

T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

(EL-MEDİNETÜ'L-FÂZILA VE
MUKADDİME ESERLERİ İŞİĞİNDA)
FÂRÂBÎ VE İBN HALDÛN'UN MEDENİYET
TASAVVURLARININ KARŞILAŞTIRMALI
ANALİZİ

Yüksek Lisans Tezi

Fatıma AKSAKAL

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

Erzincan 2020

TEZ BİLDİRİMİ

“(El-Medînetü’l Fâzıla ile Mukaddime Eserleri Işığında) Fârâbî ve İbn Haldûn’un Medeniyet Tasavvurlarının Karşılaştırmalı Analizi” “Yüksek Lisans” tezim tarafımda intihal programı ile incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim.

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir biçimde elde edildiğini; aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi beyan ederim. 23/09/2020


Fatma AKSAKAL

(EL- MEDİNETÜ’L-FÂZILA VE MUKADDİME ESERLERİ
IŞIĞINDA)

FÂRÂBÎ VE İBN HALDÛN’UN MEDENİYET TASAVVURLARININ
KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

Fatıma AKSAKAL

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi, 2020

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

ÖZET

Bu tezde, İslam düşünce tarihi içerisinde medeniyet fikrinin temellerini atmış filozoflardan biri olan ve Aristo takipçisi Meşşai gelenekten gelen Fârâbî ile bağımsız bir düşünür olan İbn Haldûn’un medeniyet tasavvurları, bu tasavvurların kurumsallaştırıldıkları ana unsurlar çerçevesinde ele alınarak karşılaştırmalı bir analiz yapılmıştır. Fârâbî ile İbn Haldûn arasında dikkate değer ilk ayrım İbn Haldûn’un umrân ilmi, Fârâbî’nin ise siyaset-i medeniye esasları çerçevesinde medeniyet tasavvurlarını şekillendirmeleridir.

Fârâbî’de medeniyetin merkezi olan şehrin kurucu unsuru erdemdir. İbn Haldûn’da ise kurucu unsur asabiyet ve mülkün elde edilmesiyle ortaya çıkan yönetim şekli, iktisat ve adalettir. Fârâbî’ye göre medeniyeti inşa eden toplum, mutluluğu elde etmeyi amaçlamaktadır. İbn Haldûn’da ise bu toplum, refah ve güç elde etme, her daim iktidar olma arzusu peşindedir. Fârâbî’de erdemli bir medeniyet, ancak hikmet sahibi, yenilikçi, hüküm koyan bir yönetici ile kurulur, İbn Haldûn’da ise egemenlikle; egemenlik bir medeniyette ya da mülkte yürürlükte olan yönetim şeklini ifade eder. Görüleceği üzere iki düşünür arasındaki ayrım, tesadüfi olmayıp anlayışsal ve yönetsel bir takım farklılıklar taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fârâbî, İbn Haldûn, İslâm, Medeniyet, Şehir, Siyaset-i Medeniyye, İlm-i Umrân

(IN THE LIGHT OF MADINA AL-FADILA AND MUKADDİME)
THE CONCEPT OF CIVILIZATION IN FÂRÂBÎ AND IBN KHALDUN
COMPARATIVE ANALYSIS

Fatıma AKSAKAL

Erzincan Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences

Department of Philosophy and Religious Sciences

M.A. Thesis, 2020

Thesis Supervisor: Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ

ABSTRACT

In this thesis, the civilization conception of Ibn Khaldun, independent thinker, and of Fârâbî who is Aristotle follower coming from the Messiah tradition and one of the philosophers who laid the foundations of the idea of civilization in the history of Islamic thought and a comparative analysis was made with the main elements that these images are institutionalized. The first significant difference between Fârâbî and Ibn Khaldun is Fârâbî shaped his conceptions of civilization within the framework of concept of siyasa al-madaniyya while Ibn Khaldun shaped with the ‘İlm al-‘Umrân’.

For Fârâbî, the founding element of the city, which is the center of civilization, is virtue. For Ibn Khaldun the founding factor is a’sabiyya and economy, justice and the regime resulting from the acquisition of the property. According to Fârâbî, the society that builds civilization aims to achieve happiness. According to Ibn Khaldun, the society is in the desire always to be in power and to gain prosperity and power. A virtuous civilization for Fârâbî is established only with a wise man, mujtahid, law-making chief, but the empery is a form of administration applied in the property or in a civilization for Ibn Khaldun. As can be seen, the distinction between the two thinkers is not accidental, but has some insightful and methodological differences.

Keywords: Fârâbî, İbn Khaldun, Islam, Civilization, City, Siyasa al-madaniyya, ‘İlm al-‘Umrân’.

ÖN SÖZ

İnsanlık, kuruluşundan itibaren çeşitli tecrübeler edinmiş, duygularını eylemlerine, yapıp ettiklerine katarak kültürler oluşturmuştur. Ancak bilindiği gibi kültür, yerel olduğu için bütün insanların ortak etkinliklerini bir araya toplayamamıştır. Bundan dolayı birçok kültürün ve milletin bir araya gelerek daha geniş kapsamlı, insanlığın ortak malı ve ortak değeri olan medeniyete ihtiyaç duyulmuş ve neticede de kurulmuştur. Başlangıçtan Fârâbî ve İbn Haldûn'un yaşadıkları zamana kadar da çok sayıda medeniyet ortaya çıkmıştır. Ele aldığımız iki filozof, kendi zamanlarına kadar ulaşmış medeniyetler ve bunları oluşturan kurumsal yapılar üzerine düşünceler geliştirmişlerdir. Bu çalışmamızda İslam medeniyetinin bu iki önemli şahsiyetinin medeniyet anlayışlarını değerlendirmeye çalıştık.

Tez çalışmam sırasında danışmanlığımı üstlenen, bana yol gösterip tez çalışmamın tamamlanması noktasında en büyük katkıyı sunan Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi Turgut AKYÜZ'e, kıymetli bilgi, birikim ve tecrübeleri ile lisans ve yüksek lisans eğitimim boyunca öneri ve tavsiyelerinden faydalandığım, her zaman beni yüreklendiren Prof. Dr. H. Ömer ÖZDEN'e, çalışmamın tamamlanmasında değerli görüş ve katkılarını esirgemeyen Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI'ya, çalışmalarım noktasında beni cesaretlendiren Doç. Dr. Osman TAŞTEKİN'e, desteğini her zaman yanımda hissettiğim Arş. Gör. Duygu METE'ye çalışmamın daha en başında iken tez içeriğinin vizyonuna dair görüşlerine başvurduğum Atatürk Üniversitesi Araştırma Metodolojisi Eğitim ve Uygulama Destek Ofisi'nden Arş. Gör. Olcay BESNİLİ MEMİŞ'e teşekkürlerimi ve saygılarımı sunarım.

Çalışmalarım boyunca her zaman yanımda olan dönem arkadaşım İlknur SÖYLEMEZ'e, değerli öğretmen arkadaşlarım Sema DUMANLI'ya, Şeymanur AKÇAM'a teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak da eğitim hayatım ve tez çalışmam boyunca maddi ve manevi destekleriyle beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan çok kıymetli anne ve babama sonsuz teşekkür ederim.

Fatıma AKSAKAL
Erzurum- Eylül 2020

İÇİNDEKİLER

TEZ BİLDİRİMİ	I
ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
ÖN SÖZ	IV
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VIII
TABLolar DİZİNİ.....	IX

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR.....	1
III. MEDENİYET KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ.....	2
IV. MEDENİYET KAVRAMININ DOĞUŞU VE TARİHİ SEYRİ	5
V. MEDENİYETLERİN GENEL SINIFLANDIRILMASI	8
A. Doğu Medeniyeti ve Temel Vasıfları	12
B. Batı Medeniyeti ve Temel Vasıfları	14
VI. İSLÂM MEDENİYETİNİN TEMEL VASIFLARI	15

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-MEDÎNETÜ'L FÂZILA IŞIĞINDA FARABİ'NİN MEDENİYET TASAVVURU.....	25
I. MEDENİYET TANIMI VE TASAVVURU	25
A. Erdemli Şehir.....	31
B. Erdemli Şehrin Halkının Özellikleri.....	32
C. Erdemli Şehrin Yöneticisinin Özellikleri	34
D. Erdemli Şehre Zıt Olan Şehir	36
1. Cahil Şehir	38
2. Fâsık Şehir	39
3. Dalalette Olan ve Değiştirilmiş Şehir	39

E. Erdemli Şehre Zıt Olan Şehrin Halkının Özellikleri	40
F. Erdemli Olmayan Şehirde Yaşamak Zorunda Kalan Erdemli İnsan	41
II. MEDENİYET TASAVVURUNUN KAYNAĞI.....	42
A. Siyaset-i Medeniyye ve es-Sa'âdetu'l Kusva	43
III. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUCU İLKELERİ.....	43
A. İnsanın Tabiatı Gereği Sosyo-Politik Bir Varlık Olması	44
B. İnsanın Bir Arada Yaşamaya, Adalete, Yardımlaşmaya ve İş Birliğine Duyduğu İhtiyaç	45
C. İnsanın Mutluluğa Ulaşmadaki İstek ve İhtiyacı	46
IV. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUMLARI VE ÖZELLİKLERİ	47
A. Vahiy ve Nübüvvet.....	47
B. Felsefe ve Din	48
C. Sanatlar ve Mutluluklar	50
D. Adalet	51
E. Yönetim ve Yönetici	51
F. İlimlerin Sınıflandırılması.....	53
G. Eğitim-Öğretim ve Müfredat.....	54
H. Ahlâk ve Erdemli Orta Teorisinin Mahiyeti	56

İKİNCİ BÖLÜM

MUKADDİME İŞİĞİNDA İBN HALDÛN'UN MEDENİYET TASAVVURU.....	58
I. MEDENİYET TANIMI VE TASAVVURU	58
II. MEDENİYET TASAVVURUNUN KAYNAĞI.....	65
A. Umrân İlmi ve Mülke Ulaşma.....	65
III. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUCU İLKELERİ.....	69
A. Umrân Düşüncesi	69
B. Asabiyet Elde Etmek	71
C. Mülkü Elde Etmek.....	75

IV. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUMLARI VE ÖZELLİKLERİ.....	77
A. İlimlerin Sınıflandırılması	78
B. Eğitim ve Öğretim Yöntemleri	80
C. Sanatlar ve Meslekler	81
D. Ekonomi ve İktisat	85
E. Yönetim ve Siyaset	88
F. Felsefe ve Din	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
FÂRÂBÎ VE İBN HALDÛN'UN MEDENİYET TASAVVURLARININ MUKAYESELİ İNCELEMESİ.....	93
I. MEDENİYET TASAVVURLARI ARASINDAKİ BENZERLİKLERİN VE FARKLILIKLARIN TEORİK VE PRATİK AÇIDAN MUKAYESESİ.....	93
SONUÇ	100
KAYNAKÇA.....	104
İNTERNET KAYNAKLARI	114

