

FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET SOSYOLOJİSİNE KATKILARI

THE CONTRUBITIONS OF AL-FÂRÂBÎ TO THE SOCIOLOGY OF CIVILIZATION

EJDER OKUMUŞ
PROF. DR.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Medeniyet sosyolojisi, şehir ve toplumların medeniyet boyutları ile medeniyetin şehir ve toplum boyutlarını inceler. İslâm filozofu Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî'nin toplum teorisinde medeniyetin yeri önemlidir. Bir toplum ve medeniyet teorisini olan Fârâbî, toplum, toplumsal hayat ve medeniyet gibi olgulara “sosyolojik okuma” olarak adlandırılabilir bir perspektifle yaklaşır. Filozofun medeniyet sosyolojisinde, medeniyet toplumsal hayata, insanların tabiatları gereği toplum olma zorunluluklarına işaret eder. Fârâbî'nin topluma ve evrensel ma'mûraya giden yolda yapı taşı olan “el-Medînetü'l-fâzıla”sı, medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Aslında bu, İbn Haldun'un Hadariyet Toplumu ve Umran

Toplumuyla oldukça yakın anlamlara karşılık gelir. Fârâbî, erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koymaktadır. Filozof, medeniyeti toplumsal bağlamda ele almakla ve tam toplumla eksik toplumla bütün toplumları medeniyet sahibi olarak kabul etmekle medeniyet sosyolojisine önemli katkılar sunmaktadır. Bu çalışmada Fârâbî'nin medeniyet yaklaşımları sosyolojik perspektifle anlaşılmasına ve anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, Medeniyet, Şehir, İslâm, Toplum, Medeniyet sosyolojisi.

ABSTRACT

The Sociology of Civilization investigates the civilizational aspects of city and societies and the urban and social aspects of civilizations. In the social theory of an Islamic philosopher, the Second Teacher Ebû Nasr al-Fârâbî, civilization has an important place. Al-Fârâbî (Alpharabius), a theorist of society and civilization, approaches to society, social life, and civilization with a perspective which can be called “sociological reading.” In the Philosopher’s “sociology of civilization”, civilization points to social life, the necessity of living in society for human beings. Al-Fârâbî’s “Virtuous City” where is the building block on the road going to society and the universal ma'mûra (inhabited world) seems to be the center of civilization. Essentially this is in a sense similar to Ibn Khaldun’s Hadariyet Society and Umran Society. Al-Fârâbî produces important knowledges about the main features of the civilization via his conceptualizations and definitions of virtuous city society, virtuous ummat society, and virtuous world society. The Philosopher offers important contributions the sociology of civilization by considering civilization in the context of society and accepting all societies whether complete or incomplete society as having civilization. The author, in this work, tries to understand and explain Al-Fârâbî’s approach to civilization from a sociological perspective.

Keywords: Al-Fârâbî, Civilization, City, Islam, Society, The Sociology of Civilization.

Giriş

Genel anlamda medeniyet, son zamanlarda sosyal bilimlerde oldukça önemli bir fenomen olarak kabul görür. Bu kabul görüşü, gittikçe daha da genişlemektedir. Medeniyet konusu; gerçekten de insanlığın nereden gelip nereye gittiğini; insanlığın farklı zaman dilimlerinde maddi ve manevi birikimlerinin, bilimsel, düşünsel, toplumsal, kültürel, ailevî, ekonomik, siyâsal, dinî, hukukî, ahlâkî, eğitimsel, dilsel, evrensel vs. durumlarının ne düzeyde olduğunu; farklı etnik, dinî, kültürel yapılara sahip toplum ve medeniyetlerin birbirleriyle ilişkilerini; iş birliği, uyum/barış durumlarıyla düşmanlık, uyumsuzluk, çatışma/savaş durumlarını; medeniyetlerin doğuş, yükseliş ve çöküş süreçlerini anlamak ve izah etmek bakımından incelenmesi çok mühim bir olgudur.

Medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumları, dinleri vs. barındıran büyük bir kolektivitelyi ifade eder. Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan ‘medîne’den türemiş olup kelime anlamı itibarıyla toplumsallık, şehirlilik, şehirleşmek, yerleşik hayat tarzını benimsemek vs. anlamına gelen medeniyet; hem dil, tarih, din, âdetler, kurumlar gibi ortak objektif unsurlar aracılığıyla, hem de insanların sübjektif olarak kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle tanımlanır (Huntington 1993). Bir medeniyet, insanların kendilerini diğer türlerden ayıran yönünden başka sahip oldukları en yüksek kültürel gruplaşma ve en geniş kültürel kimlik düzeyidir. İnsanın mensubu bulunduğu medeniyet, onunla kendisini kuvvetle teşhis ettiği en geniş kimlik seviyesidir. Esasen büyük bir medeniyetten söz edilirken, herşeyden çok bilinçli bir şekilde işlenmiş bütün bir beşerî miras kastedilir. Herhangi bir kültürle ilgili bir çalışmada, elbette entellektüel, ekonomik, sanatsal, toplumsal, siyâsî tezahürlerin hepsi yerlerini alırlar; yönetici sınıfların, rençber köylülerin, şehirli sanatkârların, göçebe toplulukların hepsinin, o medeniyeti

yorumlarken hesaba katılması gerekir. Fakat belli bir medeniyeti incelerken, öncelikle kültür ve toplumun en ayırıcı tezahürleriyle; yani kültür ve toplumun kendi zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşen dönüşümleri açısından en ilgi çekici ve beşerî açıdan en manidar olan tezahürleriyle ilgilenilir; bunlar, bir kültürün diğer formlarından farklılaşma açısından da en ilginç ve en manidar tezahürleridir. Bu, en azından tarihin büyük bölümü boyunca, sanatsal, felsefî, ilmî hayat, dinî ve siyâsî kurumlar, genelde, nüfusun münevver kesiminin fikrî etkinliklerinin tamamı anlamına gelmiştir. Büyük medeniyetler çoklukla kültürün bu tezahürlerine göre birbirinden ayrılır (Hodgson 1995: 25).

Belirtilmelidir ki, medeniyeti ele alırken, bir medeniyet (modern Batı medeniyeti!) değil “medeniyetler” olduğu, gözardı edilmeyecek hususlardandır (Wallerstein 2000; Gökalp 1992: 237). Fakat aydınlanmacı ve modern kullanımı itibariyle medeniyet, çeşitli medeniyetlerin varlığını değil, modernliğin merkezinde yer alan Batı'nın üstünlüğünü ifade etmekte, Batı'yı kendisinin dışındaki “medenî olmayan” veya “ilkel” toplumlardan ayırmaktadır. Bu bağlamda Batı'da 18. yüzyılda türetilmiş olan sivilizasyonun karşılığı olarak medeniyetin, teknik anlamıyla 19. yüzyılda Tanzimat'la birlikte Türkçeye geçtiğine ve bunun Arapça ve Türkçede geçmişten beri bilinip kullanılan temeddün ve medeniyetten farklı anlam içeriklerine sahip olduğuna ve de Mehmet Akif'in (1873-1936) “Medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar” ve “Medeniyet denilen kahpe, hakikat, yüzsüz” dizelerinde işaret ettiği üzere çok masum bir yerde durmadığına işaret etmek gerekmektedir. Bir dönem modernleşme, modernizm, Batılılaşma ve rasyonelleşmenin anlam içerikleri yüklenen medeniyet, Batı kültürünün dünya üzerinde egemenlik kurma etiği, yani iktidar istencinin dışsallaşması olarak genişletilebilecek bir yapıya sahiptir. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşması, medeniyet ve akla bu şekilde yaygınlaştırılması, dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir (Stauth vd. 1995: 93). Anlaşılmaktadır ki Batı, medeniyet konusunda biz ve ötekiler ayırımından hareket etmekte ve kendini merkeze koyup özne yaparken diğerlerini de nesne olarak telakki etmektedir (Davutoğlu ty.: 189). Küreselleşmede Batı medeniyetinin, özellikle de günümüz itibariyle ABD'nin siyâsî, kültürel, ekonomik vb. boyutlarıyla diğer toplumlara yaygınlaştırılması söz konusu olduğuna göre, küreselleşme ile yukarıda işaret ettiğimiz manada medeniyet arasında bir paralellik bulunduğu da görmezden gelinemez. Görüldüğü üzere “Medeniyet”, nesnel, yansız bir kavram değil, normatif, sübjektif bir kavram olup Batı'nın üstünlüğünü açıkça ortaya koyar (Elias 1978; Wallerstein 2000). Oysa gerçekte başka medenî medeniyetler de olmuştur ve vardır. Medeniyet, bazen kıta baz alınarak Asya, Avrupa veya Afrika mede-

niyetleri; bazen bölge baz alınarak Akdeniz veya Anadolu medeniyetleri; bazen milletler baz alınarak Çin, Hind, Yunan veya Türk medeniyetleri; bazen din baz alınarak İslâm veya Hristiyan medeniyetleri biçiminde bir tiplendirmeye tabi tutulabilmektedir (Arslantürk ve Amman 1999: 204; Okumuş 2002; Okumuş 2016b).

