

Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme

İbrahim Aksu

0000-0002-7172-4204

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr

Öz

Sosyal zümre modelleri, klasik siyaset felsefelerinde sıkça karşılaştığımız ideal toplum tasavvurlarının önemli bir bileşenidir. Bunun başlıca nedeni, belirli bir sosyal ayrışmanın vuku bulmadığı bir toplum inşa etmenin mümkün olmamasıdır. Bu makale, ilk defa Platon'un eserlerinde ortaya konulan, Fârâbî'nin tevarüs ettiği ve Fârâbî'yi müteakiben de Nasîruddîn Tûsî ile Kınalızâde Ali Çelebi tarafından benimsenen bir sosyal zümre modelini konu edinmektedir. Sözü edilen zümre modeli her ne kadar köken itibarıyla Platon'a kadar geri götürülebilirse de Fârâbî tarafından hem yapı hem de içerik açısından önemli ölçüde yeniden yorumlanıp İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlanmıştır. Tûsî ile Kınalızâde de bu uyarlanmış modeli sınırlı değişikliklerle sürdürmüştür. Dolayısıyla, makale Platoncu bir model değil büyük oranda Fârâbî'nin inşa ettiği yapı ve içeriğin korunup geliştirildiği ve o nedenle de "Fârâbîci" şeklinde adlandırılabilir bir modelini incelemektedir. Konusu ile uyumlu biçimde makalenin kapsamı ve ana kaynakları Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin eserleri ve fikirleri ile sınırlandırılmıştır. Makalenin Fârâbîci modele ilişkin çözmeye çalıştığı problemler dizisinin en başında gelenler şunlardır: Fârâbî ve takipçilerine göre ideal bir toplumda bulunacak sosyal zümreler nelerdir? Zümrelere kimler ne sebeple mensup olabilir? Zümreler arasında geçiş mümkün müdür? Her bir sosyal zümrenin kendisinden beklenen toplumsal görevi en üst düzeyde sergilemesine yardım edecek özel nitelikler nelerdir? Makale boyunca incelemeler zikredilen bu problemleri merkeze alan başlıklar üzerinden yürütülmektedir. Her bir başlık sırasıyla Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin ilgili problem etrafındaki yanıtlarını ortaya koymakta ve bu filozofların uzlaştığı yahut ayrıştığı noktalara işaret etmektedir. Son olarak makalenin temel bulgularını ise şu şekilde sıralayabiliriz: Fârâbîci modelde zümre sayısı beş olup bunlar Seçkinler/Üstünler, Dilciler, Miktar Belirleyenler, Askerler ve Kazanç Sağlayanlar'dan oluşmaktadır. Sayılan bu zümrelere mensubiyet kriteri doğuştan getirilen tabîî yetenekler ile sonradan kazanılan iradî becerilerdir. Zümreler arasında geçiş mutlak değil belirli şartlara bağlı olarak gerçekleşebilecek bir olgudur. Her bir zümrenin kendi görevini en iyi şekilde icra için ihtiyaç duyacağı karakter nitelikleri farklıdır. Yönetici zümre için bu nitelikler adaletten tahammüle kadar çeşitlilik arz ederken, diğer zümreler için en öne çıkan nitelik yardımlaşmadır.

Anahtar Kelimeler

İslâm Felsefesi; İdeal Toplum; Sosyal Zümre; Fârâbî; Tûsî; Kınalızâde

Öne Çıkanlar

- Bu çalışma, Fârâbîci sosyal zümre modelinin mahiyetini ve tarihsel sürecini incelemektedir.
- Zümre modelleri, klasik siyaset felsefesi geleneklerince sunulan ideal toplum tasavvurlarının önemli unsurlarından biridir.
- Fârâbî, kendi ideal toplum tasavvurunu oluştururken Platoncu zümre modelini özgün biçimde yorumlamış ve İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlamıştır.
- Fârâbî'nin yorumlayıp uyarladığı model Nasîruddîn Tûsî ve Kınalızâde Ali Çelebi tarafından geliştirilmiştir.
- Fârâbî ve ardıllarının çalışmaları ortaya “Fârâbîci” diyebileceğimiz bir sosyal zümre modeli çıkarmıştır.

Atıf Bilgisi

Aksu, İbrahim. “Fârâbîci Sosyal Zümre Modeli Üzerine Bir İnceleme”. ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi 1/5 (Ekim 2025), 1-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17208604>

Makale Bilgileri

Geliş Tarihi	30 Haziran 2025
Kabul Tarihi	21 Eylül 2025
Yayın Tarihi	31 Ekim 2025
Hakem Sayısı	İki İç Hakem – İki Dış Hakem
Değerlendirme	Çift Taraflı Kör Hakemlik
Etik Beyan	Bu makalenin temeli, ilmi Etüdler Derneği tarafından 30 Aralık 2023'te İstanbul'da düzenlenen <i>İslam Geleneğinde Zümre ve Sınıf Çalıştayı</i> 'nda sözlü olarak sunduğumuz, İslâm düşünürlerinin ve filozoflarının sosyal zümre meselesini nasıl ele aldıkları sorusuna ilişkin tespit ettiğimiz ilk bulguları içeren ve de herhangi bir yerde yayınlanmamış “Siyaset Kitaplarında Sınıfların Sayımı, Taksimi, Erdem ve Erdemsizlikleri, Tasnif Farklılıkları” başlıklı tebliğimize dayanmaktadır.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – intihal.net
Etik Kurul İzni	Etik izne tabi değildir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Herhangi bir fon, hibe veya başka bir destek alınmamıştır.
Etik Bildirim	asardergisiebyu@gmail.com
S. Kalkınma Amaçları	4 Nitelikli Eğitim 10 Eşitsizliklerin Azaltılması
Lisans	CC BY-NC 4.0

A Study on the Fārābīan Social Community Model

İbrahim Aksu

[0000-0002-7172-4204](https://orcid.org/0000-0002-7172-4204)

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Erzincan, Türkiye

<https://ror.org/02h1e8605>

ibrahim.aksu@erzincan.edu.tr

Abstract

Social community models constitute a fundamental component of the ideal society paradigms frequently encountered in classical political philosophies. This is primarily due to the inherent impossibility of constructing a society devoid of some form of social segregation. This article examines a particular social community model that first emerged in the works of Plato, was inherited by al-Fārābī and was subsequently adopted by Naşir al-Dīn Tūsī and Kınalızāde Ali Çelebi. Although this community model can be traced back to Platonic origins, al-Fārābī significantly reinterpreted it, both in form and content, and adapted it to the socio-political realities of the Islamic society. Tūsī and Kınalızāde continued this adapted model with only minor adjustments. Consequently, the article does not analyze a Platonic model but rather a model that retains and elaborates the structure and content developed by al-Fārābī, and hence appropriately can be designated as the “Fārābīan”. Consistent with its subject matter, the article confines its scope and primary sources to the works and ideas of al-Fārābī, Tūsī, and Kınalızāde. The principal questions it seeks to address within the context of the Fārābīan model include the following: What are the social communities deemed essential in an ideal society according to al-Fārābī and his followers? On what grounds and by whom can community membership be acquired? Is inter-community mobility possible? What specific qualities are required for each community to fulfill its designated social function in the most effective manner? Throughout the article, the analyses are conducted under headings centered on these problems. Each title presents the answers of Fārābī, Tūsī and Kınalızāde to the relevant problem and points out the points on which these philosophers convergence and divergence among them. Consequently, The article’s main findings can be summarized as follows: The Fārābīan model comprises five social communities—the Elites/Excellents, the Linguists, the Quantifiers, the Soldiers, and the Gain-Seekers. Membership in these communities is determined by a combination of innate natural aptitudes and acquired volitional skills. While inter-community mobility is not absolute, it is conditionally feasible. Furthermore, each community requires a distinct set of character traits to optimally perform its respective function. For the ruling community, these traits range from justice to endurance, whereas for the remaining communities, the most salient trait is mutual cooperation.

Keywords

Islamic Philosophy; Ideal Society; Social Community; al-Fārābī; Tūsī; Kınalızāde

Highlights

- This study examines the nature and historical process of the Fārābīan social community model.
- Community models are essential components of the ideal society concepts presented in classical political philosophy traditions.
- In constructing his concept of an ideal society, Fārābī innovatively interpreted the Platonic community model and adapted it to the socio-political reality of Islamic society.
- The model interpreted and adapted by Fārābī was further developed by Naṣīr al-Dīn Ṭūsī and Kınalızāde Ali Çelebi.
- The works of Fārābī and his successors gave rise to a social community model that we can call “The Fārābīan”.

Citation

Aksu, İbrahim. “A Study on the Fārābīan Social Community Model”. *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/5 (October 2025), 1-31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17208604>

Article Information

<i>Date of submission</i>	30 June 2025
<i>Date of acceptance</i>	21 September 2025
<i>Date of publication</i>	31 October 2025
<i>Reviewers</i>	Two Internal - Two External
<i>Review</i>	Double-blind
<i>Plagiarism checks</i>	Yes - intihal.net
<i>Conflicts of Interest</i>	The Author(s) declare(s) that there is no conflict of interest
<i>Ethical Statement</i>	This article is based on our paper titled “Siyaset Kitaplarında Sınıfların Sayımı, Taksimi, Erdem ve Erdemsizlikleri, Tasnif Farklılıkları”. The paper, which was presented orally at the Workshop on Social Communities and Classes in Islamic Tradition organized by the İlmi Etüdler Derneği in Istanbul on December 30, 2023, contains our initial findings on how Islamic thinkers and philosophers addressed the issue of social community and has not been published anywhere else.
<i>Ethics committee</i>	Not subject to ethical clearance.
<i>Grant Support</i>	No funds, grants, or other support was received.
<i>Complaints</i>	asardergisiebyu@gmail.com
<i>S. Development Goals</i>	4 Quality Education 10 Reduced Inequalities
<i>Lisance</i>	CC BY-NC 4.0

Giriş

İdeal toplum tasavvuru, klasik siyaset felsefesi gelenekleri içerisinde önemli problem alanlarından birini oluşturmaktadır. Bunun nedeni, söz konusu geleneklerce icra edilen felsefenin -günümüzdeki bazı felsefe yapma geleneklerinin aksine- normatif bir mahiyet taşımasıdır. Başka bir deyişle, bu gelenekler toplum denilen olgunun “ne olduğu” kadar “ne/nasıl olması gerektiği” ile de ilgilenmektedir. Böylesi bir ilgi ise doğal olarak idealize edilmiş toplum tekliflerini gündeme getirmektedir.

Herhangi bir ideal toplum tasavvuru bir *bütün* kabul edilecek olursa, o bütünü var eden *bileşenler* arasında sosyal gruplar mühim bir yer tutmaktadır. Zira iş bölümü düzeyinde dahi olsa belirli bir sosyal ayrışmanın vuku bulmadığı bir toplumu inşa etmek mümkün değildir. Dolayısıyla toplum tasavvurlarının kaçınılmaz biçimde sosyal gruplaşmaya dair bir teklif ortaya koymaları gerektiğini söyleyebiliriz. Farklı tasavvurları birbirinden ayırtıran ve bu nedenle de onları daha iyi anlayabilmemize imkân sağlayan unsurların başında da bu teklifler gelmektedir.

Sosyal gruplar arasındaki ayrışmalara ve ilişkilere dair incelemeler günümüz toplum ve siyaset araştırmalarında “sosyal tabakalaşma” başlığı altında ele alınmakta ve özel olarak “sosyal tabaka” ya da “sosyal sınıf” kavramlarıyla yürütülmektedir. Biz aynı incelemelerin klasik dönem İslâm düşüncesi içerisinde büyük oranda “tabaka” kavramına başvurularak gerçekleştirildiğini,¹ ancak bunun yanında, toplumsal kategorileri ifade için “sınıf”, “derece”, “mertebe” ve “zümre” kavramlarının da kullanıldığını görmekteyiz.² Zikredilen kavramlardan tabaka ve sınıf her ne kadar ilk bakışta klasik İslâm düşüncesi ile modern sosyoloji arasında ortak kavramlar gibi gözüксе de kavramların klasik ve modern içerikleri arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Dolayısıyla, klasik döneme ilişkin bir araştırma olan bu çalışmada ilgili kavramları kullanmak bir tür anakronizm sorununa yol açabilir. Öte yandan derece ve mertebe kavramları da daha en başından sosyal gruplar arasında bir hiyerarşi düşüncesini ima etmektedir. Halbuki hiyerarşi, gruplar arası ayrışmanın doğal bir parçası yahut kaçınılmaz bir sonucu değildir. Tüm bu nedenlerden ötürü biz, modern öncesi döneme ait bir toplum tasavvurunda karşımıza çıkan sosyal grup ayrışmalarını ve ilişkilerini anlama/yorumlama faaliyetini *sosyal zümre* kavramı aracılığı ile sürdürmenin daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. *Sosyal zümre* kavramı, çalışmamız

¹ Maxime Rodinson, “İslam Dünyasında İktisat Tarihi ve Sosyal Sınıfların Tarihi”, çev. Bahaeddin Yediyıldız, *Bellefen* 53/207-208 (Ağustos-Aralık 1989), 886-890.

