

FÂRÂBÎ DÜŞÜNÇESİNDE NEVÂBİT: MEDİNETÜ'L FAZILA'NIN YENİDEN İNŞA EDİLMESİ SORUNU BAĞLAMINDA BİR ANALİZ

Onur YILDIRIM

Kırıkkale Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
onur20082008@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3946-338X>

Adem ÇAYLAK

Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.
ademcaylak@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

Article Types / Makale Türü

Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Makale Geliş Tarihi

03/09/2020

Accepted / Kabul Tarihi

26/02/2021

DOI: <https://doi.org/10.26791/sarkiat.789987>

FÂRÂBÎ DÜŞÜNÇESİNDE NEVÂBİT: MEDİNETÜ'L FAZILA'NIN YENİDEN İNŞA EDİLMESİ SORUNU BAĞLAMINDA BİR ANALİZ

ÖZ

İslam siyaset felsefe geleneği, Fârâbî okunmadan anlaşılabilir bir niteliği haizdir. Bu yüzden, İslam siyaset felsefesi geleneğinin teşekkülünde Fârâbî etkisi büyüktür. Platoncu ve Aristotelesçi kökenlerle bağlantılı bir biçimde siyaset felsefesi ilk defa Fârâbî aracılığıyla İslam düşüncesi içerisinde kendisine alan açar. Çalışmada, İslam siyaset felsefesinin kurucusu addedilen Fârâbî'nin mükemmel, tekâmül ya da tekemmün etmiş erdemli siyasal tasavvuru olan *Medinetü'l-Fazıla*'yı bozduğu ve onu erdemli olmayan siyasal toplumlara dönüştürmede birinci dereceden katkısı olduğunu düşündüğü nevâbit kavramsallaştırması üzerinden bir analiz yapılacaktır. Bu analiz üzerinden Fârâbî'nin yeniden erdemli toplum oluşturmada ne tür sorunları ortadan kaldırmayı amaçladığı ele alınacaktır. Böylece, Fârâbî'nin erdemli toplumu yeniden inşa sürecindeki olumsuzlukları ortadan kaldırmak için nasıl bir yol ve yöntem takip ettiği ortaya konacaktır. Çalışma ayrıca, bir taraftan Fârâbî'nin temel siyasal parametreleri üzerinden nevâbit kavramına yüklediği anlamı açığa çıkarırken, diğer taraftan da Fârâbî'nin bir tür toplum mühendisliği üzerinden toplum dışına ittikleri ile yerleşik düzeni onaylayıp onaylamadıklarını sorgulamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Siyaset Felsefesi, Fârâbî, Mutluluk, Medinetü'l Fazıla, Nevâbit.

NAWABIT IN FARABI THOUGHT: AN ANALYSIS IN THE CONTEXT OF THE RECONSTRUCTION OF VIRTUOUS POLITICAL SOCIETY

ABSTRACT

The tradition of Islamic political philosophy cannot be understood without reading the Farabi. The influence of Farabi has been great in the formation of Islamic political philosophy tradition. Political philosophy, in connection with the Platonic and Aristotelian origins, for the first time opened up space for itself within Islamic thought through Farabi. The study focuses on the term nawabit that is popularized by Farabi. According to him, nawabit has primary contribution in transforming the virtuous political society into an unvirtuous one. Through this analysis, it will be discussed what kind of obstacles Farabi has to eliminate in re-establishing the virtuous political society. Thus, the way and method that Farabi followed in order to eliminate the negativities in the process of rebuilding the virtuous society will be revealed. On the one hand, the study will reveal the meaning that Farabi attributes to the concept of nawabit through its basic political parameters, on the other hand, it will critically analyze whether Farabi's exclusion from the society through a kind of social engineering and whether he approves the established order.

Keywords: Political Philosophy, Farabi, Happiness, Virtuous Political Society, Nawabit.

GİRİŞ

Alfred North Whitehead'ın felsefe tarihi üzerine araştırma yapanlar açısından neredeyse bir aforizma haline gelen “tüm Batı felsefe tarihi Platon üzerine düşülen dipnotlardan ibarettir”¹ ifadesini, İslam siyaset felsefe geleneğine uyarlamak mümkün olsa, İslam siyaset felsefesi tarihi, Farabi'ye düşülen dipnotlardan ibarettir denebilir. İslam siyaset felsefe geleneğini, Fârâbî üzerine düşülen dipnotlar olarak kabul etme, ondan sonra bu alanda eser üretmiş olan filozofların ilmi değerini küçümseme tarzında bir anlayışa yol açsa dahi, hiç şüphesiz Fârâbî, İslam felsefe tarihini kendinden öncekiler ve sonrakiler tarzında ikiye ayıran filozoftur. İslam felsefesi üzerine çalışma yapan tüm araştırmacılar Fârâbî'nin İslam dünyasında yetişen ilk filozof olmadığını kabul ederler. Gerçekten de, İslam dünyasında felsefenin kılavuzluğunda ahlak, varlık, bilgi ve erdem gibi kavramlar üzerine inşa edilen bir tür sorgulama geleneği Fârâbî'den önce başlamıştır. Kindî, Râvendî ve Ebu Bekir Râzî, Antik Yunan felsefesi ile münasebet kurmak suretiyle söz konusu alanlara felsefi bir perspektifle yaklaşan öncü filozoflardır. Başka bir deyişle, İslam dünyasında din ve felsefenin, bilgi ve inancın, akıl ve vahyin, “gıyaben tanışıklıklarını hakiki bir tanışmaya”² dönüşmesinin müjdecisi olan bu filozoflar, İslam felsefesinin temellerini atmışlardır. Ancak siyaset felsefesi alanında ilk defa sistematik ve tutarlı bir model üreten Fârâbî'dir. Bu yüzden İslam felsefesi ve tarihi üzerine araştırma yapan müellifler, İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak Fârâbî ismi üzerinde mutabık kalmışlardır. Onun özellikle siyasal konuları ele alan eserleri, İslam siyaset felsefesinin temellerini oluşturmaktadır.

İslam dünyasında siyaset felsefesi, ilk kez Fârâbî'nin “en iyi yönetim” arayışı sayesinde temel felsefi bir etkinlik olarak kendisine alan açmayı başarmıştır. Aristotelesçi mutluluk (*eudaimonia*) kavramı üzerinden toplum ve siyaset tasavvuru ortaya koyan Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda* eseri başta olmak üzere, eserlerinde mutluluğu, başka bir şey için değil, ancak kendisi için istenen bir değer olarak kabul eder. Bu itibarla, İslam felsefe geleneğinde “mutluluk filozofu” olarak anılan Fârâbî, kendinden önceki filozofların aksine, siyaset alanıyla ilgili eserlerinin omurgasını mutluluk-siyaset ilişkisi üzerine inşa etmiştir. Bu yüzden Fârâbî, insanın temel amacı olan mutluluğu tek başına elde edemeyeceğini düşünür. Başka bir deyişle, Fârâbî için insanın birey olarak elde ettiği mutluluğun (*tezhibü'l ahlak*) hakiki mutluluk olması söz konusu değildir. İnsan, hakiki mutluluğu, bireysel mutluluğu da kapsayan ve temin eden aile (*tedbirü'l menzil*) ve toplumsal-siyasal (*tedbirü'l mudun*) ortamda elde eder.

Fârâbî'nin siyaset projesini, *Medinetü'l Fazıla*'nın, yani erdemli siyasal toplumun yeniden tesis edilmesi sorunu oluşturur. Çünkü Fârâbî, çağının yönetimlerini cahil yönetimler olarak gördüğü için *Medinetü'l Fazıla* merkezli bir siyasal proje ortaya koyar. Fârâbî içine doğduğu siyasal ortamın etkisiyle, Hz. Muhammed'in önderliğinde Medine'de deneyimlenen yönetimle *Medinetü'l Fazıla*'nın tesis edildiğini düşünmekle birlikte, kendi yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki yönetimlerin *Medinetü'l Fazıla*'dan uzaklaştığını ima eder. Dolayısıyla, Fârâbî'nin, *Medinetü'l Fazıla*'yı bir ütopya olarak tasavvur etmediği, aksine bir zamanlar tesis edilmiş ancak bozulmuş ve birliğini kaybetmiş olan içerisinde yaşadığı şehri (siyasal toplum/devlet/polis/site anlamlarında kullanılmaktadır) tekrar ideal haline dönüştürme kaygısı içerisinde hareket ettiği görülmektedir. Bu tespit, *Medinetü'l Fazıla*'nın kusursuz, bir defa kurulduktan sonra bozulma ve yozlaşmadan uzak kalacak bir yönetim türü olmadığına işaret eder. Hiç şüphesiz, *Medinetü'l Fazıla* kemale ermiş, yani eksik olmayan, kâmil yönetimin arketipidir. Ancak *Medinetü'l Fazıla*'nın kâmil olması süreklilik arz etmez. Onun cahili melekeler ve toplumsal uygulamalara dönüşüp dönüşmeyeceğinden emin olmak imkânsızdır.

Bu çalışma, Fârâbî'nin tasvir ettiği şekliyle “en iyi yönetim”in ne olduğu, ne tür niteliklere sahip olduğu, hangi unsurları ihtiva ettiği gibi sorulara doğrudan yanıt arama amacıyla değildir. Bu tür sorulara yanıtlar, Fârâbî'nin görüşleri üzerine hâlihazırda yapılmış olan pek çok entelektüel-akademik araştırmanın konusu- nu teşkil etmektedir. Bu çalışmanın konusunu, Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'yı yeniden tesisini açısından bir engel teşkil eden nevâbit (kavrama ilişkin ayrıntılı bilgi aşağıdadır) oluşturmaktadır. Fârâbî için nevâbit, erdemli siyasal toplumun erdemli olmayan sakinleri anlamına gelir. Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*'nın erdemli

1 - Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, (New York: The Free Press, 1979), 39.

