 48; "Kitâbü'l-mille", s. 265.

mutlak yönetilen ve sonuncusu bir bakımdan yöneten başka bir bakımdan yönetilendir.³⁶

Konuyu pekiştirmek adına olsa gerek Fârâbî, sıradan insanlarca bile konunun anlaşılmasını sağlamak üzere bizzat insanın bedenini başka bir örnek olarak sunar. Buna göre insanın sağlıklı bir hayat sürdürmesinin sebebi, birbirinden farklı yapı ve işlevleri bulunan organların iş birliği ve uyum içinde bulunmasının bir sonucudur. Bu düzen ise kendiliğinden değil, ancak bir yönetim sayesinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda Fârâbî, kalbin; mutlak yöneten, beynin; hem yöneten hem de yönetilen ve diğer organların mutlak yönetilen organlar olduğunu ifade eder.³⁷ Böylece filozofumuz, ister erdemli isterse erdemsiz olsun her toplumu yönetim bakımından, biri; mutlak yöneten, diğeri; mutlak yönetilen ve sonuncusu bir açıdan yöneten ve bir açıdan yönetilen olmak üzere üçe ayırmaktadır.³⁸ Fârâbî'nin sözü edilen yaklaşımını, insan nefsinin insanî olmayan yetileri yani beslenme, barınma, korunma ve nesli sürdürme ihtiyaçları göz önüne alarak düzenlemiş olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Oysa insanı insan yapan, aklıdır. Akıl yetisi göz önüne alındığında ise Fârâbî'nin farklı bir toplum sınıflandırması yaptığı görülmektedir.

Akıl Risâlesi'nde Fârâbî, aklın çok anlamlı bir terim olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre aklın, böyle ya da şöyle tanımlanmasına bağlı olarak kimin akıllı yani aklını kullanan kişi olarak kabul edileceğinin değişeceğini belirtir. Bu çokanlamlılık içinde Fârâbî, akıllı Aristoteles'in Ruh Üzerine başlıklı kitaptaki akıl tanımını, insanın gelişiminde merkezî konuma yerleştirir.³⁹ Fârâbî üzerine yapılan bazı akademik çalışmalarda incelendiği⁴⁰ gibi Fârâbî'nin felsefesinde bir insan, felsefe denilen bilimler öğrenmek ve de uygulamak suretiyle filozof, daha doğrusu akıllı olmaktadır. Bu nedenle Fârâbî, insan nefsinin akıl yetisini yerince kullanıp kullanmamasına göre felsefeyi; yönetici olarak başlarına filozofları geçirip geçirmediklerine göre de toplumları sınıflandırmaktadır. Öte yandan Fârâbî'nin, bazen filozof bazen de felsefe bakımından bir sınıflandırma yaptığı görülmektedir.

Fârâbî'ye göre gerçek felsefe (el-felsefe bi'l-hakîkiyye); bir insana nazari ve amelî bilgileri kazandıran ilimlerdir. Gerçek filozof (el-fîlesûf bi'l-hakîkiyye) ise gerçek felsefenin bilgi birikimini gereğince öğrenen, ahlâkî erdemleri en mükemmel şekilde kendinde taşıyandır ve dahası tüm bu erdemler gereğince toplumu yönetendir. Sakatlanmış felsefe (el-felsefe-

³⁶ Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 270-271, *Tahsilü's-saâde*, s. 67-68.

³⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 77; "Kitâbü'l-mille", s. 271.

³⁸ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 98-100; "Kitâbü'l-mille", s. 272.

³⁹ Fârâbî, "Risâle fî meânî'l-akl, Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 127, 130-133.

⁴⁰ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık; İstanbul 2000, s. 88-99.

tü'l-betrâ) ise diğer yetenekler kazanılmaksızın yalnızca nazarî felsefenin öğrenilmesinden ibarettir. Fârâbî, sakatlanmış felsefenin kişilerin durumlarına göre değişen alt gruplarından söz eder. Buna göre yalancı filozof (el-fîlesûfu'l-bâtıl); başkalarına öğretme yeterliliği olmaksızın nazarî felsefeyi öğrenendir. Boş filozof (el-fîlesûfu'l-behrec); içinde yaşadığı toplumun dinî-ahlâkî erdemlerine göre davranma alışkanlığı kazanmayarak kendi arzu ve şehvetine göre yaşayan, fakat nazarî felsefeyi öğrenendir. Sahte filozof (el-fîlesûfu'z-zûr/el-fîlesûfu'l-müzevvir) ise doğuştan yeterliliği olmadığı hâlde nazarî felsefeyi öğrenendir. Fârâbî'ye göre sahte filozof, doğasının yetersizliği ve boş filozof, alışkanlıklarının sonucu olarak nazarî bilgileri bir süre sonra kaybedeceklerdir. Yalancı filozof ise ya zamanın ilerlemesiyle öğrendiği nazarî bilimlerin anlamsız olduğunu düşünmesi ya da halkın sanılarına uyması suretiyle gerçek felsefenin mutluluk anlayışından saparak sahte mutlulukların peşinden koşmaya başlar.⁴¹ Fârâbî'nin felsefe-filozof türüne göre yaptığı bu sınıflandırma, yönetim biçimlerine dair yaptığı sınıflandırmaya da uygun düşmektedir.

