

İnsan Doğası Temelinde Fârâbî'nin Toplum ya da Devlet Görüşü

Hatice UMUT

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

Özet

Bu makalede Fârâbî'nin, insanî var oluşta mündemîç bulunan gayenin gerçekleştirilmesi ile doğrudan ilişkili olarak tartıştığı toplum ya da devlet düzlemi, insanın doğal ve iradî yönüne vurgu yapan ikili doğa kavramından hareketle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu kabul doğrultusunda, insanın var olmasıyla birlikte kendisine eklenen ve değişmesi mümkün olmayan doğal nitelikleri toplum ya da devletin başlangıcı meselesi etrafında izah edilirken, irade ve ihtiyarı aracılığıyla elde edeceği kazanımlarını içeren mükteseb doğası, toplum ya da devletin düzenlenişi noktasında incelenmiştir. Bu bağlamda varlık gerekçesi itibariyle doğal bir oluşum olarak kabul edebileceğimiz toplum ya da devlet, insan irade ve ihtiyarının tasarruflarına konu olması itibariyle beşerî bir inşa olarak tanımlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan Doğası, Mutluluk, Toplum, Devlet, Siyaset.

PLATON, ARİSTOTELES VE YENİ-PLATONCU felsefî gelenekleri İslam inanç ve kültürü çerçevesinde yeniden yorumlayarak sistemli bir bütün halinde ortaya koyan Fârâbî (ö. 950), Aristoteles mantığını esas alan, kendi içinde tutarlı ve bütünlüklü bir felsefî sistem inşa etmiştir. İslam medeniyetinde müstakil bir

felsefî geleneğin başlangıcı Kindî'ye (ö. ykl. 866) kadar geri götürülse de bütüncül bir felsefî sistemin inşası ilk defa Fârâbî tarafından gerçekleştirilmiştir. Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi sudûr teorisi vasıtasınca açıklayan Fârâbî, “gaye” fikri üzerinde temellenen metafizik bir düşünce sistemi ortaya koymuştur. Bu sistemde varlıklar, birbirleriyle iç içe geçmiş, zorunlu ve hiyerarşik bir ilişki içinde bulunmakta ve her varlık, varlık düzeni içindeki mevkiine uygun olarak gerçekleştirme imkânına sahip olduğu en yüce mükemmelliği elde etme gayesine yönelik eylemde bulunmaktadır. Doğal ya da yapay (*sınâî*) bütün varlıkların kendine özgü var oluş gayelerinden bahseden Fârâbî'ye göre, insanın gerçekleştirmekle sorumlu olduğu var oluş gayesi mutluluktur (*sa'âdet*).¹ Fârâbî, toplumsal yaşam ya da devlet düzenini de bu metafizik sistem dâhilinde açıklamış ve siyaset felsefesini, insanın var oluş gayesi olan mutluluğu elde etmek amacıyla aklî ve ahlakî bütün melekelerini yetkinliğe ulaştırması ve böylece, nazarî ve amelî erdemleri kendisinde gerçekleştirmesi çabısından hareketle temellendirmiştir.² Bu bağlamda, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin merkezî problemi olarak, *insanı mutluluğa götürecekt en mükemmel siyasî örgütlenme biçiminin ne olduğu* sorusu karşımıza çıkmakta, insanın var oluş gayesi olan mutluluk ise bu sorunun çözümünde kilit konumda yer almaktadır.³

- 1 “Her varlık, varlık düzeni içindeki özel mevkiine uygun olarak gerçekleştirmek imkânına sahip olduğu en yüksek mükemmelliği elde etmek için meydana getirilmiştir. İnsana has olan mükemmelliğe, *en yüksek mutluluk* denir ve insanlık düzeni içindeki mevkiine göre her insan, ait olduğu insan türüne mahsus olan en yüksek mutluluğa sahiptir”; bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 82; a.mlf., *Tahsîlî's-sa'âde*, nşr. Cafer Âl-i Yâsîn, Dârü'l-Endelüs, Beyrut 1983, s. 81. (Bu çalışmada Fârâbî'nin eserlerine atıfta bulunulurken, eserlerin önce Türkçe tercümelemleri, ardından Arapça orijinallerinin künyesi verilmiştir.)
- 2 Her ne kadar İslam felsefesinde “mutluluğa ulaşma” ilkesi, Kindî ve özellikle Râzî'nin düşüncesinde nispeten yer almaktaysa da, insanın yapıp etmelerinin nihai gayesi olarak belirlenmesi Fârâbî tarafından gerçekleştirilmiştir. Fârâbî felsefesinde “mutluluk” kavramının ayrıntılı analizi için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 269. Mehmet Aydın ise, Fârâbî'nin mutluluk görüşünü, “idare edeni de, edileni de içine alan sosyal bir başarı” şeklinde özetlemektedir; bkz. Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 21 (Ankara 1976), s. 303-315.
- 3 Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 179. Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999, s. 95.

Toplum ya da devletin⁴ varlık nedeninin *insan doğası* kavramından hareketle açıklanacağı bu makalede ilk olarak, Fârâbî düşüncesinde insanî var oluşun kendine has bir doğasının olup olmadığı sorusu üzerinde durulacaktır. Toplumsal yaşam ya da siyasal düzenin başlangıcı tartışmasına insan doğası kavramıyla başlamamızın nedeni, Fârâbî'nin insan merkezli bir siyaset teorisi geliştirmiş olmasıdır. Onun düşüncesinde siyaset, insanın bütün varlık alanının belli bir gaye doğrultusunda düzenlenmesi anlamına gelmektedir. Zaman-mekân formları içinde yaşayan insana yönelik herhangi bir düzenlemede bulunmak için öncelikle insan doğasının sabite ve değişkenlerinin belirlenmesi gerekmektedir. Bu nedenle öncelikle Fârâbî felsefesinde insan doğası kavramının ne anlama geldiğini ortaya konulacaktır. Ardından, eğer insan türüne ait genel bir doğa kavramından bahsedebilecekseniz, bunun insanın varlığa gelişiyle birlikte sabitlenmiş, değişmez bir karakterde mi olduğu, yoksa insan doğasının, belirlenmiş özelliklerinin yanı sıra, birtakım değişiklikleri de ihtiva edip etmediği meselesi açıklanmaya çalışılacaktır. İkinci aşamada ele alınacak bu soru, toplumsal ya da siyasal yaşamın ortaya çıkışında ve meydana gelen bu insanın düzenlenmesi noktasında devreye giren faktörlerin neler olduğu sorusu etrafında incelenecektir. Fârâbî'nin insana ve insana ilişkin durumlara dair yaptığı açıklamalardan hareketle, iki yönlü bir insan doğası tanımına gidilecektir.

4 Çalışmamız boyunca kullanacağımız devlet/toplum/şehir kavramlarıyla, "muhtelif insanların biraraya gelmesiyle ortaya çıkan ve siyasî örgütlenmeyi de içeren" oluşumlar kastedilmektedir. Fârâbî, sözkonusu beşerî ictimayı büyüklük derecelerine göre, "ma'mûre", "ümme" ve "medine" kavramlarıyla ifade etmektedir; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 79; a.mlf., *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albert Nasri Nadir, Dârü'l-Meşrîk, Beyrut 1985, s. 117. Fârâbî'nin ilgisinin büyük ölçüde, "şehir düzeyinde organize olmuş ideal toplumsal oluşum" olduğunu söyleyen Yaşar Aydın'ya göre, bu oluşumların temel karakteristiği, insanın var oluş gayesi olan en yüce mutluluğu gerçekleştirmek üzere biraraya gelmesi ve bu doğrultuda hemcinsleriyle yardımlaşmasıdır; bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 172. Bizim burada kullandığımız "devlet" kavramı, bugün kullanıldığı şekliyle "şehir devleti", "mutlakiyetçi" ya da "millî devlet" formlarından herhangi birine tekabül etmemektedir. Bununla birlikte bu çalışmada, Fârâbî'nin yukarıda değindiğimiz kavramları yerine "devlet" kavramını kullanmamızdaki neden, "medine" kavramının bugünkü anlamda devlet örgütlenmesinin hemen hemen bütün özelliklerini içerdiği kabulüdür. Konuyla ilgili benzer bir açıklama için bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1990, s. 22-23 (çevirenin girişi).

Fârâbî felsefesinde insan, bütün yönleriyle belirlenmiş salt biyolojik bir varlık olarak tanımlanmamıştır. Aksine bu sistemde insan olmak, *nâtık nefse*, yani düşünme ve konuşma yetilerine sahip olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla burada üzerinde duracağımız insan doğası kavramıyla, insanın hem “doğal”, yani zorunlu olan tarafı, hem de “iradî”, yani kazanılmış ve değişime tâbi olan yönü ifade edilecektir. Buna göre, insana verili olan ve var olmasıyla birlikte kendisine eklenen ve değişmesi mümkün olmayan insanî nitelikler, toplum ya da devletin başlangıcı meselesi etrafında izah edilirken, onun, zaman-mekân şartları altında değişebilir nitelikteki özelliklerini; irade ve ihtiyârı aracılığıyla elde edeceği kazanımlarını içeren “mükteseb” doğası ise, toplum ya da devletin⁵ düzenlenişi açısından irdelenecektir. İnsanın “doğal” ve “iradî” yönüne vurgu yapan bu ikili doğa kavramı, diğer taraftan, toplum ya da devletin “doğal” bir oluşum mu, yoksa insanın irade ve seçimine dayanan “beşerî bir inşa” mı olduğu meselesinde de devreye girecektir. Bu bağlamda, insanın doğal düzenden hareketle ve fakat iradî eylemleri neticesinde meydana getireceği toplumsal yaşam ya da siyasal düzen, insanî eylem alanı olarak tanımlanacak ve dolayısıyla siyasetin iradî ve uzlaşım sal niteliğine dikkat çekilecektir. Çalışma boyunca zımnî olarak cevabı aranacak olan “Fârâbî felsefesinde siyaset nedir?” ya da “Siyasal olanın sınırları nelerdir?” soruları da, insanın iradî yönü üzerinden meseleye dâhil edilecektir. Ancak bu problemlerin tümünün çalışmamızın sınırları dâhilinde cevaplanması mümkün değildir. Burada yapılmaya çalışılacak olan şey, insan doğası ile toplumsal yaşam ya da siyasal düzen arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu ve bu ilişkide devreye giren belli başlı unsurların ve irtibat noktalarının neler olduğunu ortaya koymaktır. Diğer taraftan sözkonusu meseleler, *gaye*, *madde-suret*, *kuvve-fîil* gibi Fârâbî felsefesinin temel kavramları zemininde açıklanacak ve böylece insan doğası ile toplum ya da devlet arasındaki ilişkinin metafizik art-alanına işaret edilecektir. Çünkü Fârâbî felsefesinin her alanında görülen

