

Makale Geliş | Received: 21.11.2018
Makale Kabul | Accepted: 10.12.2018
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.486080

Mustafa Said KURŞUNOĞLU

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Samsun, Türkiye
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Samsun, Turkey
ORCID: 0000-0003-3439-8371
mustafa.kursunoglu@omu.edu.tr

Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Senkretik Bir Terim Olarak 'Mille'

Öz

Farabi'nin mille kavramı din ile felsefe arasında ortak bir terim arayışını ve bir uzlaşma bulma çabasını ifade etmektedir. O bu terim aracılığı ile antik felsefenin mirasını yaşadığı dönemin toplumsal aktüalitesi ile birleştirir. Farabi mille terimi ile Platon'un İdeal Devleti ile Aristoteles'in toplumsal realiteyi esas alan yaklaşımlarını ve yeni Platoncu sudur kuramı ile stoacı evrenselliği bir arada yorumlayabilmiştir. Farabi oluşturduğu bu eklektik felsefeyle İslami terminolojiyi mille teriminin altında bir araya getirerek senkretik bir düşünce ortaya koymuştur. O bu terimi oluştururken antik geleneğe uygun olarak epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiyi birlikte harmanlamış ve felsefi olduğu politik bir teolojinin inşasında temel bir araç olarak kullanmıştır. Farabi'nin mille terimi tanık olduğu çağı kendisine ulaşan felsefi miras yoluyla anlamlandırmak isteyen bir düşünürün yoğun çabasında merkezi bir terim arayışına tekabül etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mille, Farabi, Senkretizm, Politik Teoloji, Stoacılık.

'Milla' as a Syncretic Term of al-Farabi's Political Philosophy

Abstract

The term of Farabi's mille is a seek of compromise between religion and philosophy. Through this term he combines the legacy of ancient philosophy with the social actuality of his time. Farabi by this term was able to interpret the approaches of Plato's Ideal State and Aristotle's thought that based on social reality with the Neo-Platonic emanation theory and stoic universality. He has created a syncretic thought by bringing together the Islamic terminology with this eclectic philosophy under the concept of mille. In creating that concept he blended that epistemology, psychology, and cosmology in accordance with the ancient tradition, and used it as a fundamental tool in the construction of a political theology as well as it was philosophical. Farabi's Mille concept corresponds to a central term quest of a thinker who wants to understand his era through the philosophical inheritance that reaches him.

Keywords: Milla, Al Farabi, Syncretism, Political Theology, Stoicism.

Giriş

Farabi’nin Millet Kavramının Stoik Ardalanı

Antik Çağların totemci ve mitik kabile-klan yapısından Orta Çağın din temelli ümmet toplumlarına ulaşan millet mefhumunun dini, felsefi ve toplumsal yapıları dayalı kompleks bir doğası vardır. Bilinen tarih içinde antik dünyadan yükselen Helen İmparatorluğu (MÖ359-323) ve varisi Roma İmparatorluğu (MÖ27-MS410) ‘Dünya yurttaşlığı’ kavramının şekillenmesinde oldukça etkili olmuştur. Roma tarafından da benimsenen Stoa felsefesi, geliştirdiği evrensel yaklaşımla imparatorlukların değiştirdiği ve sınırlarını genişlettiği yeni sosyal düzene uygun bir felsefeyi Eski Yunan mirası temelinde ortaya koyabilmiştir. Stoacılar değişen koşullara göre antik *Polisin* şehir hayatından imparatorlukların millet düzenine ulaşan ve evrensel buluşan bir bakış açısını özellikle ahlak felsefesi bağlamında geliştirebilmiştir. Orta Çağda şekillenen İslam Felsefesi geleneği içerisinde Farabi (870-950) ise millet kavramına felsefesi içerisinde verdiği özel önemle bu stoacı geleneği 10. yüzyılda kendi özgün kavramları ve yaşadığı çağa yönelik politik farkındalığı ile yenileyebilmiştir. Farabi stoacı evrenselliği çağrıştıran bir tavırla kendi sistematik felsefesine ait orijinal bir terim olarak *milleyi* yapılandırmış, ancak bu terimi İslam kaynaklı toplum ve devlet kurumsallıklarını temellendirmek noktasında ahlak felsefesinin ötesine çekerek siyaset felsefesi alanında özgün bir bağlamda ele alabilmiştir. Böylece hem yaşadığı Orta Doğu coğrafyasında Roma’nın mirası olarak bulunan Yahudi ve Hıristiyan toplulukları gibi din temelli milletleri kendi geleneksellikleri içinde anlamaya çalışırken, İslam dinine ait yeni evrensel düzeni ve bu düzenin içerdiği kültürel/dini çeşitliliği de aynı terim üzerinden bir araya getirebilmiştir. Gerek tarihsel olarak Stoacı felsefenin Orta Çağ Felsefesini öncelmesi gerekse de Farabi’nin *mille* terimini yapılandırırken insan topluluklarına dair yapmış olduğu ölçeklendirme ile stoacı yaklaşım arasında açık benzerliklerin mevcudiyeti, bu terimin anlaşılması noktasında Stoacı ahlaki/politik felsefenin özel bir öneminin söz konusu olduğunu göstermektedir.

Farabi her ne kadar Platon (MÖ427-347), Aristoteles (MÖ384-322) ve Plotinos (MS203-270) gibi antik filozoflardan kendi özgün düşüncelerini oluşturmak için yararlanmışsa da onun yaşadığı dönem olan 10. yüzyıl antik *polis*in doğasından çoktan ayrılarak evrensel açılmış bir sosyal ve politik düzlemi ifade etmekteydi. Çok kültürlü ve çok uluslu Roma ve Abbasi İmparatorlukların Hıristiyanlık ve İslam gibi evrensel dinlerle birleşmiş ve yasallaşmış doğasında insan, yasa, devlet ve millet gibi kavramlar Atina gibi yerel sınırlarda tanımlanmanın ötesinde evrensel bir açıklamaya ihtiyaç

duymuştur. Bu açıklama insanı yerel sınırların üstünde erdemler, bilgelik, ahlak, kozmik sistemle birliktelik gibi daha soyut ve uygulamaları itibariyle bir o kadar da pratik kavramlarla birlikte ele almayı gerektirecektir. Nitekim Farabi’nin Erdemli Şehri, erdemler ve bilgelik etrafında örgülenmiş insanlar topluluğunun oluşturacağı her tür sosyal birliktelik için uygun düşen bir idealiteyi Platoncu olduğu kadar Stoacı bir bağlamda da ifade eder.

Milletlerin sosyal bir organizasyon olarak tarihte varlıklarını göstermelerini din ve felsefe bağlamında değerlendiren Durant’a göre bir millet stoik olarak doğar ve Epikuryan olarak da ölür (Durant, 1942: 259). Drant bu ifadesi ile toplulukların yaşadıkları ortak tarihsel tecrübelerde karşılaştıkları zorluklar ve çektikleri acıları müşterek bir tinsellikten doğan bilgelige dayalı bir sabır ve benzeri erdemlerle teskin etmelerini ve bunun üzerine kolektif bir bilinç oluşturmalarını vurgulamaktadır. Felsefe ise antik dönemde mitolojik sembolizm ile örülü bu müşterek tinselliği rasyonalite alanına çekmekle sorgulanmasına ve zayıflamasına yol açmaktadır. Toplumların inançları, erdemleri onlara müşterek bir tinsellik verirken, felsefenin rasyonel tavrı tam da bunun karşısına yerleşmekte ve bu tinselliği sorgulamaktadır. Dolayısıyla milletleri oluşturan bu kozmik tinsellik ile felsefe arasındaki çatışmayı incelikle fark eden Farabi, *mille* terimi ile bu çatışmanın gerçekte sadece görünüşte olduğunu ortaya koymuştur.

Antik dünyanın *polis* merkezli felsefesini Roma İmparatorluğu’nun çok uluslu yapısı içinde yeniden ele alan Stoacılar, insanlığı toplumun her şeyini saran bir konumda deklare ederken, bir siyaset felsefesinden çok ahlak felsefesi inşa etmekteydiler. Onlara göre bir tanrının, bir devletin ve bir kanunun formülasyonu içinde doğru *polis*, bilge insanların buldukları herhangi bir yerde oluşturdukları erdemli topluluk olarak ortaya konmaktaydı (Friedrich, 1963: 28). Farabi ise İslamî terminolojiye ait kavramları felsefi içerikleri ile buluşturarak, *Mille* teriminin altında İslam’ın farklı inanç ve kültürler üzerinde egemen olmuş kendine özgü evrenselliğini ele almış ve bu evrensellikten kaynaklanan siyaset felsefesinin temel unsurlarından biri yapmıştır.

Tanenbaum ve Schultz’a göre (Tannenbaum & Schultz, 2005: 103, 104) Stoacıların politik felsefeleri Makedonyalı İskender (MÖ356- 323) tarafından kurulan imparatorlukla artık tahrip edilmiş bulunan şehir devletinin Roma İmparatorluğunun geniş hâkimiyetine devredilmiş yeni yapısı içinde konumlanır. Antik polise göre siyaset felsefelerini geliştirmiş bulunan Platon ve Aristoteles gibi öncülerin devlet, yasa, adalet ve bireyle ilgili felsefelerinin yasal zemini oluşturan *polis*in çöküşü, bu zemine göre

geliştirilmiş ideallerin de uygulanabilirliklerini sorunlu hale getirmiştir. “Büyük bir imparatorluğun meydana gelmesi insanları *polis*in bağlarından kurtardı ve benlikle dünya arasındaki temelleri ortadan kaldırdı”. İnsanların artık hangi topluma mensup olacakları, evrendeki yeni rollerinin ve görevlerinin neler olduğu, yöneticinin kim olacağı, siyasal otoritenin meşruiyetini nasıl sağlayacağı gibi sorunlar *polis* sonrasının dünyasını şekillendirdi. Stoacılık imparatorluk sınırları içerisinde *polise* nispetle daha gevşek bir bağ içinde yer alan bireylerin karşılaştıkları kültürel ve insani çeşitliliğin neden olduğu zorluğu daha büyük bir kozmosa başvurmak suretiyle alt etmeye çalışmıştır (2005: 105). Böylece Yunan siyaset düşüncesi *polis* çerçevesinde içe dönük olarak yapılanmışken, Roma düşüncesi ise dışa ve evrensel olana dönük olarak gelişti. Roma’da bağlılık ve sadakat gibi erdemler *polis* ya da siyasal toplum yerine neredeyse tanrı statüsüne sahip politik kurucu önderlere yönelik oluştu. Pratiğe ve siyasal çıkarlara odaklanmış yeni bir siyaset tarzı idealleştirilmiş eski dünyanın yerini aldı (2005: 106, 107).

Romalı devlet adamı ve filozof Cicero’nun (MÖ106-43) görüşleri Farabi’nin *mille* terimini yapılandırırken kullandığı ayrımlarla yakın bir çağrışım ilişkisi içerisindedir. Cicero’ya göre insan doğuştan bir arada yaşamaya meyilli bir doğaya sahiptir. Bu doğrultuda ilk olarak köy ve kasaba birlikteliğini, kutsal mabetler ve ortak mülkler oluşturduklarında ise kent birlikteliğini, kentin idaresi karar verici bir organa sahip olduğunda da devleti ifade edecektir (Cicero, Devlet I: 41). Stoacı bütünsel bakışta yasa da tek olarak ele alınır. “Gerçek yasa doğayla uyum içinde yapılan doğru akıl yürütmedir. Bu yasa evrensel olarak uygulanır, değişmez ve sonsuzdur; emirleriyle göreve davet eder ve yasaklarıyla yanlış edimden uzaklaştırır... Roma’da ve Atina’da, ya da şimdi ve gelecekte farklı yasalar değil, fakat bütün milletler için ve tüm zamanlarda geçerli tek bir sonsuz ve değiştirilemez yasa olacaktır ve hepimizin üzerinde tek bir sahip ve kural koyucu— yani Tanrı olacaktır ki o bu yasayı yapan, ilan eden ve uygulayan yargıdır” (III: 33).

Cicero adalet ve yasa anlayışını da tanrısal ve insani düzlemleri bir araya getirerek bütünsel olarak temellendirir. (I: 23). Yasanın, adaletin ve aklın tanrı ve insanda tek olduğundan hareket eden Cicero, bu bütünsel birliktelikten, ulusun varlığına geçmektedir. “Şimdi bütün bunları paylaşanlar aynı ulusun üyeleri olarak düşünülmelidir ve özellikle de onlar aynı otorite ve güçlere tabi iseler, aynı ulusun üyeleri oldukları iddiası çok daha doğru olur. Ve onlar aslında bir olgu olarak ilahî düzene, kutsal zihne ve aşkın güç olarak Tanrı’ya itaat ederler. Dolayısıyla, tüm evreni hem tanrıların hem de insanların üyeleri olduğu bir ulus olarak kavramalıyız (Yasalar I:

42). Cicero adaletin çıkarlara dayalı olarak aranamayacağını, ancak erdemler aracılığıyla elde edilebileceğini belirtir (I: 43). Görüldüğü gibi Cicero’nun düşüncelerinde Stoacı okulun, devlet ve toplum düşüncesi yerel ve görece konumlamaların üzerine çıkan ve fakat Platoncu bir idealizme de ulaşmaksızın doğallık sınırlarında sabit kalan ahlaki bir görünüme sahiptir. Kasaba, kent ve devlet üçlemesinin erdemler, adalet ve yasa bağlamına taşındığı, bu üçlü sisteme akıl, tanrı ve insanın yerleştirilmesinin nihai olarak doğada tamamlandığı ontolojik bir düzen kurulmaktadır.

‘Mille’ Teriminin Üçlü Yapısal Kökeni

İslam Felsefesinin özgün doğasını göstermesi bakımından Farabi’nin politik teoloji alanında *mille* terimi ile geliştirdiği yarı sivil millet kavramı yaklaşımı dikkate değerdir.¹ Farabi Platon’un ideal ve Aristoteles’in toplumsal olarak temellendirdiği devlet ve adalet anlayışlarını stoacı gelenekteki evrensel mutluluk kavramı ile birleştirmiş ve yeni Platoncu sudur sistemine uyarlamıştır. Farabi’nin toplumun doğallığı ve kentlerin oluşumu, erdemlerin adalet için gerekliliği ve mutlulukla ilgili verdiği bilgiler Platon’un ideal devleti ve Aristoteles’in toplumsal realiteyi esas alan yaklaşımlarını yeni Platoncu sudur potasında eritmekle birlikte, yerelden evrensele uzanan stoacı devlet ve toplum yaklaşımının mutluluk ve erdemlerinin rengi ile de boyanmış durumdadır. Ancak onun bu sentez üzerine çıkan yapısal bakış açısı özellikle ilk reis (*el reis el evvel*) ve millet (*mille*) kavramlarının birlikteliğinde şekillendirdiği görüşlerinde ortaya çıkar. Böylece o millet kavramı ile antik gelenekteki polis mitolojik inanışlara dayalı teolojisini imparatorlukların geniş coğrafyasında yönetilenlerin sivil/politik teolojisine dönüştüren stoacı yaklaşımı, tek tanrılı dinlerin ve özellikle de İslam dininin tevhid eksenli inanç ve toplum dünyasında felsefeye yer açan ve döneminin dini/toplumsal çeşitliliğini bir elden temellendiren sistematik bir içerikle yapılandırır.