Fârâbî'ye göre toplumlar, öncelikle erdemli olan ve olmayanlar biçiminde ikiye ayrılmaktadır. Mantıkta ve bilimde tek bir doğru bulunmasından ve insanın sağlıklı olmasının tek bir biçimi bulunmasından dolayı erdemli devletin de dünyanın her yerinde ve zamanında tek bir biçimi vardır. Buna göre erdemli devlet, gerçek filozof tarafından gerçek felsefenin nazarî ve amelî bilgi ve sanatlarına göre yönetilen devlettir. Oysa mantıkta, bilimde yanlışlar; insana ilişkin hastalıklar da çoğuldur. Bundan dolayı hepsi de yanlış olmak üzere çok sayıda erdemsiz toplum devletler bulunmaktadır. Kimi zaman bu devleti yöneten liderin kimi zaman da toplumun gerçek felsefeye karşı takındığı tavır, erdemsiz devletleri birbirinden ayıran hususlar olmaktadır.⁴²

Fârâbî, el-Medînetü'l-fâzıla'da erdemli devletin karşısı olan devletleri; bozuk (el-fâsık), değişmiş (el-mütebeddile), doğrudan sapmış (ed-dâlle) ve bilgisiz (el-câhiliyye) devletler olarak sıralamaktadır. Bozuk devlet; hem yöneticileri hem de yurttaşlarının teorik felsefenin öğrettiği hakikatleri bilmelerine rağmen, bu bilgiye göre değil, bilgisiz devletlerin hayat anlayışlarına göre yaşayan devlettir. Bu devleti yöneten fâsık liderin, Tahsîlû's-saâde'de açıklanan 'boş' filozofa karşılık geldiği söylenebilir. Değişmiş devlet; bir zamanlar erdemli devletteki yönetici ve yurttaşların inandığı görüşlere inanan, onlar gibi hayatını düzenleyen bir toplumken bu inanış ve hayat tarzını, belki de birkaç nesildir artık terk etmiş olup

⁴¹ Fârâbî, *Tahsîlû's-saâde*, s. 97-99; "Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde, (Mutluluk Yoluna Yönelme)" *Fârâbî'nin İki Eseri* içinde, çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005, s. 183-184.

⁴² Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 94-103.

-doğru olmayan- yeni inanış ve hayat tarzlarına yelken açmış toplumdur. Bu devleti erdemli inanış ve hayattan ilk uzaklaştıranın Tahsîlü's-saâde'de dile getirilen 'yalancı' filozof olduğu anlaşılmaktadır. Doğrudan sapmış devlet; gerçek felsefenin nazarî bilgilerini aklı değil de misaller düzeyinde bilen, bu bilgi düzeyinin düşüklüğünden dolayı da yanlış inanışlara da sahip olan yurttaşlardan oluşmaktadır. Fârâbî, devlet türleri içinde sadece bu devlette, yönetici ile yönetilenler arasındaki uyumsuzluk bulunduğu dikkat çekmektedir. Zira bu devletin halkı, gerçek bir filozof tarafından yönetildiklerini sanmaktadır. Oysa bu devlet, kendini halka gerçek filozof olduğuna ikna eden bir sahtekâr tarafından yönetilmektedir. Bu kişinin, Tahsîlü's-saâde'de açıklanan 'sahte' filozofa karşılık geldiği söylenebilir.⁴³

Diğer erdemsiz devletlerin aksine bilgisiz devletlerin farklı türleri bulunmaktadır. Bu durumu Fârâbî, bir insanın çok sayıda hastalığa yakalanmasına benzeterek açıklar. Buna göre bilgisiz devletlerin hem yöneticileri hem de halkı gerçek felsefeyi yani nazarî bilgileri elde edememiştir. Bir başka deyişle, bilgisiz devletlerde gerçek, yalancı, sahte ve boş filozof bulunmamakta kısaca bu devletlerde felsefenin bir etkisinden söz edilememektedir.⁴⁴ Bu nedenle onlar, doğru ve iyi sandıkları ama gerçekte öyle olmayan, aksine yanlış nazarî görüşleri taşımakta ve buna uygun düşen erdemsiz bir hayatı sürdürmektedirler. Fârâbî, bu toplumların ideallerindeki doğruluk ve iyilik kavrayışlarına göre farklılaştığını söyler. Bilgisiz devletlerden biri olan zorunlu devlet (ez-zarûriyye); toplumdaki yurttaşların beslenme, barınma, korunma ve neslini sürdürme gibi insanın yalnızca bedensel güvenliğini sağlamayı en yüksek iyi olarak gören devlettir. Zenginlik (el-beddâle veya en-nezzâle) devletinde yöneticiler ve halk, para kazanmayı ve mülk edinmeyi; bayağılık (el-hıssa) devletinde her türlü bedensel hazzı, eğlence zevkini almayı, şeref (el-kerâme) devletinde; şeref, ün ve saygınlık kazanmayı, güç (et-teğallüb) devletinde ise başka toplumları ele geçirip onları yönetmeyi amaçlar.⁴⁵

Demokratik (el-cemâiyye) devleti ise geri kalan bütün devletlerden farklı bir işleyişe ve bütünlüğe sahip olan bilgisiz devlettir. Erdemli olan ve olmayan her devlette, yöneticinin amaçları ile halkın yönetilmesi arasında bir amaç birliği ve bütünlüğü bulunmaktadır. Buna karşın demokratik devletin yurttaşları arasında böylesi bir bütünlükten söz edilemez. Çünkü bu devlet, diğer devletlerin halkı olan insanların gruplar olarak bir araya gelmesinden meydana gelmektedir. Bu nedenle Fârâbî, demokratik devleti süslü elbiseye benzetmektedir. Yöneticisi, farklı bir hayat sürmeyi amaç-

⁴³ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, s. 97-99; *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 108-109; "Kitâbü'l-mille", s. 258-259.

⁴⁴ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 4. baskı, Ankara 2014, s. 105.

⁴⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107-108; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 53-63; "Fusûlü'l-medenî", s. 121.

layan grupları bir arada tutma becerisine sahip olduğu sürece demokratik devlet varlığını sürdürecektir. Eğer yönetici bu beceriyi gösteremezse demokratik devlet, yıkılacak ve toplumdaki gruplardan hangisi üstün gelirse o devlete doğru dönüşecektir. Bu nedenle Fârâbî, demokratik devletin erdemli devlete dönüşebileceğine dair bir kanaat taşımaktadır.⁴⁶ Platon'da ve Aristoteles'te incelenen devletlerin dönüşümü anlayışı, Fârâbî tarafından da paylaşılmaktadır.⁴⁷ Bir devlet, başka bir devlete dönüşebiliyorsa, dönüşmeden önce bu devlet nasıl yönetilmektedir? Bu soru, Fârâbî tarafından çok da öne çıkarılmamış olan bir alanı yani hukuku işaret etmektedir.