5 Fârâbî'nin toplum ve devlet üzerine yazdıklarından hareketle, onun “toplum” ile “devlet” arasında herhangi bir ayırma gittiğini söyleyemeyiz. İnsanın biraraya gelmesiyle, yani Fârâbî'nin ifadesiyle “ictima” etmesiyle ortaya çıkan toplum, siyasal örgütlenmeyi de içeren bir oluşumdur. Bu nedenle, çalışma boyunca “toplum” ve “devlet” kelimeleriyle herhangi bir ayırma gidilmemiştir. Kimi yerde “ya da” bağlacı ile kullanılan “toplum”-“devlet”, “toplumsal yaşam”-“siyasal düzen” kavramları, kimi yerde birbiri yerine gelecek şekilde, kimi yerde de “/” işaretiyle birlikte kullanılmıştır.

teleolojik hareket, insanî iradenin siyasal düzende ortaya koyacağı eylem ve davranışların açıklanmasına da temel teşkil etmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, sisteme ait bir meselenin izahında, her bir parçanın, diğer parçalarla ve bütünlükle olan ilişkisinin göz önünde tutulması gerektiğidir. Zira bu sistemde varlıklar arasında çok katmanlı, hiyerarşik bir ilişki biçimi kabul edilmekte ve her bir varlığın belli bir gaye uyarınca hareket ettiği öne sürülmektedir. Buna göre, bütün âlemin varlığını tek bir ilkeye, yani Tanrı'ya borçlu olduğu bu sistemde her şey, varlığında mündemiç bulunan gaye uyarınca eylemde bulunmakta ve nihai yetkinliğini gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İnsanın var oluşundaki amacının mutluluğu elde etmesi, yani mümkün varlıkların kabul edebilecekleri son yetkinliğe ulaşması olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre, insanî var oluştaki gayenin bilinmesinin yolu, kâinatın ve kâinattaki her bir varlığın insan ile olan ilişkisinin belirlenmesinden geçmektedir.⁶ Bu nedenle, Fârâbî felsefesine ait herhangi bir meselenin, Tanrı-âlem-insan arasındaki ilişki bütünlüğünde ve "gaye" fikri etrafında izah edilmesi zorunluluk arz etmektedir. Her ne kadar bu çalışmanın amacı, Fârâbî metafiziğini bütün yönleriyle ortaya koymak ya da siyaset felsefesinin metafizik art-alanını çözümlenmek olmasa da, üzerinde duracağımız meselelerin daha iyi anlaşılması amacıyla filozofun genel varlık tasavvuru hakkında kısa bir açıklama yapmak gereklidir.

Maddeden ayrı, salt aklî varlığa sahip olan İlk Varlık, Fârâbî felsefesinde bütün mevcutların kendisinden zorunlu olarak sâdır olduğu nihai ilke şeklinde tanımlanmıştır.⁷ İlk Varlık'tan diğer var-

6 "Bu suretle, insan kâinattan bir parça ise, biz de onun yerini, faydasını, işini ve maksadını anlamak istersek, önce bütün kâinatın maksadını bilmek zorundayız. Böylece insanın gayesinin ne olduğunu açıkça görebiliriz ve aynı şekilde insanın kâinatta bir parça olması gerekir, çünkü onun gayesi bütün kâinatın en son gayesini gerçekleştirmek için zaruridir. Kâinatın topyekûn maksadını bilmek zorunda oluşumuzun nedeni budur. Ve bütün kâinâf cüzlerini ve onların prensiplerini bilmeden bunu bilemeyiz. Biz, kâinatı meydana getiren parçaların her biri ve tüm kâinatın ne olduğunu bilmemiz için ne, nasıl, neden, niçin'ini bilmeliyiz"; bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, "Aristo Felsefesi" *Fârâbî'nin Üç Eseri*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 98-100.

7 İlk Varlık'la ilgili açıklamalar için bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 3-20; *Ârâ*, s. 33-56; a.m.f., *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdiu'l-Mevcûdât*, çev. Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1980, s. 11-19; a.m.f., *Kitâbü'l-siyâseti'l-medeniyye*, nşr. Fevzi Mitri en-Neccâr, Dârü'l-Meşnık, Beyrut 1993, s. 43-52.

lıkların taşmaya başlamasını, yani ezeli ve bir olanla sonradan ve çok olan varlıklar arasındaki ilişkiyi Plotinus'a kadar geri götürebileceğimiz *sudûr* kuramından hareketle açıklayan Fârâbî, varlıklar arasında zorunlu bir ilişki biçiminin varlığını öne sürmüştür. Akletmenin var oluşsal (varlığın meydana gelmesi anlamında) işleve sahip olduğu bu sistemde, Tanrı'dan ilk olarak birinci akıl taşmış, birinci aklın İlk Varlık'ı akletmesi neticesinde ikinci akıl, birinci aklın kendi varlığını kavraması neticesinde de, nefis ve esîrden meydana gelen göksel cisimler ortaya çıkmıştır. İlk Varlık'tan hariç on ayrıklı ve dokuz göksel cismin yer aldığı ay-üstü âlem, çift katmanlı evren anlayışının birinci basamağını oluşturmakta ve ay-altı âlemdeki oluş ve bozuluşun temel ilkelerini belirlemektedir.⁸ Onuncu akıl, Fârâbî sisteminde "Faal Akıl", "er-Ruhu'l-Emin", "Ruhu'l-Kuds" gibi farklı şekillerde isimlendirilmiştir.⁹ Sistemin kilit unsuru olarak kabul edebileceğimiz Faal Akıl, ay-altı âlem ile Tanrı arasındaki irtibatı kurmaktadır. Ay-altı âlemde ise durum, ay-üstü âlemdekinin tersine, en basit varlıktan en mükemmel varlığa doğru sıralanmaktadır. Bu düzlemde ilk olarak, maddî varlıkların kendisinden meydana geldiği dört unsur (toprak, su, hava, ateş) oluşmuştur. Dört unsurdan sonraki varlıklar ise cansız varlıklar (madenler), bitkiler, hayvanlar ve insan şeklinde sıralanmaktadır.¹⁰ İnsan, kendisinde bütün bu varlık katmanlarına ait olan temel özellikleri (beslenme, büyüme, üreme ve hareket) barındırmakta ve nefsin en gelişmiş yönü olan nâtık nefse, yani akla sahip bulunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı insan, ay-altı âleme ait bir varlık olmasına rağmen, ay-üstü âlemle irtibat kurabilen yegâne varlık konumundadır.¹¹

Tabiat varlığı olarak insan

Fârâbî, ay-altı âleme ait bütün varlıkların madde ve suretten meydana geldiklerini belirttikten sonra, insan doğasına dair açıklamalarını da *madde-suret* teorisi zemininde temellendirmiş ve insanı, "düşünen canlı" olarak tanımlamıştır.¹² Buradaki "canlı"lık

8 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 33-34; a.mlf., *Ârâ*, s. 61-62

9 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 2; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, 32.

10 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 35-37; a.mlf., *Ârâ*, s. 66.

11 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 54-57; a.mlf., *Ârâ*, s. 87-91.

12 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 33; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 68.

kelimesi ile insanın yakın cinsi (*madde*) kastedilirken, “düşünen” kelimesi ise onun faslına (*suret*) tekabül etmektedir.¹³ Cins (*madde*)+fasıl (*suret*), bize insanlık mahiyetini, yani insanı insan yapan şeyin ne olduğunu vermekte ve böylece insana dair en genel tanım ortaya konulmaktadır. İlk olarak “canlılık” cinsi altında konumlanan insan, madde seviyesinde, düşünmeyen canlı ile aynı özellikleri paylaşmakta, kendisinden aşağıda bulunan var oluş kademelerinin temel özelliklerini içermektedir. Böylesi bir var oluş kademesinde yer alması itibarıyla insan öncelikle, beslenme, büyüme, üreme (nebatî nefis), hareket etme ve algı güçlerini (hayvanî nefis) içeren fiziksel bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ Çünkü bu sistemde her bir varlık, varlık hiyerarşisindeki sırasına ve var oluşundaki bileşenlerin öncelik-sonralığına uygun bir şekilde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, insanda ilk olarak vücuda gelen kuvvelerin neler olduğunu, bu kuvvelerin hâkim ve yardımcı unsurlarının işleyiş biçimlerini ve bunlara tekabül eden organların işlevlerini açıkladıktan sonra, bunların bütün bedenle ilişkisini ortaya koymakta ve son olarak, insanın aklî yönünü derinlemesine izah etmektedir.¹⁵

İnsanda tabiatı gereği var olan ve onu diğer canlı varlıklardan ayıran akıl, başlangıçta akledilirlerin tasavvurlarını (*irtisâm*) kabul etmeye hazır “maddî bir yapıdır (*istidâd*).”¹⁶ Fârâbî'ye göre, “*insanı insan yapan düşünme gücü, özü itibarıyla fîl halinde akıl olmadığı*

13 “(...) İnsan iki şeyden bileşiktir. Ve bu iki şeyle kâimdir. Açığıdır ki, insanı kâim kılan ve onun tanımının delalet ettiği şey, onun cinsi ve faslıdır”; bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, *Harfler Kitabı*, nşr.-çev. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 20.

14 Tabiat varlığı olarak insan ile ilgili ayrıntılı açıklama için bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 69-82

15 “Vücuda gelen insanın ilk vücut bulan kuvveti, onu beslenmeye sevk eden kuvvettir ki, buna besleyici kuvvet denir. Ondandır sığı, soğuğu duyan, yemekleri ve kokuları duyan, sesleri duyan, renkleri, ışığı ve görünen her şeyi duyan ve duyulan bu şeylere karşı bizde arzu uyandıran ve bu şeyleri bize aratan veya yadırgatan kuvvet gelir ki, ona duyma kuvveti denir. Ondandır duyularımızla müşahede ettiğimiz mahsusların nefsimizde bıraktıkları izleri muhafaza eden kuvvet vücut bulmuştur ki, buna mütehayyile kuvveti denir. Bu kuvvet mahsusları birbirine ekleyerek terkib eder veyahut onları birbirinden ayırt eder”; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 54; a.mlf., *Ârâ*, s. 87; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 2-3; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 32-33.

