

## Platon ve Fârâbî’de Aristokrasi

EYÜP ŞAHİN

Yrd. Doç. Dr., ANKARA Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
sahineyup@yahoo.com

### Özet

#### Platon ve Fârâbî’de Aristokrasi

Bu makalede, Fârâbî’nin siyaset felsefesine dair görüşlerini ağırlıklı olarak ele aldığı *Fusûlu’l-Medenî*, *el-Medînetu’l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* ve *Tahsîlu’s-Saâde* adlı eserlerine referansla, Platon ve Aristoteles geleneğinde ortaya çıkan bir devlet anlayışına bağlı olmakla birlikte kendine özgü bir devlet tasarımının olup olmadığı sorgulanmaktadır. İçinde yaşadığı kültürün de itmesiyle Fârâbî’nin seçkinler seçkini (*ehass’ul-havâs*) betimlemesinin Platon, Aristoteles ve sonrasında ortaya çıkan aristokrasi rejiminin “aristokrat” algısından belirgin bir biçimde ayrıştığı varsayımı üzerinde durulmaktadır. Filozofun, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan aristokrasiye dayalı bir devlet düzeninden farklı bir ideal bir toplum tasarısı üzerinde durduğu vurgulanmaktadır. Onun tasarımının kısmen de olsa Platon’dan ayrılan yönlerine işaret edilmektedir. Fârâbî’nin yönetici olmak için doğuştan kabiliyetli olmaya yaptığı vurgunun, aristokrasinin soya dayalı üstünlüğünden farklı olarak, onun üstün nitelikli bir yönetici olmak için yeterli olmadığı sonucuna varılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** aristokrat, aristokrasi, havâs, reis, ideal devlet.

### Abstract

#### Aristocracy in Plato and al-Fârâbî

In this article, in reference to the works of al-Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, *el-Medînetu’l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu’l-Medeniyye* and *Tahsîlu’s-Saâde*, in which his views on philosophy of politics are mostly dealt with, we tried to examine whether there is a sort of an authentic design of state, though based on the idea of state/republic emerged in the traditions of Plato and Aristotle. With the drive under the impact of the society in which he lived in, the description coined by al-Fârâbî, (*ehass’ul-havâs*), “crème de la crème”, is clearly different from the aristocratic regime appeared during and after the traditions

of Plato and Aristotle, has been dwelt on. It is emphasized that the philosopher focuses on a design of ideal society different from the one based on aristocracy flourished in the course of history. It is signified that there are difference between the designs of al-Fārābī and Plato. The emphasis made by al-Fārābī that one has to be innately skilful so as to be good leader – different from aristocracy’s supremacy based on genealogy, has been concluded to insufficient to become a well-qualified administrator.

**Keywords:** aristocrat, aristocracy, havās, reīs, ideal state.

## Giriş

Aristokrasi<sup>1</sup> hem düşünce hem de tarihi perspektif açısından monarşi ve demokrasinin karşısında yer alan ve az sayıdaki en iyilerin/seçkinlerin yönetimini savunan idare biçimidir. Köklerini Platon ve Aristoteles’ten alır. Orduların başında savaşan genç vatandaşları ifade etmek için ilk defa kökleri M.Ö. V. yüzyıla kadar uzanan Atina kent devletinde kullanılmıştır. Askeri cesaret ve liyakat o dönemde büyük bir erdem olarak görüldüğünden, ordular “en iyi”ler tarafından yönetilirdi. Antik Yunan geleneğinin askeri liderlerden oluşan ve verasete dayanan sınıfından Avrupa Ortaçağı’na uzanan süreçte “en iyiler,” soylular sınıfına dönüşmüştür. Eskiden olduğu gibi bu sınıfın üyelerinin kölelerden oluşan tebaası, askeri konumlarından dolayı soylu veya en iyi olarak tanımlanıyorlardı. Görüldüğü üzere aristokrasi, tek kişinin yönetimine dayalı monarşiden, çoğunluğun yönetimine dayalı demokrasiden, çıkarları

1 Terimin İngilizce karşılığı *aristocracy*; Fransızcası *aristocratie*; Almançası ise *aristocratie*’dir. Kökeni ise, Yunanca’dır; *aristokratia* - *aristos* yani “en iyi” ve *-kratia* yani “güç.” Bununla birlikte tarihte aristokrasiler genelde verasete dayanan plütokrasi şeklinde olmuştur. Bir siyasî hükümet terimi olarak, aristokrasi şu terimlerle karşılaştırılabilir: Otokrasi; “bir tek bireyin yönetimi”ni esas alır. Meritokrasi; “yönetmeyi hak edenlerin yönetmesi”; her ne kadar bu terim anlam bakımından yüzeysel olarak aristokrasiyeye benzer gözüksün de, aristokrasiden farklı olarak en iyinin liyakatıyla yönetimde kalacak durumda olması gerekir. Plütokrasi; “varlıkların yönetimi”; tarihsel ve pratik anlamda aristokratlar sık sık sadece varlıklı oldukları için erdem ve liyakat açısından en iyi gibi kabul görmüşler ve sonuç olarak aristokrasiler daha çok plütokrasi olmuşturlar. Oligarşi; “birkaçın yönetimi (birkaç kişinin yönetimi); bir aristokrasinin oligarşi olup olmaması “birkaç kişi” fikrinin nasıl yorumlandığına göre değişir. Monarşi; “bir tek bireyin yönetimi”; tarihsel anlamda monarkların çoğunluğu aristokrattir. Bununla birlikte, rakipleri de aristokratlardan olduğu için, aristokrasi ile zıt kutuplarda olmuşturlar. Yönetimdeki hanedan ile diğer rakip aristokrat hanedanlar arasındaki çatışmalar Ortaçağın merkezi meselelerindenidir. Demokrasi; “halkın yönetimi” (veya çoğunluğun yönetimi); genellikle aristokrasinin karşıtı olarak düşünülmüştür. “Tüm insanlar eşittir.” fikrinden yola çıkarak, yönetimin tüm insanların seçtiği biçimde oluşu ve böylece herkesin yönetiminde olduğu (yönetimde hak sahibi olduğu) hükümet şekli olarak tanımlanabilir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, terc. Olcay Kural, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), ss. 48-50; Aristoteles, *Politika*, terc. Mete Tuncay, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993). Öz. bkz. II. ve III. Kitaplar.

için hareket eden ve savaş yanlısı olan azınlığın yönetimine dayalı oligarşi ya da timokrasiden farklıdır.<sup>2</sup> Platon ve Aristoteles, bir yönetim modeli olarak ilk defa, ahlakî ve entelektüel bakımdan “üstün” veya “en iyi” nitelikli olan az sayıdaki insanın yönetimini esas alan bir model olarak aristokrasiden söz etmişlerdir.<sup>3</sup> Aristokrasi üstün insanların veya en iyilerin yönetimine dayanmasına karşın tabiatıyla toplumsal hayatı yönlendirecek üstün nitelikli ve aydın insanları seçmek gerçekten de kolay bir iş değildir. Kısaca ifade etmek gerekirse bir Antik Yunan terimi olarak *aristokrat*, “en iyinin (veya iyilerin) yönetimi” anlamına gelir.<sup>4</sup>

Tarihi süreç içerisinde aristokrasi yönetimine karşı şüphe duyulmasının birçok sebeplerinden söz edilebilir. Bir yandan felsefî anlamda aydınlanmanın getirdiği “Herkes eşittir.”<sup>5</sup> söylemi önem kazanırken öte yandan Fransız devriminin sebeplerinden de biri olarak gösterilen aristokratların toplumun en iyileri olmadığı fikri iyiden iyiye güçlenmiştir. Hemen belirtmeliyiz ki gerek aristokrasiye karşı oluşan şüpheler ve bunların sebepleri, gerekse aristokratların toplumun en iyileri olmadığı fikri bu makalenin konusu değildir. Ancak kısaca belirtmek gerekir ki aydınlanmayla beraber aristokrasiye bakış, köklü bir değişime uğramıştır. Örneğin bu sınıfa mensup insanlar artık at sırtında ve ordunun başında yer almamaya, güvenli bir mesafede durarak orduları uzaktan kumanda etmeye ve çoğunlukla da savaşın içerisinde bir aktör olmaktan uzak durmaya başlamışlardır. Bu ve benzeri sebeplerle ortaya çıkan yeni dönemin özgürlük algılayışı, halkı, aristokratların pratik yaşamda en iyi olmadıkları fikrine taşımıştır. Özellikle Fransız Devrimi’ni doğuran sebeplerin

2 Bkz. Aristoteles, *Politika*, s. 163 vd; ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2000), s. 80.

3 Aristoteles, *Politika*, s. 121; Platon, *Yaslar*, terc. Candan Şentuna-Saffet Babür, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 1994), s. 208. Aristo’nun sınıflamasına göre monarşi iyi ise krallığa kötü ise baskı rejimine dönüşür. Aristokrasi ise yozlaşınca oligarşiye dönüşür. Bu konuda bkz. K.B. Smellie, “Aristo,” *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, terc. Nejat Muallimoğlu, (İstanbul: M.Ü.İ. Yayınları, 1995), s. 31.