Farabi millet ve ilk reis kavramları ile politik bir teolojii doğal koşullarla ve yeni Platoncu sudur anlayışına dayalı kozmik süreçlerle meydana gelmiş dönemi itibariyle nispeten sivil bir toplum anlayışının temeline yerleştirmektedir. Farabi’nin bu tavrı aynı zamanda orta çağ İslam dünyasında felsefenin kendine uygun bir konum

¹ Çalışmamızda mille terimi ve günümüzdeki kullanımıyla millet (ulus) kavramı arasında bir ayrım yapmak gereğini duyduk. Zira Farabi kelimeyi felsefi bir terim olarak kullandığında mutlak hakikatlerin ve doğru eylemlerin semboller ve normlar üzerinden genele aktarılması anlamında din ile özdeş bir dil ifadesi olarak kullanılmaktadır. Kavram olarak ele alındığında ise toplulukların doğal, sosyal ve hukuki koşulları ve yönetimleri ile ilk reis ve etkin aklın metafiziksel bağıntılarının geniş çerçevesinde oluşturdukları kendi özgün karakterlerine sahip varoluş ve tinsellik çeşitliliklerini kast etmektedir.

arayışından kaynaklanan ve İslam Felsefesinin karakteristik bir özelliği olan antik filozofların birbirleriyle çelişik görünen felsefelerini ya da felsefe ile İslam akaidini uzlaştırmaya çalışan senkretik bir yaklaşımdır.² Bu senkretik yaklaşım, uzlaşma işlemi için de uygun bir genişlik sağlayan tümel ve bütüncül kavramlar üzerinden bu fonksiyonu icra etmektedir. Bu bakımdan Farabi’nin millet kavramı hem farklı felsefeleri hem de din ile felsefeyi birlikte temellendiren senkretik bir orta terim olarak öne çıkmaktadır. Farabi’nin bu senkretik tavrının arka planında onun döneminin çatışan gruplarına yönelik taraf olmaktan çok barışı amaçlayan politik derinliği de söz konusudur. Nitekim Mustafa Yıldız’a göre (2014: 80) Farabi, yaşadığı dönemde İslam dünyasındaki mezhebe dayalı bölünmüşlüğe olduğu kadar farklı dinsel ve etnik grupların aynı erdemli devlet çatısı altında nasıl birleşeceği sorununa millet öğretisi ile bir çözüm getirmeye çalışmıştır.

Farabi’de gözlemlediğimiz senkretik yaklaşımın özellikle antik geleneği nihai olarak temsil eden Yeni-Platoncu İskenderiye okulunun (323-642) Hıristiyanlık ile birleşmiş mirasından kaynaklanan tarihsel nedenleri (Leaman, 2004: 17) dışında yapısal nedenleri de söz konusudur.³ Bu yapısal nedenlerin başında ise doğa koşulları ve yaşamsal ihtiyaçlarla beraber olmak açısından sanallıktan uzak bir toplum yaşantısında epistemoloji ve psikoloji ile kozmolojinin bir aradalığından kaynaklanmaktadır. İnsanın, şehir hayatının ve doğanın yaşamsal ihtiyaçlar açısından iç içe olduğu kadim kültür, filozofun düşünce ufuklarını da belirlemiş gözükmektedir. Nitekim Muhsin Mahdi’ye göre (2001: 58) Platon’dan bu yana bir antik felsefe klasiği olarak *polisi* ve *polisteki*

² Farabi’nin filozoflar (Platon-Aristoteles) arasında uzlaşıya dayanan senkretik düşünüşünü gösteren ünlü eseri *El-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn* adlı eseridir. Farabi’nin felsefe kültürünü kendisinden edindiği Nesturi Hıristiyan Yuhanna bin Haylan ve benzeri şahsiyetlerle tanışması, Merv, Cundişabur ve Harran ilim merkezlerini kuruluşu ile kendisine celp etmiş bulunan Bağdat’taki yaşamı ve ilmi temasları ona dinle karışmış halde bulunan felsefi gelenek ve ekolleri öğrenmeyi, diğer inanç ve kültürleri barış ortamı içerisinde tanıma imkânını sağlamıştır (M. Dağ ve H. Aydın, 2017: 67). Böylece onun için senkretik düşünmeyi kolaylaştıracak çok kültürlü sosyo-kültürel bir zemin ve farklı geleneklere ait entelektüel bakış açılarını birinci elden mukayese edebilmek imkânı doğmuştur. Öte yandan Leaman’a göre antik felsefenin İskenderiye ekolü ve bu ekol çerçevesinde (Nesturi, Süryani, Kıpti, Ortodoks Hıristiyan mezhepleri ile birleşen) Hıristiyanlık ile birlikte yorumlanan bir geleneğe sahip oluşu onu Müslümanlar için yabancı kılmış; Farabi ise bu düşünceye karşı felsefenin aslında Doğu kökenli tek ve kadim bir asıldan geldiğini ve İslam inancı ile uzlaştırılabileceğini sudur temelli, yaratılış, akıllar hiyerarşisi ve peygamber-kral anlayışı ile göstermeye çalışmıştır (Leaman, 2004: 16).

³ Farabi kendi kültür çevresinde felsefenin Hıristiyanlıkla iç içe geçmişliğinden kaynaklanan olumsuz algısını ortadan kaldırmak için onun ilk olarak Irak’ın kadim halklarından Keldaniler’de açığa çıktığını, sonradan Mısırlılara ulaştığını ve oradan da Yunanlılara intikal edip sonrasında Süryanilere (Hıristiyan) geçtiğini ve nihayet Araplara ulaştığını belirtmiştir. Üstelik ona göre bu ilmin (felsefe) asıl anlamı da en yüksek hikmetten ibaret olup, filozof adlandırması ile en yüksek hikmeti sevmeye atif yapılmaktadır (Farabi, 1974: 53).

insanı konu edinen politik bilimler, bu yapısal nedene bağımlı olarak şehirli insanı ve onun yetenek ve güçlerini epistemolojik açıdan temellendirir ve psikolojik açıdan da açıklarlar. Öte yandan antik politik bilimler, en yüce prensipten nihai olarak *polis*in vatandaşı olarak insana uzanan bir ölçekte evrenin yapısını açıklayan kozmolojik bir bakış açısını da ortaya koyarlar.

Buna göre:

Antik dünyada politik bilimler insanların yeryüzündeki ihtiyaçlarının ve özellikle polis ortamındaki özel konumundan kaynaklı gereksinimlerinin, sorunlarının karşılanması ve bunların doğru olan çözümlerini özel olarak geliştirilmiş formlarda ifade eden bir epistemoloji inşa ederler. Geliştirdikleri Psikoloji ise insanın ruhu aracılığı ile maddi ve değişken dünyanın ötesindeki hakikatin bilgisine ulaşmasında geçerli olan felsefi anlamdaki özel yolu ele alır. Bu psikolojik yaklaşımı İslam Felsefesi ise nasıl olupta bir peygamberin yasa koyucu ve bilge olarak mutlak bilgiye ulaşmada ve bu bilgiyi insan hayatının detaylarına uyarlamasında sıra dışı bir nitelik göstermesini ve tarihe etkimesini değerlendirmekte konu edindir. Antik politik kozmoloji çizgisi ise evrensel yapının ve yasanın hakikatin mutlak bilgisine ulaşmış filozof ya da mutlaklığın kendisi ile irtibata geçtiği peygamberin nedensel artalanını göstermek görevini yüklenir.

Sonuçta bu üç disiplinde de ortak olan epistemolojik mahiyet, onları birbirinden ayırt edilemez bir bütünlük ilişkisi içine sokar. Şehir yapısı ile ilgilenen bir filozof için ruhun yapısı ve evrenin yapısı bir bütünün değişik ölçekteki görünümleri olurlar. Böylece *polis*in yapısı ile ilgilenen düşünür, aynı zamanda ruhun ve evrenin yapısını araştıran bir filozofu, evrenin ilkelerini, polis doğasını inceleyen bir bilge de insanın ruhunu ve toplumsal hayatını birlikte ele alma gereğini duyarlar (Mahdî, 2001: 58).

Yine Muhsin Mahdî’ye göre (2001: 59) bu üçlünün antik dünyadaki ayrılmaz doğası, insanın tinsel yönünün görünmezliği ve insan ruhuna somut olarak ulaşabilecek imkânların olmayışı nedeni ile onun *polis* hayatındaki davranışları aracılığı ile tanınabilmesini zorunlu bir öncelik haline getirmektedir. Bu ise insanın ancak tecrübî olarak açığa çıkarılabilecek fenomenal bir olgu olarak idrakini beraberinde getirmektedir. Buna göre insan doğasının ve davranışlarının zihinsel bir soyutlamadan kaynaklanan spekülasyonlardan öte doğrudan şehir ve toplum hayatında gözlemlenebilir bir mahiyette olması onun anlamlı -eylemlerinin tinsel doğasının şehirde araştırılabilirliğini mümkün kılmaktadır. Öte yandan tikel ve tümel iki yapı olarak şehir ve insan, aynı zamanda bilinebilenin sınırlarını göstermesi bakımından da önemlidir. Mahdî (2001: 59) antik düşüncede düşüncenin nesnel sınırlarını göstermesi bakımından önemle ele alınan insan ve şehirden sonra üçüncü kısmı oluşturan evrene dayalı

kozmozolojinin ise evrenin doğrudan tecrübe ve gözlem ile ulaşılamayan muazzam büyüklüğü nedeni ile tecrübî bilginin ötesindeki konumunun ancak kısmen ve adım adım bölünmüş hiyerarşik bir geometrik düşünce ile bilinebilir formda ele alındığını belirtir. Kadim dünyanın sıradan vatandaşı için teknolojik sanallığın perdelemediği şehir hayatında, kendisini gece ve gündüzün döngüsünde yaşamsal olarak gösteren evrenin, gerçekte neye benzediği, ona olan aidiyetinin doğru yolunun ve tanımının ne olduğu önemli olduğu gibi, insanın kendini gelecekte düşünmesinden kaynaklanan tinsel yönü ve yapıp ettiklerinin doğruluk ve yanlışlıklarının bu perspektifte karşılığının ne olacağı, hangi davranışların ona sonsuz ve mutlak bir mutluluğu kazandırabileceği problemi onun hassasiyetle takip ettiği diğer bir sorundur. Böylece insanın neden özel bir toplumun, kendine özgü bir kültürün ve diğerlerinden ayırt edilen bir inancın üyesi olduğu ve bu topluluk içinde nasıl ileri bir statüyü elde edebileceği sorunu nihai olarak bu üçlemeyi tamamlayacaktır (2001: 59).

Mahdi’nin Orta Çağ Felsefesinin Platon, Aristo uzlaştırmasına, Yeni Platoncu ve Stoik kaynaklara dayalı arda alanını analiz eden bu yaklaşımı bu kaynaklardan yararlanan İslam Felsefesi’nin ve özellikle de Farabi’nin şehir ölçeğinden başlayarak evrenselleşen politik felsefesinin konumlandırılmasında ve anlaşılmasında önemlidir. Nitekim Farabi’nin İslami terminolojiye ve kendi özgün kavramlarına dayalı felsefi tavır da bu felsefi mirasta gerçekleşen kozmik üçlemeye uygun bir şekilde gelişir. Farabi’nin *mille* terimi çerçevesinde geliştirdiği politik felsefesi, epistemolojik, psikolojik ve kozmolojik bağlamları birlikte ihtiva eden yapısı ile salt bu arka plandan kaynaklanan yapısal zorunlulukları tek başına karşılayacak bir karakterde olması ile de dikkatleri çekmektedir.

Farabi’nin Stoik Anlatımında *Mille* Kavramının Temellendirilmesi

Farabi Cicero’nun devlet felsefesinde gördüğümüz stoik tavrı büyük oranda benzer bir şekilde öncelikle değişik ölçeklerdeki insan topluluklarının kapsadığı düşünülebilir sınırları tespit etmekle işe başlar. Buna göre oturulabilir dünyanın tamamında farklı toplulukların bir araya gelmesi büyük toplumu, oturulabilir dünyanın bir parçasında bulunan tek bir topluluk orta toplumu, tek bir topluluğun oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkı ise küçük toplumu meydana getirmektedir (Farabi, 1997: 100). Farabi insanın tek başına yaşayamayacak bir doğaya sahip olarak yaratılmış bir varlık olmasından yola çıkarak ihtiyaçlarının karşılanması noktasında diğer insanlara ihtiyaç duyduğunu ve yaratılış kaynaklı bu doğal (*fitri*) nedenle de insan topluluklarının

zorunlu olarak meydana geldiğini belirtir.⁴ Ancak bu topluluklardan köy, mahalle, mesken ve aile gibi gayri kâmil olanlarının dışındaki üç büyük toplanma (şehir, bölge ve dünya) kâmil toplanmalardır. Buna göre üç yerleşim ölçeğinden en büyüğü olan dünya çapında tüm yerleşim yerlerinde olan toplulukların tümünün birlikte oluşturduğu kümülatif sosyal doku, toplumlar topluluğu (*ictimaat’ül cema’at*) adlandırmasını, belli bir bölgesel alanda yerleşik bulunan topluluk için ümmet kavramını ve üçüncü kısma ise ümmetin (bölgesel topluluğun) oturulabilir belli bir alanında yerleşik bulunan şehir halkı adlandırmasını kullanmaktadır (Farabi, 2016: 69).⁵ Böylece Farabi şehir, ruh ve evren üçlemesini taşıyan politik, psikolojik ve kozmolojik ayrımları şehir, ümmet ve küresel topluluk olarak nedensellik ilişkisine bağlı bir formda yeniden yapılandırmaktadır. Bu noktada dikkat çekici olan diğer husus ise söz konusu üçlü ayrımın kâmil olarak nitelendirilmesine neden olan insani ve yaşamsal ihtiyaçların topluluk yaşantısı ile giderilmesi hususunun yaratılış kaynaklı bir doğallık olarak ele alınması ve yaşam esnasında ve hiyerarşiye uygun olarak gerçekleşecek dünyevi bir mutluluk anlayışının yine stoik bağlamda ele alınmış olmasıdır.