² Muammer Gül, “Ortaçağ İslam Tarihinde Sosyal Sınıfların Tarihine Bir Bakış: Ahdas Hareketi”, *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (2002), 72.

boyunca, *toplum içerisinde ortak sosyal hedefleri gerçekleştirmek için ortak iş alanını paylaşan ve ortak özellikler sergileyen topluluklar* anlamında kullanılmaktadır.

Çizdiğimiz bu anlam çerçevesiyle sosyal zümre kavramının Platon’dan (ö. m.ö 347) itibaren felsefî incelemelere konu yapıldığını söyleyebiliriz. Felsefe tarihi boyunca karşılaştığımız ideal toplum tasavvurlarının ilkinin bizlere sunan Platon, toplumda bulunacak zümrelerden de bahsetmiştir. Ne var ki, filozofun zümrelere dair anlatımını yalnızca bir sınıflama ameliyesi olarak değerlendirmek bir hata olacaktır. Yakından bir bakış bize, Platon’un esasında nicelik ve nitelik itibarıyla belirli özelliklere sahip bir *zümre modeli* ortaya koyduğunu göstermektedir. Modelin temel özelliklerine yönelecek olursak, öncelikle, filozofun ideal toplumu kendine yetebilen bir toplumdur. Bir toplumun kendine yetebilmesi için ise orada üç toplumsal işlevin yerine getirilmesi gerekmektedir: Yönetim, koruma ve üretim. Bu işlevleri yerine getirebilmek için de üç temel sosyal zümrenin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır: Yöneticiler, destekçiler/koruyucular ve işçiler/çiftçiler/zanaatkarlar.³ Birinci zümre olan yöneticiler zümresi siyasal iktidarı elinde bulunduran ve tüm önemli kararları alan zümredir. İkinci zümre olan destekçiler bir yandan yöneticilere yardım etmekle ve diğer yandan da devleti/toplumu dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı savunmakla yükümlüdür. Son zümre olan işçiler zümresi ise toplumun tüm paydaşlarının hayatta kalmaları için gereken zaruri yaşamsal ihtiyaçları gidermekten sorumludur.⁴

Platon’a göre bu üç zümre arasındaki ilişki hiyerarşiktir ve hiyerarşinin tepesinde de ilk zümre yer almaktadır. Kimin hangi zümreye dahil olacağını tespit etmek bu ilk zümrenin yani yöneticilerin sorumluluğundadır. Yöneticilerin bu taksimi yaparken gözetilecekleri kriter ise insanların doğaları yani tabii kabiliyetleridir. Yine yöneticilerin bir başka sorumluluğu da doğaya göre yapılan bu zümreleştirme çalışmasının ardından her bir bireyin kendi zümresi için uygun bir eğitim almasını sağlamaktır.⁵

Platon, yönetici tarafından belirli bir zümreye yerleştirilmiş bireylerin başka bir işle uğraşmasını ve başka bir zümreye geçiş yapmasını bir nevi suç kabul etmektedir. Bunun nedeni, “bu üç sınıfın birbirinin işine karışması”nın ve karşılıklı “görevlerini değiştirmesi”nin “devlet için yıkıcı” bir etki doğurmasıdır.⁶ Öte yandan, filozof açısından

³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 11. Baskı, 2006), 111; Nigel Warburton, *Klasiklerle Felsefe*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015), 23.

⁴ Warburton, *Klasiklerle Felsefe*, 23.

⁵ Nicholas White, “Plato and Ethics of Virtue”, *The Routledge Companion to Virtue Ethics* ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote (New York: Routledge, 2015), 8.

⁶ Platon, *Devlet*, 133.

toplumun ideal bir düzen kazanabilmesi bakımından herkesin kendi işi ile ilgilenmesi her ne kadar bir gereklilik ise de tek başına yeterli değildir. Bunun yanında, her bir zümre kendi işini en iyi şekilde yapmak için de çabalamalıdır. Zümrelerin kendileri için belirlenen görevleri yetkin bir biçimde icra edebilmeleri için ihtiyaç duyacakları birtakım özel nitelikler yani erdemler bulunmaktadır. Bunlar hikmet, cesaret, iffet ve adalettir.⁷

Platoncu sosyal zümre modeli, İslâm filozofları tarafından tevarüs edilmiştir. Bu bağlamda özellikle Fârâbî'nin (ö. 950) ismi ön plana çıkmaktadır. Zira Fârâbî, İslâm felsefesi geleneği içerisinde ideal toplum tasavvuru üreten ilk filozoftur. Kendisinin siyasete dair metinlerinde detaylıca tasvir edilen bu ideal toplum, özgün adıyla “Erdemli/Mükemmel Şehir (el-Medînetu'l-Fâzıla)” farklı açılardan Platon'a ait fikirlerin etkisini de yansıtan bir yapıya sahiptir. Fakat özellikle toplumda yer alması gerekli görülen sosyal zümrelere ve söz konusu zümrelerin hem birbirleriyle hem de bir bütün olarak toplumla kuracakları ilişkilere dair anlatımlara odaklandığımızda, burada Fârâbî'nin Platoncu zümre modelini özgün bir biçimde yorumlayışına şahit olmaktadır. Bu yorumlama neticesinde ise, Fârâbî'nin sunduğu zümre modelinin hem Platon'unkine nispetle daha gelişmiş hem de İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlanmış bir model haline geldiğini görmekteyiz.

Fârâbî'nin geliştirip uyarladığı zümre modeli, kendisinden sonra da dikkate alınmaya, geliştirilmeye ve uyarlanmaya devam etmiştir. Bu çerçevede husûsen Nasîruddîn Tûsî (ö. 1274) ile Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 1572) eserleri öne çıkmaktadır. Zira bu isimler, siyaset felsefesine dair çalışmalarında konu ve içerik bakımından doğrudan ya da dolaylı biçimde Fârâbî'nin görüşlerine yaslandıklarını belirtmişlerdir⁸ ve bahsi edilen içerik sosyal zümrelere ilişkin anlatımları da kapsamaktadır. Bununla birlikte Tûsî'nin veya Kınalızâde'nin zümrelere ilişkin meselelerde Fârâbî'yi harfiyen takip ettiğini de söyleyemeyiz. Zira her iki isim de konu çerçevesinde kendi özgün katkılarını sunmaktan geri durmamıştır. Bu durumu göz önünde bulundurduğumuzda, her ne kadar ana çerçevesi Fârâbî tarafından belirlenmiş olsa dahi başka isimler tarafından da benimsenip geliştirilmesi dolayısıyla bu modeli salt Fârâbî'ye nispet etmenin çok doğru

⁷ Platon, *Devlet*, 125-134. *Devlet* diyalogunun Eyüboğlu ve Cimcoz çevirisinde “doğruluk” şeklinde karşılanan “dikaioûnê” teriminin karşılığı olarak çalışmamızda “adalet” sözcüğü tercih edilmiştir. Bu hususta bk. Hakan Poyraz ve Abrim Gürgen, “‘Adalet’e ‘Doğruluk’ Demek Doğru Mudur”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 32 (Aralık 2016), 31-43.

Hangi erdemin hangi zümre ile ilişkilendirildiğine ilişkin ayrıca bk. Warburton, *Klasiklerle Felsefe*, 26-27; Michael Cormack, *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue* (London: Continuum, 2006), 85.

⁸ Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 236; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, sdl. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 370.

sayılmayacağını, bunun yerine onu “Fârâbîci” bir sosyal zümre modeli şeklinde nitelenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz.

Bu çalışmada, her biri üçer asır arrayla yaşamış ilgili filozofların anlatıları üzerinden biz Fârâbîci sosyal zümre modelinin bir yandan mahiyetini netleştirmeye, öte yandan da modern dönem öncesi İslâm felsefesi içerisindeki tarihsel gelişim/değişim sürecini takip etmeye gayret edeceğiz. Söz konusu modelin mahiyetini açıklığa kavuşturmaya yönelik olarak çalışmamız boyunca başlıca şu soruların cevabı aranacaktır:

- i. İdeal bir toplumda bulunacak sosyal zümreler nelerdir ve nasıl belirlenebilir?
- ii. Zümrelere kimler ne sebeple mensup olabilir?
- iii. Zümreler arasında geçiş mümkün müdür?
- iv. Her bir sosyal zümrenin kendisinden beklenen toplumsal görevi en üst düzeyde sergilemesine yardım edecek özel nitelikler nelerdir?

Bahse konu modelin mahiyetini tespit yanında tarihsel gelişim ve değişim sürecini de görebilmek/gösterebilmek için, kaydedilen bu soruların cevaplarını ilgili üç filozofun eserleri çerçevesinde mukayeseli biçimde incelemeye gayret ettik. Tüm bu cevap arama ve inceleme ameliyesinin bir neticesi olarak da makalemizin başlıkları şu şekilde teşekkül etmiştir: İlk başlıkta bir toplum inşasının niçin gerekli olduğunu ana hatlarıyla göstermeye çalıştık. İkinci başlıkta, toplumda hangi sosyal zümrelerin bulunacağını tespiti yöneldik. Üçüncü başlıkta, zümrelerin hem kendi içerisindeki hem de birbirleri arasındaki sosyal hareketliliğin imkân ve koşullarına odaklandık. Son başlıkta ise, zümrelerin nasıl daha işlevsel hale gelebileceği ve daha fazla yarar üretebileceği meselesiyle ilgilendik. Makalenin sonuç kısmında ise bir yandan kaydedilen verileri ve ulaşılan bulguları dikkate alarak Fârâbîci modelin öne çıkan özelliklerini ortaya koyduk, diğer yandan da aynı modelin iç tutarlılığı ve Platoncu modelden ayrışma noktaları hakkında değerlendirmelerde bulunduk.

1. Toplumsallığın Temeli

Klasik dönem siyaset felsefelerinin toplum denilen olgu etrafında yürüttüğü tartışmalarda karşımıza çıkan mühim önermelerden ilki, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olduğudur. En erken ve en açık ifadelerinden birini antik Yunan felsefesinin önde gelen filozoflarından olan Aristoteles’in *Politika* adlı eserinde bulduğumuz bu

önerme,⁹ Aristoteles sonrasında görece büyük bir uzlaşıya mazhar olmuş ve pek çok felsefe okulu/geleneği tarafından kabul görmüştür. Söz konusu felsefe geleneklerinden biri de İslam felsefesidir. Nitekim İslâm filozoflarına göre de insanoğlu tabiatının bir gereği olarak diğer insanlarla bir arada yaşamaya ve onlardan yardım almaya muhtaçtır.¹⁰ Çünkü insan yaşamının maddi ve manevi nitelikteki gereklilikleri, tek başına karşılanamayacak kadar çeşitli ve zahmetlidir. O halde, bir yandan türsel yaşamın devam edebilmesi ve öte yandan da türün fertlerinin yaşamlarını giderek yetkinleşen bir biçimde sürdürebilmeleri için hem bir araya gelinmeli hem de herkese bir görev verilmelidir.¹¹ Diğer bir deyişle, herkesin “bir sanatı seçip onu işlemesi ve kendisine lazım olandan fazlasını başkasına ulaştırması”¹² icap eder.

