

# İki Şehrin Hikayesi: el-Medînetü'l-Münevvere ve el-Medînetü'l-Fazıla

İsmail HANOĞLU\*

**Öz** Bu çalışmada, iki farklı şehir modeli, politik düşüncedeki yapısal özellikleri bağlamında incelenmektedir. İki şehirden biri (el-Medînetü'l-Münevvere), pratik özelliklere, diğeri (el-Medînetü'l-Fâzıla), teorik özelliklere sahiptir. Bu çalışmada, (şehirlerin) politik güçlerinin dönüştürücü etkileri incelenirken, din ve felsefe arasındaki ilişkinin niteliği üzerine farklı yaklaşımlar müzakere edilmektedir. Peygamber şehri olan el-Medînetü'l-Münevvere, Aydınlanmış Şehir, İslam politik tarihinde şehir-devlet olarak ortaya çıkar. Bu devletin yapısında toplumsallaşmanın özüne dair manidar örneklerin varlığı, insanlık tarihi için oldukça yenidir. Bu çalışmada, din kavramının politik ve sosyal pratik içerisindeki anlamı, incelenirken, din, medine ve medeniyet kavramlarının semantik ve terminolojik içerikleri, ifade edilmektedir. Filozof, Ebu Nasr el-Fârâbî'nin şehri, pratik değil, teorik bir şehir devlet düzenini teklif eder. Bu şehir devletin epistemolojik temeli, Tanrı'ya dayanır. Fârâbî, felsefeyi ve filozofu tüm metinlerinde yüceltir ve filozofu peygamberle ontolojik ve epistemolojik olarak aynı derecede görür.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Medine, medeniyet, peygamber, filozof.

*The Story of Two Cities: The Enlightened City (al-Medîna al-Munavvara) and The Virtuous City (al-Medîna al-Fâdıla)*

**Abstract** The two different models of city are investigated in the context of their structural features in the political thought in this study. One of the two cities, al-Medîna al-Munavvara, has practical characteristics and the other, al-Medîna al-Fâdıla, has theoretical ones. While the transformative effects of their political powers are elaborated in the study, the different approaches on the quality of the relationship between the philosophy

---

\* Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, ismailhan78@gmail.com

and the religion are discussed. The Enlightened City, al-Madîna al-Munavvara, that is the city of Prophet, emerges as the city-state in the Islamic political history. The existence of the significant examples on the essence of socialization in the structure of this state is fairly new for the history of mankind. In this study, while the meaning in the political and social praxis of the concept of religion is scrutinized, the semantical and terminological contents of the concepts of ad-din (religion), al-medîna (the city) and al-madaniyya (civilization) are mentioned. The Madina of Ebu Nasr al-Fârâbî, the Philosopher, offers the order of theoretical city-state, not practical one. The epistemological basis of this city-state holds on the God. Al-Fârâbî exalts the philosophy and the philosopher in his texts and he evaluates the philosopher in the same degree with the Prophet, ontologically and epistemologically.

**Keywords:** Religion, city, civilization, prophet and philosopher.

### Giriş:

“İki Şehrin Hikayesi” adlı yapıt, Charles Dickens’ın, tüm zamanların en çok okunan romanları arasında gelir. Fransız Devrimi esnasında ve sonrasında Paris ve Londra’da geçen roman, aristokratlar ve soylular ile halk arasında geçen ekonomik ve siyasi nüfuz mücadelesine tanıklık eder. 1859 yılında, kısım kısım yayımlanan roman, okur kitlesi tarafından hala beğeni ile takip edilmektedir. Böyle bir ismin çalışmamıza konu edinilmesin de biri yaşanmış ve diğeri de yaşam projesi olarak ortaya konmuş ideal şehrin betimlemesinin mecaz yolu ile adlandırılması hedeflenmiştir. Paris ve Londra’nın yerini, yine bir insanlık devriminin sonucunda kurulan el-Medînetü’l-Münevvere/Aydınlanmış Şehir ile siyaset felsefesini dönüşüme sürükleyecek en önemli şehir modellerinden birinin temsil edildiği el-Medînetü’l-Fâzıla/Erdemli Şehir, bu çalışmada birlikte farklı bağlamlar etrafında ele alınacaktır.

İslam düşüncesi gerek kendi entelektüel tarihinde ve gerekse siyasal macerasında bir medeniyet olma konseptini her zaman için korumuş ve bunu bir takım siyasal organizasyonların teşekkülünde de gösterebilmiştir. İslam’ın kendi siyasal yapısının sahip olduğu ya da ait olduğu dünya görüşünün bir yansıması olarak mı tarih sahnesinde yerini aldığı, yoksa bu süreç içerisinde varlığını pratize ettiği sosyo-politik ambiyansın etkisinde böyle bir siyasallaşmayı mı yaşadığı beklenen ve daima cevabı aranan soruların başında gelir. İlgili soruya verilen farklı yanıtlar meselenin güncelliği açısından oldukça manidar içeriklere sahiptir. Bu incelemede doğrudan İslam düşüncesinin siyasal aklının otantik taraflarının ne olduğu bizleri doğrudan ilgili meseleye bağlarken, kendi siyasallığımızın kaynağına ilişkin bir takım temel belirlemeler içerisinde de olacağımız aşikardır. Doğal aklın kendi epistemik yetileri ile ortaya koymaya çalıştığı ürünlerin, vahyin kendi semantiği içerisinde nereye oturduğu aslında

temelde akıl-vahiy, felsefe-din ilişkisi bağlamında cevabı aranacak bir mesele olarak da karşımıza çıkmaktadır.

## I. Peygamber Şehri: el-Medinetü'l- Münevvere

### 1- Din, Medine ve Medeniyet: Üç Kavram ve Üç Semantik Algı

Başlığa taşınan kavramsal dizge, çoğu çağdaş araştırmacı tarafından ifade edilmekte ve kabul görmektedir. Üç kavramın ortak d-y-n kökünden geldiğine dair yapılan vurgu manidardır.<sup>1</sup> İslam düşüncesinde temel referans terimlerinden biri olan *din* terimi, Attas'ın ifadesi ile batı düşüncesinde din terimine karşılık gelen '*religion*' ifadesiyle karşılanamayacak derecede bir anlam genişliğine ve farklılığına sahiptir.<sup>2</sup> Bunun yanında dinin, İslam dünyası içerisinde kazandığı sosyo-politik anlamın batı dünyasının tarihi ve kültürel arka planı ile uzaktan ve yakından bir alakası yoktur.<sup>3</sup> Din teriminin temel anlamlarını *borçluluk*, *bağlılık*, *adli güç* ve *doğal yönelim* ve *eğilim*le sınırlandırılabilirliğini ifade eden Attas, söz konusu terimin kendi içerisinde bir takım zıt anlamları da barındırdığını ama bu zıt anlamların kavramın bütünü içerisinde manidar bir harmoniye kavuştuğunu açık biçimde ifade eder.<sup>4</sup> Üç kavramın son tahlilde anlamlı bir semantik algı etrafında bir araya getirilmesi bize dinin otantik doğası hakkında manidar bir ufuk kazandırır. Bağlılığın hiç kuşkusuz fert düzeyinde Tanrı'ya olacağı açıktır. Ona doyulan borçluluk hissinin, din kavramının ortaya çıkmasında başat ve temel bir etki yaratacağı bilinmelidir.

Ancak söz konusu tanrısal bağlılığın nasıl hukuki bir topluma doğru evrildiği oldukça merak uyandırmaktadır. Zira, köy ya da küçük ölçekli yaşam biçimi ve ünitelerinde insanlar arası düzen daha çok sözlü hukuk ya da örfi yaşam kültürü bağlamında kendini inşa eder. Dinin kendi içerisinde semantik ve pek tabii teolojik doğası gereği bir sözleşmeyi/ahitleşmeyi barındırdığı bilinmelidir. Bu sözleşme, temel bir takım hukuki yaptırımları da beraberinde getirir. Dinin anlam ağı içerisinde adli bir güç olarak öne çıkmasının nedeni de budur. Zira ahit, bir hukuki müesseseyi gerekli kılar ve alabildiğine teşvik eder. Böyle bir yapının sorumlu bireyi ve sorumlu toplumu yaratacağı açıktır. Dolayısıyla dinin cari bir müessese olarak var olduğu toplumlarda gerek bürokratik, gerek akademik ve gerekse sosyo-politik bir takım yapılanmaların varlığı da oldukça dikkat çekicidir. Bu zamana kadar dinler tarihinde ve özellikle de Kur'an'da ismi geçen peygamberler, sosyo-politik ve sosyo-kültürel bakımdan şehir denebilecek ortamlarda kendi eylemlerini gerçekleştirmişlerdir. Buradan hareketle, küçük yerleşim birimlerinin ilahi tebliğ açısından da uygun bir ortam oluşturmadığı ya da oluşturamadığı dikkate şayandır. Yukarıda ifade edilmeye çalışılan siyasal anlamın din teriminin terminolojik gövdesinde içkin

olduğuna dikkate çeken Attas, din teriminden türeyen *meddene* ve *temeddün* ifadelerinin sosyo-politik düzene doğrudan referansta bulunduğunu açık biçimde ortaya koyar.<sup>5</sup> Sosyo-politik düzenin toplumsallaşmış bireyin tezahürü olarak öne çıkması kendi içinde sosyolojik bir korelasyon olarak medeniyeti de üretmiş olması, Attas tarafından önemle vurgulanır.<sup>6</sup> Böylelikle *din*, *medine* ve *medeniyet* arasında semantik ağ kurulmuş ve tamamlanmış olmaktadır.