16 “İnsanda tabiatıyla hâsıl olan akıl ise, makullerin resimlerini kabule müheyya bulunan maddî bir heyet olup, hem bilkuvve bir akıldır hem heyûlânî bir akıldır”; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 66; a.mlf., *Ârâ*, s. 101.

gibi, bilfiil akıl olması kendisine yaratılışla da verilmiş değildir."¹⁷ Aksine akıl, başlangıçta nefsin bir cüz'ü (veya işlevi) olarak tanımlanmış ve bu aklın insanla birlikte ömür boyu gelişip artacağı öne sürülmüştür.¹⁸ Bizim için burada önemli olan husus, insanın doğuştan sahip olduğu akıl melekesinin bilfiil oluşu değil, akletmeye yönelik belli bir potansiyeli barındırıyor olmasıdır. İnsan aklının, başlangıçta insana verili olan maddî bir istidat olduğu kabulü, insan olmak bakımından bütün insanların birbirine eşit varlıklar olduğu görüşünü de beraberinde getirecektir. Yani insanlık mahiyetinin kendisinde tahakkuk ettiği bütün bireyler, doğaları gereği böylesi bir yatkınlığa sahip olmalarından ötürü birbirine eşit varlıklardır. Nasıl ki canlı varlıkları, salt canlılığa sahip olmaları bakımından derecelendirmeye tâbi tutamayacaksak, insanları da, bilkuvve akla sahip olmaları bakımından birbirinden farklı derecelerde kabul etmemiz mümkün olmayacaktır.¹⁹ Aynı şekilde, mahiyeti oluşturan bu unsurların süreç içerisinde herhangi bir değişikliğe uğraması, yani insanın akıl yetisinin ve canlılık durumunun yaşam sürecinde artması veya azalması da sözkonusu değildir. Çünkü bu sistemde, şeyin doğasını teşkil eden mahiyet, türün bütün fertlerinde aynı derecede tahakkuk etmekte, zaman ve mekân gibi belli birtakım şartlar altında değişikliğe uğramamaktadır.

Tabiî oluşum içerisinde insanî varlığın ortaya çıkışına ve onun zafî özelliklerine kısaca değindikten sonra, şimdi "toplumsal/siyasal varlık" olarak insanı ve onun doğal eğilimlerini açıklamaya geçebiliriz. Her ne kadar, insan doğasının maddî ve ruhî bileşenlerinin ayrıntılı bir izahı, onun nasıl bir varlık olduğunun anlaşılması noktasında önem arz etse de, bizim için burada asıl mesele, insanın toplumsal/siyasal yaşam zeminine hangi koşullar altında çıktığıdır. Zira başlangıçta yalnızca maddî düzeyde bir gerçeklik olan insan, kuvve ve melekeleri itibariyle belli bir mükemmelliği

17 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 5; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 35.

18 Ebu Nasr el-Fârâbî, "Aklın Anlamları", *İslam Filozoflarının Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 129; a.mlf., *Risâle fi'l-akl*, nşr. Maurice Bouyges, Dârü'l-Meşrîk, Beyrut 1983, s. 11-12.

19 Fârâbî, duyu, muhayyile ve akli kuvveler bakımından erkek ve kadın cinsi arasında herhangi bir farklılığın olmadığı görüşündedir. Her ne kadar, her cinse özgü ait birtakım uzuvlar bulunsa da ya da müşterek uzuvların işlevi-şinde birtakım farklılıklar olsa da, bütün insanların, nefsi kuvveye sahip olmak bakımından birbirlerine eşit olduklarını ifade etmektedir; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 65-66; a.mlf., *Ârâ*, s. 100.

kendisinde barındırmadığı gibi, tamamlanmış ve dolayısıyla bütünüyle belirlenmiş bir yaratılışta da değildir. Ay-altı âlemin en son basamağında ortaya çıkan insan, mümkün varlıklar arasındaki en mükemmel varlıktır.²⁰ Kâinatın tabii bir parçası olan insan, varlık skalasındaki konumunun gereği olarak, bitkisel ve hayvanî nefsin fonksiyonlarını içermekle birlikte, insanî nefsin temel işlevi olan konuşma ve düşünme yetkinliğine de sahiptir.²¹ Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi insan, başlangıçta bütün insanî erdemleri kendisinde barındıran ya da kuvve ve melekeleri itibarıyla nihaî mükemmelliğe ulaşmış bir yaratılışta bulunmamaktadır. Fârâbî, insanın mükemmelliğinin kendiliğinden açık olmadığını veya bu mükemmelliğin kesinlik taşıyan bir delil ile kolaylıkla açıklanamayacağını öne sürmüştür.²² Ona göre insan, "(...) başlangıçta kendisine olgunluk verilmeyen varlıklardan biridir. Doğrusu o, kendisine en az olgunluk verilenlerden biridir, fakat isterse doğuştan irade ve seçme ile olsun olgunluk için çalışma prensipleri, kendisine verilmiştir."²³ İşte bu noktada, yani nihaî yetkinliğin elde edilme sürecinde insanın toplumsal/siyasal varlığı devreye girmekte ve artık insan, sadece mahiyetinin bileşimi bir varlık olarak değil, aynı zamanda tarihsel şartlar altında hareket eden (tarihsel şartları belirleyen ya da onlar tarafından belirlenen) bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumsal/siyasal bir varlık olarak insan

Fârâbî'ye göre, ruh ve bedenden müteşekkil olan insanın biyolojik varlığını devam ettirebilmesi ve nihaî yetkinliğe ulaşabilmesi

20 "Düşünen canlı ise, kendisinden üstün başka bir mümkün varlık cinsi bulunmadığı için kendinden üstün başka bir şeye hiçbir surette yardımcı olamaz. Bu üstünlük düşünmek iledir ki, o da insanın altındaki ve üstündeki hiçbir şey için asla araç da olamaz; tabii olarak başkasına da hizmet de edemez"; bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 33; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 67-68.

21 "(...) İnsanda nedenleri ve ilkeleri nefis veya hayvanî (nefisli) kuvvetler, tabiat ve tabii kuvvetler olamayan, diğer hayvanlarda da mevcut olmayan şeyler bulunmuştur. İnsanda bulunan tabiat ve tabii kuvvetleri deneyince, onların, tabiat işlerinden ve nefsin işlerinden daha üstün ve onları aşan işler için temin edildiklerini gördü. (...) İnsanı, söz sahibi ve sözün akıldan veya akıl ilkeleri ve kuvvetlerinden meydana gelen nesne olduğunu buldu"; bkz. Fârâbî, *Aristo Felsefesi*, s. 156.

22 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 87.

23 Fârâbî, *a.g.e.*, s. 94.

için, kendi türünden olan diğer fertlerle birarada yaşaması doğal bir zorunluluktur.²⁴ Her insan, *yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak* için yaratılıştan birçok şeye muhtaç olup, bu ihtiyaçların karşılanmasında kendi kendine yetebilecek donanımında yaratılmamıştır.²⁵ Fârâbî'nin pek çok eserinde dile getirdiği *ihtiyaç* teorisi, insanın hem zarurî ihtiyaçlarının karşılanmasını, hem de onun üstün mükemmellikleri elde etme çabasını içermektedir.²⁶ "İşlerinin zorunlu olanlarını yapmayı ve bunlarda en üst düzeye çıkmayı, ancak bir yerde topluluklar halinde bulunmakla başarabilen"²⁷ insan, hangi tür mükemmelliği elde etmeye çalışırsa çalışsın, hemcinsleriyle birarada yaşamak ve yaşamın birçok alanında ortaya çıkan durumları diğerleriyle paylaşmak zorundadır.²⁸ İnsana verili olan bu muhtaçlık durumu, onları yaratıldıkları andan itibaren birbirleriyle komşuluk etmeye (*mücâvere*) ve biraraya gelmeye

24 Fârâbî'nin toplum ya da devletin temeline, hem insanın zarurî ihtiyaçlarının idâmesini, hem de insanın nihaî mükemmelliğini yerleştirmesi, onun düşüncesinde siyasî iktidarın sınırlarının belirlenmesi noktasında önem arz etmektedir. Bu durumda devlet, sadece insanî yaşamın doğal gereksinimlerini elde etmede devreye giren herhangi bir güç mekanizması olarak değil, aynı zamanda insanın Hakikat'in bilgisi uyarınca yaşamasını mümkün kılan en uygun yaşam zemini haline gelmektedir. Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Richard Walzer, "Açıklamalar ve Yorumlar", çev. Ahmet Arslan, *İdeal Devlet* içinde, s. 241-242.

25 "Her insan, yaşamak ve üstün mükemmeliyetlere ulaşmak için yaratılıştan birçok şeye muhtaç olup, bunların hepsini tek başına sağlayamaz. Her insan bunun için, çok kimselerin biraraya gelmesine muhtaçtır. Her fert bu ihtiyaçlardan ancak üzerine düşeni yapar. Bütün insanların birbirleri karşısındaki durumları bu merkezdedir. Böylece her fert, tabiatındaki mükemmelleşme ihtiyacını, ancak muhtelif insanların -yardımlaşma maksadıyla- biraraya gelmeleriyle elde edilebilir; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 79; a.mlf., *Ârâ*, s. 117.

26 Fârâbî, Aristo'nun görüşlerini aktardığı eserinde, insanın yaratılma gayesindeki mükemmelliğin yalnızca doğuştan ya da sadece irade ile elde edilen bir mükemmellik olmadığını, aksine bu mükemmelliğin tabii ve iradi yetkinliği içerdiğini belirtmektedir; bkz. Fârâbî, *Aristo Felsefesi*, s. 100.

27 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 36; a.mlf., *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 69.

28 "(...) Çünkü başka birçok insanın yardımı olmaksızın yalnız bir insanın tek başına bütün mükemmellikleri elde etmesi mümkün değildir ve her insanın yaratılışında gerçekleştirmesi gereken şeylerle ilgili olarak başka bir insan veya insanlarla ilişki içinde bulunma özelliği vardır. Her insanın durumu budur. Bundan ötürü her insan ulaşabileceği bu mükemmellekle ilgili olarak başka insanlarla komşuluk etmeye ve onlarla birlikte bulunmaya muhtaçtır"; bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 63-64; a.mlf., *Tahsilü's-sa'âde*, s. 61.