2 - Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 94.

olmayan sakinlerini tanımlama amacıyla, kendi dönemine kadar olan zaman süreci içerisinde, özellikle Mu'tezile âlimlerin kendilerine muhalif olan grupları adlandırma amacıyla kullandıkları, nâbitenin çoğulu nevâbit kelimesini aşağılayıcı ve yerici bir üslupla kullanır. Fârâbî, nevâbit zümresini, erdemli şehirlerdeki "türediler" olarak adlandırır. "Türediler", *Medinetü'l Fazıla*'ya muhalefet eden dinsel-siyasal bir gruptur. Bu grubun, erdemli hale getirilmesi ya da toplumdaki uzaklaştırılmasıyla *Medinetü'l Fazıla* yeniden tesis edilebilir.

Çalışmanın yöntemini, düşüncenin siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel ortamlarla sıkı bir ilişkisi olduğunu düşünen ve İslam felsefesinin bu perspektiften hareketle yeniden okunması ve yorumlanması gerektiğine inanan Câbirî'den mülhem bir şekilde Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla* ve nevâbit ile ilgili görüşlerini tarihsel ve ideolojik bir bağlama oturtma oluşturmaktadır. Çünkü Fârâbî'nin irdelediği temel sorunlardan hiçbirisi "doğduğu genel düşünce problematiği çerçevesinde ele almadıkça" kesinlikle anlaşılır olamaz.³ Ancak bu tür bir yöntemle, Fârâbî'nin epistemolojik malzemesi ve ideolojik amacı arasındaki ayrım ve bu ayrımdan hareketle nevâbit konusunda ona epistemolojik malzeme sağlayan filozoflardan birisi olan Platon'dan nasıl uzaklaştığı açıklanabilir. Çalışmanın nihai amacı, *Medinetü'l Fazıla*'yı yeniden tesis ederken ideal yönetim tarzına yöneldiği izlenimi veren Fârâbî'nin, nevâbiti toplumun dışına sürmek suretiyle müesses nizamı onaylayıp onaylamadığını sorgulamaktır.

1. FÂRÂBÎ'NİN İÇİNE DOĞDUĞU SİYASAL VE KÜLTÜREL ORTAM

Fârâbî, İslam dünyasında merkezi iktidarın parçalanıp, yerel hanedanlıkların güçlenmeye başladığı bir dönemde düşünce tarih sahnesine çıkar. İktidar ideolojisi olarak Sünni ekolün Mu'tezile'nin yerini aldığı, ancak söz konusu ekole karşı Şia tarafından ihtilal hareketlerinin yürütüldüğü bu dönemde, hilafet kurumundan geriye sadece yaptırım gücü ortadan kalkan sembolik halifelik unvanı kalmıştır.⁴ Her ne kadar Fârâbî'nin yaşadığı devirde, Abbasiler tarafından temsil edilen hilafet kurumu prestijini korusa da, bu kurumun siyasal etkinlik alanının daraldığı ve sultanların halife üzerinde belirleyici bir güce sahip oldukları bilinmektedir. Bu haliyle, İslam dünyası açısından siyasal iktidarın birliği ilkesi imkânsız hale gelmiştir.

Bu siyasal manzara, Fârâbî'nin felsefenin problematiği açısından neden Kindî'den farklı bir yöntem izlediği sorusuna da yanıt vermektedir. Kindî, Me'mun, Mutasım ve Vasık'ın hilafet dönemlerinde (adına *Mihne* denilen bu dönemde, devletin resmi mezhebi ve ideolojisi olan Mu'tezile ekolü desteklenmekte ve diğer dinsel ekoller soruşturma, kovuşturma ve sorgulamaya maruz kalmaktadırlar) desteklenen ve muhafaza edilen Mu'tezile aklının hâkim olduğu merkezi iktidarın gölgesi altında yaşamaktadır. Bu yüzden, onun felsefeye yönelme gayelerinden birisini, merkezi devleti ideolojik düşmanlarına karşı savunma ihtiyacı oluşturmuştur. Fârâbî ise, Kindî'den son derece farklı siyasal, toplumsal ve düşünsel şartların içine doğmuştur. Onun hayatta olduğu dönemde merkezi iktidar parçalanmış, İslam dünyasının farklı bölgelerinde onlarca yerel hanedanlık ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak hilafet, siyasal otorite ve etkinliğini kaybeden sembolik bir kuruma dönüşmüştür.⁵

Buradan hareketle Fârâbî üzerine gerçekleştirilen pek çok çalışmadan daha özgün olan Najjar'a başvurulabilir. Najjar, Fârâbî'nin Şia mezhebine mensup olduğunu iddia etmek suretiyle filozofun siyaset felsefesine ilgi duymasının nedeni olarak onun söz konusu mezhebin siyasal öğretilerini meşrulaştırma amacında olduğunu ileri sürer. Najjar, iddiasına kanıt olarak Fârâbî'nin Bağdat'ı terk ederek, Halep ve Şam üzerinde egemen olan Şia Hamdâniler'in sultanı Seyfüddevle'nin yanına taşınmasını, eserlerinde hilafet kurumunu ve *icmayı* söz konusu etmemesini gösterir.⁶ Benzer şekilde Bakhsh, Fârâbî'nin etnik köken açısından İran'a dayandığını ileri sürmek suretiyle onun Şia ütopyacılığını savunduğunu ifade eder. Bakhsh'a göre, Fârâbî'nin, *Medinetü'l Fazıla*'nın başkanında bulunması gerektiğini ifade ettiği fiziksel, entelektüel ve ahlaki nitelikler için on iki sayısını kullanmış olması, İmamiyye Şia'sının imamet teorisinin merkezinde yer

3 - Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. A. Said Aykut, (İstanbul: Kitabevi, 2003), 51-86.

4 - Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 30.

5 - Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi, 2001), 276.

6 - Fauzi M. Najjar, "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism", *Studica Islamica*, 14 (1961), 62.

alan “on iki imam” öğretisine dayanır.⁷ Ancak, Fârâbî'nin Şia'ya mensup olup olmadığını aydınlatma imkânına sahip olmamakla birlikte, onun eserlerinde Ehl-i Beyt sevgisi ve Şia'ya özgü dinsel-siyasal öğretiler hakkında da görüş bildirmedeği ortadadır.

Bu yüzden Fârâbî'nin siyaset felsefesini, Şia'nın siyaset öğretisini meşrulaştırmak için kullandığı yönündeki iddianın sağlam dayanakları bulunmamaktadır. Çünkü Fârâbî için hakiki mutluluğa ulaşma mekânı olan *Medinetü'l Fazıla* bölünme, parçalanma, mezhep ve gruplara ayrılma hareketleriyle varlığını sürdüremez. Onun varlığı, nihai kertede orada ikamet edenlerin karşılıklı dayanışmasına bağlıdır.⁸ Dolayısıyla, Fârâbî'nin felsefenin kendisine sağladığı epistemolojik malzeme aracılığıyla tasvir ettiği *Medinetü'l Fazıla*'yı belirli bir mezhebin siyaset öğretisini meşrulaştırma amacıyla tesis etme iddiasına sahip olduğunu düşünmek mümkün görünmemektedir. Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla* merkezli siyaset projesindeki temel kaygı dinsel, düşünsel ve toplumsal-siyasal birliği tesis etmektir.

2. FÂRÂBÎ'NİN ÖZGÜNLÜĞÜ VE REALİZMİ

Hiç şüphesiz, Fârâbî'nin siyaset olana yönelik anlayış ve kavrayışının epistemolojik açıdan temel dayanaklarından birisini Antik Yunan felsefesi oluşturmaktadır. Fârâbî, Antik Yunan felsefesini öğrenmekte ve bu etkinliği, kendi anlayışına uygun olarak öğrencilerine aktarmaktadır.⁹ Fârâbî, özellikle ahlak ve siyaset konusuna aynı anda ve gerçek anlamda önem veren ilk ve tek İslam filozofudur. O, ahlak alanında, özellikle de “mutluluk ahlaki” alanında Aristoteles'in, siyaset alanında ise Platon'un sadık bir takipçisi olmuştur.¹⁰ Bu yüzden Fârâbî'nin siyaset felsefesinin temel olarak Platoncu ve Aristotelesçi öğretiler tarafından şekillendiği yaygın olarak ifade edilir.¹¹ Gerçekten de Fârâbî'nin insanın temel amacı olarak belirlediği mutluktan filozof-peygambere, ilk başkanın vefatından sonra onun tarafından konulan yasaların toplumsal-siyasal hayat için oynadığı rolden südür teorisine kadar temel tezlerinin epistemolojik dayanağı Aristoteles, Platon ve Yeni-Platonculuk'tur. Aristoteles ve Platon özelinde Antik Yunan felsefesinin sağladığı malzeme, Fârâbî'nin genel olarak felsefe, özel olarak da siyaset felsefesini üzerine tesis ettiği epistemolojinin omurgasını oluşturur.