Filozoflara göre, toplum inşasına yönelik ihtiyaç, inşa edilecek toplumun “iyi” olmasını yani orada ihtiyaçların ideal biçimde dağıtılmasını ve dağıtılan ihtiyaçların gereği gibi korunmasını garanti altına alamamaktadır.¹³ O bakımdan, maddi ve manevi varlıklarını devam ettirmek için bir araya gelen insanların atacakları bir sonraki adım, birlikte bir “yönetim mekanizması” oluşturmaktır.¹⁴ Tam bu noktada gündeme şu sorular gelmektedir: Toplum nasıl inşa edilecek ve yönetim mekanizması nasıl kurulacaktır?

Felsefe tarihi boyunca filozoflar toplumun hem inşasının hem de yönetiminin temeline ve sürecine dair farklı görüşler öne sürmüştür. Ancak özel olarak Fârâbî'nin ve onun takipçisi olan diğer isimlerin eserlerine odaklandığımızda, onların toplum anlayışlarının metafiziksel bir temele yaslandığını görmekteyiz. Buna göre, insanların bir araya gelerek inşa edecekleri toplumsal yapıların arzu edilen şekilde olabilmesi evrendeki ilahî düzenin örnek alınmasına bağlıdır.¹⁵ Dolayısıyla, fizikötesi alemin nasıl bir yapıya sahip bulunduğuna ilişkin tasavvur, bir bütün olarak fizikî alemin ve daha özelden

⁹ Aristotle, “Politica (Politics)”, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, İng. çev. Benjamin Jowett (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998), 1129, 1253a1-3.

¹⁰ Fârâbî, “*Mebâdiü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, *Al-Fârâbî on the Perfect State*, thk. ve şerh Richard Walzer (Oxford: Clarendon Press, 1985), 228. Toplumsallığın insan türü için kaçınılmaz bir olgu olduğu hususunda bk. İlhan Kutluer, “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde ‘Medenî bi't-Tab’ ve ‘Temeddün’ Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”, *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın ve diğerleri (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019), 265-300. Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde bağlamında özellikle bk. 266-275, 280-284.

¹¹ Hatice Umut, “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum Ya Da Devlet Görüşü”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2), 127-129; Suat Çelikkol, “Farabi'nin Toplum Görüşü”, *Bilimname* 19 (2010/2), 101-103.

¹² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 376.

¹³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 377.

¹⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 377-378.

¹⁵ Fârâbî, “*Mebâdiü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 236; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 272; Şenol Korkut, *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü* (Ankara: Atlas Yayınları, 2015), 149.

toplumsal yapının ideal biçimde nasıl inşa edilmesi gerektiğine yönelik tekliflerin zeminini oluşturmaktadır.

Evrrendeki ilahî düzen söz konusu olduğunda doğal olarak bu düzenin kurucusu olan Tanrı ve O'nun alemdeki konumu gündeme gelmektedir. Nitekim filozoflar yöneticinin toplum içindeki pozisyonunu ve toplumun diğer unsurlarıyla ilişkisini Tanrı'nın âlemdeki konumuna ve O'nun âlemin unsurlarıyla kurduğu ilişki tarzına benzetmektedir.¹⁶ Dolayısıyla onlar açısından nasıl ki Tanrı hem âlemin varlık sebebi hem de âlemdeki mutlak idareci ise, benzer biçimde toplumu inşa edecek kurucu iradeyi temsil eden ilk yönetici de toplumun ve sosyal zümrelerin hem varlık sebebi hem de mutlak idarecisidir.¹⁷ Bu idareciden beklenen ise Tanrı'yı kendisine örnek olarak alması ve bir bütün halinde âlemdeki ilahî düzeni gözeterek “siyaset” etmesidir.¹⁸ Peki, bu ideal toplumda siyaset edecek olan kurucu irade/ilk yönetici toplumunu hangi sosyal zümrelerden meydana getirecektir?

2. İdeal Toplumda Sosyal Zümreler

Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin metinlerinde karşımıza çıkan sosyal zümre modelinin kaynağı Platon'a değin geri götürülebilir. Zira onun yönetici, koruyucu ve çiftçi/zanaatkar gruplarından teşekkül eden sosyal zümre modeli Fârâbî'ye ilham vermiş gibi gözükmemektedir. Fakat Fârâbî Platoncu görüşü ayrıntılandırıp geliştirmiştir. Bu sayede de ortaya bir yandan toplumsal gruplar arasında daha belirgin ve işlevsel ayrımlar yapmaya imkân tanıyan, öte yandan da İslâm devletlerinde mevcut aktüel toplumsal yaşamın realitesiyle daha uyumlu bir zümre modeli çıkmıştır. Tûsî ve Kınalızâde tarafından da benimsenip sürdürülen bu Fârâbîci ideal modelin ana yapısı şu şekildedir: “Seçkinler/Üstünler/En Erdemliler (el-Efâzıl), Dilciler (Zevû'l-Elsine), Miktar Belirleyenler/Ölçenler (el-Mukaddirûn), Askerler (el-Mücâhidûn), Kazanç Sağlayanlar (el-Mâliyyûn).”¹⁹

Fârâbî bu modelde yer alan her bir sosyal zümrenin içerisine dahil olacak meslek, sanat ve zanaat gruplarını eserinde ayrıntılandırmaktadır. Ancak buradaki ayrıntının düzeyinin Fârâbî'den Kınalızâde'ye doğru ilerledikçe giderek arttığını ve bir anlamda modelin

¹⁶ Fârâbî, “*Kitâbu'l-Mille*”, *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*, thk. Muhsin Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1968), 63; Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 236.

¹⁷ Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 234; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 272. Sosyal zümrelerin hangi birimlerden oluşacağını ve o zümrelere kimlerin dahil olacağını belirleme sorumluluğunun ilk yöneticide bulunduğu hususunda ayrıca bk. Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 126.

¹⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 380.

¹⁹ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, neşr ve çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 76-77; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 274-275; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 421-422.

zaman içerisinde gelişimini sürdürdüğünü kaydetmekte de yarar vardır. O bakımdan, sırasıyla önce Muallim-i Sâni'nin ve ardından da Tûsî ve Kınalızâde'nin açıklamalarına yer vermek, gelişimi görebilmek açısından isabetli olacaktır.

Fârâbî birinci zümreye teorik hikmet sahibi bilgeleri, taakkul/pratik hikmet sahiplerini ve önemli işler hakkında görüş sahibi olanları dahil etmektedir. İkinci zümre din adamlarından ve dâimilerden oluşmakta olup bunlar arasında hatipler, şairler, müzisyenler, katipler ve benzeri işleri yapanlar da yer almaktadır.²⁰ Üçüncü zümre muhasebecileri, mühendisleri, doktorları, münecimleri ve benzeri işleri yapanları içermektedir. Dördüncü sıradakinde savaşçılar ile koruyucular bulunmaktadır. Son zümre ise toplumun ekonomik faaliyetlerini yürüten tüccarlar, çiftçiler, çobanlar ile bunların benzeri işleri yapanların grubudur.²¹

Nasîruddîn Tûsî'nin Fârâbî'den devraldığı modelde ilk zümre devleti idareden sorumlu zümredir. Bu zümrenin ayırt edici özelliği ve seçkinliğinin kaynağı akletme kapasitelerinden ve isabetli düşünce yeteneklerinden ileri gelmektedir. Tûsî bunları “yetkin bilgiler” olarak nitelendirmektedir. İkinci zümreyi ulema zümresi şeklinde isimlendirebiliriz. Zira filozofa göre bu zümrenin mensupları kelam, fıkıh, hitabet, belagat, şiir, kitabet gibi ilimlere vakıf olanlardır. Bu zümrenin iki sorumluluğu bulunmaktadır. İlki avamı yetkinlik mertebesine ulaştırmak, ikincisi de devlet ricalini sahipsiz inanca davet etmektir. Üçüncü zümre aritmetik, muhasebe, geometri, tıp ve yıldız bilimleri sanatlarında uzman olanların zümresidir. Bunların sorumluluğu ise adalet kanunlarında ve alışveriş işlerinde ölçünün, eşitlik ve denkleğin ne olduğunu belirlemektir. Dördüncü zümre, askerlerden oluşmaktadır. Bu zümrenin sorumluluk sahası devleti korumak ve gerektiğinde devlet için savaşmaktır. Son sosyal zümre ise toplumdaki maaş işlerini ve yiyecek-içecek ihtiyacını düzenlemek ve karşılamaktan sorumlu olanlardan teşekkül eden zümredir.²²

Kınalızâde Ali Çelebi'ye, diğer bir deyişle, 16. yüzyıla geldiğimizde Fârâbî ve Tûsî'den aşına olduğumuz model içerisinde zümre mensupları açısından kayda değer birtakım farklılıkların gerçekleştirildiğine şahit olmalıyız. Önemi dolayısıyla, Kınalızâde'de karşımıza çıkan tabloyu tasvir etmek yerine doğrudan paylaşabiliriz:

“Birinci grup, fazıllardır. Erdemli devletin hallerini yönetmek bu topluluğa ve maslahatları onların doğru bulmasına bağlıdır. Onlar teorik ve ilmi güçleriyle türün fertlerinden seçilen ve

²⁰ Bu mesleklerin toplumlarda ortaya çıkış sürecine dair Fârâbî'nin açıklamaları için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfîler Kitabı*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 79-84, 87-88.

²¹ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, 76.

²² Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 274-275.

takva ve amel ile temayüz eden yetkin filozoflar ve uygulayıcı alimlerdir. Onların sanatı, şeylerin hakikatlerini ve başlangıç ve sona dair halleri olduğu gibi kesin olarak bilip inanmak ve bunu yapamayanlara öğretim onları irşad etmektir.

İkinci grup dildilerdir. Onlar, avamı bazen nasihatler ve seçili öğütler ile yetkinlik ve erdemlere davet edip erdemsizlikten alıkoyan, bazen de cedeli, hatabî ve hatta şiirsel kıyaslarla inançlarını sapmaya karşı koruyan bir topluluktur. Bunların sanatı cedeli konuşma, hitabet ve faydalı şiirdir. Üçüncü grup, değer biçenlerdir. Onlar, devlet ahalisi arasında adalet kanunlarının ölçülerini koruyan bir topluluktur. Ukiyye, men, ölçek ve kafiz gibi ölçü birimleri bunlara tevdi edilmiştir. Bunların sanatı, aritmetik, geometri ve hakkı tam olarak vermedir.

Dördüncü grup, gaziler ve mücahitlerdir. Onlar, devleti düşmanların istilasından ve azgınlardan saldırısından koruyan bir topluluktur. Koyların muhafazası, kalelerin kontrolü ve yolların himayesi onlara bırakılmıştır. Onların sanatı yiğitlik, binicilik ve silah kullanma olup bunlara sipahilik de denir.

Beşinci grup, mal sahipleridir. Ülkenin yiyecek, elbise ve araç gereçleri bu topluluğun çalışmalarına bağlıdır. Onların sanatı çeşitli meslekler ve zanaatlardır.”²³

Kınalızâde'nin bu izahları ile alakalı işaret edilmesi gereken birkaç önemli husus bulunmaktadır. Öncelikle, ana çerçevesi Fârâbî ve Tûsî'de de bulunan modeldeki her bir sosyal zümrenin sorumlu bulunduğu faaliyet türü burada çok daha belirgin hale getirilmiştir. İkinci olarak, Fârâbî ve Tûsî'de filozoflar müstakil biçimde “seçkinler” zümresini oluşturmakta ve ulema topluluğu da bir alt zümre olan “dildiler” zümresinin bir parçası şeklinde değerlendirilmekte iken, burada çok net bir biçimde filozoflar ve ulema seviye olarak eşitlenmiş ve her iki topluluk da “seçkinler” zümresinin üyesi kabul edilmiştir. Üçüncü işaret edilmesi lazım gelen husus ise şudur: Fârâbî ve Tûsî devletin yönetimi işinin sorumluluğunu ve imtiyazını ilk sosyal zümreye ve daha özelde de o zümrenin üyesi olan ve “ilk başkan”, “ilk erdemli” diye adlandırılan kurucu iradeye yüklemektedir. Ancak Kınalızâde'de, diğer isimlerden farklı olarak, ilk zümrenin sorumluluğu halkı irşad etmekten ibarettir. Her ne kadar ilgili alıntıda “erdemli devletin hallerini yönetmek”ten bahsedilmekte ise de burada kastedilenin bilfiil siyasal idarede yer almak değil halkı iyiye yönlendirmek ve onları hem teorik hem de pratik açıdan hakikate erdirmek olduğu söylenebilir. Çünkü Kınalızâde'ye göre bir bütün olarak topluma, toplumsal yaşama siyaset etmek ve devleti, toplumu bilfiil yönetmek, ilerleyen satırlarda daha net belireceği üzere, tüm bu sosyal zümrelerin dışında kalan “halife”ye ve “padişah”a aittir.²⁴

Sosyal zümre modellerine ilişkin anlatımı tamamlamadan önce dikkat çekilmesi gereken son husus, gerek Tûsî'nin ve gerekse Kınalızâde'nin eserlerinde ayrı bir zümre modeline daha yer vermeleridir. Bu ikinci model Fârâbî'de bulunmamakla birlikte ona ait

²³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 421-422.

²⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 424.

olan ve diğerlerinin de paylaştığını gördüğümüz yukarıdaki modelle çok büyük oranda benzerdir. Buna göre, toplum dört zümreden oluşmaktadır: Kalem ehli, kılıç ehli, muamele/ticaret ehli ve ziraat ehli. İlk zümrenin mensupları “ilim ve maarif erbabı, fakihler, kadılar, katipler, muhasebeciler, mühendisler, müneccimler, doktorlar ve şairler”dir. İkinci zümreye mensup bulunanlar “savaşçılar, mücahitler, gönüllüler, gaziler, sınır muhafızları, cesaret ve yiğitlik ehli, vatan koruyucuları ve devlet bekçileri”dir. Üçüncü zümre “bir bölgeden başka bir bölgeye mallar götüren tüccarlar gibi, sanat ve meslek erbabı, zanaatkarlar ve vergi toplayanlar”dan oluşmaktadır. Son zümreyi ise “bütün topluluğun azıklarını düzenleyen rençperler, çiftçiler, tarla sürenler ve ekinciler” meydana getirmektedir.²⁵

İki model arasında kayda değer benzerliklerin bulunması farklılıkların olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim vurgulanması gereken farklılıklardan ilki ve en önemlisi, toplumu yönetmekle sorumlu idarecinin, modeli oluşturan zümrelerin arasından çıkarılması ve bir bütün olarak o zümrelerin üstünde bir konuma yükseltilmesidir. Bu durumun özellikle Kınalızâde tarafından çok net bir biçimde dile getirildiğini görmekteyiz. Zira o, az önce zikredilen zümrelerin tamamını “hakları padişah tarafından gözetilmesi ve padişah tarafından adaletle muamele görmesi gereken sosyal sınıflar” olarak sunmaktadır.²⁶ Diğer bir deyişle, bir yanda padişah/yönetici ve diğer yanda da halk/sosyal zümreler bulunmaktadır. Bu da yönetici-halk ayrımının çok daha net bir şekilde ortaya konulduğu ve padişah ile etrafindakilerin kati surette sosyal zümrelerin tamamen dışında konumlandırıldığı anlamına gelmektedir. Vurgulanabilecek ikinci ve görece daha az önemdeki farklılık ise şudur: Fârâbîci ilk modelde ulema ve mühendisler ayrı ayrı ikinci ve üçüncü zümreleri oluşturmakta iken ikinci modelde bunlar birleştirilmiştir. Bunun tam tersi şekilde de ilk modelde bir arada yer alan tüccarlar ve çiftçiler ise ikinci modelde iki ayrı zümre kabul edilmiştir.

İslâm filozoflarının geliştirdikleri sosyal zümre modellerinin hangi birimlerden/zümrelerden oluştuğunu incelemenin onların ideal toplumun yapısına dair fikirlerini anlamaya yardımcı olacağı ve bu hususta başlangıç noktasını teşkil edeceğinde şüphe bulunmamaktadır. Bununla birlikte, bu başlangıç noktasının ilerisine geçebilmek için bazı kritik soruların cevaplanmasına ihtiyaç vardır. O soruların başında şunlar gelmektedir: Toplumun herhangi bir üyesinin hangi zümreye dahil olabileceğini belirleyen kriterler nelerdir? Sosyal hareketlilik, eş deyişle, zümreler içerisinde yahut arasında geçişkenlik mümkün müdür? Bunları yanıtlamak bize iki hususta yardımcı

²⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 295; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 446-447.

²⁶ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 446-448.

olacaktır. Öncelikle bize filozoflarca ortaya konulan zümre modelinin hakiki manada nasıl hayat bulabileceğini gösterecektir. İkinci olarak da filozofların zümre modelinin ve dolayısıyla da ideal toplum kavrayışının esnek/değişimlere açık bir yapıya mı yoksa sabit/değişimlere kapalı bir yapıya mı sahip olduğunu anlamamızı sağlayacaktır.

3. Zümrelerde Sosyal Hareketlilik

Toplumdaki sosyal hareketliliğin nedenleri, süreçleri ve sonuçları toplum araştırmaları içerisinde önemli bir inceleme sahasını teşkil etmektedir. Bahsi geçen hareketliliğe dair veriler, toplumu anlama ve toplum hakkında konuşabilme konusunda araştırmacılara geniş bir alan ve sağlam bir dayanak sağlar. Dolayısıyla, filozofların ideal toplum tasavvurlarını kavrama ve yorumlama söz konusu olduğunda soruşturulması gerekli meseleler arasında bu isimlerin kendi sundukları zümre modelleri için nasıl bir sosyal hareketlilik anlayışı geliştirdikleri hususu da yer almaktadır.

Burada görüşleriyle ilgilendiğimiz Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde için toplumun inşası ve idaresine ilişkin her ciddi meselede olduğu gibi sosyal hareketlilik hususunda da ilk atılacak adım evrenin ilahi düzenini dikkate almaktır. Bu düzenin başat özelliği ise, onlara göre, bir hiyerarşiye dayanıyor olmasıdır. Şöyle ki, İslâm felsefesinin yaslandığı felsefi geleneklerden olan Yeni Platonculuk'un temel iddialarından biri, "varlıkta bir hiyerarşi bulunduğu" iddiasıdır.²⁷ Fârâbî ve zikredilen filozoflar bu iddiayı sürdürmüştür. Buna göre, tüm varlıklar belirli bir hiyerarşi içerisinde yer almaktadır. Söz konusu hiyerarşik düzen en yetkin varlık olan Tanrı'dan, İlk Neden'den başlamakta ve kademeli biçimde yetkinliği en alt düzeydeki varlığa kadar devam etmektedir.²⁸ Filozoflar, böylesi hiyerarşik bir düzeni kendi ideal toplum tasarımları için bir referans kaynağı olarak ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, filozoflarca tasvir edilen toplum anlayışında da sosyal zümreler toplum içerisinde belirli bir hiyerarşiye uygun olarak yer almakta ve kendilerine mahsus birtakım roller icra etmektedir.²⁹

Filozoflara göre sosyal zümreler ve bu zümrelere mensup kimseler arasındaki ideal hiyerarşik ilişkinin kurulma biçimleri farklı kriterlere göre gerçekleşebilmektedir. Bu genel kriterlerden ilki şudur: Gayesi daha üstün olan mesleğin sahibi de görece daha üstündür. O bakımdan bir şahsın fiilinin/sanatının diğer şahsın fiilinin/sanatının gayesi olması, ilk kişiyi başkan, ilk sanatı da üstün yapar. İkincisi, benzer gayeyi taşıyan meslek erbapları arasında gayeyi gerçekleştirecek niteliklere daha ileri düzeyde sahip olan daha

²⁷ Dominic J. O'Meara, "The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus", *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 66-81.

²⁸ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 94-96; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Divan Kitap, 2. Baskı, 2012), 67-68.

²⁹ Fârâbî, "Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla", 232; Fârâbî, "Kitâbu'l-Mille", 63-65; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 272.

üstündür. Üçüncüsü, belirli bir gayeyi gerçekleştiren kişi yahut sanat, eylemleri ile kendisine bu konuda yardımda bulunan kişi yahut sanattan daha üstündür. Örneğin aynı gaye peşindeki iki kişiden yahut iki sanattan ilkinin tahayyül eden, tasarlayan, ölçüp biçen olması, diğerinin ise sabit adımları yerine getiren mühendis yahut usta başı gibi bir pozisyonda bulunması durumunda ilk kişi başkan, ilk sanat da üstün olur. Sonuncusu, gayenin gerçekleşmesine yardımda bulunanlar arasında da faydası en yüksek olan yine görece diğerlerine göre daha üstündür.³⁰

Zikredilen bu genel kriterlerin sosyal hareketlilik meselesi etrafında yorumlanması ve zümreler arası ilişkilere uyarlanması hususunda filozoflar arasında belirli bir uzlaşa bulunmasına rağmen kimi durumlarda kısmi farklılıklar da dikkat çekmektedir. Uzlaşa ve ayrışma noktalarını da göz önünde bulundurarak konuyu detaylandırmaya Fârâbî'nin açıklamalarından başlayabiliriz. Fârâbî, söz konusu bu sosyal zümrelerin birbirleri ile kuracakları ilişkileri bir yandan bütün bir varlık alemindeki hiyerarşik ilişki tarzına, diğer yandan da daha özel olarak nefsin yetileri ile bedeninin organları arasındaki hiyerarşik ilişki tarzına benzetmektedir.³¹ Buna göre, tıpkı yetilerin yahut organların kendi aralarında bir yöneten-yönetilen ilişkisi bulunması gibi, sosyal zümreler arasında da bir yöneten-yönetilen ilişkisinin bulunması gerekmektedir.³² Fârâbî'nin idealleştirdiği toplumda, kurucu iradeyi temsil eden ilk başkanı müteakiben toplumu yönetmesi beklenen kimsenin/kimselerin içinden çıkacağı ve o nedenle de sosyal zümrelerin en tepesinde yer alan zümre “seçkinler (el-efâzıl)” şeklinde isimlendirilen filozoflar zümresidir.³³ Fârâbî, ilk başkanın ardından toplumu yönetecek kimsenin/kimselerin bu zümre içerisinden biri olması gerektiğini özellikle vurgulamaktadır. Aynı şekilde Tûsî de Fârâbî gibi bu konuya dikkat çekmektedir. Ancak Kınalızâde burada diğerlerinden ayrışmakta ve bir önceki başlıkta da belirtildiği üzere, yöneticiyi yani padişahı kategorik olarak zümreler üstü bir konuma yerleştirmektedir.

Fârâbî şehre ait beşli sosyal zümre modelinin doğal olduğunu belirtmektedir.³⁴ Diğer bir deyişle, ideal bir toplum her halükârda böylesi bir sosyal zümre yapısına dayanmak durumundadır. Böylesi bir modelde insanların hangi sosyal zümreye dahil olacaklarını ve bunun neticesinde de toplumda mevcut bulunan hiyerarşik yapının neresinde

³⁰ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 80-82; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 276.

³¹ Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 230-232.

³² Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 230-232; Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 78-83.

³³ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 76. Fârâbî seçkinlik sıfatını hakiki ve mutlak manada yalnızca filozofların üstlenebileceğini açıkça belirtmesinin yanı sıra, bir şekilde seçkin kabul edilen “diğer insanlar”ın da ancak ve ancak farklı yönlerden de olsa filozoflara benzediklerinden ötürü bu sıfatı taşıdıklarını dile getirmektedir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*, 71.