4. Sanat ve İlim Olarak Hukuk

Fârâbî'ye göre ister erdemli isterse erdemsiz olsun bütün devletler, toplumun; yöneten ile yönetilenler şeklinde ayrımın yapılması sayesinde varlıklarını sürdürmektedirler. Nitekim Fârâbî; ilk yöneticisinin, toplumu kendisinin belirlediği biçimde yönetebilmesi sayesinde bir devletin siyaset sahnesinde bulunduğunu açıkça ifade etmektedir. Söz gelimi ilk yönetici erdemliyse, yurttaşlarını gerçek mutluluk olan en yüksek mutluluğa ulaştıran erdemli devlet; bu yönetici zorunlu iyilikler, zenginlik, haz, cömertlik veya üstünlük gibi sanı iyiliklerden birini amaçlamışsa bu amacına göre yönettiği toplum, bilgisiz devletlerden biri olarak siyaset arenasında varlığını sürdürecektir.⁴⁸ Kısacası, yukarıda belirtildiği gibi demokratik hariç geri kalan tüm devletlerde ilk yönetici hangi görüşleri benimsemişse devlet, bu görüş ve hayat tarzına göre varlığını sürdürecektir. Fârâbî'nin benimsediği bu yaklaşım, Aristoteles'in Yunanlılar arasında uygulanmış/uygulanmakta olan veya düşünürlerce tasarlanan anayasaları incelemek suretiyle siyaset felsefesini kurgulamaya girişmesinden⁴⁹ bir hayli farklıysa da temelde ortak bir noktada buluşmaktadır. Adına ister anayasa isterse liderin emirleri densin, toplumca kabul edilen ve uygulanan bir kurallar bütünü olmaksızın bir topluluk, devlet olamazdır. Ne var ki Fârâbî'nin eserlerinde hukuk veya hukuka ilişkin terimler yeterince derinlikte ele alınmamıştır.

Günümüzde 'hukuk' kavramı ile anlaşılan manalara ilişkin olarak Fârâbî'nin nâmûs/nevâmîs, kânun/kavânîn, şariat, sünnet/sünen terimlerini kullandığı görülmektedir. Ne var ki Fârâbî, bu kavramları her zaman siyaset felsefesi anlayışı bağlamında ele almış gözükmemektedir. Bundan dolayı, erdemli olsun veya olmasın bütün devlet türlerini içeren bir terim olarak

⁴⁶ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 108; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 64-65.

⁴⁷ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimeöz, Remzi Kitabevi, 7. baskı, İstanbul 1992, 544 c-e, 545d, s. 228, 229; Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 13. baskı, İstanbul 2010, s. 150-157; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 58. Bir değerlendirme için bkz. Toktaş, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, s. 100, 109.

⁴⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 65; "Kitâbü'l-mille", s. 258.

⁴⁹ Aristoteles, *Politika*, s. 31, 64-65, 109-110.

kullandığı ‘siyaset(ler)’ (siyâse / siyâsât) kavramı,⁵⁰ Fârâbî’nin hukuk anlayışını açıklamada merkezî bir role sahip gözükmektedir.⁵¹

Siyaset(ler) terimiyle Fârâbî monarşi, oligarşi, demokrasi gibi yönetim tarzlarından herhangi birini özellikle kastetmiş gözükmemektedir. Bununla birlikte onun, monarşi/sultanlık yönetimini göz önünde bulundurduğu anlaşılabilir. Çünkü kendi dönemine gelinceye kadar İslam siyaset tarihinde demokrasi yönetimi zaten hiç gerçekleşmemiş, dahası bu yönetim biçimi -yukarıda değinildiği gibi- bilgisiz devletlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan Fârâbî, bir grubun yönetimi olarak oligarşiye bir ölçüde pirim verse de bu pirim sadece bir temenniden ibaret kalmaktadır. Filozofumuz, -gelecekte kurulacak- erdemli yönetim türleri arasında ‘erdemli yöneticiler grubu yönetimi’⁵² olarak adlandırdığı bir yönetim biçimine yer vermek suretiyle felsefenin/filozofun, yönetim organizasyonunda hiç olmazsa bir şekilde yer alabilmesinin önünü açmak istemektedir. Böylece Fârâbî’nin, hem bilfiil siyasette varlığını sürdüren devletler hem de -kendi ideali olan- erdemli devlet için aynı yönetim tarzını yani monarşiyi öncelendiği söylenebilir. Zira monarşi, tıpkı âlemin var olanlarında olduğu gibi, sıra dizimli bir yapıyı topluma başarıyla uygulamakta ve böylece toplumun da devletin de devamlılığını sağlamaktadır. Bu durumda Fârâbî’nin siyasetler teriminin, günümüzde anayasası ve yasalarıyla hukuk sistemini içerecek biçimde kullandığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Fârâbî’nin kullanmış olduğu bazı kavramlar ve yaklaşımlar, sözü edilen yorumu haklı çıkaracak niteliktedir.

Fârâbî, erdemli toplumu diri tutmak adına bu toplumda inanılan erdemli dinin bazı niteliklerine dikkat çekmektedir. Meseleye filozofumuzun hukuk anlayışı bağlamında göz atıldığında bu nitelikler arasında, erdemli dine gönülden bağlı erdemli yurttaşların; geçmişte yaşayan peygamberlerin, hem geçmişte hem de çağında yaşayan erdemli sultanların, iyi başkanların, doğruyu gösterici gerçek önderlerin birbirleriyle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, kendilerine özgü iyi eylemlerin anlatılarak öğretilmesi bulunmaktadır. Bu, erdemli insanların kimleri hangi özelliklerinden dolayı ‘örnek’ olarak almaları gerektiğinin ‘tergîb’ yöntemiyle öğretilmesi demektir. Fârâbî siyasetinde ayrıca, geçmişte ve çağında yaşayan ve erdemsiz toplumları yöneten erdemsiz sultanların, fâcir başkanların, sapık önderlerin birbirleriyle ortaklaşa paylaştıkları hususlarla, kendilerine özgü kötü

⁵⁰ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 60; Fârâbî, *Risâle fi's-siyâse*, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, thk. Fatih Toktaş, İzmir 2009, sy. 29, s. 105, 106.