Fârâbî'nin ahlak ve siyaset konularında epistemolojik malzemesini Aristoteles, Platon ve Yeni-Platonculuk oluşturduğu konusunda genel bir konsensüs durumu söz konusu olsa da, onun neden Antik Yunan felsefesini, İslam siyaset düşüncesine taşıdığı sorusu tartışmalara neden olmaktadır.¹² Bu noktada Câbirî'yi takip ederek, onun epistemolojik malzeme ve ideolojik gerekçe arasında yaptığı ayırımından faydalanılabılır. Fârâbî, her şeyden önce, İslam toplumunun içerisinde yaşayan, İslam dinine inanan, dolayısıyla da İslam kültürünün karakteristik özelliklerini taşıyan bir filozoftur. Bu yüzden o, mensubu ve taşıyıcısı olduğu bir kültürden hareketle başka bir kültüre ait olanı okumaya çalışmaktadır. Hem de bunu, kendi toplum ve kültüründe ihtilafların derinleştiği bir dönemde gerçekleştirme amacındadır. Bu yüzden Fârâbî, başka bir kültüre ait olanı okumaya çalışırken, içinde bulunduğu dinsel-siyasal ortamın, mensubu ve taşıyıcısı olduğu kültürün etkisi altındadır.¹³

Başka bir deyişle, Fârâbî, Antik Yunan felsefesi ile şekilsel bir ortaklığa sahip olmakla birlikte, anlamsal zeminde ve yönelimde ondan ayrılmak zorundadır.¹⁴ Fârâbî'nin siyaset açıdan epistemolojik malzemesini

7 - Alireza Omid Bakhsh, “The Virtuous City: The Iranian and Islamic Heritage of Utopianism”, *Utopian Studies*, 24/1 (2013), 42-46.

8 - Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 87.

9 - Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 58.

10 - Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, çev. Muhammet Çelik, (İstanbul: Mana Yayınları, 2016), 438.

11 - Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of AlFarabi*, (New Jersey: Princeton University Press, 1990), 12-13.

12 - Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of AlFarabi*, 5.

13 - Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 58.

14 - Câbirî, *Arap Ahlaki Aklı*, 453.

Antik Yunan felsefesi temin etse dahi, onun temel amacı Platon, Aristoteles ve Yeni-Platoncu iddia ve öğretilerle örülü felsefi etkinliği öğrenmek ve bu etkinliğin aktarıcısı olmak değildir. Bu yüzdendir ki, Fârâbî, Platon'un metafizik-kozmolojik öğretisiyle tanışık olmakla birlikte, sadece Platon'un siyasal öğretisini ön plana çıkarmayı tercih etmiştir.¹⁵ Tam bu noktada, onun neden Platon'un metafizik-kozmolojik öğretilerine çok fazla itibar etmezken, siyasal öğretisini dikkate aldığı sorusu yanıt beklemektedir. Çünkü Fârâbî için Platon, her şeyden önce devlet, toplum ve ahlak konuları üzerinde düşünen bir siyaset filozofudur. Onun açısından kullanışlı olan Platon'un siyasal olana/alana yönelik öğretileridir. Başka bir deyişle, Fârâbî yaşadığı dönemin siyasal sorunlarına çözüm bulma amacıyla Platon'un görüşlerine ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle, Fârâbî, kendi ideolojik gerekçelerinden hareketle Platon, Aristoteles ve bu ikisinin Helen takipçileri tarafından ortaya konulan epistemolojik malzemeyi kullanmaktadır. Buna örnek olarak Fârâbî'nin yönetimleri sınıflandırma amacıyla ortaya koyduğu tipolojiye göz atılabilir. O, yönetimleri kabaca *Medinetü'l Fazıla*, *Cahil* ve *Fasık* olarak sınıflandırırken, Platon ve Aristoteles'ten ilham almış görünür. Ancak, onun ortaya koyduğu tipoloji sadece siyasal bir tipoloji değil, ama aynı zamanda İslami kavramları kullanmak suretiyle ortaya konulan dinsel-siyasal bir tipolojidir. *Medinetü'l Fazıla* için mümin, *Cahil* şehir için kâfir ve *Fasık* şehir için günahkâr kelimelerinin tercih edilmesi, Fârâbî'nin sadece siyasal bir sınıflandırma peşinde olmadığını, ama aynı zamanda şehrin dinsel karakterine dikkat çekmek istediğini de ortaya koyar.¹⁶

Fârâbî'nin hayatı ve görüşleri üzerine yapılan araştırmalarda genel olarak onun bir tercih olarak münzevi bir hayat yaşamaya özen gösterdiği, siyasal hayattan ve eylemden mümkün merteye uzak durmaya gayret ettiği ifade edilir. Hatta onun sûfilere özgü kıyafetleri tercih ettiği belirtilir. Bu yüzden hem İslam dünyasından hem de Batı dünyasından çok sayıda araştırmacı, Fârâbî'nin siyasal hayattan uzak durduğunu belirtir. Örneğin Mücahid, onun siyasal iyi için teori ve pratik arasında ontolojik bir ilişki olduğunu ilke olarak ortaya koyduğunu ifade etmekle birlikte, kişisel bir tercih olarak kendisini siyasal hayattan uzak tuttuğuna dikkat çeker.¹⁷ Filiz, Fârâbî'nin kişilik yapısının toplumsal hayata yabancı olduğunu, dolayısıyla onun kendi halinde bir profil çizdiğini ileri sürer.¹⁸ Bu tür iddialar dikkate alındığında, Fârâbî'nin, *Medinetü'l Fazıla*'yı bozduğunu düşündüğü ve olumsuz anlam yüklediği “nevâbit” zümresine uygun bir yaşam sürdüğü ileri sürülebilir. Rosenthal ise, Fârâbî'nin ilgisinin büyük ölçüde teorik ve metafizik konulardan müteşekkil olduğunu, onun yönetim sanatıyla ilgilenmediği gibi, çağının siyasal anlayış ve işleyişinin bir eleştircisi ya da reformcusu olmadığını belirtir. Ona göre, Fârâbî'nin en iyi rejim ve çeşitli anayasalar hakkındaki araştırmaları dahi doğrudan siyasetle ilgili değildir. O, sadece insanın temel amacının ne olduğu ve bu amaca nasıl ulaşacağı türünden sorulara yanıt bulma amacıyla siyaset konusunu ele alır.¹⁹

Benzer bir şekilde, Corbin, Fârâbî'nin bir “eylem adamı” olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını, onun toplumsal-siyasal konuları hiçbir zaman yakından tanımadığını ve “siyasal” yönünün -her ne kadar ona göre Fârâbî bu tür bir nitelendirmeyi hak etmese de- sadece kozmoloji ve ruhbilim öğretilerine dayandığını ifade eder. Buradan hareketle Corbin, Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'sının eyleme dayalı bir siyasal programın ifadesi olmadığını, sadece ahiret hayatını kapsayan sonuçlara yönelik bir girişim olduğunu ileri sürer.²⁰ Aslında Corbin'in tasvir ettiği bu *Medinetü'l Fazıla* tablosuna, tarihsel bağlamından koparılmış ve eksik bir Fârâbî okuması ile ulaşmak mümkündür. Öyle ki, *Tahsilü's-Sa'âda* adlı eserinde insanın temel amacı olan mutluluğu elde edilebilmesi için teorik, fikri, ahlaki erdemler ve pratik sanatlara sahip olması gerektiğini not eden Fârâbî, varlıkların bilgisini akılsal kavrayışlara dayalı kesin ispatlarla ortaya koyduğu için teorik erdem, bu dördü içerisinde en üstün olduğunu ifade eder. Ona göre, ilk başkanın en önemli özelliği teorik erdeme sahip olmasıdır.²¹

15 - Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 95.

16 - Mustafa Çevik, “Farabi's Utopia and It's Eschatological Relations”, *Journal of Islamic Research*, 3/2 (2010), 174.

17 - Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 68-69.

18 - Şahin Filiz, *Farabi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 32.

19 - Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 179.

20 - Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1*, çev. Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 291.

21 - Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 67-68.

Ne var ki, Fârâbî, teorik erdemi hakiki mutluluk ve en mükemmel bilgi açısından başlangıç ve zirve noktası olarak kabul etmekle birlikte, onunla yetinilmemesi gerektiğini ifade eder. Fârâbî, siyasal yönetimler ve siyasal hayatla ilgili eserlerinde, teorik erdem ile onun gerçekleştirilmesi arasında, yani bilgi ve eylem arasında zorunlu bir ilişki kurar. O, teorik erdemin insanın temel amacı olan mutluluğu elde etmesi için tek başına yeterli olmadığını düşünür. İnsan, temel amacı olan hakiki mutluluğa ancak hakiki bilgi ile temellendirilmiş eylemler sayesinde ulaşır.²² O halde Fârâbî açısından mutluluğun elde edilmesi için teorik erdeme, yani hakiki bilgiye sahip olmanın kendi başına yeterli olmadığını, sahip olunan bilginin eyleme dönüşmesinin zorunlu olduğunu ifade etmek gerekir.²³ Çünkü teorik erdem, insanın hakiki mutluluğa erişimini sağlayacak olan *Medinetü'l Fazıla*'nın tesis edilmesine hizmet eden bilgi türüdür. Öyleyse, hakiki mutluluğa ulaşmak için *Medinetü'l Fazıla*'yı tesis etmenin ve bu tesis işlemi esnasında nevâbiti temizleme veya sürgüne gönderme konusunda kararlı olan Fârâbî'nin kendisini çevreleyen toplumsal-siyasal hayata ilgi duymadığı söylenebilir mi? İşte bu soru, çalışmanın yanıt aradığı temel sorulardan birisidir. Bu yüzden yukarıda adları zikredilen Fârâbî yorumcuları, *Medinetü'l Fazıla*'nın bugünkü anlamıyla siyasal bir program olarak görülemeyeceğini, zira siyasal bir programı ihtiva etmediğini ileri sürseler de, biz tam tersine onun siyasal bir programa sahip olduğunu iddia etmekteyiz.

