

Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde Devletin Yüce Amacı Olarak Mutluluk

Happiness as the Supreme Purpose of the State in Al-Farabi's Political Philosophy

Onur YILDIRIM * Ayman KARA **

Makale Geliş Tarihi / Received : 03.10.2025
Makale Kabul Tarihi / Accepted : 04.12.2025

ÖZET

İslam siyaset felsefesi açısından mutluluk, insani yaşamın, başka bir deyişle toplumsal-siyasal yaşamın yüce amacını teşkil eder. Fârâbî, kendisini Antik Yunan siyaset felsefi geleneğine bağlayan insanı hakiki mutluluğa götürecekt en iyi yönetimin hangisi olduğu sorusunu hakikatin ne olduğu sorusundan bağımsız olarak düşünmez. Bu bakımdan Fârâbî'nin erdemli devlet tasarımı ve bu tasarıma içkin olan amacın gerçekleştirilmesinde insanın hakikati arama serüvenine verilen genel ad olarak felsefe kurucu bir rol oynar. Bu çalışmanın konusunu İslam felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî'nin felsefe, siyaset ve devlet arasında kurduğu ilişki teşkil eder. Bu çalışmada kullanılan bilimsel yöntem literatür taramasıdır. Bu çalışmanın amacı Fârâbî'nin kurduğu bu ilişkiden hareketle devletin yüce amacı olan mutluluk konusunu analiz etmektir. Fârâbî, insanın kemale ermesi için devlete (Medine/şehir/polis) gereksinim duyduğunu, devletin ise temel amacının insanı mutlu kılmak olduğunu ortaya koyar.

Anahtar Kavramlar: *Fârâbî, Felsefe, Siyaset, Devlet, Mutluluk.*

ABSTRACT

From the perspective of Islamic political philosophy, happiness constitutes the supreme purpose of human life, in other words, of socio-political life. Al-Farabi, who connected himself to the Ancient Greek political philosophical tradition, does not consider the question of the best form of government that would lead to true happiness independently of the question of the truth upon which this government would be based, as did political philosophers before him. Therefore, philosophy, as the general term for the human quest for truth, plays a constitutive role in al-Farabi's conception of a virtuous state and in the realization of the purpose inherent in this concept. The subject of this study is the relationship between philosophy, politics, and the state established by al-Farabi who is considered the founder of Islamic philosophy. The scientific method employed in this study is document analysis. The aim of this study is to analyze happiness, the supreme goal of the state, based on this relationship established by al-Farabi. Al-Farabi claims that human being needs to virtuous state in order to reach perfection. For al-Farabi, virtuous state's main purpose is to make human being happy.

Keywords: *Al-Farabi, Philosophy, Politics, State, Happiness.*

* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, onuryildirim@kku.edu.tr, **ORCID:** 0000-0003-3946-338X

** Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, aymankara@kku.edu.tr, **ORCID:** 0000-0002-7493-0150.

GİRİŞ

Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinde yer alan devlet anlayışını incelerken, bu düşünce geleneğinin etkisi altında kaldığı başlıca kaynak olan Antik Yunan felsefesinin ele alınması gerekmektedir. Bu amaçla Antik Yunan felsefesinin kökenlerinin tespit edilmesi önem arz eder. Antik Yunan felsefesinin Sümer, Fenike ve Mısır gibi Antik Doğu medeniyetlerinden etkilendiği noktalar bulunmaktadır (Ülken, 2020: 9-10). Dahası, Antik Yunan filozoflarının felsefi sistem geliştirirken yalnızca seküler amaçlarla hareket edip etmedikleri konusu da tartışmalıdır. Bu bakımdan M. Ali Ağaoğulları ve Albert Bayet gibi Antik Yunan araştırmacıları teolojik ve mitolojik öğelerin toplumsal ve siyasal olguları açıklamakta yetersiz kaldığı iddiasından hareketle felsefenin Antik Yunan'da seküler bir düşünce olarak ortaya çıktığını savunurlar (Ağaoğulları, 2013; Bayet, 2016). Bu görüşün aksini savunan James Adam ve Francis Macdonald Cornford gibi Antik Yunan araştırmacıları ise felsefenin dinin etkisinde şekillendiğini iddia ederler (Adam, 2019; Cornford, 2021). Felsefenin ortaya çıkışı ile ilgili tartışmalar doğal olarak siyaset konusuna da değinmektedir. Çünkü Antik Yunan felsefesi bağlamında önem arz eden konuların başında insani yaşamın kendisinde temellendiği toplumsal-siyasal hayat yer alır.

Temellerini Antik Yunan felsefesinden alan İslam felsefesi içerisinde önemli konu başlıklarından biri siyasal-kamusal alanı kendisine konu edinen siyaset felsefesidir. İslam felsefesi, İslam devletinin farklı coğrafyalara yayılması ve buna bağlı olarak farklı din, kültür ve medeniyet birimleriyle karşılaşması üzerine dinin esaslarını savunmak amacıyla Antik Yunan felsefesindeki argümanlardan yararlanma ihtiyacına binaen ortaya çıkmıştır. Felsefenin İslam bilginlerince bu şekilde kullanılması doğal olarak siyaset felsefesinin de Antik Yunan ekseninde gelişmesini beraberinde getirmiştir. İslam siyaset felsefesinin kökenlerinin ağırlıklı olarak Platoncu öğelere dayandığı söylenebilir. Bunun nedeni İslam'ın siyasal öğretileriyle Platon'un siyasal öğretileri arasında kurulması mümkün olan benzerliktir (Kurtoğlu, 2013). Bu bakımdan İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak adlandırılan Fârâbî kendi felsefi sistemini kurarken Platon'dan yararlanmıştır. Ancak Fârâbî, Platon'un yadsınamaz etkisine rağmen kendi felsefi sistemini özgün bir şekilde ortaya koymuştur. Fârâbî'nin özellikle siyaset felsefesinin temelinde evren-şehir-insan üçgeninde kurulan bağlantı özgün bir bağlantıdır. Fârâbî, Antik Yunan felsefesinde olduğu gibi şehri siyasal düşüncesinin merkezine yerleştirmekle birlikte Antik Yunan'dan farklı olarak şehir içindeki her şeyin evrende bir karşılığının bulunduğu iddiasını ortaya koyar. Evrende bulunan düzenin benzeri şehirde de tesis edilmelidir. Bu tesis ancak siyaset ile gerçekleştirilebilir.

Fârâbî'nin bu şekilde bir felsefe oluşturtmasındaki temel amaç da yine Antik Yunan düşüncesindeki ile benzerdir. Ona göre insanın temel amacı mutluluktur. Bu mutluluk araç olan değil, amaç olan mutluluk olup bizzat istenilen en yüksek iyiliktir. Fârâbî'ye göre bu mutluluğa ulaştıracak olan araç ise siyaset ilmidir. Siyaset ilminin uygulandığı yer olarak da şehir/devlet büyük öneme sahiptir. Düşünüre göre mutluluk insanın bireysel olarak kazanabileceği bir şey olmayıp ancak toplumsal yaşam içerisinde edinilebilir. Mutluluğu kazanmak için bir toplum hayatı gerekli olup bu erdemli toplumun başında da erdemli başkan olmalıdır. Doğal olarak iş bölümü ve dayanışma yoluyla ortaya çıkan toplumun, insanı mutluluk amacına ulaştırabilmesi için erdemli nitelikler gösteren bir toplum olması ve erdemli nitelikler gösteren bir başkan tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Bu anlamda Fârâbî devlete bir amaç belirlemektedir. Devletin meşruiyetini sağlayan bu amaç insanları mutluluğa götürmesidir.