KISALTMALAR

- bkz.** : Bakınız
c. : Cilt
der. : Derleyen
DİB : Diyânet İşleri Başkanlığı
DİA : Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed. : Editör
Fak. : Fakülte
Hz. : Hazreti
İSAM : İslam Araştırmaları Merkezi
haz. : Hazırlayan
nşr. : Neşreden
öl. : Ölüm Yılı
S. : Sayı
s. : Sayfa
trc. : Tercümesi
çev. : Çeviren
ts. : Tarihsiz
thk. : Tahkik eden
vb. : Ve benzeri
yy. : Yüzyıl

TABLolar DİZİNİ

		<u>Sayfa No</u>
Tablo 1	Fârâbî’de Medeni Toplumların Yetkinlik ve Erdem Açısından Sınıflandırılması	31
Tablo 2	İlimler Tasnifi (Kitâb-u Tahsil-i’s Saade (Mutluluğu Elde Etme)’ye Göre)	54
Tablo 3	İbn Haldûn’a Göre İlimler (Aklî İlimler)	79
Tablo 4	İbn Haldûn’a Göre İlimler (Naklî İlimler)	79
Tablo 5	Mukaddime’de Sanatların Genel Tasnifi	82
Tablo 6	Mukaddime’de Sanatların Şeref Hususuna Göre Tasnifi	84

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI VE ÖNEMİ

Araştırmamızın amacı; iki önemli Müslüman mütefekkir olan Fârâbî ve İbn Haldûn'un, telifleri arasında beş asırlık bir dönem bulunan *el-Medînetü'l-Fâzıla* ile *Mukaddime* eserleri ekseninde medeniyete dair görüşlerini araştırmak ve incelemektir. Bunun yanı sıra, aradaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyarak günümüz açısından taşıdıkları teorik ve pratik değerler üzerinde değerlendirmelerde bulunmaktır. Çalışmamızın bir diğer gayesi de iki medeniyet tasavvuru birlikte incelendiğinde pragmatik ve pratik açıdan araştırma ve inceleme kolaylığı sağlamaktır.

Araştırmanın nihai hedefi ise araştırmamızın amaçları ekseninde daha önce tespit edilmemiş veya üzerinde durulmamış noktalardan hareketle İslâm düşüncesi içerisinde teklif edilegelmiş medeniyet perspektiflerini gün yüzüne çıkarabilmektir.

II. YÖNTEM VE KAYNAKLAR

Araştırmamızda tümevarımcı bir yöntem izlenecektir. Bu anlamda ilk olarak Fârâbî ve İbn Haldûn'un kimliğine dair bilgiler verilecek, daha sonra eserleri olan *el-Medînetü'l-Fâzıla* ile *Mukaddime*'nin içerik ve kapsamı ele alınacaktır. Akabinde de bu eserlerin içeriklerinden hareketle Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurlarının kaynağı, kurucu ilkeleri ve kurumları ortaya konulacaktır. Nihayetinde ise bu iki medeniyet tasavvuru teorik ve pratik zeminde benzerlikleri ve farklılıkları ile beraber değerlendirilecektir.

Çalışmamız aşağıdaki sorulara cevap bulmak amacıyla ele alınmış olup bu soruların cevaplarının izlerini yardımcı kaynaklarla beraber yukarıda bahsi geçen düşünürlerimizin ilgili eserlerinde bulmayı hedeflemektedir:

- Medeniyet ne anlama gelmektedir, medeniyet fikrinin ortaya çıkışı nasıl gerçekleşmiştir, medeniyet kavramı neye göre, nasıl sınıflandırılmaktadır?

- İslâm düşünce tarihinde medeniyet fikri nasıl ortaya çıkmıştır? İslâm Felsefesi'nde medeniyet düşüncesinin temellerini atan, kurumsallaştıran düşünürler kimlerdir?
- İslâm Felsefesi'nde medeniyet fikrini ortaya koyan bu düşünürlerin medeniyet tasavvurlarının kaynakları, kurucu ilkeleri, kurumları nelerdir?
- İslâm Felsefesi'nde medeniyet tasavvurları özgün müdür, mevcut diğer medeniyet düşüncelerinden etkilenmiş midir?
- Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurlarına baktığımızda hangisi teorik açıdan daha sağlam ya da daha zayıftır?
- Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurlarından hangisi pratik açıdan daha soyut ya da daha somuttur?
- İslâm Felsefesi'nin medeniyet düşüncesi açısından öncü düşünürleri olarak kabul edilen Fârâbî ve İbn Haldûn'un *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *Mukaddime* planında ortaya koymuş oldukları medeniyet tasavvurlarının günümüz medeniyet düşüncesine ve dünyasına teorik ve pratik anlamda ne gibi katkıları olabilir?

Tüm bu sorulara cevap ararken devlet, mülk, uygarlık, şehir, medine, siyaset vb. kavramlar; medeniyet kavramının birbirini temsil eden ayrı birer yüzü olmak üzere kullanılmıştır.

Çalışmamızda temel eserlere başvurmaya çalıştık. Bunun yanında konumuzla alakalı yüksek lisans tezi, doktora tezi, kitap, makale, dergi çalışmaları, vs. gibi çalışmalardan da yararlanmaya gayret ettik.

III. MEDENİYET KAVRAMINA GENEL BİR BAKIŞ

Lügatte “*medeniyet*”; şehirleşme hali, şehir yaşamına geçiş gibi anlamlara gelmektedir. Arapça “*şehir*” anlamında “*medine*” ifadesinden ortaya çıkan “*medeniyet*”, Batı dillerindeki “*civilisation*” a mukabil dilimizde, 19. yüzyıldan beri kullanılmaya başlamıştır. Osmanlı müelliflerinin ise bundan önce beşeriyetin maddî ve manevî açıdan ileri derecedeki bolluk ve rahatlık içinde yaşanan devirlerini

anlatmak için medeniyet manasında imar, umran ve mâmur kavramlarından yararlandıkları görülmektedir.¹

Medeniyet kavramının İslâm dünyasında ortaya çıkışı ve yaygın bir şekilde kullanımı Grek kültüründen çeviri faaliyetlerinin gerçekleştirildiği 8. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Nitekim bu faaliyetler sırasında Yunanca'da “şehir ve şehir devleti” anlamındaki “polis” kavramı medîne ile, “devlet ve yönetim” anlamına gelen aynı zamanda Platon'un diyaloglarından birine de ismini verdiği “politeia” ise “es-siyâsetü'l-medeniyye” kavramıyla açıklanmıştır. Bu şekliyle “medenî” kavramı toplumsal bir terim olmakla birlikte aynı zamanda politik de bir terimdir. Bununla birlikte İslâmî fikir kaynaklarında sıkça dile getirilen insanın doğası sebebiyle medenî halde bulunduğu (medeniyün bi't-tab') ifadesi de Aristo'yla ilişkilendirilen “siyasal canlı”yı (zoonpolitikon) göstermektedir.²

Batı dillerinde “medeniyet”e mukabil gelen “civilisation” kavramından ilk kez Fransızca olarak (civilization) Victor Riqueti Mirabeau tarafınca 1757 senesinde neşredilen *L'ami des hommes ou traité de la population* isimli kitapta yararlanılmış olmakla birlikte az bir zaman sonra diğer Batı dillerinde de kullanımının yaygınlaştığı tespit edilmiştir. Civitas kavramından ortaya çıkarılan “civilisation” kavramı ve değişik irtibatlı kullanımları, Türkçe “medeniyet” gibi, esas manasıyla “medine” yani “şehir” ile ilintilidir. Yunancada şehir manasında kullanılan polis kavramı da aynı “civitas” gibi, naziklik, terbiyeli olma, incelik sahibi olma (politeness) gibi birtakım anlamları karşılar.³

Arapçada “şehir” manasını karşılayan ve müdûn masdarına dayanan “medîne” isminden Osmanlıcada ortaya çıkarılan medeniyet kavramının; kök haliyle “yönetmek” (es-siyâse) ile “mâlik olmak” gibi birtakım manaları karşılayan deyn (dîn) köküyle bağlantısının bulunduğu iddia edilmiştir. Medenî (medeniyeye) ile medînî kavramları ise “şehre mensup olan, şehirlî” gibi anlamları karşılamaktadır.⁴

¹ Ziya Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, Selmat Matbaası, İstanbul Şubat 1999, s. 14.

² Aristo, *Politika*, (çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, 5.Baskı, İstanbul 2000, s. 9.

³ İbrahim Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.15, S.29, Şubat 2010, s. 2.

⁴ İlhan Kutluer, “Medeniyet” , *DİA*, C.28, İstanbul 2000, s. 296.

“Müdûn” kelimesi “mukîm olmak” manasına gelir. Çoğulu “medain” olan “medine” kelimesi, “insanın bireysel ve toplumsal hayatına ilişkin ihtiyaçlarını karşılayan yerleşim birimine yani şehre” özel isim olmuştur.⁵

Medeniyet, Osmanlı düşüncesi içerisinde “civilisation” manasına karşılık ortaya çıkarılmış olan bir kavramdır ve Türkçe’de ilk kez Sadık Rıfat Paşa 1838 senesinde kullanmıştır.⁶ İslâm âleminde medeniyet ile ilişkili isimlerden başta geleni İslâm Devleti’nin teşekkülünü bildiren Medine şehridir. Bu şehrin mensuplarına ‘medenî’ denilmekteyken, herhangi diğer bir şehirde oturan da ‘medîni’ şeklinde tanımlanmıştır.⁷ Nitekim çalışmamızın konusunu da teşkil eden İbn Haldûn da bu ayrımına benzer biçimde toplumların gelişmişliklerini ve türlerini ‘umrân’ kavramıyla açıklayarak medîni olmayanları yani göçebelere ‘bedevî’ olarak tanımlamıştır.

Ahmet Cevdet Paşa da medeniyet kavramını “ihtiyâcât-ı beşeriyeyi tahsil, kemâlât-ı insâniyeyi tekmil” (beşeriyetin gereksinimlerini giderme, onların olgunlaşmalarına yardımcı olma) şeklinde tarif etmiştir ki bu tanımlamada insanlığın her türlü ihtiyaçlarının karşılanması ile ahlâk, zekâ ve ruh bakımlarından olgunlaştırılması şeklindeki maddi ve manevi iki ana yöne vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.⁸

Günümüzde medeniyet kavramı esas itibariyle üç farklı manada kullanılmaktadır. Birincisi, diğer insanlara karşı kibar ve terbiyeli olma hususunda insana oto-kontrol yetisi kazandıran normlar ve erdemler bütünü; ikincisi, ilerlemiş olarak kabul edilen bir toplumu, gelişmemiş sayılan toplumlardan ayıran özelliklerin tamamı, üçüncüsü müşterek niteliklere sahip olan sosyal oluşum ve grupların tamamıdır.⁹

⁵ Kasım Şulul, *İbn Haldûn’a Göre İslâm Medeniyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, s. 21.

⁶ Ayşe Sıdıka Oktay, “Fârâbi’nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.12, S.64, Haziran 2019, s. 976.