Aynı zamanda, Fârâbî'nin mutluluğu "kitaplarda, kuşlarda ve bahçesindeki çiçeklerde" bulunduğunu belirterek, filozofun mensup olduğu toplumun sorunlarıyla ilgilenmediğini, siyasal öğretisinin dünya işleri açısından bir anlam ifade etmediğini ileri süren De Boer'a katılmak da pek mümkün görünmemektedir.²⁴ Fârâbî'nin apolitik bir tavır takınarak, içine doğduğu topluma ve yaşadığı çevreye duyarsız olduğunu düşünmek; onun teorik erdem üzerine kurulu olan devlet yönetimi, ahlak ve siyasete dair pratik erdemlere duyarsız kaldığını iddia etmek anlamına gelir. Aksine, onun *cihad* konusu da dâhil olmak üzere²⁵ çağının siyasal konularıyla ilgilendiği ortadadır. Bakhsh'ın ifade ettiği üzere, Fârâbî'nin bir bütün olarak ütopyik düşüncesi felsefe veya siyasette teorik olan ile sınırlı değildir. Ona göre, Fârâbî, pek çok ütopyacı düşünür gibi, toplumsal-siyasal bir eleştirmendir. Buna göre, Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'sı Abbasi hilafetini ve hilafetin başkenti olan Bağdat'ı ıslah etme amacıyla sunulan pratik bir öneridir.²⁶ Dolayısıyla Câbirî'nin kılavuzluğunda, Fârâbî'nin içinde bulunduğu şartları dikkate alarak, toplumsal-siyasal ve düşünsel birliği yeniden tesis etme kaygısıyla felsefe aracılığıyla siyaset yapma zorunluluğu hissettiği ifade edilmelidir.²⁷

Kuşkusuz, Fârâbî, okuyucusunu metafizikten alıp siyasete götürmektedir. Onun siyaset konusunda temel eserlerinden birisi olan *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'nin diğer adı *Mebâdi'ü'l-Mevcudât*'tır.²⁸ Ancak onun bu tür bir yöntemi benimsemiş olması, İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî'nin çağının siyaset anlayış ve işleyişinden kopuk bir şekilde siyaset konusunu ele aldığı görüşünün kanıtı olamaz. Bu noktada, Fârâbî'nin ontoloji, kozmoloji, epistemoloji, psikoloji ve siyasete ilişkin görüşlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Fârâbî'nin siyasal bir kariyere sahip olmaması, resmi makamları elde etmemesi, onun toplumsal-siyasal hayattan kopuk, salt teoriye dayanan bir felsefe yapma tarzına sahip olduğu anlamına gelmez. Bu düşüncemizi temellendirmek amacıyla çalışmanın konusu olan *Medinetü'l Fazıla*'da nevâbitin konumunu sorunsallaştırmak tek başına yeterli olmaktadır. Bu sorunsal üzerinde düşünmeye başlamadan önce, Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'yı yeniden inşa sürecinde siyaset ilmi ve sultanlık sanatını nasıl konumlandırıldığını incelemek gerekir.

22 - Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", 102.

23 - Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda*, 92.

24 - T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 155.

25 - Michael J. Sweeney, "Philosophy and 'Jihad': Al-Farabi on Compulsion to Happiness", *The Review of Metaphysics*, 60/3 (2007).

26 - Bakhsh, "The Virtuous City: The Iranian and Islamic Heritage of Utopianism", 50.

27 - Câbirî, *Arap-İslâm Siyasal Aklı*, 286.

28 - Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017).

3. MEDİNETÜ'L FAZILA'YI YENİDEN İNŞA EDERKEN SİYASET İLMİNİN/SULTANLIK SANATININ FONKSİYONU

Fârâbî'nin devrinde, İslam felsefesinin düşüncenin konusu haline getirdiği sorunlardan birisini, akıl ve vahiy arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Bir tarafta felsefe tarafından parlatılan ve ileri sürülen akıl, diğer tarafta dinsel öğretinin dışavurumu olan vahiy, insan hayatının her bir parçasını düzenleme iddiasında olan iki farklı etkinlik türünü temsil etmektedirler. İşte böyle bir entelektüel ortamda işe koyulan Fârâbî, din ve felsefeyi bir ve aynı, başka bir deyişe tek olan hakikatin iki farklı düzeydeki ifadeleri olarak kabul etmek suretiyle ikisini uzlaştırma çabası içerisine girer.²⁹ Çünkü Fârâbî için “doğru bir şekilde anlaşılan din ve gerçek felsefe arasında bir çatışma” olması mümkün değildir.³⁰ O halde sorulur: Fârâbî neden din ve felsefeyi uzlaştırma uğraşı verir? O, bu uzlaştırma girişimiyle düşünsel bir lükse sahip olduğunu mu göstermek istemektedir? Yahut onun bu uzlaştırma girişimi, Yunanlıların sahip olduğu bilgi ve bilgeliğe tutkun olmasından mı kaynaklanmaktadır?

Câbirî'den mülhem diyebiliriz ki, son iki sorunun Fârâbî'nin din ve felsefeyi uzlaştırma amacı ile örtüşme olanağı bulunmamaktadır. Fârâbî'nin din ve felsefeyi uzlaştırma uğraşının temelinde daha derin bir motivasyon bulunmaktadır. Fârâbî'nin bu iki etkinliği uzlaştırma çabasında felsefi faktörlerin yanı sıra, yaşadığı devrin siyasal, düşünsel ve kültürel olayları da oldukça etkili olmuştur.³¹ Çünkü Fârâbî, din ve felsefeyi uzlaştırırken, İslam düşüncesine musallat olduğunu düşündüğü ayrılık, ihtilaf ve parçalanmışlık durumunu ortadan kaldırma, buradan hareketle de düşünsel ve toplumsal-siyasal birliği sağlama amacındadır. Bu yüzden filozofumuz, *Fusûlü'l-Medenî* adlı eserinde hem başlangıç (Allah, kozmos, ruhani varlıklar), hem son (hakiki mutluluk olan ahiret hayatı) hem de başlangıç ve son arasında kalan şeylerde, *Medinetü'l Fazıla* sakinlerinin mutlak anlamda görüş birliği içerisinde olmaları gerektiğini ifade eder.³² İşte Fârâbî'yi din ve felsefenin arasını bulmaya iten temel motivasyon, parçalanmışlığa son verip, düşünsel ve toplumsal-siyasal birliği sağlamaktır. Hem de bu birlik, insan hayatının her bir parçasını ilgilendiren her bir konu üzerinde sağlanmalıdır. O halde, bu birliğin din ve felsefe arasında sağlanması da gerekir.

Fârâbî'nin, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırma amacıyla kaleme aldığı *Kitâbü'l el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakimiyen* adlı eserde dahi, parçalanmışlık endişesini taşıdığını ifade edebiliriz.³³ Bu bağlamda De Boer tarafından iddia edilen, Fârâbî'nin sırf Yeni-Platoncu tezleri İslam inancına uyarlama amacıyla Platon ve Aristoteles'i uzlaştırmaya çalıştığı yönündeki teze katılmak zor görünmektedir.³⁴ Hiç şüphesiz, Fârâbî, Yeni-Platoncu filozofların, Platon ve Aristoteles sistemlerini uzlaştırma uğraşı içerisinde olduklarının farkındadır. Ancak bizim Fârâbî okumamıza göre, filozofumuz, Antik Yunan felsefesinin epistemolojik malzemesini kendi ideolojik, toplumsal ve siyasal koşul ve gerçeklerine uyarlama kaygısına sahiptir. Bu yüzden Fârâbî, Platon ve Aristoteles'i uzlaştırırken, din ve felsefeyi bağdaştırmaya; böylelikle düşünsel birliği ve bu birlik üzerinden de toplumsal-siyasal birliği sağlamayı hedeflemektedir.³⁵ Çünkü nihai olarak onun amacı ümmetin düşünsel ve toplumsal-siyasal birliğini tesis etmektir.

Fârâbî, yukarıda adı zikredilen risalenin girişinde, Platon ve Aristoteles'in görüşlerini neden uzlaştırma ihtiyacı hissettiğiyle ilgili soruyu kendisine sorduktan sonra, zamanın çoğu bilgininin, din, felsefe, siyaset ve diğer konularda bu iki filozofun görüşlerine başvurarak ihtilaf ettiğini bildirir. Ona göre, bu iki filozof, siyaset de dâhil olmak üzere, ortaya koydukları sistemler açısından aynı amaç peşindedirler.³⁶ Câbirî'nin

29 - Muhsin Mahdi, “Alfarabi”, *History of Political Philosophy*, ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), 206.

30 - Ahmet Arslan, “Çevirenin Önsözü”, *Tahsilü's-Sa'âda*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 8.

31 - Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 56.

32 - Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, 88.

33 - Fârâbî, “Kitâbü'l el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakimiyen”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005).

34 - De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 135.

35 - Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 177.