1. ANTİK YUNAN'DA FELSEFE VE SİYASET İLİŞKİSİNİN KAVRAMSAL-TARİHSEL BAĞLAMI

Ortaçağ İslam siyasal düşüncesinde yer alan devlet anlayışına kaynaklık eden entelektüel-ilmî alanlardan birisini siyaset felsefesi alanında kaleme alınan eserler oluşturmaktadır. Bu alan iki farklı kelimenin terkibinden oluşmaktadır: Felsefe ve siyaset. Bu bağlamda ilk olarak felsefenin kısa bir tarihinden ve genel bir tasvirinden söz etmek gerekir. Felsefenin, bir hayat tarzı ve düşünce etkinliği olarak M.Ö. 6. yüzyılda Yunanlılar tarafından başlatıldığı ve onlar tarafından birbirini takip eden aşamalardan sonra tanrı-evren-insan arasındaki ilişkiyi açıklama, yorumlama ve anlama maksadıyla geliştirildiği kabul edilmektedir. Felsefe tarihçileri, felsefenin, Antik Yunan'daki başlangıcı ile ilgili ilk tarihlendirme çalışmalarının, Aristoteles okulu tarafından gerçekleştirildiği konusunda mutabıktırlar. Buna göre, felsefenin tarihsel başlangıcı olarak İyonya okulu ve bu okulun kurucusu olarak takdim edilen Thales gösterilir (Cornford, 2020: 55).

Antik Yunan medeniyetinin gelişiminde Antik Doğu medeniyetinin, özellikle Sümer, Fenike ve Mısırlıların yadsınması mümkün olmayan katkıları olduğuna dair kanıtlar ortaya konulmakla birlikte (Ülken, 2020: 9-10), Antik Yunanlıların felsefî düşünce açısından önemi vazgeçilmez olan insan aklına duydukları güven bakımından özgün bir sistem ortaya koydukları varsayılır (Walzer, 1962: 2). Bu bakımdan Antik Yunanlıların, aristokratik dünya görüşünü içerisine alan mitolojik düşüncenin, söz konusu dönemde ortaya çıkan yeni toplumsal olguları ve insan ilişkilerindeki değişimleri açıklamada yetersiz kalması üzerine tanrılara başvurma gereksinimi duymayan seküler ve soyut bir söylem arayışı içerisine girdikleri yönünde bir iddiadan söz edilebilir (Ağaoğulları, 2013: 53). Ne var ki bu iddiaya ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Zira F. Cornford'a göre, Antik Yunan felsefesinin nasıl ortaya çıktığı ve neden kendine özgü bir yol belirlediği sorusuna tatmin edici bir yanıt vermek güçtür. Bunun nedeni, bu konunun ilk defa ele alındığı 19. yüzyılda, Antik Yunan felsefesinin, Antik Doğu hikmetini “ödünç alan” veya bu hikmet türünden “etkilenen” bir karaktere sahip olduğu iddiasıdır. Ne var ki, “ödünç alma” veya “etkilenme” iddiasının, tarihsel temellerinin bilimsel olarak keşfedilememesi üzerine Batılı düşünürler bu teoriden vazgeçmeye başladılar. Her ne kadar, “felsefenin, dini öğretilerden etkilendiği” görüşü, tek tutarlı görüş olmasına rağmen, Antik Yunan dininin kurumsal ve konvansiyonel bir öğretiye sahip olmaması gerekçesiyle din ve felsefe arasında kurulması muhtemel bağ göz ardı edilir. Bu nedenle modern-laik Batı mührü taşıyan felsefe tarihi literatürü, ilk filozofların kendi çevrelerinden yalıtılmış bir şekilde düşünsel etkinlikte bulundukları iddiasını ortaya koyar (Cornford, 2020: 56).

Felsefenin, nasıl ve neden ortaya çıktığıyla ilgili bu tartışmada birincil kaynaklara göz atmak, meselenin çözümü için aydınlatıcı olabilir. Felsefe tarihinin önde gelen filozoflarından Aristoteles'e göre, insan, “hayret ve merak” ihtiyacını giderme amacıyla bir etkinlik türü olarak felsefeye yönelir (Aristoteles, 2019: 19). Kuşkusuz Aristoteles'in felsefeye yüklediği bu misyon, modern araştırmacılar tarafından genel kabul görmüş olmakla birlikte, felsefeyi insanın “hayret ve merak” ihtiyacını karşılayan bir araç olarak değil, Pisagor'u takip ederek onu bir tür yaşam ve ölüm yolu olarak kabul eden filozoflar da bulunmaktadır (Cornford, 2020: 39). Öte yandan felsefe, aklın, yani *logosun* ürünü olmakla birlikte, bir *philo-logia* değildir. Yani felsefe, akıl, mantık ve bilim sevgisi anlamına gelmemektedir. O, bir *philo-sophia*, yani bilgelik sevgisidir (Kurtoğlu, 2013: 95). Bu yönüyle felsefenin hakikate sahip olmayı değil, onu aramayı kendine amaç edindiği ifade edilmelidir (Strauss, 2017: 42). Kutsal bir kitabı, peygamberi ve şeriatı olan İslam düşünürlerinin neden felsefeye ihtiyaç

duydukları da ancak bu sayede açıklanabilir. Çünkü İslam filozofları açısından felsefe Allah'ın varlığını bilimsel yollarla gösterme iddiasında olan “doğal teoloji” anlamına gelmektedir (Walzer, 1962: 8).

Söz konusu ilmî alanın ilk kısmını ise siyaset oluşturmaktadır. Eğer Antik Yunan felsefesinden, dolayısıyla da İslam felsefesinden söz ediliyorsa, bu iki miras açısından da siyasetin eşsiz bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda, Ruby, Yunan filozofları açısından siyasetin diğer felsefi konular karşısında mutlak bir üstünlüğü olduğunu ifade etmektedir (Ruby, 2016: 13). O halde, Antik Yunan filozoflarının yaklaşımından hareketle siyasetin felsefi bir konu, uğraş, merak alanı olduğunu söylemek mümkündür. Peki, siyaset felsefesi ne anlama gelmektedir? Siyaset felsefesi, siyaset bilimi ve siyaset teorisi gibi siyasal olayları inceleyen disiplinlerden birisidir. Siyaset felsefesi, filozofun toplumun diğer üyeleriyle paylaştığı tek hayat alanı olan kamusal hayat alanını konu edinmektedir (Kurtoğlu, 2013: 93). Çünkü Antik Yunan filozofları nezdinde felsefe, kaotik görünen siyaseti anlaşılır kılan bir etkinlik türü olarak kabul edilir (Ruby, 2016: 14).

2. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE FELSEFENİN TARİHSEL BAĞLAMI

İslam düşüncesinin, Antik Yunan felsefesi ile erken bir tarihte tanıştığını söylemek mümkündür. Emeviler dönemindeki kabile merkezli toplum ve devlet anlayışının Abbasilerle birlikte ortadan kalkması, Müslüman aydınlar arasında Antik Yunan mührü taşıyan felsefi geleneğe gösterilen ilgiyi açıklar. Abbasilerle birlikte devletin bir imparatorluğa dönüşmesine bağlı olarak İslam inanç sistemini imparatorluk içerisinde sayısal anlamda artış gösteren Müslüman olmayanlara karşı savunma ihtiyacı ortaya çıkar. Kur'an ve hadislerin otoritesini tanımayan Müslüman olmayanlara karşı İslam inanç sistemini savunma amacıyla dini bakımdan kurucu iki unsurun üstünlüğünü de ihtiva eden bir şekilde delil gösterme kaçınılmaz hale gelir (Watt, 2017: 175). Bu bakımdan Abbasi halifeleri, el-Mehdî döneminden itibaren kendilerini İslami ortodoksinin savunucuları olarak takdim etmişlerdir. El-Mehdî'nin kendini, İslami ortodoksiye muhalif olan sapkınlar anlamındaki *zanadık*anın ortadan kaldırılmasına adanmış aktarılır (Lapidus, 2013: 141). Bu durumla ilgili olarak Gutas, el-Mehdî döneminde Aristoteles'in *Topika* adlı eserinin bizzat halifenin talimatıyla Arapçaya tercüme edildiğini ifade eder. Çünkü *Topika*, tartışma sanatı olarak diyalektiği, sistematik bir şekilde öğretme amacıyla yazılan bir kitaptır. Abbasi idaresi altında yaşayan Hristiyan ve Yahudi toplulukları, diyalektik yöntemine yabancı olmadıkları için bu yöntem aracılığıyla dinler arası tartışmalarda Müslümanlar karşısında bariz bir üstünlüğe sahiptiler. İşte bu üstünlüğün ortadan kaldırılması ve İslam'a yönelik diğer dinsel topluluklar tarafından dile getirilen iddia ve eleştirilere karşı koyma amacıyla Aristoteles'in *Topika* adlı eseri Arapçaya tercüme edilir. Bu eser, kelâm âlimlerinin başucu kitabı olarak İslam'ın ve onun doktriner dayanakları olan Kur'an ve hadisin otoritesini savunma amacına matuftur (Gutas, 2020: 71).