³⁴ Fârâbî, “*Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*”, 230-34;

konumlanacaklarını belirleyecek en önemli faktörler bireylerin tabiatları/fıtratları ile iradî eylemleridir.³⁵

Fârâbî'ye göre, bireyler öncelikle tabii biçimde yatkın bulundukları bilim ve sanat dallarına, o bilim ve sanat dallarının toplum içerisindeki mertebelerine göre farklılaşırlar. Ardından bunu, iradî eylemlerin yani eğitimin getirdiği farklılaşmalar takip edecektir. Başka bir deyişle, aynı tabii yatkınlığa sahip bireylerden o yatkınlığı pekiştirecek ve bilfiil mükemmelleştirecek eğitimi alanlar toplum içerisinde mertebe bakımından daha üstte yer alacaklardır. Farklılaşmanın bir ileri düzeyini belirleyecek kriter zihnin çıkarım yapma kabiliyetidir. Fârâbî'ye göre aynı eğitimi almış bireyler arasında zihni daha iyi çıkarım yapabilenler daha üstte bulunmayı hak edecektir. Son olarak, bu zihnî çıkarım kabiliyetini öğretim becerileri ile destekleyenler ise toplumda daha da üst bir konum elde edebilecektir.³⁶ Şu halde, bu açıklamalar bize göstermektedir ki, içinde yer alabileceğimiz sosyal zümre kategorileri sabit olsa da bizim bunlardan hangisinin içinde yer alabileceğimizi belirleyen faktör, çok büyük oranda, edindiğimiz eğitim ve o eğitim sayesinde kazandığımız iradî melekeler, sanatlar ve zanaatlardır. Zümre mensubiyeti meselesinde fıtrat da bir faktör olarak görülmesine rağmen bizim eğitimi burada ön plana çıkarmamızın nedeni Fârâbî'nin şu ifadeleridir:

“[Sanat ve ilim cinslerinden] belli bir cins çerçevesinde üstün tabiatlı olan ve tab'an hazır kılındığı her şeyde eğitim gören kişi, sadece söz konusu cins çerçevesinde üstün tabiatlı olmayanların değil, bu cins çerçevesinde üstün tabiatlı olup eğitim görmeyenlerin veya bu cinsten çok az bir şeyle eğitilenlerin de yöneticisi olur.”³⁷

Yukarıda belirtildiği şekliyle sosyal zümreler arasındaki ilişki hiyerarşik bir yapıda olsa ve bazıları diğerlerinden daha değerli görülse de bu durum birinin diğerini işlevsiz hale getireceği türden bir ilişki de değildir. Diğer bir deyişle, sosyal zümreler arasında olası bir mücadeleye yahut rekabete yer yoktur. Bu durum esasında adaletin bir gereğidir.³⁸ Öte yandan, sosyal zümreler arasında rekabet ve mücadelenin yokluğu ideal bir hedef olmakla birlikte bunun kendiliğinden gerçekleşmeyeceği de açıktır. Tam bu noktada filozoflar toplumdaki en üst otorite olarak “ilk yönetici”yi devreye sokmaktadır. Çünkü, sosyal zümreler arası ilişkileri düzenlemek, toplumu yönetmekle sorumlu “ilk başkan”ın, “ilk

³⁵ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 126.

³⁶ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 112-114.

³⁷ Fârâbî, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 114. Fârâbî'nin belirli bir zümreye mensubiyet için aradığı kriterlere ilişkin değerlendirmeler için ayrıca bk. Ejder Okumuş, “Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/35 (Haziran 2019), 66-67.

³⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 295-296.

erdemli”nin yahut “padişah”ın görevidir. O bu görevini adalet ilkesine riayeti elden bırakmayarak gerçekleştirebilecektir.³⁹

Filozoflar sosyal zümrelerin sorumluluk sahalarını belirgin biçimde birbirinden ayırmıştır. Bu çerçevede herkesin belirli bir sosyal zümreye mensup olması ve toplum içinde belirli bir görev icra etmesi adaletin ve erdemin bir gereğidir. Bunun aksi diyebileceğimiz tembellik ise erdemsizlik vesilesi ve o nedenle de tedavisi gerekli bir nefis hastalığıdır.⁴⁰ Ancak burada dikkat çeken bir husus daha bulunmaktadır. O da filozofların sosyal zümrelere mensup bireylerden her birinin kendi zümresinin yerine getirmesi gereken görevlerden yalnızca birine odaklanmasını salık vermesidir. Başka bir deyişle, herkes sadece bir işle meşgul olmalıdır. Bu sınırlılık durumu ise üç nedene dayandırılmaktadır. İlki, insanların çok büyük oranda yalnızca tek bir işi/sanatı/zanaatı en iyi şekilde icra edebilecek yeterlilikte olmasıdır. Zira bir kişinin birden fazla işte yetenekliliği çok zor ise de herkese uygun bir iş bulmak pek de zor değildir. ikincisi, bir kimsenin küçük yaştan itibaren yalnızca bir iş üzerinde yoğunlaştığı taktirde o alanda uzmanlaşabilmesinin ve böylelikle de toplumuna sağlayabileceği katkıyı en üst düzeye çıkarabilmesinin mümkün olmasıdır. Aksi bir durumda böylesi bir üst düzey katkı sözü konusu olamaz. Sonuncu sebep ise zamanla alakalıdır. Yerine getirilmesi gereken görevlerin pek çoğu belirgin bir takvime, zaman aralığına sahiptir. Bir kimsenin aynı anda birden fazla işi idare edebilmesi ise çok da olası değildir. O nedenle de herkes yalnızca bir işi gerektiği zamanda gerektiği biçimde yapabilmek üzere görevlendirilmelidir.⁴¹

Filozofların her bir sosyal zümre üyesi vatandaşın sadece bir görevinin olması gerektiği yönündeki ısrarı anlaşılabilir. Ancak burada başka bir soru gündeme gelmektedir. O da zümrelerde sosyal hareketliliğin mümkün olup olmadığıdır. Başka bir deyişle, herhangi bir vatandaşın zümre içi yahut zümreler arası geçiş yapabilme olanağı bulunmakta mıdır? Sorunun cevabı her bir filozof için aynı değildir. Örneğin Fârâbî bu konuda net bir şey söylememektedir. Bununla birlikte kendisi bize iki ayrı yoruma imkân veren görüşler sunmaktadır. İlki şudur: Fârâbî, yukarıda da işaret edildiği üzere, şehirdeki zümrelere mensubiyeti belirleyen tabii nitelikler yanında ve hatta bundan daha yüksek oranda iradi kazanımlar olduğunu belirtmektedir.⁴² Bu, filozofun zümre içerisinde yahut

³⁹ İbrahim Aksu, “İslam Felsefesinde Adaletin Siyasal Görünümleri”, *İslam Düşüncesinde Adalet*, ed. Ömer Türker ve Yunus Kaplan (İstanbul: Fikir Kitap, 2024), 109.

⁴⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 145, 166, 177.

⁴¹ Fârâbî, *Fusûlün Müntezeza (Seçilmiş Fasıllar)*, 88-90; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 276-277; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 422.

⁴² Fârâbî, “Mebâdiu Ârâi Ehli’l-Medineti’l-Fâzıla”, 232-34; Fârâbî, *Es-Siyâsetü’l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 126.

zümreler arasında hareketliliğe sıcak baktığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim böyle bir durumda, herhangi bir kimsenin belirli bir sanat alanında önceden sahip olmadığı bir birikimi elde ettiği taktirde başka bir işle ilgilenebileceği yahut başka bir sosyal zümreye dahil olabileceği sonucuna varabiliriz. Öte yandan yine Fârâbî, istisnaları olsa da genel manada insanların sadece tek bir alanda gerçekten yetenekli olabileceklerini ve herkesin de küçük yaştan itibaren yalnızca bu yetenekli olduğu alanda istihdam edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu ise hem sosyal zümreler içerisindeki hem de sosyal zümreler arasındaki hareketliliği genel bir ilke olmaktan çıkarıp belirli durumlarda gerçekleşebilecek bir istisna haline getirmektedir. Sözü edilen istisna ise, yine filozofun aktarımlarından çıkarımla söyleyecek olursak, şu olabilir: Gerçekten yetenekli olduğu alan yanlış tespit edilmiş yahut olağanüstü bir çabayla gerçek anlamda yeni bir yetenek elde etmiş kişilerin hareketliliği. Aksi durumda, herkes ne için var ise ve ne yapmak üzere var ise o hal üzere yaşamaya devam etmek zorundadır. Sonuç olarak her ikisi de yorum olan bu çıkarımlardan hangisine Fârâbî'nin taraf olduğunu kesin bir dille belirtemesek de daha ileri bir araştırmaya kadar şimdilik onun ikinci yorumu daha yakın görüldüğünü söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin aksine Tûsî sosyal hareketlilik konusunda bize biraz daha net bir açıklama sunmaktadır. Öncelikle Tûsî'ye göre "Bir şahıs iki-üç sanat bildiği zaman onu, en üstünü ve en önemlisiyle meşgul ettirmek ve diğerlerinden alıkoymak daha uygundur. Böylece, her bir kişi daha çok uygun olduğu bir işle meşgul olduğu zaman yardımlaşma meydana gelir ve iyilikler artar, kötülükler de azalır."⁴³ Bu ifadeler, Tûsî'nin sosyal hareketliliği tümüyle olumsuz görmediğini, fakat hem sosyo-ekonomik ve hem de ahlaki nedenlerle insanların belirli bir sosyal zümre içerisinde ve belirli bir uğraşı alanında sebat etmesi gerektiği düşüncesinde olduğunu göstermektedir. Peki, madem ki herkes belirli bir sosyal zümre içerisinde bulunmak zorunda ve yine madem ki herkes bulunduğu sosyal konumu uzun süre korumak durumunda, o halde belirli bir zümreye mensubiyet ve belirli bir uğraşı alanına sahiplik hangi koşullarda gerçekleşmektedir? Bu sorunun cevabı bize aynı zamanda, çok tercih edilmemesine rağmen bütünüyle olumsuz da değerlendirilmeyen ve bir imkân olarak kapı aralanan sosyal hareketliliğin koşullarını da gösterecektir.

Tûsî, tıpkı diğer filozoflar gibi, insanın tabiatı gereği toplumsallaşmaya (temeddün) muhtaç bir canlı olduğunu düşünmektedir. Toplumsallaşmanın ve toplumsal yaşamın temeli ise yardımlaşmadır. Çünkü insan hayatta kalabilmek ve maddi-manevi gelişebilmek için pek çok sanatın icrasına muhtaçtır. İhtiyaç duyulan sanatların çeşitliliği

⁴³ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 276-277.

ve insanoğlunun yardımlaşmayla ayakta kalabilecek olması hasebiyle, “ilâhî hikmet”in bir gereği olarak her bir insan teki de farklı bir şeye istidatlı ve farklı bir işle uğraşmaktan memnun kalabilecek şekilde var edilmiştir. Filozofa göre aynı “ilâhî hikmet”in başka bir gereği olarak insanlar maddi servet (zenginlik-fakirlik) ve zihinsel servet (akıllık-budalalık) açısından da farklılaşmıştır.⁴⁴ Söz konusu bu farklılaşma kaçınılmazdır;

“(…) çünkü eğer herkes zengin olursa, birbirlerine hizmet etmezler, eğer fakir olurlarsa, yine böyle olur. Birinci hal(de), birbirlerine ihtiyaçsızlıktan dolayı, ikincide, birbirlerine hizmetin karşılığını yeri getirmeye güçsüzlükten dolayı. Yine, sanatlar üstünlük ve aşağılıkta farklı olduğu için eğer herkes ayırt etme gücünde eşit olursa, tek sanat türünü tercih ederler, diğer türler boşta kalır ve (arzulanan) maksat gerçekleşmez. Lakin bazıları doğru iradeyle, bazıları üstün güçle, kimileri tam büyüklükle ve kimileri çok fazla yetenekle ayırt edilirse, bir grup da ayırt etme (temyiz) ve akıldan yoksun ve (neredeyse) temyiz ehlinin gereç ve araçları mesabesinde olurlarsa, bütün işler gözlemlenen bu şekle göre belirlenir ve her birinin kendi önemli işiyle meşgul olmasından alemin kıvamı ve Adem oğullarının geçim düzeni fiile geçer.”⁴⁵

Aktarılan alıntı cevap aradığımız sorular açısından bize şunları söylemektedir: Tûsî toplum içinde ihtiyaç duyulan zanaatların ve mesleklerin tamamının önem ve değer bakımından eşit seviye olmadığını düşünmektedir. Yine Tûsî, insanların birbirinden önem ve değerce hiyerarşik biçimde ayrılmış bu mesleklere erişiminde belirleyici rol oynayan ve söz konusu bu erişim dolayısıyla da her bir bireyin hangi sosyal mevkii elde edeceğini ve hangi sosyal zümreye dahil olacağını tayin eden kriterleri şöyle sıralamaktadır: Doğru irade, üstün güç, tam büyüklük ve çok fazla yetenek. Bunların indirgenebileceği en temel esas ise “ayırt etme gücü”dür. Nitekim bunu, kendisinin akletme ve ayırt etme yetisinden yoksun olanları -her ne kadar toplumdan dışlamasa da- diğerlerine nispetle sosyal açıdan ikincil/araşsal bir mertebeye indirmesinden de çıkarabiliriz. Son olarak, Tûsî’nin saydığı ilgili kriterler sosyal hareketliliğin şartları şeklinde de okunabilir. Buna göre diyebiliriz ki, bireylerin yaşamları süresince ayırt etme yetilerinde deneyimleyecekleri yukarı yahut aşağı yönlü gelişmeler, yine kendilerinde irade, güç, yetenek vb. açılardan meydana gelecek olumlu-olumsuz farklılıklar onların zümre içerisinde hareket edebilmelerini yahut yeni sosyal zümreler edinebilmelerini de belirleyecektir.