Kültürle medeniyet arasındaki ince ayırımı da hatırlamak yerinde olacaktır. Kültür, medeniyete göre daha özel bir anlam içeriğine sahiptir (Gökalp 1992; Gökalp 1976). Medeniyet, farklı kültürlerle sahip topluluk veya toplumların ortak paydası olmaktadır. Yani medeniyet, pek çok topluluk, toplum, devlet ve kültürü içine alan bir isimlendirmedir. Tabii ki din de medeniyetle çok yakından ilintilidir. Aslında hangi medeniyete bakarsanız bakın, din onun en temel unsurudur; hatta çoğu zaman medeniyetin kuruluşunda din temel etkindir. Esasen Arapçada ve kısmen Türkçe ve Farsçada bu durum, medeniyet, din ve şehir (medîne) kavramlarının etimolojik yapısında mündemiçtir. Din de, medine ve medeniyet de, etimolojik düzlemde “dal-ya-nun” (d-y-n) üçlü fil kökünden türemiş olup borçlu olma; üstün gelme; idare etme, hâkimiyet kurma; otorite sahibi olma; yönetme; baş eğdirmek veya buyruk altına almak amacıyla güç kullanma; zora başvurma; itaat altına alma; köleleştirme; itaat, kulluk, kölelik, birinin buyruğuna girme; inanma, âdet edinme; şeriat, kanun, mezhep, millet, izlenen örnek; usul, âdet, hâl, tutulan yol, huy; yargı, sorgu, ceza ve mükafât gibi anlamlarla ilgilidirler. Şehir, medeniyetin kalbidir; medeniyetin tohumları şehirlerde atılır, filizlenir ve medeniyet olarak şekillenir. Medeniyetin ruhu da kalıbı da şehirde tekevvün eder, dallanıp budaklanır, gelişir. “Medine” olmadan “medeniyet” olmaz. “Din” de “medine”nin, şehrin kalbidir; din olmadan medine olmaz, medeniyet olmaz (krş. Gökalp 1992: 239-240). Bu, tersinden de doğrudur: Medeniyet olmadan medine, medine olmadan da din kaim olmaz. Bundan dolayı büyük şehirler, “ilâhî din”in merkezidirler. Şehirler, peygamberlerin hareket noktasıdır. Peygamberlik, medenilik/medeniyet, peygamber de “medenî insan”dır. İslâmiyet örneğinde de İslâm demek, “din, medine ve medeniyet” demektir. Son tahlilde din, medeniyeti şekillendirir, dönüştürür, yeniler; bazen kültürle birlikte medeniyet kurar; medeniyete damgasını vurur. Medeniyet de dini etkiler; kültürle birlikte dinin anlaşılması, algılanması, yaşanması ve hayatla bütünleşmesinde işlevsel olur.

Medeniyet sosyolojisine gelince; o, şehir ve toplumların medeniyet boyutları ile medeniyetin şehir ve toplum boyutlarını inceleyen bir disiplindir. Medeniyet (temeddün/sivilizasyon/kültür?), aydınlanma düşüncesinde, Modern Batı anlayışında ve Batıcı Türk aydınının yaklaşımında baş harfi büyük “M” ile kullanıldığı hâliyle Batılılaşma, modernleşme, uygarlaşma, Batıcılık, Avrupalılaşma vs. olarak anlaşılırsa, Medeniyet Sosyolojisi, me-

deniyet-toplum etkileşimi kapsamında söz konusu konuları da inceler. Tabii ki Akif'in ifade ettiği gibi belirtilen anlamdaki Medeniyet tasavvuruna karşı eleştirileri ve reddiyeleri de Medeniyet sosyolojisinin konuları içine yerleştirmek gerekir. Medeniyet sosyolojisi, medeniyetlerin toplumsal ve kültürel bağlamını, toplum ve kültürlerin de medeniyet bağlamını anlamının yoludur. Medeniyet sosyolojisi, sosyoloji alanları ve çalışmalar içerisinde gittikçe daha da geniş bir yere sahip olmaktadır. Belirtmek gerekir ki, sosyolojide medeniyete dair görüş ve çalışmalarda, İbn Haldun, Durkheim, Ziya Gökalp ve Weber gibi sosyologların isimleri dikkat çekmektedir.

İslâm medeniyet filozofu Muallim-i Sâni Ebû Nasr el-Fârâbî (872-950) de medeniyet sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur. Bir düşünür, sosyal bilimci ve medeniyet âlimi Fârâbî'nin medeniyet ile toplum ve toplumsal hayat arasında kurduğu değişik ilişkiler dikkate alındığında, bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Gerçekten de Fârâbî'nin toplum teorisinde medeniyet kavramı ve tasavvuru önemli bir yer tutar. Filozof, “medeniyet” konusunu, “Arâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla”, “es-Siyâsetü'l-medeniyye”, “İhsâu'l-ulûm”, “Fusûlün müntezea”, “Fusûlü'l-medenî”, “Kitâbü'l-mille”, “Tahsilü's-saâde” vd. kitaplarında ele alır. Bu çalışmada medeniyet sosyolojisinin sınırları içinde kalarak Fârâbî'nin medeniyet yaklaşımı anlaşılmasına çalışılmaktadır.

Bu çalışmada Fârâbî gibi düşünür, âlim ve medeniyet bilginlerinin medeniyet ilmi ve sosyolojisine yaptığı katkıların görülmesinin; günümüz küreselleşme sürecinde çatışmacı/savaşçı/ayrıştırıcı/ötekileştirici medeniyet yaklaşımlarının doğru olmadığını ve bilginlerin çoğulcu medeniyet veya çok medeniyetli toplum (Şentürk 2006: 96) düşüncesinin hayata geçirilmesiyle medeniyetlerin birlikte aynı atmosferi soluyabileceğinin anlaşılmasında etkili olacağı varsayımından hareket edilmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bu makalenin yazarının, bu çalışmada, Fârâbî'nin medeniyet görüşünden hareketle medeniyet sosyolojisine yaptığı katkıları anlamaya çalışırken asıl yaptığı, söz konusu âlimi ve görüşlerini medeniyet sosyolojisiyle sınırlandırmak değil, tersine kendini, kendi araştırmasını, onun medeniyet sosyolojisine yaptığı katkılarla sınırlandırmaktır.

Fârâbî'de “Sosyolojik Okuma”

Toplum teorisini Fârâbî, din, medine (şehir) ve medeniyetten hareketle topluma ve toplumsal hayata dair dikkate değer ilmî tespitler yapar. Fârâbî, medeniyete, dine, topluma ve toplumsal fenomenlere “sosyolojik okuma” olarak adlandırılabilir bir bakış açısıyla yaklaşır. Bu bağlamda “sosyolog” olarak karşımıza çıkan bir Fârâbî görmekteyiz. Fârâbî, sosyolojisinde, şehir, toplum, grup, medeniyet, siyâset, din, dil ve evrensellik gibi konularda görüşler serdetmiştir. Fârâbî'nin toplumsal teoriye dair yaklaşımına ba-

kıldığında, onun yaptığıının “sosyoloji öncesi sosyoloji” olarak isimlendirilebileceği anlaşılabilecektir. Son çözümlemede denilebilir ki Fârâbî, yazdığı eserlerde toplumsal konulara yaklaşımıyla sosyolojiye, din sosyolojisine, dil sosyolojisine, siyâset sosyolojisine, şehir sosyolojisine, küresel sosyolojiye, medeniyet sosyolojisine vd. önemli katkılar sunmaktadır. İslâm medeniyet düşünürü Fârâbî, eserlerinde ortaya koyduğu görüşlerine bir bütün olarak bakıldığında anlaşılabilirliği gibi bir toplum ve medeniyet teorisyenidir. Toplum ve medeniyet görüşü, Fârâbî’nin felsefesinin en önemli konuları arasındadır, hatta belki de en önemli konusudur. Çünkü Fârâbî için insan ve insanın mutluluğu çok mühimdir. İnsanın mutluluğu da doğrudan toplum hayatının zorunluluğuyla ve medeniyet boyutuyla bağlantılıdır. Toplum ve medeniyet, insan ve mutluluğunun varoluşsal boyutudur. Bu yönü dikkatlice incelendiğinde, Farabî’nin medîne, medeniyet, cemaat, ictimâ’, ictimâ’ât, ma’ûra, ihtiyaç, teâvun, kavm, ümmet, din, mille, mutluluk vd. anahtar kavramlarından yola çıkarak bir “sosyoloji” ile toplum ve medeniyet görüşü geliştirmeye çalıştığı görülür.