Ne var ki, İslam düşüncesinin ilişki içerisinde olduğu “saf” Antik Yunan felsefi mirası değildir. Abbasi saray çevrelerinde Yunan kültürü olarak bilinen felsefi düşünce, Antik Yunanlıların düşüncesinden ziyade Akdeniz dünyasının Antik Yunan hakkındaki görüşlerine dayanmaktadır. Başka bir deyişle, İslam düşüncesinin tanıdığı Yunan felsefi düşüncesi, geç dönem Roma İmparatorluğu'nun entelektüel kodları içerisinde değerlendirilen ve yorumlanan düşüncedir (Lapidus, 2013: 148). Antik Yunan düşünce mirası, Büyük İskender'in fetihleriyle Doğu'ya, yani Fars ve Hint topraklarına kadar yayılır, akabinde bu iki kadim miras ile etkileşim içerisine girer. Böylelikle, Antik Yunan felsefesi ve kadim Doğu medeniyetlerine özgü bilgeliğin sentezi olarak adlandırılan Helenistik

felsefe geleneği ortaya çıkar. Bu geleneğin hâkim felsefe ekolü, hem Antik Yunan ve Doğu'yu hem de Platon ve Aristoteles'in felsefi görüşlerini uzlaştırma uğraşı içerisinde olan Yeni-Platonculuk'tur. Bu yüzden İslam felsefesi, Helenistik kültürün mührünü taşıyan Yeni-Platonculuk'un bir parçasıdır (Watt, 2017: 79). Mistik bir felsefi doktrin olarak Platon felsefesini yeniden-üreten ve bu yönüyle Platoncu felsefi anlayışın kılavuzluğunda Aristoteles'i okuyan Yeni-Platonculuk (Şenel, 2017: 31), başta Fârâbî olmak üzere İslam siyaset felsefesinin karakterini belirleyen temel kaynaktır.

İslam öncesi Helenistik Yunan felsefesinin iki önemli akademiyle temsil edildiği söylenebilir. Bunlardan birisi Atina, diğeri ise İskenderiye'dir. 4. ve 5. yüzyıllarda Roma İmparatorluğu'nun resmi inanç olarak Hristiyanlığı kabul etmesi üzerine putperest olarak adlandırılan bu okullar dağılma sürecine girerler. Ne var ki bu iki okul, Ortadoğu'nun Hristiyan olmakla birlikte, Romalı olmayan bölgelerinde faaliyetlerini sürdürme olanağına sahip olur. Atina Okulu, Urfa ve Nusaybin'de, Nasturi Kilisesi'nin himayesi altında Antik Yunan eserlerinin Süryaniceye tercüme edilmesiyle varlığını devam ettirir (Ülken, 2020: 41). 6. yüzyılda bu okul Sasani kraliyet şehri olan Cundişapur'a taşınır. Bu yüzyılda ortaya çıkan Cundişapur Okulu, Yunan felsefi ve bilimsel eserleri ile Fars ve Hint'in dinsel ve astrolojik kavramlarını sentezleyen bir geleneği oluşturur. Müslümanların, Fars topraklarını fethetmesi üzerine bu okul Bağdat'a taşınır. İskenderiye Okulu ise Antakya, Merv ve Harran'da felsefi faaliyetlerine devam etme olanağı bulur. Nasturi Kilisesi, Sasani himayesi ve Harran putperestleriyle varlığını sürdüren Yunan felsefi düşüncesi, Abbasilerin başkenti olan Bağdat'a bu tarihsel silsileyi takip ederek intikal eder (Lapidus, 2013: 149). Başka bir deyişle, Helenizm mührü taşıyan Yunan felsefesinin, İslam düşüncesine iki kaynak aracılığıyla taşındığı kabul edilir.

Tarihsel olarak felsefi etkinlik, Abbasiler döneminde tercüme faaliyetlerinin gerçekleştirildiği bir tür büro olan *Beytü'l-Hikme* (Bilgelik Evi) aracılığıyla İslam dünyasında önemli bir yer edinir. *Beytü'l-Hikme*, Sasani dilinde kütüphane anlamına gelen bir terimdir (Gutas, 2020: 60). İslam düşünce tarihçiler tarafından *Beytü'l-Hikme*'nin kuruluş gerekçesiyle ilgili birbirinden farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu görüşlerden birisi, İslam inancının diğer inançlara, özellikle de Hristiyanlık ve Maniheizm'e karşı üstünlüğünü kanıtlamak maksadıyla bu kurumun kurulduğu yönündedir. Bu iddiaya göre Hicret'in 3. yüzyılının başında, Mu'tezile ekolünün önderlik ettiği teologlar, İslam inancını, düalist tanrı inancına karşı savunma amacıyla Yunan aklı ve diyalektiğini yöntem olarak benimserler. Müslüman teologlar, Hristiyan teolog ve polemikçilerin pagan inancına meydan okuma amacıyla kullandıkları diyalektik yöntemini, düalist tanrı inancını benimseyen grupların tezlerini çürütme maksadıyla kullanırlar. Bu yüzden, Abbasi halifesi Me'mun döneminde kurulduğu kabul edilen *Beytü'l-Hikme*, halifenin, Yunan felsefesine duyduğu kişisel ilgi ve merakın ürünü olarak kabul edilemez. Düalist sapkınlara karşı diyalektiğin işlevselliği, Me'mun döneminde, daha fazla sayıda felsefi eserin Arapçaya tercüme edilmesi için zemin hazırlar (Gibb, 1982: 71). İkinci görüş ise bilginin akıldan ve vahiyden başka bir kaynağı olduğuna inanan gnostik düşüncenin faaliyetleri üzerine odaklanmaktadır. Câbirî'nin ileri sürdüğü iddiaya göre, gücünü Ehl-i Beyt'e bağlılık üzerinden devşiren Fars aristokrasisi, Abbasilere karşı toplumsal ve siyasal hücumu iflas ettikten sonra Arap-İslam devletinin güç merkezinde ideolojik sahaya yoğunlaşmaya karar verir. Bu sahada kendine silah olarak gnostik düşüncüyü tercih eden Fars aristokrasisinin hücumuna karşı Abbasiler, bir taraftan Mu'tezile ekolünü desteklerken, diğer taraftan da Fars'ın geleneksel rakibi olan Yunan'ın bilim ve felsefe kitaplarının çevirisine yönelir. Bu yüzden felsefenin, İslam toplumunda fikri bir lüks olmadığını ifade eden Cabirî, onun doğuşundan itibaren kavgacı ve ideolojik bir söyleme sahip olduğunu belirtmektedir (Câbirî, 2003: 28-29). Benzer bir iddiayı dile getiren Gutas, çeviri

hareketinin, ne anadili Süryanice olan Hristiyanların çabasına bağlı olduğunu ne de bu hareketin aydın görünümlü Abbasi halifelerine hamledilebileceğini kabul eder. Ona göre, iki yüzyıldan fazla süren, toplumun seçkin sınıfının neredeyse tamamının katıldığı ve çok büyük fonlarla desteklenen çeviri hareketinin temel nedeni toplumsal ihtiyaçlardır (Gutas, 2020: 15-20). Bu iki görüşün mutabık olduğu nokta *Beytü'l-Hikme*'nin dönemin ihtiyaçlarının ürünü olarak ortaya çıktığı yönündedir.