Kınalızâde de sosyal hareketlilik sorununa ilgi duymuştur. Onun bu soruna ilgisi, özellikle, sosyal zümrelerden herhangi birisine dahil olamayanların durumu çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Farklı sebeplerle sosyal zümrelerin dışında kalanlar hem Fârâbî hem Tûsî ve hem de Kınalızâde tarafından “nevâbit” şeklinde nitelendirilmektedir.⁴⁶

⁴⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 238-239.

⁴⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 239.

⁴⁶ “Nevâbit”in İslam düşüncesi ve felsefesi içerisinde kazandığı kavramsal çerçeveye dair bk. M. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 136-141.

Nevâbitlerin durumunun ne olacağı sorusu önemlidir, çünkü herkesin kabiliyet ve yetkinliğine göre bir zümreye yerleştirileceği ve bir sosyal statü elde edeceği bir toplumda, sayılan niteliklere sahip olmayanların akıbeti de soruşturulmalıdır. İlgili üç filozof arasında böylesi bir soruşturmayı açık ve detaylı şekilde yürütenler Fârâbî ile Kınalızâde'dir. Kınalızâde'nin konuya ilişkin kendi görüş ve yaklaşımlarını üretirken selefi Fârâbî'nin açıklamalarını da dikkate almış olmasını göz önünde bulundurarak biz burada husûsen halefin kaydetmiş olduğu izahlara odaklanmaya çalışacağız.⁴⁷ Başlangıç noktası olarak aşağıdaki altıyı alabiliriz:

“Bahçede mutlaka kendiliğinden biten faydasız bitkilerin de bulunması ve bahçıvanın onları bulup dışarı atması gerekir. Aynı şekilde erdemli şehrin dışında kalan bu topluluk da faydasızdır. Devlet başkanı onları kovup uzaklaştırmaya çalıştığı için bunlar ‘nevabit’ diye adlandırılmıştır. (...) Nevabit de beş gruptur. Birinci grup, riyakarlardır. (...). İkinci grup, tahrifçilerdir. (...). Üçüncü grup, (...) fitne ve fesat çıkaran asilerdir. Dördüncü grup, yoldan çıkanlardır. (...). Beşinci grup, yamılanlardır. (...).”⁴⁸

Alıntı ideal bir toplumsal düzenin makbul olmayan (nevabit) unsurlarını belirlemektedir. Öyleyse, şu soruların cevabını aramaya geçebiliriz: Nevabitler dahil olmak üzere zümre içi yahut zümreler arası sosyal hareketlilik mümkün müdür? Şayet mümkün ise bu nasıl gerçekleşebilir? Öncelikle, Kınalızâde'ye göre toplumda herkes belirli bir görev icra etmek durumundadır. Bunu yaparken de toplumun her bir ferdi farklı zanaatı ve mesleği tercih etmeli, herkes yalnızca en iyi bildiği ve yaptığı tek bir işle meşgul bulunmalıdır. Hangi bireyin ne ile meşgul olacağını ise onların yetkinlik, bilgi ve beceri düzeyleri belirleyecektir. Birden çok alanda uzmanlığın söz konusu olduğu durumlarda ise kişi en iyi olduğuna yönlendirilmelidir.⁴⁹ Ancak burada şöyle bir durum kendisini belli etmektedir. Bilgi, beceri ve yetkinlik gibi nitelikler zaman içinde değişebilen özelliklerdir. O halde, bu olguya dayanarak herhangi bir kimsenin ilgili değişiklikler neticesinde kendi zümresi içinde daha üst yahut daha alt bir sosyal statüye geçmesi yahut zümreler arasında hareket etmesi imkân dahilinde midir? Filozofun nevabitlere yönelik izahları bir yandan bizi bu hususta aydınlatırken, diğer yandan da nevabitlerin toplumun geri kalanıyla ve siyasal otorite ile olası ilişki biçimlerini de bir miktar daha netleştirmektedir.

Kınalızâde yukarıda yer verilen alıntıda her ne kadar nevabitlerin devlet başkanı tarafından toplum dışına itilmeleri gerektiğini ifade etse de esasında bu onlar için söz

⁴⁷ Fârâbî'nin “Nevâbit”lere ilişkin görüşlerinin detayları için bk. Karakaya, “Fârâbî’de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”, 141-152.

⁴⁸ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 422-423. Krş. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 172-177. Kınalızâde'den farklı olarak Fârâbî'nin nevâbit gruplarından bazıları için özel bir adlandırmaya başvurmadığı ve bazı nevâbit gruplarını da alt türlere ayırdığı görülmektedir.

⁴⁹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 377.

konusu edilebilecek tek değil fakat en son seçenektir. Diğer iki seçenek hakkında filozof şunları kaydetmektedir: “Bu beş grubun [sosyal zümrenin] dışında olanlar [yani nevabitler] devletin ana sütunlarından değildir. Eğer devletin sütunlarına hizmet ederlerse alet ve araç konumunda olurlar. Eğer [belirli bir alanda] fazilet [yani yetkinlik] kazanacak kabiliyette iseler kazandır[ıl]malı, yoksa devletteki beş iş kolunda çalıştırılmalıdır.”⁵⁰ Bu metne göre, toplum dışına itilmeden önce toplumda tutunabilmeleri için nevabitlerin önünde iki seçenek bulunmaktadır. Bunlardan ilki, belirli bir iş kolunda yetkinlik kazanmak ve sosyal zümrelerden birine dahil edilmek suretiyle “makbul vatandaş” statüsüne yükselmektir. İkincisi ise, yetkinlik kazanabilecek ve makbul vatandaş statüsüne yükselebilecek özellikte olmayanların halihazırdaki sosyal zümrelerden birine yardımda bulunması, o zümrelere mensup kimselerin yardımcısı olmasıdır. Nevabit kategorisindeki bir kimse bu iki seçenekten herhangi birini değerlendirebilecek durumda değil ise o zaman toplumdan sürülmelidir.⁵¹

Öte yandan aynı metin zümrelerdeki hareketlilik açısından da bir şeyler söylemektedir. Zira halihazırda nevabitler arasında yer alan birinin yetkinlik kazanıp sosyal statü değiştirmesi yahut belirli bir sosyal zümreye dahil olabilmesi her zaman mümkün gözükmemektedir. Nitekim bu da sosyal hareketliliğin filozofça bir ilke olarak kabul edildiğinin bir göstergesi şeklinde okunabilir. O halde, nevabitlikten makbul vatandaşlığa geçiş mümkünse, zaten belirli bir alanda yetkinleşmiş/uzmanlaşmış, muayyen bir sosyal statü kazanmış makbul bir vatandaş olarak başka bir sosyal statüyü elde edebilmek ya da öteki zümrelerden birine geçebilmek de pekâlâ mümkündür. Bunun şartı ise, açıkça vurgulandığı üzere eğitim yoluyla başka bir alanda bilgi ve beceri kazanabilmek yani uzmanlaşabilmektir.

Zümrelere mensubiyet ve zümreler içi/arası sosyal hareketlilik söz konusu olduğunda filozofların tamamının açık ya da örtük biçimde yetkinleşme fikrine atıfta bulunduklarını görmekteyiz. Bu anlamda hangi vatandaşın hangi zümreye dahil edileceğini belirleyen de sosyal statüsünü yahut dahil edildiği zümreyi değiştirmesine imkân tanıyan da daima sahip olduğu yetkinlik düzeyidir.

Zümre mensuplarının yetkinlik düzeyinin doğal olarak bizatihi o zümrenin işlevselliğini ve toplumun bütünü için ürettiği yararın seviyesini artıracığında şüphe yoktur. Öte yandan işlevsellik ve yararın mümkün olabilecek en üst sınırlara erişmesi ise tüm ideal toplum tasavvurlarının ortak hedefidir. Nitekim bundan dolayıdır ki İslâm

⁵⁰ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 422.

⁵¹ Devlet başkanının nevabitlerle ilişkisine dair Fârâbî'nin görüşleri için bk. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*, 178 vd.

filozofları yalnızca sosyal zümrelerden her birinin toplum içerisinde icra edeceği ve böylelikle de mensubu olduğu topluma katkı sağlayacağı belirgin görev kümeleri oluşturmakla yetinmemiştir. Bunun yanında onlar, her bir sosyal zümre için işlevsellik ve yarar artışının nasıl sağlanabileceği, eş deyişle, zümrelerin nasıl yetkinleşebileceği üzerinde de düşünmüştür. Böylesi bir düşünme ameliyesinin neticesi olarak da bizler filozofların metinlerinde, detaylarını bir sonraki başlıkta ele alacağımız üzere, birtakım erdemlerin özel olarak belirli sosyal zümrelerle irtibatlandırılması olgusuyla karşılaşmaktayız.

4. Sosyal Zümrelerin Erdemleri

Olumlu karakter özellikleri olarak tanımlayabileceğimiz erdemler yetkinleşmenin vasıtalarıdır. Dolayısıyla sosyal zümrelerin erdemleri demek, her bir zümreye yüklenen toplumsal görevlerin en iyi/yetkin/mükemmel şekilde tamamlanabilmesi için o zümrenin mensubu vatandaşların elde etmeleri gereken olumlu karakter özellikleri demektir. Sosyal zümrelerin toplum içinde birbirinden ayrı sorumluluklar üstlenmeleri hasebiyle her bir sosyal zümrenin yetkinliği/mükemmelliği farklıdır. Bundan ötürü de onları bu yetkinliğe eriştirecek araçlar olarak erdemleri de çeşitlidir.

Fârâbî, Tûsî ve Kınalızâde'nin metinlerine bakıldığında sosyal zümrelerin erdemlerine dair farklı anlatımlarla karşılaşmaktayız. Örneğin, Fârâbî özelinde konuştuğumuzda, onun neredeyse bütünüyle tek bir sosyal zümrenin, yönetici zümresinin erdemlerine odaklandığını görmekteyiz. Dahası, bu zümrenin erdemlerine dair anlatımlarını da daha dar kapsamda o zümre içerisinde bilfiil yönetici olacak kişinin yani ilk başkanın sahip olması beklenen erdemler üzerinden gerçekleştirmektedir. Bununla birlikte, kendisini takip eden filozofların metinlerinde diğer zümrelerin erdemlerine dair açıklamalara da tesadüf etmekteyiz.

Fârâbî'ye göre yöneticinin toplumuna karşı temelde iki vazifesi bulunmaktadır. İlki, toplumunun her türden maddi ihtiyaçlarını karşılamaktır. İkincisi ise, halkının ahlakî gelişimi ile ilgilenmek ve söz konusu gelişim süreci içerisinde gerektiğinde müdahalede bulunmaktır.⁵² Bu temel vazifeleri yanında güvenlik, huzur, mal-mülk, şeref vb. tüm kamusal iyilerin paylaştırılmasında adaleti gözetmek de yine yöneticinin sorumluluğundadır.⁵³

Yöneticinin toplumuna karşı bu maddi ve manevi vazifelerini hakkıyla yerine getirebilmesi için sahip olması beklenen erdemler şunlardır: “Hikmet, bilgi, nazarî akıl,

⁵² İbrahim Aksu, *Farabi'de Temel Erdemler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 209.

⁵³ Fârâbî, *Fusûlün Münteze'a (Seçilmiş Fasıllar)*, 84.

amelî hikmet, zekâ, cevdetu'r-re'y, doğruluk, yüce ruhluluk, onurluluk, iffet, cömertlik, adalet ve cesaret".⁵⁴ Yöneticinin bu erdemleri edinmek ve gereklerini yerine getirmek suretiyle icra edeceği siyaset, sosyal bir zümre olarak yönetici zümresinin kendisinden bekleneni ideal biçimde sergileyebilmesi sonucunu doğuracaktır.