⁵¹ Fatih Toktaş, “Risâle fi's-siyâse’nin tahkiki”, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir 2011, sy. 33, s. 196-198, 208-209.

⁵² Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 105-107; “Fusûlü'l-medîni”, s. 86-89.

eylemlerin anlatılarak öğretilmesi bulunmaktadır.⁵³ Bu, erdemli insanların kimlerden ve hangi özelliklerinden dolayı sakınmaları gerektiğinin ‘terhîb’ yöntemiyle öğretilmesi demektir. Bu noktada, geçmişte veya çağında yaşayan bu yöneticilere ilişkin bilginin nasıl bilineceği sorusu akla gelmektedir. Bu soruyu cevaplamadan önce bir başka örnek de göz önüne alınmalıdır.

Fârâbî’ye göre erdemli toplumu yöneten bir ilk başkanın ölümünden sonra yerine geçen ilk başkanın, önceki başkanın belirlediği bazı yasaları değiştirebilir.⁵⁴ Ancak, ilk başkanın ölümünden sonra bu düzeyde olan bir insan bulunmadığında toplumun hukuk ihtiyacı, fakihler tarafından karşılanacaktır. Kendi döneminde çözüme kavuşturulması gereken bir durumla karşılaştığında fakih, yasa koyucu olan ilk başkanın sözle veya eylemle belirlemiş olduğu yasalardan dilbilgisinin, dilbiliminin ve çevresel faktörlerin yardımıyla ikincil düzeyde geçerli olan yasalar yapmakla yükümlüdür.⁵⁵ Hem sonraki ilk başkan hem de fakih, daha önce yaşayan ilk başkanın belirlediği yasaları ve bu yasaları ortaya çıkaran ortamı nasıl öğreneceklerdir? Bu noktada Fârâbî’nin hukuk birikimine veya hukuk tarihine bir vurgu yaptığı görülmektedir.

Fârâbî’ye göre erdemli ya da erdemsiz bir devletin yöneticisi, kendine benzer nitelikli bir başka devletin yöneticisiyle çağdaşsa, aralarında gözlem veya haber yöntemiyle gerekli bilgi alışverişi yapılabilir. Bu haberler, Fârâbî’ye göre değer bakımından ya ikna edici ya da meşhur, kaynak bakımından ise ya yazılı ya da yazılı olmayan biçiminde ikiye ayrılmaktadır.⁵⁶ Ancak, erdemsiz devletlerin yöneticileri veya erdemli devletin yöneticileri olarak ilk başkan/fakih, kendilerine örnek aldıkları yöneticilerin ölümlelerinden sonra yönetmeye başlamışlarsa bu durumda, muhataplar arasındaki bilgi akışının yazılı belgelere dayanması gerektiği açıktır. Nitekim Fârâbî, erdemli devletin yöneticilerinin, halkı kendilerinin yanında tutmak ve onları şaşırtarak toplumu ve nihayetinde devleti erdemli yoldan çıkarmak isteyenlere karşı birtakım deliller kurgulamaları gerektiğini belirtir. Ona göre bu deliller; biri gelip geçici yani günlük gibi dönemsel deliller ve diğeri geçerliliğini uzun sürece koruyacak olan delillerdir. Fârâbî, ilk tür delillerin yazılıp kaydedilmesini gerekli görmezken ikinci tür delillerin sözlü ve yazılı olarak kaydedilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁷ Fârâbî’nin yasaların kayıt altına alınmasına ilişkin gösterdiği özen Özet’e de damga-

⁵³ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 260.

⁵⁴ Fârâbî, *Tahsilü’s-saâde*, s. 69-74; Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 262.

⁵⁵ Fârâbî, “Fusûlü’l-medenî”, s. 89-91; Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 263-264; Fârâbî, *İhsâu’l-ulûm*, s. 106. Bu konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şenol Korkut, “Fârâbî’nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi”, *Eski Yent*, s. 28, Ankara 2014, s. 100-102, 120-121.

⁵⁶ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 264.

⁵⁷ Fârâbî, *Tahsilü’s-saâde*, s. 86; Fârâbî, “Fusûlü’l-medenî”, s. 90.

sını vurmuş gözükmetedir.

Özet'in yedinci bölümünde, özellikle erdemli yasaların tezkireler/notlar olarak kayıt altına alınmasından, başta ilk başkan veya sünnet/ikincil yöneticiler için bu notların, bir başvuru kaynağı olmasından ayrıntılı biçimde söz edilmektedir.⁵⁸ İşin dikkat çeken yönü, bu bölümün Özet'in kaynağı olan Platon'un Yasalar'ı ile olan ilişkisidir. Strauss'a göre Özet'te yer alan bazı konuları, Yasalar'ın metninde aramak boşuna bir çaba olacaktır. Bu durum özellikle yedinci bölüm için geçerlidir.⁵⁹ Strauss'un yaklaşımını Olguner'in de paylaştığı görülmektedir. Ona göre bu bölüme kaynaklık eden metin, Fârâbî'nin elindeki Yasalar'ın içine bir şekilde daha önce eklenmiş, Fârâbî de bu sahte bölümü özetlemiştir. Böylece Olguner'e göre ne ana metindeki yedinci bölümün ne de Fârâbî'nin bu bölüme ilişkin özetinin, Yasalar'da bir karşılığı bulunmaz.⁶⁰ İster Olguner'in dediği gibi yedinci bölüm sahte olsun isterse Strauss'un belirttiği gibi Fârâbî'nin özetlemesi kendine özgü olsun, her iki durumda da bir filozof olarak Fârâbî, yasaların yazılarak kayıt almasına dikkat çekmektedir. Bu noktada filozofumuzun yasaların kayıt altına alınmasına neden bu denli önem gösterdiği sorusu kendini göstermektedir.