Abbassiler döneminde başlayan tercüme faaliyetleri üç temel safha içerisinde incelenebilir. Birinci safha, Me'mun'un hilafet döneminde hem bir kütüphane hem de bir kitap istinsah ve tercüme merkezi olarak tasarlanan *Beytü'l-Hikme*'nin kuruluşudur. İkinci safha, Huneyn bin İshak'ın başını çektiği, “Yunanca metnin tercümesi için tam bir edisyon kritiğinin ortaya konulması gerekliliği” ilkesi üzerinden şekillenen safhadır. Üçüncü safha ise tercümeler sonucunda Arapçada orijinal felsefi eserlerin ortaya çıktığı safhadır (Watt, 2017: 40-41). Ancak bu üç safhayı çok keskin hatlarla birbirinden ayırmak söz konusu değildir. Bu üç safhanın iç içe geçtiği bir epistemolojik zeminden söz edilebilir. Örneğin bu bakımdan ilk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin yöntem ve çalışmalarına göz atılabilir. Kindî, felsefi çalışmaları için hem Aristoteles'e ait olduğu bilinen *Metafizik* adlı eserden yararlanmakta hem de Aristoteles'e isnat edilen ama Yeni-Platoncu bir düşünür ya da düşünürler tarafından kaleme alındığı düşünülen *Aristoteles'in Teolojisi* adlı eseri başucu kitabı gibi kullanmaktadır. Özellikle Abbasi Halifesi Me'mun döneminde Antik Yunan filozoflarına ait eserlerin tercüme edilmesi için özel bir önem gösterilir (Walzer, 1962: 69. Walzer'in belirttiği üzere, İslam felsefesi şeklinde adlandırılan şey Antik Yunan düşüncesinin, yeni fikirlere açık ve ileri görüşlü olan kişiler tarafından asimile edilmesidir (Walzer, 1962: 11). Bu bakımdan İslam siyaset felsefesinin Yeni-Platoncu bir karakterde olduğu ifade edilmelidir.

Nitekim genel olarak Antik Yunan mirasına, özel olarak da Platoncu-Aristotelesçi siyaset felsefesi mirasına dayanarak ortaya çıkan ve gelişen İslam siyaset felsefesinin devlet ve devletin amacına ilişkin anlayış ve kavrayışı bağlamında söz konusu mirasın normatif düzeyde etki ve katkısı bulunduğunu ifade etmek gerekir (Walzer, 1962: 1-2). Çünkü İslam filozofları, genel olarak siyaset ve özel olarak devlete yaklaşım yöntemleri bakımından Yunanlı üstatlarını takip etmektedirler. Bu yüzden, İslam siyaset felsefesinin Platoncu-Aristotelesçi kavramlar üzerine inşa edilmiş sağlam bir epistemolojik zemin üzerinde yükseldiği ifade edilmektedir (Kurtoğlu, 2013: 89). Ancak belirtmekte fayda var ki, İslam filozoflarının Platon ve Aristoteles'i yorumlayış tarzları, Yeni-Platoncu karakterdedir. Özellikle başta Aristoteles'e izafe edilen, ancak günümüzde Yeni-Platoncular tarafından kaleme alındığı ortaya konulan *Aristoteles'in Teolojisi* gibi eserlerin İslam filozofları üzerindeki muazzam etkisinden dolayı bu filozofları İslam'ın Yeni-Platoncuları olarak kabul etmek gerektiği yönündeki anlayış yaygındır (Corbin, 2017: 276). Bu nedenle İslam siyaset felsefesinin yalnızca Platon veya Aristoteles'in düşüncelerini yansıtmak yerine bu iki filozofun bir sentezi olduğu ve her iki filozoftan da izler taşıdığı ifade edilmelidir.

3. FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE VE SİYASET İLİŞKİSİ

Ortaçağ İslam siyaset felsefesi üzerinde Platon ve Aristoteles etkileri bakımından mukayese edildiğinde, ilk ismin etki ve katkı bakımında çok daha ağır bastığı görülmektedir. Bu konuyla ilgili olarak İslam-Yahudi felsefi geleneği ve Hristiyan skolastik düşüncesini karşılaştıran Strauss, aslında teorik felsefe hususunda İslam-Yahudi felsefesi ve Hristiyan skolastiğinin aynı çizgide olduğunu belirtmektedir. Strauss, İslam-Yahudi felsefi geleneği ve Hristiyan skolastik düşüncesi arasındaki farkın, siyaset ve ahlak konularını içine alan pratik felsefe alanında ortaya çıktığını ifade etmektedir.

Strauss'a göre, söz konusu farklılığın nedeniyse, İslam-Yahudi felsefi geleneğinin siyasal ve ahlak konularında Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserindeki öğretilere, Batı-Hıristiyan dünyasındaki siyasal konuların ise Aristoteles'in *Politika*'sına dayanmış olmasındandır (Strauss, 1989: 224-225). Gerçekten de, İslam dünyasının yetiştirmiş olduğu en önemli filozoflardan birisi olan Fârâbî'nin siyaset kuramı, Platon'un *Devlet* ve *Yasalar*'ındaki siyasal görüş ve analizlere dayanmaktadır (Walzer, 1962: 5).

İslam filozofları tarafından neden Platon'un eserlerinin ağırlıklı olarak tercih edildiğiyle ilgili olarak bir dizi çıkarımda bulunmak mümkündür. Bu çıkarımların başında, Platon'un siyasete ilişkin iki büyük eseri olan *Devlet* ve *Yasalar*'ın farklı zamanlarda Arapçaya farklı tercümelerinin yapılmış olmasına karşın, Aristoteles'in siyasete ilişkin ana eseri olan *Politika*'nın metin olarak Arapçaya 19. yüzyıl gibi geç bir tarihte tercüme edilmiş olması bulunmaktadır. Bununla birlikte, eğer sadece bu çıkarımla yetinilecek olursa, İslam siyaset felsefesinin oluşumu tarihsel bir tesadüfe indirgenmiş olur. Böylelikle de, İslam filozoflarının siyasal olanı Platon'un rehberliğinde kavramaları ve inşa etmeleri, klasik dönemde *Politika*'nın metin olarak Arapça tercümesi olmadığı için tarihin bir "cilvesi" olarak görülecektir. Ancak, İslam siyaset felsefesinin söz konusu seyri tarihin bir "cilvesi" olarak değerlendirilmek yerine İslam'ın kavramsal çatısı dikkate alınmak suretiyle çıkarımda bulunulacak olursa, İslam filozoflarının siyaset felsefesi alanında neden Aristoteles'i değil de Platon'u tercih ettikleri daha iyi kavranabilir.

Bu bağlamda ilk olarak Fârâbî realitesini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İslam siyaset felsefesinin Fârâbî ile başladığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle Walzer'in de ifade ettiği üzere, İslam dünyasında ilk defa felsefi konuları sistematik bir şekilde işleyen Fârâbî, kendi yaşadığı dönemdeki sorunları çözmek amacıyla Platon'un görüşlerine yönelmiştir (Walzer, 1962: 19). Daha sonraki pek çok İslam filozofu da "İkinci Öğretmen" şeklinde adlandırılan Fârâbî'nin felsefi yöntemini takip edecektir. İkinci olarak, İslam'ın kendine özgü İlahi Yasa, vahiy, peygamberlik ve şariat gibi kavramları, İslam filozoflarının pratik felsefe açısından neden Platon'a yöneldiklerini anlaşılır kılabilen kilit kavramlardır. İslam filozofları, siyaset felsefelerini oluştururken kullandıkları bu kavramların temellendirilmesi hususunda Platon'un yöntemini tercih ederler. Örneğin, Platon'un yasaların ilahi kökenine yönelik vurgusu, kendi siyaset felsefesini temellendirmeye çalışan Müslüman bir filozofun neden Platon'u tercih ettiğini açıklamaya yardımcı olur (Kurtoğlu, 2013: 87). Hatta bu bakımdan Fârâbî'nin yaptığı gibi, ideal halife için filozof-kral modelinin son derece kullanışlı olması açıklayıcıdır. Aynı şekilde, İslam'ın siyasal öğretileri üzerine temellenen ideal yönetim anlayışı ile Platon'un *Yasalar* adlı eserinde tarif ettiği iyi rejim arasında dikkat çekici benzerlikler olduğunu da not etmek gerekir. Bu benzerliklerden birisi, muhtemelen en ilgi çekici olanı, ideal yönetimin kurucusu olan kişinin (peygamber ya da filozof-kral) getirdiği yasayı ve değerleri muhafaza etmek amacıyla hukukçular (fakih) ve teologların (kelamcılar) yeni kurallar getirmelerini engelleme, böylelikle de onların etkinliğini azaltma gayretidir (Mahdi, 1987: 207). Bu bağlamda İslam filozoflarının ulaşmaya çalıştıkları amaç bakımından Platon'un siyaset felsefesinde kendi felsefi sistemlerine uygun araçları buldukları belirtilmelidir.