Dolayısıyla modern zamanlarda dinin terakkiye/ilerlemeye mani olduğu noktasında geliştirilmeye çalışılan modern algının ne tarihsel ve ne de akademik tabanı olmadığı, sadece kavramların bu kısa etimolojik analizinden rahatlıkla anlaşılabilir. İnsanlar arası ilişkileri hukuk perspektifinden değerlendiren dinî paradigma, her şeyden önce dayanmış olduğu zemini hukuk olmaksızın inşa edilemeyeceğini ve bu hukukunda kesinlikle adalet zeminin de varlığını muhafaza edeceğinin çok iyi bilinicindedir. Kendi ontik doğasını Tanrı ile olan ahitteki sözleşmeye bağlayan dinî bilincin sorumsuz davranması ve evrendeki duruşunu ekzistansiyalist fırlatılmışlığın kavramsal bağlamı ile izah etmeyeceği açıktır. Bu sorumluluk duygusunun kendi içerisinde adli bir yapılanmayı ve hukuk bilincini ve bu bilincin kendi içerisinde sosyalleşmeyi üreteceği açıktır. Zira sosyalleşmenin, hukukun tanınmadığı ve adalet mekanizmalarının işlemediği ortamlarda varlığa çıkması beklenemez. Sosyalleşmenin zıddı olarak ifade edilen bencil yapı ya da yapılanmaların hukuktan ve adaletten ne kadar uzak bir oluşum içerisinde oldukları muhakkaktır. Egoist benin topluma açıldığı ve toplumsallaştığı ilk anda riayet etmesi ve gözetmesi gereken bir hukuk ve haklar dairesi olması sosyalliğin kendi içerisinde kavramsal ve kurumsal sosyo-politik bir düzenin habercisi olduğu dikkatleri çekmelidir. Gerek dinler tarihinde ve gerekse felsefi bağlamda *el-mille* kavramını böyle bir algı içerisinde anlamak manidar olacaktır.

*El-Mille*'nin felsefi bağlamına geçmeden önce, Kur'an ve sahih hadiste nasıl değerlendirildiğine bakmak oldukça isabetli olacaktır. *Millet-i İbrahim* kavramsallaştırması, Kur'an'da zaman zaman referansta bulunulan bir ifadedir. Bu ifadenin Kur'an bağlamında neye tekabül ettiği yine Kur'an ayetlerine yapılacak göndermelerle ortaya çıkacaktır. Yapılan araştırmalarda sıkça başvuru olan bir ayette "De ki: Allah doğru söyledi, doğruya meyleden İbrahim'in dine uyun; O, puta tapanlardan değildi."<sup>7</sup> El-Mille kavramı bu ayette din diye tercüme edilmektedir. Râzî'de bu ayete yapmış olduğu açıklama ve analizlerde el-millenin tevhid öğretisinin timsali haline gelen Hz. İbrahim'in şahsında bir dine referansta bulunduğuna dikkat çeker. Devamında Râzî, peygamberimizin Hz. İbrahim'in milletine göre fetvada bulunarak devenin eti ve sütünün helal olduğunu bildirmesini, peygamberimizin Hz. İbrahim'in milletine yani dinine göre hükümde bulunduğunu belirtir.<sup>8</sup> Sahih bir hadiste, peygamberi-

mizin amcası Ebû Tâlib'i ölüm yatağında İslam'a davet etmesine sinirlenen Ebu Cehl'in, "Ey Ebu Tâlib! Abdulmuttalip *milletinden* yüz mü çevireceksin" diyerek 'Abdulmuttalip milleti'ni İslâm'ın alternatifi bir inanç ve o inancın toplum içindeki sosyo-politik kimliği olarak görmektedir. Akabinde peygamberimizin tüm dinî telkinlerine rağmen Ebu Talip'in İslam'ı kabul etmediği ve Tevbe suresi yüz on üçüncü ayetinin bu mesele üzerine nazil olduğu ifade edilmektedir.<sup>9</sup> Bu hadisin manidar içeriği mille kavramının çerçevesini ortaya koyması bağlamında oldukça dikkat çekicidir.

İlgili meseleye devam eden Râzî, Peygamberimizin bu yönü ile sadece Hz. İbrâhîm'in dinine tevhid öğretisi bağlamında genel esaslarda uymadığı, aynı zamanda detay meselelerde de ona uyduğunu ifade eder ve bu manada iki peygamber arasında gerek itikad ve gerekse uyguladıkları hukuk düzeni/şeriat bağlamında aralarındaki benzerliğe dikkat çeker.<sup>10</sup> Yukarıda ilgili dipnotta gönderme yapılan ayetlere bakıldığında el-mille kavramı yalın ya da izafet halindeki kullanımlarında din kavramına kesin referansı söz konusudur. İlgili ayetlerde çoğu kullanımında da el-mille, tevhid öğretisinin timsali haline gelen millet-i İbrâhîm terkibi içerisinde kendini anlamlandırır. İzafet içerisinde bir kullanım daha var ki, oldukça manidardır. Zamanımıza kadar yapılan yorumlar, ortaya koymaya çalışacağımız yoruma nazaran epeyce farklıdır. İlgili ayetlerde mille kavramı Arapça'da baba manasına gelen eb/أب kelimesinin yalın ve çoğul kullanımı êbâ'/آباء ile birlikte ele alınır. Bu durumda babanızın/مِلَّةَ آبَائِكُمْ ya da babalarımın/مِلَّةَ آبَائِي millesi/dini biçiminde geçen ayetlerde sadece teolojik, itikadi bir aidiyete referans yoktur. Bunun yanı sıra sosyolojik bir gerçekliğe atıf vardır. Peygamberimizin soyunun Hz. İsmail vasıtasıyla Hz. İbrâhîm'e dayandığı bilinen ve kabul edilen bir olgudur.<sup>11</sup> Tevrat'ta İbrahim isminin cumhurun babası, Abram'ın ise yüce baba manasında kullanılması (Abram, İbrahim ismini almasıyla ayrı bir imtiyaza daha mazhar olmaktadır) ve bu kavramların Rabb'in Hz. İbrahim'e bir çok milletin babası olacağı şeklinde bir müjdeyi vermesiyle<sup>12</sup> Hz. İbrahim'in Kur'an'daki konumuyla oldukça benzerlik arz eder. Hz. İbrahim'in üç büyük din içerisinde ortak bir ata olması, verasetin kime ait olacağı sorununu da beraberinde getirmiştir.<sup>13</sup>

Peygamberler soyunun tarihsel süreç içerisinde kendi sosyolojisini yaratarak teolojik bir nesil olmanın yanında sosyo-politik bir nesil de meydana getirmeleri hem toplum hayatına ve hem de bu toplumun ortaya koyacağı politik organizasyonların şehir düzeninin de başat etki yaratacağı açıktır. Dolayısıyla, teolojik-itikadi aidiyetlerin tarihsel süreç içerisinde hiçbir zaman inanan kulun kalbi ile Allah arasındaki manevi bir bağ olarak kalmamış, ortak değerlere inanan kimselerin kendi teolojik-politiğini de ürettiği, uzun tarihsel geçmişe sahip peygamberler tarihi ortaya koymaktadır.

Tarihi süreç içerisinde yaşanan çatışmaların önemli bir kaynağının din olması dinin bizatihi teolojik doğası gereği değil, teolojinin politik bir misyona bürünmesiyle birlikte sosyal yapıda oluşturduğu farklılaşmanın ya da aidiyetin zaman içerisinde bir takım etmenlerle şiddeti üretmesi olarak görülmelidir. Şu an geçirmek de olduğumuz şiddet durumlarını da dikkate aldığımız da kesinlikle bu dinin, ne teolojik ve ne de ahlak boyutundan hareketle çıkarılmış bir savaş durumunu temsil etmeleri söz konusu bile olamaz. Yaşanan sosyo-politik durumun kendi ahengini bozarak kutuplaşması durumunda ortaya çıkan şiddet sarmalını bu dengesizliğin beslemesinden başka bir şey değildir. Sorun ne dinden ve ne dinin kaynağı olan Tanrı'dan kaynaklanmaktadır; sorun sosyo-politiktir. Dolayısıyla sorun toplumdur; toplum özelinde de insan doğasıdır. Çözüm önerilerinin de bu bağlamdan hareketle üretilmesini beklemek teknik olarak manidar olacaktır.

Böyle olması hasebiyle, din, kendi dinamikleri içerisinde kendi politik organizasyonunun bir sonucu olarak kendi toplum-şehir ve devlet telakkisini vücuda getirdiği gibi, bu bağlamda kendi sosyalitesini ve tarihi süreç içerisinde kültür ve medeniyetini oluşturabilmektedir. Medeniyet kavramının yukarıda ortaya koymaya çalışılan etimolojik analizler bağlamında böyle bir sosyo-politik yapının taşıyıcısı ve üreticisi olabileceğini ve dinin bu bağlamda hem kendi cemaatini/toplumunu, bu toplumun varlık alanı olarak şehri/medineyi ve beraberinde medeniyetini üreteceğini çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Toplumsal aidiyetin sosyo-politik bir ürünü olarak kendini temellendiren *ümme* kavramını kimliksel farklılaşmanın açık bir göstergesi olarak burada değerlendirmemiz herhalde anlamlı olacaktır. Mevcut inanç merkezli sosyo-politik aidiyetin yaşanan toplumsal farklılaşmada kimliksel bir ayrım oluşturduğu Yahudilikte *beni İsrail* ve Hıristiyanlık'ta *ekklesia* biçiminde ortaya çıktığını <sup>14</sup>karşılaştırmalı dinler tarihi bağlamında özellikle hatırlamak oldukça yerinde olacaktır.

El-Mille kavramının her ne kadar doğrudan din ve şeriata gönderme yapması kelimenin gerek ilk sözlük anlamı <sup>15</sup>ve gerekse Kur'an terminolojisindeki karşılığı açısından oldukça öne çıksa da kelimenin diğer sözlük anlamlarında bir hayat tarzı ve yaşayış biçimine <sup>16</sup>göndermede bulunması, *ümme* kavramının *mille* ile birlikte sosyo-politik içerik ve sosyolojik bir farklılaşmaya dair taşıdığı semantik içeriği güçlendirmesi bakımından manidardır.