⁷ Ahmet Koçak, “Sezai Karakoç’un Fikrî Yazılarında Doğu ve Batı Medeniyeti Tasavvuru”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, S.5, Nisan 2016, s. 52.

⁸ Süleyman Genç, Mehmet Şeker, *Türk İslâm Medeniyeti Tarihi*, Mihrabad Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2018, s. 6.

⁹ Tahsin Görgün, “Medeniyet” , *DİA*, C.28, Ankara 2003, s. 298-301.

Medeniyet her biri kendilerine has kabile hayat tarzı ve alışkanlıklarını devam ettiren çöl halkının yaşantısına karşılık değişik köken, din, dil ve alışkanlıklara sahip toplulukların toplandığı şehirde ortaklaşa bir şekilde meydana çıkarılan ve ilerleyen bir yaşayış biçimini ifade eder.¹⁰ Nasıl ki insanlar birbirlerine akrabalık ya da ailevi bağlarıyla bağlıysa, nesiller bir aile hattından geliyorsa, aynı şekilde, medeniyetler de tarih denen çok daha büyük bir bütünün birimlerinden teşekküldür. Bununla birlikte medeniyet adı verilen olgu muhtelif halkların, nizamların ve inanışların neticesidir.¹¹ Medeniyet, “Bir memleketin veya toplumun düşünce ve sanat hayatıyla maddî ve manevî varlığına has niteliklerin tümü” şeklinde de tanımlanmaktadır.¹² Tüm bu tasvirlerden hareketle medeniyetin maddî ve manevî değerleri içine alan daha çok toplumsal, kültürel, sanatsal ve siyasi yanlarının ön planda olduğu çok yönlü bir olgu olduğundan bahsedebiliriz.

IV. MEDENİYET KAVRAMININ DOĞUŞU VE TARİHİ SEYRİ

Medeniyet kavramı oldukça yeni bir kavramdır. Medeniyet bir yaşam şekli; bireylerin maddî ve manevî değerlerinin tamamı; beşeriyetin ahlâk, fikir, teknik ve toplumsal açılardan gelişmesi; insan, yaşam ve evrenin birbirlerine olan tesirlerinin sonucu şeklinde tarif edilmektedir.¹³

Bir “*merkez kavram*” olarak medeniyet, kavramsal alt yapısında bir hayli fazla anlamı içermekte ve bu sebeple değişken ve yukarıda da belirttiğimiz üzere çok yönlü bir anlam şeması oluşturmaktadır. Bir dünya görüşünün herhangi bir vakit ve mekân çerçevesinde görünür olması şeklinde ifade edilen medeniyet, belirli bir varlık düşüncesini, kâinat fikrini ve insan şuurunu da kapsamaktadır.¹⁴

Toplum bilimlerinden emperyalizme, popüler geleneklerden milletlerarası ilişkilere kadar kapsamlı bir alanda geniş anlamlarda yararlanılan “medeniyet”

¹⁰ Kazıcı, *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, s. 15.

¹¹ Will Durant, *İslâm Medeniyeti*, (çev. Orhan Bahaeddin), Tercüman 1001 Temel Eser, Kervan Kitapçılık A.Ş. , İstanbul ts. , s. 263.

¹² Genç, Şeker, *Türk İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 6.

¹³ Casim Avcı, *Kur'an ve Medeniyet Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2001, s. 63.

¹⁴ Kalm, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, s. 1.

kavramı kullanılageldiği 18. yüzyıldan bu yana farklılaşmış, ara ara karşıt anlamlarda da kullanılmış öyle ki kimi zaman sert bir şekilde tenkit edilmiş ve yadsınmıştır.

“Civilisation” un Türkçe karşılığı olarak 18. yy.’da sözlüklerde ahlâkı süslemek, terbiye hususunda yol ve yöntem öğrenip öğretmek, insanîyet, ünsiyet kelimeleri verilmektedir.¹⁵ Bu da göstermektedir ki, günümüz kullanımındaki medeniyet ile medeniyetin Batı lisânlarındaki karşılığı olan “civilisation” kelimesinin kullanımı; esasında 18. yy. itibariyle süregelen olayların toplu bir sonucudur.

Medeniyet kavramının ilerleme, kalkınma, teknoloji, zenginlik ve maddi üstünlük anlamında kullanılması, 19. yy.’dan itibaren son Osmanlı dönemi Müslüman aydınlarının tartışmalarında sıkça karşımıza çıkar.¹⁶ Muallim Naci, 1894’te basılan *Lügat-ı Naci*’sinde medeniliği “şehirlik, bedevîliğin zıddı” olarak tanımlar. Medeni olmak, “terâkkiyât-ı hâzıraya muvâfık surette maîşet ve içtimâ etmek” (zamanın ruhuna uygun bir şekilde geçinme ve toplumsallaşma) demektir.¹⁷

Medeniyet kavramı, dilsel köken açısından “din” kavramı ile anlamsal bir müstereke sahip olmakla beraber, İslâm dünyasında son yüzyıllarda az da olsa İslâm dışı değerleri işaret eden pek de kabul görmeyen bir anlam taşıdığını da görmekteyiz.¹⁸ Bu anlamda medenileşmenin anlamının yanlış değerlendirilip Müslümanlıktan uzaklaşmaya dönüştürülmesi önlenmeli ve kendi değerlerimize mutabık modern hayatın gereklerinin uygulanması gerekmektedir.¹⁹

Medeniyet bir evrene bakışı, bir yaşam tarzını ya da bu bakış çevresinde ortaya çıkmış olan somut ve soyut erdemleri ifade eden bir yapıya benzetilebilir. Günümüzde ise burada değinilen tasvirlerle yönelik çeşitliliklerle birlikte medeniyet ve medeniyet tarihi kavramları, bağımsız bir şekilde yaşayan belirli bir toplum, yaşam bölgesi, kıta

¹⁵Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, İzmir 1992, Akademi Kitapevi, s. 1-2.

¹⁶ İbrahim Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, İnsan Yayınları, 1.Baskı, 2018, s. 56.

¹⁷ Muallim Naci, “Medenîlik” , *Lügat-ı Naci*, İstanbul 1990, s. 600.

¹⁸ Müfit Selim Saruhan, “Fârâbî’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, *Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S.18, Ekim 2010, s. 384.

¹⁹ H. Ömer Özden, “Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, S.3, 2016, s. 111.

ya da muayyen bir din veya din üyelerine nispet için kullanılmaktadır: Mısır medeniyeti, Yunan medeniyeti, İslâm medeniyeti vs. gibi.

Medeniyet çoğu terimle ilişkili bir kavramdır. Umrân, hadarilik, kültür, ilerleme, teknik, endüstrileşme, refah ve kalkınma vs. buna örnek olarak verilebilir.²⁰ Medeniyet; tarih, felsefe, sosyoloji, sosyal psikoloji ve antropoloji gibi alanların da içine girmekte ve interdisipliner (çoklu) bir çalışma ve ilgi ortamı oluşturmaktadır.

Fârâbî (öl.950)'nin medeniyet tasavvurunun temeli ortak birtakım gayelere dayanmaktadır. Bu gayelere ulaşmak için nasıl bir dünyada hayat sürdürdüğümüz, asgari bir kent yaşamının zarurî ve jeopolitik vasıfları kadar mühimdir. Nitekim düşünce ve gönül coğrafyasında eksik olan bir örneğin, toplumsal ve somut bir ortamda ilerleme ve gelişme göstermesi olası değildir.²¹

Medeniyetin maddi kalkınma ve ilerleme ile aynı manaya işaret ettiğini söyleyen Şemseddin Sami de medeniyet için “*Ulûm ve fûnûn ve senâyi ve ticâretin semerâtından bihakkın istifadeyle hüsn halde ve refah ve asayişte yaşayış; hazariyet, terâkki.*” olarak tanımlamaktadır.²² Nitekim ilerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere refah elde etme, güvenlik, ticaret, kaliteli ve iyi yaşam gibi unsurlar İbn Haldûn (öl.1406)'un medeniyet tasavvurunun da odak noktalarındandır.

Kentteki hayatın sağladığı sosyalleşme yepyeni bir fenomen²³ olarak başta Fârâbî olmakla birlikte çoğu Müslüman mütefekkirin ilgi alanına girmiştir. İbn Haldûn'un *Mukaddime* isimli kitabından hareketle medeniyet idrakinin, İslâm topraklarında “civilisation” teriminin yaygınlaştığı Batı fikriyatından en aşağı dört asır öncesinde meydana çıktığı ve üzerinde tartışıldığı söylenebilir.²⁴

Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunu da göz önüne aldığımızda bu zamanın toplamda sekiz asır daha öncelere dayandığı iddia edilebilir. Bu şartlarda medeniyet

²⁰ Avcı, *Kur'an ve Medeniyet Tarihi*, s. 64.

²¹ Kalın, “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, s. 59.

²² Şemseddin Sami, “Medeniyet” , *Kâmûs-ı Türki*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, s. 1315.

²³ Fenomen hakkında bkz. Turgut Akyüz, “Kant'ın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Düşünce Geleneğindeki Kaynakları”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, C.1, S.2, 2017, s. 124.

²⁴ Şener Aktürk, “Braudel'den Elias'a ve Huntington'a 'Medeniyet' Kavramının Kullanımları”, *Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 2000, S.41, s. 167.

fenomeninden İslâm dünyasında Batı'dan çok önceleri farkına varılmış ve nitelikleri ile gelişim süreçleri sorgulanmış bir olgu olarak bahsedebiliriz.²⁵

Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet tanım ve tasavvurları, tezimizin temelini oluşturduğu ve kendi bölümlerinde geniş yer verileceğinden dolayı burada onların tanımlarına yer vermeyeceğiz.

V. MEDENİYETLERİN GENEL SINIFLANDIRILMASI

Medeniyet kavramı tarih boyunca pek çok farklı anlamlar kazanmıştır. Bütün insanlar aynı medeniyete mensup değildirler. Medeniyet, bir tane değil çok sayıdadır. Medeniyet oluşumlarının da siyasi ve dini topluluklar gibi belirli bir sınırları, kendilerine özel tarihleri vardır. Bunlara bağlı olarak temelde her bir medeniyet belirli bir yer ve vakit içerisinde ortaya çıkar, süregelir, gelişir en son dönemi itibarıyla de ya çöker ya da yok olur.²⁶

Aynı zamanda ilimsiz ve dinsiz bir medeniyet de asla düşünülemez. Özellikle temayüz etmiş her bir medeniyet mutlaka bir dine tabi olmak üzere gelişme göstermiştir.