Fârâbî'ye göre erdemli devletin 'sınırlı' bir hayat sürdüren ilk başkanının, 'sonsuz kadar varlığını koruyacak' erdemli devletin yasalarını belirlemesi mümkün değildir. Hayatı kısa sürebileceğinden ya da savaş gibi acil durumlar onun bu işlere yönelmesine engelleyebileceğinden dolayı ilk başkanın yasama görevini istenen ölçüde yerine getirememesi mümkündür. Bu durumlar ortaya çıkmamış olsa bile, ilk başkan yalnızca kendi döneminde ortaya çıkan olaylara yönelik olarak yasama yapmaktadır. Varlık anlayışından da bilindiği gibi Fârâbî'ye göre ay altı âlemi sürekli olarak değişmektedir. Bu değişimin yalnızca ay altı âlemin tabii varlıklarıyla sınırlı kalmayacağı, toplum ve devlet gibi iradî var olanları da kapsayacağı açıktır. Bundan dolayı bir başka dönemde veya bir başka yerde farklı sorunlar ortaya çıkacak, bir sonraki başkanlar tarafından bu yeni şartlara uygun olarak yeni yasalar yapılacaktır.⁶¹ İşte tam da bu durumda sonrakilere, öncekilerin bıraktığı yazılı kaynaklar sayesinde onların tecrübesinden yararlanabileceklerdir. Bir başka deyişle Fârâbî, toplumsal sorunlar karşısında en mükemmel insan olsa bile filozofu, bir birey olarak 'yalnız' başına bırakmamış, 'biriktirilmiş' tecrübe ile bu yöneticiyi zenginleştirmek istemiştir. Bu bağlamda Fârâbî'nin özellikle yasama dâhil olmak üzere sanat ile birikim arasında kurmuş olduğu ilişkiye göz atmak gerekmektedir.

⁵⁸ Fârâbî, *Telhîs*, s. 70-73.

⁵⁹ Strauss, "Okuyuş Tarzı", s. 144, 147.

⁶⁰ Olguner, "Eflâtun Kanunları.", s. 17-18.

⁶¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 65; Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 262.

Fârâbî ister erdemli isterse erdemsiz olsun bütün siyaset mesleklerinin, öncelikle siyaset sanatıyla kendini gerçekleştirebileceklerini belirtmektedir. Bir sanat ise ancak bu sanatın ilkelerinin tecrübe ile birleştirilmesi sayesinde mükemmellik kazanabilecektir. ‘Sanatın ilkeleri’ hususu göz ardı edildiğinde sanat ile tecrübe arasındaki zorunlu ilişki kendini açıkça göstermektedir. Bu bağlamda Fârâbî, doktorluk mesleği ile tecrübe arasındaki bağa dikkat çekmektedir. Bir doktor, farklı bireyleri -tıp ilkelerine göre- tedavi ederken hastalığa dair bilgisi ile bireylerin bedenleri arasındaki farklı bilmesi gerektiğini, bu bilinç sayesinde tedaviyi doğru biçimde gerçekleştirebileceğini söyler. Bu bilinç ise Fârâbî’ye göre ancak birey olarak hastanın durumlarını uzun süre gözlemleme ve çok sayıda gözlem sonucu ortaya çıkan tecrübe sayesinde elde edilebilir. Fârâbî, doktorlukla ilgili olarak verdiği açıklamanın sultanlık mesleği için de aynen geçerli olduğunu vurgular.⁶² Ancak Fârâbî’nin tecrübe kavramının kapsamı hakkındaki açıklaması dikkat çekicidir. Tecrübe, yalnızca bir kişinin kendi hayatında edindiği birikimle sınırlandırılmaz; bu tecrübe söz gelimi siyasette, bir yöneticinin kendisiyle aynı amacı paylaşan ve tarihte daha önce yaşamış olan yöneticilerin birikimlerini de kapsar.⁶³ Öte yandan Fârâbî, bilgi teorisinde de tecrübeye yer vermektedir.

Fârâbî’ye göre bilgi; kavram (tasavvur) ve yargı (tasdik) olarak ikiye ayrılmaktadır. Hukuk da içinde olmak üzere siyasetin karar alma ve uygulamaya dayandığı göz önüne alındığında, filozofumuzun ‘doğru olan yargı’ anlayışı üzerine yoğunlaşmak mâkul gözükmektedir. Doğru yargılar içinde bilgi bakımından en değerlisi kesin (yakîn) doğru yargıdır. Bu yargı; bir şey hakkındaki zihinde olan yargının, dış dünyadaki durumundan farklı olmasının asla mümkün olmamasıdır. Ayrıca Fârâbî, kesin doğru yargıyı, zorunlu olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmaktadır. Zorunlu olmayan kesin yargı; ‘X, evdedir.’ örneğinde olduğu gibi ‘zamansal’ olarak gerçek olan yargılardır. Buna karşın zorunlu kesin yargı; ‘bütünün, parçadan büyük olması’ örneğinde olduğu gibi varlığı ancak sürekli olan şeylere ilişkin yargılardır. Bu tür yargılar ya doğrudan kendilerinden ya da bir kıyas kurma yöntemiyle elde edilirler. Fârâbî, doğrudan kazanılan zorunlu kesin yargıları sağlayan öncülleri, doğal olarak veya tecrübeyle elde edilen öncüller olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Tikellerin uzunca bir süre gözlemlenmesine dayanarak ortaya çıkan tümel önermeler olan tecrübe, ‘yöntem’ bakımından tümevarıma benzemekteyse de ‘bilgi değeri’ açısından ondan farklıdır. Fârâbî’ye göre tümevarım; tümel bir yargıya zorunlu olmayacak biçimde ulaştırırken tümevarımın aksine tecrübe, tümel bir yargıyı zorunlu

⁶² Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 266, 267-268; Fârâbî, *Kitâbü’l-burhân*, s. 36, 40, 47.