Aslında Aristoteles'in siyasete ilişkin görüşlerinin İslam dünyasında hiçbir şekilde bilinmemesi gibi bir durum da söz konusu değildi. Her ne kadar klasik dönemde Aristoteles'in *Politika*'sı Arapçaya tercüme edilmemiş olsa bile onun başka eserlerinden bu esere yapmış olduğu atıflar ya da söz konusu eserden yapmış olduğu alıntılar İslam filozofları tarafından bilinmektedir. Daha da

önemlisi, esas olarak ahlak konusuna ayrılmış olmakla birlikte, Aristoteles'in düşüncesinde ahlak ve siyasetin birbirlerine karşı ontolojik zorunluluk içermesinden dolayı belli ölçüde onun siyasete ilişkin görüşlerini de içeren *Nikomakhos'a Etik* adlı eseri, İslam dünyası tarafından gayet iyi bilinmektedir. Öyle ki, söz konusu eser, Fârâbî, İbn Bâcce ve İbn Rüşd'ün pratik felsefelerinin temel kaynaklarından birisidir. Bu durum, İslam siyaset felsefesinin içerisinde Aristotelesçi öğeler barındırdığına delil teşkil eder. Ancak, tüm bu verilere rağmen İslam siyasal felsefesine mührü vuran Platon'un görüşleridir. Bu yüzden, İslam siyaset felsefesinin Platoncu bir ruha sahip olduğunu söylemek gerekir (Kurtoğlu, 2013: 88).

O halde, İslam siyasal düşüncesine kaynaklık eden ilmî alanlardan birisi olan siyaset felsefesini konu alan eserlerdeki devlet anlayışının Platon mührü taşıdığını ifade etmek gerekir. Özellikle *El-Medinetü'l Fazıla*, *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, *Kitâbü'l Mille* ve *Tahsîlu's-Sa'âda* adlı siyasal içerikli eserleri aracılığıyla İslam ve Antik Yunan siyasal felsefesi arasında köprü kuran ve İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî'nin katkılarıyla Platoncu kavramlarla örülü siyaset felsefesi geleneği İslam düşüncesinde yerini alır. Bu bakımdan Fârâbî'nin siyaset felsefesinin özellikle ideal boyutunun Platon'dan mülhem bir şekilde tasarlandığı ifade edilebilir (Korkut, 2015: 84). Çünkü Fârâbî ideal halifeye özgü niteliklerin Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinden hareketle ortaya çıkarılabileceğini düşünmektedir (Walzer, 1962: 19). Bu bakımdan İslam siyaset felsefesinin kavranabilmesi ve İslam düşüncesi içerisinde devletin yeri ve amacının anlaşılabilmesi için Fârâbî'nin ilk okunması gereken filozof olduğu söylenebilir.

4. FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE FELSEFE, SİYASET VE DEVLET İLİŞKİSİ

Fârâbî, bütün varlıkların en yüce Varlık'tan sudûr ettiği fikrini kendi devlet anlayışına uygular. B. Bayraklı, Fârâbî'nin en Yüce Varlık ve evren arasındaki hiyerarşik ve ontolojik ilişkinin evren ve devlet arasındaki ilişkinin rol modeli olduğunu ifade eder. Ona göre bu model ontolojik nazariye olarak adlandırılır (Bayraklı, 2008: 40). Öte yandan Fârâbî, şehir kelimesiyle karşıladığı devlete olan gereksinimi toplumsal zaruretlere hareketle açıklamaktadır. O, Aristoteles'i takip edercesine, şehri yalnızca insanların yaşadığı bir mekân olarak değil, gerçek anlamda ortak "iyi yaşam"ın siyasal mekânı olarak düşünmektedir. Ona göre, bir dizi toplumsal ihtiyaç gereği bir arada yaşamak zorunda olan insanlar, söz konusu ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla siyasetin uygulandığı yerleşim merkezi olan şehre gereksinim duymaktadırlar. Ancak Fârâbî, yönetim işini sadece toplumsal-siyasal hayata özgü bir iş olarak düşünmemektedir. O, yönetim işini, yani şehir (devlet) idaresi ile hem evrenin hem de insan bedeninin işleyiş tarzı arasında benzerlikler olduğunu düşünmektedir. Kuşkusuz bu tür bir düşünce tarzı, Fârâbî açısından son derece tutarlıdır. O, Antik Yunan filozofları gibi evren, insan ve şehir arasında insanın vazgeçemeyeceği canlı bir ilişki kurgulamaktadır. Her ne kadar Fârâbî bu konu ve pek çok diğer konu özelinde Antik Yunan filozoflarını takip etse bile, bu konulara kendi mührünü de vurmakta ve orijinal sistemini ortaya koymaktadır. Ona göre, şehir gibi evreni ve insanı yaratan da İlk Sebep, yani Allah'tır. Diğer varlıkların her biri varlığını, O'nun varlığından almıştır (Fârâbî, 2017: 41). Bu bakımdan evren, "en yüksek noktada en mükemmel ve en gerçek varlığın bulunduğu; bu varlıktan daha az mükemmel varlıkların meydana geldiği ve bu varlıklarda da hepsinin en aşağısındakine ulaşıncaya kadar daha aşağı bir varlık derecesinin meydana geldiği anlamında" bir hiyerarşiye sahiptir (Watt, 2017: 53-55). Aynı zamanda, Allah evrenin yaratıcısı ve yöneticisi olduğu gibi, şehrin de yöneticisidir. Sadece evreni yönetmesi bir tarz (İlk Akıl), erdemli şehri yönetmesi

başka bir tarz (İlk Başkan) şeklindedir (Fârâbî, 2002: 272). O halde insan ve evrenin işleyişini kavramak, şehrin işleyişini kavramaya yardımcı olur (Toktaş, 2002: 248).

Bu bağlamda ilk olarak Fârâbî'nin evrendeki varlıklar ve siyasal organizasyon arasında kurduğu benzerliği ele almak gerekir. Fârâbî açısından “şehir ve toplumun içine aldığı her şeyin benzerinin âlemin bütününde mevcut olma” durumu söz konusudur (Fârâbî, 2015a: 67). Çünkü hem evrenin hem de şehrin yöneticisi Allah'tır. Her ne kadar Allah, evreni İlk Akıl, şehri de İlk Başkan aracılığıyla yöneterek, farklı yönetim tarzlarını tercih etmiş olsa da, evrenin tabakalarıyla şehrin tabakaları arasında bir uygunluk olması sebebiyle her ikisini yönetmesi arasında benzerlikler bulunmaktadır (Fârâbî, 2002: 272). Fârâbî, evrendeki varlıklar arasında hiyerarşik bir yapı olduğunu, bu yapı ve toplumsal hayatın yapı ve işleyişi arasında bir ilişki olduğunu düşünür. Ona göre, evrendeki düzene benzer bir düzen, toplumsal hayatta siyaset aracılığıyla tesis edilmelidir (Çilingir, 2009: 50). Buna göre, evrenin ve evrende bulunan varlık sınıflarının ilk yöneticisi olan Allah'ın durumu ve erdemli şehrin ilk başkanının durumu arasında benzerlik bulunmaktadır (Fârâbî, 2002: 272). Bu hiyerarşik yapıya göre evrende bulunan varlıkları üç tabakaya ayırmak mümkündür: a) en tam varlıklar, b) en eksik varlıklar ve c) bu ikisi arasında olup, hem tam hem de eksik olan varlıklar (Fârâbî, 2015b: 33-49). Fârâbî, evrendeki varlık sınıflamasına benzer bir şekilde insan organları ve şehirleri de tabakalara ayırmaktadır. Aslında Fârâbî, siyaset felsefesini konu alan eserlerine genellikle ontoloji ile başlamaktadır. Ancak filozof *Kitâbü'l Mille* adlı eserinde, evrendeki varlıkların her tabakasını ontolojik açıdan çok, yönetim açısından ele almaktadır, *El-Medinetü'l Fazıla* adlı eserinde tercih ettiği üçlü tabakayı, *Kitâbü'l Mille*'de farklı bir şekilde kullanmaktadır. Bu üç tabaka a) salt yöneten, b) salt yönetilen ve c) hem yöneten hem de yönetilen varlıklardan oluşmaktadır. Buna göre, şehirde salt yöneten ilk başkan, salt yönetilen halk, hem yöneten hem yönetilen ise ikincil başkanlardır (Toktaş, 2002: 248).