“İstisnasız her medeniyet bir dine dayanır. Uzak Doğu (Çin) medeniyeti Konfüçyüs'e ve Budizm'e; Hint Medeniyeti Brahmanizm ve Hinduizm'e; Yunan-Roma medeniyeti politeizme; Avrupa Medeniyeti Hristiyanlığa; İslam Medeniyeti ise İslamiyet'e bütün varlık ve eserini borçludurlar.”²⁷

Medeniyet toplulukları arasındaki ortak kurum ve kuruluşların tamamını ifade etmektedir. Bugün medeniyet sözcüğü, en eskileri Mezopotamya'daki medeniyetler ile günümüz Meksika'sında ve Peru'da Olmec ve Caral, Sarı Irmak'taki Çin medeniyetleri olmak üzere geçmişin bazı dikkate değer toplumlarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Ancak dünyanın bazı bölgelerinde, medeniyet kavramı çok farklı bir anlamla da kullanılmaktadır. Kadim Yunanlılar kendilerinden olmayan ve Yunanca konuşamayanlara “bır bır bır...” gibi sesler çıkardıklarını düşündükleri için

²⁵ Oktay, “Fârâbî'nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi”, s. 976.

²⁶ Ziya Gökalp, *Türk Medeniyeti Tarihi*, (haz. Kâzım Yaşar Koprıman ve Afşar İsmail Aka), Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Güneş Matbaacılık, İstanbul 1976, s. 17-18.

²⁷ Peyami Safa, *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1978, s. 115.

“barbar” ismini vermişlerdi. Örneğin; Antik Yunanlılar, Barbar-medeni ikilisinde “barbar”ın zıttını ifade etmek üzere medeni kavramına başvurmuştur.²⁸

Bu ikililiğin ortaya çıkmasıyla beraber kiminin medeni kiminin barbar olduğu; kiminin eşsiz olarak görülmesi başkalarına ise ikincil bir varlık olarak yavaşlamanın zorunlu olduğu şeklinde bir yaklaşımı geliştirmiştir. Birinci yaklaşıma göre medeniyet teknolojik terâkkiye, ustalık ve hüner gerektiren sanat ve bilim sahalarındaki ilerlemeye atıf yaparken, ikincisi, “medenî” olanlara barbar şeklinde gruplandırılanlardan ayrı hareket edilmesini zorunlu kılan bir farka vurgu yapmaktadır. Buna ek olarak bir sözcük ve bir mefhum olarak medeniyet, geçmişte kimi toplulukların benimsenmesinin, kimisinin ise aşağılanmasını, bir topluluğun yaşam şeklinin mahfazasının, kimininkinin de helâkinin ya da çöküşünün sebebi olarak kabul edilmiştir.²⁹

Bir Medeniyetler Tarihi Araştırmacısı olan Samuel Huntington, medeniyet fikrini şöyle izâh etmiştir:

“Medeniyetin varılması gereken ideal olarak kullanılmasının bırakılarak medeni olmak için tek bir standardın olduğu dolayısıyla da sadece belli grubun veya elit bir kesimin medeni olabileceği varsayımından uzaklaşılmalıdır.”³⁰

Bundan hareketle Huntington’ nun bir tek medeniyet öngörüsünden farklı olarak birden fazla medeniyetin mevcudiyetini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Huntington yine medeniyetlerin belli vakitler içerisinde belli birtakım değişimleri atlatarak ömrünün sona ereceğini ama etkisinin bir politik düzenden, bir yönetim rejiminden ya da hükümdarlıklardan çok daha uzun sürebileceğini ifade etmiştir.³¹ İlerleyen bölümlerde İbn Haldun’un medeniyet tasavvurunun esaslarında da medeniyetin ömrüne dair buna benzer bir anlayışının bulunduğunu ifade etmiş olacağız.

²⁸ Kalm, *Barbar, Modern, Medeni*, s. 67.

²⁹ Pius Langa, “Meydan Okuyan Medeniyetler”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, S.24, 2007, s. 101.

³⁰ Samuel Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, (çev. M. Turhan ve C. Soydemir), Okuyan Us Yayınları, İstanbul 2006, s. 47.

³¹ Yaşar Barut, Volkan Duran; “İbn Haldûn’un Eğitimle İlgili Fikirlerinin Medeniyetler Çatışması Bağlamında İncelenmesi”, *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi*, C.4, S.1, İstanbul 2019, s. 32.

Medeniyet, beşeriyetin belirli tarihsel dönemlerde bir topluluğun ya da bir grubun içselleştirdiği birtakım araçlarla çaba sarf ederek meydana getirdiği aynı zamanda devamlılığını sağladığı usul ve yöntemler ile hayat tarzlarının tamamını ifade eder.³² Tüm medeniyetler bir erdemler manzumesidir. Birey; inançlı, düşünen ve etki bırakan bir yaradılışa sahip olduğu için, tüm medeniyetlerin özünde bir inanç, muhakeme ve kanun sistemi mevcuttur ki bu da somut ve soyut bir kültürel birikimi ortaya çıkarır.³³ Bunun gerçekleşebilmesi için insanın öncelikle kendinden başlaması gerekir. İnsanın kendisiyle tanışması kendisine has bir manevi kültür dünyası ile buluşması demektir. Bununla birlikte bu kültürel miras yeryüzünde yaşayan insanların örmüş oldukları bir dokudur ve doğrusuyla ve yanlışıyla insanlığın tüm etkinliklerinden ve çalışmalarından izler taşıyan bir tarihsel yaşam alanında ortaya çıkar.³⁴

Somut ve soyut kültürün birbirleriyle olan ilişkisi tarih boyunca medeniyetlerin gelişimiyle beraber etkileşimli bir şekilde devam etmiştir. “İngiliz İktisâtçı Arnold Joseph Toynbee’ye göre bir tek medeniyet yoktur ve terâkki bir ütopyadır. Medeniyetler sadece vardır ve her bir medeniyetin belli bir kaderi vardır. Büyük çizgiler tekerrür eder ve bunlar aşağı yukarı önceden tayin edilegelmiştir. Değişmeyen insanın mizacıdır, manevi yapısıdır.”³⁵ Bir medeniyetin değeri, onun bütün insanlığı birleştirecek, barışı ve adaleti kuracak, bireylerin ve toplumların huzurunu sağlayacak bir inanç ve ahlak nizamı olmasında saklıdır.

Cemil Meriç, A.J.Toynbe’nin, uzun ömürlü ve etki sahası geniş olan 21 medeniyetin varlığından söz ettiğini; bunlardan yalnızca beşinin halen ayakta olduğu bilgisini aktarmaktadır. 21 medeniyetten yaşamaya devam edenler Uzak Doğu, Hint, Ortodoks Hristiyanlık, İslam ve Batı medeniyetleridir. Meriç’e göre Toynbee, bu tespitiyle medeniyetlerin de insanlar gibi değişmez bir kadere tabi olduklarını, her medeniyetin doğarak geliştiğini ve sonuçta yok olacağını iddia etmiş olmaktadır.

³² Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978, s. 66.

³³ Hilmi Ziya Ülken, “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, *Türk Düşüncesi Mecmuası*, S.1, 1953, s. 13.

³⁴ Vahdettin Başçı, “Bağnazlık Üzerine”, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.3, S.1, 2004, s. 168.

³⁵ Cemil Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, 24. Baskı, İstanbul 2016, s. 101.

Meriç; Toynbee'nin, medeniyetlerin doğuşunda insanların karşılıklarına çıkan coğrafi ve tarihi şartlara meydan okumalarının oldukça büyük bir etkisi olduğuna da işaret ettiğini belirtmektedir. Toynbee'nin bir medeniyetin gelişmesi hususunda ise yaratıcı zekâyâ sahip bir azınlık sayesinde olacağını ifade ettiğini de vurgulamaktadır.³⁶

Diğer medeniyetlerle ilişkiler açısından medeniyetler ikiye ayrılır: “1.Açık medeniyetler: Diğer medeniyetlere hayat hakkı tanıyan ve onlarla barışa dayalı ilişkiler geliştirerek birlikte var olmayı benimseyenler. 2.Kapalı medeniyetler: Başka medeniyetleri yok olmasına sebep olarak tüm dünyaya hâkim olmaya çalışan medeniyetlerdir.”³⁷ Tarihte hiçbir kapalı medeniyet amacına ulaşamazken, açık medeniyetler hep bir diğerine yaşam alanı sunma çabası içerisinde olmuşlardır.

Yine Meriç'e göre medeniyetler bir tek yol üzerinde ya da tek bir düzen doğrultusunda ilerlemezler. Tüm medeniyetler özlerine mahsus erdemleri yerine getirerek beşeriyetin müşterek kaynaklarını artırarak onlara değer katar. Herhangi bir medeniyet diğer bir medeniyeti tüm bileşenleriyle kabullenemez. Bununla birlikte medeniyetler genellikle şu üç yöntemle aktarılmaktadır:

“1.Kolonileşme yoluyla; Fenikeliler Kartaca'ya, Yunanlılar Güney İtalya'ya ve Sicilya'ya, İngilizler Kuzey Amerika'ya ve Avustralya'ya kültürlerini böyle yaymışlardır. 2.Aşılıyarak; Helenleşen İskenderiye, Mısır ağacına yapılan böyle bir kültür aşısıydı. 3.Faydalanma yoluyla; Bir kültür kendi değerlerini inşa ederken başka bir kültürden malzeme alır. Bu türlü 'iktibaslar' daha çok ilim ve teknoloji alanında geçerlidir. Yabancı bir medeniyetin dini, felsefi, içtimai, ahlâki unsurları alınabilir; ama sadece besleyici malzeme olarak. Hint böyle yapmıştır.”³⁸

Günümüzdeki birçok medeniyet de faydalanma yoluyla birbirini etkilemektedir. Bu bazen kültürel gelişmeye bazen de kültürel yozlaşmaya yol açmaktadır. Aynı zamanda tüm özgün medeniyetler, sadece ve sadece kendi değer sistemine uygun olan unsurları kendi bünyesine katmak suretiyle ayırt edici bir unsur olarak görev yapmaktadır. Medeniyet aşamasına ulaşan bir toplum ya da toplumlar adalet, hürriyet,

³⁶ Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, s. 101-102.

³⁷ Recep Şentürk, *Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?*, Recep Şentürk (edt.), İbn Haldûn (güncel okumalar), (227-269), İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

³⁸ Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, s. 109.

sosyal ya da bireysel refah gibi ideallerine ulaştıktan sonra ya önceki başarılarıyla avunmaya ya da geçmişin geleneklerini sonsuza kadar devam edecek birer ideal şeklinde görerek kutsamaya başlarlar. Buna bağlı olarak son aşamalarında ise Çin, Roma ve Bizans uygarlıklarında olduğu gibi durağanlaşmaya yüz tutarlar.³⁹

Meriç'e göre medeniyet çöküşü her medeniyetin önüne geçilmez alinyazısıdır ve bunun birçok sebebi vardır. Bütün kültürel sistemler, insanlığın idealize ettiği önemli ve büyük olarak kabul edilen değerlerden bir kısmını ancak gerçekleştirebilir ki bunlardan Grek uygarlığı “güzel”i; Roma, “hukuk” u ortaya çıkarmıştır. Sâmi uygarlığının medeniyet havzalarına etkisi ise “din”dir. Çin, “faydalı” yı yerine getirmek için çaba sarfetmiştir. Hindin beşeriyete hediyesi “hayal” ve “tasavvuf”; Avrupa uygarlığının katkısı ise “ilim”dir. Bütün değerlerin bir ilerleme limiti mevcuttur. Medeniyetler bu limite ulaştınca vazifelerini yerine getirmiş olup artık bir sona yaklaşmış olmaktadır. Medeniyetler ansızın çöküşe geçmezler. Batış zaman alır ve özünde ise birdenbire dikkati çekmeyen bir süreci başlatır. Tüm medeniyetler kendi çöküş nedenlerini kendi içlerinde, kurumlarında ya da bileşenlerinde besleyerek büyütürler.⁴⁰

Medeniyet Tarihi kitapları medeniyetleri genellikle Batı ve Doğu medeniyetleri şeklinde sınıflandırmaktadır. Biz de o sınıflandırmaya uyacağız ve son derece kapsamlı olan medeniyet kavramını genel olarak doğu ve batı olmak üzere iki başlık altında ele alacağız. Sonrasında ise İslâm medeniyetinin temel özelliklerini ifade etmeye çalışacağız.