⁶³ Fârâbî, “Kitâbü’l-mille”, s. 270.

kesin bilgi düzeyinde sağlamaktadır.⁶⁴

Bir yöneticinin tecrübesini, kendi hayatıyla sınırlandırarak daraltma tehlikesinden yani yetersizliğinden kaçınmak için, Fârâbî'nin yasaların yazılarak korunmasını önerdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî, devletin veya sanatın niteliğini göz ardı ederek, tecrübenin zorunlu kesin bir bilgi oluşturduğunu dile getirmektedir. Böylece Fârâbî, ister erdemli isterse erdemsiz olsun her türlü yönetimin -dolayısıyla hukukun- geçmişte başarıyla uygulanmış olan yasalarını, kendi tecrübesiyle harmanlayabilen bir yöneticinin siyaset arenasında başarılı olacağını varsaymaktadır.⁶⁵ Nitekim nazârî bilgiler olmaksızın bir devletin kurulamayacağını veya yaşamayacağını ileri sürmek, olsa olsa bir ham hayal olurdu. Ne var ki, Fârâbî'nin ideali sıradan değil, erdemli bir devletin nasıl kurulup sürdürüleceğini ortaya koymaktır. Bunun yöntemi ise tecrübenin yani yönetme sanatının, nazârî bilimlerin ışığında uygulanmasından geçmektedir.

Fârâbî, hem bütün erdemsiz devletlerin hem de fakîhlerce yönetiminin devam ettirilebildiği ikincil düzeydeki erdemli devletin varlığını koruması için felsefenin gerekli olmadığını açıkça ifade etmektedir.⁶⁶ Bu durumda siyaset mesleği ile felsefe arasında bir bağ kurabilme yetkinliği veya sorumluluğu, filozoflarca yönetilecek olan gerçek erdemli devletin alâmetifarıkası olmaktadır. Bir başka deyişle, yalnızca filozoflar, felsefeyi öğrenmek ve uygulamak suretiyle erdemli devleti gereği gibi kuracak ve mümkünse sonsuza kadar sürdürececek olan gerçek başkanlar ve yöneticilerdir. Bu bağlamda Fârâbî'nin, bir filozof tarafından yeniden devralınmadıkça fakîhler tarafından yönetilen ikincil düzeydeki erdemli devletin eninde sonunda yıkılacağını düşündüğü sonucu çıkartılabilir.⁶⁷ Bu yaklaşımdan da anlaşılacağı gibi Fârâbî, erdemli devlet ile felsefeyi, erdemli devletin ilk başkanı ile filozofu birbirine eşitlemiştir. Nitekim o, filozof (el-fîlesûf), en yüksek yönetici yani ilk başkan (er-reîsü'l-evvel), yasa koyucu (vâdiu'n-nevâmîs), önder yani imam (el-imâm) sıfatlarının aynı anlama geldiğini ileri sürmektedir.⁶⁸ Fârâbî, 'nesnenin öznesi' bakımından yaptığı bu sınıflandırmayı, 'öznenin nesnesi' açısından yaptığı sınıflandırmayla pekiştirir. Buna göre 'şeriat' ile 'sünnet' kavramları birbiriyle, 'din' ve 'millet' kavramları da birbiriyle neredeyse eş anlamlı kavramlardır.⁶⁹ Filozof bile olsa yalnızca

⁶⁴ Fârâbî, "Füsûlü'l-medenî", s. 76-77; Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 103; Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 1-6; Fârâbî *Şerâitu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990, s. 57-58; 62.

⁶⁵ Daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Fatih Toktaş, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 169-172.

⁶⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, s. 105; Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 263.

⁶⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 107.

⁶⁸ Fârâbî, *Tahsîlü's-saâde*, s. 96; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 104.

⁶⁹ Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 260-261.

bir kişi, sözü edilen sıfatları kendisinde nasıl buluşturabilecek ve bunları hayata nasıl geçirebilecektir? Fârâbî, bu sorunu Allah ile filozof arasında kurmuş olduğu analogi sayesinde çözümlemek ister.

Fârâbî'nin sıra dizimli bir âlem ve toplum tasavvuruna sahip olduğunu, farklı düzeyler arasında kurulan düzen ve uyum sayesinde âlemin de toplumun da bir bütünlük gösterdiği şeklindeki görüşü benimsediğine daha önce değinilmişti. İster tabîî isterse iradî olsun tüm varolanların yani âlemin gerçek yöneticisi olmak demek, Allah'ın toplumların da gerçek yöneticisi olması demektir.⁷⁰ Bu bağlamda Fârâbî'nin erdemsiz devletleri, Allah'ın otoritesine karşı çıkan devletler ve erdemli devleti ise Allah'a -ve dolayısıyla O'nun yasalarına- itaat eden bir devlet olarak gördüğü açıktır. Nitekim Fârâbî, erdemli devletin yöneticisi olan filozofu, Allah'tan vahiy alan bir insan olarak tanıtmaktadır. Fârâbî'ye göre bu vahiy; ya erdemli devleti yönetmesi için gerekli olan bilgilerin filozofa doğrudan aktarılması ya da bu bilgileri edinmesini sağlayacak bir yeteneğin kendisine bahşedilmesi şeklinde olmaktadır.⁷¹

Aristotelesçi felsefenin bilkuvve olanın bilfiillliğini elde etmesini erdem ya da mükemmellik olarak görme ilkesini benimseyen⁷² Fârâbî, hem insan aklını hem de felsefeyi birbirine paralellik oluşturacak biçimde nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayırır. Yalnızca bilmekten ibaret olan nazarî felsefe ve nazarî akıldan farklı olarak amelî felsefe ve amelî akıl, ahlâk ve siyasette -dolayısıyla hukukta- bilmenin yanı sıra eylemde bulunmakla kendini tamamlamaktadır.⁷³ Daha yaratılışından kendisine bilkuvve yetkinlikler verilen bir insanın, hangi eğitim süreçlerinden geçerek erdemli toplumun yasama, yürütme ve yargılamaya ilişkin kararlarını verebilecek bir yetkinliğe ulaşacağı meselesi,⁷⁴ bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak bu noktada Fârâbî'nin, Platon'un Yasalar'ına benzer biçimde erdemli bir toplumun hangi yasalarla yönetileceği, sınırları aşan yurttaşların hangi yasalarla cezalandırılacağı meselelerini ele alan bir eser kaleme almadığı belirtilmelidir.

⁷⁰ Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 272-273.

⁷¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla*, s. 103-104; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 45; "Kitâbü'l-mille", s. 259, 272.

⁷² Nejdî Durak, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, 2. baskı, Isparta 2009, s. 104-105, 228-229.