## 2- Peygamber ve Sosyo-Politik Düzen

Her medeniyet yek diğerini ötekileştirecek bir takım itikadi, sosyo-politik kavramsallaştırmalar etrafında bir toplum, fert ve dünya algısı yaratma teşebbüsü içerisinde kendini bulur. Diğer toplumları algılarken ya da anlarken

geliştirilen dil, ilgili toplumun kendini toplumsal bir gerçeklik olarak ortaya koyarken de kendini aynı içerikle yeniden üretmekte ve kodlamaktadır. Bu kodlayışa geçmeden evvel şarkiyatçı Lewis'in kadim medeniyet ve inanışların yekdiğerine karşı kendi varoluşsal duruşunu nasıl ortaya koyduğuna dair tespiti oldukça manidardır. Eski Yunanlılar, kendilerini Yunanlı, diğerkavim ya da medeniyetleri barbar; Yahudiler, kendilerini Yahudi olan ve diğertoplumları Yahudi olmayan; Hıristiyanlar, kendilerini Hıristiyan, Hıristiyan olmayanları, putperest ilan eden ve birtakım Hıristiyan monarşilere ayırarak tanımlama içerisine girdiler. Modern dönemde ise ulusçuluk üzerinden bir tanımlama batı politikğine egemen olmuştur. <sup>17</sup>Müslümanların tasnifi ise, farklı ölçülerde kendini gösterir. Buna göre toprağa ve coğrafyaya bağlı tanımlamalardan tutunuzda, itikadi ve sosyo-politik ayrışmanın kendini ifade ettiğı Dâru'l-İslam, Dâru'l-Harp kavramsallaştırmalarına kadar mesele uzanmaktadır. <sup>18</sup>

Allah elçisinin bulunduğu toplum içerisindeki işlevi tartışılmazdır. Doğrudan bir kabulü ve kabulden sonra da her hangi bir itiraza mahal bırakmayacak tereddütsüz bir teslimiyeti esas alır. Elçinin merkezi önemi, tüm toplumsal düzeni kendi etrafında hiyerarşik bir yapılanma içerisine sokar. Her bir ferdin kendi psikolojik doğası içerisinde nasıl ki bir insani öz ve benlikten söz edebiliyorsak, toplumların da kendi sosyolojisi içerisinde benzer sosyal benlikleri ve kimlikleri oluşmak da ve bu sosyal benlik ya da kimlik hem kendini ve hem de diğertoplumların kimliksel ve benlik yapısını kendi cihetinden tasvir etmek de ve hatta bazen ve belki de çoğuzaman tanımlayıcı bir tutum ve tavır alışı sürükleyebilmektedir. Bundan hareketle de olsa gerek, peygamberimize hitaben Kur'an, kendisinin Yahudi ve Hıristiyanlar'ın dinlerine/ملتھم dönmedikçe onların kendisinden razı olmayacaklarını <sup>19</sup>ifade etmektedir. Bu tarz bir Kur'ani algı, inanan insanların diğerkavim grupları karşısında tek millet oluşunu ortaya koyduğu gibi zaman içerisinde peygamberimizin getirmiş olduğu öğretileri kabul etmeyen insanların küfür tek millettir algılayışı içerisine dahil edildiklerini görmekteyiz. Lewis, böyle bir anlayışın peygamberimize atfının kadar, içeriğinin de yanlış olduğunu vurgulamasının yanında bu tarz bir tutumun tarihi süreç içerisinde Müslümanların uygulamalarında geniş yer tuttuğuna açık biçimde temas eder. <sup>20</sup>

İşte böyle bir sosyal düzen ve onun yarattığı politik ortam, Allah elçisinin kendi şehir düzeni ve normlarını kuracağı zaman da ciddi bir motivasyon kaynağı olmuş, *Medine Vesikası*'nın ilgili maddelerine baktığımız da sosyal düzenin peygamberimizin yaşamış olduğu cemiyet ya da şehir hayatında nasıl olacağına dair net bir tasavvuru bizlere sunmaktadır. O halde, özellikle modern dönemler başta olmak üzere, kendisine referansta bulunulan *Medine Vesikası*'nın toplum düzeni, insan hakları ve meşruiyet temelleri bağlamında



neler teklif ettiğine dair analitik ve deskriptif yaklaşım bize Allah Elçisi'nin sosyo-politik rolü ve beraberinde gerçekleşecek sosyal düzen hakkında önemli veriler sağlamaktadır. Konu üzerine tarihsel bir perspektif bağlamıyla yaklaşan tarihçi Hamidullah, *Medine Vesikası*'nı tarihte bir devletin ilk yazılı anayasal metni olarak görür ve değerlendirir.<sup>21</sup> Hamidullah'ın ilgili vesikaya bu tarz bir nitelik atfetmesinin değerlendirmesini bir sonraki pasajda yapacağımızı ifade ederek şunu söyleyebiliriz ki, böyle bir metin ilgili toplumda oldukça yüksek bir ahlak ve hukuk nosyonunu beraberinde getirmiş ve toplumsal güveni bir devlet düzeni için olmazsa olmaz bir politik vizyon olarak deklare etmiştir.

*Medine Vesikası*, her ne kadar Hamidullah'ın yapmış olduğu çıkarsamalara imkan verecek içeriğe sahip olduğu ön görülse de, Hamidullah'ın ifade edip ancak değerlendirmesini yapmadığı önemli ve derin bir inceliği barındırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. O da *Vesika*'nın toplumsal uzlaşmanın bir yansıması olarak kendini ifade eden anayasal ruhtan daha çok, olabilecek ya da olmuş bir savaş durumunun öncesinde ve sonrasında neler yapılabileceğine dair askeri ve sivil lojistik yanında, hukuki ve sosyo-politik durumsallıkların mahiyeti üzerine kurulu bir metinselliği ifade etmektedir. Bu metinsellik, Hamidullah'ın da haklılıkla ifade ettiği gibi peygamberimizin yazıya, sahifeye, kitabiyata verdiği önemin siyasal dilde karşılığını ifade eder.<sup>22</sup> Peygamberimizin kurmuş olduğu Medine şehir-devleti, çok hukuklu bir yapının teokratik siyasal yapılar içerisinde de kendini gerçekleştirebileceğine dair bir takım temel yaklaşımları tartışmamıza imkan tanıdığını ortaya koymaktadır. Her ne kadar Hamidullah, böyle bir çok hukukluluğun *Vesika* içerisinde kabulüne tanık olmasak da bir takım çağdaş devlet düzenleri olarak karşımıza çıkan federal ya da konfederal yapıların Medine şehir-devleti için söz konusu edilebileceğini kendisinden öğrenmekteyiz.<sup>23</sup>

Allah Elçisi'nin kurmuş olduğu sosyo-politik düzen, farklı dünya görüşü ve inanışları bir araya getirip kozmopolit bir şehir ünitesini meydana getirirken, hiç kuşkusuz, sosyolojik birlikteliğe muhatap olan unsurlar, tanınma ve katılım göstermede eşit düzeyde değillerdi. Örneğin Yahudi kimliği, sosyo-politik düzende bağımsız bir varlık gösterememiş; Yahudiler, Müslüman topluluğa bağlı ve ona sığınan bir topluluk muamelesi görmüştür.<sup>24</sup> Kimi araştırmacılar, bu katılımı, söz konusu topluma farklı derecelerde katılımı sağlanan toplum üyeleri şeklinde görseler de,<sup>25</sup> böyle bir betimlemenin oldukça yüzeysel olduğunu söylemeden geçemeyiz. Nitekim, Yahudiler, Medine şehir-devletinde müstakil olarak siyasi kimlikleri tanınan bir kesim olarak telakki edilmediler.<sup>26</sup> Bazı yorumculara göre de- ki bu yaklaşım da çok da tahmin dışı değildir- peygamberimizin Medine'ye hicreti ile birlikte Medine'de ilk mücadele ettiği kesimin Yahudiler olması, Medine Vesikası'nın ilk ve kurucu nosyonunun