A. Doğu Medeniyeti ve Temel Vasıfları

Doğu Medeniyeti kavramı, Avrupa'nın doğusunda kalan ve Batı dünyası ile farklılık gösteren Asya'daki çeşitli kültürel, sosyal ve düşünce sistemlerini ifade etmek için kullanılmakla birlikte Hint alt kıtası, Uzak Doğu, Avustralya, Orta Doğu, Orta Asya ve Yakın Doğu bölgelerini kapsamaktadır.

³⁹ Meriç, *Umrândan Uygurlığa*, s. 109.

⁴⁰ Meriç, *Umrândan Uygurlığa*, s. 109-110.

Doğu medeniyetinin ilk olarak kendini göstermesi uygarlık alanları olarak Mezopotamya ve Mısır olmak üzere iki noktada vuku bulmuştur. Bu merkezlerin ikisi de doğu uygarlıklarının temelini oluşturmaktadır. Doğu medeniyetinin kaynaklık ettiği evrensel bazı değerler, bütün milletlerce kabul gören birtakım olgular vardır. Bu değerler ve olgular kültür, sanat, bilim, tarih, vb. sosyal ve beşeri alanlardaki her türlü maddi ve manevi birikimi ifade eder. Bunlar kimsenin malı olmayıp bütün insanlığın ve medeniyetlerin ortak değerleri ve birikimleridir.⁴¹ Bu noktada birikimlerini paylaşım noktasında Doğu medeniyeti, oluşumları ve davranış kültürü açısından açık bir medeniyet olarak kabul edilebilir.

Bununla birlikte Doğu-Batı arasında kesin bir çizgi olduğunu belirten Sezai Karakoç, “Asyalı Asyalıdır, Avrupalı Avrupalıdır” demektedir.⁴² Yücel Bulut ise doğu batı sınırlarının teşhisine dair şunları söyler:

“Asya, Asur dilinde ‘Doğu ülkesi’ demektir. Asya ve Avrupa kelimeleri Babil şehrinin iki kısmını ifade eden ‘asu’ (doğu) ve ‘ereb’ (batı) sözlerinden türetilmiş, sonraları Ege denizinin iki tarafını birbirinden ayırmak için kullanılmış, Büyük İskender bu sınırı Hindistan’a kadar uzatmıştır. Roma İmparatorluğu zamanında Roma şehri meskûn dünyanın merkezi sayılmış, doğu tarafı için ‘oriens’, batı tarafı için ‘occiden’ tabiri kullanılmıştır. Bu devirde Batı’ya kıyasla Doğu ‘medeni ülke’ idi. 7. yüzyılın ortalarından itibaren Doğu’nun büyük kısmının Müslümanların eline geçmesiyle birlikte kavramın muhtevası da genişledi. Haçlı seferleri esnasında Doğu’dan maksat İslâm dünyasıydı. Osmanlı’nın yükselişiyle birlikte Doğu ve İslâm denince akla Osmanlılar geliyordu.”⁴³

Nitekim Ziya Gökalp, Doğu ve İslam medeniyetlerinin birbirleriyle irtibat sonucunda meydana gelen yanlış anlaşılma sebebiyle ortaya çıkan benzerlik hakkında şunları söylemektedir:

“Doğu medeniyeti bazılarının sandığı gibi, yalnızca İslâm medeniyeti değildi. Kaynağı bakımından Doğu medeniyeti idi. Nasıl ki, Batı medeniyetinin de Hristiyan medeniyeti değil de Batı-Roma medeniyetinin bir uzantısı olması gibi. Osmanlılar,

⁴¹ Hüseyin Burak Gürler, İbrahim Sünbül, İshak Coşkun; “Doğu ve Batı Medeniyetlerinin Etkileşim Alanları”, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2019, S.2, s. 26.

⁴² Sezai Karakoç, *Sütun*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1980, s. 331.

⁴³ Yücel Bulut, “Oryantalizm” , *DİA*, C. 33, Ankara 2007, s. 428-437.

Doğu-Roma medeniyetini, doğrudan doğruya Bizans'dan almadılar: Kendilerinden önce, Müslüman Araplar'la Acemler, bu milletlerden aldılar. Bundan dolayıdır ki, bu medeniyeti, bazı fikir adamları İslâm medeniyeti sandılar.”⁴⁴

B. Batı Medeniyeti ve Temel Vasıfları

Batı dünyası medeniyet kelimesiyle sahip olduğu metotları ve bu metotların kendilerine has bir uygulama biçimini, ilmî nitelik taşıyan tüm birikimlerini ve geçen iki yüzyıl içerisinde meydana getirdiği tüm müesseseleri, erdemleri ve bunlara ilişkin hemen hemen her şeyi kastetmektedir.⁴⁵ Batı medeniyeti kavramının belirleyici anlamı, özellikle Fransa'da devlete insanları medenîleştirme gibi bir görev yüklerken; aynı zamanda genel olarak Batılılar'a bütün bir dünyayı medenîleştirme, kendi ulaştıkları seviyeden henüz bu seviyeye ulaşmamış olanları haberdar etme ve onların da aynı nimetlerden istifadesini sağlama hak ve yetkisinin esasını teşkil etmiştir.⁴⁶

Batı medeniyeti özü itibariyle İslâm medeniyetinin devamıdır. Bilimler Eski Mısır, Babil, Yunan, İslâm ve Avrupa sırasını izlemiştir. Batı bilimi şeklinde takdim edilenler arasında İslâm bilimlerinin gelişerek süregelen bir parçasıdır.⁴⁷

Doğu'nun Batı üzerindeki etkilerinin derinlemesine araştırılmaya ihtiyacı varken unutulmaması gereken bir diğer husus da Batı'nın “Avrupa merkezci” bakışının herhangi başka bir toplumda “autocentrism” olarak da görülebileceği gerçeğinin idrak edilmesidir.⁴⁸ Ali Fuat Başgil, Batı medeniyetinin bir bütün olduğundan hareketle dikkatli bir tahlil ve ayıklama ile bu medeniyetten istifade edilebileceğini ifade eder.⁴⁹ Başgil, bununla ilgili olarak şunları aktarmaktadır:

“Garp medeniyeti bir bütündür, zâhir. Bunu inkâr eden yoktur. Fakat bu, kimyevi sentezler gibi, tahlil edilip unsurlarına ayrılınca varlığını ve mahiyetini kaybeden bir

⁴⁴ Ziya Gökalp, *Hars ve Medeniyet*, Toker Yayınları, Savaş Ciltevi, İstanbul 2013, (e-book).

⁴⁵ Görgün, “Medeniyet” , *DİA*, s. 298-301.

⁴⁶ Arnold Joseph Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, (çev. Ufuk Uyan), İstanbul 1980, s. 97-122.

⁴⁷ Ali Karakaş, *20.Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları: Fuat Sezgin Örneği*, (Danışman: Doç. Dr. Bekir Tatlı), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2015, s. 332.

⁴⁸ Esra Sınjar, “Doğu Medeniyetinin Batı Medeniyetini Şekillendirmesine Dair Endülüs Üzerinden Bir Deneme”, *7.Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı*, 9-12 Mayıs Burdur 2018, C.3, s. 278.

⁴⁹ Kalm, *Barbar, Modern, Medeni*, s. 62.

sentez değildir. Bilakis cürüfundan ayıklanınca temiz bir cevher elde edilebilen bir yekûndur. Garp'ın cevheri, evvela, insani bir karakter terbiyesi ve yüksek ahlâk şuurudur. Sonra da ilim ve metottur; güzel sanat, felsefe, yüksek kültür ve tekniktir. Cürufu da maddeye tapış, sefahat ve her çeşit levsiyattır.⁵⁰ “Şehvani tarafları olmakla beraber, ruhu itibariyle maneviyatçı hatta dindardır.”⁵¹

Şemseddin Sami, Batı medeniyetinin unsurlarını almayı mecburi bir ihtiyaç olarak görmekte hatta bunun yeniden bir İslâm medeniyeti kurabilmek ve taassup pasını sökebilmek için kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu dile getirmektedir.⁵²

Nurettin Topçu'ya göre ise Batı medeniyetinin insan ve eşya, ruh ve madde yarışmasında maddenin ileri atılışlarıyla bir cephede insanın zaferi olduğu gibi diğer cephede ruh ve kültür, yani insan cevherinin inkâr edilmesiyle, arkadan vurulmasıyla yine maddenin zaferi olmuştur. Bunlardan birincisi kapitalist istihsal dünyasının, ikincisi ise komünist materyalizminin hareketlerini doğurmuştur. İşte bugünkü dünya buhranının sebeplerinin kaynağı, ruhla madde, insanla eşya arasındaki, eşyanın zaferi ile neticelenen bu çatışmada bulunmaktadır.⁵³

Bütün bunlarla birlikte tarihte Batı, Hristiyanlığa dayalı bir “kapalı medeniyet” kurmuştur ancak günümüzde Batı medeniyeti, sadece bir Hristiyan medeniyeti olmaktan çıkıp açık medeniyet olma mücadelesi vermektedir. Nitekim Batı medeniyetinin “Yahudi-Hristiyan medeniyeti” (Judeo-Christian civilization) olarak yeniden çerçevelenmeye çalışılması da bunun en açık göstergesidir.⁵⁴

VI. İSLÂM MEDENİYETİNİN TEMEL VASIFLARI

İslâm ve medeniyet mefhumları arasında bir bağlantının var olması, şüphesiz İslâm dininin temel esaslarını ve bunlara ilişkin birtakım erdemlerin öne çıkmasını sağlamaktadır. Nitekim İslâm, insanların hayat sürdüğü ve meydana getirdiği

⁵⁰ Ali Fuad Başgil, *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2017, s. 149-150.

⁵¹ Ali Fuad Başgil, *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2017, s. 170.

⁵² Osman Özkul, “Şemseddin Sami'ye Göre Batı Medeniyeti ve İslâm Medeniyeti”, *İstanbul Journal of Sociological Studies*, s. 169.