(*ictimâ*) zorlamakta, böylece insanı hemcinsleriyle birarada yaşama alanına, yani toplumsal/siyasal alana dâhil etmektedir. Bu sebeple Fârâbî insanı, “hayevân-ı insî” ya da “hayevân-ı medenî” olarak nitelendirmektedir.²⁹ Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, Fârâbî'nin, toplumsal yaşamın ortaya çıkış nedeni olarak gösterdiği *muhtaçlık* iddiasının, insanın, yaşamın herhangi bir aşamasında farkına vardığı bir durum olmadığı, aksine sözkonusu muhtaçlığın, insan doğasının tabii bir sonucu olarak ortaya çıktığıdır. Bu sebeple, insanın başlangıçta yaşamı tek başına tecrübe edip, kendine yetememe durumundan hareketle toplumu ya da devleti meydana getirmesi sözkonusu değildir. Fârâbî'nin konuyla ilgili açıklamaları göz önüne alındığında siyasal örgütlenmeyi de içeren beşerî ictimanın, insan varlığının ortaya çıkışıyla eşzamanlı olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Bu durumda insanın doğal eğilimlerinden hareketle temellendirilen toplumun “doğal bir varlık” olduğu tezi de, toplumu meydana getiren sözkonusu ilkenin “doğal” oluşuna dayanmaktadır. Ancak bu tez meseleyi bir noktaya kadar açıklamaktadır. Fârâbî sisteminde insanın sınırlı doğasının yarattığı muhtaçlık temelinde izah edilen toplum, her ne kadar varlık gerekçesi itibariyle “doğal” bir oluşumsa da, insan tarafından meydana getirilmesi hasebiyle “iradî” bir düzenlemedir.³¹ Buna göre,

29 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 63-64; a.mlf., *Tahsilü's-sa'âde*, s. 61-62.

30 Fârâbî'nin, kendisinden sonraki asırlarda Avrupa'da cari olan “toplum sözleşmesi” kuramını çok önceden ele aldığını öne süren Haroon Khan Sherwani'ye göre Fârâbî'nin toplum görüşü, yeniçağ sözleşmecî düşünürlerin toplum görüşüyle paralellik arz etmektedir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi, Fârâbî'nin düşüncesinde yöneten-yönetilen ilişkisini de içeren beşerî ictima, Hobbes'un sözleşme kuramında olduğu gibi, varlığını devam ettirmek zorunda olan insanın, içinde bulunduğu şartlardan hareketle mantıksal bir çıkarsamada bulunarak meydana getirdiği toplum ile aynı değildir. Çünkü Hobbes'ta devletin varlık nedenini temellendirmek için kullanılan “doğal durum” argümanı, insanın, hiçbir siyasî örgüt ve yönetimin olmadığı zamanki durumunu ifade etmektedir; bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, 3. bsk., İmge Yayınevi, Ankara 2004, s. 207. Oysa ki Fârâbî sisteminde, beşerî ictima ile birlikte yöneten-yönetilen ilişkisi de başlamış olmaktadır. Sherwani'nin Fârâbî'yi, yeniçağ Avrupa'sında ortaya çıkan sözleşmecî düşünürlerin öncüsü olarak kabul etmesi yukarıda ifade edilen nedenlerden ötürü isabetli görünmemektedir. Ancak konu hakkında etraflı bir tartışma yapmak çalışmamızın sınırlarını aşacağından biz burada sadece meseleye işaret etmekle yetineceğiz; bkz. Haroon Khan Sherwani, “Fârâbî'nin Siyasî Nazariyeleri”, çev. Hüseyin G. Yurdaydın, www.dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1018/12341.pdf

31 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufkü*, s. 100. Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, s. 411-412.

insanın doğal düzenden hareketle ya da doğal düzeni taklit etmek suretiyle meydana getireceği toplum, tıpkı kâinat gibi, insana verili olan tabii bir varlık değildir. Aksine toplum, insanın iradî eylemlerini içeren bir düzenlemeler bütünü olması hasebiyle beşerî bir inşadır.³²

Toplumsal/siyasal yaşamı, insanın bilgi imkânlarıyla yönelebildiği ve yapıp etmelerine de konu olan, değişen, zorunlu ve kesin olmayan bir varlık dünyasının içinde konumlandırılan Fârâbî, söz-konusu alanı, insanî iradenin etkinlik alanı olarak tanımlamaktadır. Tabiatdaki zorunlu, değişmesi mümkün olmayan ve iyi-kötü gibi değerlerden bağımsız tabii düzenin aksine, toplumsal/siyasal alanda sabitlenmiş, evrensel bir model olmadığı gibi, değer-bağımsız bir idare düzeni de bulunmamaktadır. Aksine hayatın bekâsını ve insanî mükemmelliği elde etmenin zorunlu koşulu olarak kabul edilen toplumsal/siyasal alan, insan irade ve tasarrufuna konu olan ve bilfiil insan tarafından inşa edilen bir alan olduğundan, *değer* bağımlı bir inşadır. Çünkü insan, mutlak iyi ya da mutlak kötü bir varlık olarak yaratılmamıştır. Bu nedenle var oluş gayesini gerçekleştirme sürecinde insan, iyiye olduğu kadar kötüye de meyledebilecek ve dolayısıyla kendisinden sâdır olan bütün söz ve eylemler birtakım değerleri bünyesinde barındıracaktır. Fârâbî'nin ifadeleriyle belirtecek olursak;

“İnsanın, tabii olarak, doğuştan, bir dokumacı veya bir kâtip olarak yaratılması mümkün olmadığı gibi, ta başlangıçtan itibaren bir fazilet veya bir eksikliğe sahip olarak yaratılması da mümkün değildir. Ancak, tıpkı yazma sanatı veya diğer bir sanatla ilgili fiilleri yapmak, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiilleri yapmaktan daha kolay gelmesinden dolayı, onun bu fiilleri yapmaya, tabii olarak mütemayil

32 “Amelî olan da kısmen beceriyle ilgili, kısmen de düşünceyle de ilgilidir. (...) Amelî olan, bizim yapabileceğimiz, bir halden diğer bir hale değiştirebileceğimiz cinsten olan şeyler, kendisiyle ayırt edilendir. Beceri ve sanatla ilgili olan ise, kendisiyle marangozluk, çiftçilik, hekimlik, denizcilik gibi maharetler elde edilendir. Fikrî olan ise, yapmak istediğimiz şeyin yapılmasının mümkün olup olmadığını, eğer mümkünse, o işi nasıl yapmamız gerektiğini bilmek istediğimizde kendisiyle o şey üzerinde etraflıca düşündüğümüz (meleke)dir”; bkz. Ebu Nasr-Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî: Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987, s. 30-31; a.mlf., *Fusûl al-madanî*, İng. çev. D. M. Dunlop, Cambridge University Press, Cambridge 1961, s. 108. Konuyla ilgili değerlendirme için bkz. Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 89.

olması mümkün olduğu gibi, fazilet veya reziletle ilgili fiillerin, ona, başka herhangi bir şeyle ilgili fiillerden daha kolay olmasından dolayı, onun fazilet veya rezilet durumlarına tabii olarak mütemayil olması da mümkündür (...)"³³

Bu durumda iyiyi de kötüyü de iradî olarak tercih edebilen insanın³⁴ meydana getireceği toplum ya da devlet, iyiliğin elde edilmesine yönelik olabileceği gibi, kötülüğün elde edilmesine de imkân sağlayabilecektir. Bununla ilgili olarak Fârâbî'nin, "(...) İyilik (*hayr*), nasıl arzu ve iradeyle elde edilirse, kötülük de arzu ve iradeyle elde edilir. Dolayısıyla bir şehrin sınırları içindeki yardımlaşmanın, kötülüğe yönelmesi de mümkündür"³⁵ şeklindeki ifadeleri, toplum/devlet türleri arasındaki farklılığın kökenine işaret etmekle birlikte, toplumsal/siyasal örgütleniş biçimleri ile insanın iyi-kötü bağlamında *belirlenmemiş* olan doğası arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Fârâbî için insanın toplumsal/siyasal öncesi birlikteliğini kabul etmek mümkün olmadığı gibi, meydana gelen toplumsal/siyasal oluşumların eksik ya da kâmil; erdemli ya da erdemsiz; iyi ya da kötü gibi değer ifade eden niteliklerden yoksun olduğunu düşünmek de mümkün olmayacaktır. Yine insanın hem beden, hem de nefse sahip bir varlık olarak kabul edildiği bu sistemde ortaya çıkan beşerî ictimayı, "toplum/devlet" ve "erdemli/erdemsiz toplum/devlet" şeklinde sınıflandırmak da mümkün olmayacaktır. Çünkü insan, sadece biyolojik varlığını devam ettirmeye programlanmış değildir. Aksine o, temyîz kuvvetine sahip olduğundan iyiyi de kötüyü de tercih edebilen ve hatta daimî surette mutlak hayra ulaşmakla yükümlü kılınan bir varlıktır. Dolayısıyla insandan sâdır olan her eylem, değer (iyi-kötü) yüküdür ve toplum/devlet de, insan ürünü bir oluşum olduğundan, iyi ya da kötü, erdemli ya da erdemsiz gibi vasıflarla birlikte tahakkuk etmek zorundadır. Bu durumda toplum ya da devlet, bütün yönleriyle *tamamlanmış* veya *sabitlenmiş* bir inşa değil, insanın elde etmeye

33 Fârâbî, *Fusûlü'l-medeni*, s. 31; a.mlf., *Fusûl al-madani*, s. 109.

34 Fârâbî, insanın doğuştan getirdiği bir güç/kuvve vasıtasıyla iyi fiilleri olduğu gibi kötü fiilleri gerçekleştirebileceğini öne sürmekte ve insanın "kötüyü yapma imkânının bulunmasını, iyiyi yapma imkânının bulunması gibi" olduğunun altını çizmektedir; bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, "Mutluluk Yoluna Yönelme", *Fârâbî'nin İki Eseri*, çev. Hanifi Özcan, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2005, s. 164; a.mlf., *et-Tenbîh alâ sebîli's-sa'âde*, nşr. Cafer Âl-i Yasin, Dârü'l-Menâhil, Beyrut 1985, s. 52-53.

35 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 80; a.mlf., *Ârâ*, s. 118.

çalıştığı gayenin keyfiyetine göre şekil alan ve bu gayeye bağımlı olarak değer kazanan ya da kaybeden, müdahale edilebilir bir oluşum olarak kabul edilmelidir.