4 Aristoteles, üç doğru anayasadan söz ederek, bunlardan en iyisinin, zorunlu olarak “en iyi” adamlar tarafından yönetilene olduğunu belirler. Bu durum *Politika*’da şu şekilde izah edilir: “En iyi yalnız bir adam olabilir ya da bütün bir aile olabilir yahut en çok istenilir yaşama ulaşmak amacıyla, bazıları yönetmeye ötekileri yönetilmeye yetenekli bir halk olabilir. En iyi devlette iyi adamın iyiliğiyle iyi yurttaşının özde olmak zorunda bulunduğu (gösterildiğine) göre, buradan iyi bir adamı ve ister monarşik olarak yönetilsin, ister aristokratik olarak iyi bir devleti meydana getirmek için aynı yöntemin ve aynı araçların gerekli olduğu sonucu apaçık ortaya çıkar. İyi bir adamı meydana getiren aynı eğitim ve aynı görenekler (ahlâk), aynı zamanda bir kimseyi bir yurttaşın ve bir kralın ödevlerini yapabilecek bir duruma da getirecektir.” Bkz. Aristoteles, *Politika*, s. 106-107.

5 Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 26.

merkezinde bu fikir vardır. Halka göre aristokratlar herhangi bir liyakat veya üstün erdem ile değil, sadece doğarak en iyi (aristokrat) olmayı başarmışlardır. Aslında aristokratlar gerçekte kazanılmamış ve hak edilmemiş bir yeri işgal etmişlerdir. Aristokratların en iyi oldukları inancının çöküşü pratikte, en iyinin yönetimi olan aristokrasinin çöküşünü de hızlandırmıştır.

Bilindiği gibi günümüzde İngiltere de dâhil, çoğu Avrupa ülkesinde aristokratik unvanlar hâlâ varlığını sürdürmektedir. Yönetimsel bir fonksiyon taşımasa da bu unvan çoğunlukla kişinin saygın ve belirli bir geçmişe sahip olduğunu veya varlıklı olduğunu ifade etmektedir.

Kökleri Platon'a kadar uzanan ve "üstün", "en iyi" kişi veya kişilerce temsil edilen ideal devlet tasarımının Platoncu versiyonunun bir biçiminin Fârâbî tarafından da benimsenip benimsenmediği öteden beri tartışılmalı bir konudur. Fârâbî, siyaset felsefesine dair görüşlerini ağırlıklı olarak ele aldığı *Fusûlu'l-Medenî*, *el-Medînetu'l-Fâzıla*, *es-Siyâsetu'l-Medeniyye* ve *Tahsîlu's-Saâde* adlı eserlerinde Platon, Aristoteles ve Afrodisiaslı Alexander geleneğinde ortaya çıkan bir devlet anlayışını en temelde benimserken, İslâmî kültürü de dikkate alan bir devlet tasarımı üzerinde durmaktadır. Toplumsal ve ferdî hayatın nihaî amacı olan mutluluğun elde edilmesinin erdemli şehir halkına bahşedilmesi ve bunun üzerine kurulu devlet modelinde "en üstün" ve "en iyi"lere olan ihtiyaç ortadadır. Acaba Fârâbî, bu düşüncesiyle "en üstün" ve "en iyi"lerin yönetiminden söz ederken aristokrasiye dayalı bir devlet modeli mi önermektedir? Fârâbî'nin tasarımının Platon'dan ayrılan, özgün yönlerinden söz edilebilir mi? Bu makalede biz, aristokrasi kavramının Platon ve Fârâbî'deki yansımaları; benzerlikleri ve farklılıkları şeklinde bir karşılaştırma yapmayı hedeflemekteyiz.

### **Platon**

Platon'un erdemin ve erdemli bir yaşamın en yüksek iyi olduğu düşüncesi, onun devlet/siyaset felsefesinin temelini oluşturan ilkedir. Bu bakımdan devletin en önemli görevi, mutluluğu temin etmek için gereken erdemli koşulları belirlemek olmalıdır. Zira bireyin en iyiye ulaşma çabası, salt kendi başına değil, ancak bir toplum içinde gerçekleşir. Bu bakımdan toplumsal bir yaşam, bireyin ahlakî gelişimi ve yetkinliği için bir araçtır. Platon'un toplum algısı, bireylerin çıkarlarının en iyi şekilde ideal bir toplumda korunacağı ve en

önemlisi gerçek iyiliğin toplumsal yaşayışa bağlı olduğu ile doğrudan ilgilidir. Esasen toplum, insanların kusur ve eksikliklerinden ötürü bireylerin ekseriyetinin kendi kendilerine yetemediği için vardır.<sup>6</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere topluma olan ihtiyaç bireylerin kendi kendilerine yetememeleriyle ilgilidir. Yoksa insanın bencil eğilimleri ve güdülerinin bir sonucu değildir.

Bilindiği gibi Platon, Fârâbî'nin de kendisine katıldığı bir biçimde toplum tanımını canlı bir organizma üzerinden yapar.<sup>7</sup> Buna göre, üç parçalı bir ruh analojisi, ideal bir toplum modelinde kendisini üç sınıf ile ortaya çıkarmaktadır. Toplumdaki bu üçlü sınıflamaya geçmeden önce burada onun üç parçalı ruh anlayışı<sup>8</sup> ve bunların her birinin toplumdaki karşılıklarını görmek bakımından geliştirdiği, talebesi Aristoteles'in de üzerinde durduğu şu analojiye müracaat edelim:

Öyleyse, bir insanın içinde de aynı değer bölümlerini bulursak, bu insana da devlete verdiğimiz adları verebiliriz değil mi? Burada birbirinden ayrı iki şey görmek doğru olur: Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır ki, buna akıl yanımız deriz. Ötekirse, düşünmeyen salt arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıklar, susar, coşar, zevk almak ister... İçimizde böyle iki yan var. Ama azgınlık, kızgınlık diye de bir şey var içimizde. Ona üçüncü bir yanımız mı diyelim? Demezsek, acaba iki yanımızdan hangisine daha yakındır? İkincisine, istekler yanına herhalde. Ben de öyle sanıyorum... Bu hikâye kızgınlıkların kimi zaman isteklerle savaştığını gösteriyor. İki yanımızdan da ayrı bir şeydir bu. Peki, kızgınlık akılla bir midir? Değilse onun değişik bir yönü müdür? Öyleyse, içimizde üç değil iki yan vardır: Akıl ve istek... Yoksa toplumdaki yönetenler, savaşanlar ve para kazananlar gibi, içimizde de üç bölüm mü vardır? O zaman kızma gücü, kötü bir eğitimle bozulmamışsa, akla yardım eden üçüncü bir yanımız olur... Artık toplumdaki bölümlerin insan içinde de olduğunu söyleyebiliriz.<sup>9</sup>

6 John Day, "Plato: The Republic," Murray Forsyth, Maurice Keens-Soper (ed.), *A Guide To The Political Classics 'Plato to Rousseau'*, (Oxford: 1988), s. 24; Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Yayınları, 2001), s. 171.

7 Platon, *Devlet*, terc. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1992), ss. 129-131.

8 Buna göre beden için organların doğru çalışması ve böylece sağlık neyse, ruhun parçalarının kendi işlevlerini yerine getirmelerinin bir sonucu olarak mutluluk da ruh için odur. İyi ya da ahlaklı insan, ruhun parçalarını uyumlu olarak hayata geçirecek şekilde organize edebilen insandır. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Platon, *Devlet*, ss. 124-125.

9 Platon, *Devlet*, s. 129-131. Platon, *Devlet*'de ve *Phaidon*'da ruhun burada zikredilen her üç parçasının da ölümsüz olduğunu savunurken, *Timaios*'ta onun sacede akıllı parçasının ölümsüz olduğunu söyler. Bilindiği gibi, onun, ruh konusundaki bu zihin karıştıran tutumuna benzer olarak Fârâbî de, ruhları, *el-Medînetü'l-Fâzîlâ* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*'de mutlu, fâsik ve câhil ruhlar olarak sınıflamakta;

Görüldüğü gibi, devletin her üç sınıfının kendilerine biçilen rolle doğru orantılı olarak işlemesiyle nasıl doğru bir devlet ortaya çıkıyorsa, insanın ruhunun bu üç parçasının uyumu ile yani iştiha adı verilen parçanın ölçülülüğü, iradenin cesareti, aklın bilgeliliği ile ideal insan ortaya çıkmaktadır. Bu analogide insan ruhunun akıllı parçası nasıl ağır basıyorsa, ideal devlette de yöneticiler ağır basmakta ve onlar, toplumun en önemli katmanını yani yönetenler sınıfını oluşturmaktadır. Toplumdaki ilk sınıfın görevi, genelin çıkarlarına dayalı bir politika üretmektir. Bunun yolu ise, bütünün mutluluğunu esas alan bir anlayışı referans alarak yasa ve yargılamalar yapmaktır. Yöneticilerin bilge olması, yönetici filozofların bilgece kamu yönetimi sağlamalarını mümkün kılacak bilgidir. Burada bilgelik, bir bütün olarak devletin iç ve dışa dönük ilişkilerinde mümkün olan en iyi idareyi sağlayan bilgiyi ifade eder.<sup>10</sup> Bu bakımdan Platon'un yönetim tasavvurunun bir seçkinler aristokrasisine dayandığı söylenebilir. Tıpkı, ruhun akıllı parçasının diğer parçaları idaresinde olduğu gibi, toplumun en akıllı olan kişileri; filozof-kralları/seçkinleri bilgi ve yetenekleriyle genelin çıkarını esas alan bir anlayışla toplumu idare edeceklerdir. Böylece Platon, filozofu kral, kralı da filozof yaparak siyasî iktidarın gücünü bilginin gücüyle birleştirmektedir.<sup>11</sup>