⁵³ Nurettin Topçu, *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, 13.Baskı, İstanbul 2018, s. 23.

⁵⁴ Şentürk, *Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?*, s. 231.

nesnelerin bir cüzü olmayıp onlarla ilgili tüm etkinliklerinin alt yapısını meydana getirmesi sebebiyle daha çok bir geleneği, irfanı ve medeniyeti kuran, onları üreten bir mevkidedir.

İslâm medeniyeti denildiğinde genel olarak Müslüman olan insanların Müslüman olmakla birlikte ortaya koydukları maddî ve mânevî bütün başarılar kastedilmektedir. Bu yönden İslâm'ı, kültürün unsurlarından biri değil kültüre takaddüm ederek Müslüman'a ne yaptıysa onu öylece yapmasını sağlayan bir yönlendirici ilke olarak görmek gerekir.⁵⁵

Fuat Sezgin, İslâm medeniyetinin öteki kültür dünyalarından aldığı bilimleri geliştirdiğini, yeni bilim alanları oluşturduğunu ve özgün bilimsel faaliyetler gerçekleştirdiğini ve İslâm dünyasında bilimsel faaliyetlerin 9. yüzyılın ilk yarısından başlayıp 16. yüzyılın sonlarına kadar devam ettiğini ileri sürmüştür.⁵⁶

İslâm medeniyetinin tarihi başarılarını ve bunlar hakkında yapılmış modern araştırmaları başlıklar halinde tespit etmek için bile ciltler dolusu katalogların ve indekslerin yayımlanması gerektiği göz önüne alındığında söz konusu medeniyet tecrübesinin göz alıcı varlığını inkârın mümkün olmadığı anlaşılır.

Medeniyetleri genellikle Batı ve Doğu medeniyetleri diye tasnif edildiğini belirtmiştik. Genellikle bu tasnifler İslâm medeniyetini, Doğu medeniyetleri arasında sıralamaktadır. Müslüman milletler daha ziyade doğuda oldukları ve kurdukları medeniyet de bu coğrafyaya ait olduğu için bu adla (doğu) anılmaktadır. Fakat evrensel ve kuşatıcı nitelikleri açısından İslâm medeniyeti bir Doğu medeniyeti olarak ifade edilemez.

Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirtildiği gibi Allah hem Doğu'nun hem de Batı'nın Rabbi'dir ve önemli olan insanların yüzlerini doğuya veya batıya çevirmeleri değil kalplerini Allah'a yöneltmeleridir.⁵⁷ İslâm medeniyeti; vahye dayanmış olması, bireyler arası ilişkilerde adaleti temel referans alması, maddî-manevî dengesi

⁵⁵ Görgün, "Medeniyet", *DİA*, s. 298-301.

⁵⁶ Fuat Sezgin, "İslâm'ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış", *Adam Akademi*, C.1, S.2, 2011, s. 92-94.

⁵⁷ Bakara, 2/115.

gözetmesi, özgür ve eşitlikçi bir yaklaşım sergilemesi, din, dil ve ırk ayrımı yapmadan insana değer vermiş olması açısından diğer medeniyetler (Çin, Hint, Mısır, Yunan, Pers) karşısında ayrı bir konuma sahip olmuştur.⁵⁸

Erdemli bir medeniyet olarak İslâm'ın özü ve hakikati, tevhid ekseninde gerçekleşir. Tevhid ise “Allah'ın her şeyin tek, mutlak ve üstün yaratıcısı” olmasıdır.⁵⁹ İslâm'ın kimliğini ve bütün unsurlarını teşekkül ettiren ve bunun sonucunda medeniyet denen insanlık birikimini meydana getiren tevhid düşüncesidir. Fransız Jeopolitist Yves Lacoste, *İbn Haldûn* adlı eserinde birtakım tespitlere dayanarak “Müslüman dinini ve yasasını; medeniyeti oluşturan, milletin varlığını malzeme olarak alan bir öz gibi görebiliriz” demektedir.⁶⁰ Öyle ki, Fârâbî'nin erdemli şehrinin kurucu ilkeleri ve yönetim anlayışında da tevhid ilkesi bariz bir şekilde kendini göstermektedir.

İslam medeniyetinin özünü oluşturan tevhid, farklı unsurları birbirine bağlarken, onlara kendi kalıbıyla tesir eder. Bu öz sayesinde, topluluklar ve cemiyetler medeniyet kuracak potansiyele ulaşırlar. İslâm bilgin ve araştırmacılarının tevhid konusundaki hassasiyetleri, onu en temel ilke olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onlar, tevhid düşüncesinde İslâm medeniyetinin en temel kavramlarını belirleyen ana kaynağı keşfederler. “Allah'tan başka hiçbir ilâhın olmadığına” şahitliğin tezahürü olan tevhid, içinde çok zengin bir anlamlar dünyasını barındırır.⁶¹ Onun içinde kültür, tarih ve medeniyet harmanlanmıştır. İslâm'ın tüm çeşitlilik ve birikimini “Lâ ilâhe illâllah” sözü ifade etmektedir.⁶²

Hz. Peygamber ile temeli atılan İslâm medeniyeti, dört halife döneminde kurumsallaşma yoluna gitmiştir. Daha sonra bütün siyasi ve fikrî anlaşmazlıklar ve karışıklıklara rağmen Emeviler, Abbasiler ve Endülüs Emevileri ile zirve dönemini yaşamıştır. İslâm; vahye dayalı bir medeniyet inşa etmiş, tevhid eksenli ideal bir

⁵⁸ Hakan Can, “İlk Dönem İslâm Medeniyeti ve Dayandığı Birtakım Temel Dinamikler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5, S.10, 2017, s. 291.

⁵⁹ İsmâil R. el-Fârûkî, Luis L. el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, (çev. M.O.Kıbaroğlu ve Z. Kıbaroğlu), 3.Baskı, İstanbul 1999, s. 89.

⁶⁰ Yves Lacoste, *İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, (trc. Mehmet Sert), Sosyalist Yayınları, İstanbul 1993, s. 177.

⁶¹ Bayram Ali Çetinkaya, “Medîne Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine'den Medeniyete-” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, C.22, s. 24.

⁶² el-Fârûkî, el-Fârûkî, *İslâm Kültür Atlası*, s. 89.

toplum meydana getirmiş, Kur'an ve Sünnet merkezli bir dünya görüşü sunmuştur.⁶³ Hakikatte İslam medeniyetinin geliştirilmesinde ilk gayret gösterenler Emevi halifeleridir. Devrin hükümdarları, ırkları ve dinleri ne olursa olsun, bütün vatandaşların kabiliyetlerinden istifade etmekteydiler.⁶⁴

İslâm medeniyeti; ahlâk, erdem ve değerleri ön plana çıkarmıştır. Belirli bir devlet, toplum ve ferdin menfaati için bunlar ihmal ve istismar edilmemiştir. Yönetim, ilim, hayat, savaş, barış, iktisât ve aile gibi hayatın tüm alanlarında hukuk ve uygulamada ahlâkî ilkelere ehemmiyet verilmiştir.⁶⁵ Nitekim bu değerlerden neş'et etmiş olan Mukaddime'de de İbn Haldûn'un özellikle iktisadi ahlâka özel bir yer ayırdığını görmekteyiz. Fârâbî'nin erdemli-erdemsiz şehir ayrımında ise ahlâk âdeti bir mihenk taşı olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâmiyet'in en önemli özelliklerinden biri, ulaştığı insan ve toplumları dönüştürerek onlar arasında daha önce bulunmayan tayin edici birtakım müşterekler ortaya çıkarmasıdır. İslâm vahyinin tarihe verdiği yön, günümüz araştırmacılarının İslâm medeniyeti adını verdiği tarihi tecrübe ve birikimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken kendi dışındaki birikimleri tevarüs etmiş fakat kısa süre içinde her alanda kendi özgün formlarını üretmeyi başarmıştır.⁶⁶ Nitekim Müslüman toplumlar birer millet halinde yaşamakla birlikte İslâmiyet de millî benliklerin, milli kültürlerin ve dillerin korunmasını tabii görmüştür.⁶⁷ İslam medeniyetinin iktisadî ve siyasî yapısı günümüz itibarıyla sarsılmıştır; buna rağmen, İslamiyet'in, inananların ruhunu etkileme gücü bugün de çok kuvvetlidir. İnancın sosyal hayata yansımaları ise kültürel bağlamda değişkenlik arz etmektedir. Fakat İslam medeniyetinin kaynağı olan Kur'an-ı Kerim, kutsallığından ve aslındaki doğruluğundan zerre kaybetmeden durmakta ve Muhammed Mustafa'nın

⁶³ Can, "İlk Dönem İslâm Medeniyeti ve Dayandığı Birtakım Temel Dinamikler", s. 312.

⁶⁴ Haydar Bammat, *Garp Medeniyeti'nin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, (çev. Ali Muhammed Ömeri ve Avni İlhan), Bahar Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1975, s. 14.

⁶⁵ Mustafa Sıbâî, *İslâm Medeniyetinden Alın Tablolar*, (çev. N. Demircan ve M.S. Şimsek), Konya 1979, s. 32-33.

⁶⁶ Görgün, "Medeniyet", *DİA*, s. 298-301.

⁶⁷ Hikmet Tanyu, "Din ve Medeniyet", *Toprak Dergisi*, S. 4-5, İstanbul Nisan-Mayıs 1979, s. 3.

(s.a.s) Sünneti, Kur'an ahlâkının yorumu ve somut örneği olarak bütün Müslümanlara rehber olma konumunu sürdürmektedir.⁶⁸

8.yüzyıldan itibaren Yunancadan Arapçaya yapılan çeviriler neticesinde İslâm dünyası felsefi düşünceyle tanışmıştır.⁶⁹ İslam medeniyetinin ürettiği felsefi birikime gelince, İslâm dünyasında astronomi, kimya, matematik, geometri, tıp, genetik, optik gibi bilimlerin yanında felsefe içinde de özgün faaliyetler gerçekleşmiştir.⁷⁰ Müslümanlardan felsefe, mantık ve tabii ilimler öğrenenler, Abbasiler döneminde Bağdat'ta büyük bir eğitim kurumu olan Beytül Hikme'yi kurdular. Burada hem tercümelere yaptılar hem de Müslümanların eğitimine başladılar ki büyük Türk filozofu Farabi burada yetişen filozof ve bilim adamlarındandır.⁷¹

İslâm dünyası diğer alanlarda da olduğu gibi felsefede de tevârüs, özümseme ve özgünlük gibi safhalardan geçmiştir.⁷² Özgünlük safhasında el-Ravendi (827- 911), er-Razi (854-925), el-Kindi (öl. 873), Fârâbî (872-950), İbn Sina (980-1037), Gazzali (1058-1111), İbn Bacce (1095-1138), İbn Tufeyl (öl. 1186), İbn Rüşd (1126-1198) gibi birçok düşünür ve filozof yetişmiştir. Bu düşünürlerin ve filozofların özgün görüşleri Batı felsefesi üzerinde derin etkiler meydana getirmiştir.⁷³ Çünkü İslam dünyası, medeniyet fikri ve kurumları açısından ileri seviyedeydiler ve bu bakımdan başka kavimleri etkileme kuvvetleri oldukça yüksekti. Sovyet Doğubilimci ve Tarihçi Wilhelm Barthold, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

“Müslümanların medeniyet bakımından ileride oluşları, gerek harplerin idaresinde, gerek sulh zamanında, devlet teşkilatında da görülmekteydi. 9. asrın başında Bizans ordusunda Arap muallim bulunduğu zikredilmektedir ki, Rumlar vadettikleri mükâfatı

⁶⁸ Yılmaz Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1997, s. 104-105.