kimlerle gerçekleşeceğine dair önemli bir ipucu verir niteliktedir. Zaten Hıristiyan nüfusun Medine'de yok denecek kadar az sayıda olması durumu <sup>27</sup>buna ilave edildiğinde, Yahudi kimliğinin biricik ve tek farklılaşmayı ifade eden bir unsur olarak karşımıza çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yahudiler, dil olarak yaşadıkları toplumun toplumsal bir zorunluluğu olarak Arapçayı kullansalar da, alfabe olarak İbraniceyi tercih ediyorlardı. <sup>28</sup>Böyle bir durumun Yahudi tarihine ilişkin ilginç bir anekdot olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Medine'de kurulan siyasal düzenin inanca dayalı bir düzen olduğu konusunda araştırmacılar arasında her hangi bir farklılaşma olmadığı rahatlıkla ifade edilebilir. <sup>29</sup> Ancak kurulan bu sosyal yapının yeni bir kabile ya da toplum düzeni olduğunu aynı kesinlikte ifade etmekte her hangi bir sakınca da olmadığını açık biçimde belirtmeliyiz. İlginç bir ifade ile Hamidullah, yeni olan bu sosyal ve siyasal yapıda tarihin ilk kez tanık olduğu teokratik bir siyasal kimlikten bahsetmektedir ki buna 'Müslüman Vatandaşlığı' demektir. <sup>30</sup> Bu sosyal yapıda Habeşistan'dan gelip Arap olmayan topluluklar olduğu gibi, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Müslüman olmayan gruplarda vardı. Kapalı toplum özelliğini yeni bir siyasal kimlikle ortadan kaldıran bu sosyal yapı kesinlikle bireysel rızaya dayalı dinamik politik bir tercihi ifade etmekteydi. <sup>31</sup> Yahudilerle yapılan çatışmalar, çatışmaların seyri de takip edildiğin de görülecek ki, kesinlikle farklı grupların kendi doğal seyirlerinde zaman zaman iletişim trafiğinin sıkıntıya girdiği zamanlarda ortaya çıkmış küçük ölçekli çatışmalardan ibarettir. Yoksa bazı araştırmacıların ifade ettiği ve öne çıkarmaya çalıştığı gibi, Peygamberimizin Medine'ye varır varmaz kılıcını kuşanıp üzerine yürüdüğü kesim olarak <sup>32</sup>Yahudiler değerlendirilemez. Yahudiliğin uzun tarihi içerisinde farklı topluluklarla olan yaşam tecrübesinin mukayeseli analizine giren Shaw, Yahudilerin en huzurlu ve güvenli hayatlarının Müslümanlarla birlikte geçirdikleri süre içerisinde yaşandığını belirtmeden geçemez. <sup>33</sup> Askerlikten muaf olma ve bir takım sivil haklarının yerine getirilmesine karşılık olarak cizye vergisini verme sorumluluğu yanında -ki böylesi bir hukuki uygulama sonraki dönemler için oldukça önem arz eden sosyo-politik bir çözüm olmuş- Müslüman mahkemelerde Yahudilerin şahitliğinin Müslümanlar kadar değer taşıması ve yine Yahudilerin Müslüman bir kadınla evlenememe ve Müslüman bir köleye sahip olamama, silah ve benzeri şeyler taşıyamama gibi durumlar Yahudilerle Müslümanlar arasında birebir eşitliğin olmadığını gösteren önemli ayrıntılar olarak da dikkatlerimizi çekmelidir. <sup>34</sup>

### 3. Peygamberi Hakimiyetin Politik Deęeri: Siyasal İslamın Politik Otonomisinde Çok Hukukluluk

Max Weber, Batı medeniyetinin insanlık tarihinde eşsiz konumunu bilimden sanata sanattan hukuka geniş perspektif bağlamında ele alır. Öyle ki Batı medeniyeti bu alanlarda sağladığı eşsizlik ve başarının ekonomi planında da kapitalizmi ürettiğini, kapitalizmin diğer antik toplumlarda da var olduğu ancak emeğin özgürlüğünün rasyonelleşmiş/ussallaşmış formunun kurumsallaşmış yapısının Batıya has bir durum olduğunu açık biçimde ifade etmektedir.<sup>35</sup> Kuşkusuz, Peygamberimizin Medine Vesikası'nın ne J.J. Rousseau'nun ve ne de Thomas Hobbes'un toplumsal sözleşmeleri ile zihniyet planında bir alakası yoktur. Evet, bir sözleşme olduğu ama bu sözleşmenin yukarıda ifade edildiği gibi, farklı kesimlerin eşit oranda katılımıyla gerçekleşmediğini açık biçimde belirtmemiz gerekir. Ancak, çağının şartları düşünüldüğünde, farklılığı benimseyen ve gücü elinde bulundurduğu halde her hangi bir etnik ya da dinî soy kırıma yeltenmeyen ve rızaya dayalı bir hukuki düzenleme etrafında ve daha çok toplumsal güvenliği öne çıkaran dinamik bir sosyal yapıyı hedefleyen bir mukavele ile karşı karşıya olduğumuzu net biçimde ifade etmeliyiz.

Dolayısıyla Batı'nın çok ağır kayıplar vererek kurmaya çalıştığı politik düzenin kendi şartları hesaba katıldığında rasyonelleşmiş bir toplumun kendi iç ve dış dinamiklerini hesaba katarak haklardan ziyade -ki *Vesika*'da azımsanamayacak kadar kayda alınmış şahsi ve ictimai haklara dönük düzenlemeler vardır- güvenliği önceleyen yazılı hukuka dayalı bir sözleşmeden söz edebiliyorsak, Max Weber'in Batı merkezli tarih okuyuşunun çok önemli tarihi başarıları nasıl göz ardı ettiğine net biçimde tanık olmaktayız. Bulunduğu şartlar düşünüldüğünde Batı, bu tarz bir rasyonelleşmiş topluma ancak on küsur asır sonra-ki bu da kamil manada değildir- ancak ulaşabilmiştir. Uzun yıllara yayılan Peygamberler tarihi göz önüne alındığında hukuk temelli bireysel ve sosyal yapılanmaların insanlığın gelişimine ne derecede ahlaki ve hukuki çerçeve kazandırdığını açık biçimde görmekte ve bunu insanlığın gelişiminde dönüm noktası olarak değerlendirmemiz oldukça isabetli olacaktır. Yahudiliğin tarihini ve insanlık macerasını diaspora kavramı üzerinden analiz eden Toynbee, Yahudiliğin tarih içerisinde var oluşunu ve kimlik mücadelesini insanlığa Yahudi kimliği üzerinden verme noktasında seçkin bir örneklik teşkil ettiği ve bu tarz bir sosyolojik ve sosyo-politik farklılaşmanın uygarlaşma yolunda azımsanamayacak bir etken olduğunu vurgular.<sup>36</sup> Hatta Toynbee, bu tarz bir sosyolojik ya da dinî dağılmanın şehirleşmenin ve uygarlaşmanın oluşmasında kurucu bir etken olacağını ve bunun günümüzde, mahalli yaklaşımların ötesinde belli zihniyetleri ve duygu ortaklıklarına yakın insanların kendi cemiyetsel birlikteliklerini kuracağını da ifade etmeden geçemez.<sup>37</sup>

Aslında Yahudilerin kendi tarihsel tecrübelerinde yaşamış oldukları bu tarz bir diasporik olgunun, Peygamberimizin ırksal bazda değil de, inanç bazında Mekke'den Medine'ye hicretinde ve orada kurmuş olduğu şehir-devletin teokratik, çok uluslu ve çok inançlı yapısında kozmopolit bir ruhun insanlık tarihinin Batı tecrübesinden oldukça önce elde etmiş olduğu nev-i şahsına münhasır bir durum olarak görüp değerlendirmeliyiz. İşte bu çok hukukluluk insanlık tarihinin geçmiş dönemlerinde olduğu gibi, Peygamber şehri Medine'nin sosyo-politik yapısının kurulmasında da manidar bir etken oldu ve sonraki çağlarda Müslüman halkların diğer toplumlarla iletişimin ya da ortak yaşama tecrübesinin vazgeçilmez sosyolojik, politik ve hukuki referansı olmuştur. Kendi yaşam biçimlerini devam ettirme de karşılıklı güvencenin verildiği şehir devletinde, dinî hürriyet kesin teminat altına alınmış (Madde 25) ve şehir toplumunun bir parçası olarak görülmüştür.<sup>38</sup> Tıpkı inanan insanlar yani Medineli Müslümanlar diğer insanlardan ayrı olarak bir ümmet/toplum nasıl teşkil ediyorlarsa, Medine'de yaşayan farklı kabilelere mensup Yahudilerle de Medine toplumunda Müslümanlarla birlikte aynı ümmeti/toplumu (و أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين) teşkil etmektedir. Ama yukarıda da ifade edildiği gibi, Yahudiler, Medine toplumunun Müslümanlarla birlikte eşit düzeyde katılımcıları değillerdi. Medine toplumunda çıkan tartışmalarda çözümün ancak Peygamberimizin hakimliği ile giderileceğine dair (Madde 23, 42)<sup>39</sup>Yahudiler ve Müslümanlar arasında varılan konsensüs, tam manasıyla olmasa da tipik bir federal yapının erken dönem örneğini oluşturmaktadır.

Bu toplumsal mutabakatta sadece İslam'ın itikad boyutuna referansta bulunan maddeler bulunmamakta, çok hukukluluğun ya da Peygamberi hakimiyetin kendini toplumsal örf ve kazanımlar bağlamında da yeniden tesis edebildiğini de görmekteyiz. Kan diyetlerinin ve fidye-i necatın (serbest bırakılma karşılığında ödenen mali miktarın) müminlerin kendi aralarında cari olan adalet esas alınarak örfi hukuka göre yapılacağına dair *Vesika*'nın ilk on iki maddesi açık biçimde geleneğin hukuki mantalitesini adalet zemininde teşkil ettiğini görmekteyiz. Burada çok hukukluluk sadece farklı kesimlerin kendi yaşam biçimlerini devam ettirirken bağlı ve ait hissettikleri hukuk açısından irdelenmemeli, toplumsal örfün de adaleti sağladığı müddetçe, çok hukukluluğa katkı sağladığına tanık olmaktayız. Kuşkusuz, her hukukun adalet prensibini esas alarak uygulamaya geçmesi ve bunu kendi halkından beklemesi oldukça manidar rasyonel bir tavrı yansıtmaktadır. Ancak *Vesika* adaletin nasıl gerçekleştirileceğini insanların kendi sağ duyularına bırakarak onlara kendilerini geliştirme ve bireyselliklerini kazanmalarına katkı sağlama noktasında farklı bir hukuk reformunu ve mantalitesini de vermiş olmaktadır. Bu da hukukun dinamik yapısına katkı sağladığı gibi eğitime dönük ayrı bir sosyal vazifeyi de sorumluluk olarak üzerine almış bulunmaktadır.