Ona göre erdemli şehir, insanların kendileri ile mutluluğu elde ettikleri şeyler için birbirlerine yardım ve dayanışmayı sağladıkları bir şehir olduğu gibi, bu dayanışma esasına göre yapılanmış ve mutluluğu yakalamış ümmetler de erdemli ümmetler olacaktır. Yine küresel ölçülerde bir imar ve uygarlık vasatını yakalamış olan dünya

⁴ Farabi insanın yaşamı için topluluğa muhtaç olmasını onun yaratılışına mükemmelliği elde etmesi için konulmuş bir doğallık (*fitrat*) durumu olarak ele alır. “İnsan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesi ile ulaşabilir” (Farabi, 1997: 99).

⁵ Farabi’ye göre insan türü zaruri ihtiyaçlarını içeren işleri ve en iyi durumlarını sağlayan halleri ancak yerleşilecek belli bir yerde iskân etmiş topluluk aracılığı ile gerçekleştirebilir. Büyük, orta ve küçük insan topluluklarından büyük olanı ancak ümmetlerin (milletlerin) karşılıklı yardımlaşması esasında bir araya gelmeleri ile açığa çıkar. Orta topluluk ise tüm küçük toplulukları ile bir millettir. Küçük olan topluluk ise bir şehirde barınan ve o şehrin bütünlüğünü oluşturan topluluktur. Bu üç topluluk kâmil topluluklar iken, köylerde, yol üzerlerindeki nahiyelerde ve evlerde oturanların oluşturduğu topluluklar ise nakıstırlar. Şehirdeki mahalleler ve mahallelerdeki evler ve ev ise en noksan insan topluluklarını oluştururlar. Köy toplulukları ve mahalle topluluklarının her ikisi de şehir içindir. Aralarındaki fark ise mahalle şehrin parçalarından birini oluştururken, köy şehre hizmet için yapılır. Şehir topluluğu milletin parçası iken, millet de şehirlere bölünür. Bütünü oluşturan kâmil insan topluluğu mutlak olarak milletlere bölünür. Bir millet de diğer milletlerden tabii olarak yaratılıştaki farkı ve oturduğu yerin başkalığı ile ayırt edilir. Milletlerin arasındaki diğer itibari fark ise lisan ile açığa çıkar. Milletler arasındaki tabii olan yaratılış farkı ise gök cisimlerinin ve feleklerin altında yerleşmeleri ve üstünde yaşadıkları yerin kıymeti ile gerçekleşir (Farabi, 1964: 69, 70).

çapındaki genel topluluk da (*el Ma'muret'ül Fadıla*) erdemli olarak tanımlanmaktadır (2016: 70).⁶

Farabi millet kavramının bu yapısal hiyerarşisi içinde görece farklılıkları ise öncelikle kozmolojik olarak temellendirir. Topluluklar altında buldukları gök cisimlerinin farklılıklarından ve üstünde yaşadıkları yerin sulak ve ziraata elverişli bulunmasından kaynaklanan yaratılış farklarına, lisan ve kültür değişikliklerine sahiptirler. Farabi sudur anlayışı çerçevesinde gök cisimlerinin altındaki varlıkları varlık olma açısından nihai bir eksiklikte değerlendirir. Onların bu eksiklikleri gök cisimleri ve faal akıl (etkin akıl) tarafından tamamlanır. İnsanın ulaşabileceği en yüksek mutluluk faal akıl vasıtası ile bilkuvve kendisinde mevcut bulunan akledilirleri (*ma'kulat*) bilfiile çevirmekten ibarettir. Birinci göğün hareketi ile hareket eden gök cisimlerinin tamamının ortak hareketinden gök altı dünyanın ilk maddesi zorunlu olarak ortaya çıkar. Değişen şeylere göre bu ilk maddeden pek çok suretler çıkar. Daha sonra bu suretler hem birbirlerine hem de yeryüzüne göre farklı konumlar arz eden gök cisimlerine uyarak farklılaşmalarını devam ettirirler. Bu suretler yukarı doğru hiyerarşik olarak bir alttakilerini kendi maddeleri ve kendilerini de bu maddenin sureti yaparlar. Bu nihayet maddesiz forma değin yükselerek gider (Farabi, 1980: 22-25). Bu nedenle de milletler kendi aralarında farklı ürün ve ihtiyaçlara sahip olmaları doğrultusunda kâmil olan en büyük topluluk ölçüsünde doğal bir yardımlaşma ve dayanışma örgüsüne sahiptirler. Milletlerin mizaç ve ihtiyaçlarına göre farklılaşan bu yardımlaşma nihayet bağlı oldukları kozmik sistemde evrenselleşerek mükemmelleşir (Farabi, 1964: 71).

Farabi *Fusûlün Müntezea* adlı eserinin 25. paragrafında toplumsal anlamdaki yardımlaşma ve dayanışma kavramlarını bir bedendeki farklı organların beden bütünlüğünü ve hayatiyetini oluşturması anlamında şehir ve mesken toplumsallığı için kurgulamaktadır. Tıpkı bedende baş ve kalp gibi organların yaşamsal anlamda daha fazla önemi olduğu gibi bu yardımlaşma ve dayanışma da hiyerarşik olarak örgütlenerek

⁶ Arslan bu üç kavramı Farabi'nin Platon, Aristoteles ve Plotinus sentezinde tercüme ederek, ümmet kavramına karşılık olarak milleti, genel topluluk kavramına karşılık olarak da devleti kullanmaktadır. Ona göre Farabi bu yaklaşımı ile Platon ve Aristoteles tarafından rivayet edilmiş olan sınırların çok ötesine geçebilmiştir. Ahmet Arslan, “Açıklama Yorumlar” (Farabi, 1997: 239). Okumuş'a göre ise Farabi medeniyeti insanların toplumsallaşma süreci içinde oluşturdukları sosyal hayatı ve örgüsel ilişkilerle toplumsal hâle geldikleri topluluğu ifade etmek için kullanmaktadır ancak, o “erdemli şehir toplumu, erdemli ümmet toplumu ve erdemli dünya toplumu şeklindeki kavramsallaştırma ve tanımlamalarıyla medeniyetin temel özelliklerine dair önemli bilgiler ortaya koyarken, aydınlanma düşüncesinde ve Modern Batı zihniyetindeki anlamda Batı merkeze alınarak ortaya konulan ve anlamlandırılan ‘uygarlık’ kavramını kastetmemiştir” (Okumuş, 2016: 16).

organik bir toplumsallık oluşturur (Farabi, 1971: 41).⁷ Farabi bu noktadan sonra kozmik sistemin bütünlüğünde nihai mertebesine ulaşan türlere ait mükemmelliğin, insan topluluklarının harmonik dayanışmasından kaynaklanan mükemmellekle birleştiğini belirtir. Ancak insan türünün kozmik mükemmeliği yalnızca insan türüne ait olarak işlev gören faal akıldan kaynaklanmaktadır.

Milletin Oluşumunda Faal Akla Dayalı Psikolojik ve Epistemolojik Süreç

Farabi *Kitab al-Siyasa al-Madaniyya* adlı eserinde *mille* kavramının inşasını kendi sistematik felsefesinin çok yönlülüğü içerisinde yapılandırır. Farabi eserinde milletin oluşumu sürecini temellendirirken onun psikolojik, ahlakî, mantıksal ve kozmolojik yönlerini birbirleri ile ilişkili bir bütünsellikte ele alarak epistemolojik bir sonuca ulaştırır. Tüm bu farklı yönleri bir araya getirmesini sağlayan bir bakıma orta terim olarak da faal akıl kullanır. Farabi bu noktada ilk olarak isteme gücünün (irade) temellendirilmesi ile yola çıkar. Buna göre faal akıl insana nefsinin yönelebildiği konularda bitkiler ve hayvanlar gibi diğer türlerde olmayan olgunlukları elde etmek için çabalamasında gerekli olan başlangıç kuvvetini ve ölçüsünü verir. Faal akıl tarafından verilen bu başlangıç kuvvetleri ve ölçüleri ise zihinsel başlangıçları oluşturan apriori öncüller (*mukaddemat’ı evvel*) ve akledilirlerin (*ma’kulat*) insan zihninin (*nefsi natika*) bir parçası olarak elde edilmesini sağlarlar.⁸ Bu ilk ilimler ve akledilirler insanda ilk olarak şevk ve ikrah biçimindeki meyil kaynaklı hisler şeklinde ortaya çıkar ve bu iki zıt duygu isteme gücünün de temelini oluşturur. İsteme gücü ise her şeyden önce duygulardaki şevkle açığa çıkar. Duygulardaki şevk ise yönelimden (meyil) ibarettir. Meyil edilen şey ise nefiste hissedilir ve ardından hayal edilir. Bundan sonra ise ikincil bir isteme gücü yönelinenin tahayyülünden doğar. Böylece faal akıldan ilk bilgilerin elde edilmesi mümkün hale gelir. Bunun ardından ise ilk bilgileri elde etmiş isteme gücünün ifade (*nutuk*) edilmesi gerçekleşir. İfade ise artık seçme gücü (*ihtiyar*) adı ile anılır. İşte bu tercih gücü ya da irade ifadesi ile insan diğer hayvanlardan ayrılır. Bu sayede insan güzel, çirkin, iyi, kötü, ödül ve ceza gerektiren işleri yapmaya güç yetirir.

⁷ Bu yardımlaşma ve dayanışma yalnızca yaşamsal anlamda hedefler için gerçekleşiyorsa bu zorunlu bir şehir iken, yüksek erdemler için gerçekleşirse bu erdemli şehir olur. Zaruri şehir yaşamsal ihtiyaçlar için gıda, su ve barınak gibi dolaylı etkenlere muhtaç iken, erdemler ise dolaylı olarak sırf kendileri için istenilen şeylerdir. Bunlardan ilki Sokrat, Platon ve Aristo tarafından ilk hayat ile ikincisi ise öteki ya da ikinci hayat ile tabir edilmiştir (Farabi, 1971: 45).

⁸ Farabi herhangi bir kıyas çeşidi kullanılmaksızın hâsil olan zorunlu kesin bilgiye *mukaddemat-ı külliye* adını vermektedir. Bu zorunlu kesin bilgi bir şeyin nasıl ve nerede hâsil olduğuna bakmaksızın yaratılışımızda doğuştan var olarak ortaya çıkarsa tabii (apriori)- *mukaddemat-ı evvel* ya da ilk başlangıçlar adını almaktadır. (Farabi, 1986: 22).

Duygular ve meyille ilgili ilk iki isteme gücü hayvanda da bulunmakla birlikte, ifade ile alakalı bu üçüncü irade, yani seçme gücü insanın hayra veya şerre, mutluluğa çalışmasına ya da mutluluktan uzaklaşmasına sebebiyet verir. Mutluluk ise mutlak olarak iyilikten (*el hayr*) ibarettir. Her ne ki bu mutluluğa ulaşmaya sebep oluyorsa ya da buna ulaşmaya yardım ediyorsa o bizzat iyi olduğu için değil de sırf bu nedenle iyilik olarak adlandırılır. Her ne de bu mutluluktan uzaklaştırıyorsa o da mutlak manada şer olarak adlandırılır (Farabi, 1964: 72). Böylece Farabi isteme gücü ile mutluluk arasında doğrusal bir bağ kurarak, bireyden topluluğa uzanan insanın türsel ayrımını belirlemiş olur. Bunun ardından ise Farabi toplulukları bir araya getiren ve bir birliktelik olarak devamları ile ilgili olan iyilik ve kötülük kavramlarının açığa çıkışlarını ve insanların onlara yönelişlerini faal akıl ile temellendirir.

Mutluluğa ulaşmakta fayda verici olan iyilik ya tabii olarak ya da iradi olarak mevcuttur. Tabii olanı gök cisimleri tarafından faal akıl vasıtası ile türlerin hedeflerini gerçekleştirilmesi açısından yardım amacı ile ya da hedeflerinin engellenmesi amacı olmaksızın doğal bir biçimde ay altı âlemdeki insan dâhil olmak üzere tüm türlere verilir. Bu nedenle de gök cisimlerinin tabilerinde bulunan tüm şeylere verdikleri iyilikler faal akılın değerlendirmesi ölçeğinde bazen faydalı bazen de zararlı olur. Dolayısıyla gök cisimlerinin verdikleri genel tesir, faal akıl açısından iyi ve kötü ayrımında temellendirmektedir. Faal akılla doğrudan ilişki kurma yönüne sahip olma açısından iradi iyilik ve kötülük ise diğer türlerden ayrı olarak insana has olmaktadır. İradi iyilik insan nefsinin beş kuvveti ile hâsıl olur. Bunlar: Kuramsal düşünme (*natikat’ün nazariye*), pratik düşünme (*natikat’ün ameliye*), meyil, tahayyül ve duygudur. Mutluluk ise bu kuvvetlerden yalnız kuramsal düşünme gücüne, bu güç faal aklın kendisine verdiği ilk öncülleri (*mukaddemat*) ve doğuştan gelen başlangıç bilgilerini (*mebadiü’l evvel*) kullandığında bunları akıl ve şuur etmek ile ait olur. Nazari düşünme bunları aklettikten sonra fiile çevirince bu ilk bilgiler pratik düşünme gücüne geçer. Ardından fiili olarak açığa çıkan şeye yönelik meyil başlar. Artık insan nefsi tarafından meyledilmiş halde bulunan bu bilgileri hayal ve his tekrar insanın sahip olacağı bir konuma yükseltir. Böylelikle mutluluk iradi bir iyilik olarak hâsıl olur (1964: 73). Görüleceği gibi Farabi apriori öncüller ve bunlara dayalı bilgiler ile bu bilgilerin eyleme intikal etmiş doğalarını teorik ve pratik ayrımına tabi tutmakta ve bu noktadan sonra meyil kaynaklı bir özne-nesne ayrımına giderek epistemolojisini oluşturmaktadır. Özne-nesne ayrımının başlangıçtaki öznel yönelimselliği bu noktadan sonra hayal ve duyu aracılığı ile yine öznel olduğu anlaşılan bir biçimde bilince dönmektedir. Faal akıldan kaynaklanan ve eylemsellik sonrası yine faal akıla dönen bu bilişsel süreç iradi

iyiliğin bilinçli bir seçme gücü (*ihtiyar*) olarak açığa çıkmasına neden olmaktadır. Farabi’nin faal akla dayalı bu epistemolojik süreci isteme ve seçme güçleri, iradi iyilik ve kötülük, mutluluk kavramları etrafında detaylı olarak ele alması onu bireyden topluma uzanan bir süreçte konumlandırmak amacına matuf gözükmektedir. O herkeste ortak olan bilişsel yapıyı mutlak olarak tespit etmekle, toplulukların yönelinen şeyler, meslekler, seçkin bilgiler ve mutluluk arayışlarında birleşen ortak tinselliğine giden yolu da açmış olmaktadır.