⁶⁹ Necip Taylan, *İslâm Felsefesi: Kaynaklar-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s. 125.

⁷⁰ Fuat Sezgin, *Arap İslâm Bilimleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayıncılık, İstanbul 2015, C.1, s. 11.

⁷¹ H. Ömer Özden, “İslam Medeniyeti (Türk-İslam Kültürü) Eğitim Sisteminde Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu”, *Akademide Felsefe, Hikmet ve Din*, 2014, s. 302.

⁷² Serdar Saygılı, “Doğu ve Batı Düalizminde İslâm Medeniyet Tarihinin Oksidentalist Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı”, *Temaşa Felsefe Dergisi*, S.9, Ocak 2019, s. 20.

⁷³ Fuat Sezgin, “İslâm Bilimlerinin Avrupa'ya Etkisi Büyük Oldu”, *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.3, 2009, s. 7

vermediklerinden, o zaman henüz şamani olan Bulgarlar'a gitmiş ve onların ilk defa Bizanslılar'ı yenmelerine sebep olmuştu (M. 811). Yine 9. asırda Garbi Avrupa'dan Kudüs'e giden Hristiyan hacıları, kendi hayat ve mallarının, İslâm memleketinde, kendi memleketlerine nazaran daha emin olduğunu itiraf etmektedirler.”⁷⁴

İslâm dünyasındaki bilimsel faaliyetlerin MS. 9. yüzyılda başlayıp 15. yüzyılda hızını kaybetmeye başladığını 16. yüzyılda durakladığını düşünen Sezgin, 17. yüzyılla birlikte bilimsel üstünlüğün Avrupa'ya geçtiğini ifade etmektedir.⁷⁵ İslâm dünyasının bilimler alanındaki üstünlüğünü Avrupa'ya kaptırmasını Haçlı seferleri, Moğol istilası ve İspanya'da Müslümanların siyasi varlıklarının zayıflaması gibi nedenlere bağlamıştır.⁷⁶

17. yüzyıldan itibaren yaratıcılığını da kaybeden İslâm dünyasının bilimsel üstünlüğü Batı dünyasına geçmiştir. Sezgin, bu konuyla ilgili olarak şöyle bir açıklamada bulunmaktadır: “Biz mütemadiyen bir yol bulmaya çalışıyoruz. Aslında yol bulmaya çalışmak kötü bir şey değil. Fakat hareket noktası yanlış olunca insan yanlış yerlere gidiyor. Biz evvela insan düşüncesindeki, insan medeniyetindeki yerimizi bilmiyoruz. Bazen hayranlık duyuyoruz, bazen üzüntüye düşüyoruz, aşağılık duygusuna kapılıyoruz ve başkalarını taklit ediyoruz. Böyle yol alıyoruz. En büyük noksanımız yaratıcılık özelliğimizi kaybetmiş olmamızdır.”⁷⁷

Nitekim W. Barthold'a göre “Bugün artık ispat edilmiş bir hakikat gibi söylemek mümkündür ki, terâkkinin en büyük amili, kavimler arasındaki münasebetlerdir. Muhtelif kavimlerin ileri yahut gerilikleri, ırki hususiyetler ile, dini itikadlarıyla, yahut, etraflarındaki tabiatla değil, tarihlerinin türlü çağlarında muhtelif halklarla olan münasebetlerde tuttıkları mevki ile izah olunabilir.”⁷⁸

⁷⁴ Wilhelm Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. M. Fuad Köprülü), DİB Yayınları, Arısan Matbaacılık, 6.Baskı, Ankara 1984, s. 34.

⁷⁵ Fuat Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar: Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz?*, (ed. Zeynep Berketaş ve Tuğçe İnceoğlu), Timaş Yayınları, İstanbul 2012, s. 46-47.

⁷⁶ Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, (çev. Abdurrahman Aliy), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, C.1, İstanbul 2008, s. 173-174.

⁷⁷ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri: Yaratıcılık Özelliğimizi Kaybettik*, (Söyleşi: Sefer Turan), (ed. Cüneyt Dalkıran), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 107-108.

⁷⁸ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 6.

Görüldüğü üzere, İslâm dünyasının bilimler alanında geri kalmasının en önemli nedeni Müslümanların yaratıcılık yeteneğini kaybetmesidir. İslâm dünyasındaki bilimsel üstünlüğün Batı dünyasına geçmesiyle birlikte teknoloji alanındaki üstünlük de Avrupalılara geçmiştir.⁷⁹ Fuat Sezgin, Müslümanların, Avrupa'yı bu üstünlük seviyesine getiren kaynağın kendileri olduklarını bilmediklerini ifade etmiştir.⁸⁰

Bununla birlikte çağdaş İslâm düşünürü Cemaleddin Efgani'ye göre dinin medeniyet ve terâkki davalarına yaptığı paha biçilmez katkıları vardır ve din insana üç temel hakikati öğretmiştir:

- Yaratıkların efendisi olan insanın bir meleki yahut ruhi tabiatının var olduğunu;
- Diğer bütün gruplara üstünlükleriyle her dini topluluğun bir iman anlayışına sahip olduğunu;
- İnsanın bu dünyadaki hayatının elem ve hüzünden ibaret olmadığını ve insanın nihai kaderinin ahiret hayatına hazırlıktan başka bir şey olmadığını idrâki.⁸¹

Birinci hakikat; insanda hayvani temayüllerinin üstüne çıkma, hem cinsleriyle barış ve uyum içinde yaşama ve hayvani insiyaklarına hâkim olma iştihakı meydana getirmiştir. İkincisi, milletler arasında rekabet doğurmuştur; çünkü milletler bu hakikati haklı çıkaracak bir hayatı istedikleri ölçüde, devamlı bir şekilde kaderlerini ıslah etmeye, ilmi teşvik etmeye ve medenileşmenin gerçek alametleri olan sanat ve marifetleri geliştirmeye çalışırlar. Üçüncü hakikat insanda, sonunda gideceği daha yüksek âleme gözünü dikme, nefsinin insan tabiatının meyilli olduğu bütün kötülüklerden temizleme ve barış, adalet ve sevgi ilkelerine göre yaşama arzusu doğurmuştur.⁸² Nitekim bu üçüncü hakikati, Farabi'nin medeniyet tasavvurunun temellerinde de görmekteyiz.

Bundan başka din, müntesiplerine üç haslet aşlamıştır: “Birincisi, onları çirkin davranışlardan koruyan ve onları tevbeye götüren iffet (modesty); ikincisi, cemiyeti

⁷⁹ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri: Fuat Sezgin'in Hocaları*, (Söyleşi: Sefer Turan), (ed. Cüneyt Dalkıran), Timaş Yayınları, İstanbul 2014, s. 58.

⁸⁰ Saygılı, “Doğu ve Batı Düalizminde İslâm Medeniyet Tarihinin Oksidental Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı”, s. 24.

⁸¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, (çev. Kasım Turhan), 2. Baskı, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 302.

⁸² Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 303.

ayakta tutan emanet (honesty) ve üçüncüsü, hakikatte onusuz bir insan cemiyetinin imkânsız olduğunun doğruluğudur. Şayet bu tahlili büyük milletler âlemine tatbik edersek görürüz ki, onların büyüklüğü her zaman onların bu hasletleri geliştirmelerinin bir neticesi olmuştur.”⁸³

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki, din merkezli yani dinin temel erdem ve değerlerine bağlı olarak inşa edilen medeniyetler aynı zamanda medeniyetin gelişiminin ve devamının temel dinamiği ve kaynağıdır. Fârâbî ve İbn Haldûn’un medeniyet tasavvurları da İslâm ahlâk felsefesinin temel erdemlerinden olan dört temel erdemden; hikmet, iffet, cesaret ve adaletten beslenmektedir.

Bununla ilgili olarak farklı bir medeniyet teorisi de bulunmaktadır: Medeniyet esasında bir inanç ve ahlâk nizamıdır. İnanç, medeniyetin ruhsal temeli, ahlâk nizamı ise toplumsal temelidir.⁸⁴ Bu iki temel üzerinde birleşmenin bilincini ve güvenini duyan insanlar, o inancı ve ahlâk nizamını yaşatacak sosyal ve iktisadî yapıyı kurarak büyük kültür eserleri meydana getirirler.⁸⁵ Bu teoriye göre “İnanç, medeniyetin kaynağı olması bakımından bilinçli, soyut ve rasyonel bir zihin düzeyi olup insanın bütün ruhunu kavrar; insanın tabiat, hayat ve hayat ötesi ile ilişkilerini aydınlatır ve bir ahlâk nizamını öngörür.”⁸⁶

Günümüzde İslâm coğrafyası dikkate alınacak olursa bölge, ırk, soy, sosyal ve kültürel farklılıklar ne olursa olsun Müslümanlar arasında bütün bunları geri plana iten, bunlardan daha önemli ve bunların ötesinde etkili olan bir ortak değer, daha öncede bahsettiğimiz üzere tevhid inancının mevcut olduğu görülür. İslâm’ın aslîlik ve belirleyiciliği, gerek klasik dönemde gerekse modern zamanlarda yaşamış birçok Müslüman düşünür tarafından sıkça vurgulanmıştır.⁸⁷ Endülüs, Babürlüler ve Osmanlı tecrübelerinin açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, İslam medeniyeti “açık bir

⁸³ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 303.

⁸⁴ Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, s. 55.

⁸⁵ Mustafa Kök, “Yeni Bir Medeniyet Teorisi Işığında Nurettin Topçu’da Kültür, Medeniyet ve Batılılaşma Meselesi”, *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, Özel Sayı, Kış 2015, s. 26.

⁸⁶ Özakpınar, *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, s. 57.