Toplumsal/siyasal yaşam formunun sabitlenmemiş olması, insan doğasının evrensel niteliği haiz bir toplum modeli ya da yönetim biçimi öngörmemesiyle irtibatlı olarak açıklanmalıdır. Çünkü Fârâbî felsefesinde insan, hayvandan farklı olarak, bütün yönleriyle belirlenmiş bir iç donanıma ve kendileri uyarınca hareket edeceği değişmez doğal ilkelere sahip olmadığı gibi; varlığında mükemmelliği en üst derecede barındıran ilahî varlık mesabesinde de değildir.³⁶ Aşağıda ayrıntılı olarak değineceğimiz insan doğasının bu özelliği, toplum/devlet formlarının zaman-mekân şartları altında farklılaşmasının zemininde yer almaktadır. Toplumsal yaşam ya da devlet düzeni sözkonusu olduğunda değişmeyecek nitelikteki temel ilke ise, insanın kendine yetemeyen, eksik yaratılıştaki bir varlık olduğu ve sözkonusu birlikteliğin insanın bu özelliğinden neşet ettiği bir oluşumdur. Bir başka ifadeyle, insanın birarada yaşama formu olan toplum ya da devlet, insan doğasının *değişmeyen* yönünün zorunlu kıldığı bir oluşumdur.

Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu, meselenin bir yönüdür. Fârâbî'ye göre hiçbir insan, gerçekleştirmeyle sorumlu olduğu mükemmelliği kendisine verili bir şekilde bulmuş değildir.³⁷ Aksine insan, en yüce mutluluğu elde etmek için akli ve ahlaki yetilerini daimî olgunluğa erdirmeye yükümlü kılınmıştır. Nefsin, "saadete ulaşmak için iradî fiillere ihtiyaç"³⁸ duyduğunu öne süren Fârâbî, insana ait bu iradî fiillerin bir yönüyle fikrî, bir yönüyle bedenî olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan, sözkonusu fikrî ve bedenî fiillerin kendilerinden sâdır olduğu kuvve ve melekelerin, insandan insana farklılaşacağını öne süren filozof,³⁹ insana ait bu yetilerin

36 Aristoteles, *Politika*'sında, devlet denilen birliğe katılmadan hayatını idâme ettirebilen varlığın ya hayvan ya da tanrı olacağını belirtir. Çünkü ona göre devlet, kendi kendine yetebilen nihai yetkinliktir. İnsanı, diğerleriyle ortaklaşa yaşamaya zorlayan doğal yapısı, onu kendine yeten bir varlık olmaktan çıkarmakta ve devlet denilen birliğin içinde yaşamaya zorlamaktadır; bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s. 10.

37 Fârâbî, *Fusûlü'l-medenî*, s. 75; a.mlf., *Fusûl al-madanî*, s. 169.

38 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 69; a.mlf., *Ârâ*, s. 106.

39 "(...) Her insan, yaratılışı gereği, eşit olmayan güçler ve hazırlıklara sahiptir"; bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 74-75.

zaman ve mekân şartları altında değişime uğrayacağını da altını çizmektedir.⁴⁰ İnsan doğasının temel özellikleri çerçevesinde *kuvve-fil* teorisi devreye girmekte ve sözkonusu teori bağlamında insanî mükemmelliğin elde edilme süreci izah edilmektedir. Buna göre, aklî ve ahlakî yetilerle bilkuvve donatılmış olan insanın bu yetilerinin bilfillik kazanması, onun akledilirleri idrak etmesi ve mizacından (*hulk*) doğan belli fiilleri defalarca tekrar etmesiyle mümkündür.⁴¹ Fârâbî insanın akıl yetisinin kendiliğinden bilfiil hale gelemeyeceğini, heyûlânî aklın Faal Akıl vasıtasıyla bilfilliğe ulaşacağını ifade etmektedir. Bu sayede muhayyile gücümüzde saklı bulunan suretler ile duyularımız akledilir şeyler suretinde tezahür ederler. Bu ilk akledilirler insanda; teemmül, düşünce, hatırlama, istinbât arzusu gibi birtakım durumların ve en nihayetinde de irade ve ihtiyârın ortaya çıkmasına neden olur. İnsan sözkonusu ilk akledilirleri, nihaî mükemmellik mertebesine varmak amacıyla kullanır.⁴² Diğer taraftan Fârâbî, iyi ya da kötü bütün ahlakî niteliklerin sonradan kazanılacağını ve insanın kendisinde mevcut olan ahlakî yapıyı iradesi vasıtasıyla değiştirebileceğini öne sürmektedir. İnsanın ahlakî kazanımlarının temelinde, bir şeyin uzun süre ve ardarda tekrarlanması olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre, bunun en büyük delili şehir yönetiminde ortaya çıkmaktadır. Buna göre yönetimi elinde bulunduranlar, şehir halkına iyi fiilleri yapmayı alışkanlık haline getirmek suretiyle onların iyi bir ahlaka sahip olmalarını sağlayabildikleri gibi, tersi durumun ortaya çıkmasına da neden olabilirler.⁴³

Böylece Fârâbî, insanî yetilerin bilfilliğe ulaşma sürecinde toplumsal/siyasal yaşam formlarını ve bu alanda ortaya çıkan unsurları -yönetici gibi- devreye sokmakta ve bireyden topluma, toplumdaki bireye doğru ikili bir ilişki biçimi ortaya koymaktadır. Bu

40 "(...) İnsanın, yani akılsal insan kavramının ruhun dışında bilfiil var olduğu durumda belli bir zamanda sahip olduğu hal ve arazları, bu zamandan daha önceki veya sonraki bir zamanda sahip olduğu hal ve arazlarından farklıdır. Onun farklı yerlerle ilgili durumu da böyledir. Çünkü onun belli bir ülkedeki hal ve arazları, başka bir ülkedeki hal ve arazlarından farklılık gösterir. Oysa bütün bu durumlarda insan kavramı, bir ve aynı kavramdır"; bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 68; a.mlf., *Tahsilü's-sa'âde*, s. 66. "(...) İster iyi, ister kötü olsun bütün ahlakî nitelikler sonradan kazanılmıştır"; bkz. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 166; a.mlf., *Tenbîh*, s. 55-56.

41 Konuyla ilgili ayrıntılı izah için bkz. Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 163-166; a.mlf., *Tenbîh*, s. 53-55.

42 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 66-67; a.mlf., *Ârâ*, s. 101-102.

43 Fârâbî, *Mutluluk Yoluna Yönelme*, s. 166-167; a.mlf., *Tenbîh*, s. 55-57.

durumda, kendisini mutluluğa ulaştıracak olan beşerî erdemleri (nazarî, fikrî, ahlakî ve amelî) kavrama ve gerçekleştirme noktasında, gerek zihnî yönden, gerekse istidat ve kuvve cihetinden farklı farklı yaratılışlarda olan insanlar, bu çift yönlü ilişki ağı içerisinde var oluş gayelerini gerçekleştirmeye çalışacaklardır. Ancak bu çalışmada, birey-toplum ilişkisi çerçevesinde insanî mükemmelliğin kazanımı meselesine değinmeyeceğiz. Üzerinde duracağımız mesele şudur: Toplum ya da devlet bir taraftan insanın muhtaçlık durumunun beraberinde getirdiği zorunluluk alanı ile diğer taraftan insanın yaratılışında mündemiç olmakla birlikte, zaman ve mekân formları içinde değişen irâdî doğası ile ilişkilidir. Buna göre, insan türünün fertlerinde farklılaşmaya başlayan aklî ve ahlakî kazanımların, yaratılıştan gelen birçok farklılığı içermekle birlikte, aynı zamanda bireyin yaşam süreci müddetince de değişebilir nitelikte olması, toplum ya da devletin düzenlenmesi, devamının sağlanması noktasında farklı uygulama biçimlerinin ortaya çıkmasına ve toplumsal/siyasal alanın insanî müdahaleye açık bir alan olarak kabulüne imkân sağlamaktadır. Yukarıda ortaya koyduğumuz, insanın sabit ve değişken olmak üzere çift yönlü bir doğaya sahip olduğu kabulü, toplumsal/siyasal yaşamın varlık nedeninin ve örgütlenme biçimlerinin insanın bu çift yönlü doğası üzerinde temellendirilmesini de beraberinde getirmektedir. Böylece Fârâbî, toplum ya da devletin ortaya çıkışında olduğu gibi, düzenlenişinde de insanın doğal eğilimlerini devreye sokmakta, ancak burada, yani siyasî yapının düzenlenmesi noktasında insan doğasının değişmeyen yönünü değil, aksine onun değişebilen durumlarını ya da istidatlarını ele almaktadır.

İnsanlar arasında farklılık gösteren ve değişebilir nitelikte olan bu kuvve ve melekeler, aynı zamanda toplumsal hayattaki yöneten-yönetilen ayrımının ortaya çıkış zeminine de işaret etmektedir. Çünkü Fârâbî sisteminde insan, kendisini mutluluğa ulaştıracak olan beşerî erdemleri kavrama ve gerçekleştirme noktasında, gerek zihnî yönden, gerekse istidat ve kuvve cihetinden farklı yapıda bulunmaktadır. İnsanlar arasındaki bu farklılıklar, toplumsal düzlemde farklı eğilimlerin ve sanatların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Buna göre;

“İnsanlar, tabii olarak yatkın oldukları sanat ve bilim türlerinin mertebelerinin farklılığına (birbirinden üstünlüğüne) göre, mertebeye birbirlerinden üstündür. Sonra bir işe yaratılıştan yatkın olanlar, o işin bölümleri birbirinden üstün olduğundan ötürü de birbirinden üstün-

dürler. (...) Eşit yaratılıştaki olanlar, ayrıca, yatkın oldukları şeylerde eğitilmelerindeki üstünlük farklarından dolayı birbirinden üstündürler. Eşit biçimde eğitilenler de, istinbât güçlerindeki üstünlüklerinden dolayı farklıdır. Bir işte istinbât gücüne sahip olan, o işte istinbât gücüne sahip olmayanların başkanı (reis) olur. (...) Gene yaratılış yönünden eksik olanlar, bir işte eğitildikleri zaman; üstün yaratılışlı olup da, o konuda eğitilmeyenlerden daha üstün olurlar.”⁴⁴