Medîne (Şehir) Ve Medeniyet Temelli Bir ‘Sosyoloji’

Fârâbî’nin genel felsefesi ve “sosyoloji”sinin en önemli karakteristik özelliklerinden biri, medine ve medeniyet temelliliktir. Filozof, toplumu şehirde medeniyet üzere biraraya gelmiş insanların meydana getirdiği topluluklar ve bu toplulukların meydana getirdiği toplum (ümmet) ekseninde inceler (Fârâbî 1995a).

Medeniyet sosyolojisi, medeniyetin toplumsal veçhelerini, şehir ve toplumların da medeniyet boyutlarını inceler. Fârâbî’nin topluma ve evrensel ma’ûraya giden yolda yapı taşı olan “el-medînetü’l-fâzıla”sı (erdemli şehir), medeniyetin merkezi olarak gözükmektedir. Fârâbî’nin toplum teorisinde medeniyetin yeri çok önemlidir. Filozofun medeniyet kavramı dikkate alınır, medeniyeti toplumsal hayatı, insanların toplumsallaşma süreci içinde buldukları ve toplumsal hâle geldikleri toplumu ifade etmek için kullandığı görülür (Fârâbî 1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66).

Fârâbî’nin medeniyet görüşü, şehir, ümmet (toplum) ve mamure (evrensel/küresel toplum) gibi üçlü bir sacayağından oluşur. Şehir, medeniyetle kurulur; medeniyetin yolu şehirlilikten, erdemli olmaktan geçer. Erdemli şehir, medenî toplumun, medeniyet dünyasının kalbidir. Aslında bu, İbn Haldun’un hadariyet toplumu ve umran toplumuyla (1996: 160-163, 119-120, 347 vd.) oldukça yakın anlamlara karşılık gelir.

“Medeniyet” kelimesini lafzen kullanan Fârâbî (Bkz. Karlığa, 2014), bugünkü anlamda “civilization” kavramının karşılığı olarak mı tasarladı yoksa başka türlü mü? bu tartışılır. Fakat belirtmek gerekir ki Fârâbî, er-

demli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koyarken, aydınlanma düşüncesinde ve Modern Batı zihniyetindeki anlamda Batı merkeze alınarak ortaya konulan ve anlamlandırılan "uygarlık" kavramını kastetmemiştir.

Anahtar Kavramlar Dizisi Ve Medeniyet Kavramı

Fârâbî'nin medeniyete yüklediği anlam ve Medeniyet Sosyolojisi, eserlerinde genel toplum ve felsefe görüşlerini ortaya koyarken esas alıp kullandığı bir dizi anahtar kavramla anlaşılabilir. Dolayısıyla kısaca bu kavramlardan bahsetmek faydalı olabilir.

Saâdet (es-saâde): Saâdet, insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayandığı bir maddeye ihtiyaç duymayacağı bir mükemmellik derecesine erişmesidir. İnsanın varlığından maksat en yüksek kemal olan yüksek mutluluğa (es-saâdetü'l-aksâ) erişmektir. Mutluluk, kendisi için istenen, fakat asla bir başka şeyin elde edilmesi için istenmeyen iyidir. (Fârâbî, 1995a: 100-101, 113 vd.; Fârâbî, 1995b: 81-84 vd.; Fârâbî, 2005a: 159-160; Fârâbî, 1971: 62; 1991: 43-66).

Hikmet (el-Hikme): Fârâbî (1971: 62), insanın gerçek mutluluğu hikmetten öğreneceğini, başka bir ifadeyle insana hakikatte mutluluk olan şeyi gösterenin, hikmet olduğunu belirtir.

İrade (el-irâde) ve İhtiyar (el-ihtiyâr): Fârâbî'nin insanın mutluluğa erişmesi için gerekli gördüğü irade ve ihtiyar, toplumsal hayatın önemli boyutlarıdır. İrade, insanın genel olarak idrak ettiği şeylere karşı temayülüdür. Bu irade duyu ve tahayyülün sonucu ise irade olarak adlandırılırken, genel olarak düşünme ve akletme yoluyla olursa ihtiyar (seçme) olarak adlandırılır. İhtiyar yalnızca insanda bulunur. Duyu ve tahayyülden doğan arzu veya eğilim ise başka canlılarda da vardır (Fârâbî, 1995a: 100-101; 1995b: 77-81).

İhtiyaç (el-ihtiyâc): Fârâbî'ye (1995a; 1995b; 1995c) göre toplumun temeli, insanların mutluluğa erişmek için birbirlerine ihtiyaç duymalarıdır.

Yardımlaşma (et-Te'âvun): Yardımlaşma, insanların, mutlu olmak için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılamak üzere biraraya gelerek birbirlerine yardımda bulunmaları (muteâvinin) demektir (Fârâbî, 1995a: 112; Fârâbî, 2014: 4-5 vd.). Başka bir ifadeyle Fârâbî'ye (1995a: 112-113) göre insanların yaşamak, mutluluğa erişmek ve toplum hâlinde hayatlarını sürdürbilmek için gerekli olan ihtiyaçları karşılayabilmeleri, birbirleriyle yardımlaşmalarını zorunlu kılar.

Cemâat, ictimâ ve ictimâât: Fârâbî'ye (1995a: 112-113 vd.; 1995b: 73-74 vd.; 1991: 43-66; Fârâbî, 2014: 4-6 vd.;) göre insan, tabiatı/fitratı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsanların nihaî amaçları olan kemale ve mutluluğa erişebilmeleri için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılayabilmeleri, ancak bi-

raraya gelerek toplum kurmalarıyla mümkün olur.

Kabile (Fârâbî, 2008: 38), tâife (grup) (Fârâbî, 1995c: 80-81) ve kavm (topluluk, ırk, toplum, grup) (Fârâbî, 1995a: 112; Fârâbî, 1971: 45), Nâs (“insan” kelimesinin çoğulu olup insanlar demektir) ve şa’b (millet, ırk, toplum gibi anlamlara karşılık gelir) (bkz. Fârâbî, 2008: 38) da Filozofun anahtar kavramlarıdır.

Ümmet: Filozofumuza (1995a: 113) göre; tam/mükemmel/yetkin/kâmil (kâmile) insan toplulukları büyük, orta ve küçük olmak üzere üç kısımdır. Büyük toplum (el-uzmâ), tüm cemaat topluluklarının yeryüzünün bayındır kısmında (el-mamûre) biraraya gelerek oluşturduğu toplumdur (ictimââtü’l-cemâ’a). Orta toplum, yeryüzünün bayındır bölgesinin bir bölümündeki bir ümmet topluluğudur (ictimâ’u ümmet). Küçük toplum ise herhangi bir ümmetin oturduğu coğrafyanın bir parçasında şehir halkının bir araya gelerek oluşturduğu topluluktur (ictimâu ehli’l-medîne).

Medîne: Şehir. Fârâbî’ye (1995a: 113) göre en değerli iyiliğe ve en yüce kemale/mükemmelliğe, şehirden daha eksik konumdaki toplulukta (ictimâ’) değil, ancak şehirde (medîne) ulaşılabilir. Aslında iyilik irade ve ihtiyarla elde edildiği gibi kötülük de irade ve ihtiyarın bir ürünü olduğundan, şehrin, insanların birtakım kötü amaçlara ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmak üzere kurulması da mümkündür. Dolayısıyla her türlü şehrin mutluluğa (saâdet) ulaştıracağını söylemek mümkün değildir. İnsanların, gerçek mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere biraraya geldikleri şehir, erdemli şehirdir (el-medînetü’l-fâzıla). İnsanların mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı topluluk ise erdemli topluluktur (el-ictimâu’l-fâzıl). Bütün şehirlerinin, mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaştığı toplum erdemli toplumdur (el-ümmetü’l-fâzıla). Aynı şekilde fâzıl mamûre (el-mamûratu’l-fâzıla) de, içindeki bütün toplumların (ümme: ümmetler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanır.