Farabi iradi kötülük konusunu ise faal akıldan değil de hayal ve his kuvvetinin noksanlığından kaynaklanan izafi bir durum olarak değerlendirmektedir. Buna göre insanın hayal ve his kuvveti mutluluğu şuurla etmek noktasında aynı yetiye ya da aynı içeriğe sahip değildir. *Fıtrat-ı selime* sahibi olan insanlar ise onsuz mutluluğa ulaşamayacakları ilk akledilebilirlerin faal akıldan elde edilmesi ve eylemlerin tekrar faal akıla arzı hususunda farklı kapasitelere sahiptirler (1964: 74, 75).

Onlardan bir kısmı ise diğerleri ile yöneldikleri farklı işler, uzmanlıklar ve meslekler itibarıyla artık ortak olmadıkları farklı işler hususunda ayrışır. Dolayısıyla bu topluluklar, sahip oldukları nefis kuvvetleri aracılığı ile yönelinen cinslerden iş ve emirleri ortaya çıkarmak hususunda farklılaşırlar. Aslında her iki toplulukta yöneldikleri cinsten hükümleri çıkarmak kabiliyetine sahip olmakla birlikte, bunlardan birisi için bu kabiliyet eyleme geçmiş iken diğeri için ise potansiyel olarak mevcuttur. Yine bu topluluklardan kimi diğerlerini eğitmek ve olgunlaştırmak açısından bir güç sahibi iken diğerinde bu özellik olmamaktadır (1964: 76, 77). Böylece Farabi iradi iyilik ve mutluluğun elde edilmesi noktasında insanların eğitime ve rehberliğe olan ihtiyaçlarını belirleyerek, onun felsefesinde milletlerin oluşumunda çekirdek konumunda bulunan İlk Reis’e giden yolu da açmış olmaktadır.

Buna göre insanlar tabii olarak yöneldikleri sanatlar ve ilimler çerçevesinde bu ilim ve sanatların tabii farklılıklarına göre de üstünlük (*efdal*) derecelerine ve mertebelerine sahiptirler. İnsanlar yöneldikleri cinsin tabii olarak diğer cinslere üstünlüğüne göre üstünlük sahibidirler. Sonra bu cinsin kısımlarındaki konumlarına (detay ihtisaslarına) göre de aynı uzmanlık derecesine sahip olanlar içinde diğerlerine nispeten az bir kısım insanlar bu cinsle alakalı olarak daha üstün ve değerlidir. İlk akledilebilirleri kabul hususunda tabiatları eşit olan insanların bir diğer üstünlük farkları da bilişsel süreç itibarıyla artık kendilerinden sayılan şeyler etrafındaki eğitimleri (*edeb*) hususunda kendini gösterir. Eğitimciler birbirlerine eşit olsalar bile meşgul olunan şeylerden hükümleri çıkarmak (*istinbat*) hususunda değer üstünlükleri farklılaşır. Bu

istinbat hususunda kimileri için rehberlik yapacak bir reis olmaksızın hüküm çıkarmak gücü söz konusu olmazken, diğerleri için ise bir reise muhtaç çok az şey müstesna olmak üzere genel anlamda bir hüküm çıkarma gücü vardır. Yine insanların nefislerindeki kuvvetlerin eğitim, öğretim ve rehberliklerden (*irşad*) istifade yönünde bunların kaliteli veya verimsiz olmasından kaynaklanan değer üstünlükleri de söz konusudur. Rehberlik ve öğretimin (*ta’lim*) kalitesi hususunda kendisinde istisnai bir güç bulunan öncü bir reis olmaksızın hüküm çıkarma gücüne sahip olanlar daha üstün değerdedir. Yine bir cins hususunda tabiatı ötekinden noksan olan kişi, bu hususta bir eğitim (*teeddiip*) alması ile geri kaldığı kişiden onun böylesi bir eğitim almaması nedeni ile daha üstün bir hale gelebilir. Böylece bir cins hususunda daha kapsamlı ve değerli bir eğitim almış bulunanlar bu cins hakkında daha az eğitim almış olanların reisleri olurlar (1964: 77). Görüleceği gibi Farabi faal akılla yapılandığı tüm epistemolojik sistemi eğitim ile ilişkilendirerek İlk Reis’e ulaştırmakta ve böylece millet kavramının hangi zorunlu nedenselliklerden doğduğunu temellendirmektedir.

Millenin İnşası

Farabi *mille* kavramının inşasını kendi sistematik felsefesinin çok yönlülüğü içerisinde yapılandırırken, bu yapılandırmada faal akıl ve ilk reis ilişkisi mille’nin siyaset felsefesinin ana kavramlarından birisi olmasını sağlar. Farabi öncelikle selim insan fitratındaki tabii farklılıklara dayalı üstünlük derecelerinin mevcudiyetini ve yönelinen cins hususunda doğal olarak açığa çıkan farklı üstünlük derecelerini sıraladıktan sonra, bu üstünlük derecelerine sahip olanların diğerlerine nispetle eğitim ve rehberlik hususunda reislik konumunda olacaklarını tespit eder. Bu noktadan sonra Farabi, eğitim ve öğretim hususundaki sıradan rehberlikten öte tekrar insanın varlığından maksadın mutluluğa ulaşmak olduğunu ve asıl rehberlik ve reisliğin mutluluğa ulaştırmada geçerli olduğunun altını çizer. Buna göre (1964: 78) insanın varlığından maksat onun yüce mutluluğa (*saadet el kusva*)⁹ ulaşması olarak tespit edildiğinde, onun mutluluğu bilmeye ve onu iki gözü arasına en yüksek gaye olarak yazmasına ve bu bilgi ile iş görmesine ihtiyacı olacaktır. Ancak insan fitratındaki farklılıklardan dolayı herkes kendi nefsinden mutluluğa ulaşmak esbabını ve mutluluğu gerektiren fiilleri bulup yapamaz. Bu nedenle de bir öğretici ve muallime ihtiyacı olacaktır. İnsanları mutluluklarına ulaştırıcı fiillere yöneltmek için onlara rehberlik ve muallimlik yapma kudretine sahip olmayanlar için ise başlarında bu hususlar için bir

⁹ Farabi yüce ya da nihai mutluluk anlamında kullandığı *saadet el kusva*’yı “mutlak iyi olan son yetkinlik” olarak tanımlamaktadır. Buna göre erdemli şehir, mensupları arasında bu nihai mutluluğa ulaşmak için yardımlaşmanın bulunduğu şehirdir (Farabi, 1987: 39).

reislik gerekecektir. Kendisinde başkalarına yüklenilecek ve yapılacak şeyler hususunda rehberlik gücü bulunanlar ise kendi nefsinde mutluluğa ulaşmak gücüne sahip olmayan ancak eğitilir ve yönlendirilirse buna ulaşabilecekler kimseler için reistir. Reislik ise ilk ve ikinci olmak üzere ikiye ayrılır. İkincil reise başka bir insanın reisliği söz konusu olduğu gibi o ziraat, tıp ve ticaret gibi insani mesleklerde rehberlik yapar. İlk reisin ise herhangi bir hususta kendi üzerinde insani bir reisliğe aslen ihtiyacı olmadığı gibi, bilgiler ve marifetler onun için zaten bilfiil elde edilmiş durumdadır. Bu nedenle o hiçbir hususta kendisi için bir rehberliğe muhtaç değildir. İlk reisin bir şeyi zatında ne ise o olarak idrak etmek gücü vardır. Bu nedenle o kendi dışındakilere zatında ne olduğunu bildiği tüm şeyler hususunda mutluluğa ulaştırıcı bilgi ve fiiller ile bunların ölçüleri ve sınırları hakkında rehberlik yapma gücüne sahiptir. Bu ilk reislik durumu yüce ve diğerlerinden yaratılıştaki ileri geçmiş tabiat sahiplerinde onların nefisleri faal akılla ulaşarak temasa geçtiğinde açığa çıkar. Bu durum onda ilk olarak edilgin (*münfail*) akılda sonrasında da kazanılmış (*müstefad*) akılda hâsıl olur. Bunun ardından da faal akılla temas başlar. Aslında bu reislik eskilerin krallık (*melik*) dedikleri durumun hakikatinden ibarettir.¹⁰

Farabi’ye göre (1964: 79, 80) bu noktada söylenmesi uygun olan Platon’un terminolojisiyle filozof-krala faal akılla irtibatı aracılığı ile vahy ediliyor olmasıdır. Farabi’nin Platon’un filozof kralını İslami terminolojiye ait vahy kavramı ile birleştirmesi onun peygamber ile filozof arasında kurmuş olduğu senkretik yaklaşımın ürünü olmakla birlikte, millet kavramının tarihsel ve felsefi genliği içerisinde Müslüman toplulukları da yerleştirmesinin alt yapısını oluşturmaktadır. Vahye mazhar kişi için faal akılla arasında bir aracı kalmaz ve faal akıldan vahyi ya da dolaylımsız bilgiyi doğrudan alır. Edilgin akıl kazanılmış akıl için onun maddesi ve konulduğu yer gibidir. Kazanılmış akıl ise faal akıl için onun maddesi ve konulduğu yer gibidir. Ne zaman ki faal akıldan edilgin akıl üzerine bir sudur (*feyezan*) olur, şeylerin hudutlarının çizilip belirlenmesi ile mutluluğa yönelebilmek mümkün hale gelir. Faal akıldan edilgin akla olan sudur kazanılmış akıl vasıtası ile gerçekleştiğinde işte bu vahy olur. İlk sebebin varlığı için faal akıl sudurun kaynağı olduğu gibi, ilk sebep de bu nedenle faal akıl tarafından vahyedilmiş şey olur. İşte bu insanın reisliği böylece ilk ya da evvel reislik olarak adlandırılır.

¹⁰ Farabi filozof kral düşüncesi ile ilk reisliği bir araya getirirken Platon’a atıf yapmaktadır. Platon filozofların yönetim erkine sahip olmaları ile ya da kralların filozof olmaları yoluyla ancak ideal bir devletin kurulacağını öngörmektedir (Devlet: 5/473-c).

Farabi (1964: 80) ilk reisin epistemolojik konumunu böylece açıkladıktan sonra onu mutlulukla ilişkili olarak başlangıçta üç ayrı topluluk olarak ele aldığı *mille* kavramının ikinci basamağını oluşturan ümmet ve şehir (*medine*) kavramları ile biçimlendirir. Böylece ilk reisin şahsında faal akılla kurulan bireysel ilişkiyi toplumsal bir epistemolojiye ve politik bilimlere ulaştırır. Buna göre ilk reisin riyaseti altında bulunan insanların erdemli, iyi ve mutlu seçkinler olduğunu ve ilk reisliğin yönetimi altındaki ümmetlerin de erdemli ümmetler olduğunu belirtir. Ona göre iskân edinilen yerdeki insanlar şayet böylesi bir ilk reisliğin riyaseti altında bir araya gelmiş ve belli bir yere yerleşmiş iseler buraya erdemli şehir (*el medinet’ül fadıla*) denir. Şayet böylesi mükemmel bir toplanma olmaz da farklı yerlerde ve ilk reisliğin dışındaki farklı reislikler altında bir yerleşim söz konusu olursa, erdemli insanlar bu farklı yerleşim merkezlerinde garipler olarak kalırlar. Zira farklı yerleşim yerlerinde bulunmaları nedeni ile onlar için bir birliktelik söz konusu olmayacağı gibi, düşman tasallutu, salgın hastalık ve kuraklık gibi nedenlerle ayrılıkları zorunlu hale gelir (1964: 80). Bu şehirlerin hükümdarları şayet belli bir vakitte bir şehir olarak ya da bir ümmet veyahut ümmetler topluluğu olarak bir araya gelme hususunda ittifak ederlerse onların toplulukları idare, sevk ve yaşantı hususunda tek bir kralın yönetimindeki topluluk gibi olur. Bu ittifak sürdürülebilir şekilde zaman yayılırsa bir müddet sonra ittifakın kapsadığı insanlar tek bir insan gibi olurlar. Böylece onların ilk ve eski yaşantıları maziye ait hale geçer. Yine onların ittifakından açığa çıkan yeni bütünlükleri içinde birisinin yasayı (*şeriat*) düzelterek değiştirmesi olumlu (*caiz*) bir durum olacaktır. Zira mazi için geçerli olan yasanın eskiliği, mazinin şimdije tanıklığı ile birlikte açığa çıkar. İnsanlar bu konuda bir ittifak halinde olmadıklarında ise yasaların alınması ve kullanılması onların şehrin yönetimi için uyarlanması, yazıya geçirilmesi ve ezberlenmesi yolu ile olacaktır. İşte eğer bir reis şehri bu nedenle geçmiş ümmetlerden alınmış yazılı yasalar ile yönetirse ona geleneksel kral (*el melik el sunne*) denir (1964: 80, 81).¹¹ Farabi (1964: 82, 83) bu noktada geleneksel kralın kendinden önceki yasaların