---

ilkinde mutlu ve fâsık ruhların ölümsüz olduğunu, câhil ruhların ölümlü olduğunu; ancak ikincisinde ise, mutlu ruhların ölümsüz olduğunu, fâsık ve câhil ruhların ölümlü olduğunu belirtir. Öyle görülüyor ki filozof, Platoncu bir ruh anlayışının etkisiyle, özellikle de *Timaios*'tan etkilenecek böyle bir sonuca ulaşmaktadır. Bu konuda bkz. Eyüp Şahin, *Fârâbi'de Zihin Felsefesi*, (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009), ss. 155;174-175. Platon'un *Timaios* 'taki görüşü şöyledir: "...Onlar Tanrı'yı örnek aldılar, ruhun ölümsüz ilkesini alınca da ruhun etrafında sonradan ölümlü bir ten vücuda getirdiler, onu taşısın diye de bütün vücudu verdiler. Sonra bu vücuda, ayrıca başka bir ruh, kendisinde korkunç, kaçınılmaz tutkular taşıyan ölümlü bir ruh daha vücuda getirdiler: Önce kötülüğün en büyük çekici kuvveti olan hazzı, sonra, bizi iyilikten uzaklaştıran acıları, daha sonra iki kötü nasihatçi olan ataklıkla korkuyu, ondan sonra da zor yatırılan öfkeyi, nihayet bizi çabucak aldatan ümidi. İşte bütün bunları düşüncesiz duyumla ve her şeyi göze alan aşkla karıştırıp zorunluluk yasasına uygun olarak ölümlü ruhların soyunu meydana getirdiler. Bununla beraber tanrılık ilkeyi kirletmekten korktukları için tam bir zorunluluk olmadıkça ölümlü ilkeyi, tanrılık ilkeden ayrı, vücudun başka bir tarafına yerleştirdiler. Bunun için başla göğüs arasında bir kıstak, bir sınır kurdular... Ruhun ölümlüsünü göğsün içine bağladılar. Ruhun bir kısmı özü bakımından daha iyi, bir kısmı da daha kötü olacağından göğüs kavuğunu, kadınlarla erkeklerin dairelerini ayırdıkları gibi, iki oturma yeri halinde ayırarak aralarına bir bölme çeken deriyi koydular. Akli dinlesin, isteklerin oymağı aklın kalesinden gönderdiği emirleri yerine getirmediği zaman akılla beraber onu zorla yerine getirsin diye ruhun cesareti, savaş isteğini paylaşan, zaferi arzulayan kısmını başa daha yakın bir yere, deri ile boyun arasına yerleştirdiler." Bkz. Platon, *Timaios*, terc. Erol Güney, Lütfi Ay, (İstanbul 2001), ss. 78-79 (69d-e-70b).

10 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, terc. Vehbi Eralp, (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), s. 64; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 172.

11 Platon'un seçkinlerden kastının filozoflar olduğunu burada açıkça belirtir. Bu durum *Devlet*'te şöyle yer alır: "Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi

Bireyin içinde yaşadığı toplumun hangi sınıfına ait olarak yaşayacağını sahip olduğu yetenekleri kadar alacağı eğitim de belirleyecektir. Başka bir ifadeyle, doğal yetenekler sınıfların oluşması için belirgin değildir. Bu bakımdan gelecekte toplum idaresinde söz sahibi olacak kişiler çok ayrıntılı olarak ortaya konan bir eğitim programından geçmek zorundadır. Bu program kişilerin doğal yeteneklerine göre düzenlenmelidir. Doğal yeteneklerin sıkı bir eğitimle desteklenmesi ise ancak adâlet anlayışının bütünüyle hâkim olmasıyla gerçekleşecektir. Nitekim *Devlet* adlı eserinde şöyle der: “Biz, evrensel bir ilke olarak, toplumda herkesin kendi tabiatına en uygun olan bir işi yapmak zorunda olduğunu belirttik... Bu ilke adalettir.”<sup>12</sup> Platon bu gerekçeden hareket ederek cumhuriyetin amacını ise şu şekilde ifade eder: “Cumhuriyeti kurmadaki amacımız her hangi bir sınıfı özellikle mutlu etmek değildir; fakat bütün bir toplum için mümkün olan en büyük saadeti teminat altına almaktır. Şu anda inancımız doğrultusunda mutlu olacağımız devleti kuruyoruz, seçkin azınlığın refahını güvence altına almaya çalışmıyoruz.”<sup>13</sup>

Platon'un *Devlet*'teki siyaset felsefesinin dikkate değer en önemli özelliği onun kuşatıcılığıdır. Ancak onun, toplum açılımında devletin sadece muhafız ve subayları üzerinde yoğunlaştığı şeklinde eleştiriler de vardır. Örneğin İbn Rüşd'ün, Platon'un devlet anlayışında sözü edilen kuşatıcılığın temeli, devletin yasaları kuramsal bilgiye dayanan mutluluğu sadece seçkinlere tanırken, şeriatın, mutluluğu tüm insanlık için öngörmesi ile sarsılmaktadır.<sup>14</sup> Öyle anlaşıyor ki İbn Rüşd, Fârâbî'de pek rastlamadığımız bir biçimde Platon'u, toplumun bütününe esas almaması yönüyle ciddi olarak eleştirmektedir. Fârâbî'ye

---

yapacağı iş verilmedikçe, sevgili Glaukon, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz. İnsanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına...” Bkz. *Devlet*, s. 163.

12 Platon, *Devlet*, s. 121. İster bireyde isterse toplumda olsun adalet, bir uyum ve bir denge halidir; bireyi ve toplumu oluşturan her bir parçanın en iyi yapabildiği şeyi yapması ile gerçekleşen tam bir iş bölümü ve parçalar arasındaki ahenktir. Bu bakımdan adil insan sağlıklı, mutlu ve güçlü insandır. Bkz. *Devlet*, s. 116-117.

13 Platon, *Devlet*, s. 109.

14 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, terc. Turan Koç, (Kayseri: Rey Yayınları, 1992), s. 241. Leaman'a göre İbn Rüşd'ün Platon'u eleştirisinin temelinde şu gerçek yatar: “İbn Rüşd'ün gerçekte itiraz ettiği şey, Platon'un, yığınları hakikati anlamaktan zorunlu olarak aciz kaldıkları şeklinde telakki ediyor görünmesidir. İbn Rüşd'ün, böyle bir itirazı tüm insanlar adına yapması şaşırtıcı gelebilir; zira o sık sık halk yığınlarının sadece gerçekliği içinde hakikati anlama yeteneklerinden şüphe eder. Mağara istiaresinde, Platon yığınların hakikati dolaysız bir biçimde göremeyecekleri, bunu yerine gerçekliğin taklidi ile yetinmek zorunda oldukları şeklinde bir fikir geliştirir. İbn Rüşd'ün tüm müminler için geçerli vahye dayalı şeriata ve hatta sorup sorgulamadan kabul edilmesi gereken şeriat hükümleri bulunduğu kabul edilmesi gerektiğine ilişkin inancını göz önünde bulunduracak olursak, bu onun bütünüyle kabul edemeyeceği bir iddia olur.” (s. 242-243)

göre Platon, *Devlet*’te sahte bir filozof olmaktan kurtulmanın yolunun, içinde yetiştiği dinin görüşleri ile ilgili sağlam kanaatlere sahip olmak ve erdemli sanatlara sınımsız sarılmaktan geçtiğini savunmaktadır.<sup>15</sup> Görüleceği üzere, Platon’a göre devletin içinde yer alan zümrelerden her birinin etkinliği, devletin yapısı ve vatandaşlarının mutluluğu ile ilgilidir. Bu bakımdan Platon’un devletindeki en önemli ayırım, vatandaşların duyduğu mutluluğun niceliğinde değil, niteliğindedir.<sup>16</sup> Burada seçkinler/en iyiler ötekilerden daha iyi bir hayat süreceklerdir. Bu onların erdemine ne olduğunu gerçekten çok daha iyi ve çok daha yüksek bir düzeyde kavramaları ile doğrudan ilgilidir.