Fârâbî, Fusûlün müntezeza adlı eserinde (1971: 45-46) zarurî şehir (el-medînetü’l-darûriyye) ve erdemli şehir (el-medînetü’l-fâzıla) ayrımı yapar. Ona göre zarurî şehir, bireyleri veya unsurlarının, sadece insanın varlığının devamı, geçinmesi ve hayatının korunması için birbirleriyle yardımlaştıkları şehirdir. Erdemli şehir ise halkının, insanın varlığı, varlığını sürdürmesi, geçimi ve hayatını koruması için gerekli şeylerin en erdemlisine erişmek üzere yardımlaştığı şehirdir. Aslında Fârâbî’nin kendi içinde tutarlı ayrıntılı bir şehir tipolojisinden bahsedilebilir. Ârâu ehli’l-medîne ve’s-siyâsetü’l-medeniyye gibi çalışmalarında incelenen bu şehir tipolojisinde şehirler, erdemli şehirler ve erdemsiz şehirler olmak üzere iki ana tipe ayrılır. Erdemsiz şehirler ise câhil şehirler (el-medînetü’l-câhile), fâsık şehirler (el-medînetü’l-fâsika), değişmiş şehirler (el-medînetü’l-mütebed-

dile/mübeddele) ve sapkın şehirler (el-medînetü'd-dâlle) olmak üzere dört tipe, câhil şehirler ise zarurî şehirler (el-medînetü'd-darûriyye), kötü şehirler (el-medînetü'l-beddâle), bayağı şehirler (medînetü'l-hasse ve's-sukût), şeref şehirleri (medînetü'l-kerrâme), üstünlük (zorbalık) şehirleri (medînetü't-teğallub) ve demokratik şehirler (el-medînetü'l-cemâiyye) olmak üzere altı tipe ayrılır.

Medeniyet: Fârâbî'nin düşüncesinde medeniyet çok geniş bir yer tutar. Anlaşıldığı kadarıyla Fârâbî (1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66), medeniyeti, insanların toplum olma düzeyi olarak anlar. En yüksek medeniyeti ise, mutluluğun en iyi noktada olduğu ve dolayısıyla toplumsal yardımlaşmanın en iyi şekilde gerçeklik bulduğu toplumun hayat düzeyi olarak görür. Fârâbî'nin düşüncesinde medeniyetin temeli/kalbi erdemli şehirdir.

Mille (Din: millet: el-mille): Fârâbî'nin (2002: 258-60 vd.) yaklaşımında, millet (el-mille), ilk başkanın (er-reîsü'l-evvel) toplum için tasarladığı şartlarla sınırlanıp belirlenmiş görüş ve eylemlerdir; ilk başkan, toplum üyelerinin o görüş ve eylemlere riayet etmesi suretiyle, belli bir amacı toplumda ve toplum aracılığıyla gerçekleştirmeye çalışır. İlk başkan erdemli (fâzıl) bir kişi, yönetimi de gerçekten erdemli olursa, bu başkan ancak tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları gerçekte mutluluk olan en yüksek mutluluğa (es-sâdetü'l-kusvâ) ulaştırmaya çalışır, böylece o din erdemli bir din (milletün fâzıla) olur. Fârâbî (2002: 260-61), millet kavramını, din, sünnet ve şariat ile eş anlamlı ve toplumsal hayatla da sıkı bağlantılı olarak ele alır. Aynı şekilde İhsâu'l-ulûm (1996: 86-87 vd.), adlı eserinde de kelâm ilmini ele aldığı kısımda millet kavramını tekil ve çoğuluyla (millet ve milel) yaşanan din anlamında kullanır (Deniz, 2016).

Ma'mûra (el-Ma'mûra): Ma'mûra, insanların toplanarak kimi mükemmel/tam (kâmile) kimi tam olmayan (ğayru'l-kâmile) insan topluluk/gruplarının (el-ictimaâtü'l-insâniyye) oluşturdukları bayındır yer demektir (Fârâbî, 2005a: 112). Fârâbî'ye (1995a: 112-113) göre yeryüzünün bayındır bölgesinde yaşayan bütün toplumların oluşturduğu büyük toplum, ma'mûra toplum; içindeki bütün toplumların (ümem: ümmetler) mutluluğa ulaşmak için birbirleriyle yardımlaşmalarıyla gerçeklik kazanan büyük toplum ise erdemli mamûradır (el-mamûrâtü'l-fâzıla).

Toplum Teorisi

Fârâbî'nin medeniyet tasavvuru ve medeniyet-toplum etkileşimi görüşü, genel toplum teorisini anlamaya bağlı olarak anlaşılabilir. Medeniyet, Fârâbî'de toplum, toplumsal hayat veya ictimâ ile aynı anlam dünyası içindedir.

Toplumsal Hayatın Zorunluluğu

“Sosyoloji öncesi sosyolojiler” denildiğinde akla ilk gelebilecek ilim adamlarından Fârâbî, toplum ve toplumsal hayata dair önemli tespit ve tahlillerde bulunmuştur. Medîne ve medeniyet teorisini Fârâbî, insanı sosyal bir varlık olarak ele alır. Bu, Antik Yunan filozofu Aristoteles’te “anropon zoon politikon” (İnsan toplumsal bir varlıktır.), bazı filozofların ve Fârâbî’nin (1996: 47) yaklaşımında “el-insânu medeniyyun bi’tab” (insan tabiatı gereği medenîdir/toplumsaldır), ilmü’l-‘umrân’ın (“Sosyoloji”nin) kurucusu İbn Haldun’da (1996: 47) “el-ictimâ’u’l-insâniyyu darûriyyun” (İnsan için toplum zorunludur) şeklindedir. İbn Haldun’a (1996: 47) göre insanın toplum (el-ictimâ) hâlinde olması zorunlu olup filozofların terminolojisinde ictimâ’, medeniyete karşılık gelir ve umrânın (el-umrân) anlamı da budur. İbn Haldun’un genel toplum ve medeniyet görüşünden etkilenmiş bir Osmanlı bilgini olan Cevdet Paşa da (1309: 15-17), insanın medeniyetü’t-tab’ olduğundan hareketle toplumsal bir varlık olduğunu açıklamaya çalışır.

Organizmacı toplum görüşü olan Fârâbî’ye (1995a: 112-121, 116-17; 1991: 63-64; 2013: 73-80) göre toplumsal hayat insan için zorunlu bir durumdur: İnsanlardan her biri, varlığını devam ettirmek ve en üstün mükemmelliklere (efdal-i kemâlât) ulaşmak için, hepsini tek başına temin etmesi mümkün olmayan pek çok şeye muhtaç bir şekilde yaratılmıştır. Dolayısıyla insan, ihtiyaç duyduğu bu şeylerin her birini elde edebilmek için bir topluma (kavm) muhtaçtır ve her insanın bir başkası karşısındaki durumu da böyledir. Bu sebeple insanın, tabii yaratılışının (fitrat) varlık sebebi olan mükemmelliğe (kemâl) ulaşması ancak birbirleriyle yardımlaşan (muteâvinîn) pek çok topluluğun (cemâa) bir araya gelmeleri (ictimâât) ve her birinin diğerinin varlığının devamı için ihtiyaç duyduğu şeyi sağlamasıyla mümkündür. Yardımlaşmanın gerçekleşmesiyle toplumdaki herkesin varlığını sürdürmesi ve mükemmelliğe ulaşması için gerekli bütün ihtiyaçları karşılanmış olur. İşte insan nüfusunun (eşhâsü’l-insân) artışının, insanların yeryüzünün bayındır kısmında (el-mamûra) toplanarak kimisi mükemmel/tam (kâmile) kimisi tam olmayan (gayru’l-kâmile) insan topluluk/grupları (el-ictimââtü’l-insâniyye) oluşturmalarının sebebi budur.

Toplum teorisine bakıldığında, toplumu bir yapı ve sistem olarak ve işlevselci bir perspektifle ele aldığı anlaşılan Muallim-i Sâni (2003c: 142-150; 1995a: 130-136; 1995b: 82-86, 97-98; 1971: 67-70; 2005b: 94-95; Okumuş 2015; Okumuş 2016a), benzer görüşleri es-Siyâsetü’l-medeniyye adlı eserinde de ortaya koyar. Bu eserinde sosyal teorisyenimiz (1995b: 73-76) toplum olma zorunluluğundan toplum tiplerine kadar topluma dair birçok önemli konuyu ele aldığı “el-İctimaâtü’l-Medeniyye” (şehir Toplu-

lukları/medenî toplumlar) başlığı altında toplumun insanlar için zorunluluğunu açıklama yoluna gider.