¹¹ Farabi erdemli şehrin yöneticisinden ve şehri idare etmekten kast edilen hedefin melikin hâkimiyetinin ve toplumsal saygınlığının, egemenliğin, üstünlüğün, emir ve yasakların tenfizinin sağlanması ve bu hukuksal normların yüceltilmesi ile olduğunu, ancak tüm bu sürecin saygınlığının hükümlerin yöneldikleri şeyleri başka maksatlar araya girmeksizin doğrudan ele alması ile hukuki bir meşruluk zeminine oturtulabileceğini ve şehri yöneten fiillerin salt bu maksada yöneldiği bir vasatta gerçek saygınlığın melik ya da toplum için söz konusu olabileceğini ifade eder. Ona göre şehrin gelenekleri bu elden geldiğince nesnelleştirilmiş hukuksal norm ve değerlerle yapılandırıldıklarında şehir sakinleri bu yerleşik gelenekler (*sunna*) aracılığı ile şehrin idaresine bağlanabilecek ve bu gelenekler onlar için yerleşik bir anlam ifade edebilecektir (Farabi, 1971: s. 47). Farabi geleneksel melik (*melik el sunna*) tabirini ise nesnellliğini önceki meliklerin ve şehirde yaşamış toplulukların uygulamalarından alan hukuki ve idari bir yöneticilik zihnine ve gücüne sahip olmak anlamında kullanmaktadır. Buna göre böylesi bir

yazıya geçirilmiş biçimleri ile iş görmesi üzerinden şehir hayatında okuma yazmaya (*kitabeta*) ve ahlaki eğitime (*edeb*) dayalı bir rehberliğin mutluluğa giden yolda reislik tarafından yürütüleceğini belirtmektedir. Ona göre şehirlerin ve ümmetlerin mutluluğa ulaştırılmasında öncelikle gerekli olan husus iradi ya da tabii olan kötülüklerin uzaklaştırılması ve tabii ya da iradi olan tüm iyiliklerin de celp edilmesidir. Bu nedenle de şehrin idare edicisi olarak melik, şehrin parçalarını tüm kötülükleri uzaklaştırıcı ve tüm iyilikleri celp edici bir biçimde birbirine yardımlaşma ve dayanışma ile bağlamak tedbirini alacaktır. Öte yandan melik, gök cisimlerinin tabii faydalarından yararlanarak iyiliklerin elde edilmesine ve zararlı yönlerinin de uzaklaştırılması yolu ile şehrin mutluluğa ulaştırılmasına çalışacaktır. Bu bağlamda erdemli şehir halkından her biri yüce varlıkların başlangıçlarını ve mertebelerini, mutluluğu ve erdemli şehir için gerekli ilk reisliği ve buna bağlı reislik mertebelerini öğrenmeye muhtaçtır (1964: 84). Yine onlardan her biri kendilerini mutluluğa ulaştıracak yasalarla sınırlanmış fiilleri ve bunlarla nasıl amel edileceğini öğrenmeye muhtaçtırlar. Onlar bu öğrenme sürecindeki varlık, mutluluk ve reislik mertebelerini ya düşünme (*tasavvur*) ve akletme ya da tahayyül güçleri ile gerçekleştirebileceklerdir. Tasavvur ise şeylerin hakikatlerinin insan nefsinde zatında oldukları gibi görünerek kavranmasıdır. Tahayyül ise insan nefsinde şeylerin hakikatlerinin misalleri, hikâyeleri ve resimleri ile şekillenmesidir. Bunların durumu insanın bir şeyi doğrudan görmesi, ya da o şeyin tikel örneğini (*heykel/timsal*) ya da su gibi aynalarda yansımaları görmesi örneklerine benzemektedir. Tasavvur yolu ile görmemiz varlıkların başlangıçlarını mutluluk bağlamında akıl etmemiz anlamına geldiği gibi, insanın suda kendi aksi suretini görmesi de tahayyül yolu ile görmeye benzemektedir. İnsanların çoğunda ise tasavvur ve akıl etme yönünde fitraten ve adeten yeterli güç bulunmaz. İşte bu nedendir ki varlıkların başlangıçlarını ve mertebelerini, faal akıl ve ilk reisliğin nasıllığını, zatlarındaki anlamlarını onlara hayal ettirerek anlatacak bir süreç gereklidir. Oysaki bu şeylerin bir kısmı insanlara hayal ve örnekleme yolu ile aktarılması çok zordur. İnsanın suda kendi aksini görmesi onun suda kendi heykelinin yansımaları görmesinden kendisine daha yakındır. Bu nedenle bu tür işlerin hikâyeye yolu ile hayal üzerinden anlatılması her bir taife için kendilerine özgü bir anlatımla gerçekleştirilebilir (1964: 85).

Görülebileceği gibi Farabi bu noktadan sonra ilk ya da ikincil reislik kavramları aracılığı ile faal akılın millet kavramının pratik çeşitliliğine neden olan ilişkisine

melik gerek şehrin imarı ve idaresi bağlamında gerekse de karşılaştığı hukuki durumlar hakkında kendinden önceki meliklerin gelenekselmiş uygulamalarına yazılı ya da sözlü eserler üzerinden bakacak, onlarda bir sarahat bulamadığında ise kendi hüküm çıkarma yetisini ve gücünü ortaya koyabilecek bir nitelikte olmalıdır (1971: s. 67).

yöneltmektedir. Buna göre erdemli toplumların (ümme) ve erdemli şehirlerin tümü aslında aynı mutluluğu kendileri için gerçekleştirmek isterlerken, hayal gücü üzerinden insanların çoğunluğuna mutluluğa ulaştırıcı hakikatlerin aktarılmasının her topluluğun tahayyül ve tasavvur yetilerinin tabii ve insani koşullara bağlı farklılıklarına dayalı karakteristik bir özgünlüğü olmasından kaynaklan ayrımlara sebebiyet verdiğinin altını çizer. Buna göre tıpkı suda insanın kendi yansımalarının ona kendi heykelinin yansımından daha yakın olmasında olduğu gibi, insanın ya da toplulukların üzerindeki rehberlik edici ve öğretici reisliğin tarzı da erdemli topluluklara göre değişiklik gösterecektir. İşte bu karakteristik fark erdemli şehirlerin ve erdemli toplumların farklı *mille*’lere sahip olmasını gerektirir. O halde *mille* denilen şey, hakikatlerin erdemli toplumlarda geçerli olan reislik tarafından o toplumun koşullu tahayyülüne dayalı olarak resmedilmesinden ibarettir (1964: 86).

Farabi’nin bu noktaya kadar alt yapısını oluşturmaya çalıştığı millet kavramını *Kitab el Mille* adlı eserinin ilk paragrafında ise ilk reisin toplumun geneli için resmedilebilir (*rüsum*) olma koşulu ile takdir ve sınırladığı görüşleri ve eylemleri olarak tanımladığı görülmektedir (Farabi, 1991: 43). Böylece ilk reisin doğrudan faal akıldan kendisi için ve kendisine özgü olarak aldığı teorik ve pratik bilgilerin riyaseti altında bulunan topluluğun hayal gücüne ikincil olarak aktarılmasını sağlayan politik, normatif, etik, gelenekler ve eğitimle ilgili tüm süreçler söz konusu edilmektedir.

Farabi’nin *Kitab el Mille* de yapmış olduğu bu *mille* tanımı göz önüne alındığında milletin yasa koyucu bir ilk başkanın idaresi altındaki aşiret, şehir, ümme, ya da ümmetler topluluğunun yasal düzenine verilen genel bir adlandırma olduğu anlaşılmaktadır. Millet ilk başkanın toplumun geneli için tasarladığı şartlarla sınırlanmış ve belirlenmiş belli bir amacı toplumun genelinde gerçekleştirmeye ve toplum bireylerini bu amaç doğrultusunda belirlediği normlarla sınırlayan görüşleri ve eylemleridir. İlk başkanın ortaya koyduğu topluluk “ya aşiret, ya şehir veya bölge, ya büyük bir ümme ya da birçok ümmetler şeklindedir (Farabi, 1991: 43). Bu küçük ve büyük toplulukların ortak özellikleri ise bir ilk başkanın normları ve hedefleri doğrultusunda şekillenmiş olmalarıdır. Böylece Farabi’de *mille*, başkanın faal akılla doğrudan irtibat ile almış olduğu bilgiler doğrultusunda şehir hayatını belli bir amaca göre yöneltmesi işlemi olarak aslında başkanın şahsında tüzel bir kişilik olarak ortaya çıkmaktadır. İlk başkanın erdemli görüşleri doğrultusunda mutluluğu elde etmiş bu

topluluklar ise erdemli olarak tanımlanmaktadır (Farabi, 1991: 43).¹² Bu ise erdemli şehirde insanların çoğu için hakikatlerin onların kendi öznelliklerine uygun bir ayırımı tahayyül ettirilmesi aracılığı ile milletlerin ortaya çıktığı yaklaşımını ilk reis açısından temellendirdiği bir tanım olmaktadır. O halde Farabi’nin millet kavramını farklı eserlerde ele alış biçimi ilk reis ve onun faal akılla irtibatına dayalı millet topluluğunun epistemolojik ilişkisi ve insanın diğer türlerden farklı olarak faal akılla irtibata geçmesinde devreye giren psikolojik işleyiş, toplulukların göksel cisimler ve yeryüzü koşulları ile belirlenen kozmolojik doğası ile bir araya getirilmiş olmaktadır. Farabi üç kozmik topluluğu şehir merkezli olarak ele alırken, başlangıçta millet kavramı için söz konusu ettiği sosyal ve doğal koşullara dayalı sivil diyebileceğimiz anlatımını, faal akılla irtibatı sağlayan psikolojik süreçler ve ilk reislik-vahy ilişkisi doğrultusunda dini bir mahiyete ulaştırmaktadır. Bu nedenle onun millet anlayışı başlangıçta adını dünyevi bağlamla örtüşürken nihai olarak din kavramına ulaşmaktadır. Ancak bu millet-din özdeşliğinin klasik anlamdaki peygamberliğe dayalı semavi din anlayışına göre yarı sivil bir anlayışa sahip olduğunu da belirtmek yerinde olacaktır. Mustafa Yıldız’a (2014: 88, 89) göre bu yarı sivil yaklaşımın arka planında Farabi’nin asla değiştirilemez esaslara bağlı bilinen ‘din’ anlayışı yerine yasal düzenin değişen zaman ve koşullara göre yenilenmesine imkân sağlayacak bir terim arayışı vardır.

‘Mille’ Teriminin Felsefi Bağlamda Din İle İlişkisi

Farabi *Kitab el Mille* adlı eserinin 6. paragrafında devamla mille teriminin din kavramı ile neredeyse eşanlamlı olduğunu ve hatta buna şeriat ve sünnet kavramlarının da dâhil edilebileceğini belirtir. Farabi’nin bu noktada terimi ayakta tutan yardımcı terimi ise ilk reis olmaktadır. Farabi’ye göre (1991: 43) “Din (*mille*¹³); ilk reisin toplumun geneli için takdir edilmiş ve buna göre ölçülüp sınırlandırılarak şekillendirilmiş koşullardan ibaret olan görüş ve eylemleridir. Fatih Toktaş’a göre (2002: 254, 255) İlk Reis’in toplum için takdir edilmiş ve ölçülmüş eylemleri somut biçimini hukuki yaptırımlarda bulmaktadır. Buna göre ise din “koyduğu belli bir amacı toplum içinde gerçekleştirmeğe ve toplum bireylerini belirlediği cezalarla dizginlemeğe

¹² Farabi’nin İlk reisin erdemli yapısına dayalı tüzel millet anlayışını “Hanif olan İbrahim’in milletine uyun!”, “babanız İbrahim’in milletine...” (Ali İmran/95- Hac/78) ifadelerine göre geliştirdiği de söylenebilir. Nitekim Farabi’den sonra Şehristani millet kavramını temellendirirken bu ayetlerden yola çıkmakta ve yasa koyucu ilk başkanın izinde millet kavramının en mükemmel formunu Hz. Muhammed’in şahsında bulduğunu “bu gün dininizi kemale erdirdim...” ayetine göre (Maide/3) ifade etmektedir (Şehristani, 1980: 38, 39).

¹³ Farabi’nin din ile *mille* terimleri arasında kurmuş olduğu özdeşlik ilişkisine dayanarak bundan sonra *mille* terimi yerine bu özel konumlandırmaya bağlı olarak din terimini kullanacağız.

çalışan İlk Reis’in, toplum için tasarladığı şartlarla tanımlanmış görüşler ve belirlenmiş eylemleri” olmaktadır. Bu tanım ‘toplum içinde gerçekleştirme’, ‘toplum için tasarlama’, ‘koşullar dâhilinde tanımlanmış görüşler, eylemler’, ‘ilk reisin toplum içinliği’, ‘ilk reisin ‘toplumu dizginleme amacı’ gibi önemle tasarlanmış olduğu anlaşılan ifadeleri ile doğrudan doğruya dinle siyaset ve dinle toplum arasında bağ kurması ile dikkatleri çekmektedir.¹⁴ Lokman Çilingir’e göre (2016: 50) Farabi’nin dini hem bu ölçüde radikal hem de bu ölçüde rasyonel ve üstelik aynı zamanda tamamen insan merkezli olarak tanımlamasına kendisinden sekiz asır sonra gelecek olan I. Kant bile cesaret edemeyecektir.

Tanıma göre din terimi iki ana kısma ayrılır. Bunlardan ilki din için düşüncelerin sınırlarının belirlenmesi ve ikincisi de fiillerin ölçülerinin tayin edilmesidir. Düşüncelerin sınırlarının belirlenmesi de iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan ilki hakikatlerin zatında ne olduğunu gösteren ve onunla adetlere uygun olarak özel bir ismin çıkarsanmasıdır. Diğeri ise bu işlemin doğrudan zata delalet eden özel bir isim aracılığı ile değil de misal verme yolu ile anlatılmasıdır. Erdemli millette fiillerin ölçülerinin takdir edilmesine gelince bu ya insanların nefislerinde gerek ilk ilim yolu ile gerekse de burhan getirme ile kesinliğin hâsıl olmasını ifade eden hukuk (*hak*) ile ya da hakkın misali olan hukukilik aracılığı ile gerçekleştirilir. Yukarıdaki yollardan herhangi biri ile hareket etmeyen millet ise erdemli değil de sapkın bir millet olarak adlandırılır (1991: 46).

Farabi *mille* terimi ile din kavramı arasındaki eş anlamlılığı ifade ettikten sonra sonra, *mille* teriminin bu kavramsal analizinde onun aslında felsefe terimine benzediğini de ifade eder. Ona göre erdemli millet kavramı tıpkı felsefe kavramına benzer. Kavramsal olarak felsefe de tıpkı din gibi kuramsal ve pratik olarak ikiye ayrılır. Kuramsal ve düşünsel felsefe ve de pratik felsefe kendisi ile amel edilmedikçe insanda yerleşmeyecektir. İşte din de ameli yönü itibarıyla bütünüyle pratik felsefedeki tümellerin zihinde eylemle yerleşmesi gibidir. Diğeri bir ifade ile söyleyecek olursak din teorik felsefedeki tümellerin pratik felsefede tikelleştirilmesi gibidir. ‘İnsan yazardır’ önermesinde insanın asıl olması gibi tüm erdemli yasalar (*şerai*) da pratik felsefenin tümelleri altında yer alırlar. Kuramsal düşünce açısından din ise teorik felsefenin

¹⁴ Farabi’nin hukuk ile İlk Reisliğin oluşturduğu din (mille) arasında kurduğu bu yakın ilişki Müslümanların sahip oldukları büyük coğrafyadaki farklı din ve kültür mensuplarını İslam şeriatının tekilliği içerisinde yönetme başarılarından kaynaklanan din ve kanunun eşitliği anlayışına dayalı gözükmektedir (Zerrinkub, 2009: 183).

aksiyomatik kanıtları (*burhan*) gibidir.¹⁵ Bu yönüyle din, dolaylı kanıtlar olmaksızın açık ve apriori kanıtlara sahiptir. Bir şeye ya bir bilginin parçası olmak itibariyle şey denir ya da doğrudan aksiyomatik kanıtlara sahip olmak veya altındaki tikel parçalarından çıkarsanarak dolaylı bir biçimde (*aposteriori*) kanıtlanarak ortaya konmak bakımından şey denir. O halde felsefedeki pratik tikeller hangi şey olursa olsun onu koşullayan ve hangi maksat ya da amaç olursa olsun bu koşullara ulaşmayı hedefleyerek fiilleri belirleyen şartlar nedeniyle açığa çıkarlar. Böylece bir şeyin bilgisi kanıt (*burhanî*) dayalı dolaylı bir bilgi olarak kabul edildiğinde felsefenin pratik tikeli, erdemli milletteki (din ile belirlenmiş) fiillere atfedilir. Felsefedeki kuramsal kısım da aynı şekilde dinin kuramsal kısmının kanıtlarına atfedilir. O halde kanıtlara dayalı felsefe erdemli millet terimi ile ifade edilen şeyden ibarettir. Buna bağlı olarak melikliğin görev yükümlülüğü açısından mahiyeti ve mahareti (*el mihnet’ül melikiyye*) ile buna bağlı meliklerin işleri de erdemli milletin felsefe bağlamındaki bu konumu gibidir (1991: 47).¹⁶

Bu bağlamda Farabi *mille* terimi ve erdemli millet ile din kavramı arasında yakın benzerlik içeriğine dayalı bir eşanlamlılık ilişkisi kurmakta, bu ilişkiyi yapısal ve analitik olarak kurgulamaktadır. Ona göre felsefe ile din arasındaki ilişki özellikle geneli ilgilendiren pratik felsefe ile milletlerin dini adetleri, örfleri, yasaları ve fiilleri bağlamında yakın benzerlik olarak ortaya konulmaktadır. Bu konuda o *Tahsil’üs-Saade* adlı eserinin 55. ve 56. paragraflarında konuyu daha net bir anlatıma kavuşturur.