## II. Filozof Şehri: el-Medînetü'l-Fâzıla

Peygamberler yaşam pratiğinin canlı tanıkları olmuş, filozofların kitabi anlatımları yerine, peygamberler getirdikleri öğretilerin hayatları pahasına da olsa takipçileri olmuşlardır. Kuşkusuz, filozoflar ya da bilim insanları tarihinde, fikirleri ve buluşları üzerine hayat tehdidi almış olup da ölümlerle karşılaşan kimseler olmuştur. Ama peygamberler tarihine kıyasla bu yok denecek kadar az olmuştur. Filozofların kuramsal etiği ile peygamberlerin uygulamalı ahlakı, toplumun sahip olduğu inanç ve değerleri dönüşüme uğratmak da yine kıyas kabul edilmeyecek derecede farklı etki oranlarına sahip olmuştur. Ne Platon'un *Devlet*'i, ne Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i ve *Politika*'sı ve ne de Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'sı ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'si, Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Peygamberimiz'in kurduğu cemiyete uzaktan yakından erişebilecek bir toplumsallık üretememiştir. Gerek filozofların hayat hikayeleri ve gerekse öğretileri, belki çoğu zaman kendileri tarafından da ihlal edilmiş bir yaşam ve anlatıya tanıklık etmektedir. Ama benzeri durumu Peygamberler tarihi ve biyografileri için söylememiz oldukça zor ve hatta imkansızdır.

Toplumsal ya da cemiyetsel liderliğin en etkili vasfı, söz ile eylem arasında bir uyumun olabilmesidir. Peygamberler kendi yaşam pratiklerinde inandırıcılıklarını İlahi lütfun yanında bu vasıfları sayesinde alabilmekte. Kurdukları cemiyetlerde en fedakar ve cefakar olanlar da kendi bağlularından ziyade bizzat kendileri ve bir takım bedeller ödenecekse de ilk önce ödeyenler yine Peygamberlerin kendileri olmaktadır. Platon ve Aristo'nun yaşamış olduğu Yunan şehir-devletlerinde hayatın işleyişi doğal olarak bir takım sözlü ya da yazılı normlara göre olabilmekteydi. Peygamberlik kurumunun eski Grek sosyo-politik düzeninde etkili olmadığı zaten bilinen bir husustur. Platon'un diyaloglarında her ne kadar Musa ismine bir atıf yapılsa da bunun ne derece tahrife uğramamış Tevrat'ın tebliğcisi Hz. Musa'ya karşılık geldiği cevabı hala aranan sorular arasındadır. Bunun Hz. Musa olduğu kabul edilse bile, bu atfı Platon'da peygamberlik müessesesine duyulan ve ondan feyz aldığı gösteren bir emare olarak görmemiz son derece zor ve hatta anakronik bir durumdur. Kuşkusuz Platon'da kendi çağında yaşamış diğer düşünürler gibi, o dönemin sahip olduğu kültürel miras bağlamında Hz. Musa'dan söz etmiş ve ona referans göndermiş olması kabul edilmesi gereken kuvvetli yorumlardan biri olarak değerlendirilmelidir.

Fârâbî'nin yaşamış olduğu sosyo-politik durum ise, Platon'un ve Aristo'nun yaşadığı tecrübenin aksine vahyin gölgesinde kendi sosyalliğini kurmuş ve idame ettirmiştir. Böyle bir sosyalite içerisinde varlığa gelen Fârâbî, kuşkusuz, çağının ve toplumunun değer algısını baz alarak kendi yaklaşımlarını ifade

etme gereği duymuştur. Peygamberliğin felsefî dille izahı ya da rasyonel savunmasına dair yapılan entelektüel gayretler, bu bağlamda, İslam felsefesinin en özgün taraflarından birini oluşturduğunu söylememiz her halde abartılı sayılmayacaktır. Bu hassasiyetten hareketle olsa gerek Fârâbî, peygamberliğin hakikat misyonu içerisinde filozofla aynı kaderi paylaşan, farkın sadece sosyo-politik ya da avam-havas bağlamında hakikatin ifade araçlarında görülen enstrümental bir farklılığa dikkat çektiğini görmekteyiz. Bu noktadan itibaren Fârâbî'nin şehir-devleti el-Medînetü'l-Fâzıla'nın teorik temellerini analize geçebiliriz.

### **1- Sosyo-Politik Yapı Olan *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın Epistemolojik Temeli**

*El-Medînetü'l-Fâzıla* adından da anlaşılacağı gibi '*Erdemli Şehir*' manasına gelir. Erdemli oluşu, Fârâbî'nin açık ifadesiyle, birlikte yaşayabilmeyi yardımlaşma espirisine dayandırmış, bunu da mutluluğu elde etme yolunda kullanmayı hedef edinen kamil toplumların elde edebileceği fazilet olarak görmüştür.<sup>40</sup> Her topluluğun idarecisi nasıl kaçınılmaz bir şeyse, erdemli şehrin de bir kurucusu olmalıdır ve olmak zorundadır. Bu idareciyi ilk reis olarak ifade eden Fârâbî, en temel vasfını bilgisellik niteliğinin nasıl olacağına da arar. Bilgisellik niteliğinin, diğer vasıflarının önüne geçmesi tesadüfî değildir. Çünkü, bu, aynı zamanda ilk reisin yapıp etmelerinin hangi kaynağa bağlı olarak yapacağını açık bir dille izahını hedeflemektedir. İlk reisin akıl yeteneğinin bi'l-fiil akıl ve ma'kul olduğunu<sup>41</sup> ifade eden Fârâbî, böyle bir akıl düzeyine sahip olan ilk reisin faal akılla olan ittisali de tamdır. İttisalin tamlığının en iyi göstergesini münfail akılla birlikte muhayyile kuvvetinin de mükemmeliyetinde arayan Fârâbî'ye göre muhayyile kuvveti, mükemmeliyet derecesine ulaşırsa, bu kuvvet faal akıldan cüzi bilgileri ya oldukları gibi veya sembolize edilmiş bir halde uyanıkken veya uyku esnasında alır ve keza münfail akı da mükemmelleştiğinden de bütün makulleri elde eder ve böylelikle bi'l-fiil akıl haline gelir.<sup>42</sup>

Peki, ilk reisin, bilginin kaynağı ve elde edilişi bağlamında böyle bir vasfı varsa, ilk reisin filozof mu peygamber mi olduğunu nereden anlayacağız? Fârâbî'nin buna da yanıtı gecikmez. Çünkü, ilgili konuyu işlediği satırlar da filozofluk ile peygamberliğin nasıl ayırt edileceği o kadar birbiri içerisinde dercedilmiştir ki, faal akıldan taşan feyzin münfail akla mı yoksa muhayyile kuvvetine mi geldiği meselenin netleştirilmesinde yardımcı olmaktadır. Faal akıldan taşan feyz, münfail akla geliyorsa, filozof; muhayyile kuvvetine geliyorsa, peygamber olmaktadır. İşte bu analizdir ki, tarihsel süreç içerisinde Fârâbî'nin peygamberlik anlayışını ilk eleştirenlerden biri olan İbn Tufeyl tarafından eleştirilmiş ve peygamberliğin hayal gücüne bırakılmasını bozuk bir anlayış

olarak görmüştür.<sup>43</sup> Ancak çağdaş araştırmacılar ise bu konuda Fârâbî'nin yanlış anlaşıldığını ifade etmekle beraber, Fârâbî düşüncesinde gerçek filozof ile peygamber arasında bir farkın olmadığını ve onun bu anlayışının sufilerin ve özellikle İbn Arabî'nin nübüvvet ve velayet anlayışına etkide bulunduğuna değinir. Ancak durumun böyle bir profil arzetmesine rağmen her hangi bir tenkidin yapılmaması da oldukça dikkat çekicidir.<sup>44</sup> Devamında ise Fârâbî, peygamber olan insanın gelecekte haber verdiği ve ilahın aklettiği bir varlık ile var olan tikel konularda ya da varlıklar hakkında bilgi verdiğini söyler; bu mertebeye ermiş olan insanın<sup>45</sup> insanlık düzeyinin en üstününe çıkmış bir varlık olduğunu ve faal akılla birleşme sağlayarak, mükemmelleştiğini de ayrıca ilave eder.<sup>46</sup> İlk reisin böyle bir mertebeye sahip olmada ilk şartın, faal akılla kurduğu münasebetin içeriğine bağlı olması, peygamberlik ile filozofluğun faal akıl bağlamında bir araya getirilmesi ve hatta aralarında epistemolojik bir eşitliğin kurulmaya çalışılması dikkatlerimizi çekmelidir. Faal aklın metafiziksel âlemin Tanrı'dan sudur eden onuncu aklı ve din dilinde Cebrail'e denk geldiğine dair bir takım açıklamaların varlığı, din ile felsefe arasında kurulmaya çalışılan uzlaştırmanın mahiyeti açısından önem arz etse de, bir takım temel problemleri ortaya çıkardığı da görmezden gelinemez. Hiçbir zaman vahyin Allah tarafından indirilişi ile bilginin faal akıldan kazanılışı epistemolojik özgünlük ve sahilik açısından bir tutulamaz. Bilginin kaynağı filozofa gelince faal akıl ve aynı faal akıl, peygambere gelince Cebrail statüsünde olmaz. Peygamberin vahyi alışı, filozofun bilgiyi elde ederken de olduğu gibi kazanımsal değil; vehbidir, Allah tarafından indirilmiştir. Vahiy, kazanımsal bir bilgi olsaydı, peygamberler dışında vahiy başkaları tarafından da alınırdı ve o insanlar da kendilerine peygamber derdi. Yalancı peygamberler tarihte çıkıp kendilerine peygamber demiştir. Ama onlar, hiçbir zaman Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya ve bizim peygamberimize gösterilen toplumsal itibarın yüzde birine bile yetişememişlerdir. Çünkü, ilahi destekleri arkalarında yoktu.<sup>47</sup> Keza filozofların da meşhurluğu, peygamberlerin seviyesi ile kıyas dahi edilemez düzeyde aşağıdadır.