5. FÂRÂBÎ DÜŞÜNÇESİNDE DEVLETİN YÜCE AMACI OLARAK MUTLULUK

Fârâbî'nin yaşadığı dönemde gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da felsefenin çözüme kavuşturmayı arzuladığı temel konu akıl (felsefe) ve vahiy (din) arasındaki ilişkidir. Bir tarafta felsefe tarafından temsil edilen akıl, öteki tarafta dinin göstergesi olan vahiy, insan hayatının her bir parçasını düzenleme iddiasındadır. İşte böyle bir entelektüel ortamda işe koyulan Fârâbî, din ve felsefeyi bir ve aynı hakikatin iki farklı düzeydeki ifadeleri olarak kabul etmek suretiyle ikisini uzlaştırma çabası içerisine girer (Mahdi, 1987: 206). Fârâbî'nin bu uzlaştırma çabasında felsefi faktörlerin yanında, yaşadığı devrin siyasal ve kültürel olayları da oldukça etkilidir. Çünkü İslam felsefesi, ortaya çıktığı yer ve zamanın kendisine sağladığı siyasal ve kültürel malzemeyi hesaba katmaksızın, soyut bir felsefi girişim olarak anlaşılır kılınmaz (Kurtoğlu, 2013: 90). Buna bağlı olarak Ortaçağ İslam toplumunda yaşayan bir filozof olarak Fârâbî, içinde yaşadığı toplumda varlığını ve ağırlığını hissettiren din ile felsefe arasındaki çatışmayı, ortak bir zemin olan “siyaset” temelinde çözüme kavuşturma amacındadır. Öyle ki söz konusu dönemde siyaset, gerek felsefe gerekse dinin hayatın temel amacı olarak belirlediği şeyin gerçekleştirilebileceği yegâne adres konumundadır (Çilingir, 2009: 35). Dolayısıyla Fârâbî bir taraftan dini öte taraftan da felsefeyi kendisine konu edinmek durumunda kalır. Çünkü siyaset, kamusal-siyasal hayatı düzenleme iddiasında olan hem dinin hem de felsefenin ortak çalışma alanıdır (Kurtoğlu, 2013: 82). Bu ortak çalışma alanının temel konusu ise erdemli devlet tasarımıdır.

Fârâbî için insanın amacı, yani insanın elde etmesi gereken mükemmelliğin ne olduğu ve nasıl olduğu sorularının cevabı siyaset ilmi vasıtasıyla elde edilir (Fârâbî, 2015a: 67). Bu yönüyle siyaset ilmi, insanı tahkik etmek suretiyle onun kendine özgü doğasının ne olduğunu, diğer varlıklardan (ilahi ve doğal varlıklar) hangi özellikleriyle ayrıldığını, onun mükemmelliğini hangi unsurun ya da unsurların teşkil ettiğini ve ona nasıl ulaşılabileceğini açıklamaktadır (Mahdi, 1987: 209). Dolayısıyla, Fârâbî, “bilindiğinde yapılması mümkün olan şey”den oluşan pratik felsefenin (Fârâbî, 2002: 261) içerisinde yer alan siyaset ilminin, insani-toplumsal hayat için gerekli olan güzel şeyleri elde edip, koruduğunu düşünmektedir (Çilingir, 2009: 49). Bu yüzdendir ki, din ve felsefe arasında bir çatışma değil, uyum olduğunu düşünen Fârâbî, insanın elde etmek istediği ve elde ettiğinde kendisini erdemli kılacak olan şeyi tek başına elde edemeyeceğini düşünmektedir. Ona göre insan, elde etmek istediğine ancak iki şey sayesinde ulaşabilir: Birincisi, istenilen şeyin nasıl bilineceğini ve elde edileceğini gösteren bir sanat; ikincisi de bu sanatın uygulanacağı bir yer (mekân). Bu sanat siyaset; onun uygulanacağı yer ise devlet (*el-Medinetü'l Fâzıla*)’tır (Aydın, 1976: 305). Peki, Fârâbî’ye göre insanın elde etmek istediği şey nedir? O halde ilk olarak insanın elde etmek istediği şeyin, yani amacının ne olduğunu araştırmak gerekir.

Fârâbî’ye göre, insanın yüce amacı mutluluktur. Felsefedeki teorik ve pratik uğraşın nihai hedefi insanı mutlu kılmaktır. Çünkü mutluluk, yaratılışın biricik amacıdır. Bu bakımdan pratik felsefenin kapsamında yer alan siyaset ilminin amacı mutluluğu araştırmak ve tanımlamaktır (Fârâbî, 2019: 160). O halde soralım: Mutluluk nedir? Fârâbî’ye göre, siyaset ilmi mutluluğun iki türünü tanımlamaktadır. İlk tanıma göre mutluluk, aslında öyle olmadığı halde mutluluk sanılan mutluluk türüdür. İkinci tanıma göre mutluluk, hakikatte mutluluk olan mutluluktur. Fârâbî, mutluluğu tanımlamak amacıyla iki türün varlığından söz etmekle birlikte, kullandığı ifadeden de anlaşılacağı üzere, “hakiki mutluluk” olan mutluluğu tercih etmekte ve onu şu şekilde tanımlamaktadır: Mutluluk, bir başka şeyin ya da eylemin gerçekleştirilmesi amacıyla kullanılan bir araç olarak değil, bizzat kendisinin peşinden koşulan en yüksek iyiliktir. Mutluluğu elde etmeye yarayan her şey iyilik; ona giden yolu tıkayan her şey ise kötülüktür (Fârâbî, 2017: 84-5). Mutluluğun elde edilmesine yardımcı olan iyilik ya da ona ulaşılmasını engelleyen kötülük ya irade ile ortaya çıkar ya da tabii olarak bulunur. Söz konusu mutluluk, bu hayatta değil, bundan sonraki hayatta gerçekleşir. Bu mutluluğa da “en yüksek mutluluk” adı verilmektedir. Fârâbî, hakikatte öyle olmadığı halde mutluluk olduğu sanılan şeylere gelince bunların; zenginlik, haz, şeref ve insanın yüceltilmesi gibi çoğunluk tarafından iyilikler olarak adlandırılan ve bu dünyada kazanılan insani arzular olduğunu ifade etmektedir. (Fârâbî, 2002: 264). Fârâbî’nin, mutluluğu tanımlarken amaç-arac ayrımı yaptığı görülmektedir. Hakiki mutluluğu yüce bir amaç olarak konumlandırırken, mutluluk zannedilen arzuların ise aslında yalnızca araç konumunda olduklarını vurgular.

Fârâbî mutluluğun tanımı için siyaset ilmini ön koşul olarak ortaya koyar. Çünkü “bilindiğinde yapılması mümkün olan” felsefi tür, yani pratik felsefe içerisinde yer alan bu ilim, insani eylemleri, davranışları, ahlakı, huyları ve iradi melekeleri araştırmaktadır. Bu ilim sayesinde insan, bu hayatta iyilikleri, ahiret hayatında ise en yüksek mutluluğa ulaştıran davranış, ahlak ve melekeleri tespit eder (Fârâbî, 2002: 265). Ancak Fârâbî, siyaset ilmini sadece mutluluğun nasıl araştırılacağı ve tanımlanacağıyla sınırlandırmamaktadır. Fârâbî, bu ilmin mutluluğun nasıl kazanılacağını açıkladığını da düşünmektedir. Peki, insan mutluluğu nasıl kazanacaktır? Fârâbî, *Tahsilü's-Sa'âda* adlı eserinde, hem bu hayatın dünya mutluluğunun hem de mutluluğun en yüksek hali olan öteki hayat mutluluğunun kazanılmasını sağlayan insani şeylerin dört çeşit olduğunu ifade etmektedir. Bunlar,

nazarî erdemler, fikri erdemler, ahlaki erdemler ve amelî sanatlardır (Fârâbî, 2015a: 53). *Tahsîlu's-Sa'âda*'da tüm bu insani şeylerin mahiyetini açıklayan Fârâbî, *Kitâbü'l Mille* adlı eserinde insanın mutluluğu kazanmasında toplumsal ve siyasal hayatın kaçınılmazlığına dikkat çekmektedir.