Her öğretim iki şeyden meydana gelir. a-okunan şeyi anlatma ve onun fikrinin nefse yerleştirilmesi ve b- kavranan ve manası nefse yerleştirilmiş olanın nefse kabul ve tasdik ettirilmesidir. Bir şeyi kavratılmak için de iki yol vardır. Birincisi mahiyetinin akılcı kavranması ve ikincisi ona uyan bir misal yoluyla hayal edilebilmesidir. Kabul ettirme de iki yöntemin biriyle meydana gelir: Ya kesin delil yöntemi veya inandırma yöntemidir.” (Farabi, 1974: 53).

Bu temel ayrımı verdikten sonra Farabi, felsefe ile dinin yakın benzerliklerini şöyle temellendirir:

¹⁵ Farabi burhanı kıyas üzerinden tanımlamaktadır. Buna göre burhan, kıyasın ilk ilkeler (*mukaddemat*) ile zorunlu bir kesinlik (*yakin*) hâsıl edecek şekilde bir araya getirilmesinden ve bu kesin bilginin bir şeyin varlığının bilgisi ya da sebebinin bilgisi veya her ikisinin bilgisine katkı sağlamasından ibarettir. Buna göre burhan varlık burhanı ya da şey’in neliğinin burhanı ile şey’in ne içinliğinin burhanı ve bu ikisinin bir araya gelmesi ile açığa çıkan mutlak burhan olmak üzere üç kısma ayrılır (Farabi, 1986: 26).

¹⁶ Farabi’ye göre melikliğin görev mahiyeti (*el mihnet’ül melikiyye*) kendisinin ve yönettiği şehirlerin gerçek mutluluğuna fayda verme hedefi ve maksadı ile onları idare etme sanatıdır. Bu nedenle de her şeyden önce melikin kendisinin en mükemmel mutluluğa ulaşmış olması gerekir (Farabi, 1971: 47).

Şimdi varlıkların bilgisi kazanıldığında veya öğrenildiğinde eğer onların kavramları akılla kavranılıyor ve bunlar kesin kanıtlar (*burhanı yakini*) ile tasdik edilmekteyse, bu bilgiler felsefedir. Eğer onlar kendilerini anlatan misalleri ile hayal ettirmek yoluyla bildiriliyorsa ve bu tahayyül ettirilen şeyler aynı zamanda ikna yöntemleri ile tasdik ettiriliyorsa, işte eskiler bu bilgileri içine alan şeye din adını vermektedirler” (Farabi, 1983: 90)¹⁷.

Bu akılsalların (*ma'lumat/ma'kulat*) kendileri alınır ve ikna yöntemleri kullanılırsa onları içine alan dine popüler, meşhur, zahiri felsefe denir. Bundan dolayı eskilere göre din felsefenin bir taklididir.¹⁸ Bunların her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların ilkeleri hakkında bilgi verirler. Çünkü her ikisi de varlıkların ilk ilkesi ve ilk nedenle ilgili bilgi verirler ve her ikisi de insanın kendisi için varlığa getirilmiş olduğu nihai amaç, yani, en yüksek mutlulukla diğer varlıkların nihai amaçları hakkında bilgi verirler (Farabi, 1999: 90). Böylelikle Farabi dönemi itibariyle cesurca sayılabilecek rasyonel bir tavırla mille terimi ile dini özdeşleştirmektedir (Çilingir, 2009: 57). Felsefe ilk reisin sahip olduğu bilgilerin millet topluluğunun bir kısmı tarafından akılla kavranılır boyuta ulaşmış kuramsal düzeyini ifade ederken, din bu teorik konunun topluluğun geneline hayal gücü aracılığı ile ikna ve tasdik ettirilmesi anlamına gelmektedir. Buna göre Farabi Antik Grek felsefesinin mitoloji ve antik din karışımı doğasını orta çağın peygamber çerçevesinde oluşan İslami doğasına da uyarlamış olmaktadır.

Öte yandan Farabi’nin sosyal dayanışma, erdemli oluş ve mutluluk esasları üzerinden *mille* terimi üzerinden bir kavram genişlemesi yaptığı da söylenebilir. Farabi’ye göre şehir hayatında dayanışmaya dayalı olarak ortaya çıkan erdemlilik ve bunun sonucunda ulaşılan mutluluk, nihai kemalini ancak ait olduğu ümmetin de aynı koşullara sahip olmasında bulduğu gibi, ümmetin mutluluğu da ancak dünya genelindeki iskâna mensup bulunan insanlığın genel topluluğunun mutluluğunda kemalini bulacaktır. Bu görüş ise mutluluk ve erdem gibi kavramları ile felsefi olduğu kadar, ümmet ve küresel insan iskânı (*mamure*) ve bu derecelenmeye bağlı mükemmellik anlayışları ile Medine merkezli olarak Hz. Peygamber tarafından kurulan

¹⁷ *Tahsil'üs Saade*'nin farklı nüshalarında mille kelimesi yerine kişisel yorum gücü anlamında meleke kavramının kullanıldığı görülmektedir. Melek lügatte belirlenmiş fiillere kişiyi ustalık ve maharetle ulaştıran nefisteki derin bir özellik ve akli bir kabiliyet olarak ifade edilmektedir. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الملك> (13.09.2018)

¹⁸ Farabi din anlamındaki *mille* terimini eskilerin görüşü sadedinde hakikatlerin semboller aracılığı ile tahayyül ettirilmesi olarak öykümsü taklit bir felsefe (*muhâkat*) şeklinde değerlendirmektedir (Farabi, 1983: 90).

İslam Devletinin teorik doğasına uygun evrensel politik bir teolojiye dayalıdır (Benmakhlouf, 2010: 86).¹⁹ Bilindiği gibi Hz. Peygamberin ilk reis olarak Medine’de kurmuş olduğu şehir devletinin (622-656) tarihsel varisleri olan Emevi (661-750) ya da Abbasi (750-1258) hanedanları söz konusu İslam ümmetine ya da milletine dayalı evrensel politik teolojiyi farklı ölçek ve boyutlarda temsil etmeye çalışmışlardır. Farabi’nin şehir ve ümmet bağlarıyla verdiği bu kavramsal genişleme onun aynı zamanda *mille* ile din arasında kurmuş olduğu özdeşliğin İslam Medeniyetinin temel karakteristiğini de ifade eden özel nedeni vermektedir. İslam dininin açığa çıkış süreci ile Mekke ve Medine şehir hayatlarının yakın ilişkisi ve özellikle Medine’de İslam toplumunun ilk reis olarak Hz. Peygamber tarafından kurulması ile yasal kurumsal düzeni ifade eden devletin ve dinin hukuksal dizgesinin aynı yerellikte ve eş zamanlı doğması Farabi’nin din ile mille arasında özdeşlik kurmasına neden olmuş görülmektedir (Yıldız, 2012: 147).

Farabi millet kavramı çerçevesinde üç ayrı reislik ve millet biçiminden bahsetmektedir. Bunlardan ilki gerçekten erdemli olan bir ilk başkanın gerçekten erdemli yönetimi ile kendisini ve idaresi altındakileri en yüksek mutluluğa tasarımları ile ulaştırmaya çalıştığı ilk reislik ve buna bağlı millet sistemidir. İkinci türde ise mevcut reisin kendisi ve yönetimi faal akıla dayalı iyilikten uzak cahil bir yönetim ise bu reis tasarladıkları sayesinde kendisini ve yönetiminde bulunan insanları aslında câhilî olan salt dünyevi ve bedensel sağlık ve esenlik gibi zorunlu iyiliklere ya da zenginliklere, haz, cömertlik, büyüklük, üstünlük gibi izafi iyiliklerden birine ulaştırmaya çalışır. Câhilî olan bu iyilikler; bunları elde eden reis ve yönetimi altındakileri görece mutlu eder. Hem kendini hem de idare etiklerini bu iyiliklere ulaştırabilen reis, sadece bu iyiliklere milletlerini ulaştıramayan câhilî yöneticilerin en üstünü olmak itibarıyla ilk reis olacaktır. Üçüncü türde ise ilk reis ya da buna bağlı ikincil reislikler kendileri erdemli olmadığı halde yönetimi altındakileri kendilerinde ve yönetimlerinde erdemler olduğuna inandıran bir sapıklıktır. Bu sahte millet yönetiminde idare edilenler erdemsiz ilk reisin hedefleri doğrultusunda bir hedefe ulaşmakla sözde bir mutluluğu elde ettiklerini sanırlar (Farabi, 1991: 43). Oysaki erdemli ilk reisin sultanlık mesleği (*el-mihnetü’l-melikiyye*) Allah’tan kendisine gelen vahiy ile ilişkili olmaktan bakımından cahilî ve erdemsiz ilk reislikten ayrılır. O, erdemli millette geçerli olan eylem ve görüşleri ancak vahiy ile belirler. Bu da ya söz konusu görüş ve eylemlerin hepsinin ilk

¹⁹ Farabi İslam Devletinin İlk Reisliği ve ikincil reislikleri bağlamında imamet kavramını kullanmaktadır. Buna göre devlet ve millet kurucu olarak peygamberin geleneksel takipçisi olan kurumun adı imamettir. Farabi İlk Reis olarak peygamberi ifade eden imamet ile filozofu faal akıla uygun ve ondan kaynaklanan kanun koyuculukta birbirine eş olarak görmektedir (Farabi, 1983: 92).

reise faal akıl aracılığı ile belirlenmiş olarak vahyedilmesi ile ya da ilk reisin vahiyden ve vahyeden yüce varlıktan elde ettikleri yeti (el kuvve) ile bunları kendisinin belirlemesi yolu ile olur (1991: 44).

Farabi’nin Mille Doktrininin Eleştirel Analizi

Fazlurrahman’a göre (1958: 61) Farabi’nin mille doktrini bu haliyle meşru bir şekilde kurumsallaşmış dini bir toplumu ya da bir topluluğun birlikte sahip oldukları dini idealleri devlet kanunları yoluyla gerçekleştirme mekanizmasını kurmalarını temellendirme amacına matuf imitasyon bir felsefe olmaktan öteye gidememektedir. Bu şekilde kurulmuş kavramsal bir çerçevenin asla nihai hakikate ulaşma kapasitesi veya insanları iyiliğe ulaştırmada kaçınılmaz bir araç olduğunun görece kanıtı yoktur. Öte yandan devletin ve yasanın felsefeye yakınlığı ölçüsünde var olan ancak felsefeden daha düşük bir düzen olduğu iddiası zaten Platon tarafından da *Politikos* diyalogunda dile getirilmiştir. Ancak ona göre de bu durum ideal bir yasa koyucu olmadığında ancak geçerli olabilecek bir durumdan ibarettir. Doğal olarak tüm koşullar altında devlet gücü en yüksek hedefi gerçekleştirmeye yönelmeli ve sembolik de olsa bir mutluluğu gerçekleştirmeyi de terk etmelidir görüşü ne Platonik ne de Aristocu bir düşünce değildir. Aristo için tefekkür hayatı eylemden her zaman yeğ tutulan bir konumda olmasına rağmen, o bile devleti hiçbir yerde gölge bir mutluluğa terk edilmiş kitleler için yalnızca ve öncelikle var olan bir kavram olarak kavramaz. Görüleceği gibi Fazlurrahman Farabi’nin millet kavramını Platon ve Aristo çizgisinin dışında, politik teolojiye ait amaçlarla oluşturulmuş imitasyon bir felsefe olmakla suçlamaktadır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi, onun millet kavramı büyük ölçüde stoik temellere sahiptir. Bu stoik temel söz konusu edilen teo-politik amaçlardan çok onun yaşadığı çağa olan tanıklığına ve sosyo-kültürel çevresinin konumunu felsefi olarak temellendirmek arayışına dayalıdır. Farabi Orta Çağ kültürüne dayalı İslami bir toplumu ve bu toplumun sıkı yasalarını fihhın temel aldığı kutsal referans kaynaklarının dışında sivil olarak temellendirme çabası ile yukarıdan aşağıya olan sistemi aşağıdan yukarıya çevirmektedir. Bu nedenle eğer politik bir amaçtan bahsedecek olsak bile bu amacın dini bir toplumun felsefi olarak meşrulaştırılmasından ziyade inançlar ekseninde düşünülen bir dünyada akıl aracılığı ile de politik bir teolojinin imkânını gösterme üzerinden felsefenin meşrulaştırılması gayesine daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz.