Yöneten ile yönetilen arasındaki ayrımı bu açıdan ele alan Fârâbî, bir anlamda toplumsal hayatın örgütlenişinde/düzenlenişinde esas alınacak temel unsurları da belirlemiş bulunmaktadır. Buna göre tabii yetenekler ve irade gücü sonucu kazanılan özellikler itibarıyla nihai yetkinliğe ulaşmış bulunan şehrin yöneticisi, Faal Akıl'la ittisal kurup *Hakikat*'in bilgisine ve dolayısıyla bütün insanî erdemlere sahip bulunmakta ve böylece insanların en yüksek mertebesinde yer almaktadır. Yöneticinin sahip olduğu bu aklı ve ahlakî yetkinlik, şehrin birbiriyle uyum ve düzen içinde örgütlenmesine ve her bir bireyin mutluluğu elde etmek için meleke ve istidatları ölçüsünde yönlendirilmesine zemin hazırlamaktadır.⁴⁵ Ancak bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus, bir şehrin sınırları dâhilindeki iş bölümünün ne şekilde ve hangi meşruiyet zemininde gerçekleştiği değil, insanın doğal bir zorunluluk neticesinde meydana getirdiği toplumun, yöneten-yönetilen, buyruk veren-itaat eden gibi birtakım “siyasal” nitelikli ayrımları ihtiva edip etmediği meselesidir. İnsanın biraraya gelmesiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkan toplumun, aynı zamanda siyasal bir örgütlenmeyi de içerip içermediği sorusu, “medenî hayvan” tanımındaki “medenîlik” lafzıyla ne kastedildiğinin anlaşılmasında olduğu gibi, insanın var oluş gayesi ile siyasî yaşam arasındaki irtibatın nasıl kurulduğunun ortaya konulmasında da cevaplanması gereken bir sorudur.

Bununla ilgili olarak, Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'da, toplumu oluşturan insanların, üstünlük bakımından birbirlerinden farklı

44 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 42-43; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 77.

45 “Şehrin yöneticisi, bütün milletlerin paylaştığı şeyi, yani hepsinde ortak olan insanî tabiatı ve bundan sonra her millet içindeki her gruba özel olarak ait olan her şeyi incelemelidir. Bütün bunları ayırt etmeli, her milleti düzeltebilecek ve mutluluğa götürebilecek fiil ve melekelerin yaklaşık da olsa fiilî bir listesini çıkarmalı ve onlarla ilgili olarak kullanılması gereken gerek nazârî, gerekse amelî erdemlere ilişkin iknaî delil türlerini özel olarak belirlemelidir”; bkz. Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 84; a.mlf., *Tahsilü's-sa'âde*, s. 83-84.

yaratılıŖta olmaları hasebiyle, birbirlerine göre konumlarının birtakım farklılıkları ihtiva edeceğini belirtmektedir. O bu farklılıklara binaen, toplumsal yaŖamda yöneten-yönetilen, buyruk veren-itaat eden gibi ayrımların zorunlu olarak ortaya çıkacağı grŖindedir. Toplumsal birimlerin birbirleriyle bütün-parça iliŖkisi dâhilinde açıklandığı Fârâbî felsefesinde toplumsal yaŖam, knattaki ya da insan bedenindeki hiyerarŖik yapılanmaya benzetilmektedir.⁴⁶ Buna göre, Tanrı ile âlem ya da kalp ile bedendeki diğer uzuvlar arasında buyruk veren ve itaat eden Ŗeklindeki yöneten-yönetilen iliŖkisi, toplumsal hayatta da mevcuttur. Fârâbî'ye göre, nasıl ki vücudumuzda hâkim uzuv olan kalp, bir taraftan diğer uzuvların teŖekklnde ve mertebelerine göre konumlandırılmasında kurucu unsur konumunda bulunuyor ve alt mertebedeki uzuvlara tedbir veriyorsa, aynı Ŗekilde, toplumu oluŖturan bütün birimlerin meydana gelmesinde ve gaye uyarınca düzenlenmesinde inŖa edici üst bir yöneticinin varlığı da zorunluluk arz etmektedir.⁴⁷ çünkü burada, biraraya gelmiŖ insanların ya da biraraya gelme neticesinde ortaya çıkan toplumsal grupların dikey düzlemde ve belli bir gayeye yönelik olarak düzenlenmesi durumundan bahsedilmekte ve bütün bu düzenlemeler yönetici üzerinden tartıŖılmaktadır. Dolayısıyla, bütün birimleriyle tek bir gayeyi gerekleŖtirmeye yönelik eylemde bulunan toplum, yaratılıŖlarındaki birtakım özellikler nedeniyle birbirlerinden farklı yetkinlik derecelerine sahip olan bireylerin, söz konusu özelliklerini de muhafaza ederek katıldıkları bir birlik olduğundan, hiyerarŖik yapılanmayı da tabi olarak

46 "(...) Bir vücudun uzuvları nasıl eŖitli iseler, yaratılıŖ ve kuvveleri bakımından nasıl birbirlerinden üstün iseler ve hepsinin baŖında baŖ rolü oynayan kalp adında bir uzuv varsa ve bu hâkim uzva mertebeye yakın olan uzuvlar ve bunların her biriyle sıkı münasebette bulunan diğer uzuvlar varsa ve bu tâbi uzuvlara bağlı baŖka uzuvlar ve nihayet iŖleri gleri yalnız baŖkalarına hizmet olan daha aŖađı uzuvlar varsa, Ŗehir de böyledir, yani Ŗehri teŖkil eden unsurlar, yaratılıŖta eŖitli ve birbirlerinden üstün yapıdadırlar. Bunların arasında riyaset vazifesini gören bir insanla, mertebeye ona yakın baŖka kimseler bulunur. Bunların her biri, kendi kabiliyet ve melekelere reis in gayelerine uygun bir surette kullanır. Bu yüksek rütbe sahiplerinin emrinde baŖka kimseler bulunduğu gibi, bunların da emrinde baŖka kimseler bulunur. Mertib silsilesiyle böylece alala alala nihayet en aŖađı tabakalara varılır ki bu sonuncular, artık baŖkalarına emretmeyip yalnız aldıkları emirleri yerine getirirler"; bkz. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 80-81; a.mlf., *r*, s. 118-119.

47 Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 80; a.mlf., *r*, s. 118-119.

içerecektir.⁴⁸ Fârâbî'nin felsefî sisteminde siyaseti en geniş anlamıyla, “insan hayatının düzenlenmesi, muhafazası ve bozulmaya uğradığında müdahale edilmesi” şeklinde tanımlayacak olursak, onun toplum telakkisi, siyasal örgütlenmeyi de içeren ictimâî/siyasî bir oluşum olarak karşımıza çıkar. Zira bu düzenleme, insanların biraraya gelmesiyle eşzamanlı başlamakta ve tanzim edici bir yöneticinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bir anlamda “riyaset”, yani yöneticilik, tanzimle birlikte bilfiil hale gelmekte ve böylece yukarıdan-aşağıya yöneten-yönetilen ilişkisi başlamış olmaktadır.

Bu noktada Fârâbî'nin siyaset felsefesinde iki kavram öne çıkmaktadır: “Tedbir” ve “müdebber”. Tedbir kavramı, Fârâbî'nin siyaset felsefesinin merkezî kavramlarından olup, “Siyaset nedir?” sorusunun cevaplanmasında da anahtar role sahiptir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, doğası gereği bir araya gelen insan, sahip olduğu bütün özellikleriyle birlikte toplumsal yapıya iştirak etmektedir. Bu topluluğun ve topluluğu meydana getiren unsurların mertebelerine göre tanzim edilmesi ise, insanın var oluş gayesini gerçekleştirmesinin ön koşuludur. Ancak, biraraya gelmiş insanların mensubu oldukları varlık mertebelerine uygun olan gayeyi elde etmesi, öncelikle o gayenin bilinmesini gerektirir. İnsanın kendi özünü ve var oluş gayesinin ne olduğunu bilmesi, parçası

48 Hannah Arendt, Aristo ve Platon'un, insanın doğal bir zorunluluk neticesinde meydana getirdiği topluluğun dışında yaşamayacağı görüşünü kabul etmekle birlikte, sözkonusu birlikteliği insana özgü nitelikler arasında saymadıkları görüşündedir. Hatta sözkonusu toplumsallık, insan yaşamının hayvan yaşamı ile ortak olarak paylaştığı bir durumdur. İnsanın insan olmak bakımından dâhil olduğu yaşam ise, en temel insanî nitelikler olan konuşma ve eylemin tahakkuk edeceği “polis” yaşamıdır. Polisle birlikte insan, özel (hane) yaşamına ikinci bir yaşam tarzını (kamu yaşamını) katmakta ve böylece “siyasal varlık” vasfını da elde etmiş bulunmaktadır. Arendt'e göre, Aristoteles'in “zoon politikon” kavramı, Seneca ve Thomas Aquinas tarafından “animal socialis” şeklinde tercüme edilmesi neticesinde, toplumsal olan siyasal olanı ikâme edecek şekilde standartlaştırılmıştır. Ancak biz bu çalışmada, Fârâbî felsefesinde, Platon ve Aristoteles'ten farklı olarak, toplumsal alanla siyasal alan arasında herhangi bir ayrıma gidilemeyeceğini öne sürmekteyiz. Sözkonusu iki alanı eşitlememizin temelinde, Fârâbî felsefesinde siyasetin, “insanın bütün bir varlık alanının düzenlenmesi, muhafazası ve bozulmaya uğradığında düzenlenmesi” şeklinde tanımlanabileceği kabulü yer almaktadır. Bu kabul, Fârâbî'nin siyaset felsefesinde toplum ile devlet ya da toplumsal yaşam ile siyasal düzen arasında aynılaşmaya gitmemize imkân tanımaktadır; bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 65-76.