⁷³ Fârâbî, "Füsûlü'l-medenî", s. 72-80; Fârâbî, *Risâletü'l-tenbîh*, s. 183-184.

⁷⁴ Bu mesele hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Toktaş, "İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği", *1. Uluslararası Felsefe Sempozyumu Kongresi*, Asa Yayınları, Bursa 2010, s. 629-632, 636-638.

Sonuç

Fârâbî'ye göre gerçek filozof; gerçek felsefeden temellendirilen nazarî ve amelî bilgileri gereğince öğrenen, bu öğretilere göre toplumu yöneten ve tüm bunları yaparken de ahlâkî erdemleri en mükemmel şekilde yaşayan en erdemli insandır. Ne var ki Fârâbî, toplumun kendisini önder yapmadığı durumda bile bu kişinin, gerçek filozof olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmekle -kanımca- okuyucusunu şaşırtmaktadır. Zira o, hastanın tedavi için kendisine gelmemesi durumunda doktorun, doktorluk yapma yeterliliğinden dolayısıyla doktor olma yetkinliğinden hiçbir şey kaybetmeyeceğini dile getirmek suretiyle bir topluma liderlik yapmayan hükümdarın veya filozofun da, gerçek hükümdar veya filozof olarak görülmesini talep etmektedir.⁷⁵ Bir başka deyişle okuyucusunun, toplumu yönetme erkini taşımayan 'devrik' ya da 'hakkı yenmiş' birini, sultan olarak görmesini istemektedir. Oysa bu istek, ne geçmişte ne de günümüzde pek de kabul görececek bir öneri gibi durmamaktadır. Fârâbî'nin böylesine beklenmedik önerisi, kanımızca, toplumu yönetme/yönlendirme erki içinde bulunmadığında dahi filozofun, gerçek filozof olarak anılmasını istemek gibi psikolojik/kişisel bir kaygının yansımasından kaynaklanmaktadır.

Filozofumuz, Tahsîlû's-saâde başlıklı eserinde, başkalarına öğretme (dolayısıyla uygulatma) yeterliliği olmaksızın sadece nazarî felsefeyi öğrenmekle yetinen kişiyi 'yalancı filozof' olarak nitelendirmiş; bu tür felsefeyi, gerçek felsefenin karşıtı olan 'sakatlanmış felsefe' olarak değerlendirmiştir.⁷⁶ Bu durumda Fârâbî'nin toplum içinde yer edinemeyen filozofu, kendi tanımlamasıyla çelişkili olma pahasına, gerçek filozof olarak görmek/göstermek istediği söylenebilir. Bu hikâye, hayatı boyunca siyasî erkin içinde yer almayan Fârâbî için olduğu kadar, filozof olarak da Fârâbî'nin hikâyesi gibi gözükmetedir. Bu hikâyenin içinde Fârâbî'nin kaleme almadığı bir esere yaptığı atıf oldukça dikkat çekmektedir.

Daha önce belirtildiği gibi Fârâbî, erdemli toplumun varlığını sürdürmek ve onun erdemsiz devletlerden birine dönüşmesinin önünü kesmek adına erdemli yöneticilerin, bu devlette uzun süreli olarak kullanılacak tarzda olan meseleleri sözlü-yazılı olarak kayıt altına almaları gerektiğini belirtir. Hatta o, bu konuyu ayrıntılı olarak açıklamayı da ihmal etmez. Erdemli toplumun benimsemesi gereken 'doğru' görüşler ile yapması gereken 'doğru' ahlâkî davranışlar ve işler olduğuna göre kayıt altına alınması gereken iki ayrı alan bulunmaktadır. Bundan dolayı Fârâbî, bu iki alan için iki ayrı kitap önermekte; bunlardan ilkinin 'Görüşler Kitabı', ikincisini 'Fiiller Kitabı' olarak isimlendirmektedir. Filozofumuz ayrıca bir üçüncü kitaptan daha söz etmektedir. Bu kitapta da yazılı olmayan ilimlere ilişkin

⁷⁵ Fârâbî, *Tahsîlû's-saâde*, s. 99-100.

⁷⁶ Fârâbî, *Tahsîlû's-saâde*, s. 97, 98, 99.

bilgiler derlenecektir. Her üç kitap, Fârâbî'ye göre, ayrı bir grubun elinde bulunacaktır. Bu grupta görevlendirilecek olanlar, daha önce değil ama kendi dönemlerinde ortaya çıkan meseleleri ellerindeki 'kılavuz' bilgilere bakarak çözüme kavuşturabilecek yetenekte olan kişiler olacaktır.⁷⁷

Sözü edilen üç kitaptan Fârâbî, yalnızca ilkinin kaleme almış gözükmektedir. Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla, erdemli devletin yurttaşlarının benimsmeleri gerektiği nazârî bilgilerin derli toplu anlatıldığı bir eser olup bildiğimiz kadarıyla Fârâbî'nin en son eseridir.⁷⁸ Bu durumda filozofumuzun, erdemli devletin yurttaşlarının yaşam tarzları gibi yapmaları gerektiği ahlâkî, hukukî ve toplumsal davranışları yani amelî bilgileri içeren bir eser kaleme almadan bu dünyadan göçtüğü anlaşılmaktadır. Bu sonucun, mâkul bir açıklaması olabilir mi?