Öte yandan Lahoud’a göre ise Farabi *mille* terimini bir inanç sistemi olarak din anlamında kullanmakta, vahyedilmiş kuralları uygulayan bir yönetim sistemi anlamında kullanmamaktadır. Farabi’ye göre dini bir toplum ve yönetimi olarak millet kavramı ile

felsefe arasındaki yapısal benzerlik ilişkisi millet yönetimindeki başarının yalnızca felsefi hakikatlerin simgeler aracılığı ile imitasyonu yolu ile elde edilebileceği şeklinde yapılandırılır. Ona göre millet ile felsefe ehli niteliksel olarak farklıdır. Son tahlilde Farabi’ye göre erdemlere ve değerlere dayalı bir politik sistemin ortaya çıkması için din olmazsa olmaz bir konumda değildir. Oysa teorik veya pratik felsefi hakikatler ise değerlere dayalı politik bir sistem için gerekli ana unsurlardır. Buna göre Farabi’nin *mille* terimi ve din özdeşleştirilmesi ilk elden erdemlerin açık bir şekilde ortaya çıkmasına neden olacak kendi içinde tutarlı dini bir yönetime temel sağlamayı hedeflemekte, bunun ötesine geçerek aslında din ile felsefe arasındaki bir gerilime dayanmaktadır (Lahoud, 2005: 92). Buna göre *mille* terimi çerçevesinde Farabi, fıkıh ve kelim gibi dini ilimler arasında felsefeye bir yer açmaya ve onu yapısal olarak temellendirmeye çalışmaktadır (2005: 94). Farabi’nin din ile felsefe arasında önce kurmuş olduğu özdeşlikten yapmış olduğu bu ayrım Latin Hıristiyanlığındaki din-felsefe ayrımından onu ayırır. Farabi’nin ayrımı *mille* terimi ile vahy arasında ortaya çıkmaktadır. Farabi vahyi ilk reisin ya da filozofun ulaştığı ve sahibi olduğu yüce bilgi olarak tanımlarken, faal akılla irtibata geçmiş kişiler olarak imamet kavramı çerçevesinde peygamberleri ve gerçek filozofları birbirlerine eşitlemektedir (Black, 2011: 64).²⁰ Bu eşitleme *mille* teriminin yarı kutsal yarı sivil doğasından kaynaklanmakta ve onun neden doğrudan din adlandırmasını kullanmak yerine böylesi kompleks bir terimi ortaya çıkardığını da açıklamaktadır.

Farabi’nin *mille* terimini yapılandırmasını politik bir teolojiyi oluşturmak ve filozoflara üst bir konum sağlamak amacıyla kurgulanmış imitasyon bir felsefe olarak eleştirel bağlamda değerlendiren Fazlurrahman ile bunun gerçekte *mille* terimi üzerinden din ile felsefe arasındaki gerilimi temellendirerek Orta Çağ’ın teolojik ikliminde felsefeye sağlıklı bir alan açmak amacına matuf olduğunu ifade eden Lahoud’un yaklaşımlarına alternatif bir bakış açısı sunan analiz ise M. Mahdi’den gelmektedir. Çalışmamızın başlangıcında konu edindiğimiz şekliyle Mahdi, antik dünyanın ve doğal olarak bunun gelişmiş bir uzantısı konumunda bulunan Orta Çağ’a ait insan, şehir ve evren birlikteliğinin birbiriyle bağımlı bir gerçeklik algısını özellikle orta terimi oluşturan şehir çerçevesinde oluşturduğunu belirtmektedir (Mahdi, 2001: 58). Dolayısıyla Farabi’nin millet kavramı epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiyi

²⁰ Farabi faal akılla doğrudan irtibat noktasında kanun koyucuları, imamet ve filozofları birbirine eşitlerken, gerçek ve sahte filozof ayrımına yer vermektedir. Buna göre nazari bilgileri başkasına rehberlik edecek şekilde öğrenmemiş bulunan veya kendinden başkasının erdemlerini ve yararını amaçlamaksızın bunlara sahip olan batıl filozoftur ve imametle eşliği söz konusu değildir (Farabi, 1983: 95, 96).

yaşanılan hayata, paylaşılan ortak inançlara ve gerçeklik algısına uygun olarak bir araya getiren ve küçük topluluklardan, düzenli şehirlere ve kozmik sisteme ulaştıran sivil ve kompleks bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farabi’nin *mille* terimi üzerinden yaşadığı çağa tanıklık ve felsefi olarak onu anlamlandırma çabası ona göre filozofun asli görevi olan felsefi hakikati aktüalize edecek modeli tasarlamaktan ibarettir. Buna göre “kişi teorik (*nazarî*) ilimlerde bu ilimlere sahip olacak kadar ilerlemişse ancak bunu başka kişilerde kullanamıyorsa o noksan bir felsefedir. Kâmil filozof ise her durumda elde etmiş olduğu teorik ilimleri karşılaştığı durumlar ve kişiler karşısında mümkün olan yol ile kullanmak hususunda yetkinliğe sahip olan kişidir. Filozof bu tanım ile beraber düşünüldüğünde onun yasa koyucu ilk başkandan farkı olmadığı anlaşılacaktır. Her ikisi de teorik ilimleri uygulama kudreti açısından onları akledilebilir şeyler olarak veya bilfiil iradi eylemler olarak icat etmek hususunda işin ehlidirler. İşte ne zamanki bu üstün kuvvet hâsıl olursa bu en kâmil felsefedir ve sahibi de kendisi için önce teorik erdemlerin ardından da dolayimsız bir şekilde bilinen (*yakîni*) görünür fiili erdemlerin sahibi olan kâmil filozoftur. Daha sonra ise bu kâmil filozof için teorik ve fiili erdemlerin tamamının şehirlerde ve ümmetlerde onların her birisinin durumlarına göre olabilecek en uygun tarzda ayarlanmış bir ölçü ile icadî söz konusu olur” (Farabi, 1983: 89).

Farabi’ye göre bir şeyi anlaşılır yapmak iki yolla olabilir. Bu ya o şeyin özünün gerçekten düşünülüp tasarlanmış olması ile ya da o şeyin semboller üzerinden imgesini oluşturabilecek bir iletişim metodu ile yapılabilir. Benzer şekilde yargı da ya rasyonel bir kanıtın inandırıcılığı ile ya da ikna ile biçimlenir. Maddi olmayan varlıklar özlerine göre tasarlanıp bilindiklerinde ya da yargı rasyonel kanıtların inandırıcılığında biçimlendiğinde bu bilgi felsefeyi oluşturur. Fakat hayal gücü bu maddi olmayan varlıkların imitasyonlarını aldığı ve yargı gücü de bu semboller hakkında onların inandırıcılıkları esasında biçimlendiğinde bu bilgi türü antik dönemde dine (*mille*) ait olarak sınıflandırılırdı. Ancak bu ayrıma rağmen hakikatin kendisi rasyonel kanıtlar yerine inandırıcı anlamlarla ilişkiye geçme arayışında ise antik düşünürler ona sıradan ve sakatlanmış bir felsefe nazarı ile bakıyorlardı (1983: 90). Farabi’nin bu görüşleri onun *mille* terimi ile dini özdeşleştirirken antik düşünce ve toplumları referans olarak aldığı ve bu antik bağlamın kendi yaşadığı dönemi de açıklayabilecek tarihsel bir bağlamda kabul ettiğini göstermektedir. Antik dünyada gittikçe güçlenen rasyonalitenin yanı sıra dinin mitolojik ve sembolik yönü ağır basan bir nitelikte oluşu ve dinin sistemli dinlerle birlikte görece daha az mitoloji ve sembolizm içeren yeni konumu ile

birlikte felsefenin de yeni Platoncu örneğinde mutlak olana yönelmekteki başarısının ona uygun bir uzlaşma ve özdeşleştirme perspektifi sağladığı söylenebilir.

Farabi’nin din ile felsefe arasında kurmuş olduğu bu semboliklik ve mutlaklık ilişkisi diyalektik bir gerilim olarak mille teriminin farklı uygulamalarında kendisini göstermektedir. Buna göre felsefe ile aynı hakikatleri konu edinmelerine, varlığın ve insanın nihai hakikatine, mutluluğuna ulaşmak yolunda ilk prensibin ya da nedenin varlığını dillendirmelerine rağmen antik düşünürlere göre din, felsefenin hakikatlerini sembolize eden bir konumda kabul edilmekteydi. Bu yakın ilişkiye göre din felsefenin rasyonel bir kavramla verdiği her şeyi hayal gücünde yapılandırmakta ve felsefenin kanıtla gösterdiğini ise sadece inandırıcılık ile temellendirmekteydi. Böylece felsefe ilk prensibin ve maddi olmayan ikincil prensiplerin varlığını rasyonel bir biçimde dile getirdiğinde, din onları devletin kurumsal olarak temsil ettiği toplumsal ilkelerden (*mebadi el medeniye*) ve maddi prensiplerinden alınmış imajlarla figürleştirdi. Benzer şekilde din ilahi işleri devletin ilkelerine göre, doğal güç ve ilkeleri de iradi yetenek, alışkanlık ve sanatlar aracılığı ile tıpkı Platon’un *Timaeus* diyalogunda yaptığı gibi şekillendirdi. Buna göre din rasyonel gerçeklikleri veya var olmamayı insanın psikolojik duyarlılığı ve algısına göre cehennem (uçurum/haviye), karanlık veya su gibi figürlerle biçimlendirirken, insanın nihai mutluluğunu da yalnızca görünüşte bir mutluluk veren iyilik ile sembolleştirdi. Bu bağlamda din sonsuz var oluşun derecelerini olabildiğince gerçekçi bir şekilde geçici dünyanın sıralaması ile şekillendirdi. Bu halde felsefe *mille* teriminin ifade ettiği dinden görece olarak öne geçmiş oldu (Farabi, 1983: 91).

Nitekim Fazlurrahman da İslam Felsefesinde mitolojik ve poetik kökenlere dayalı bir felsefe çatışmasının yaşanmadığına dikkatleri çeker. İslam felsefesi stoik bağlama uygun olarak teolojii mitolojik veya şiirsel olarak ikiye ayırma yoluna gitmemiştir. Bunun nedeni ise stoa öncesinde Greklerin Homer ve Hesiodos hariç insanların derin dini yaşantısından alınmış böylesi şiirsel metinlere sahip olmayışlarıdır. Nitekim sonraları her ikisi de Stoacılar tarafından bilgiler olarak kabul edilmişlerdir. Bu süreç içinde şiirsel anlatım yarı ilahi bir konumda hatta kör birisi için bile gerçekliğe bir bakış atmasını sağlayacak kutsal bir işlevsellikte kabul edilmiştir. Fakat şair aynı zamanda sıra dışı gerçekliği göz önünde canlandıran bir büyücü ve tanrıların ve öteki yaşamın olgunlaşmamış bir resmidir. Dolayısıyla Stoacılar için bu tür bir teolojii felsefi ve sivil teolojiden ayırt etmek de bir zorunluluk olmuştu (Fazlurrahman, 1958: 62).

Fazlurrahman politik amaçlarla imitasyon bir felsefe kurgulamakla eleştirdiği Farabi’nin *mille* terimini yapılandırmasını Stoacı felsefenin üçlü teoloji yaklaşımına içerik ve gerekçelerde benzerliğe dayandırmaktadır (*stoic tripartite theology*). Buna göre antik dünyada sivil teoloji ya da sivil din felsefeyi anlamayan ancak felsefenin dinlerine zarar verdiğini de düşünmeyen kitlelerin çoğu için felsefi dinin karşıtı olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım Stoacı Panaetius (MÖ185-109) tarafından Helenistik aydınlanmanın saldırısı altında bulunan popüler dini savunmak amacıyla ortaya atılmıştır. Nitekim Augustinus’un bildirdiğine göre pagan Roma’nın başrahibi Scaevola (MÖ159-88) antik Roma’da üç tür tanrı yaklaşımı içinde popüler dini devlet adına temsil etmiştir (1958: 62). Augustinus’un anlatımına göre antik dünyada şairlerin, filozofların ve devlet adamlarının farklı tanrıları söz konusudur. Bunlardan ilki şairlerin hayal dünyası ile beslenen bir sürü önemsiz temalarla doludur. Ancak filozofların tanrı anlayışları ise devlete ve onun politik amaçlarına uygun değildir, zira onların tanrı anlayışlarının bir kısmı gereksiz iken gerekli olanlarına karşı da halkın bunları öğrenmek hususunda önyargıları vardır. Hukukçuların dediği gibi gereksiz olanları zararsızdır. Ancak gerekli olan öğeler olarak eğitilmiş kişi Hercules, Aesculapius, Castor ve Pollux’un aslında birer tanrı değil de ölümlü insanlar olduklarını öğrendiğinde işte bu zararlı olacaktır. Oysaki devletlerin tanrılarının gerçek görüntüleri yoktur; çünkü gerçek tanrının cinsiyeti, yaşı ya da kesin bedensel özellikleri yoktur. Bu nedenle başrahip, insanların bu tür şeyleri bilmesi konusunda isteksizdir; çünkü onlar bunların yanlış olduğunu düşünmezler. Başrahip aslında bu durumu devletin çıkarına uygun bulur ve bu yüzden, devletlerin dini meselelerde halkı kandırması gerektiğini bile düşünür (Augustine, 2010: 120). İşte bu nedenle Başrahip Scaevola Roma’nın pagan halk dinini ruhban otoritesi biçimine dönüştürerek devlet açısından zararlı olan felsefi dinin karşısında koruma altına almıştır (Augustine, 2010: 148). Bu yaklaşım daha sonra Stoacı Varro (MÖ 116-27) tarafından şiirsel teolojinin tiyatroya, doğal olanın felsefeye ve sivil olanın devlet toplumuna ait olarak yorumlandığı bir bağlama taşınmıştır. Buna göre sivil teoloji şiirsel imaj ve semboller ile felsefi teolojinin bir karışımından ibarettir (2010: 204, 205). Varro’ya göre mitik teoloji ozanların, şairlerin ve hikâyeye anlatıcıların anlattıkları tanrıların ve kahramanların hikâyelerinde ortaya çıkarken, politik teoloji ise yöneticilerin ve rahiplerin tanrıların insanların gündelik hayatına nasıl müdahale ettiklerini ve onlara karşı neler yapılması gerektiğini tanımlamalarında kendisini gösterir. Fiziki ya da doğal teoloji ise doğa ve akıl aracılığı ile bu tanrıların tabiatlarını ve neci olduklarını bulmaya çalışan filozofların meraklarında açığa çıkar (Augustine, 2010: 190). Varro üç teolojisinden ilki olan mitos ve efsanelerden yükselen ruhun

tiyatroya ulaşmış biçimine vurgu yaparak, bunun aynı zamanda şehir/li (*civic/civitas*) teolojisini meydana getirdiğini belirtir. Esasen mitik teoloji tiyatro sanatı vasıtasıyla vatandaşların birliktelik ruhunu meydana getirirken, sivil (*civilis*) kavramı tanrılar ve tanrıları temsil eden rahip sınıfları ile vatandaş şehirlinin farkını belirliyordu. Böylece tabiata yönelmiş fiziki bir teoloji ile yönetimin temel kod ve değerlerini taşıyan idari teolojinin yanı sıra şehre ve şehirlie hâkim olan sivil bir teoloji tespit edilmektedir. Mitik teolojinin şehrin yönetim yasaları çerçevesinde bir kurum olan tiyatrodaki kendisini var etmesi, aynı zamanda mitik ve politik teolojilerin şehirli vatandaşların kamusal alanında birleşmesini ve sivil politiğin ortaya çıkmasını da sağlamaktadır (2010: 191).