36 - Fârâbî, “Kitâbü'l el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakimiyen”, 151-152.

ifade ettiği gibi, Fârâbî'yi bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaya sevk eden faktörlerin başında, çağının şahit olduğu dinsel, felsefi ve toplumsal-siyasal parçalanmışlığı ortadan kaldırma düşüncesi gelmektedir. Fârâbî, Platon ve Aristoteles arasındaki ihtilafın ne denli derin olduğunun çok iyi farkında olmasına rağmen, çağının parçalanmışlık sorununu ortadan kaldırmak için ikisini uzlaştırmanın, düşünsel ve toplumsal-siyasal birlik amacına hizmet ettiğini düşünmektedir.³⁷ O halde İslam uygarlığı içerisinde ortaya çıkan her alandaki ayrılık ve çatışma hali, Fârâbî'yi birbirine zıt olan görüş, sistem ve etkinlik türlerini uzlaştırmaya yöneltmektedir.

Buna bağlı olarak İslam felsefesinin, “ortaya çıktığı yer ve zamanın kendisine sağladığı siyasal ve kültürel malzemeyi hesaba katmaksızın, soyut bir felsefi girişim olarak anlaşılır kılınmaz”³⁸ olduğu görüşünü hatırlamak gerekir. Ortaçağ İslam toplumunda yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, içinde yaşadığı toplumda varlığını ve ağırlığını hissettiren din ve felsefe arasındaki çatışmayı, ortak bir zemin olan “siyaset” temelinde çözüme kavuşturma amacındadır. Çünkü Fârâbî için hem felsefe hem de din insanın özünü teşkil eden “ahlaksal-siyasal” yönüne en iyi yanıt veren etkinliklerin başında gelmektedirler. Bu yüzden Fârâbî için temel kaygısı “ahlaksal-siyasal” olan Platoncu felsefe ve yine temel kaygısı “ahlaksal-siyasal” olan İslam vahyini, pratik felsefe, yani siyaset zemininde birbiriyle buluşturma ve uzlaştırma kaçınılmaz hale gelmektedir.³⁹

Dolayısıyla siyaset, gerek felsefe gerekse de din tarafından hayatın temel amacı olan mutluluğun gerçekleştirilebileceği yegâne ilim/sanat olarak kabul edilmelidir. Aynı zamanda siyaset, filozofun toplumla paylaştığı tek alan olduğu ve kendisini toplum karşısında meşrulaştırabilmesinin yegâne yöntemi olduğu için onun temel dayanağını oluşturmaktadır. Buna göre, bir filozof olan Fârâbî'nin, felsefeyi savunma ve onu kendi toplumuna kabul ettirme amacıyla siyasete ihtiyaç duyduğu ileri sürülebilir. Nitekim Fârâbî, bu amaç uğruna peygamberi, bir filozofa dönüştürmekte⁴⁰, Platon'dan miras aldığı filozof-kralı kavramını, filozof-peygamber ile ikame etmektedir. Bu konuda Fârâbî'nin felsefe alanında en önemli kılavuzunun Platon olduğunu ileri süren Strauss, onun felsefeye atfettiği anlamın tümüyle siyasal olduğunu ifade eder. Ona göre, Fârâbî, kendi felsefi düşüncesini üzerine inşa ettiği Platon'un felsefeyle mutluluğu, mutlulukla da siyaset ilmini birbirine sıkı bir şekilde bağlama tarzını sahiplenir.⁴¹ Çünkü Fârâbî için siyaset, kamusal-siyasal hayatı düzenleme iddiasında olan hem dinin hem de felsefenin ortak çalışma alanıdır.⁴²

Bu yönüyle Fârâbî, filozofun, Tanrı, kozmos ve insan ile ilgili olan hakikat arayışında siyasetin önemini kavraması gerektiğini düşünür.⁴³ Ne var ki, yanıt aranması gereken soru şudur: Fârâbî, siyaset ilmine neden bu denli önem vermektedir? Çünkü ona göre, insanın amacı, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğu ve nasıl olduğu türünden sorularının yanıtları ancak siyaset ilmi vasıtasıyla elde edilebilir.⁴⁴ Bu bağlamda onun, Aristoteles'in insanın *zoon politikon* (insan doğası ve özü gereği politik bir canlıdır/hayyır) olduğu yönündeki görüşü benimsediği ifade edilmelidir. Zira *zoon politikon*'un Arapça karşılığı olarak insanı *medeniyyün bi'ttâb* görerek, bu öğretiye sadık kalan Fârâbî açısından siyaset ilminin, bireysel, ailevi ve toplumsal boyutları bulunmaktadır.⁴⁵ Kuşkusuz, Fârâbî insanın “eylemlerinde Tanrı'yı taklit etme, O'na benzeme” suretiyle mutlu olabileceği görüşünü savunur.⁴⁶ Ancak insan, sadece Tanrı'ya benzemek suretiyle hakiki mutluluğu elde edemez. Bu yüzden, insan eylemlerinde Tanrı'yı taklit ederek önce kendini, daha sonra da aile ve toplumu erdemli hale getirmelidir.

37 - Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, 60.

38 - Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 90.

39 - Arslan, “Çevirenin Önsözü”, 11-12.

40 - Joshua Parens, *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing AlFarabi*, (New York: State University of New York Press, 2006), 10.

41 - Leo Strauss, “Farabi's Plato”, *The American Academy for Jewish Research*, (1945), 362.

42 - Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, 81-82.

43 - Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, 197.

44 - Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda*, 67; Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 164.

45 - Richard Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 233.

46 - Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Divan Kitap, 2015), 101.

Bu noktada, Fârâbî, mutluluğun elde edilmesi ve *Medinetü'l Fazıla* arasında ontolojik bir ilişki kurar. Çünkü hakiki mutluluğun elde edilmesi, ancak kâmil bir siyasal toplum aracılığıyla gerçekleşir. Bu yüzden Fârâbî, insanın temel amacı olan mutluluğu tek başına elde edemeyeceğini düşünür. Yani insan, birey olarak mutluluğu (*tezhibü'l ahlak*), ancak aynı anda ailevi (*tedbirü'l menzil*) ve toplumsal (*tedbirü'l mudun*) boyutlarla elde eder. Başka bir deyişle, insanın mutluluğu gereğince bireysel, ailevi ve toplumsal bakımdan bir tür iç içe geçmişlik durumu söz konusudur.⁴⁷ Her ne kadar aile ve şehrin amaçları birbirinden farklı olsa da, onlar mükemmel bir hale getirilip birleştirildiklerinde, şehrin amacının tamamlanması için karşılıklı dayanışma ortaya çıkar.⁴⁸ Dolayısıyla Fârâbî, insanın mutluluğu ancak iki unsur aracılığıyla elde edeceğini düşünür. Bunlardan ilki, mutluluğun nasıl bilineceğini ve elde edileceğini gösteren bir ilim/sanat; ikincisi de bu ilim veya sanatın uygulanacağı bir yerdir (mekân). Bu sanat, pratik felsefenin içerisinde yer alan siyaset; onun uygulanacağı yer ise *Medinetü'l Fazıla*'dır.⁴⁹ Böylelikle Fârâbî, insanın mutluluğu ahirete ertelemeyen, bu dünyada elde edebilmesinin mümkün olduğunu ortaya koyar. Bunu mümkün kılan *Medeni İlim*, yani ahlak ve siyaset üzerine tesis edilmiş olan *Medinetü'l Fazıla*'dır.⁵⁰

Tam bu noktada Fârâbî, pratik felsefenin içerisinde yer alan siyaset ilmine önemli bir rol daha yükler. Bu rol sayesinde, Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'yı yeniden tesis ederken, siyaset ilmine yaptığı vurgu bir kez daha ortaya çıkar. Bilindiği üzere, pratik olan, teorik olandan farklı olarak insanın akılsal melekeleri aracılığıyla bir halden diğer hale dönüştürebileceği şeyleri kapsar.⁵¹ Siyaset ilmi vasıtasıyla *Medinetü'l Fazıla*'nın neden cahili melekeler ve toplumsal uygulamalara yöneldiği ya da saptığı belirlenir ve düzeltilir. Siyaset ilmi, *Medinetü'l Fazıla*'nın cahili yönetime dönüşmesi durumunda, onun tekrar orijinal haline döndürülmesinde kullanılacak şeyler, düzenlemeler ve önlemlerin bilgisine sahiptir.⁵² Çünkü siyaset ilmi veya sultanlık sanatı, tüm toplumsal failerin üzerinde bulunan başkanın icra ettiği ilim veya sanattır. Bazı sanatlar sadece hizmet ederken, diğer bazı sanatlar da hem yönetir hem de hizmet ederler. En üstün ilim/sanat olan siyaset/sultanlık ise sadece yönetir.⁵³ Ne var ki, Fârâbî'nin yaşadığı devirde *Medinetü'l Fazıla*'dan söz etmek mümkün değildir. Tüm yönetimler, bir şekilde *Medinetü'l Fazıla*'dan uzaklaşmışlardır. Buna göre, *Medinetü'l Fazıla* yeniden inşa edilmelidir. Ancak bu inşanın önünde duran, amaç bakımından *Medinetü'l Fazıla*'ya hizmet etmeyen bir zümre bulunur. Bu zümre, nevâbit zümresidir.