Toplum teorisi özgün yönleriyle dikkati çeken Fârâbî, insanın toplumsallaşma ve toplumsallaşma sürecinde yardımlaşmaya ve iş bölümüne ayrı bir önem verir. el-Medînetü'l-fâzıla'da (1995a: 112-113) yardımlaşmanın ve yardımlaşmak için bir araya gelip topluluk oluşturma insan için ne kadar önemli olduğunu ifade ederken, Kitâbü'l-mille'de (1991: 53-54; 2002: 265) el-ilmü'l-medeniyyu dediği ilim dalının görevleri kapsamında yardımlaşma ve iş bölümünü birlikte ele alarak insan için yardımlaşma, paylaşma ve iş bölümünün zorunlu olduğunun ve bunların da insanı zorunlu olarak toplum hâlinde yaşamaya götürdüğünün altını çizer.

Esasen filozofumuzun ifadeleri dikkatlice incelendiğinde, toplum olma zorunluluğunun arkasındaki asıl saikin mutluluk olduğu anlaşılır. İnsan mutluluğa erişmek için başka insanlarla yardımlaşmaya ve dolayısıyla bir araya gelip toplum kurmaya muhtaçtır. Fârâbî (1995a: 113), genel anlamda insanların, gerçekten mutluluğu elde etmelerini sağlayacak şeyler konusunda yardımlaşmak üzere bir araya geldiklerini söylediğine göre onun yaklaşımında toplum olma zorunluluğunun asıl nedeninin mutluluk olduğu söylenebilir. O hâlde toplum, Fârâbî'nin sosyolojisinde mutluluk için araçtır; fakat o olmazsa mutluluğun elde edilemeyeceği bir araçtır. Son tahlilde toplum, insan için kaçınılmaz bir zorunluluktur. İhtiyaçlar teorisine göre bir toplum teorisi geliştirmeye çalıştığı anlaşılan Fârâbî, toplumun varlığını tabiatı gereği insan için zorunlu görmektedir.

Medeniyet: Toplum Olma Aşaması

Filozofumuzun medeniyet yaklaşımında medeniyetin insanların toplum olma aşamasıyla doğrudan ilgili olduğu söylenebilir. İnsan için zorunlu olan toplumsal hayat, erdemlisiyle erdemsiziyle, iyisiyle kötüsüyle câhiliyle entelektüeliyle, şehirlisiyle köylüsüyle, tamıyla noksanıyla toplum olma aşamasında bulunan, toplum olma zorunluluğunun gereklerini yerine getiren bütün insanlar (Fârâbî 1995a: 112-13, 122, 127-32 vd.; 1995b: 73-74; 1991: 43-66) medeniyet kapsamı içindedirler. Fakat bu aşamada olmayan insanlar da vardır. Bu insanlar, hayvan tabiatlı insanlar (el-behîmiyyûn bi't-tab mine'n-nâs) olup Fârâbî'ye (1995b: 99-100) göre toplumsal varlık olma özelliğinden yoksundurlar ve medenî de değildirler. Onların asla toplumsal/medenî birliktelikleri de yoktur. Bilakis onlardan bazıları insî/evcil hayvanlar (el-behâimü'l-insiyye), bazıları vahşi hayvanlar (el-behâimü'l-vahşiyye) gibidirler. Bunların bir kısmı da yırtıcı hayvanlar misalidirler. Onların içinde çöllerde ayrı ayrı yaşayanlar olduğu gibi, birlikte ve vahşi hayvanlar gibi her türlü ahlâksızlık içinde yaşayanlarda bulunur. İçlerinde şehirlere yakın yaşayanlar da vardır. Onlardan kimileri çığ et yerler; kimileri yaban otları ile beslenir, kimileri de vahşi hayvanlar

gibi avlanarak geçinirler. Bunlar, dünyanın yerleşme bölgelerinin çevresinde/kenarlarında, ya uzak kuzey ya da uzak güney noktalarında bulunurlar. Onlara hayvanlarmış gibi muamele edilmelidir. Evcilleşmeğe yatkın (insî) olup, şehir için bir şekilde yararlı olanlara dokunulmaz; onlar, köleleştirilir ve hayvan (el-behîme) gibi kullanılırlar. Faydalı olmayıp da zararlı olanlara diğer zararlı hayvanlara yapılan muamele yapılır. Aynı şey şehir halkının çocuklarından hayvanî (behîmî) olanlara da yapılmalıdır.

Filozof'un hayvan tabiatlı insanlarla ilgili bu yaklaşımı nasıl anlaşılabilir? Muhtemelen bu ifadeyle medenî olmayan, kolektif bilinci olmayan, dolayısıyla toplum olma düzeyinde bulunmayan insanlar kastedilmektedir. Bu durumda Filozofumuzun medeniyet görüşüne göre her toplum olma aşamasındaki insan birlikteliği, medeniyete sahiptir. O hâlde Fârâbî'nin yaklaşımında medeniyet sosyolojik bir anlama sahiptir. Fârâbî'nin medeniyet görüşü objektif bir medeniyet görüşü olup her toplum bir medeniyet kapsamındadır ve dolayısıyla birden fazla medeniyet vardır.

el-İlmül-Medenî ve Medeniyet

Fârâbî'nin İhsâu'l-ulûm, Kitâbü'l-mille, Tahsilü's-saâde, Risâletü'l-hurûf adlı eserlerinde ele aldığı ilimlerden biri olan "el-İlmü'l-Medeniyyu", kendisinin belirlediği konulara bakılınca, belli düzeylerde genel olarak sosyolojinin ve özeldede ise medeniyet sosyolojisinin konularını da içeren bir bilim olduğu anlaşılır. Hâce-i Sâni Fârâbî, İhsâu'l-ulûm 'da (1996) "el-ilmü'l-medeniyyu" ilmini kendi özgün bilimler sınıflaması içinde müstakil bir başlıkla ele alır. Kitabında yaptığı ilimler tasnifinde en son bölümde üç ilme yer verir. Bu ilimlerden ilki "el-ilmü'l-medeniyyu", ikincisi "ilmü'l-fikh", üçüncüsü ise "ilmü'l-keîm"dir.

'el-ilmü'l-medenî' ilmi Fârâbî'ye (1996: 79-85; 1991: 52-66; 2002: 264-73; 1995c: 43-47; 2008: 9) göre irâdî fiillerle irâdî sünnetlerin (kural ve yasaların-E.O.) çeşitlerini, bu fiiller ve sünnetlerin kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiğini ve onları korumanın yollarını araştırır ve fiillerin kendileri için icra edildikleri hayat tarzlarının kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayırım yapar. Mutluluk olgusunu inceler. İnsan davranışlarını ve hayat tarzlarını, toplumsal grupları, umranı, medeniyeti, ahlâkı, huyları ve irâdî melekelerin hepsini en son noktasına kadar araştırır. Siyâseti, liderliği inceler. İş bölümü de bu ilmin konusudur. Kısaca bu ilim insan davranışlarının, medeniyeti, şehir hayatını, toplumu, toplumsal grupları, liderliği, siyâseti, siyâsetçilerin durumlarını, yöneticilerle toplum arasındaki ilişkileri, meslekleri, sanatı, iş bölümünü konu edinir. Bu ilimle, medenî toplumun ve

şehirlerdeki (el-mudun) medenîlerin (el-medeniyyîn) bir araya gelerek toplum kurmalarıyla (ictimâu'l-medeniyyîn) ortaya çıkan bütünü (el-cümle), dünyanın bütünündeki cisimler topluluğuna benzediği ortaya çıkar; aynı şekilde şehrin (el-medîne) ve toplumun (el-ümme) kapsamındaki bütünde, âlemin bütününe kapsamina giren şeylerle benzerlikler bulunduğu da anlaşılır.

Bu ifadelerden anlaşılabilirdiği üzere filozofumuzun bu ilimle ilgili tanımını, bu ilmin aslında bugün için sosyal bilimlere, sosyolojiye, medeniyet sosyolojisine yakın anlamda kullanıldığını göstermektedir.