Eğer filozofların faal akıldan elde ettikleri bilgiler, epistemolojik açıdan Tanrı'ya aidiyetleri ve bağlayıcılıkları kesin olsaydı, bu Allah'ın indirmiş olduğu kitaplarda da söz konusu edilirdi ve Kur'an'da diğer peygamberlerin adı geçtiği halde Fârâbî'nin filozof dediği Aristo'nun adı -ki Kur'an'ın indirilişinden yaklaşık bin sene önce yaşamış ve gelmiş geçmiş en büyük filozoflardan biri- geçmemektedir. Peygamberin vahiy meleğinin filozofun faal aklı olamayacağına dair bir çok delil daha öne sürülebilir ama her halde filozofun faal aklının nihai manada bir insan aklı olduğu ve her insan aklı gibi ilahi kaynaktan nasibi olabileceği göz önünde tutularak peygamberin metafizik kıymeti ile filozofun bir tutulamayacağı açık biçimde kabul edilmelidir. İnsana Yüce

Allah tarafından üflenen ruhun, insan aklının Tanrı'dan nasibi olarak görülmesi, hayale dayalı spekülasyonlar ve benzetmeler yerine bu mesele üzerine yoğunlaşmanın hem filozofun ve genel manada insanın ve hem de peygamberin mahiyetini anlamada daha çok katkı sağlayacağı bilinmelidir.

Özellikle Fârâbî'nin din ve felsefenin epistemolojik değer olarak eş görülmesi noktasında ortaya koyduğu performansla dair yapılan analizlerin ve betimlemelerin tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkması bizim meseleye kanaatimizi de güçlendirmektedir.<sup>48</sup>

## 2- Erdemliler ve Diaspora

Filozof şehri yardımlaşma üzerine bir araya gelmiş ve erdemi bunun üzerinden sağlamayı görev edinmiş insanlardan oluşmaktadır. Bu yardımlaşma ile hedeflenen mutluluktur.<sup>49</sup> Mutluluğun elde edilmesini yardımlaşmaya bağlayan Fârâbî, yardımlaşmayı da insan tabiatının hizmet ve riyaset bağlamında farklı tasnifler içerisinde ele alır. Ona göre, insan tabiatı genel manada hizmet etmeye yatkın bir varlık olarak karşımıza çıkar. Riyaseti yani ilgili topluma başkanlık edecek kişi ya da kişilerin bir toplumda sayıca azlığına dikkat çeken Fârâbî, başkanlık sanatının da öyle gelişi güzel bir sanat olmadığı ya da olamayacağını ifade etmek istemektedir.<sup>50</sup> Bu sanatın gerçekleşmesi için, peygamberliğin özellikleri ile filozofluğun özelliklerini aralarında epistemik bir ayrıma gitmeden aynileştiren Fârâbî, erdemli şehrin her türlü fonksiyonunda nihai hedefinin başkanın bizzat kendisi olduğunu açık biçimde ifade etmesiyle<sup>51</sup>, siyaset felsefesinde tek adamcılığı savunan Platoncu ve Aristocu yaklaşımı açık biçimde kabul etmiş olduğunu söyleyebiliriz.<sup>52</sup>

Yardımlaşmanın, kendi içerisinde hiyerarşik bir düzeni gerektirdiğinin farkında olan Fârâbî, organik bir yapının kendi organik işleyişinin şehir düzeninde de geçerliliğini önemle öne çıkarır. Ancak aralarında kurulan paralellik yanında, Fârâbî, doğal düzen ile toplumsal düzen arasında zorunluluk ve özgürlük bağlamında kategorik bir ayrımın varlığına da dikkat çeker.<sup>53</sup> Sosyo-politik yapının ruhuna dair vazgeçilmez önemde olan bu ayrım, dönemin politik tavırları ve akışı dikkate alındığında da Fârâbî'nin devlet düzenine dair yaklaşımının oldukça modern bir eğilimi kendi potansiyelinde barındırdığını açık biçimde görebilmekteyiz. Doğal düzenin devlet düzeninin de iradi yapıyla kendi barışık yapısını nasıl inşa edeceğine dair açık çözümlerinin varlığına Fârâbî'nin politik metinlerinde rastlayamasak da meselenin neden böyle olduğuna ilişkin güçlü bir takım çıkarsamaların yapılabileceğini ifade etmemizde yarar vardır. Şurası çok açık ki, Fârâbî'nin *el-Medîne'si*, yaşanmış ya da yaşanan politik bir organizasyonun siyaset bilimi ışığında yapılan politik bir teoriden öteye çok



açık bir anlamı kendi muhteviyatı içerisinde yakalayabilmemiz oldukça zor görünmektedir. Peygamber şehrinin politik yapısıyla filozof şehrinin politik yapısı arasında görülebilecek belki de en temel ayrımın ya da karşılaştırmanın teoria ve praksis bağlamında yapılabileceğini ifade etmemiz yerinde olacaktır. Peygamber şehrinin, kurucu yapısının yaşanan praksisin birey, cemiyet ve devlet planında örnek tipoloji olarak kendini tecessüm ettirmesi, filozof şehrinin kurgusal yapısıyla kendi arasında görülebilecek en ciddi ayrım olarak değerlendirilmelidir.

Erdemin kendi şahsiyetini ve cemiyetini yarattığı üzerinde sıklıkla duran Fârâbî, her zihniyetin kendi kimliğini ve grubunu ya da topluluğunu meydana getirdiğini açık biçimde ifade eder.<sup>54</sup> Erdemliler, bir şehirde bir araya gelip, kendi siyasal organizasyonlarını kuramadıklarında, dağınık halde farklı siyasal birliklikler içerisinde hayatiyetlerini devam ettirirler ve yaşadıkları cemiyetinde *erdemli yabancıları* olurlar.<sup>55</sup> Erdemli yabancıların diasporaya uğramalarının yani dağınık olmalarının gerekçelerini kendi siyasal çözümlenmeleri bağlamında izaha çalışan Fârâbî, en temel gerekçeyi erdemlileri bir araya getirecek politik yapının henüz gerçekleşmemesine bağlar. Diğer gerekçeleri ise veba ve kıtlık gibi sağlık ve ekonomik sorunlarla ya da düşman saldırısı gibi güvenlik sorunlarıyla <sup>56</sup>alakalı gören Fârâbî, erdemli politik organizasyonun doğasına ilişkin bir takım olmazsa olmaz yapısal gerekçeleri bizlere sunmak istemektedir. Sağlık, ekonomik ve güvenlik şartlarının iyileştirilemediği yapıların kendi kıymetlerini ya da değerlerini bir araya getirmede zorlanacağını ve böyle bir şeyin de sağlıklı cemiyetlerin oluşmasına ciddi manada engel olacağını açık biçimde görmekteyiz. Dolayısıyla toplumların erdemli insanlara sahip olması erdemli yapıların kurulması için yeterli olmamakta, toplum hayatını derinden etkileyen güvenlik, sağlık ve ekonomik sorunların yapısal birlikliklerin kurulmasına engel teşkil ettiği gibi, kurulan ya da kurulması mümkün sosyal yapıların birçok yönden çözümlenmesine teşne bir durum yarattığını da açık biçimde görmekteyiz.

Toplumların kuruluşunu aynı amaç etrafında bir araya gelmiş insanların gerçekleştirilebileceğine temas eden Fârâbî, bu bağlamda oldukça homojenize olmuş bir yapılanmanın da varlığına dikkat çekmektedir. Ona göre, erdemli insanların eylemleri gibi zihniyet dünyaları da aynı birliği yansıttığı için birbirlerine benzemekte ve bu benzerliğin sosyo-politik ve pek tabii psikolojik bir yakınlığı da beraberinde getirdiğini ifade etmektedir.<sup>57</sup> Erdemli yaşamın kendi jenerasyonunu ürettiğini ve bunun da zaman içerisinde nesillerin birikmesiyle artan sayıca çokluğunun mutluluğun artışına da katkı sağladığını belirten Fârâbî, bu durumu Faal Aklın amacı olan yüce mutluluğa giden yolun bizzat kendisi olduğunu belirtir.<sup>58</sup> Erdemli yaşamın bir alışkanlıklar yaşamı oldu-

ğunu ve bu alışkanlıkların insanları bir arada tuttuğunu satır aralarında da olsa ifadeye çalışan Fârâbî, sosyal hayatın bir gereği olarak toplumun aksayan kesiminin de farkındadır. Bu tip insanları kötü eylemler yapan ve yaptıkları kötü eylemlerin de zaman içerisinde kendi ruh ya da zihin dünyalarında kolayca yok edilemeyecek bir takım alışkanlıklar yarattığını belirten Fârâbî, işin çok daha acı veren yönünü o insanların yaptıkları kötü davranışların zaman içerisinde alışkanlığa dönüşmesiyle yapar oldukları eylemlerden zevk almaya başlamış olmalarını sahici bir dille aktarır. Aynı şekilde, Kur'an da benzeri davranışlar geliştiren ve bu halet-i ruhiyede olan insanların yaptıkları kötü eylemlerin kendilerine süslü gösterildiğini açık bir dille belirtir.<sup>59</sup>

Erdemliler şehri kendi yaşamıyla diğer topluluk türlerinden ayrılır ve bu topluluk türleri Erdemli Şehrin karşıtı olan yapılanmalar olarak karşımıza çıkar. Bu şehirleri, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de bilgisiz, fasık ve sapık şehir diye niteleyen Fârâbî, bilgisiz şehir halkını kendi içinde altı ayrı topluluk yapılanmasına irca ettikten sonra, *el-Medînetü'l-Fazıla*'da oldukça tafsilatlı ve toplumların hem yaşam pratikleri ve hem de yaşam gayeleri bağlamında ayrıntılı bir incelemede bulunur.<sup>61</sup> Erdemli şehir dışında kalan diğer sosyo-politik yapılanmaların tamamını, kendini dünyevi arzu ve isteklerin ve hakikatten kopmanın neticesinde hak yoldan ve ideal mefkureden ayrılmış ve beraberinde dejenere olup yozlaşmış oluşumlar olarak mütalaa etmek gerekir.