olduğu bütünü gayesini ve bu bütün içindeki yerini bilmesinden geçmektedir. Bu ise, kâinatı meydana getiren her bir parçanın ve bütünü kendisinin ne, nasıl, neden ve niçin'ini bilmesi anlamına gelmektedir.⁴⁹ Oysa Fârâbî sisteminde insan, fiziksel bileşimleri, nefsî kuvveleri ve ahlakî eğilimleri açısından farklı yetkinlik derecelerine sahiptir ve bu farklılıklar, her bireyin neyi ne kadar bileceğini bir ölçüde belirlemektedir.⁵⁰ Buna göre; bazı insanlar yaratılışları gereği ilk akledilirleri kavrayabilecek yetkinlikte değilken; bazıları -sözgelişi deliler-, bu tür bilgileri olduklarından başka türlü kabul ederler. Bunlardan başka, ilk akledilirleri oldukları hal üzere kavrayabilen bir grup insan daha bulunmaktadır ki, Fârâbî'ye göre mutluluğa yalnızca, yaratılışı sağlıklı olan bu üçüncü grup insan ulaşabilecektir. O, bunların da herhangi bir işe eğilimli olma noktasında birbirlerinden farklı yaratılışta olduklarını ifade etmiş ve her birinin yaratılışlarındaki bu farklılıklar uyarınca eğitilmeleri gerekliliği üzerinden yöneticinin varlığını temellendirmiştir.⁵¹ Böylece, insanların birbirlerine olan farklılıkları bağlamında ortaya çıkan hiyerarşi, toplumsal hayatın düzenlenmesinde belirleyici rol oynamakta ve insan doğası, toplumun meydana gelmesinde ve düzenlenmesinde olduğu gibi yöneten-yönetilen ayırımında da devreye girmektedir. Bu durumda bütün insanların nihai yetkinliğe ulaşmasını sağlayacak olan Hakikat'in bilgisi, her bir ferdin kendi başına gerçekleştireceği bir bilme sürecinde meydana gelmeyip, aksine zihnî ve ahlakî yönden toplumdaki bütün bireylerin üstünde bulunan kişinin (*er-reîsü'l-evvel*), kendisi altında bulunanlara tedbir vermesi ve her bir bireyi bu tedbire uygun şekilde eğitmesi

49 Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 64-65; a.mlf., *Tahsilü's-sa'âde*, s. 62; a.mlf., *Aristo Felsefesi*, s. 98-99.

50 Konuyla ilgili genel bir değerlendirme için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara 2007, s. 23.

51 "(...) Her insan, ilk makulleri alma yatkınlığında yaratılmamıştır; çünkü her insan, yaratılışı gereği eşit olmayan güçler ve farklı hazırlıklara sahiptir. İnsanlardan bazıları yaratılışları gereği ilk makullerin hiç birini almağa yatkın değildir. Bazıları da -sözgelişi deliler- onları olduklarından başka türlü kabul ederler. Bazıları ise onları nasıl iseler öylece kabul edebilirler. İşte bunların insanî yaratılışları sağlıklıdır ve başkalarının değil, yalnızca bunların mutluluğu elde etmeleri mümkündür. Yaratılışları sağlıklı olan insanlar için ortak bir yaratılış vardır. Onların hepsi bu yaratılışla kendileri için ortak makulleri kabule etmeğe yatkındır. Kendileri için ortak olan fiil ve işlere gene bununla yönelirler. Bundan sonra artık insanlar birbirlerinden farklı ve değişik durumlara sahip olurlar (...)"; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 40-41; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 74-75.

neticesinde elde edilecektir. Mutluluğun ne olduğunun bilinmesi ve mutluluğa ulaştıracak eylemlerin gerçekleştirilmesi noktasında, insanın muallime ve kılavuza (*mürşid*) ihtiyaç duyacağını ifade eden Fârâbî,⁵² insan-toplum/devlet ilişkisine “müdebbir” sıfatıyla yöneticiyi de eklemiş bulunmaktadır. Ancak burada açıklamamız gereken önemli bir husus da, Fârâbî'nin sözünü ettiği tedbir dağıtma eyleminin, tek bir gayenin gerçekleşmesi amacıyla, mutlak olan Hakikat'in bütün bireylere aynı şekilde iletilmesi anlamına gelmediğidir. Bilakis bu eylem, bireyler arasındaki çok yönlü hiyerarşiden hareketle ve epistemolojik, siyasî, iktisadî, coğrafi gerçekliği de hesaba katarak her bir bireye, mertebesine uygun gayenin verilmesi şeklinde gerçekleşecektir. Bu durumda tedbir veren kişi, zat olarak toplumun varlığından sonra gelirken, bütün bir varlığın ilkesini bilen ve bu bilmeye uygun olarak eyleyen “müdebbir” ve “kurucu unsur” sıfatıyla, diğer bütün bireylerden önce gelmektedir. Ancak buradaki öncelik, yöneticinin zat ya da zaman bakımından halkın varlığından önce gelmesi anlamında değildir. Aksine Fârâbî *Hurûf* ta, halkın ve kitlenin zaman bakımından seçkinlerden önce geldiğini belirtmektedir.⁵³ Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da; “şehir reisinin ilk önce vücut bulması lazım gelir ki, (bizzat) şehrin ve şehrin cüzlerinin teşekkülüne sebep olsun”⁵⁴ şeklindeki ifadeleri, buradaki öncelik-sonralık ilişkisinin, “zaman” ya da “zat” cihetiyle değil, “Hakikat”in bilgisine sahip olan yöneticinin bu sahiplikten ötürü kendisinde bütün insanî erdemleri gerçekleştirmiş olmasıyla ilgilidir.⁵⁵ Bütün verilmiş ve kazanılmış olan özelliklerle birbirlerinden ayrılan ve birbirlerine bu anlamda eşit olmayan insanların,

52 “Yüce mutluluğun elde edilmesi insan varlığının amacı olunca; insan mutluluğun ne olduğunu bilmeğe, onu amaç edinmeğe ve göz önünde tutmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca, mutluluğu elde etmek için yapması gereken şeyleri bilmesi ve onları yapması gerekir. İnsanların yaratılışça farklılıkları üzerine söylenenlerin ışığında denebilir ki, her insan, mutluluğun ne olduğunu ve bu konuda neler yapması gerektiğini kendi başına bilmez; onun, bu amaç için bir öğretmen (*muallim*) ve kılavuza (*mürşid*) ihtiyacı olur”; bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 43; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 78.

53 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 72-73.

54 Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 82; a.mlf., *Ârâ*, s. 120.

55 “(...) Erdemli şehrin ilk başkanının nazari felsefeyi bütünüyle bilmesi gerekir. Çünkü onun, izinden gitmek amacıyla Allah'ın âlemdeki yönetimini kavrayabilmesi, ancak oradan (nazari felsefeden) bilgi edinmesiyle mümkündür”; bkz. Fatih Toktaş, “Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* Adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi”, *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 12 (2002/1) s. 273.

varlık alanlarına yönelik teleolojik düzenlemeleri ifade eden siyasete geçiş de, insanî farklılıklar ve dolayısıyla toplumsal yaşamdaki öngörülemeyen ya da sınırsız olan insanî durumlar üzerinde gerçekleşmektedir. İnsan yaşamının bütününe gaye temelinde inşa edilmesi, düzenlenmesi ve muhafaza edilmesi noktasında “siyaset” başlamakta ve toplumsal alan ile siyasal alan birbirine eşitlenmekte ya da iç içe geçmektedir. Buna göre, inşa edilen bu sistemde “toplum” ya da “devlet”, insanın yeryüzündeki hayatının idamesinde ve nihai yetkinliği elde etmesinde en uygun yaşam zeminini sağlamakta ya da bu zeminin adı olmaktadır.

Devletin var oluş ilkelerinin belirlenmesinde ve toplumsal-siyasal düzenin örgütlenmesinde insan doğasının temel özelliklerinin devreye sokulduğu; toplumsal/siyasal varlık sahasının insan varlığının bekâsı ve mükemmelliği için, insan doğasının muhtaçlığı temelinde ve insanın iradî etkinliğinin sonucu olarak ortaya çıktığı bu sistemde devlete ait bütün izahlar, geniş bir teorik çerçevede yapılmıştır. Fârâbî bu izahları yalnızca siyaset zemininde değil, aynı zamanda metafizik, fizik ve ahlak zemininde de tartışmakta, Tanrı-âlem-insan arasındaki ontolojik irtibatı siyasal düzleme de aktarmaktadır. Onun, devleti ve devlete ait temel unsurları böylesi bir teorik çerçevede izah etmesinin temel nedeni, siyasal yaşam zemininin merkezine insanı yerleştirmiş olması ve insanî varoluşun da tek bir yönden açıklanmayacağı ilkesi ile ilgilidir. İnsan ile devlet arasında karşılıklı ve zorunlu bir ilişki biçimini öngören bu düşünce, bir yandan devletin varlığını insan doğasının temel gereksinimlerine dayandırmakta, diğer yandan insanın gerçekleştirmekle yükümlü olduğu varlık gayesini siyasal hayatın mevcudiyetine bağımlı kılmaktadır. Buna göre, Tanrı’dan insana, oradan da devlete uzanan irtibat aynı zamanda, devletten insana doğru yenden kurulmaktadır. Bu noktada ortaya çıkabilecek muhtemel soru şudur: İrade sahibi bir varlık olması cihetiyle unsurlar âlemindeki diğer varlıklardan ayrılan ve bu yetisi sayesinde kendisine ait yaşam alanlarını düzenleyebilen insan, neden varlığında mündemiç bulunan gayeyi gerçekleştirmek için beşerî düzlemde meydana getirilen bu yapıya ve bu yapının en üst mertebesinde bulunan yöneticiye mutlak anlamda itaat etmek zorundadır? Oysa bu sistemde insan, yaratılışı gereği iyi ile kötü arasında tercihte bulunabilen, dolayısıyla yapıp etmelerinden sorumlu olan, hâsılı Tanrı karşısında *muhatap* kabul edilen yegâne varlık konumundadır. Hal böyleyken insanın, mutluluğa ulaşabilmesi için kendisiyle aynı varlık düzleminde (türsel düzlem) yer alan başka bir varlığın,

kendisi üzerindeki tasarrufuna tâbi olma zorunluluğu nasıl izah edilecektir?