Fârâbî, el-ilmü'l-medeniyyu ile ilişkili olarak el-ilmü'l-insâniyyu ilminden de bahseder. Okumuş'a (2016a) göre birincisi bugünün Türkçesine insan ilmi, ikincisi ise şehir/site ilmi, medenî ilim, medeniyet ilmi veya toplum bilimleri olarak çevrilmesi mantıklıdır. Anlaşılmaktadır ki, Fârâbî'nin "el-ilmü'l-medeniyyu" adıyla sınırlarını çizmeye ve konularını belirlemeye çalıştığı ilim, belli ölçülerde "sosyolojik bakış açısı ve okuma"yla sosyolojinin konularını ortaya koyarken, ondan yaklaşık dört asır sonra yaşamış olan ve de ilim, toplum ve siyâsete dair bazı konularda ondan farklı düşünen (bkz. Korkut, 2006) İbn Haldun (1996: 42-44; Okumuş, 2009), Fârâbî'den yararlanarak konusu toplum ve toplumsal ilişkiler olan "ilmü'l-umrân" adında yeni bir ilim tesis etmiş ve Fransa'da modern sosyolojiden yüzyıllarca önce sosyolojinin temellerini atmıştır.

Sosyolojik Din Kavramı (El-Mille) ve Medeniyet

Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunda din, önemli bir yer tutar. Fârâbî, öncelikle dini (mille, din, şeriat) felsefeyle aynı amaca sahip bir fenomen olarak görür. O amaç, insanları mutluluğa erdirmektir. Fakat "sosyoloji öncesi sosyolog" Fârâbî (1995c: 89-90), felsefeyle birlikte değerlendirip karşılaştırdığı ve son tahlilde zaman itibarıyla felsefeden sonra geldiğini düşündüğü dini, insanî ve toplumsal boyutta ele alır. Fârâbî, Kitâbü'l-mille (1991: 43-52; 2002: 258-264) ve Kitâbü'l-hurûf (2008: 69-75) adlı eserlerinde din sosyolojisine önemli katkılar getirdiği görüşlerinde "din" olgusunu "mille" (millet: el-mille) kavramını kullanarak anlatır ve dini toplumsal bir fenomen olarak ele aldığını gösterecek işaretler verir (bkz. Deniz 2016). Fârâbî, öncelikle din için "millet" kelimesini kullanmayı tercih etmekle dini sosyolojik bir okumaya tabi tuttuğunu, din hususunda sosyolojik bir yaklaşım sergilediğini göstermiş olmaktadır. Millet kavramının din ve şeriat ile aynı anlama geldiğini söylediğine göre millet kavramıyla dinin sosyolojik boyutlarına dair kayda değer tahliller yaptığı düşünülebilir. Düşünür (1995c, 2014, 2008), millet kavramını sosyolojik ekseninde din karşılığı olarak Tahsîlu's-saâde (1995c: 88-95) ve Risâletü'l-hurûf (2008: 69-75) adlı çalışmalarında da birçok kez kullanır. Fârâbî (2008: 69-75; 1995c: 88-95), felsefe ve din ilişkilerini ele aldığı yerlerde de dini millet

karşılığı olarak kullanır ve insanların algılayıp düşündükleri, yorumladıkları ve yaşadıkları dini felsefeyle ilişkileri açısından inceler. Ayrıca mezkûr anlamda dine taraftar veya mensup olanlara da din ehli (ehlu'l-mille) der. Bir toplumda ilk defa dinin (mille) meydana getirilmesinden, bunun için din vazedenin toplum ve din için isimler üretmesine veya icat etmesine ihtiyaç olduğundan, eğer toplumda daha önce bir din varsa, isimleri o dinden alacağından, alırken değiştirip yeni dine uygun hâle getirip kullanacağından vs. bahsetmesi (2014: 42) de mille kavramını düşünülüp inanılan ve yaşanan din anlamında kullandığını göstermektedir.

Muallim-i Sâni Fârâbî, “mille” kavramını elbette vahiy kaynaklı, ama insanların hayatında karşılık bulan yönleri de içerecek şekilde kullanır ve geliştirir. İhsâu'l-ulûm'da (1996: 86-92) yaptığı bilimler tasnifinde son başlık olarak incelediği “ilmü'l-keâm” içinde birçok kez kullandığı “el-mille” ve çoğulu “el-milel” kavramlarına yüklediği anlamlara bakılırsa, onun din görüşü ve din sosyolojisine yaptığı katkılar daha anlaşılır hâle gelebilir.

Fârâbî'ye (1995b: 97) göre farklı dinlere mensup şehir ve toplumlardan oluşan farklı medeniyetler olur; hatta erdemli şehir ve medeniyete sahip olmak için aynı dine mensup olmak da gerekmez. İnsanların çoğu, gerek yaratılıştan, gerekse alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, onların derecelerini, faal aklı, birinci başkanlığı/yönetimi (er-riâsetü'l-ülâ) anlama ve tasavvur etme gücüne sahip değildir. Bu insanlar için, mezkûr şeylerin benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konması gerekir. Bu şeylerin anlam ve özleri birdir ve değişmez. Onların taklitleri ise, o şeylere benzemede yakın ve uzak olmak üzere sayıca çok ve değişiktir. Tıpkı gözle görülen nesnelere olduğu gibi. Mesela suda yansıyan insanın görüntüsü, suda görünen insanın timsalinin hayâlerinden gerçekte insana daha yakındır. Bu bakımdan her durumda farklı şeyler kullanmak üzere, o şeylerin taklitlerini her grup (tâife) ve toplum (ümme) için ortaya koymak mümkündür. Bu sebeple hepsi aynı türden mutluluğu (saâdet) amaç edindiği hâlde, dinleri (milletler: milel) farklı olan erdemli şehirler (mudunun fâzıla) ve erdemli toplumlar (ümemun fâzıla) bulunabilir. Çünkü din (el-mille), söz konusu şeylerin veya onların hayâllerinin nefislerdeki görüntüleridir (resmler: rusûm).

Fârâbî'nin burada belirttiği dinler, son tahlilde erdemli dinler olsa gerekir. Çünkü ona (2008: 88-91) göre dinler, erdemli/doğru dinler ve bozuk/erdemsiz dinler şeklinde iki grupta ele alınır. Bu durumda farklı erdemli dinlerden maksadın açıklığa kavuşması gerekmektedir. Düşünür'ün toplum kuramında farklı erdemli şehirlerle farklı toplumlar söz konusudur; şehirler toplumları, toplumlar da dünya medeniyet toplumunu (el-mamûra) meydana getirir. Lakin birden fazla erdemli dini nasıl anlamak gerekir?

Kastedilen, eğer kelimenin her zamanki anlamında bilinen din ise, o durumda sosyolojik düzlemde birden fazla erdemli dinden, toplumdaki topluma, şehirden şehire değişen farklı dinlerden söz edilmesi muhtemeldir: Yahudilik, Hristiyanlık gibi. Yok, eğer kastedilen aynı dinin farklı şehir ve toplumlarda farklı algılanmaları, farklı yorumlanmaları, farklı yaşanmaları, farklı şeriat veya yasalara tabi olmaları ise o takdirde aynı erdemli dine mensup farklı şehir ve toplumlarda geçerli farklı din yorum ve uygulamalarına işaret edilmiş olabilir. Fârâbî'nin kendi toplumsal sistemi içinde ikisini de anlamak mümkündür.

Fârâbî'den Huntington'a Medeniyetler Arası İlişkiler

Medeniyetlerin birbirleriyle ilişkileri, tarihçilerin, siyaset bilimcilerin, uluslararası ilişkiler uzmanlarının, sosyologların hep ilgisini çeken bir konu olmuştur. Medeniyetler arası ilişkiler acaba uyuma, barışa dayalı olarak mı gelişir yoksa tersine uyumsuzluğa, çatışmaya, savaşa vs. dayalı olarak gerçeklik bulur? Bu ve benzeri sorular, medeniyetler arası ilişkiler bağlamında sürekli gündeme gelir ve cevapları kapsamında da çeşitli yaklaşımlar ortaya konulur. Burada Fârâbî'nin, hatta onunla birlikte İbn Haldun'un çoklu medeniyet perspektifi ile Huntington'un çatışmayı merkeze alan yaklaşımı karşılaştırmalı olarak ele alınabilir.