4. MEDİNETÜ'L FAZILA'DA NEVÂBİTİN KONUMU

Nevâbit kelimesinin etimolojisini “nebat” ismi ile “enbete” fiili oluşturur. Bitki anlamına gelen “nebat” ismi ile bitkinin büyümesini ifade eden “enbete” fiili Kur'an'ın yirmiden fazla ayetinde yer alır. Söz konusu isim ve fiil Bakara 2/61, Nahl 16/11, Neml 27/60 ve Abese 80/27 ayetlerinde Kur'an'ın literal anlamı bağlamında kullanılır. Ancak bu isim ve fiil Kur'an'ın iki yerinde metaforik olarak insan kelimesini karşılayacak şekilde kullanılmıştır. Nuh 71/17'de yer alan “Allah sizi yerden bir bitki gibi bitirdi” ayeti ile Al-i İmran 3/37'deki “Rabbi, Meryem'i güzel bir kabulle karşıladı ve onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi” ayeti, isim ve fiilin insanla birlikte kullanıldığı örneklerdendir. Bu haliyle, hem literal hem de metaforik olarak kullanılan “nebat” ismi ve “enbete” fiili olumsuz anlam içeriklerine sahip değildir.⁵⁴

Literal ve metaforik anlamları dışında, toplumsal anlamıyla sözlüklerde, dünya umur ve ahvalinden habersiz, olgunlaşmamış, pişmemiş taze delikanlı ve fidanı imlemek bakımından “bitkiler” ve “ayrık otu”

47 - Walzer, “Açıklama ve Yorumlar”, 237.

48 - Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, 62.

49 - Mehmet Aydın, “Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1976), 305.

50 - Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 160.

51 - Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, 53.

52 - Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 166.

53 - Fârâbî, “Kitâbü'l-Mille”, çev. Fatih Toktaş, *Divan*, (2002/1), 266.

54 - M. Karakaya, “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası*, 68 (2018), 136.

anlamına gelen nevâbit terimi,⁵⁵ İslam siyasal düşünce geleneğinde, hakikati, siyasal toplum (şehir/site) içinde değil, onun dışında arayan zümreyi kavramsallaştırmak amacıyla kullanılmıştır. İslam siyasal düşünce tarihinde nevâbit terimini, ilk kez Cahız'ın kullandığı bilinmektedir. Cahız, *Risale li'l-Cahız fi Beni Ümeyye*⁵⁶ risalesinde, nevâbit terimini, siyasal fırkaları ifade etmek için kullanmıştır. Cahız, *Kitabu Halki'l Kur'an* adlı risalesinde, Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenlerin nevâbit olarak isimlendirildiğini ifade eder.⁵⁷ Cahız'ın terkinde nevâbit, dinde belirli bir mezhebi anlayışa dayanan bir siyasal topluluğu ya da fırkayı ifade etmek için kullanılırken olumlu ya da olumsuz bir içerime sahip değildir. Yine de Cahız açısından nevâbit teriminin, hâkim görüşten sapma gösterenler ve genel anlayıştan farklı düşünenler için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İslam düşünce geleneği açısından nevâbit terimini olumsuz anlamda kullanan ilk düşünür Fârâbî'dir. Fârâbî için nevâbit, *Medinetü'l Fazıla*'nın erdemli olmayan sakinleridir. Fârâbî, nevâbit zümresini, erdemli şehirlerdeki "türediler" olarak adlandırır. Fârâbî, istemediği halde ortaya çıkan, *Medinetü'l Fazıla*'yı yozlaştırdığını iddia ettiği nevâbit zümresini dokuz sınıfta tasnif eder. Fârâbî'nin tasnifinde, fırsatçılar (*mutâkannisûn*), tahrif ediciler/yanlış yorumlayanlar (*el-muharrife*) ve dinden çıkanlar (*el-mârîka*) olarak adlandırılan ilk üç sınıf, nevâbit zümresinin en olumsuzları olup, niyetleri en bozuk olanlardır. Diğer altı sınıf ise, niyetleri iyi olmasına ve şehir için iyiyi hayal etmelerine rağmen, hayal ettikleri hakkında tam bir kanıya sahip olmayan, hayal ettikleri her şeyin yanlış olduğunu gösteren, yeterli derecede tasavvur gücüne sahip olmayan, hakikati anlayıcı küçük görerek, onu yanlış saymak isteyen, hakikati herkese nasıl görünüyorsa öyle sanan, arzu ettikleri şeyleri gerçek amaçlar olarak gören kimselerden müteşekkildir. Fârâbî, ilk üç sınıf başta olmak üzere, şehrin amaçlarını paylaşmayan nevâbit zümresinin, siyasal toplumun yöneticisi tarafından devamlı izlenmesi ve meşgul edilmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre, yönetici, onları tedavi edecek özel yöntemler uygulamalı ve eğer gerekiyorsa onları şehirden kovmalı, hapsedmeli veya angarya ve zor işlerde çalıştırmalıdır.⁵⁸

Fârâbî açısından nevâbit, *Medinetü'l Fazıla*'nın içerisinde yaşamakla birlikte, onu meydana getiren sınıflardan birisi olarak görülmez. Ona göre, *Medinetü'l Fazıla*'yı meydana getiren beş farklı toplumsal sınıf bulunur. En erdemli sınıfı, hukemâ oluşturur. Bu sınıf, pratik felsefenin (amelî hikmet) bilgisine sahip olan ve önemli meseleler hakkında görüş bildiren filozoflardan oluşur. Bu sınıfı, hatipler, edipler, şairler, müzisyenler, kâtipler ve bunlardan sayılan diğer kişiler takip eder. Üçüncü sınıf, "takdir edip değerlendirenler" olarak adlandırılan muhasebeciler, mühendisler, doktorlar ve münecimlerden müteşekkildir. Dördüncü sınıf, "mücahidler" olarak adlandırılan, *Medinetü'l Fazıla*'yı koruma ve toplumsal güvenliği sağlama işini üstlenen silahlı kuvvetlerdir. Son sınıf ise, "mal-mülk sahibi" olan çiftçiler, çobanlar, tüccarlar ve şehirde servet kazanan diğer kişilerden oluşur.⁵⁹ Bununla birlikte, Fârâbî aynı eserde (*Fusûlü'l-Medenî*) *Medinetü'l Fazıla*'nın en kaba haliyle üç farklı sınıftan oluştuğunu ifade eder. Ona göre, birinci sınıfta kendisinden üstün hiçbir reisin bulunmadığı bir reis; ikinci sınıfta asla hiç kimse üzerinde yönetim hakkı bulunmayan bir tebaa ve üçüncü sınıfta kendisinden aşağıda olanların reisi ve kendisinden üstün olanların tebaası olanlar yer alır. Fârâbî açısından üçlü veya beşli sınıflamanın bir önemi bulunmamaktadır. Onun için önemli olan nokta, sınıfların birbirleri üzerinde farklı şekillerde öncelikleri olduğunun farkında olunmasıdır.⁶⁰ Zira adalet ilkesi üzerine kurulu olan *Medinetü'l Fazıla*'yı meydana getiren toplumsal sınıflar arasında hiyerarşik bir yapı mevcuttur.

Buna göre, her insanın toplumsal görev ve mertebesi birbirinden farklıdır. Hakiki mutluluğu elde etme amacıyla kurulan *Medinetü'l Fazıla*'nın hiyerarşik yapısı içerisinde herhangi bir sınıfa mensup olan kişi,

55 - Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît)*, der. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013).

56 - Bk. el-Cahız, "Emevi İdaresi Üstüne", çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, 1/2 (2008), 213-231.

57 - Ali Ebu Mülhim, "Mukaddimetü Amme", *Resail'l-Cahız*, s. 37'den aktaran Osman Aydın, "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru", *İslami İlimler Dergisi*, 1/1 (2006), 51.

58 - Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 122-127.

59 - Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", 81.

60 - Fârâbî, "Fusûlü'l-Medenî", 86.

üyeyi olduğu toplumsal sınıfın kendine biçtiği rolü yerine getirir.⁶¹ Ancak bu farklılık, iradeye dayandığından daha çok, her insanın doğasında bulunan fitri özelliğe dayanır. Çünkü insan, doğası gereği, yani yaradılışı itibarıyla erdemli veya aşağılık sıfatlarını kazanmasa da, iyi veya kötü olmaya yönelik bir yatkınlığı doğasında barındırır. Bu yüzden, Fârâbî için irade, yaradılış karşısında tali konumdadır. İrade ancak insanın doğasında bulunan fitri özellikleri alışkanlıklar sayesinde olgunlaştırıp, tamamlar.⁶² *Medinetü'l Fazıla*, yukarıda zikredilen toplumsal sınıflar içerisinde yer almayan, fitri özellikleri bakımından erdemli davranışları yerine getirmeye yatkın olmayan ve siyasal toplumun temel ilkelerine muhalif olan nevâbit zümresini de ev sahipliği yapar.⁶³

Bu noktada, Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'yı yeniden tesis ederken, toplum içerisinde nevâbitin konumunun ne olduğu ve bu gruba nasıl muamele edilmesi gerektiğiyle ilgili görüşlerini incelemek gerekir. Câbirî'nin rehberliğinde diyebiliriz ki, *Medinetü'l Fazıla*'nın yeniden tesisi için en azından iki temel şartın yerine getirilmesi gerekmektedir. İlki, şehrin düzeninin, İlk Neden'in sudur etmesiyle başlayan ve hiyerarşik bir hal barındıran kozmik düzeni takip etmesidir. Zira şehrin düzeni ve evrenin düzeni arasında kurulan koşutluk ilişkisi, *Medinetü'l Fazıla*'nın üzerine kurulu olduğu adalet ilkesinin önemine dikkat çekmek için gereklidir. İkincisi, “şehir halkının görüşlerinin bu düzene uygun olması ve onların söz konusu düzenin en hakiki düzen olduğuna, doğru görüşü ve gerçek inancı temsil ettiğine inanmaları” gerekmektedir.⁶⁴ Bize göre, ilk şart, sadece Fârâbî'nin bizi metafizikten alıp siyasete yönlendirme uğraşı olarak değerlendirilemez. Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*'yı kozmik düzene uygun olarak tesis ederken, bir bakıma insani şehri, tanrısal şehir örneğinden hareketle kurmayı hedeflemektedir. Aslında insan aklı, deneyimi ve iradesinin bir sonucu olarak ortaya konulan *Medinetü'l Fazıla*, Fârâbî tarafından katı bir determinizm ile temellendirilmektedir.⁶⁵ İlk şartın açılımını Câbirî sayesinde elde etmiş olduk. O halde, onun da suskun kaldığı, ancak bu çalışmanın nihai amacı olan nevâbitin yeniden tesis edilen *Medinetü'l Fazıla* içerisindeki konumunu ele almak gerekir.