Varlığın bütün katmanlarında hiyerarşik ilişki biçiminin hâkim olduğu bu kozmolojide, aynı varlık türünün fertleri arasında da “doğal” eşitsizlikten doğan dikey bir ilişki bulunmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yöneten-yönetilen, itaat eden-itaat edilen ayrımlarının da kaynağı olan bu dereceli türsel varlık skalası, insanın nihai yetkinliğe ulaşması için siyasal yaşam zeminini ve bu zeminin en üstünde yer alan bir yöneticinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple insan, hakiki mutluluğu ve bu mutluluğun nasıl elde edildiğini mutlak anlamda bilen, aynı zamanda bütün bir halkı, mutluluğa ulaştıracak yola sevk eden ve bu yolda onlara kılavuzluk ve muallimlik eden *el-mihnetü'l-melikiyye* (sultanlık mesleği) sahibi filozof-peygamber-krala, tâbi olmak durumundadır. Çünkü artık burada sözkonusu edilen yönetici, fâzıl şehirde geçerli olan görüş ve eylemleri, Allah tarafından kendisine gelen vahiyle belirleyen bir peygamber mesabesine yükselmektedir.⁵⁶ Bu durumda, var oluş gayesini gerçekleştirme sürecinde insanı yöneticiye, yani siyasal olana (ve dolayısıyla siyasal alana) bağlayan nedenler ortaya çıkmaktadır. Ancak bu bağımlılık ilişkisinin ne şekilde cereyan ettiği, yani siyasî düzenleme ya da müdahalelerin insan hayatının hangi alanlarına kadar uzandığı meselesi henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Bu noktada Fârâbî'nin, siyaset felsefesi ya da siyaset ilmine dair tanımını devreye girmekte ve böylece “Siyaset nedir?” ya da “Siyasetin uzanabildiği sınırlar nelerdir?” soruları bir ölçüde cevap bulmaktadır. Buna göre siyaset ilmi/felsefesi;

“İradî fiillerle iradî hayat tarzlarının çeşitlerini, bu fiiller ve hayat tarzlarının kendilerinden doğduğu yetiler, huylar, karakterler ve özellikleri, onların kendileri için icra edildikleri amaçları, onların insanda nasıl var olmaları gerektiği, insanda var olmaları gerektiği biçimde bulunmaları için nasıl düzenlenmeleri gerektiği ve onları korumanın yollarını araştı-

56 “Mutlak anlamda ilk yönetici; ilim ve marifeti gerçek anlamda elde etmiş olup, hiçbir şeyde kendisine yol gösterecek bir insana gerek duymaz. Yapmak zorunda kaldığı işlerin her birini iyice anlayabilecek güçtedir. O, öğrettiği her şeye başkalarını iyi şekilde kılavuzlayacak, başkalarını yapabilecekleri işte çalıştıracak, mutluluğa giden bütün işleri belirleyecek, tanımlayacak ve değerlendirecek güce de sahiptir. Bu, yaratılışa büyük ve yüksek yatkınlıklara sahip olan kişinin Faal Akıl ile bağlantı kurduğunda gerçekleşir. O, bunu önce münfail aklı, daha sonra da müstefâd aklı elde etmesiyle başarır”; bkz. Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 44-45; a.mlf., *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*, s. 79.

rır ve fiillerin kendileri için gerçekleştirildikleri amaçlar arasında ayırım yapar. (...) O, fiiller ve hayat tarzları arasında ayırım yapar ve gerçekten mutluluk olan şeyi bize veren şeylerin iyi ve güzel davranışlar, erdemler olduğunu, onlardan başkalarının ise kötü ve çirkin davranışlar ve kusurlar olduğunu, erdemli fiiller ve hayat tarzlarının şehirler ve milletler arasında bir tertip üzere dağılmış olması ve ortak olarak gerçekleştirilmesi gerektiğini bildirir. Bütün bunların ancak önderlikle mümkün olduğunu, bu fiiller, hayat tarzlarının özellikler, yetiler ve huyların şehirlerde ve milletler arasında ancak onunla gerçekleşebileceklerini, önderliğin bütün bunları ortadan kalkmamaları için korumaya çalıştığını gösterir.”⁵⁷

Fârâbî'nin siyaset felsefesine dair açıklamalarından hareketle onun düşüncesinde siyasetten kastın ne olduğu ya da siyasî olanın neyi içerdiği soruları bir ölçüde cevaplanabilmektedir. Buna göre onun sisteminde siyaset, devlet düzlemine, maddî bileşimleri, zihnî yetileri ve ahlakî melekeleriyle, yani kendisine verili olanlarla ve bu verilmişliğe eklediği kazanımlarıyla birlikte katılan insanın, hayatın bütün alanlarına ait görüş ve eylemlerinin Hakikat'ın mutlak bilgisi ışığında düzenlenmesi, muhafaza edilmesi ve bozulmaya uğradığında değiştirilmesi faaliyetlerini içermektedir. Burada önemli olan husus, siyasetin, insanın var oluş gayesini gerçekleştirmesi amacıyla ortaya konan düzenlemeleri ve sözkonusu düzenlemelerin metafizik izahlarını içeriyor olmasında toplanmaktadır. Ancak burada başka bir mesele ortaya çıkmaktadır: Yukarıda da açıklandığı gibi, siyaset ilmi, insan hayatının bütününe yönelik sözkonusu faaliyetlerin yalnızca tümel kanunlarını vermektedir. Fârâbî'ye göre siyaset ilmi, farklı zaman ve durumlara göre bu kanunların bireyler üzerindeki bilfiil uygulamalarını içermemekte, sadece insanın ne'liğini, yani türsel belirlenimleri ve bu belirlenimlerin insan fertlerindeki tahakkukunu ortaya koymaktadır. İnsanın kendine has özellikleri, yetenekleri, kuvve ve melekeleri onun ne'liğini ortaya koymakta, ancak insanın akıl sahibi bir varlık oluşundan gelen “kim”liğine dair herhangi bir şey söylememektedir.⁵⁸ Halbuki siyaset tam da burada devreye girmekte, insanın nihai mükemmelliğini elde etmesinde bireye ve dolayısıyla topluma yönelik düzenlemeler bütününe işaret etmektedir. Buradaki temel

57 Ebu Nasr el-Fârâbî *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 92-93; a.mlf., *İhsâü'l-ulûm*, nşr. Ali Bû Mühlîm, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 79-80.

58 İnsanın “ne”liği ile “kim”liği arasındaki ayırım için bkz. Arendt, *İnsanlık Durumu*, 5. bölüm (Eylem).

mesele, konuşma ve eyleme noktasında insanın sonsuz olasılıkları ve dolayısıyla öngörülemezliği ihtiva ediyor oluşunda toplanmaktadır. Çünkü insan akıl melekesine sahip olması sebebiyle konuşabilen ve kendisinde var olanı aktarabilen yegâne varlıktır ve bu aktarım herhangi bir dış sâik ya da sâikler tarafından sabitlenemez olduğu gibi ortadan kaldırılabılır nitelikte de değildir. Peki, bu durumda insanın söz ve eylemlerini belli bir gaye doğrultusunda düzenleyen yönetici ilke, siyasetin değişmez nitelikli tümel kanunları ile tikelin ön görülmez “kim”liği arasındaki ilişkiyi nasıl kuracaktır. İnsan doğasına ilişkin yukarıdaki açıklamalarda, insanın canlılığını ve akıl sahibi bir varlık oluşunu içeren ve türün bütün fertlerinde aynı şekilde tahakkuk eden doğasının yanında, aklî ve ahlakî yetileri cihetiyle hemcinslerinden ayrılan ve dahi değişebilir nitelikteki bir doğaya da sahip olduğunu belirtmiştik. Bu durumda siyaset ilminde ortaya konulan bütün bu alanlara ait tümel ilkelerin ya da kanunların bilgisine sahip olan yönetici, insanın zaman, mekân ve insanî biraradalık durumuna göre farklılaşabilen “kim”liğine hangi zemin üzerinden müdahale edecektir? Fârâbî'nin konuyla ilgili açıklamalarından hareketle şu kadarını söyleyebiliriz ki; o, tikele, yani tek bir insana ait cüzî hususların sonsuz ihtimalleri içerdiğinin ve bu ihtimallerin bütünüyle ihata edilemeyeceğinin farkındadır. Zira o, tümel kanunların tikeller üzerinde uygulanması hususunda, küllî şeylerin bilgisine sahip olmanın fiili belirlemede yeterli olmayacağı görüşündedir. Fiilin belirlenmesindeki sözkonusu yetersizlik, insanî fiillerin belirlenmesinin siyaset felsefesi vasıtasıyla yapılamayacağı görüşünü de beraberinde getirecektir. Ona göre fiilin belirlenmesi, “insana, tek tek toplumlarda, tek tek şehirlerde, tek tek gruplarda ya da tek tek kişilerde, müşahade ettiği şeye göre veya bir şehirde, bir millette ya da bir bireyde tek tek arız olan şeylere göre fiilleri belirlemesini sağlayan şartları istinbât etme gücünü veren” yeti, yani *ta'akkul* vasıtasıyla gerçekleştirilecektir.⁵⁹ Fârâbî bu yetinin, siyaset sanatının küllîlerinin bilgisi ve tamamının elde edilmesi ile değil, şahıslarla ilgili uzun tecrübeler sayesinde kazanılacağını belirtmekte ve siyaset alanında insana ve onun öngörülemez etkinliğine yönelik düzenlemeleri, kanun ile insanî durumlar arasında çift taraflı bir ilişki üzerinden temellendirmektedir.

59 Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille: Din Üsûline*, çev. Yaşar Aydın, Bursa 2002, s. 116-117.

Fârâbî'nin metafizikle siyaset arasında kurduğuna şahit olduğumuz bu sıkı bağ, insanın bütün bir varlık alanının (ahlakî, ailevî, ictimai, hukukî, siyasî) düzenlenmesi anlamına gelen siyasetin, metafizik bir ilke temelinde inşa edilmesini de beraberinde getirmektedir. Böylece, Tanrı-âlem-insan ve devlet arasındaki geçişken ve döngüsel bağ bir kez daha vurgulanmaktadır. "İnsanî varoluşun siyaseti" şeklinde ifade etmenin mümkün olduğu Fârâbî'nin devlet görüşü, insanoğlunun faziletli olabilme ve bu sayede mutluluğu elde etme amaçları doğrultusunda biraraya gelip, ortak hareket ettiği yegâne yaşam zemini ve hatta en uygun yaşam koşullarını sağlayan örgütlenme biçimi olarak kabul edilebilir.

Abstract

Al-Fârâbî's Conception of Society or the State on the Basis of Human Nature

In this article, the social and political level, which al-Fârâbî discusses in direct relation to the realization of the intrinsic purpose in human existence, is tried to be grounded on the twofold human nature; that is the natural and voluntary nature of man. In accordance with that idea, the natural features that are attributed to man's existence from the very beginning and that cannot be changed, are evaluated with the origin of state or society. Man's acquired nature including the acquisitions gained by the help of his will is evaluated on the grounds of the order of state and society. In this context, the state or society that can be regarded as a natural formation in response to their purpose of existence, is going to be defined as a humane construction in respect of being the subject of man's will.

Key Words: Human Nature, Happiness, Social, State, Politics.