İslâm medeniyet düşünürü ve “sosyoloğu” Fârâbî, medeniyet hakkındaki yaklaşımlarına bir bütün olarak bakıldığında görülebileceği üzere medeniyetlerin çokluğunu, farklı medeniyetlerin bir arada yaşayabileceklerini düşünür. Bir medeniyet teorisyeni İbn Haldun'un Mukaddime'sine bir bütün olarak bakıldığında da, medeniyetlerin çokluğu perspektifiyle konuya yaklaştığı anlaşılabilir. Elbette çatışma da medeniyet çerçevesinde bir gerçekliktir. İbn Haldun gerek toplumda, gerekse umran veya medeniyette çatışmanın olduğunu ve hep olabileceğini belirttiği anlaşılır. Zaten asabiyet teorisi, aynı zamanda bir çatışma kuramı veya çatışmayı önleme teorisi olarak da alınabilir. Asabiyet, güçlü olduğunda, çatışmayı nispeten önleyecek ve asabiyeti güçlü olan yönetici veya yönetim hâkim olacaktır. İbn Haldun'un çatışma teorisinde hem bir medeniyetin kendi içinde, hem de diğer medeniyetlerle kurduğu ilişkilerde çatışma konusu işlenir. Medeniyetin kendi içinde yönetici elitlerin çatışmalarla yüz yüze gelmesinin kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim zayıf kalan yönetim veya yöneticiler, asabiyeti güçlü aktörlerle karşı karşıya kalır ve güçlü olanlar, yönetime gelirler. Medeniyetler arası çatışmalar, İbn Haldun'un medeniyet sosyolojisinde gündeme gelen konular arasındadır. İbn Haldun (1996), medeniyetlerin hâkimiyet veya iktidar kurmak, hegomanya sağlamak, iktidar ve hegomanya alanlarını genişletmek amacıyla birbirleriyle çatışmalara yönelebileceklerini savunur (Okumuş 2016c; Şentürk 2006: 109).

Huntington'a gelince; "the clash of civilizations?" (medeniyetler çarpışması?) (1993) adlı tartışmalı makalesinde Soğuk Savaş sırasında dünyadaki çoğu çatışmanın Batılı ideolojiler (demokrasi ve komünizm arasındaki çatışma) arasında olduğunu, fakat şimdi Soğuk Savaş'ın bitmesiyle dünyadaki çatışmaların çoğunun medeniyetler arasında, özellikle de Batılı ve Batılı olmayan medeniyetler arasında olacağını savunmaktadır. Bu, medeniyetlerin ideolojileri arasındaki çarpışmalar yüzünden olacaktır. Huntington, bu çatışma teorisinde dinî medeniyet tarifinin ve medeniyetler çatışmasının bir boyutu olarak alır ve ona göre dünyayı medeniyetlere ayırma metodu büyük ölçüde dinî temelli görünmektedir. Böylece Huntington, kısmen Soğuk Savaş'ın bitişinin dinî çatışmada artışla sonuçlanacağını savunuyor. Dinî çatışmadaki bu artış, Soğuk Savaş'ın çatışma üzerindeki kısıtlamalarının kalkmasıyla mümkün oluyor. Huntington'a (1993) göre, özetle bundan sonraki dünya savaşı medeniyetler arası bir savaş olacak; medeniyet kimliği, gelecekte gittikçe artan oranda önem kazanacak ve dünya büyük ölçüde belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir. Geleceğin en önemli mücadeleleri, Batı, Konfüçyüs, Japon, İslâm, Hint, Slav-Ortodoks, Latin Amerika ve muhtemelen Afrika'dan oluşan sekiz medeniyetin birini diğerinden ayıran kültürel fay kırıkları boyunca meydana gelecektir.

Huntington, bütün çeşitli sebep ve zeminlerden ötürü medeniyetler arasında diyalog değil, çatışmanın egemen olacağını, çeşitli tarihsel veri ve örneklerden hareketle savunmaktadır. Ayrıca O, bu çatışmada asıl müsebbiplerin, Batı dışındaki medeniyetler, özellikle de İslâm ve Konfüçyanizm olduğunun altını çizmektedir. Batı'nın diğer toplum, devlet ve medeniyetlerle ilişkileri noktasında bir strateji geliştirmeye çalıştığı açıkça belli olan Huntington'a göre medeniyetler arası savaş, Batı medeniyeti ile geriye kalan medeniyetler arasında cereyan edecektir. Sözün kısası Huntington'a göre medeniyetler arasındaki farklar ciddi ve önemlidir; medeniyet bilinci artmaktadır. Medeniyetler arasındaki mücadele, egemen küresel mücadele tarzı olarak ideolojik ve diğer mücadele biçimlerinin yerine geçecek; mücadele Batı ile Batı dışı medeniyetler arasında olacak; bu mücadelede de asıl eksen, Batı ile özellikle İslâmî-Konfüçyen devletler arasındaki mücadele olacaktır. Şu da ifade edilmelidir ki Huntington, çatışmaya merkezî ağırlık vermekle birlikte O'na göre uzak olmayan bir gelecekte, evrensel bir medeniyet olmayacak, ama bunun yerine her biri başkalarıyla beraber yaşamayı öğrenmek zorunda kalacak, farklı medeniyetlerden oluşmuş bir dünya olacaktır. Fakat Huntington, bu zamana kadar geçecek süre içinde medeniyetler arası çatışmanın olacağını öngörmekten daha öte bir şey yapmak ister gibi bir üslup kullanmakta, yani çatışmanın olacağını değil, âdeta olması gerektiğini söylemekte, bu da böyle bir bakış açısının objektif

olmadığını ortaya koymaktadır. Huntington'un zamanlaması itibariyle provakatif ve tedirgin edici tezine (Dallmayr ty.: 69) dikkatlice bakıldığında, onun tarih içindeki medeniyet çatışmalarını özenle ve özellikle seçerken medeniyetler arası diyalog, kaynaşma, müsamaha ve sentez alanlarını yok varsaydığı görülür (Davutoğlu 2000). Huntington'un iddiasının aksine bu medeniyetler, Batı medeniyetinin egemenlik alanlarına dâhil olmadan önce çok daha müsamahalı ilişkiler içinde bulunuyorlardı. Söz gelimi yaklaşık beş asır aynı hayat alanını paylaşan İslâm medeniyeti ile Ortodoks dünyası 19. yüzyıl Batı medeniyeti egemenliğinin yayılması öncesinde çok daha huzurlu ve barış içinde birlikte varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hindistan, İngiliz sömürgecilğine kadar İslâm ve Hindu medeniyetlerinin çok daha uyumlu ve hoşgörülü bir medeniyet ilişkisine tanık olmuştur. Endülüs, İspanyol barbarlarının yıkımına kadar Müslüman, Hristiyan ve Yahudi kültürlerin dinamik bir tarzda alışverişte buldukları bir medeniyetler bileşkesini asırlar boyu sürdürmüştür (Davutoğlu 2000; Okumuş 2002; Okumuş 2008).

Ayrıca tarihte ve bugün, aynı medeniyetler bünyesi içinde yer alan devlet, din, toplum ve kültürlerin birbirleriyle savaştıkları da bilinmektedir (Fuller İstanbul ty.: 61). Esasen savaş ve çatışmaların temeline inildiğinde orada bizzat medeniyetin bulunduğunu söyleyebilmek de çok zor görünmektedir. Medeniyetin çatışmanın sebebi veya kaynağı değil, aracı olduğunu, belli insanlar, liderler, güçler veya devletler tarafından çatışmanın aracı hâline getirildiğini söylemek, daha doğru bir tespit gibi gözükmektedir. Esasen küreselleşen dünyada medeniyetler arası diyalogun çatışmayı öncelenmesi doğaldır. Çatışmadan çok diyalog imkânları ve gerekçeleri bulunmaktadır. Küreselleşme, bütün olumsuzluklarıyla birlikte, medeniyetleri uzaklaştırmaktan çok mecburen de olsa yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda günümüz dünyasında küreselleşme süreci ile, ekonomi ve kültürler arasında gözlemlenen türden hızlı bir entegrasyon süreci ile birlikte, medeniyetler arasındaki sınır hatlarının birbirine karıştığı, eski medeniyetlerin artık dağıldığı ve dolayısıyla bugün tanık olunan şeyin, medeniyetler arası çatışmanın değil, olsa olsa medeniyet olgusunun kendisinin erimesi olduğu da iddia edilmiştir (Özdalga ty.; Okumuş 2002; Okumuş 2008).

Fârâbî ve İbn Haldun gibi İslâm düşünürleri ve sosyal bilimcilerinin medeniyet yaklaşımları, Hegel, Marx, Weber, Fukuyama, Huntington gibi Batı medeniyetini esas alan ve diğer medeniyetleri yok veya tali sayan medeniyet yaklaşımlarından oldukça farklıdır. Anlaşılabilir ki, her iki bilim adamı da, İslâm'ın insan, toplum ve kainat anlayışından hareketle sahip oldukları medeniyet tasavvurlarında, dünyada her zaman farklı medeniyetlerin olduğu, bu medeniyetler arasında iş birliği, uyum, uzlaşma, iş birliği ve barış olduğu gibi olumsuz rekabet, uyumsuzluk, düşmanlık, çatışma ve

savaşların da olduğu, bu savaş veya düşmanlıkların zorunlu olmadığı görüşündedir.