Erdemli şehir, yapısı itibariyle de görüldüğü ve anlaşıldığı üzere ideal bir politik yapılanmaya işaret etmektedir. Fârâbî'nin bu ideali zaman zaman ütopyik olarak da yorumlanmaya elverişli bir izlenim vermektedir. Zira, her şeyin başkanın istek ve taleplerine göre uyumlu bir biçimde işleyeceği ve neredeyse kendisinin tanrısal bir konumda görülüp değerlendirilmesi<sup>62</sup>-ki bu yönüyle Fârâbî'nin ilk başkanı, Aristocu monarşiyi ve bu monarkların tanrısal konumlanışlarını hatırlatır<sup>63</sup>- ve bu düzenin sağlanabilmesi alınan talimatların itirazsız uygulanıp hedeflenen hizmeti gerçekleştirileceğine dair temenniler ya da talepler oldukça ayarlanmış ve organize olmuş bir saat düzenini göstermektedir. Yaşanan pratiğe bakıldığında da sosyal işleyişlerin ve insan unsurunun her daim devrede olduğu bir toplumda Fârâbî'nin idealinin gerçekleşmesinin oldukça zor olduğu fark edilmektedir. Erdemliler şehri, bu bağlamda ideal bir sosyo-politik yaşamı kendine şiar edinse de, ister istemez yaşanan sosyal pratikte bu tarz bir erdemli sınıfının her düzeyde yaşanması mümkün görülemeyeceği için sosyo-politik bir diasporanın kendi içerisinde yaşanacağı ve bu tarz bir politik algının böyle bir diasporik durumla karşı karşıya kalacağı beklenen ve oldukça da muhtemel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 3. Erdemli Şehir ve Sosyo-Politik Dil: Dinin Yaşanılır Kılınmasında Linguistik Gerekçeleştirme

Filozofla peygamberin epistemik değerini aynileştirmede hakikatin bir olması gerektiğine dair güçlü eğilimin var olduğu gözlemlenen Fârâbî’de, felsefî bilgi ile dinî bilgi arasındaki farklılaşmanın sadece ifade yolları bakımından bir olduğuna dikkat çekilir.<sup>64</sup> Filozof önermesel dilin açık ve kesin ifadesi olan burhani çıkarımların takipçisi iken, peygamber halkın anlayacağı sembolik ifadelerin onların anlayış dünyalarına hitap edecek şekilde düzenleyen bir dili takip ettiğini görmekteyiz.<sup>65</sup> Fârâbî’nin, çoğu kez, felsefeyi dinin hem zamansal ve hem de kategorik olarak önüne geçirmeye dair çabası, modern araştırmacılar tarafından da kimi zaman Fârâbî’nin, dini hafife alan bir filozof görünümünde olmaması için oldukça gayret sarf ettikleri görülmektedir.<sup>66</sup> Öyle ki, nübüvvet teorisinin oldukça mükemmel bir teori ve yapılan entelektüel gayretin dönemin akademik siyasetinin gölgesinde geliştirilmiş bir çaba olduğu da vurgulanan ve oldukça da anlamlı olan bir diğer husustur.<sup>67</sup>

Ancak şurası açık ki, Fârâbî, felsefe, din uzlaştırmasında kendince ortaya koyduğu teoride dinin alanı felsefe tarafından oldukça işgal edilmiştir. Gerek felsefe ve gerekse din bağlamında ortaya koyulan analizler, felsefe din uzlaştırmasının metodolojik arka planını inşa edebilecek argümanlar olarak değerlendirmek oldukça zor görünmektedir. Fârâbî, dinin meşruluğunu ve sosyal bir vakıa olarak realitesini kabul etmenin yanında, felsefî bilginin halk kesimine ulaştırılmasında taşıyıcı bir görev üstlendiğini ama arka planında kurucu ve inşa edici aktör olarak felsefenin var olduğunu<sup>68</sup> ve bu tarz bir işleyişin felsefî bilgi ile dinî bilgi arasında söylem farklılığı dışında her hangi bir farklılık oluşturmadığını da açık biçimde öğrenmiş oluyoruz. Nitekim peygamberin vahiy alma sürecinin, filozofun bilgiyi elde etme sürecini inşa eden kavramlarla izahe çalışılması, vahyin felsefe lehinde rasyonel argümantasyonla temellendirildiğini<sup>69</sup> ve böyle bir metodik yaklaşımında bizleri oldukça çarpıcı neticelere sevk edeceğini bilmemizde yarar vardır. Bu da Fârâbî’nin kuramsal dünyasında dinin araçsal bir değerden öte başka bir anlama bizi taşımadığı gibi, hakikatin tekliğini yakalamaya çalışırken, otantikliği oldukça tartışmalı başka bir sorunu daha gündeme getirdiği gözlemlenmektedir. O da Fârâbî nezdinde felsefî bir din kurma girişiminin rahatlıkla tartışılabilme imkanını bizlere sunmaktadır.<sup>70</sup> Böyle bir çıkarsamanın beraberinde ortaçağ Avrupasında oldukça tartışılan ve entelektüel olarak da taraftarı olmuş doğal din meselesinin gündeme gelebileceğinin ifade edilmesinde yarar vardır. İnsan sahip olduğu entelektüel kabiliyetler ile kendini tatmin edebilecek sübjektif de olsa bir teolojik paradigma geliştirebiliyorsa bunun insan hayatında etkin ve belirleyici yetkinliği olan bir takım kurumlarla tezat teşkil edebilecek çıktıları olacaktır.

İnsanı ve sahip olduğu akli yetenekleri ve bunun disipliner manada tecessüm etmiş şekli olan felsefeyi hakikatı kavramanın ve onun izahının yegane ve en güçlü temsilcisi olarak gören Fârâbî, yukarıda da ifade edildiği gibi, dinî felsefenin alt bir hizmet aracı olarak görmüş ve din bu hizmeti yaparken de felsefenin bir anlamda toplumsallaşmasına hizmet ederek kendini dilsel hakikatlerde bulmaktadır. Bu dilsel hakikatler, kuşkusuz hiçbir zaman felsefi ve gerçek hakikatin yerini alamayacağından kendini dilsel hakikatlerin ifade araçları ile anlamlandıran zümre ya da zümreler, seçkinlik makamında kendini hiçbir zaman tüm insanlığa göre seçkinliği hak eden filozoflar zümresinden göremez.<sup>71</sup> Bir dinin kendi itikadi önermeleri o dini savunan kelimacı ile yine bir dinin toplumsal pratiğinin şekillenmesinde ve yönlendirilmesinde akademik manada sevk ve idareyi kendinde gören bir fıkıhçının/hukukçunun seçkinliği kendi anlam dünyası olan ilgili dinin paradigması etrafında şekillenir ve seçkinliği de o bağlamda tescillenir.<sup>72</sup> Dini bu bağlamda sosyolojik bir olgu ve gerekçelendirirken de hakikatin ilgili toplumun anlayacağı seviye de kendini ifade etmenin linguistik bir aracı olarak gören Fârâbî, dini temellendirirken çağdaş sosyologların sosyolojik açıklamalarına benzer bir yöntem takip ettiğini her halde ifade etmek, abes kaçmayacaktır. Ancak Fârâbî'nin dinin kökenine dair açıklamasında hesaba kattığı sosyolojik hassasiyet, dini sosyal olguda kaçınılmaz biçimde kendini hissettiren kutsal metaforunun bir yansıması ve toplumun kendi kendine tapınmaya doğru yönelmiş durumuyla ilişkilendiren Durkheimci bir gerekçelendirmeden<sup>73</sup> de oldukça uzaktır. Fârâbî, sosyolojik gerekçelendirmeyi metafiziksel arka planını -ki peygamberlik müessesini de bu bağlamda ele almaya çalışır- ihmal etmeksizin ele almaya çalışır.

#### 4. Erdemli Şehrin Ayrık Otları, Evciller, Vahşiler ve Köleler

Her toplumsal yapıda olduğu gibi, erdemli şehirde de sosyolojik yapıya intibak edemeyen kişi ya da kişiler olabilmektedir. Tarih öncesi çağlarda olduğu gibi, tarih sonrası toplumlarda ve hatta günümüz modern toplumlarında da bu tarz yapısal sorunlar vardır ve olacaktır da. Fârâbî, erdemli şehrin sosyolojik bünyesinde erdemsizler olarak nitelendirdiği kişilerin toplumsal dokuya intibak edememiş ve bir toplumu meydana getiren ortak amaca kendini adayamamış ve bu konuda bir yararı bırakınız zarara da yol açan bir tipolojiden söz eder.<sup>74</sup> Bu yapıyı da genel manada bu tarz bir sosyolojik karakter içerisinde tarif ettikten sonra, aynı sınıfa dair toplumsal analizlerini devam ettiren Fârâbî, bazı insanların evcil hayvanlar gibi erdemli şehir insanına yakın ama kimi insanların vahşi hayvanlar gibi olduğunu net biçimde ortaya koyar.<sup>75</sup> Fârâbî, bu tarz insanların toplumsal yaşamda ahlaksızlığı açık biçimde yaşadıklarını ve yaşam kültürlerinin de tıpkı vahşi hayvanlar gibi çığ et yiyerek ve avlanarak yaşam

sürdüklerini belirtir. İlginçtir Fârâbî, bu tarz insanların varlığını kabul eder ama eğitimsel bir sürecin bu insanlarda yapısal bir dönüşümü sağlayıcı etki uyandırıp uyandırmayacağı noktasında her hangi bir açıklamada bulunmaz.