Tûsî, tıpkı Fârâbî gibi, sosyal zümrelerin ve bu zümrelere mensup bireylerin kendilerine biçilen görevleri gerçekleştirebilmek için sahip bulunmaları, sahip olmak için çabalamaları gereken birtakım karakter özelliklerinden bahsetmiştir. Eş deyişle, Tûsî de sosyal zümrelerin erdemleri hakkında konuşmuştur. Yalnız o, Fârâbî'ye nispetle bize bu konuda bir miktar daha detaylı bir resim sunmaktadır. Elbette bu resimde de yine en büyük bölüm yöneticiye ayrılmıştır. Bu nedenle de öncelikle hükümdarın erdemlerine bakmak yerinde sayılacaktır.

Tûsî'ye göre hükümdarın ana sorumluluğu adaleti tesis etmek, tebaaya arkadaşça davranmak, kamusal iyiliklerin sayısını çoğaltmak/derecesini yükseltmek ve kendi arzularına gem vurmaktır.⁵⁵ O bu görevlerini yerine getirebilmek için birtakım temel erdemlere muhtaçtır. Bunlar yüce gayelilik, sağlam görüşlülük, hükümdar kararlılığı ve sabırdır.⁵⁶ Bu temel erdemler içerisinde üçüncü sırada yer alan ve hükümdar kararlılığı ('azmü'l-mülûk) diye adlandırılan erdem, diğerlerinden daha önemli görülmektedir:

"Bu, sağlıklı görüş ile tam sebatın bileşiminden hasıl olan bir erdemdir; hiçbir erdemi kazanma ve hiçbir erdemsizlikten sakınma, bu erdem olmadan mümkün (müyesser) olmaz. Doğrusu, iyiliklere ulaşmadaki hususun aslı, bizzat budur ve hükümdarlar, insanların ona en muhtaç olanlarıdır."⁵⁷

Tûsî, zikri geçen bu erdemlere ilave olarak eserinin farklı yerlerinde hükümdar için adalet, ihsan ve affedicilik erdemlerinin de son derece gerekli olduğunu belirtir.⁵⁸ Ayrıca o, kaydedilenler dışında kalan ve birer karakter özelliği/erdem sayılamayacak ama hükümdara fayda sağlayacak başka niteliklere de işaret eder. Bunlar iyi soy, zenginlik ve iyi yardımcıları. Filozof onlardan ilkinin önemli sayar fakat zorunlu görmez. Kalan son ikisinin ise yukarıdaki dört erdemle beraber ve de o erdemlerin bir neticesi olarak elde edilebileceğini belirtir.⁵⁹

Filozof, yönetici zümre dışındaki sosyal zümrelerin erdemlerine dair de kısa açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre, çiftçi zümresinin erdemi ziraat işlerinde yardımlaşmaktır. Tüccar zümresinin erdemi ticari mallarda ve bunlarla alakalı

⁵⁴ Aksu, *Farabî'de Temel Erdemler*, 214.

⁵⁵ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 290.

⁵⁶ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 291-292.

⁵⁷ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 291.

⁵⁸ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 299, 304.

⁵⁹ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 291-292.

eylemlerde yardımlaşmaktır. Ulemanın, ilim ehlinin erdemi hakiki hikmette yardımlaşmaktır. Hükümdarın, yönetme işini üstlenenlerin erdemi ise siyasi görüşlerde yardımlaşmaktır. Tûsî'ye göre her zümre kendi içinde bu şekilde yardımlaştığı gibi, bundan bir adım sonra gereken de onların tamamının devleti imar etme yolunda birbiriyle “iyilikler” ve “erdemler” çerçevesinde yardımlaşmasıdır.⁶⁰

Kınalızâde zümrelerin erdemleri bağlamında Tûsî'nin yaklaşımını ve görüşlerini yakından izlemektedir. Ancak burada da yine altı çizilmesi lazım gelen bazı farklılıklar bulunmaktadır. İlk olarak, sosyal zümrelerin erdemlerinden bahsedilirken “yönetici zümre” diye bir gruba dair bir şey söylenmemekte, bunun yerine özel olarak “şehirlerin yöneticisi ve işlerin düzenleyicisi olan padişah”⁶¹ hakkında konuşulmaktadır. Ayrıca, selefleri bu bağlamda daha ziyade bir “filozof-kral” figürü üzerinde dururken Kınalızâde'de bu figür “hak imam ve mutlak halife” olarak da nitelenen ancak filozofluğuna özel vurgu yapılmayan bir padişaha dönüşür.

Kınalızâde padişahın adaletle hükmedebilmesi, “Allah'ın hak halifesi ve mutlak gölgesi” olabilmesi ve devletin ayakta kalabilmesi için yedi temel özelliğe sahip olması gerektiğini dile getirmektedir. Bunlardan bazıları övgüye değer karakter niteliği diye andığımız erdemlerdir ve bu erdemlerin isimleri de mahiyetleri de Tûsî'nin kaydettikleri ile benzerdir. Yalnız Kınalızâde'nin daha iyi anlaşılabilmesi ve aktüel durum ile bağlantılarının kurulabilmesi için bunların içeriklerini geliştirdiğini söyleyebiliriz. İlgili yedi özellik arasında erdem kabul edebileceklerimiz sırasıyla şunlardır: Yüce gayelilik, isabetli düşünce, azim ve kararlılık, sabır ve tahammül. Karakter niteliği sayılamayacak ama yine de padişaha lazım gelen diğer üç özellik ise zenginlik, uygun asker ile itaatkâr tebaa ve soydur.⁶²

Son olarak, Kınalızâde'nin diğer sosyal zümrelerin erdemlerine ilişkin söyledikleri de Tûsî'nin aktardıkları ile büyük oranda aynıdır. Bununla birlikte yine filozofun bu konuda da belirli bir katkısından bahsedilebilir:

“Çiftçilerin erdemi işte yardımlaşmaları, tacirlerin erdemi malda yardımlaşmaları, hükümdarların erdemi siyasi görüşte yardımlaşmaları, metafizikçi filozofların erdemi hakiki hikmette yardımlaşmalarıdır. Sonra onlar birlikte erdem ve iyilikle şehrin bayındırlığında yardımlaşırlar. Ben derim ki: ‘Askerlerin erdemi savaşa dalma ve geçitleri korumadadır.’ Bu sözün eklenmesi faydasız değildir.”⁶³

⁶⁰ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 296.

⁶¹ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 424.

⁶² Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 426-440.

⁶³ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 448.

Görüldüğü üzere, sosyal zümrelerin erdemleri esasında zümrelerin birbirleri ile yardımlaşmaları üzerine kuruludur. Bunun nedeni de toplumsal yaşamı ayakta tutacak en temel dinamiğin yardımlaşma olmasıdır.⁶⁴ Erdemler yetkinlik vasıtaları olduğuna ve bir toplumun yetkinliği de iyilik üzere “bir kalmak”, “birlikte olmak” anlamına geldiğine göre, yardımlaşmanın toplumun ve toplumu oluşturan sosyal zümrelerin temel erdemi olması da son derecede anlşıdır.

Sonuç

Toplumların nasıl inşa edilmeleri gerektiğine dair ideal tasarımlar ile onların zaman-mekân boyutunda fiilen inşaları arasında belirli bir boşluk olması her daim kaçınılmazdır. Bununla birlikte, büyük filozof ve düşünörlere ait fikir ve yaklaşımların zaman içerisinde önemli ve dönüştürücü etkiler ortaya çıkarabildiklerini dikkate aldığımızda, birer ideal olmaları hasebiyle ilk bakışta *uygulanamaz* gibi görünseler dahi onlara ait tasarımların toplumların tecrübe ettikleri bilfiil gerçeklikleri daha iyi kuşatabilmeye yardımcı olabildiklerini söyleyebiliriz. Bu durum, çalışmamızın konusunu teşkil eden sosyal zümreler meselesi açısından da geçerlidir. Nitekim, bugünden geriye doğru İslâm toplumlarındaki sosyal zümrelerin yapılarına, birbiriyle dikey ve yatay boyutlu ilişkilerine, toplum içerisinde yerine getirdikleri fonksiyonlara bakarken aynı anda filozof ve düşünörlerin geçmişten günümüze doğru aynı hususlara dair söylediklerini de göz önünde bulundurmak, sosyal zümrelere ilişkin cevabı aranan soruların doğru yanıtlarına ulaşabilmeyi bir miktar daha kolaylaştıracaktır.

Çalışmamız boyunca Fârâbî'nin Platon'dan mülhem geliştirdiği ve adına Fârâbîci sosyal zümre modeli dediğimiz modelin mahiyetini belirginleştirmeye ve bu modelin farklı yüzyıllarda yaşamış Fârâbî takipçisi filozoflar nezdinde yaşadığı değişimleri takip etmeye çalıştık. Böylesi bir takip, daha geniş bir perspektiften bakıldığında bize esasında onuncu yüzyıl Bağdat'ında Fârâbî'nin eserlerinde idealleştirilen toplum tasavvurunun sırasıyla on üçüncü ve on altıncı yüzyılların İslâm dünyasına intikal edildiğinde nasıl bir şekle büründüğünü de anlama fırsatı sunmaktadır.

Fârâbî'nin ve sosyal zümrelere ilişkin meseleleri Fârâbî çizgisinde inceleyip yorumlayan filozofların makalede kaydettiğimiz görüşlerine genel bakış, bazı noktalar üzerinde bir uzlaşının bulunduğunu, eş deyişle Fârâbî sonrasında belirli hususlarda bir devamlılığın söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu uzlaş ve devamlılık noktalarını Fârâbîci sosyal zümre modelinin başat özellikleri şeklinde anlamak da mümkündür. Bahse konu özelliklerin ilki yönetici-yönetilen ayrımıdır. Buna göre, yönetici veya yöneticiler ile yönetilenler

⁶⁴ Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî (Günümüz Türkçesiyle)*, 448.

arasında kimi zaman örtük kalan kimi zaman çok belirginleşip kategorik hale gelen bir ayırım söz konusudur. Dahası, toplumda mutlak hakimiyet sahibi tek bir kişinin bulunması istenilen bir durumdur. Bu yönetici, toplumu Tanrı'nın evreni yönettiği gibi yönetmelidir. Tanrı gibi tek, otoritesi mutlak, adaleti geniş ve kullarına/halkına karşı da cömert olmalıdır.

Toplum inşası sürecinde yöneticinin varlığı kadar zaruri bir başka şey de toplumsal hiyerarşidir. Buna göre, toplumda mutlaka bir hiyerarşi bulunmalı ve herkesin konumu belirlenmelidir. Yeri belirlenmemiş, belirli bir zümreye dahil olmamış yahut edilmemiş hiç kimse toplumda barındırılmamalıdır. Herkesin mutlaka bir işi ve mümkünse tek bir işi olmalıdır.

Herkesin belirli bir zümreye dahil edilmesinin gerekli olması, sosyal hareketlilik imkanını ortadan kaldırmamaktadır. Zümreler içerisinde sosyal statü değişikliği yahut zümreler arası geçişkenlik çoğu zaman mümkündür. Fakat buna rağmen çok arzulanan bir şey değildir. Zümreler arasında geçişkenliğin öngörüldüğü, desteklendiği durumlarda ise hareketliliği sağlayacak otorite olarak toplumun yöneticisi görülür iken, bu hareketliliğin kriterleri de insanların sahip olduğu bilgi, beceri ve eğitim şeklinde belirlenmiştir.

Sosyal zümrelerin erdemlerine ilişkin ortaya konan veriler bize şunları göstermektedir: İlgili filozoflar nezdinde hükümdarın yahut yönetici zümrenin en temel sorumluluğu adalet olarak görülmektedir. Diğer tüm sorumluluklar ancak adalet ilkesi dikkate alınarak olması gerektiği biçimde yerine getirilebilir. Diğer zümrelerin sorumluluklarının başında ise otoriteye itaat gelmektedir. Adaleti sağlayabilmek ve adalet yanında gereken öteki yükümlülükleri yerine getirebilmek için hükümdara veya yönetici zümreye lazım olanlar entelektüel ve ahlaki yetkinliktir. Diğer zümrelerin kendilerinden beklenenleri iyi şekilde yerine getirmeleri ve topluma üst düzeyde katkı sağlayabilmeleri için sahip olmaları gereken temel erdem ise yardımlaşmadır.