Fârâbî açısından insanın temel amacı olan mutluluğu kazanması ancak siyasal topluluk sayesinde gerçekleşir (Mahdi, 1987: 206). Çünkü pratik alanda mutluluğun nasıl kazanılacağını insana gösteren sanat (siyaset) kadar, bu sanatın uygulandığı mekân, yani toplum (şehir/devlet) da varlığı bakımından vazgeçilmez bir öneme sahiptir. Bu yüzdendir ki, Fârâbî, insanı doğal durumunda eksik bir varlık olarak kabul etmektedir (Fârâbî, 2015b: 97). Doğal durumunda eksik olan bir varlık olarak insanın mutluluğu kazanması mümkün değildir. Çünkü siyaset ilmi, “en son noktasına kadar araştırılan eylem, davranış, ahlak, huy ve iradi melekelerin hepsinin tek bir insanda bulunması ve bütün bunları tek bir insanın uygulamasının mümkün olmadığını, bunların fiilen ortaya çıkarılmasının ve uygulanmasının bir toplulukta paylaşılmasıyla mümkün olduğunu açıklamaktadır” (Fârâbî, 2002: 265). O halde, Fârâbî'nin *Kitâbü'l Mille* adlı eserinden alıntılarımız bu cümleden hareketle mutluluğu araştırarak ve tanımlayan siyaset ilminin mutluluğun kazanılması amacıyla siyasal topluluğu kaçınılmaz gördüğünü söylemek mümkündür.

İnsanın erdemli ve mutlu olabilmesi için felsefî bilgiye, bu bilginin gerektirdiği davranışları kazanıp, ortaya koyabileceği ve yapabileceği erdemli başkanın yönetimindeki erdemli bir topluma ihtiyacı vardır (Fârâbî, 2002: 258). Çünkü her insan mutluluğu nasıl kazanacağını bilmemektedir. Öyleyse insan, yüce amacı olan mutluluğu, ancak erdemli bir başkanın yönetimindeki erdemli bir toplum içerisinde kazanabilir. Bu bakımdan erdemli toplum, insanların erdemli olmak, soylu faaliyetlerde bulunmak ve mutluluğu elde etmek amacıyla bir araya geldikleri ve işbirliği yaptıkları bir toplumdur (Mahdi, 1987: 210). Bu yüzden insana, toplumsal veya siyasal hayvan denilmektedir (Fârâbî, 2015a: 66). Yani, doğası gereği barınak arama ve kendi türünden olan diğerleriyle bir arada yaşama özelliği olan insanın, mutluluğu elde edebilmesi için toplumsal-siyasal hayata ihtiyacı vardır.

O halde, insanın mutluluğu için siyasal hayat, yani yasalar ve devlet gereklidir. Zira siyaset ilmi, ortaklaşa uygulanmak üzere gerçekleştirilen iş bölümünün ancak şehir topluluğu (*cemâ'at medenî*) ya da basit (ümme) toplulukta (*cemâ'at ümmî*) meleke ve davranışları yerleştiren, kaybolmaması için bu meleke ve davranışları korumaya çalışan yönetimle kazanılabileceğini açıklamaktadır. Aynı zamanda, söz konusu meleke ve davranışları toplumsal hayata yerleştirmek ve onları korumak amacıyla bir mesleğe ihtiyaç vardır. Bu meslek, sultanlık ya da bunun yerine kullanılabilecek herhangi bir adın mesleğidir. Siyaset ise bu mesleğin işidir. Siyaset ilmi, şehir ya da ümmet topluluğunda en yüksek mutluluğa ulaştıran meleke ve davranışları yerleştiren ve onları koruyan yönetimin, erdemli yönetim olduğunu açıklamaktadır (Fârâbî, 2002: 266).

Fârâbî, *Kitâbü'l Mille* adlı eserinde yer alan yukarıdaki ifadeleriyle devletin amacını açıkça ortaya koymaktadır. Daha önce “hakiki mutluluk” olarak tarif ettiği mutluluğa ulaşmak amacıyla ihtiyaç duyulan meleke ve davranışları, toplumsal hayata yerleştirmek ve onları korumak devletin hem işi hem de amacıdır. Ancak, bu devletin, yani yönetimin erdemli olmasının elzem olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü Fârâbî'ye göre, insanın temel amacı olan en yüksek mutluluğu gerçekleştirmesi erdemli yönetimin varlığına bağlıdır. Ancak erdemli bir yönetim sayesinde bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk, bu dünya mutluluğu ve öteki dünya mutluluğu elde edilir. Yönetimin erdemli olması ise iki yol üzerinden gerçekleşmektedir: Ya ilk yönetim ya da ilk yönetime bağlı olan yönetim. Kendisi sayesinde erdemli yönetimin tesis edildiği ilk başkanın yönetimi olarak bilinen ilk yönetim;

“şehirde veya ümmette, öncelikle, daha önceleri onlarda bulunmayan erdemli davranışları ve erdemli melekeleri yerleştiren ve ayrıca onları câhilî davranışlardan erdemli davranışlara yönelten yönetimdir”. İlk yönetime bağlı olan yönetime gelince, ilk başkanın koyduğu yasalara bağlı olan, eylemlerinde ilk yönetimin izinden giden bu yönetim de erdemli bir yönetimdir (Fârâbî, 2002: 266-7).

Erdemli yönetim, diğer yönetimlerden farklı olarak insanın hakiki mutluluğa ulaşmasına yardımcı olmak amacıyla tasarlanmış yönetimin adıdır (Mahdi, 1987: 211). Bu yüzden, filozof-peygamber olması gereken başkan, her milleti ele alarak bütün milletleri veya onların çoğunluğunu incelemeli, hepsinde ortak olan tabiat tarafından bütün milletlere verilmiş olan insani meleke ve fiilleri ortaya çıkarmalıdır. Yönetici, bütün milletlerde ortak olan insani tabiatı ve her millet içindeki her gruba özel olarak ait olan her şeyi incelemelidir. Daha sonra, bütün bunları ayırt etmeli, her milleti düzeltebilecek ve mutluluğa götürebilecek meleke ve fiillerin mümkün merteye bir listesini çıkarmalı, onlarla ilgili olarak kullanılması gereken nazarî ve amelî erdemlere ilişkin ikna etmeye dayanan delil türlerini özel olarak tespit etmelidir (Fârâbî, 2015a: 87). Zira insanı mutluluğa götürecektir olan erdemli yönetim ve onun başkanıdır. Dolayısıyla Fârâbî, erdemli toplum başkanının aklı ile en yüksek mutluluğu idrak etmeden, insanları en yüksek mutluluğa yöneltecek şartları keşfedemeyeceğini düşünmektedir (Fârâbî, 2015a: 95).

O halde başkanın hem nazarî aklının hem de hayal gücünün mükemmel olması gerekir (Bircan, 2020: 385). Çünkü yönetici felsefe olmadan mutluluğun ne olduğunu kavrayamaz; hayal gücü olmadan da mutluluğun idraki için şart olan yasa koyma gücüne sahip olamaz (Aydın, 1973: 308). Fark edileceği üzere, Ortaçağ’da yaşayan Müslüman bir filozof olarak Fârâbî, mutluluğun kazanılması için Antik Yunan’ın nazarî aklı (felsefe) ile İslam inancına ve Hz. Peygamber’e isnat ettiği hayal gücünü (din) uzlaştırma çabası içerisindeydi. Her ne kadar Fârâbî felsefe ve dini uzlaştırma çabası içerisinde olsa bile, ikisini aynı oranda birbirine yaklaştırmak suretiyle onları ortak bir payda da buluşturmaz. Bunun yerine Fârâbî, erdemli dinin felsefeye benzediğini ifade etmektedir (Fârâbî, 2002: 261). Dolayısıyla, “hakiki hikmet” ve “en yüksek hikmet” olarak tanımladığı felsefenin, ilimler içinde en üstün olduğunu, dolayısıyla da en fazla hükmetme hakkına sahip olduğunu düşünmektedir. Ona göre, mantıktan ilahiyata, doğa bilimlerinden siyasete tüm disiplinler, felsefe ilminin hizmetkâridirler. Çünkü söz konusu disiplinler sadece felsefeyi taklit etmekte ve onun amacının gerçekleşmesi için kullanılmaktadırlar. Felsefenin amacı ise en yüksek mutluluk ve insanın elde edebileceği en yüksek mükemmelliktir (Fârâbî, 2015a: 91). Buradan hareketle Fârâbî’nin din ve felsefeyi siyasal bağlam üzerinden uzlaştırdığı ifade edilmelidir. Fârâbî’nin bu iki fenomeni siyasal bağlam üzerinden uzlaştırmak asıl ulaşmak istediği amaç insanın da temel amacı olan mutluluğun kazanılmasıdır. Bu bağlamda mutluluk, insani-toplumsal yaşamın kendisinde temellendiği ve iyi rejim ya da ideal yönetim bakımından siyasal düşüncesinin merkezi bir değeri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle Fârâbî’nin devleti mutluluğa yönelten temel unsur, felsefeyi de mutluluğun ne olduğunu araştıran ana ilim olarak ele aldığı görülmektedir.