### Fârâbî

Fârâbî *es-Siyâse* adlı eserinde insanın hayatın gayesi olan mutluluğu elde etmek için mutlak olarak bir rehber ihtiyacı olduğunu belirtir.<sup>17</sup> Buradaki savunulan düşünce şöyledir: İnsanın mutluluğu elde etmek için yapması gereken bir takım şeyler vardır. İnsanların yaratılışa farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında her bir birey, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilemeyebilir. Bu sebeple onun bir öğretmen ve rehber ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç kişiden kişiye değişebilir. Buna karşın insan, mutluluk ve ona götüren fiilleri bilmede kendisine rehberlik edilse de, dışarıdan bir uyarıcı ve itici bir güç olmaksızın kendisine öğretilen ve gösterilen şeyleri yapamayabilir.<sup>18</sup> Esasen insanların çoğu bu durumdadır ve doğal olarak bir rehber ihtiyacı duymaktadırlar. Rehber, başka hiçbir kimsenin herhangi bir işte kendisini yönetmesine asla gerek duymayan kişidir. Aslında

15 Fârâbî, *Tahsîlu’s-Saâde*, (Haydarabâd; 1345), s. 41; *Mutluluğun Kazanılması (Tahsîlu’s-Sa’âda)*, terc. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), s. 91 (Eser bundan sonra *Tahsîl* olarak kısaltılacaktır.). Fârâbî’ye göre Platon’un sözünü ettiği şartlar şunlardır: “O, özsel olan şeyi anlama ve tasarlamada üstün olmalıdır. Ayrıca iyi bir hafızaya sahip olmalı ve incelemenin getireceği zahmetlere katlanmalıdır. Doğruluğu ve doğru insanları, adaleti ve adil insanları sevmeli, arzu ettiği şeylerle ilgili olarak dik kafalı, kavgacı olmamalıdır. Yemek içmek konusunda aç gözlü olmamalı, şehvet, altın, gümüş ve benzeri şeyleri küçümseme yönünde tabii eğilime sahip olmalıdır. Yüksek ruhlu olmalı, halkın gözünde çirkin olan şeylerden kaçınmalıdır. Dindar olmalı, doğruluk ve adaletle kolayca boyun eğmeli, kötülük ve adaletsizliğe karşı ise dirençli olmalıdır. Doğru olan şeyleri yapma konusunda kuvvetli bir azme sahip olmalıdır. Ayrıca tabii eğilimine uygun olan kanun ve adetlere göre yetiştirilmeli, içinde yetiştiği dinin görüşleri ile doğru kanaatlere sahip olmalı, dinindeki erdemleri ve fiilleri sıkıca uygulamalı, onların tümünü veya çoğunluğunu ihlâl etmemelidir. Toplumda yaygın ve genel kabul gören erdemleri benimsemeli, genel olarak kabul edilen güzel fiillere aykırı davranmamalıdır.” Bkz. *Tahsîl*, s. 94 (Arapça metin s. 45). Burada sıralanan nitelikler filozofun da bütünüyle katıldığı şeylerdir. Öyle görülüyor ki Fârâbî’nin filozofun özellikleri ile Platon’unkililer arasında tam bir uyum söz konusudur.

16 Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 242.

17 Fârâbî, *es-Siyâse*, Haydarabâd 1346, s. 43.

18 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 44.



yaratılış bakımından üstün niteliklere ve yatkınlıklara sahip olan kişi, faal akıl ile bir tür bağlantı kurar. O, bunu, önce edilgin akıl (*akl-ı munfa'îl*), daha sonra da kazanılmış (*akl-ı mustefâd*) akli elde etmesiyle yapar.<sup>19</sup>

Siyaset anlayışının temelini mutluluğu yerleştiren Fârâbî mutlu insanı, şehirde yaşayan insan olarak tanımlar.<sup>20</sup> Çünkü en üstün iyilik ve en büyük mükemmelliğe ancak şehirde ulaşılabilir; şehirden daha eksik bir toplulukta ise ulaşamaz.<sup>21</sup> Aslına bakılırsa insan en üstün mükemmelliği elde etmek için birçok şeye muhtaç bir yaratılışla varlığa gelmiştir. Onun bütün bu şeyleri tek başına sağlaması ise mümkün değildir. Bu bağlamda insan “sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir.”<sup>22</sup> Şehir, tabii varlıklara, şehrin mertebeleri de, İlk Sebep'ten başlayıp ilk madde ve dört unsurda son bulan varlıkların mertebelerine benzemektedir. Bu mertebelerin birbirine bağlanış ve uyumu farklı türden varlıkların birbiriyle olan uyumuna benzer. Şehrin yöneticisi de var olanların kaynağını oluşturan İlk Sebep'e benzer.<sup>23</sup> Görülüyor ki şehir, doğal düzenin bir yansıması olarak, onunla aynı türden ilkelere bağlı ve doğal bir müessesedir. Bu örnekleme Platon felsefesinden gelen bir geleneğin Fârâbî tarafından da benimsendiğini gösterir. Buna göre aslında evren ve toplum birbirinden bağımsız müesseseler değildir. Evren hakkındaki bilgi ile toplum hakkındaki bilginin özü aynıdır. Evrenin özüne dair yapılan araştırmalar aynı zamanda toplumun özü ile ilgili bilgiyi de verir. Dolayısıyla İlk Sebep'in kendisinden başlayarak ay altı âleme inildikçe ontik ve etik değer kaybına uğrayan varlıklarla ilişkisi ne ise, erdemli şehrin yöneticisinin, siyasal varlıklarla ilişkisi de odur.<sup>24</sup> İlk yönetici, fizikî ve metafizikî hakikatlerin bilgisine sahip bir biçimde, İlk Sebep olarak Tanrı'nın evrene yerleştirdiği adâlet, düzen ve yasayı toplumsal-siyasal planda taklit edecek ve böylece insanları hakikî mutluluğa götürecektir tek siyasal rejim olan erdemli toplum modelini

19 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 45.

20 Fârâbî, *Kitâb Ârâ Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, (Eser bundan sonra *Ârâ* olarak kısaltılacaktır.), neşr. Albert Nasrî Nâdir, (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1985), s. 139; Majid Fakhry, *Al-Farabi, (Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence)*, (Oxford: Oneworld Publications, 2002), s. 107.

21 Filozofun buradaki tanımlaması aynı zamanda Aristo'nun *Politika*'sına uygun düşmektedir. Aristo, insanın ancak şehir hayatında yaşayabileceğini düşünür. Şehir (*polis*) temel özelliği bakımından, en iyi şeklini şehirde bulan bir yaşam tarzının ifadesidir. Polisin gayesi, sadece hayatın kendisini muhafaza etmek değil, iyi bir hayatı mümkün kılmaktır. Bkz. Aristoteles, *Politika*, s. 121.

22 Fârâbî, *Ârâ*, s. 122.

23 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 49.

24 Fakhry, *Al-Farabi*, s. 102.

tesis edebilecektir.<sup>25</sup> Tanrı, bütün varolanların en yetkini ise, erdemli toplumun başkanı da toplumsal alanın en mükemmelidir. Bu sebeple kendisinin üzerinde kendisine hizmet edeceği bir varlık olmadığı gibi, altında da amacına uymayan ve bu amaca katılmayan bir varlıktan söz edilemez.<sup>26</sup>

Görüldüğü gibi Fârâbî’de, evrende var olan düzenin bir benzeri toplum için de öngörülmekte, böylece siyasal erdemli bir toplum modelinin asgari şartları oluşmaktadır. Evrenin yapısını araştırın herhangi biri, şehir ve toplumda var olan her şeyin benzerinin evrende de var olduğunu açıkça görür. Fârâbî şöyle der: “Evrende bir ilk ilke, sonra bir düzen içinde onu takip eden başka ilkeler, bu ilkelerden çıkan varlıklar ve bir düzen içinde bu varlıkları takip eden başka varlıklar varsa ve bu durum nasıl varlık bakımından en aşağı derecede bulunan varlıklara ulaşıncaya kadar böyle devam ediyorsa, aynı şekilde toplum ve şehrin içine aldığı her şeyde de bir ilk önder, sonra onu takip eden diğer önderler vardır. Bu şekilde şehrin içine aldığı şeyler de evrenin içine aldığı şeylerin benzerleridir.”<sup>27</sup> Bu pasajda sözü edilen siyasal bilim teorik bir erdem olması sebebiyle değil -ki bu yönü ayrı bir çalışmanın konusu olacak düzeyde değerlidir- filozofun hakikat arayışının hem başlangıcı hem de zirve noktası olması bakımından oldukça önemlidir. Öyle görülüyor ki Platon’un yukarıda sözünü etmeye çalıştığımız toplum anlayışına paralel olarak, Aristoteles’in faal aklını, doğayla, Tanrı’yla ve insan aklıyla özdeşleştirerek, onu evrenin organizasyonunu sağlayan bir ilke gibi tasarlayan ilk dönem Stoacıları için, insanî yasaların kendisine referansla oluşturulabileceği yegâne ölçüt olarak doğayı seçmesi ile Fârâbî arasında bir takım paralellikler bulmak mümkün görünmektedir.