Fârâbî'nin erdemli şehrinin insanların seçme insanlar olduğu, herhangi bir eğitimsel süreçten geçmeden, doğalarının gereği hizmet etmeye adanmış bireyler olduklarını görüyoruz. Bu toplumda bireylerin kendi görevlerini toplumsal-otomatik bir organizasyonla gerçekleştirdiklerini görüyoruz. El-Medînetü'l-Münevver'e de peygamberimizin topluma ve bireye bakışı daha çok farklılıkları esas alan ve bu farklılıklara ilişkin bir takım sosyolojik, hukuki ve idari alt yapı sağlama şeklinde bir siyaset tarzı ya da tasavvuru geliştirdiğini ve bunun da büyük olasılıkla nebevî yaşamda pratiğin teoriye görece toplumsal yaşamda üstünlüğünün bir yansıması olarak değerlendirmek isabetli olacaktır. Fârâbî'nin toplumsal yaşamda evcilleşmeye yatkın ama kendi hayvani özelliklerinden arınmamış yapıda olan insanların sahip oldukları iş gücünden yararlanılabileceğini, özellikle o dönem toplumunun sosyal yapısında önemli bir iş gücü kolu olan köleliğin ifade edilen gerekçelerle meşruluğuna kapı aralandığı görmekteyiz.<sup>76</sup> Aristo, köleliğin insan yapısının genetik bir hali olduğu ve devletin bürokratik hiyerarşisinde altta olanın üste olana tabi olması zorunluluğu bağlamında kaçınılmaz biçimde kölelerin kendilerini idare edenlere uymaları gerektiğini açık ve yalın bir dille ortaya koymaktadır.<sup>77</sup>

### Kaynakça

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- El-Câbirî, M. Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak ve E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV. Yayınları, 1997.
- Deniz, Gürbüz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)*, 52:1 (2016).
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. N. Danışman, MEB Yayınları, Ankara 2001.
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *Kitâbu'l-Hurûf*, Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- El-Fârâbî, Ebu Nasr, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, vdğ, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Hamidullah, Muhammad, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2003.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Kâhire: Daru'l-Hadis, 2003.
- İbn Tüfeyl, *Ruhun Uyanışı (Hayy İbn Yakzan)*, çev. Y. Ö. Özbürün vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Lewis, Bernard, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ü. Oskay, Ankara: Phoenix Yayınları, 2011.

- Lewis, Bernard, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İ. Durdu, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Medkur, İbrahim, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. O. Bilen, ed. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- McNeill, William H., *Dünya Tarihi*, 13. bs., çev. A. Şenel, Ankara: İmge Yayınları, 2008.
- Peters, F. E., *İbrahim'in Çocukları*, çev. N. Üstüntaş, İstanbul: Neden? Yayınları, 2010.
- Er-Râzî, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Shaw, Stanford J., *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. M. Sobutay, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Tevrat, Bap 17, İstanbul: Anadolu Ofset, 2005.
- Tümer, G. Ve Küçük, A., *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997.
- Toynbee, Arnold, *Tarih Bilinci*, İstanbul: Bateş Yayınları, 1978.
- Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu (Tam Metin)*, çev. E. Aktan, Ankara: Alter Yayınları, 2013.
- William, Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Ez-Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı- Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1985.

## Notlar

- <sup>1</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995, pp. 41-44.
- <sup>2</sup> Al- Attas, *Prolegomena*, p. 41.
- <sup>3</sup> Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Söylemi*, çev. Ü. Oskay, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011, ss. 13-14.
- <sup>4</sup> Al- Attas, *Prolegomena*, pp. 41-42.
- <sup>5</sup> Al-Attas, *Prolegomena*, pp. 43-44.
- <sup>6</sup> Age., p. 44.
- <sup>7</sup> Âl-i İmrân, 3/95. El-Mille kavramı ile alakalı diğer ayetler ile ilgili olarak bkz. Bakara, 2/120, 130, 135; Nisa, 4/ 125; En'am, 6/161; Yusuf, 12/37-38; Nahl, 16/123; Hac, 22/78; Sâd, 38/7; Araf, 7/88-89; İbrâhîm, 15/13; Kehf, 18/20.
- <sup>8</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009, c. 8, s. 123.
- <sup>9</sup> Zeynüddin Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, Ankara: DİB Yayınları, 1985, c. IV, ss. 533-534.
- <sup>10</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. 8, s. 124.
- <sup>11</sup> Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. S. Tuğ, Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı, 2003, c. 1, ss. 31-35.
- <sup>12</sup> Tevrat, Bap 17, İstanbul: Anadolu Ofset, 2005, s. 17.
- <sup>13</sup> F. E. Peters, *İbrahim'in Çocukları*, çev. N. Üstüntaş, İstanbul: Neden? Yayınları, 2010, ss. 49-50; G. Tümer ve A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997, s. 208.
- <sup>14</sup> F. E. Peters, *İbrahim'in Çocukları*, s. 75.
- <sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap*, Kâhire: Daru'l-Hadîs, 2003, c. 8, s. 368.
- <sup>16</sup> İbn Manzûr, *age.*, c. 8, s. 368.

- <sup>17</sup> Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, çev. İ. Durdu, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 65.
- <sup>18</sup> Bernard Lewis, *age.*, ss. 65-67.
- <sup>19</sup> Bakara, 2/120.
- <sup>20</sup> Bernard Lewis, *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, s. 70.
- <sup>21</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 189.
- <sup>22</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 191.
- <sup>23</sup> *Age.*, s. 194, 197.
- <sup>24</sup> *Age.*, s. 194.
- <sup>25</sup> Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974, vol. 1, p. 193.
- <sup>26</sup> Hamidullah, *age.*, s. 192.
- <sup>27</sup> *Age.*, s. 185.
- <sup>28</sup> *Age.*, s. 187.
- <sup>29</sup> Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 193; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 192; William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, 13.bs., çev. A. Şenel, Ankara: İmge Yayınevi, 2008, ss. 301-304.
- <sup>30</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 192.
- <sup>31</sup> *Age.*, s. 192.
- <sup>32</sup> William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 302.
- <sup>33</sup> Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, çev. M. Sobutay, İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, s. 14, 17.
- <sup>34</sup> Stanford J. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler*, s. 17.
- <sup>35</sup> Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Rubu (Tam Metin)*, çev. E. Aktan, Ankara: Alter Yayınları, 2013, ss. 5-15.
- <sup>36</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, İstanbul: Bateş Yayınları, 1978, s. 71.
- <sup>37</sup> Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, ss. 73-74.
- <sup>38</sup> Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 204, 208.
- <sup>39</sup> *Age.*, ss. 204-205, 208-209.
- <sup>40</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. N. Danışman, Ankara: MEB Yayınları, 2001, ss. 79-80.
- <sup>41</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 85.
- <sup>42</sup> *Age.*, s. 85.
- <sup>43</sup> İbn Tufeyl, *Rubun Uyanışı (Hayy İbn Yakzan)*, çev. Y. Ö. Özburun vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 17
- <sup>44</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları, 1997, ss. 156-157.
- <sup>45</sup> 'Bu mertebeye ermiş olan insandan Farabi, peygamberliği mi yoksa filozofluğu mu anlamak istediği metin içerisinde muğlak kalsa da, gramatik kural gereği, referansı en yakına gönderme yapacağı esprisi gereği, bu mertebeden kastedilenin peygamberlik mertebesi olduğu göze çarpmaktadır. Ancak ilgili pasajın öncesi ve sonrası hesaba katıldığında, faal akılla birleşme bağlamında peygamberlik ile filozofluk arasında bir fark görmeyen Fârâbî nazarında 'bu mertebenin' hem filozofluğa ve hem de peygamberliğe râci olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz; ki akabindeki paragrafta İlk Reis'in ilk şartının faal akılla ittisal edebilme olduğunu Fârâbî'nin öne sürmesi, ilgili mertebe düzeyinde peygamberlik ile filozofluğu oldukça birbirine yakınlaştırmak da, belki biraz mübalağa olacak ama neredeyse aynıleştirmektedir. Bkz. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 87.
- <sup>46</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 86-87.
- <sup>47</sup> M. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, c. 1, s. 188.
- <sup>48</sup> Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994, s. 170
- <sup>49</sup> Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ss. 79-80.



- <sup>50</sup> Age., s. 84.
- <sup>51</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 85.
- <sup>52</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İ. Özel, İstanbul: Şule Yayınları, 1996, s. 27, 37.
- <sup>53</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, ss. 80-81.
- <sup>54</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. M. Aydın, vd., Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 45.
- <sup>55</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.
- <sup>56</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 45-46.
- <sup>57</sup> Fârâbî, *age.*, s. 47.
- <sup>58</sup> Fârâbî, *age.*, 47-48.
- <sup>59</sup> Fatır, 35/8; Muhammed, 47/14; Tövbe 9/37.
- <sup>60</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ss. 52-53.
- <sup>61</sup> Fârâbî, *es-Medinetü'l-Fâzıla*, ss. 90-92.
- <sup>62</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 49.
- <sup>63</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 36.
- <sup>64</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, ss. 86-87; M. Abid El-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak ve E. Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999, ss. 530-531.
- <sup>65</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 51; *Kitâbu'l-Hurûf*, Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Meşrık, 1986, s. 132.
- <sup>66</sup> Gürbüz Deniz, "Din, Felsefe ve Mille", *Diyanet İlmî Dergi (Fârâbî Özel Sayısı)*, 52:1 (2016), s. 70.
- <sup>67</sup> İbrahim Medkur, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, çev. O. Bilen, edit.: M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 2000, ss. 56-58.
- <sup>68</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 132.
- <sup>69</sup> İbrahim Medkur, "Fârâbî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 59.
- <sup>70</sup> Age., s. 60.
- <sup>71</sup> Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 133.
- <sup>72</sup> Aynı yer.
- <sup>73</sup> G. Tümer ve A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara: Ocak Yayınları, 1997, s. 29.
- <sup>74</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 52.
- <sup>75</sup> Aynı yer.
- <sup>76</sup> Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 53.
- <sup>77</sup> William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s.41.