Sonuç

Çalışmadan elde edilen bulgular ve bu bulgulara göre yapılabilecek çıkar-samalar maddeler hâlinde şöyle ortaya konulabilir:

1. Fârâbî, genelde medeniyet çalışmalarına ve insanlığın medeniyet birikimine, özeldir ise medeniyet sosyolojisine önemli katkılarda bulunmuştur.

2. Tarihte ve günümüzde bir “medeniyet” değil, birden çok medeniyet vardır. Fârâbî’nin medeniyet sosyolojisinde bu yer almaktadır.

3. Fârâbî’nin yaklaşımında medeniyet, insanların toplum olma aşamalarıyla, insan olmakla, sosyal olmakla doğrudan ilgilidir. Buna göre ictimaîlik medenîliktir, medeniyettir. Toplumsal varlık olan her insan medenîdir, medeniyet sahibidir. Dolayısıyla medeniyet mutlak anlamda gelişmeyi ifade etmez, kendi içinde gelişmişlik düzeylerine sahip olabilir.

4. Her toplum, her insanî birliktelik medeniyettir. Bu durumda iyi medeniyet de, kötü medeniyet de olabilir.

5. İslâm medeniyet düşünürü Fârâbî’nin eserlerinde ortaya koyduğu medeniyet yaklaşımından, medeniyet unsurlarının şunlar olduğu çıkar-sanabilir: İlim, eğitim, mutluluk, yardımlaşma, toplumsal/kolektif bilinç, adalet, erdem, din, siyâset, sanat, ekonomi.

6. Günümüzün çatışmacı ortamında Filozof’un çoklu medeniyet tasavvuru, toplumsal barışa, toplumlar arası barışa, medeniyet içi ve dışı uyum ve barışa ışık tutacak hususlar içermektedir. Bu medeniyet tasavvurunda mutlak anlamda ve din ve değerler planında medeniyetler çatışması zorunluluğu yoktur. Bu yaklaşımdan yararlanarak bugünün çatışmacı medeniyetler arası ilişkilere yeniden ve farklı bir biçimde bakılabilir ve çoğulcu bir medeniyetlerarası ilişkiler teorisiyle uyum ve barışın zemini aranabilir. Bunun pratik örneğini İslâm Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.s.)’in kurduğu Medine İslâm toplumundan Osmanlı Devleti’nin sonuna kadar bütün İslâm toplumlarında görmek mümkündür. İki somut örnek olarak Medine Vesikası ve ona dayanarak ortaya konulan uygulama ve Osmanlı Millet sistemi bunu anlamada katkı sunabilir.

Kaynakça

Arslantürk, Zeki ve Amman, M. Tayfun (1999), *Sosyoloji*, İstanbul, İFAV Yay.

Cevdet Paşa (1309). *Târîh-i Cevdet*, 1. ve 2. basım, Dersâdet.

Dallmayr, Fred (ty.), “Medeniyetler Çatışmasının Ötesinde”, *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*, İstanbul, Diyarbakır

- Büyükşehir Belediyesi Yay., s. 69-76.
- Davutoğlu, Ahmet (ty.), “Medeniyet ve Gelecek Perspektifi”, *Medeniyetlerarası Diyalog –18-20 Eylül 1998 Diyarbakır-*, İstanbul, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Yay., s. 188-196.
- _____, “Fukuyama’dan Huntington’a Bir Bunalımı Örtme Çabası ve Siyasî Teorinin Pragmatik Kullanımı”, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, 3. basım, Ankara, Vadi Yay.
- Deniz, Gürbüz (2016), “Din, Felsefe ve Mille”, *Diyanet İlmî Dergi*, c. LII, sy.1, s. 65-80.
- Elias, Norbert (1978), *The History of Manners, The Civilizing Process*, c. I. New York, Panteon Books.
- Ersoy, Mehmet Akif (2011), *Safahat*, haz. Necmettin Türinay, çev. Necat Çavuş, Ankara, TOBB Yay.
- Fârâbî (1962), *Alfarabi’s Philosophy of Plato and Aristotle*, çev. Muhsin Mahdi, New York, The Free Press of Glencoe.
- _____, *Fusûlün müntezeza*, tahk. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut, Dâru’l-Meşrik, Türkçesi: 1. (1980), *Fusûlü’l-medenî*, çev. Mehmet Aydın ve M. Rami Ayas, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2. (2005).
- _____, *Kitâbü’l-mille*, tahk. Muhsin Mehdî, 2. basım, Beyrut, Dâru’l-Meşrik.
- _____, *Arâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, *es-Siyâsetü’l-medeniyye*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, *Tahsilü’s-saâde*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, *İhsâu’l-ulûm*, haz. Ali Bû Melham, Beyrut, Dâr ve Mektebetü’l-Hilâl.
- _____, “Kitâbü’l-mille”, çev. Fatih Toktaş, *Divan Dergisi*, 2002/1, sy.12, s. 258-273.
- _____, “Felsefenin Temel Önergeleri (Kitâb el-fusûs fi’l-hikme)”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14-15, s. 50-74.
- _____, “Mantık ve Eski Felsefenin İlkeleri Konusunda Sorunların Kaynakları (Uyûn el-mesâil fi’l-mantık ve mebâdi’l-Felsefeti’l-Kadîme)”, *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15, s. 74-87.
- _____, “Erdemli Şehir Halkının Görüşleri”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yay., s.139-150.
- _____, “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, Klasik Yay. s. 183-192.

- _____, “Tenbîh alâ sebîli’s-saâde (Mutluluk Yoluna Yönelme), çev. ve edit. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, İstanbul, İFAV Yay., s.159-190.
- _____, “Fusûlü’l-medenî”, çev ve edit. Hanifi Özcan, *Fârâbî’nin İki Eseri* içinde, İstanbul, İFAV Yay., s. 45-138.
- _____, *Kitâbü’l-hurûf: Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, Littera Yay.
- _____, *Kitâbü’l-burhân*, çev. Ömer Türker ve Ö. Mahir Alper, 2. basım, İstanbul, Klasik Yay.
- _____, *İdeal Devlet*, 5. basım, çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap.
- _____, *Risâletü’l-hurûf*, <http://www.muslimphilosophy.com/#people> (Erişim tarihi: 15.09.2014).
- Gökalp, Ziya (1976), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul, MEB Yay.
- _____, *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri I*, haz. Rıza Kardaş, İstanbul, MEB Yay.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm’ın Serüveni*, çev. Alp Eker vd., c. I, İstanbul, İz Yay.
- Huntington, Samuel (1993), “The Clash of Civilizations”, *Foreign Affairs* Summer 72/3, s. 22-49.
- İbn Haldun (1996), *Mukaddime*, tahk. Derviş el-Cüveydî, 2. basım, Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye.
- Karlığa, Bekir (2014), “Medeniyet Düşünürü Farabi”, *Bilgeler Zirvesi*. edit. Ejder Okumuş, c. I, Eskişehir 2014 Kültür Başkenti Ajansı Yay.
- Korkut, Şenol (2006), “İbn Haldûn’un ‘es-Siyâsetü’l-Medeniyye’ Teorisini Eleştirisi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. XV, s. 115-140.
- Öncü, Ahmet (1993), *Sosyoloji ya da Tarih*, Ankara, Öteki.
- Özdalga, Elizabeth (ty.), “Medeniyetlerin Sonu”, *Medeniyetlerarası Diyalog, 18-20 Eylül 1998 Diyarbakır*, İstanbul, Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi, s. 159-163.
- Özel, Ahmet (2007), *İslâm ve Terör-Fıkhi Bir Yaklaşım*, İstanbul, Küre Yay.
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (1995), *Nietzsche’in Dansı*, çev. Mehmet Küçük, Ankara, Ark Kitapları.
- Şentürk, Recep (2006), “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, c. XVI, s. 89-121.
- Taplamacıoğlu, Mehmet (1964), “Bazı İslâm Bilginlerinin Toplum Görüşleri”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XII.
- Wallerstein, Immanuel (2000), “Medeniyet(ler) Niçin Yeniden Gündemde?”, *Medeniyetler Çatışması*, der. Murat Yılmaz, 3. basım, Ankara, Vadi Yay., s. 252-259.