Hem Platon hem de Aristoteles’te karşımıza çıkan aristokrasi vurgusuna paralel olarak Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde*’nin son bölümlerinde seçkinler üzerinde durmakta, konuyu nazarî ve amelî ilimler ile irtibatlı olarak ele almaktadır. Burada görüleceği üzere erdemli bir toplum, nazarî ve amelî erdemlere sıkı sıkıya bağlı olmalıdır. Erdemli bir toplumun oluşturulmasında tıpkı Platon’da olduğu gibi eğitimin ve eğiticilerin rolü kuvvetle vurgulanmaktadır. Nazarî ve amelî erdemlere dayalı olarak bir toplumun bütün fertleri, bilgi ve mutluluğa ulaşma konusunda aynı derecede kabiliyete sahip olamayacağına göre, felsefenin dilinden anlamayan çoğunluğa bu bilginin nasıl ve ne şekilde aktarılacağı konusu,

25 Richard Walzer, *Al-Farabi on The Perfect State*, (Oxford: Clarendon Press, 1985), s. 423; ayrıca bkz. Zerrin Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1999) s. 104.

26 Bu konuda bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 174.

27 Fârâbî, *Tahsil*, s. 66.

Fârâbî'nin eğitim ve öğretim ile ilgili düşüncelerinin araştırılmasını zorunlu kılar. Ancak üzerinde durmaya çalıştığımız şey, eğitim felsefesinden daha ziyade onun seçkinlere dayalı bir yönetim anlayışını siyaset felsefesinin merkezine neden taşıdığı ve bunun Platon felsefesiyle olan bağı çerçevesindedir.

Fârâbî aslında filozofun niteliklerini kendinde taşıyan bir insanın idaresi altında, hakikî mutluluğa ulaşabilme gayesiyle bir araya gelen erdemli-lerden oluşan erdemli bir siyasetin peşindedir.<sup>28</sup> Öyle görülüyor ki bu arayış Platon'un da, tamamlanamayan son eseri *Kanunlar*' da bile, peşinde olduğu bir ideale aynıdır.<sup>29</sup> L. Strauss'un, *Natural Right and History* adlı eserinde belirttiği gibi, en iyi yönetim şekli sadece en çok istenilen bir şey değildir. O aynı zamanda mümkün olanı da ifade etmektedir. Onun mümkün olması sadece en çok istenilmesi ile ilgili değil aynı zamanda doğaya uygun olması ile de ilgilidir. Bu sebeple, gerçekleşmesi için insanın doğasında bir değişikliğin olması gerekmemektedir.<sup>30</sup> Ancak öyle görülüyor ki Fârâbî böyle bir toplumun oluşmasının önündeki güçlü engelleri farkında olmakla birlikte, bunun imkânından ziyade teorik kısmıyla daha çok ilgilenmekte, ideal olanın bir portresini çizmekle kendini sınırlamakta ve bunu yeterli görmektedir. Burada teorik olandan kastımız filozofun ideal toplumun gerçekleşmesinin önündeki engelleri farkında olarak bir modelden söz etmesidir. Aksine onun ideal bir toplumun oluşmasında bireylerin sahip olması gereken bütün nitelikleri, yani nazarî erdemleri olduğu kadar ondan daha çok amelî erdemleri de teferruatlı olarak vurguladığını göz ardı etmek doğru değildir.

Fârâbî sözünü ettiğimiz güçlüğü farkında olarak, erdemli bir toplum modeline en yakın toplumun demokratik şehir (*el-medînetu'l-cemâiyye*) olduğunu söylemekte ve bunun zaman içerisinde erdemli kişilerin yetişmesine vesile olması bakımından önemli olduğunu düşünmektedir.<sup>31</sup> Demokratik şehir halkının amacı, her bir bireyin arzularına gem vurmada kendi isteklerini özgürce gerçekleştiren insanlar olmaktır.<sup>32</sup> Bununla ilgili olarak *es-Siyâse*'deki düşüncesi şöyledir: “Demokratik şehir halkı içerisinde bir eşitlik olup, yasalar bakımından biri diğerinden üstün değildir. Şehir halkı, istediğini yapmada öz-

28 Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 152.

29 Flew, Antony, “Platon,” *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, içinde s. 11.

30 Leo Strauss, *Natural Right and History*, (Chicago: U of Chicago P, 1963), s. 139. Strauss burada en iyi yönetim biçiminin bir ütopya olduğunu da belirterek esasen bu bakımdan böyle bir rejimin gerçekleşmesinin zorluğuna da değinmektedir.

31 Fârâbî, *Arâ*, s. 133; *es-Siyâse*, s. 64.

32 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 64.

gürdür; içerden veya dışardan herhangi biri onlar üzerinde bir otorite kuramaz. Şehir halkı, birbirine benzeyen ve birbirinden farklı birçok topluluktan oluşmaktadır. Başka şehirlerde ayrı ayrı yaşayan bayağı ve şerefli zümreler bu şehirde bir araya gelirler. Bu şehir halkı, başka şehirlere oranla en çok imrenilen ve halkı en mutlu olandır.<sup>33</sup> Şehir halkının fiilleri, gerçek mutluluğa vesile olan fiillerden farklıdır. Her bilgisiz yönetim, zorunlu ihtiyaçların karşılanmasını, zenginliği, zevk almayı, şerefi, anılmayı, övülmeyi, egemenliği veya özgürlüğü amaç edinir. Bu bakımdan bu yönetimler özellikle demokratik şehirlerde iş başına gelebilecek ya da yönetimleri mal karşılığı satın alabilecektir. Açıkçası böyle bir toplumda yönetim açısından da kimse kimseden üstün olamayacaktır.<sup>34</sup> Görüleceği üzere filozof demokratik şehir halkını câhil şehir sınıfına dâhil etmekte ve burada özgürlüğü, insanın fiilleri/seçimleri açısından değil de, kötü fiilleri işlemede sınırsız bir istek olarak tanımlamakta/belirlemektedir. Bu hal devletin oluşumunun doğal bir sürece dayanmadığını, aksine bireylerin ahlakî hayatı gibi alınan doğru karara dayandığını gösterir. İrade ve seçmenin gerçekten iyi olan bir şeye yönelmiş olup olmadığının büyük farkı söz konusudur. Sonuç her bakımdan, Walzer'in de belirttiği gibi iyi veya kötü bir devlet olacaktır. Bu açıdan devletin bir şehir mi, bir imparatorluk mu, yoksa evrensel bir devlet mi olacağına önemi yoktur.<sup>35</sup> Buna karşın demokratik devlet düzeninde erdemli bir bireyin yetişmesi mümkün olsa da yönetici olma şansı yok denecek kadar azdır. Bu bakımdan erdemlilerin yönetimine dayalı bir topluluk demokratik rejimde vücut bulamayacaktır.<sup>36</sup>

33 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 65. Bu durum Platon'un devletinde ideal devletin çöküşü ve aşağı dereceden birçok farklı devlete dönüşmesi ilgili olarak verilen açıklamalara da uymaktadır. O devletin benimsediği standartlar, kusurlu olmakla birlikte, düzgün bir akıl yürütmenin sonucudurlar. Karışık kanılar ya da akıl yürütmenin sonuçları değildirler. Platon'un belirttiğine göre, tabiat dışı isteklere, çocukken insanların çoğunun eğitim yoluyla atabileceği bedene, ruha, akla ve ölçüye zarar veren isteklere esasen zorba bir toplumda rastlanmaktadır. Bilgisizlik ve para sevgisinin esaretine kapılmış bir insan, yaban arılarının balını tattığında, insana çeşitli zevkler ve hevesler veren bu taşkın ve zararlı böceklerle düşüp kalkmaya başladığında içindeki düzen oligarşiden demokrasiye kayacaktır. Bu ikili ruh halinde o bazen oligarşinin bazen de demokrasinin tarafında yer alarak değişken bir ruh hali sergileyecektir. Platon, *Devlet*, ss. 244-245. İçinde temiz hiçbir şey kalmayan insan, kötü düşüncelerin buyruğuna girecek; saygısızlık, düzensizlik, serserilik ve yüzsüzlük gibi ahlaki zaafın esiri olacaktır. Arkalarına birçoklarını katan bu kötülükler, insanın düşkün huylarına, parlak isimler tekrarlayacaktır. Böylece saygısızlık nezaket, kargaşalık özgürlük, israf, cömertlik, yüzsüzlük de yığıtlık olacaktır. Platon, *Devlet*, s. 245.

34 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 66.

35 Walzer, *Alfarabi on The Perfect State*, s. 433.

36 Ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, *es-Siyâse*, ss. 64-65. Bu konuda ayrıca bkz. Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), s. 136.