SONUÇ

Antik Yunan felsefesi pek çok alanda İslam felsefesine kaynaklık etmiştir. Bu alanlardan en önemlisi siyaset felsefesidir. Antik Yunan düşüncesinde felsefe ve siyaset oldukça yakın ilişki içerisinde olmuştur. Bu ilişkinin izleri Antik Yunan felsefesinin mirasçısı olan İslam siyaset felsefesinde takip edilebilir. Antik Yunan felsefesinin İslam düşüncesi içerisine girmesinde siyasal

ve toplumsal gelişmeler etkili olmuştur. Emeviler dönemindeki kabileci anlayış, Abbasilerle birlikte yerini büyüyen bir imparatorluk anlayışına bırakmış, toplumdaki Müslüman olmayan unsurların çoğalmasında İslam inanç sisteminin korunması ihtiyacını doğurmuştur. Bu ihtiyaç doğrultusunda felsefe İslam düşüncesi içerisinde yer bulmaya ve kullanılmaya başlanmıştır.

Antik Yunan felsefesi içerisinde Platon bu felsefi faaliyetlere ağırlıklı olarak kaynaklık eder. Platon'un siyaset felsefesi ve İslam düşüncesi içerisindeki öğelerin benzeşmesi bu sonucu doğurmuştur. Bu bakımdan İslam siyaset felsefesi Platoncu bir temel üzerine kurulmuştur. Platon mutluluğu insanın var olma amacı olarak ele alır. Mutluluğa giden yolu ise bilgi ve erdem üzerine kurar. Ona göre hakikatin bilgisine ulaşmış olan insan erdemli olacak, erdemli olan kişi ise mutluluğa ulaşacaktır. Platon'da bilgi, erdem ve mutluluk çizgisini inşa edecek yegane unsur ise devlettir.

İslam siyaset felsefesinin kurucusu olarak kabul edilen Fârâbî de Platon'un siyasal içerikli eserlerini ve düşüncesini esas almak suretiyle kendi siyaset felsefesini bu ekseninde geliştirir. Antik Yunan felsefesinde siyaset ve devlet düşüncesinin özel bir önemi bulunmakta, insanı mutluluğa ulaştıracak olan unsurun devlet olduğu fikri işlenmektedir. İslam siyaset felsefesinde de aynı durum söz konusu olup devlet düşüncesi oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir.

Fârâbî şehir kelimesi özelinde ele aldığı devletin oluşumunu toplumsal zaruretlere ekseninde açıklar. Bireysel olarak hayatta kalabilmesi mümkün olmayan insanlar toplumsal bir yaşam içerisinde bulunmak zorundadırlar. Şehir ise bu toplumsal yaşamın merkezi olarak iyi yaşamın ve mutluluğun da merkezi olmalıdır. Fârâbî'ye göre yönetim yalnızca toplumsal ve siyasal bir mesele değil, aynı zamanda evren, insan ve şehir arasında kurulan benzerlikle de bağlantılıdır. Fârâbî evren, insan ve şehir arasında kurduğu benzerliğin amacı olarak mutluluk olgusunu belirler. Bu mutluluğa insanı ulaştıracak olan siyaset ilmidir. Fârâbî insan için temel amacın mutluluk olduğunu ifade eder. Mutluluk ise kendi başına amaç olan, bizzat peşinden koşulan en yüksek iyiliktir. Bireysel olarak hayatta kalamayan insan bireysel olarak mutluluk amacına da ulaşamaz. Mutluluğun kazanılması için siyasal topluluk ontolojik bir zorunluluktur. Bu siyasal topluluğun evrendeki düzene uygun bir şekilde yönetilmesini ve dolayısıyla da insanın mutluluk amacına ulaşmasını sağlayacak yegâne şey ise siyaset ilmidir. Sonuç olarak, Fârâbî'ye göre devlet mutluluğa ulaştıracak bir araç olarak görülmektedir. Farabi'nin düşüncesinde devletin yüce amacı mutluluktur. Ancak, bahsedilen mutluluğa ulaştıracak olan sıradan bir devlet değil, erdemli bir topluluğun bulunduğu ve erdemli bir başkanın yönettiği erdemli bir devlettir.

Fârâbî'nin düşüncelerinin Platon ile büyük bir koşutluk içerisinde olduğu görülmektedir. Bu anlamda Fârâbî'nin Antik Yunan ile İslam siyasal düşüncesi arasında bir köprü görevi gördüğü ve İslam siyasal düşüncesinin Fârâbî üzerinden gelişip şekillendiği söylenebilir. Nitekim Fârâbî'den sonra gelen birçok İslam filozofu da devlet düşüncesinde ondan esinlenmiştir.

KAYNAKÇA

- Adam, J. (2019). *Antik Yunan'ın Din Öğretmenleri* (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Ağaoğulları, M. A. (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles (2019). *Metafizik* (Çev. Y. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

- Aydın, M. (1976). Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 1-4, s. 303-316.
- Bayet, A. (2016). *Dine Karşı Düşüncenin Tarihi* (Çev. C. Süreya). İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Bayraklı, B. (2008). *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*. İstanbul: Bayraklı Yayınları.
- Bircan, H. H. (2020). *İslâm Felsefesinde Mutluluk*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Câbirî, M. Â. (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz* (Çev. A. S. Aykut). İstanbul: Kitabevi.
- Corbin, H. (2017). *İslâm Felsefesi Tarihi Cilt 1* (Çev. H. Hatemî). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cornford, F. M. (2020). *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine Bir Çalışma* (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Cornford, F. M. (2021). *Yunan Dinî Düşüncesi* (Çev. Ö. Orhan). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Çilingir, L. (2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Fârâbî, (2002). Kitâbü'l-Mille (Çev. F. Toktaş), *Dîvan*, 1, s. 258-273.
- Fârâbî, (2015a). *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlû's-Sa'âda)* (Çev. A. Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî, (2015b). *İdeal Devlet (El-Medinü'l-Fâzıla)* (Çev. A. Arslan). Ankara: Divan Kitap.
- Fârâbî, (2017). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât* (Çev. M. S. Aydın, A. Şener ve M. R. Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Fârâbî, (2019). *İlimlerin Sayımı* (Çev. M. Uyanık ve A. Akyol). Ankara: Elis Yayınları.
- Gibb, H. A. R. (1982). *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gutas, D. (2020). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür* (Çev. L. Şimşek). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Korkut, Ş. (2015). *Fârâbî'nin Siyaset Felsefesi*. Ankara: Atlas Yayınları.
- Kurtoğlu, Z. (2013). *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2013). *İslâm Toplumlari Tarihi Cilt 1* (Çev. Y. Aktay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mahdi, M. (1987). Alfarabi. Strauss, L. ve Cropsey, J. (Ed.) içinde *History of Political Philosophy*. Chicago, London: The University of Chicago Press, s. 206-227.
- Ruby, C. (2016). *Siyaset Felsefesine Giriş* (Çev. A. U. Kılıç). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Strauss, L. (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Sel. ve Int. T. L. Pangle). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2017). *Politika Felsefesi Nedir?* (Der. ve Çev. S. Zelyüt). İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Şenel, C. (2017). *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Toktaş, F. (2002). Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi, *Dîvan*, 2002, 1, s. 247-258.
- Ülken, H.Z. (2020). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Walzer, R. (1962). *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Watt, W. M. (2017). *Müslüman Aydın -Gazâlî Hakkında Bir Araştırma-* (Çev. H. Özcan). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.