Fârâbî'nin 870 senesinde doğup 950 yılında vefat ettiği yani seksen yıl yaşadığı kabul edilmektedir. Orta Çağ'da çoğu âlimin ya da filozofun doğum yılı tam olarak bilinmese de ölüm tarihleri daha kesin olarak bilinir. Bu nedenle filozofumuzun doğum tarihinin belirtilen tarihten birkaç yıl önce veya sonra olması, onun çağına göre uzun bir ömür sürmüş olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir. Bir başka deyişle Fârâbî'nin Fiiller Kitabı'nı yazmamış olmasını, kaderin cilvesi olarak genç yaşta ölmesine dayandırmak gibi bir seçenek bulunmamaktadır. Bu durumda Fârâbî'nin, bilinçli bir şekilde böyle bir eseri yazmaktan kaçınmış olduğu seçeneği geride kalmaktadır. Nitekim Fârâbî, bu seçeneğin kabul edilmesini mâkul kılacak birtakım açıklamaları sunmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî'nin, siyaset ilmi ile siyaset sanatı arasında keskin bir ayırım yaptığı göz önüne alınmalıdır. Siyaset ilmi, felsefenin bir bölümüdür. Bundan dolayı bu ilim; iradî melekeleri ve davranışları tümel düzeyde araştırmakta; tikel olaylarla ilgili olarak ise hangisi, nasıl ve ne kadar sorularına cevap olabilecek düzeyde açıklamakta, ancak fiilen bir belirlemede söz gelimi yaşamada bulunmamaktadır. Çünkü bu son durum yani tikel bir problemi çözme, felsefenin sınırlarının dışında olan bir yetinin, siyaset sanatının alanına girmektedir.⁷⁹ Böylece bir siyaset filozofu olan ama eli ayağı hiç siyaset sahnesinde bulunmayan Fârâbî'nin pozitif hukuk alanına giren yasa örnekleri sunmayı, anlaşılabilir olmaktadır.

Fârâbî, öyle gözüküyor ki tikel yasalar üzerine zihin yormamıştır, çünkü bu sanata, tecrübeye tamamen yabancı kalmıştır. Bununla birlikte o, Platon ile Aristoteles'in sunduğu imkânı okuyucusunun önüne sermiştir. Bu iki

⁷⁷ Fârâbî, *Tahsilü's-saâde*, s. 86; Fârâbî, *Nevâmîs.*, s. 72-73. Bu mesele hakkında bir değerlendirme için bkz. Şenol Korkut, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", s. 113-114.

⁷⁸ Mahmut Kaya, "Fârâbî", c. XII, s. 157; Ahmet Arslan, "Çevirenin Takdimi", *el-Medînetü'l-fâzıla* içinde, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013, s. 23.

⁷⁹ Fârâbî, *Ihsâu'l-ulûm*, s. 103; Fârâbî, "Kitâbü'l-mille", s. 268.

filozof, sonra gelen nesillere yalnızca felsefeyi vermekle kalmamışlar, aynı zamanda felsefe, bozulduğunda veya ışığı söndüğünde onun yeni baştan kurulmasının yöntemini de göstermişlerdir. Yasaların neden ve nasıl yapılması gerektiği ile bu yasaların neden ve nasıl değiştiğini ayrıntılarıyla açıklayan Fârâbî, siyaset sanatıyla birlikte, nazarî bilimleri ve ahlâkî erdemleri öğrenen ilgili okuyucusuna nasıl yasa yapılacağını öğretmiş olduğunu ve böylelikle kendi toplumsal ödevini gerçekleştirdiğini ima etmektedir. Sözü edilen niteliklerle donanmış Fârâbî okurları henüz ortaya çıkmamış gözükmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 13. baskı, İstanbul 2010.
- Arslan Ahmet, “Çevirenin Önsözü”, *Tahsîlî's-saâde* içinde, Divan Kitap Yayınları, 3. baskı, Ankara 2013
- _____, “Çevirenin Takdimi”, *el-Medînetü'l-fâzıla* içinde, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık; İstanbul 2000.
- Çilingir, Lokman, *Fârâbî ve İbn Haldun'da Siyaset*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Durak, Nejdî, *Aristoteles ve Fârâbî'de Etik*, Fakülte Kitabevi, 2. baskı, Isparta 2009.
- Fârâbî, *Fusûlû'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *İhsâu'l-ulûm*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 4. baskı, Ankara 2104.
- _____, *Kitâbü'l-burhân*, çev. Ömer Türker - Ömer Mahir Alper, Klasik Yayınları, İstanbul 2008.
- _____, “Kitâbü'l-cem beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, *el-Medînetü'l-fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 5. baskı, Ankara 2013.
- _____, “Kitâbü'l-mille”, *Dîvân İlmi Araştırmalar*, çev. Fatih Toktaş, Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, sy. 12, İstanbul 2002.
- _____, “Risâle fî meâni'l-akl”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable teallûmi'l-felsefe”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- _____, “Risâle fî's-siyâse”, *Fârâbî ve Risâle fî's-siyâse* içinde, DEÜ

- İlahiyat Fakültesi Dergisi*, thk. Fatih Toktaş, İzmir 2009, sy. 29, s. 175-216.
- _____, *Risâletü't-tenbîh alâ sebîli's-saâde*, çev. Hanifi Özcan, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2005.
- _____, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- _____, *Şerâitu'l-yakîn*, çev. Mübahat Türker Küyel, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1990.
- _____, *Tahsîlü's-saâde (Mutluluğun Kazanılması)*, çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınları, 3. baskı, Ankara 2013.
- _____, *Telhîsü nevâmîsi Eflâtûn*, çev. Fahrettin Olguner, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- Kaya, Mahmut, *Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- _____, "Aristo", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c. III, İstanbul 1991.
- _____, "Fârâbî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, c. XII, İstanbul 1995.
- Korkut, Şenol, "Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde İlm-i Medenî, Kelâm ve Fıkıh İlişkisi", *Eski Yeni*, Ankara 2014, sy. 28, s. 97-136.
- Olguner, Fahrettin, *Batı ve İslam Kaynakları Işığında Platon*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- _____, "Batı ve İslam Dünyasında Eflâtun Kanunları", *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.
- _____, "Platon", *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 1994, c. X, s. 469-476.
- Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cımcöz, Remzi Kitabevi, 7. baskı, İstanbul 1992.
- Strauss, Leo, "Fârâbî'nin Eflatun'un Kanunlar'ını Okuyuş Tarzı", *Siyasî Hermenötik*, çev. Burhanettin Tatar, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- Toktaş, Fatih, *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*, Etüt Yayınları, Samsun 2009.
- _____, "Akl ve Taakkul Kavramları Bağlamında Amelî Akıl", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 165-177.
- _____, "İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği", *1. Uluslararası Felsefe Sempozyumu Kongresi*, Asa Yayınları, Bursa 2010.
- _____, "Risâle fi's-siyâse'nin Tahkiki", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2011, sy. 33, s. 93-151.