Fârâbî, Platon'un *Devlet* adlı eserinde sıralanan nitelikleri farkında olarak, fakat ondan farklı bir biçimde erdemli toplum yöneticisinin faal akılla ittisâl ederek hakikatin bilgisine sahip olan biri olması gerektiğini savunur ve bunun filozof veya peygamber olduğunu ifade eder. Aydınlı'nın *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*'nde belirttiği gibi, en üstün yöneticinin siyasî ve eğitsel görevi, tanrısal tedbirle doğrudan ilişkilidir. Zira insanî mutluluk, kozmik düzeni yansıtmalıdır. Bu sebeple erdemli toplumsal bir yönetimin, Tanrı'nın evrensel yönetimini örnek alması ve onu taklit etmesi gerekir.<sup>37</sup> Aslında teorik erdemler dediğimiz şeyler, faal akılla ittisâl yoluyla elde edilen bilgilerdir. Filozof veya bilge, faal akıldan tikelleri ve akılsalları almaya hazır halde bir zihne sahiptir. Onun edilgin aklı (*akl-ı munfa'il*), bütün akledilebilirleri (*ma'kûlât*) kavradığından mükemmelliğe erişmiş, böylece bilfiil akıl ve bilfiil akleden olmuştur: "Hakiki anlamıyla tam ve mükemmel bir filozof, hem nazarî ilimlere sahip olan hem de onları bütün insanların yararına olarak ve onların imkânlarını esas alan bir realiteyi de gözeterek kullanma gücüne sahiptir. Hakiki filozof üzerinde düşünülürse, onunla en yüksek yönetici arasında esasen hiç bir fark görülmecektir."<sup>38</sup> Bu nitelemeden anlaşılıyor ki filozof, yöneticilik sanatını, felsefenin bir dalı gibi görmektedir. Yöneticilikle felesefe arasında kurulan bu zorunlu bağ, yönetici olan bilge ya da filozofun bilfiil yönetici olamadığı durumda, filozofun sahip olduğu bilginin içeriği ve bu bilgi nedeniyle ona eklenen yöneticilik, yasa-koyuculuk gibi nitelikler değişmeyecektir.<sup>39</sup> Bu durumda filozofun yapacağı şey, yöneticilik sanatını filozofun yetki alanından çıkarmak yerine, çoğunluğun tercihlerini eleştirmektir.

Faal akılla iletişim kurabilen filozof, en yüksek yönetici, hükümdar, kanun koyucu ve imam terimleri Fârâbî'ye göre bir ve aynı anlama gelirler: "Bu kelimelerin hangisini alırsan al, dilimizi konuşan insanların çoğu için herbirinin işaret ettiği şeye baktığında, hepsinin netice itibarıyla bir ve aynı anlamı

37 Aydınlı, a.g.e., 183. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Ârâ*, s. 122.

38 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 89. Filozofa göre, nazarî şeylerin içerdiği şeyi başkalarının yararına olarak kullanma gücüne sahip olan, hem bu tür şeyleri akılsal kılma hem de onlar içinde iradeye bağlı olanların fiilen var etme gücüne sahip olacaktır. Bu sonuncuyu yapma gücü ne kadar büyükse, felsefesi de o derecede mükemmel olacaktır. Bu sebeple gerçekte mükemmel olan kişi, önce kesin bir iç görüyle nazarî erdemlere, sonra amelî erdemlere sahip olan kişidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Tahsîl*, s. 90. Ayrıca bkz. Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, Arapça metni İngilizce ile birlikte nşr. Dunlop, Cambridge 1961, ss. 164-165. Karş. Türkçe terc. Hanifi Özcan, (İzmir: 1987), s. 72.

39 Kurtoğlu, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, s. 155. Kurtoğlu'nun belirttiğine göre Fârâbî de burada bunu yapmaktadır.

ifade etmekte birleştiklerini göreceksin.”<sup>40</sup> Dolayısıyla erdemli bir toplumun yöneticileri burada sayılan zümreler arasından seçilecektir. Felsefe bu manada ilimler içerisinde en üstün olanın, filozofun deyimiyle Yunanlıların hakikî hikmet ve en yüksek hikmet olarak adlandırdıkları ilmin adıdır. Nitekim filozof bu ilmi elde edene denmektedir. Bu bakımdan, Yunanlılar en yüksek hikmetin kuvve halinde bütün erdemleri içerdiğine inanırlar ve onu “ilimlerin ilmi”, “ilimlerin anası”, “hikmetlerin hikmeti” ve “sanatların sanatı” olarak adlandıırırlar.<sup>41</sup> Bununla bütün sanatları bünyesinde toplayan, bütün erdemleri kapsayan ve bütün hikmetleri içine alan hikmet kastedilmektedir. Hikmet, “herhangi bir sanatta, bu sanat erbabının çoğunluğunun aciz oldukları işleri başarma imkânını sağlayan tam ve en yüksek ölçüdeki ustalık”<sup>42</sup> olarak tanımlanmaktadır. Herhangi bir sanat dalında usta olan kişinin bu sanatta “hakîm” olarak nitelenmesi bu sebeplerdir.<sup>43</sup>

*Tahsîl*’den hareketle, Fârâbî’nin milletleri oluşturan unsurlar hakkındaki belirlemelerine baktığımızda görüyoruz ki, milletler ve şehirlerde yaşayan insanlar, havas ve avamdan meydana gelen iki gruptan oluşmaktadır. Avam sınanmamış bir takım ortak görüşlere uygun olarak hareket eden ve bu görüşlerle yetinen veya yetindirilmeleri gereken gruptur. Seçkinler ise, nazarî bilgilerin hiçbirinde kendilerini sınanmamış ortak bir takım görüşlerle sınırlandırmayan, inandıkları ve bildikleri şeylere ancak sıkı bir inceleme ve araştırmanın sonucu olarak inanan ve onları bilen gruptur. Bu belirlemeden ötürü filozofa göre, inceleme ve araştırmalarında sınanmamış bir takım ortak görüşlere uygun olanla kendisini sınırlamadığını düşünen her birey kendisinin seçkinler grubuna ait olduğunu, başkalarının ise avamdan olduğunu düşünür. Her sanat dalı içinde usta olan kişinin seçkin olarak vasıflandırılmasının nedeni ve filozofun seçkin anlayışı burada şu şekilde açıklanır:

Çünkü insanlar, sanatının nesnelere ile ilgili olarak onun denenmemiş ortak görüşlere uygun olan şeyle kendisini sınırlanmadığını, tersine onları tam olarak sayıp sıkı bir biçimde incelediğini bilirler. Benzer olarak siyasi

40 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 93.

41 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 89.

42 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 89.

43 Aslında bu algılama bize Aristoteles’in *Politika*’sını hatırlatır. Zira Aristoteles, bir sanat dalında usta ya da en üstün olanın o sanatta en yetkin olana verilmesi gereken Fârâbî’ci nitelenmenin bir benzerini ortaya koyar. Aristoteles burada şöyle der: “Eğer bir kimse flüt çalmakta son derece üstünse, ancak doğum ve güzellikçe son derece aşağıdaysa, bu durumda dahi en iyi çalgı en iyi çalana verilmelidir. Çünkü üstünlük ancak eylemin niteliğine bir katkıda bulunacaksa, konuya ilişkin olur. Oysa servetin ve doğumun hiç böyle bir etkisi yoktur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, *Politika*, s. 91.

bir göreve sahip olmayan veya bu talebini haklı kılacak bir sanata sahip olmayan, bilakis hiçbir sanata sahip olmayan veya sanatı ancak kendisine şehirde küçük bir görev elde etmesini sağlayacak bir sanat olan kişinin avam sınıfına ait olduğu söylenir. Siyasî bir görevi olan veya siyasî bir göreve talip olmasını haklı kılacak bir sanata sahip olan herhangi bir insanın seçkinlerden (havâs/hassa) olduğu söylenir. Bu sebeple siyasî bir görevi üstlenmeye kendisini ehliyetli kılan herhangi bir sanata sahip olduğunu veya durumunun siyasî bir göreve benzer bir durum olduğunu düşünen herkes, örneğin ünlü bir aileye mensup olan veya küçük servet sahibi olan insanlar kendilerini seçkinler olarak adlandırır.<sup>44</sup>

Fârâbî burada avam ve havastan oluşan bir toplum tarifi yapmakta ve bu iki gruba dahil insanlardan özellikle seçkinlerle ilgili tahlil ve gözlemde bulunmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki filozofa göre seçkinlerin en belirgin vasfı bir sanat içerisinde usta mertebesine yükselmektir. Bir sanatta usta olmak kişinin siyasete talip olmasının da en belirgin şartı ve onun hakkıdır. Yönetici olmaya aday kişi kendisini bu doğrultuda yetkilendirecek yegâne unsur olan sanatı sayesinde seçkinler zümresine sokulmaya hak kazanacaktır. Doğal olarak seçkinler zümresi içerisinde en seçkini ise, en yüksek yönetici olmaya layık olacaktır.<sup>45</sup> Üstelik en yüksek yönetici sahip olduğu üstün meleke ve maharetiyle bu görevi seçkinlerin seçkini olarak üstlenmek zorundadır. Böylece erdemli bir toplumun yöneticisi hiçbir surette sıradan bir kimse olmayacaktır.