İlk şartta olduğu gibi, ikinci şartın da derinlemesine tahkik edilip, şu sorunun sorulması gerekir: Peki *Medinetü'l Fazıla*'nın en uygun düzen olduğuna, onun doğru görüşü ve gerçek inancı temsil ettiğine inananların; inansalar dahi *Medinetü'l Fazıla*'nın ortaya koyduğu düzeni takip etmekte zorlananların durumu ne olacaktır? Alon'un ifade ettiği gibi, muhalefet grubu olan nevâbitin durumu ne olacaktır?⁶⁶

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî* adlı eserinde, nevâbit kelimesini kullanmamakla birlikte, nefsinin tabiat ve cevheri, başka bir deyişle doğası, erdemleri kabul etmeye yatkın olmayan kişinin, erdemli hale getirilmesi veya onun sahip olduğu erdemlerin mükemmelleştirilmesi, ilk başkanın veya erdemli yöneticinin görevi olmadığına dikkat çeker.⁶⁷ Yukarıda adı zikredilen eser özelindeki görüşüyle Fârâbî, doğası gereği erdemleri mükemmel hale getirilmeye müsait olmayan kişilerin durumunun ne olacağı, onlara nasıl muamele edileceği ve *Medinetü'l Fazıla*'nın içerisinde nasıl bir konuma sahip olmaları gerektiğiyle ilgili sorular karşısında suskun kalır. Ancak Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda* adlı eserinde *Medinetü'l Fazıla* sakinlerinin felsefi veya dinsel eğitim aracılığıyla erdemli hale getirilebileceğini ifade eder.⁶⁸ Çünkü Fârâbî'ye göre, şehrin bütün bölümleri başkanın maksadına hizmet ettiği zaman *Medinetü'l Fazıla* ortaya çıkar.⁶⁹ Hatırlanacağı üzere, Fârâbî'nin erdemli olmayan siyasal toplumu *Medinetü'l Fazıla*'ya dönüştürme amacının temel motivasyonunu toplumsal-siyasal birlik oluşturmaktadır. Bu noktada, başkanın maksadına hizmet etmeyenlerin, toplumsal-siyasal birliğin sağlanmasına engel teşkil ettiğini söyleme imkânına sahibiz. İşte nevâbit, başkanın maksadına hizmet etmeyen, dolayısıyla onun amacı olan toplumsal-siyasal birliğe engel olan zümredir.

61 - Robert L'Arrivee, “Discrimination and Violence in Alfarabi's Virtuous City: A Response to Alireza Omid Bakhsh”, *Utopian Studies*, 25/2 (2014), 438.

62 - Câbirî, *Arap Ahlaki Akl*, 447.

63 - Ilai Alon, “Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as “Opposition”, *Arabica*, 37/1 (1990), 56.

64 - Câbirî, *Arap Ahlaki Akl*, 449.

65 - Câbirî, *Arap Ahlaki Akl*, 454.

66 - Alon, “Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as “Opposition”, 56.

67 - Fârâbî, “Fusûlü'l-Medenî”, 124.

68 - Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda*, 93.

69 - Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, 100.

Alon'un deyişiyle, Fârâbî için nevâbit, *Medinetü'l Fazıla* için dinsel-siyasal öneme sahip olmayan entrikacı bir gruptur.⁷⁰ Bu yüzden, başkanın toplumsal-siyasal birliği sağlama amacıyla yeniden tesis etmeye yöneldiği *Medinetü'l Fazıla* içerisinde, birliğin sağlanmasının önünde engel olan nevâbiti, felsefi veya dinsel eğitim aracılığıyla erdemli hale getirme uğraşı verip, vermeyeceğini sormak gerekir. Zira Fârâbî, insanın yaradılışı itibarıyla iyi ya da kötü olmadığını düşünür. Alışkanlıklar aracılığıyla insan erdemli ya da aşağılık hale gelir. Ancak insanı alışkanlıklar aracılığıyla erdemli hale getirmenin iki yöntemi bulunur: 1) İsteyerek erdemli hale getirme ve 2) Zorlama altında erdemli hale getirme.⁷¹

O halde soralım: *Medinetü'l Fazıla*'yı meydana getiren toplumsal sınıflar da olduğu gibi, tüm alt-gruplarıyla birlikte nevâbit grubunu da felsefi veya dinsel eğitim ile erdemli hale getirip, bu grubun gayesi ile *Medinetü'l Fazıla*'nın gayesi uyumlu hale getirilebilir mi? L'Arrivee, Fârâbî'nin felsefi eğitim aracılığıyla hakikatin bilgisini elde etme imkânını çok az insana verdiğini belirterek, nevâbit için felsefi eğitim opsiyonunu ortadan kaldırır.⁷² Zira nevâbit, kusurlu bir epistemolojik sürece bağlı bir şekilde entelektüel noksanlıklara sahip bir zümre olarak varlığını sürdürür. Söz konusu entelektüel noksanlıklar, bu grubun hakikatin bilgisine sahip olmasını imkânsız hale getirir.⁷³ Çoğunluğun hakikatin bilgisini elde etmesi için tasarlanan dinsel eğitim de nevâbit için uygun değildir.⁷⁴ Çünkü tüm alt-gruplarıyla nevâbit grubunun ortak amacı, hakiki olmayan mutluluğu elde etmektir.⁷⁵ Ancak Fârâbî için hem felsefi hem de dinsel eğitimin amacı insana hakiki mutluluğu kazandırmaktır.

Öyleyse, felsefi veya dinsel eğitim kanalıyla nevâbit grubunu erdemli hale getirmek, ona hakikatin bilgisini kazandırmak mümkün değildir. O halde soralım: Siyasal toplum içerisinde ikamet etmeye devam eden nevâbit grubunu ne yapmak gerekir? Çünkü *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde nevâbiti ele alan Fârâbî, söz konusu eserin nevâbit bölümünün hem giriş hem de sonuç cümlesinde, bu grubun, siyasal toplum içerisinde ikamet etmeye devam ettiğini açık bir şekilde ifade eder. Bu yüzden Fârâbî, nevâbit grubunun, başkan tarafından izlenmesi ve meşgul edilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, başkan, nevâbit grubu içerisinde yer alan tüm sınıfları tedavi edecek özel yöntemleri kullanmalıdır. O halde bir kez daha soralım: Fârâbî'nin başkanın nevâbiti tedavi etme amacıyla, onlara karşı kullanmasını önerdiği özel yöntemler nelerdir? Fârâbî bu soruya çok açık bir şekilde yanıt verir. Başkan, nevâbit grubuna karşı şehirden kovma, cezalandırma, hapsedme ve zor işlerde çalıştırma yöntemlerini kullanmalıdır.⁷⁶ Zira gözetim altında tutulmadığı zaman nevâbit, benimsediği sapkın görüş ve davranışları, *Medinetü'l Fazıla*'nın erdemli sakinleri arasında yayar. Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*'nın düzenini bozma potansiyeli olan nevâbitin toplumsal-siyasal birliğin altını oyduğunu düşünür. Bu yüzden Fârâbî'nin nevâbiti *Medinetü'l Fazıla*'ya muhalefet eden grup olarak değerlendirdiği ortadadır. Erdemli olmayan siyasal toplumu *Medinetü'l Fazıla*'ya dönüştürmenin yolu, toplum içerisinde yaşamaya devam eden nevâbit zümresini gözetim altında tutmakla gerçekleşir. Çünkü Fârâbî için nevâbit, toplum içerisinde yaşamakla birlikte, toplumsal aidiyeti olmayan, kendini *Medinetü'l Fazıla*'ya adamayan zümredir.

70 - Alon, "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as "Opposition", 56.

71 - Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda*, 83-84.

72 - L'Arrivee, "Discrimination and Violence in Alfarabi's Virtuous City: A Response to Alireza Omid Bakhsh", 442.

73 - Alon, "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as "Opposition", 66.

74 - L'Arrivee, "Discrimination and Violence in Alfarabi's Virtuous City: A Response to Alireza Omid Bakhsh", 442.

75 - Alon, "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as "Opposition", 65.

76 - Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, 125-126.