Sayılan tüm bu başat özellikler üzerinden Fārâbîci zümre modelini, kısaca, *metafizik varlıkları ve düzeni referans alan, yönetici-yönetilen ayırımına dayalı, hiyerarşik biçimde yapılanmış, sosyal hareketliliğe ve yetkinliğe açık bir sosyal zümre modeli* şeklinde tanımlayabiliriz.

Modelin mahiyetine ilişkin yapılan tanım ve kaydedilen açıklamalardan sonra modele ilişkin ikinci mühim değerlendirme noktası iç tutarlılıktır. İç tutarlılık bağlamında kendisini belli eden en önemli sorun ise metafizik-fizik gerilimidir. Sorunu biraz daha açabilmek adına şunları ifade edebiliriz.

Burada görüşleri ele alınan filozofların kendi toplum tasavvurlarını metafizik bir temele dayandırdıklarını ve Tanrı'nın, O'nun alemi idare şeklinin ve dahası alemdeki ilahî düzenin

örnek alınması gerektiğini belirttiklerini daha önce dile getirmiştik. Öte yandan metafizik saha değişkenliğe kapalı bir alan olduğu gibi Tanrı'da, O'nun idaresinde ve elbette ki anılan idarenin bir sonucu olan evrendeki ilahî düzende değişim ve dönüşüm söz konusu olamaz. Başka bir deyişle, ideal örnek olarak ortaya konulan ilahî varlıkların ve durumların tamamı olmaları gerektiği kadar yetkindir ve o nedenle de sabittir. Halbuki fizik alem mutlak yetkinliğin bulunmadığı, aksine daimi bir yetkinleşme sürecinin söz konusu olduğu bir alandır, eş deyişle esnekliğin/değişkenliğin alanıdır. Bu nedenle, o alemde meydana gelen bir olgu olarak siyasette yani toplumsal düzeni kurma, sosyal zümreleri belirleme, bu zümreleri ve onların hem yatay hem de dikey hareketliliğini yönetme ameliyesinde de değişim ve dönüşümlerin yaşanması beklenir/gerekir. İşte, metafiziksel örnekliğin/idealin sabit oluşu ancak fiziksel durumun/gerçekliğin esneklik talep edişi dolayısıyla meydana gelen gerilimi filozofların çözüp çözmediği, şayet çözmüşler ise bunu nasıl başardıkları hususu, sözü edilen iç tutarlılık sorununun çekirdeğini oluşturmaktadır.

Fârâbî ve sonraki filozoflar, görebildiğimiz kadarıyla, az önce zikri geçen gerilimi doğrudan soruşturmamışlardır. Bununla birlikte, Fârâbîci model dediğimiz o bütünü oluşturmak adına söylenenler arasında bize bu konuda yardımcı olabilecek veriler de yer almaktadır. Şöyle ki, bu zümre modelinde zümrelerin kendileri iradî değil doğaldır ve o nedenle de bunlar için değişiklikten bahsetmek mümkün olamaz. Ayrıca, herhangi bir zümrenin hiyerarşik açıdan bulunduğu konum da değiştirilemez. Dolayısıyla metafizik örnekliğin sıkıca takip edildiği noktalar buralardır diyebiliriz. Öte yandan, zümreler içerisinde yahut arasında iradî edimlere dayalı biçimde sosyal hareketlilik imkânı bulunmaktadır. Bu da fiziksel alemin talep ettiği esnekliği gözetme fırsatının sunulduğu noktadır. Burada, filozoflar açısından insanların sosyal statü değişikliği yapmalarının önünde mutlak bir engel bulunmamaktadır. Başka bir deyişle onlar, belirli insanların belirli statülere erişemeyeceklerine dair kati bir şey söylememektedir. Yalnız burada Kınalızâde'nin yöneticilik pozisyonunu sosyal hareketlilik bağlamında istisna tuttuğunu da belirtmek gerekmektedir. Çünkü o, mutlak yöneticinin yani padişahın konumunu sosyal zümreler üstü kabul etmektedir ve bu anlamda padişah ile sosyal zümreler/halk arasında kategorik bir ayrım olup geçişkenlik söz konusu değildir. Ne var ki, Fârâbî ve Tûsî için yöneticiler de bir sosyal zümreyi teşkil etmektedir ve o zümreye de dışarıdan geçişler mümkündür.

Zikredilenler, filozofların siyaset bağlamında ortaya çıkan metafizik-fizik geriliminin çözümü için model içerisinde belirli bir alan bıraktıklarını ve metafizik gönderimler nedeniyle ilk bakışta düşünülebileceğinin aksine bütünüyle kapalı değil aksine önemli ölçüde değişime açık bir toplum ve sosyal zümre modeli tasavvur ettiklerini ortaya

koymaktadır. Nitekim, bir başka yönüyle bakıldığında, zümrelerin yetkinleşebiliyor olması da bu çıkarımı desteklemektedir. Buna göre, her ne kadar zümre modelinin ana yapısı metafizik varlıklara ve düzene öykünümlük oluşturulmuş ve o nedenle de yapısal anlamda yetkin ve sabit görülmekte ise de o modellerin birer olgu halini alacağı zemin fiziksel bir zemindir. Bundan dolayı da zümre modeli bir zihinsel şema olmaktan çıkıp dış dünyada “gerçek”leştğinde ve o modelin her bir kavramsal unsuru bilfiil bir “zümre” olduğunda, bu gerçek varlık durumuyla birlikte söz konusu o model aynı zamanda işlevsel bakımdan değişime yani yetkinleşmeye de açık hale gelir. Başka bir deyişle, Fârâbîci bu zümre modelinin her zaman için “daha iyi” ve “daha yetkin” biçimde bilfiil hale gelebilmesi ve işlerlik kazanabilmesi mümkündür.

Tüm bu kaydedilenlerin ardından özgünlük meselesine de bir miktar değinmek gerekmektedir. Fârâbîci zümre modelinin Platon’un ortaya koyduğu şemanın geliştirilmiş ve İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliğine uyarlanmış bir versiyonu olduğunu girişte ifade etmiştik. Söz konusu gelişim ve uyarlama olgularını vuzuha kavuşturmak bakımından ilk temas edilebilecek husus zümre sayılarıdır. Platon’un üçlü sınıflandırmasına karşın Fârâbîci modelde beş sosyal zümre karşımıza çıkmaktadır. Bu sayısal artış İslâm filozoflarına, gerçek sosyal yaşamdaki iş bölümünün sahip olduğu çeşitliliği ve detaylılığı kendi ürettikleri ideal toplum tasavvurları içerisinde daha dakik ve daha üst düzey biçimde yansıtmaya imkân sağlamıştır. Nitekim zümrelerin içerdikleri sanat ve meslek grupları, özellikle de ikinci ve üçüncü zümrede yer alan örneğin din adamlığı, diltçilik, hatiplik, şairlik, katiplik, muhasebecilik, mühendislik, müneccimlik gibi sanat ve meslekler geniş bir nüfusa, gelişkin bir bürokratik yapıya, hasılı büyük bir devlete sahip İslâm toplumunun sosyal gerçekliğine uygun düşmektedir.

Özgünlük anlamında altı çizilebilecek ikinci husus ise sosyal hareketlilik meselesidir. Hatırlanacağı üzere Platoncu modelde, “devlet için yıkıcı” bir etki doğurabileceği kaygısıyla vatandaşların kendileri için takdir edilenden başka bir işle uğraşması ve başka bir zümreye geçiş yapması suç derecesinde yasaklı bir davranış olarak görülmekteydi. Halbuki Fârâbîci zümre modelinde sosyal hareketlilik -her ne kadar çok arzu edilmese de- hem yatay hem de dikey eksende neredeyse her zaman mümkündür. Böylesi bir imkânın gerçeklik kazanmasını sağlayabilecek faktör ise vatandaşların kendi iradî eylemleriyle erişebilecekleri bilgi, beceri ve uzmanlıklardır.

Sayılan bu özgünlük noktaları yanında her iki modelin birbirine paralel bir yaklaşım sergilediği yönler de bulunmaktadır. Örneğin her ikisinde de zümre sayıları sabittir, yöneticiler ilk zümreden çıkmaktadır, hangi vatandaşın hangi zümreye dahil edileceğine

yöneticiler karar verir, zümrelerin yetkinleşmesi mümkündür, vatandaşların mutlaka bir işi ve ama mümkünse tek işi olması istenir.

Sonuç olarak, önümüzde kaynağı Platon’a değin geri giden fakat kaynağına nispetle geliştirilmiş ve İslâm toplumunun sosyo-politik gerçekliği ile uyumlulaştırılmış bir sosyal zümre modeli bulunmaktadır. Özü itibariyle Fârâbîci olan bu modeli dikkate almanın ve tarihsel süreç içerisinde model üzerinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin izlerini sürmenin İslâm toplumlarının sosyo-politik ve sosyo-ekonomik yapısına dair yapılacak çalışmalara kayda değer bir veri sağlayabileceğini belirtebiliriz.

Kaynakça | References

- Aksu, İbrahim. *Farabi'de Temel Erdemler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Aksu, İbrahim. “İslam Felsefesinde Adaletin Siyasal Görünümleri”. *İslam Düşüncesinde Adalet*. ed. Ömer Türker ve Yunus Kaplan. 91-125. İstanbul: Fikir Kitap, 2024.
- Aristotle. “Politica (Politics)”. *The Basic Works of Aristotle*. ed. Richard McKeon. İng. çev. Benjamin Jowett. 1113-1316. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- Cormack, Michael. *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*. London: Continuum, 2006.
- Çelikkol, Suat. “Farabi'nin Toplum Görüşü”. *Bilimname* 19 (2010/2), 99-115.
- Fârâbî. *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye (Mevcutların İlkeleri)*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020).
- Fârâbî. *Fusûlün Müntezea (Seçilmiş Fasıllar)*. nşr ve çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf/Harfler Kitabı*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. “Kitâbu'l-Mille”. *Kitâbu'l-Mille ve Nusûs Uhrâ*. thk. Muhsin Mehdi. 41-66. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1387/1968.
- Fârâbî. “Mebâdiu Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla”. *Al-Fârâbî on the Perfect State*. thk. Richard Walzer. 37-329. Oxford: Clarendon Press, 1405/1985.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Divan Kitap, 2. Baskı, 2012.
- Gül, Muammer. “Ortaçağ İslam Tarihinde Sosyal Sınıfların Tarihine Bir Bakış: Ahdas Hareketi”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/7 (2002), 71-90.
- Karakaya, M. “Fârâbî'de Erdemli Toplumun Erdemsizleri/Nevâbit”. *Felsefe Dünyası Dergisi* 68 (Kış 2018), 135-156.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâi (Günümüz Türkçesiyle)*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Korkut, Şenol. *Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları, 2015.
- Kutluer, İlhan. “İnsanın Toplumsal Doğası: Klasik Osmanlı Düşüncesinde ‘Medenî bi't-Tab’ ve ‘Temeddün’ Terimlerinin Kavramsal Çerçevesi”. *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*. ed. Fuat Aydın ve diğerleri. 265-300. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, 2019.
- Okumuş, Ejder. “Fârâbî Felsefesinde Toplum Teması”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/35 (Haziran 2019), 49-74.
- O'Meara, Dominic J. “The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus”. *The Cambridge Companion to Plotinus*. ed. Lloyd P. Gerson. 66-81. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimboz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 11. Baskı, 2006.

- Poyraz, Hakan ve Gürgen, Abrim. “‘Adalet’e ‘Doğruluk’ Demek Doğru Mudur”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 32 (Aralık 2016), 31-43.
- Rodinson, Maxime. “İslam Dünyasında İktisat Tarihi ve Sosyal Sınıfların Tarihi”. çev. Bahaeddin Yediyıldız. *Belleten* 53/207-208 (Ağustos-Aralık 1989), 883-901.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. çev. Anar Gafarov ve Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Umut, Hatice. “İnsan Doğası Temelinde Fârâbî’nin Toplum Ya Da Devlet Görüşü”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009/2), 119-144.
- Warburton, Nigel. *Klasiklerle Felsefe*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2015.
- White, Nicholas. “Plato and Ethics of Virtue”. *The Routledge Companion to Virtue Ethics*. ed. Lorraine Besser-Jones ve Michael Slote. 3-15. New York: Routledge, 2015.