Üzerinde durulması gereken bir başka nokta ise tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî'de de "iyiler" (erdemliler) ve iyi doğumluların (soylular) birbirinden kesin olarak ayrılmasıdır. Soya dayalı bir üstünlük erdemliler şehrinde yönetici olmak için yeterli değildir. Bu konuda filozofun tutumu büyük ölçüde Aristoteles'e yakındır. Aristoteles, *Politika*'da egemenliği oligarşide zenginlerin, aristokraside ise iyilerin kullandığını belirtir.<sup>46</sup> Bu açıdan aristokrasi özünde sayılara değil niteliğe dayanmaktadır. Ancak besbelli ki, bu da bir oligarşi türüdür. Çünkü üstün nitelikler her zaman azdır. Buna karşın Aristoteles'in en çok hoşlandığı siyasal yönetim üstün nitelikte olmaya dayandığı ve dolayısıyla bir çeşit aristokrasi olduğu halde aynı zamanda o, oligarşiden daha demokratiktir.<sup>47</sup>

Fârâbî, *el-Medînetu'l-Fâzıla*'da yöneticiliğin kıstaslarını belirlerken iki şey

44 Fârâbî, *Tahsil*, s. 87.

45 Fârâbî, *Tahsil*, s. 88.

46 Aristoteles, *Politika*, s. 93.

47 Aristoteles, *Politika*, s. 154.

üzerinde durur. Bunlar; kişinin yaratılışı ve yapısı bakımından yöneticiliğe hazırlanmış olması ya da iradî veya kabiliyet bakımından yöneticiliğe yatkın olarak yaratılmış olmasıdır.<sup>48</sup> Yukarıda belirttiğimize ilave olarak bir sanatta usta olmanın yanında yöneticide bulunması gereken diğer bir önemli husus da onun yöneticiliğe doğuştan yatkın olmasıdır. O halde bu nasıl olacaktır? Bir kişinin bir sanatta en üstün olduğunun test edilir yönü daha kolayken, yöneticiliğe yatkınlığın test edilir yönü daha zor görünmektedir. Öyle görülüyor ki bu soruya doğrudan bir cevap yerine filozofun şu açıklamasıyla yetinmek durumundayız: “Her sanatın yöneticilik için uygun olması mümkün değildir. Sanatların çoğu şehirde hizmet etme konumunda olduğu gibi insanların çoğu da hizmet edecek bir yaratılışa sahiptir. Ancak başka sanatlar tarafından idare edilen, kendisine de başka sanatların hizmet ettiği sanatlar da vardır. Erdemli şehir yöneticiliği sanatının rasgele herhangi bir sanat veya kabiliyet olması mümkün değildir.”<sup>49</sup> Dolayısıyla erdemli toplum yöneticisinin sanatının başka sanatlara hizmet etmesi veya başka sanatlarca yönetilmesi yerine, tüm sanatların onun amacını gerçekleştirmek için hareket ettiği, erdemli toplumun bütün fiillerinin kendisine yöneldiği bir sanat olmalıdır. En yüksek yöneticinin amacına hizmet eden ve bu bakımdan herhangi bir siyasî görev üstlenen kişi, ayrıntılı olarak incelenmiş olan görüşleri kabul ederek onlara bağlanır.<sup>50</sup> Onun en yüksek yöneticiye bağlılığını ve ona hizmetini gerekli kılan şey ise, yalnızca denenmemiş olan ortak görüşlere uygun hareket etmeye dayanır. Bu bakımdan o, teorik bilgilerinde denenmemiş ortak görüşlere uygun davranmaktadır.

Görüldüğü gibi Fârâbî, *Tahsil*'de erdemli toplum yöneticisini sanatlar bakımından en üstün olarak tanımlamakta, *Ârâ*'da ise bunun tek başına yeterli olamayacağını, kişisel özellikler bakımından da onun en üstün olmasının zorunlu olduğunu düşünmektedir. Başka bir ifadeyle her sanat dalında üstün ve başarılı olanın siyasette de başarılı olacağının bir garantisi yoktur. Seçkin olan, en yüksek yönetici ve kesin ispatlarla akılsalların (ma'kulât) bilgisine sahip olandır.<sup>51</sup> Geri kalan insanlar ise avam ve halktır. Bu bakımdan “varlıkların kendilerini akılla kavranılır kılan kesin ispatlayıcı yöntemlerin seçkinler sınıfına ait olanların öğretimlerinde kullanılmalarına karşılık, ikna etmeye ve

48 Fârâbî, *Ârâ*, ss. 122-123.

49 Fârâbî, *Ârâ*, s. 123. Ayrıca bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), s. 143.

50 Fârâbî, *Tahsil*, s. 88.

51 Fârâbî, *Tahsil*, s. 88.



hayal gücüyle nesnelere örneklerini temsil etmeye dayanan yöntemler, milletler ve şehirlerde yalnızca avamın ve halkın öğretiminde kullanılırlar.<sup>52</sup>

Yeri gelmişken Fârâbî'nin siyaset anlayışının dayandığı nihaî hedef olan mutluluk anlayışına da kısaca değinmek gerekir. İfade ettiğimiz üzere onun siyaset anlayışının temeli, bütünüyle insanın yeryüzündeki nihaî amacı olan mutluluğun elde edilmesine dayanır. Bu bakımdan onun siyaset anlayışı ile en yüksek mutluluk arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu hedef ise ancak en yüksek yöneticilerle gerçekleşir. Fârâbî, erdemli şehir, yöneticisinden toplumun en alt basamağına kadar olan silsilede, mutluluğu, her bir katmanın fiillerine paralel olarak aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça artan bir şey olarak açıklar. Bu düzende, toplumun en üst katmanında yer alan yönetici mükemmelliğe ulaşmış, bilfiil akıl ve bilfiil akılsal (*ma'kûl*) olmuş kişidir. Onun muhayyilesi, mükemmelliğin en son aşamasına varmıştır. Burada sözü edilen büyüklük açısından mükemmellik, nitelik bakımından mükemmellekle aynı değildir. Çünkü Fârâbî, ideal devleti, gerçek mutluluğun kazanılmasında aracı olan şeyleri elde etmede vatandaşlarının birbirine yardım ettiği devlet olarak görmektedir.<sup>53</sup> Erdemli şehir halkının her bir bireyi, varlıkların en yüksek prensiplerini, onların derecelerini, mutluluğun ne olduğunu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmek zorundadır. O, bundan sonra, mutluluğun elde edilmesini sağlayan belirli fiilleri de bilmelidir. Bu fiillerin sadece bilinmesi yeterli olmayacaktır; aynı zamanda onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı bu doğrultuda yönetilmelidir.<sup>54</sup>

52 Bkz. Fârâbî, *Tahsil*, s. 88.

53 Fârâbî, *Ârâ*, s. 123.

54 Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 50. Aslında insan, varlıkların ilkelerini, derecelerini, mutluluğu ve erdemli şehirlerin yönetimini ya tasavvurla ya da hayal gücü ile bilecektir. Onların tasavvur edilmesi, özlerinin, gerçekte oldukları gibi, insan zihninde canlandırılması demektir. Bu durum, görünen varlıklardaki durumla aynıdır. Örneğin, biz, insanın doğrudan doğruya ya kendisini, ya izlerini, ya suya düşen görüntüsünü, ya da su veya diğer bir takım yansıtıcı nesnelere düşen izlerinin görüntüsünü görebiliriz. Onu doğrudan doğruya görmemiz, zihnin, varlıkların ilkelerini, mutluluk ve benzeri şeyleri tasavvur etmeye; onu veya izlerini suda görmemiz ise, hayal etmeye benzer. Aynı şekilde şeyleri hayal ettiğimizde de, onların bizzat kendilerini değil, sadece taklitlerini tasavvur etmiş oluruz. İnsanların çoğunun, gerek fitrat bakımından gerekse alışkanlıklarından dolayı, varlıkların ilkelerini, derecelerini, faal akıllı, birinci derecede yönetimi anlama ve tasavvur etme güçleri yoktur. Bu kategorideki insanlar için, söz konusu şeylerin benzer ve taklitlerinin nasıl olduklarının ortaya konması gerekir. Esasen bu şeylerin anlamları ve özleri birdir ve hiçbir surette değişmeyecektir. Onların taklitleri ise, sayıca çok ve değişken olacaktır. Örneğin suda yansıyan insanın görüntüsü, suda görünen insanın gölgesinin hayalinden gerçekte insana daha yakındır. Bu bakımdan hepsi aynı türden mutluluğu amaç edindiği halde, dinleri farklı olan birçok erdemli millet ve erdemli şehir olabilecektir. Bu bakımdan din, onların hayallerinin nefislerdeki görüntüleridir. Mutluluğu kendisine amaç edinmiş birçok insan, onu tasavvur ederek değil, ancak hayal ederek amaç edinmektedir. İnsanların çoğu, benimsenen, uyulan ve yüceltilen ilkeleri, tasavvur edilmiş