SONUÇ

Siyasal, toplumsal, düşünsel ve kültürel parçalanmışlığın çok güçlü bir şekilde hissedildiği bir konjonktürde entelektüel hayata atılan Fârâbî, ya bir filozof olarak toplumla olan tüm diyalogunu kesip, kendisine barınak sağlama ihtimali olan salt teorik felsefeye dayanan bir felsefe anlayışına yönelecek ya da tam tersine hemen her alandaki parçalanmışlığı ortadan kaldırma amacıyla başka bir felsefi anlayışı benimsemek zorunda kalacaktı. Fârâbî'nin siyasal görüşlerini konu alan eserleri dikkate alındığında, onun ikinci seçeneği tercih ettiği söylenebilir. O, yaşadığı devrin şartlarını göz önünde bulundurmak suretiyle siyasal, toplumsal, düşünsel ve kültürel birliği yeniden tesis etmeyi kendine görev edinmiş bir filozoftur. Parçalanmışlıktan birliğe yöneliş, aynı zamanda bu birliğin bir zamanlar en ideal haliyle hayat bulduğu yönetim olan *Medinetü'l Fazıla*'nın yeniden tesis edilmesini bir türlü zorunluluk olarak dayatmaktadır. Bu yüzden, Fârâbî'nin siyasal olana/alana yönelişinin gerekçesi olarak *Medinetü'l Fazıla*'nın yeniden tesisi gösterilebilir.

Fârâbî'nin *Medinetü'l Fazıla*'yı tesis ettiği, temellerini açıkladığı, işleyişini ve amacını bildirdiği eserler, *Mabâdî' Arâ Ahl Al-Madına Al-Fâdıla*, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Fusûlü'l-Medenî* ve *Kitabü'l-Mille*'dir. Fârâbî'nin söz konusu dört eserinde de *Medinetü'l Fazıla*'yı kafasındaki siyasal projeyi (toplumsal-siyasal ve düşünsel alanlarda birlik) hayata geçirmek için tesis etme amacında olduğunu söyleyebiliriz. Bu siyasal proje içerisinde yeri olmayan grup, *Medinetü'l Fazıla*'ya muhalefet eden nevâbit grubudur. Çünkü toplumsal-siyasal birliği sağlama amacında olan ve bu amaçla *Medinetü'l Fazıla*'yı yeniden tesis etmeye yönelen Fârâbî'nin muhalefete müsamaha göstermesi mümkün değildir. Bu grubun amacı ile *Medinetü'l Fazıla*'nın amacı uyumlu hale getirilemeyeceği için onların türlü yöntemler aracılığıyla temizlenmesi kaçınılmazdır. İşte bu temizlik hareketinden ötürü Fârâbî bir toplum mühendisi edası takınmaktadır. *Medinetü'l Fazıla*'yı arzuladığı siyasal projeyi hayata geçirmek için yeniden tesis etmeye yönelen Fârâbî, nevâbit grubunun temizlenmesini veya toplum içerisinde eritilmesini bir hedef olarak belirler.

KAYNAKÇA

- Alon, Ilai. "Farabi's Funny Flora Al-Nawabit as "Opposition". *Arabica* 37/1 (1990): 56-90.
- Arslan, Ahmet. "Çevirenin Önsözü". *Tahsilü's-Sa'âda*. çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Saadet Kavramı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1976, 303-315.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezile Geleneğinin Kur'an-ı Kerim Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi*, 1/1, 2006, 39-57.
- Bakhsh, Alireza Omid. "The Virtuous City: The Iranian and Islamic Heritage of Utopianism". *Utopian Studies*, 24/1, 2013, 41-51.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1*. çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Çevik, Mustafa. "Farabi's Utopia and It's Eschatological Relations". *Journal of Islamic Research*, 3/2, 2010, 173-178.
- De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay, İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- El-Câbirî, M. Âbid. *Arap-İslam Siyasal Akl*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- El-Câbirî, M. Âbid. *Felsefi Mirasımız ve Biz*. çev. A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi, 2003.
- El-Câbirî, M. Âbid. *Arap Ahlakî Akl*. çev. Muhammet Çelik, İstanbul: Mana Yayınları, 2016.
- El-Cahız. "Emevi İdaresi Üstüne". çev. Yüksel Macit, *Hikmet Yurdu*, 1/2 2008, 225-244.
- Fârâbî. "Kitâbü'l-Mille". çev. Fatih Toktaş, *Divan*, 2002/1, 258-273.
- Fârâbî. "Kitâbü'l el-Cem'u Beyne Re'yeyi'l-Hakimiyen". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Fârâbî. *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî. *Tahsilü's-Sa'âda*. çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudat*. çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener ve M. Rami Ayas, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Fârâbî. "Fusûlü'l-Medenî". *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol, Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- Filiz, Şahin. *Farabi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Galston, Miriam. *Politics and Excellence: The Political Philosophy of AlFarabi*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Karakaya, M. "Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit". *Felsefe Dünyası*, 68, 2018, 135-156.
- Kurtoğlu, Zerrin. *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- L'Arrivee, Robert. "Discrimination and Violence in Alfarabi's Virtuous City: A Response to Alireza Omid Bakhsh". *Utopian Studies*, 25/2 2014, 432-449.
- Mahdi, Muhsin. "Alfarabi". *History of Political Philosophy*. ed. Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi (el-Okyânûsu'l-Basîf fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhit)*. der. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, İstanbul: T.C. Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Najjar, M. Fauzi. "Farabi's Political Philosophy and Shi'ism". *Studica Islamica*, 14, 1961, 57-72.
- Parens, Joshua. *An Islamic Philosophy of Virtuous Religions: Introducing AlFarabi*. New York: State University of New York Press, 2006.
- Rosenthal, Erwin I. J. Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi. çev. Ali Çaksu, İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Strauss, Leo. "Farabi's Plato". *The American Academy for Jewish Research*, 1945, 357-393.
- Sweeney, Michael J. "Philosophy and 'Jihad:' Al-Farabi on Compulsion to Happiness". *The Review of Metaphysics*, 60/3, 2007, 543-572.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1979
- Walzer, Richard. "Açıklama ve Yorumlar". *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Divan Kitap, 2015.

EXTENDED ABSTRACT

All researchers who work on Islamic philosophy accept that Farabi is not the first philosopher in the Islamic world. Indeed, a kind of questioning tradition built on concepts such as morality, existence, knowledge and virtue under the guidance of philosophy started before Farabi in the Islamic world. However, it is Farabi who produced a systematic and consistent model for the first time in the field of philosophy, especially political philosophy. So the medieval Islamic intellectual community considered Farabi as the greatest philosopher since Aristoteles. It does not mean that he was only seen as a great philosopher by the medieval Islamic intellectual community. There have also been an interest in the philosophic works of Farabi in the last several decades. The newly available works relating to Farabi have mostly been about logic, metaphysics and politics. However, a concept that is nawabit is related to political philosophy of Farabi has been mostly ignored by modern thinkers. The purpose of the present study is to pay attention to this concept.

Nawabit is one of the most controversial concepts in Islamic thought and philosophy. In the dictionary, the term nawabit (singular, nabite) implies plants and cut grass in terms of denoting the immature, uncooked fresh young man and sapling, unaware of the world cares and circumstances. In the tradition of Islamic political thought, the term implies the ones that try to achieve truth on the borders of the political society. In this context, it should be stated that the concept is used in a negative sense. The term for the first time is used by Cahiz in the history of Islamic political thought. Cahiz uses the term in his *Risale li'l-Cahiz fi Beni Ümeyye* to refer to political parties. He states that in his book titled *Kitabu Halki'l Qur'an*, those who claim that the Quran is a creature are named as nawabits. It is understood that Cahiz uses the term nawabit for those who deviate from the prevailing view and those who think differently from the general understanding.

It should be noted that it is Farabi who makes the term nawabit famous in terms of Islamic political philosophy. For Farabi, nawabit implies those who are unvirtuous residents of the virtuous city. Farabi classifies nawabit in nine class. In the classification of Farabi, the first three classes, which are called opportunists (mutâkannisûn), distortors / misinterpreters (al-muharrifa) those who are out of religion (al-mârîka) are the most negative of the nawabit group and those whose intentions are corrupt. The other six classes, although they have good intentions, imagine the good for the city, they do not have a complete conception of what they dream. It should be noted that everything they dream is wrong. They do not have enough imagination power. Farabi states that the nawabit clan, especially the first three classes, must be kept under surveillance by the ruler of the virtuous city. He has to app-

ly special methods such as employing in drudgery and hard work for the sake of the virtuous city. If necessary, he should expel them from the city.

The aim of this study is to consider Farabi's concept of nawabit in a historical-political context. As many Farabi researchers agree that the main purpose of the philosopher is to portray the virtuous state. However, many researchers studying Farabi's political views ignore his thesis about how nawabit should be treated when building the virtuous city. In his description of the virtuous city, Farabi mentions those residents who are not philosophers, but rather the opponents of the principles of their community. At this point, it is necessary to examine Farabi's views on the position of nawabit in society and how this group should be treated while re-establishing the virtuous city. We would like to show that Farabi abstracts the private name of the nawabit and gave it the meaning of opposition of the virtuous city. In order to do this, we recommend that Farabi's political views should be handled within the historical context. Undoubtedly, Farabi constantly discusses real existing groups that are sometimes called by other names. Therefore it is necessary to take into account the period in which Farabi lived. In connection with this, we will try to consider Farabi's so-called utopian political project in a historical context. According to our reading of Farabi, the philosopher does not regard the virtuous city as a kind of utopia. On the contrary he regards it as a possible political project. We claim that Farabi points to nawabit as one of the obstacles to the realization of this political project.