İşte Fazlurrahman’a göre mille terimi çerçevesinde din bu antik Romalı tavra uygun olarak saf bir hakikatin etrafında dolaşmakla beraber zorunlu olarak erdemli şehir, ilk reis, filozof-kral, geleneksel kral, imamet, peygamberlik gibi isim ve sembollerle oluşturulmuştur. Tıpkı başrahibin devletin yararına gördüğü halk dinini ruhban otoritesi kurarak korumaya alması gibi, Farabi’de felsefeyi ve filozofu sağlama almayı amaçlayan bir düzlemde toplum ve devlet dini ile felsefe arasında özdeşlik ilişkisi kurmaktadır. Ancak bu semboller sanatsal ve yapmacık dinin savurganlığından uzak ortalama insanın anlayabileceği en iyi seviyede seçilmiştir. Bu metodun sağladığı kolaylık ile Müslüman filozoflar dinin ve dolayısıyla milletin üstünde bir konumu kendileri için ön görmüşlerdir (Fazlurrahman, 1958: 63). Nitekim Farabi *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr* adlı eserinde Sokrates’ten Platon ve Aristoteles’e ve kendisine uzanan bir geleneksellik olarak filozofun bu üst konumunu şöylece belirler: “Bir filozof dünyevi olanı terk ile emin ve doğru bir kişi olmalı bedeni ve şer’i işlerle amel olmalı ve bir peygamber tarafından yükümlülük olarak düzenlenmiş şeriata kendisi uyduğu gibi bunu ihmal eden kişiye de uymasını emretmelidir. Böylece o kişi bu terk ve ayrılığı yaptığından dolayı hikmete ehil ve sahip olur.” (Farabi, 1349: 9). Buna göre filozof artık kendisi için kanunsuz olanı millet için de yasal olmayan olarak belirlemelidir.

Sonuç

Farabi mille terimini içinde yaşadığı toplum ve tanık olduğu çağı tarihsel ve felsefi olarak tanımlamakta kullanmaktadır. Orta Çağ’ın semavi dinlere dayalı toplumsal vasatı Antik Çağ’ın mitolojik yerelliğinden farklıdır. Antik Çağın çok tanrılı ve şehir devletleri etrafında örgütlenen parçalı yapısı *polis*in yapısı içerisindeki vatandaşı ve bu şehrin kozmik gerçeklikle olan ilişkisini konu edinirken; epistemoloji, psikoloji ve kozmolojiyi politik bilimlerin birbiriyle karışık geleneksel üçayağı olarak belirlemiştir. Orta Çağ’da ise tek bir Tanrı’nın vahyine dayalı semavi dinlerin toplumsal

bir düzen oluşturduğu aşkın bir evrenselliğe imparatorlukların geniş coğrafi ve kültürel sınırları ile insan algısında oluşturdukları kozmik bir evrensellik eşlik etmiştir. Antik Çağ ile Orta Çağ arasında geçişi sağlayan yeni Platonculuk ve Stoacı Felsefe aşkın evrenselliğe ulaşan sudur anlayışı ve kozmik evrenselliği ortaya çıkaran mutluluğa endeksli dünya devleti düşüncesi ile bu geçiş döneminin ortalama insanını ilgilendiren değişkenlerini felsefi olarak temellendirir.

İslam dininin kendi orijinal devletine aynı varoluş sürecinde ulaşması, devlet kurumsallığına dayalı hızlı politik yayılımı ve bir dinden beklenen hayat örgüsünü evrensele ulaşan sıra dışı bir başarı ve sıklıkla ortaya koyması Helen ve Roma devletlerine bağlı olarak yükselen felsefe ve Hıristiyanlık mirası üzerinde baskın bir etki yapmıştır. Bu nedenle Beytü’l-Hikme gibi salt tercüme işine odaklanmış resmî kurumların ve politikaların varlığının bir kısım halifelerin bilim ve felsefe merakı ile açıklanamayacak bir sosyal ihtiyaç ve talebin sonucu olarak değerlendirilmesinin gerekli olduğunu düşünmekteyiz. Evrensele kendi döneminin koşulları içerisinde felsefi olarak açılmayı başarmış antik miras, bu yeni dinin hem itikat kurumsallığına hem de kurumsal pratiklerine dayalı daha kapsamlı ve tutarlı evrenselliği ile karşılaşınca aynı zamanda bir kültür kodu da olan eski felsefi düşünce ve inançların bu yeni kapsamda kendilerine meşru bir yer bulma arayışları ya da devlet yönetiminin bu kadim kültür mensuplarını İslam’ın kurumsal evrenselliği içine alarak eritmek arzuları anlaşılabilir bir durum olmaktadır. Böylece çift taraflı bir talep olarak yeni kavram ve terimlerle antik felsefenin tercümesi ve yenilenmesi ihtiyacı doğmuş gözükmektedir. Öte yandan yeni ve başardıkları ile sıra dışı bir dini ve hukuksal olgu olan Müslümanlığın da yeryüzü koşulları içinde tanımlanabilecek, mevcut dağılım içinde zihinlerde yerleşebilmesini sağlayacak yeni kavram ve terimlere ihtiyaç duyduğu da açıktır. Farabi *mille* ile bir yandan din olarak İslam’ın semavi olduğu kadar yeryüzüne de ait olduğunu temellendiren bir terimi ortaya koyarken öte yandan geçmiş asırların birikimlerini ve içinde yaşadığı çağın kültürel, dini, politik çeşitliliğini içinde eriterek kozmik sisteme ulaştıran mükemmel bir kavram inşası yapmıştır. Böylece o Müslüman bir filozofun herkesten önce ve daha iyi yapması gereken ödevini yerine getirmiştir.

Farabi ve İbn-i Sina gibi Müslüman düşünürler için antik felsefe içinde yaşanan çağın ahlaki, politik ve itikadi sorunlarının onun dışına çıkılarak anlaşılmasında sahip olduğu kavramsal ve metodik zenginlikle uygun bir enstrüman olarak görülmüştür. Ancak felsefenin tercüme aracılığı ile yenilenmesi onun kendi özgün ve özgür doğasından kaynaklanan beşerî yapısı ile hızla bir alet olmaktan öteye geçerek amaçsallaştırılmasına da neden olmuştur. Bu ise amaç alanını büyük oranda kapsayan

İslam dini ile antik felsefe arasında teorik bir potansiyel zıtlığı beraberinde getirecektir. Bu nedenle İslam Filozofları büyük oranda çabalarını eski ancak yenilenmiş felsefe ile yeni ve fakat mensuplarının kadim kültürlerine dayalı algıları ölçüsünde hızla eskidiğini düşündükleri din arasında bir uzlaşya dayandırmışlardır.

Birbirlerinin yerine kaim olan hanedanların, geniş imparatorlukların iç çekişmelerinin ve politik temelli mezhep kavgalarının arasında bunalan sıradan insanın ve yönünü arayan toplumların yüzeye çıkan sorunları öncelikle ahlak ve politika alanında görülür. Ahlaki ve politik sorunlar, büyük ölçüde devlet otoritesini de temin eden dini hukukun normatif gücünü daha belirgin sınırlara sahip olarak çeşitlendirip artırırken, dinin bir hakikat mutlaklığı şeklinde bütüncül olarak anlaşılmasına yönelik bir düşünce gelişimini tasavvuf örneğinde olduğu gibi fakirlere ve sıradan insanlara ötelemiştir. Müslüman filozofların özellikle ahlak ve politik bilimler alanında maharetlerini yoğunlaştırmaları yöneten ile yönetilen arasında sıkışıp kalmayan bunların ötesinde kuşatıcı bir aşkınlığı bulmaya çalışan bir arayışın sonucu olduğu gibi onların matematik, tıp ve musiki gibi harmonik bir uyuma dayalı bilimlerle ilgilenmelerini de açıklayıcıdır.

İşte bu noktada Farabi oluşturduğu mille doktrini ile geçmişe ait felsefi miras ile aktüel olanı ifade eden İslam temelli toplumun evrenselliklerini tek bir terimde uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun *mille* terimi üzerinden yapmaya çalıştığı şey, dinin sadece itaat edilmesi gerekli emir ve yasaklardan ibaret olarak anlaşılması yerine felsefe aracılığı ile onun toplumsal ve beşerî temellerini şehir ölçeğinde belirleyerek kozmik sisteme ulaştırmaktır. Öte yandan bu terim felsefeyi İslam’a ait ve yeni dini terminoloji ile vahy ve peygamberlik sisteminin dayandığı mutlaklığa ulaştırma ödevini de yüklenmiş gözükmektedir. Bu nedenle Farabi’nin Kur’anî bir terim olarak mille kavramına Antik Çağ felsefe mirasından yararlanarak felsefi bir içerik kazandırdığını söylemek yerinde olacaktır.

Farabi bu terimle bir yandan değişik büyüklük ölçeklerindeki toplulukların gök altında buldukları konuma bağlı olarak farklılaşmalarını temellendirirken, öte yandan ilk reisliğin kurucu etkisini peygamberlik ve kadim karizmatik liderlik ve bilgelikle birleştirmektedir. O bir yandan vahy alan peygamberin kurduğu toplum ile faal akıla ulaşan filozofun yapılandığı toplumu aynileştirmekte diğer taraftan, bilişsel süreçlerin işleyişine dayalı farklılıklar ile diğer milletlerin anlaşılmasına da kapı açmaktadır. Felsefenin mutlağın bilgisi ve eylemi olarak tanımlandığı bu yapıda halkın dini telakkisi de mutlağın sembolik ifadesi olarak tespit edilmektedir. Böylece zahir ile

batın, görünen ile görünmeyeni de ifade eden sembolik görecelik ile mutlak gerçeklik arasındaki gerilimle yüzleşilmektedir. Bu bakımdan *millen*in bir yüzü görünen dünyaya bakarken, öbür yüzü gaiptedir. Tek bir terimle bu kadar yoğun kavramsal derinliğe ulaşan Farabi, antik felsefi miras ile aktüel dünyasını toplumsal ve politik hassasiyetlere de dikkat ederek anlaşılabilirliğin nesnel sınırları dâhilinde bir araya getirmektedir. Bu haliyle Farabi’nin *mille* terimi onun felsefesini ve hayata bakışını modelleyen bir doktrin mahiyetindedir.

Kaynakça

ARSLAN, Ahmet (1997). “Açıklama Yorumlar”, *Farabi, İdeal Devlet (El Medinetü’l Fâzıla)*, çev. A. Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

AUQUSTİNE, (2010). *The City of God*, trs. Marcus Dods, New York: Random Hause.

BENMAKHLOUF, Ali (2010). “The Search for the Truth”, *Arab-Muslim Civilization in the Mirror of the Universal: Philosophical Perspectives*, Paris: UNESCO.

BLACK, Antony (2011). *History of Islamic Political Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

ÇİCERO, (2011). “Devlet ve Yasalar”, çev. Aysel Doğan, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi (Kaygı)*, 16: 179-184.

ÇİLİNGİR, Lokman (2009). *Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset*, Ankara: Araştırma Yayınları.

ÇİLİNGİR, Lokman (2016). “Farabi: Medeni Siyaset”, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefi Bir Sorun Olarak Siyaset*, ed. L. Çilingir, ss. 21-77, Ankara: Elis Yayınları.

DAĞ, Mehmet ve Hasan AYDIN (2017). *Ortaçağ İslam Kültüründe Felsefe: akımlar, filozoflar ve temel sorunlar*, İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

DURANT, Will (1942). *The Story of Civilization I: Our Oriental Heritage*, New York: Simon and Schuster.

FARABİ, ebu Nasr Muhammed (1971). *Fusûlün Müntezea*, thk. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Darul Maşrik.

FARABİ, (1980). *Es Siyaset ül- Medeniyye: Veya Mebadi’ul Mevcudat*, çev. M. Aydın, A. Şener, K. Ayas, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

FARABİ, (1983). *Kitabu Tahsilu-Saadet*, thk. Cafer Ale Yasin, Beyrut: Dar’ül Endülüs.

FARABİ, (1986). *Kitabu’l Burhan ve Kitabu Şeraitü’l Yakiyn: Talik İbn Bacce Ala Al Burhan*, Macid Fahri, El Mantık İnde Al Farabi içinde, thk. Macid Fahri, Darü’l Meşrik, Beyrut.

FARABİ, (1987). *Fusul’ül Medeni: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, nşr. D. M Dunlop, çev. H. Özcan, İzmir: DEÜ Yayınları.

FARABİ, (1991). *Kitabü’l-mille*, thk. Muhsin Mahdi, Beyrut: Dâru’l-Maşrik.

FARABİ, (1997). *İdeal Devlet (El-Medinetü’l-Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları.

FARABİ, (1349). *Şerhu risâleti Zinûn el-kebîr*, Haydarabad: Dairetü Mearifü Osmaniye.

FARABİ, (1964). *Ebu Nasır, Kitabu al-Siyâsat al-Madaniyya: al Mulaggab bi’l Mebadi’ül Mevcudat*, thk. Dr. Fevzi Mitri Neccar, Beyrut: Darul Maşrik.

FARABİ, (1974). “Tahsilü’s-saâde”, *Farabi’nin Üç Eseri: Mutluluğu Kazanma, Eflatun Felsefesi ve Aristo Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: Ankara.

FARABİ, (1999). *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü’s-Saâda)*, çev. A. Arslan, Vadi Yayınları: Ankara.

FARABİ, (2016). *Ârâ’i ehli’l-medîneti’l-fâzıla ve müdadatiha*, Kahire: Hindawi.

FAZLURRAHMAN, (1958). *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin Ltd.

FRIEDRICH, C. Joachim (1963). *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, London: The University of Chicago.

LAHOUD, Nelly (2005). *Political Thought in Islam: A Study in Intellectual Boundaries*, New York: Routhledge.

LEAMAN, Oliver (2004). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, New York: Cambridge University Press.

MAHDİ, Muhsin, S. (2001). *Al Farabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, London: University of Chichago Press.

OKUMUŞ, Ejder (2016). “Farabi’nin Medeniyet Sosyolojisine Katkıları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 52 (3):11-30.

PLATON, (1943). “Timaios”, *Diyaloglar III: Yunan Klasikleri 41*, İstanbul: Milli Eğitim Vakfı.

PLATON, (2005). *Devlet*, çev. H. Portakal, İstanbul: Cem Yayınevi.

ŞEHRİSTANİ, Abdulkerim (1980). *el-Milel ve’n-Nihal* thk., Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

TANNENBAUM, Donald & David G. SCHULTZ (2005). *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.

TOKTAŞ, Fatih (2002). “Farabi’nin Kitab’ül Mille Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, I: 247-273.

YILDIZ, Mustafa (2012). “Farabi’nin Devlet Felsefesinde Millet”, *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi*, 31, 144-149.

YILDIZ, Mustafa (2014). “Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Farabi ve Mâturîdî”, *Temaşa, Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 1(1), 78-94.

ZERRİNKUB, Abdülhüseyin (2009). *İslâm Medeniyeti Mucizesi*, çev. Abuzer Dişkaya, İstanbul: Ağaç Yayınları

Online Kaynak

<https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/المَلِك> (13.09.2018)