### Bir Karşılaştırma

Öyle anlaşılıyor ki Fârâbî en yüksek yönetici ve filozof fikri ile Platon'u takip etmektedir. Hatta filozofun nitelikleri bakımından Platon'la aynı düşünceleri savunarak ona bütünüyle iştirak etmektedir. Aralarındaki en önemli fark ise Platon'un "aristokrasi" si doğumdan veraset yoluyla kazanılmaktadır. Oysa Fârâbî'nin anlayışında yöneticinin entellektüel çabası ön plandadır. Fârâbî, din ve felsefe arasında kurduğu güçlü bağa paralel bir biçimde Platon'dan farklı olarak filozof ve imam arasında da aynı bağı tesis eder. Burada felsefe kadar dine de yakın durmaya özen gösterir. Rosenthal'in de belirttiği gibi o, İslâm'ın devlet başkanından istediği bazı nitelikleri bağdaştırmada, *Ârâ*'da Platon'a, *Fusûl*'de ise daha çok İslâm'a eğilim gösterir.<sup>55</sup>

Yönetici, genellikle Ortaçağ Arapça'sında en yüksek yönetici için kullanıldığı pek de müşahede edilmeyen bir terim olan "reîs"le ifade edilmektedir. Bu kelime kabile başkanları, İbn Sînâ'da olduğu gibi küçük bir devletin başbakanı, loncaların başkanları veya aydın insan gruplarının başkanları için kullanılır. Walzer'e göre Fârâbî, özellikle *Ârâ*'da başından sonuna kadar İslâmî deyimlerden kaçınmayı tercih etmesine karşın bu terim onun, İslâm ve felsefe arasında nötr kaldığını göstermektedir.<sup>56</sup> Bize göre, Walzer'in bu tespiti filozofun felsefe ve din arasında durduğu yer bakımından çok isabetli değildir.

Öte yandan Fârâbî, devlet başkanının ikna kabiliyeti yüksek bir hatip olmasında ısrarlıdır.<sup>57</sup> Nitekim seçkin insanın en önemli iki özelliğinden biri hitabet sanatındaki başarısı, diğeri de sahip olduğu teorik bilgiyi, fiiliyata sokmada üstün kabiliyetidir. Bu sebeple en üstün yönetici *Tahsîl*'de seçkinler seçkini (*ehass'ul-havâs*) olarak nitelenmektedir.<sup>58</sup> Platon'un, hatibin devlet başkanına ciddi bir rakip olduğu yolundaki görüşüne ise Fârâbî katılmayacaktır. Bununla birlikte Platon'un tek bir yönetici filozoflar sınıfı yerine *Fusûl*'de iki sınıfla karşılaşılmaktadır. Birinci sınıf filozofları, ikinci sınıf faaliyetleri belli millet-

---

şekilleriyle değil, ancak hayal edilmiş şekilleriyle kabul etmektedir. Oysa mutluluğu tasavvur edilmiş şekliyle amaç edinen ve ilkeleri de tasavvur edilmiş olarak kabul edenler bilge olacaktır. Bu şeyleri, nefislerindeki hayalleriyle kabul eden ve amaç edinenler ise müminler olacaktır. Görülüyor ki bilge, zihninde, tam olarak mutluluğu tasavvur edilmiş haliyle, mümin ise, hayal edilmiş şekilleriyle kabul etmektedir. Bkz. Fârâbî, *es-Siyâse*, s. 51.

55 Rosenthal, *Political Thought in Medieval İslam*, s. 140.

56 Walzer, *Al-Farabi on The Perfect State*, s. 436.

57 Fârâbî, *Fusûlu'l-Medenî*, s. 134. (Türkçe terc. s. 48). Burada hitabet, tercih edilmesi ya da kaçınılması gereken mümkün şeylerin her birinde, başkalarını en mükemmel derecede ikna edebilecek şekilde konuşma gücüdür. Bu güce sahip olan kişi bunu iyi işler için kullanılmalıdır.

58 Fârâbî, *Tahsîl*, s. 88.

ler, diller ve dinlere münhasır olan kişileri kapsamaktadır. Onlar, oldukça etkili bir düzyazı üslubuna tam anlamıyla hâkim olan ve böylece onu uygun bir biçimde kullanmak suretiyle felsefi olmayan zihinleri nihai hakikat hakkında ikna etme gücüne sahip olan hatiplerdir.

Yanı sıra Platon’un şehir devleti (polis), Fârâbî’nin “medîne”si ile benzerlik gösterse de ikincisi daha küçük siyasî bir şehir olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun yanında “medîne” herhangi bir tür örgütlenmiş toplum, etkili bir şekilde yönetilen ve politik olarak bağımsız olan sınırlı bir şehir-devleti anlamına da gelir.<sup>59</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak Fârâbî’nin ideal toplumunda yöneticiler, seçkinler (*havâs*) arasından seçilmektedir. Ancak her bir sanatta en üstün olmak en iyi yönetici olmak için yeterli olmayabilir. En iyi yönetici en üstün sanata sahip olmanın yanında doğuştan bu işe kabiliyetli ve kişilik olarak da buna yatkın olmalıdır. Ancak Fârâbî’de doğuştan getirilen yeteneklerden ziyade yöneticilik entelektüel çaba ile kazanılmaktadır. Bütün sanatlar içinde en üstün olanlardan oluşan seçkinler, ideal toplumun oluşması için halkı eğitmekle görevlidirler. Bu durum Fârâbî’nin, aydınlanma felsefesinin bütünüyle karşısında yer aldığı aristokratlara dayalı düzeni benimsediği anlamına gelmemelidir. Zira onun, tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan aristokratik bir devlet düzeninden oldukça farklı bir anlamda ideal toplum algısına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Doğuştan gelen bir ayrıcalığa dayalı ve hiçbir çaba gerektirmeyen bir aristokrasi anlayışının filozofça benimsendiğini söylemek güçtür. Üstelik Fârâbî en iyilerin yönetimine dayalı bir düzenin gerçekleşmesinin son derece güç olduğunu farkındadır. Kanaatimizce onun demokratik devletten söz etmesinin ve diğer yönetim biçimlerine oranla bunu ön plana çıkarmasının sebebi budur. Buna karşın ideal devlet düzeninde demokrasiye de yer yoktur. Bu hal demokratik düzenin seçkinleri ve halk yığınlarını eşitlemesinin bir sonucudur.

Aristokrasi teriminin süreç içerisinde “en iyiler”den soylulara evrilen algı-lama biçimi ise Fârâbî’nin hiçbir durumda iştirak etmediği bir düşüncedir. Doğuştan kazanılan ve soya dayanan “seçkinler” (en iyiler) ile filozofun erdemli-ler şehrinin “en iyiler”i birbirinden kesin çizgileriyle ayrılmaktadır. Fârâbî’nin “en iyiler”i savaşı idare eden komutanlara da hasredilmemiştir. Bilakis, “seçkinler” ve “seçkinlerin seçkini” devleti ve onun kurumlarını idare eden yö-

59 Bu konuda bkz. Walzer, *Al-Farabi on The Perfect State*, s. 430.

netime denk düşmektedir. Bu manada onun “en iyiler”i, aristokrasi teriminin dar manasından daha fazla şeyi ifade etmektedir. Şu halde onun aristokrasinin tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan algılama biçimine uygun olarak bir siyaset yönetimi modelini savunduğunu söylemek oldukça güçtür.

### Kaynaklar

- Aristoteles, *Politika*, Terc. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Yayınları, 2001.
- Day, John, “Plato: The Republic,” Murray Forsyth, Maurice Keens-Soper (ed.), *A Guide To The Political Classics ‘Plato to Rousseau’*, Oxford: 1988.
- Fakhry, Majid, *Al-Farabi*, (Founder of Islamic Neoplatonism, His Life, Works and Influence), Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Fârâbî, *Fusûlu’l-Medenî*, (Arapça metni İngilizce ile birlikte Nşr. Dunlop), Cambridge: 1961.
- Fârâbî, *Kitâb Ârâ Ehli’l-Medîneti’l-Fâdıla*, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru’l-meşnik, 1985.
- Fârâbî, *es-Siyâse*, Haydarabâd 1346.
- Fârâbî, *Tahsilü’s-Saâde*, tah. Câfer Ali Yâsin, Beyrut: Daru’l-Endelus, 1987. (*Mutluluğun Kazanılması*, terc. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.)
- Flew, Antony, “Platon,” *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, terc. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: M.Ü.İ. Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Kurtoğlu, Zerrin, *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş*, terc. Turan Koç, Kayseri: Rey Yayınları, 1992.
- Platon, *The Republic*, Trans. Desmond Lee, London: Penguin Books, 1987.
- Platon, *Devlet*, terc. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Platon, *Timaios*, terc. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2001.
- Platon, *Yaslar*, Yunanca Aslından terc. Candan Şentuna-Saffet Babür, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 1994.
- Rosenthal, E., *Political Thought in Medieval İslam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Smellie, K.B., “Aristo,” *Batı Düşüncesinde Siyaset Felsefeleri*, terc. Nejat Muallimoğlu, İstanbul: M.Ü.İ. Yayınları, 1995.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago: U of Chicago P, 1963.
- Şahin, Eyüp, *Fârâbî’de Zihin Felsefesi*, Ankara: Yayınevi Yayınları, 2009.
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?*, terc. Olcay Kural, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Walzer, Richard, *Al-Farabi on The Perfect State*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, terc. Vehbi Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.