⁸⁷ Görgün, “Medeniyet” , *DİA*, s. 298-301.

medeniyet” tir; çünkü İslâm, başka medeniyetlerin de var olma hakkını kabul etmektedir.⁸⁸

İslâm Medeniyeti sadece İslâm adına düşünen ve hareket eden Müslüman dünyasını değil, aynı zamanda İslâm’ın getirdiği yeni kural ve şartlarla yaşayan dünyanın hayatıdır. İster doğrudan, ister konjonktürel olsun, İslâm, “medeniyet” kavramı ışığı altında bir sonuçtur. Bugün olduğu gibi toplumun gönlüne iyice yerleşmiş bulunan İslâm kendinden önceki ve kendiyile çağdaş medeniyetlerin çökmesine rağmen din-toplum ilişkilerinde kendi toplumunu kurarak sürekli ve yaygın bir bütünlük duygusu geliştirmiştir.⁸⁹

Araştırmacı-Yazar Mehmet Ali Bulut, *Doğu Medeniyeti'nin Yeniden Yükselişi* adlı kitabında bu bölümün özeti sayılabilecek şu cümleleri aktarmaktadır:

“(…) Genel bir yargı vardır: Doğu gönlü, Batı akli temsil eder. Batı medeniyetinin temeli akıl ve akılcılıktır. Doğu medeniyetinin temeli ise gönül ve dindir. Batı medeniyetinin determinist, faydacı, egosantrik ve septik (şüpheci) yapısına karşılık Doğu medeniyeti holigarşik, fazilet öncelikli, fedâkar ve teslimiyetçidir. Bu medeniyetlerin bu şekilde tezâhür etmelerinin temelinde elbette ki onu meydana getiren insanların davranış mizaçları, hayat anlayışları yatmaktadır. (...) İslâm, bu iki medeniyetin ortasını bulmuştur. Birini diğerinin üstüne çıkarmamak şartıyla aklın da gönlün de bütün imkânlarını kullanmıştır. Çizdiğimiz genel medeniyet çerçevesinde oluşan iki insan tipinin yanına, üçüncü bir ‘sentez tip’ koymuştur ki buna tarık-i müstakim (dosdoğru yol) denmiştir (...)”⁹⁰

Sonuç olarak Batıyla kastedilen, temelde Avrupa; Doğuyla kastedilen ise, Çin ve Hint gibi antik temellere dayanan medeniyetlerdir. Nitekim bu iki medeniyet kategorisi dışında olan İslâm ise, ne Doğu’dur ne Batı’dır. Doğu’nun karakterine

⁸⁸ Şentürk, *Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn*, s. 231.

⁸⁹ Andre Miquel, *İslâm ve Medeniyeti -Doğuştan Günümüze-*, (çev. Ahmet Fidan ve Hasan Menteş), C.1, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991, s. 18-19.

⁹⁰ Mehmet Ali Bulut, *Doğu Medeniyeti'nin Yeniden Yükselişi*, (Dijital Yayıncılık Direktörü: Uğur Turan), Nesil Digital, Mayıs 2015, (e-book).

işlemiş olan mutlak mistisizm ifratından da Batı'nın mizacını oluşturan mutlak maddeci tefritinden de ayrı tutulması gereken madde ile ruhun denge noktasıdır.⁹¹

Nitekim genel anlamda medeniyet, son zamanlarda sosyal bilimlerde oldukça önemli bir fenomen olarak kabul görmekte ve bu kabul edilen görüş, gittikçe daha da genişlemektedir.

Medeniyet konusu itibariyle gerçekten de insanlığın nerden gelip nereye gittiğini; insanlığın farklı zaman dilimlerinde maddi ve manevi birikimlerinin, bilimsel, düşünsel, toplumsal, kültürel, ailevî, ekonomik, siyasal, dinî, hukukî, ahlakî, eğitimsel, dilsel, evrensel vs. durumlarının ne düzeyde olduğunu ortaya koyan çok mühim bir olgudur.⁹²

Medeniyet, içinde kültürleri, grupları, toplumları, dinleri vs. barındıran büyük bir ortak paylaşım alanını ifade eder. Kökeninde yerleşme ve din edinme gibi anlamlara sahip bulunan ve şehir demek olan *medîne*'den türemiş olup kavram itibariyle toplumsallaşma, şehirleşme ya da yerleşik hayat tarzına uyum göstermek gibi anlamları karşılamaktadır. Aynı zamanda medeniyetler dil, tarih, din, âdetler, kurumlar gibi ortak nesnel unsurlarla birlikte özelde insanların öznel bir şekilde kendi kendilerini teşhis etmeleri suretiyle de tanımlanmaktadır.⁹³

Biz de tüm bunlardan hareketle Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurlarını medeniyetin konusunu teşkil eden felsefe, din, siyaset, dil, eğitim, ekonomi, sanat, sosyal hayat vb. kurumları perspektifinden girişte de bildirdiğimiz sorunlarımıza cevap arayarak ele alacağız.

⁹¹ Koçak, “Sezai Karakoç'un Fikrî Yazılarında Doğu ve Batı Medeniyeti Tasavvuru”, s. 55.

⁹² Ejder Okumuş, “Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisi'ne Katkıları”, Diyanet İlmî Dergi, C.52, S. 3, 2016, s. 11.

⁹³ Okumuş, “Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisi'ne Katkıları”, s. 11.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-MEDİNETÜ'L FÂZILA IŞIĞINDA

FÂRÂBÎ'NİN MEDENİYET TASAVVURU

I. MEDENİYET TANIMI VE TASAVVURU

Fârâbî⁹⁴, bazı biyografi yazarlarınca Aristo felsefesinin yorumlayıcısı olarak nitelenirken; bazıları tarafından ise filozof olarak görülmekte, hatta tıp ve matematik alanında bile üstün bir konumunun bulunduğu iddia edilmekle birlikte felsefenin sırlarını çözen bir Türk filozofu olduğu vurgulanmaktadır.⁹⁵

Latin Ortaçağ'da “Al-Farâbîus” ve “Abunaser” diye tanınan Fârâbî, özellikle felsefî ilimler sahasında mantıktan müziğe siyasetten ahlâka birçok eser yazmıştır; günümüze ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: *İhsâu'l ulum*, *Kitabu'l ahlâk*, *Uyunu'l mesail*, *Kitabu'l-huruf*, *es-Siyasetü'l-medeniye*, *Tahsilu's-saade*, *el-Medinetü'l-fâzıla*, *Kitabu'l-cedel*, *Risale fi Maani'l-akl*, *et-Ta'likat*'dir.⁹⁶ Fârâbî, gerek *el-Medinetü'l-Fâzıla*'sı ve gerekse *es-Siyasetü'l-Medeniyye*'sinde, Zakir Kadiri Ugan'ın deyişi ile “sosyal ve siyasi hayat kanunlarına ait ilk temelleri atmış ve tohumları ekmiştir.”⁹⁷

Fârâbî'nin düşünce sistemi eklektiktir. O, bir yandan sıkı sıkıya bağlı bulunduğu Aristoteles felsefesiyle Platon'un görüşlerini bağdaştırmaya çalışırken; diğer yandan dönemin hâkim felsefî yaklaşımı olan çok Tanrıcı Helenistik felsefenin temel

⁹⁴ Fârâbî'nin hayatı ve eserleri için bkz. İbnHallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve EnbâuEbnâi'z-Zamân*, Kahire, 1948, c. IV, s. 239-243; Yaşar Aydın, *Fârâbî: İslâm Felsefesinin Kurucu Filozofu*, Gürbüz Deniz (edt.), el-Muallimu's-Sân'i Fârâbî, (7-45), DİB Yayınları, 1.Baskı, Ankara 2017; Mahmut Kaya, “Fârâbî” , *DİA*, C.12, İstanbul 1995, s. 162-163; Ahmet Arslan, “Giriş”, *İdeal Devlet*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2017, s. 5; Ahmet Ateş, “Giriş”, *İhsa'ül Ulûm*, MEB Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1989, s. 44-45; Ahmet Kamil Cihan, “Fârâbî'nin Siyâset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri” *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, C.2, S.4, 2004/1, s.31; H. Ömer Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 65-70.

⁹⁵ H. Ömer Özden, *Türk Düşünce Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul Mart 2020, s. 42.

⁹⁶ Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, RTE Üniversitesi Yayınları, Rize 2014, s.83.

⁹⁷ Ünver Günay, *İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)*, (Danışman: -), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 1984, s.2-3. bkz. Zakir Kadiri Ugan'ın İbn Haldûn Mukaddime'sinin Türkçe tercümesine yazdığı önsöz, MEB Yayınları, İstanbul 1954, C.1, s. 11.

konularını yeniden yorumlamaya çalıştı. Buradan hareketle Fârâbî, gönülden bağlı bulunduğu İslâm dininin getirdiği saf Tevhid inancına dayalı yeni ve özgün bir düşünce sistemi olan İslâm düşüncesini inşa etmek istemiştir.⁹⁸

Fârâbî'nin en önemli eserlerinden biri olan *el-Medînetü'l-Fâzıla* kaynaklarda *Kitâbü Ârâi ehli'l-medîneti'l-fâzıla* ve *Kitâbü Mebâdi'i ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla* şeklinde geçmekle birlikte genellikle *el-Medînetü'l-Fâzıla* olarak anılmaktadır. Fârâbî, olgunluk döneminin ürünü olan bu eserin telifine Bağdat'ta başlayıp eseri 941-942 yıllarında Dimaşk'ta tamamlamıştır. O ölümünden iki yıl önce Mısır'da bulunduğu sırada dostlarının isteği üzerine kitabı tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını tespit etmiştir.⁹⁹

el-Medînetü'l-Fâzıla genel muhtevası itibariyle biri varlık, diğeri siyaset felsefesi olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eserin baş tarafında on dokuz madde halinde yer alan özetin müellif tarafından yapıldığına dair bilgi yoktur.

Kitabın ilmî neşrini gerçekleştiren Richard Walzer ana başlıkları altı fasıl, alt başlıkları da özete göre on dokuz bab şeklinde göstermiştir. Daha önce eserin tenkitli neşrini yapmış olan Albert Nasrî Nâdir ise bab ayırımına yer vermeyerek başlıkları otuz yedi fasıl halinde belirlemiştir. Fakat Fârâbî'nin tespit ettiği konu başlıklarının orijinalitesini koruyup korumadığı pek belli değildir.¹⁰⁰

el-Medînetü'l-Fâzıla'nın yeni usullerle yapılan ilk neşrini Friedrich Dieterici gerçekleştirmiştir. (Leiden 1895).¹⁰¹ *el-Medînetü'l-Fâzıla* son olarak R. Walzer tarafından tenkitli metni ve İngilizce'ye çevirisiyle birlikte yayımlanmıştır.¹⁰²

Bu çalışmasında Walzer eserin her paragrafını geniş notlarla açıklamış, ancak bu açıklamalarında filozofun en sıradan bir ifadesini dahi Eflâtun, Aristo, Plotin veya geç dönem Yunan yorumcularıyla ilişkilendirip onun başarısını gölgelemeye çalıştığı

⁹⁸ Bekir Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, İşaret Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2019, s. 9-10.

⁹⁹ İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, Beyrut 1399-1979, C.3, s. 231.

¹⁰⁰ Mahmut Kaya, "Fârâbî" , *DİA*, C.12, s. 153.

¹⁰¹ Yaşar Aydınli, "Önsöz", *Kitâbu Mebâdi'i Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, Litera Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul 2019, s. 11.

¹⁰² Bkz. al-Fârâbî, *On the Perfect State: Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâzıla*, (nşr. ve çev. R. Walzer), Oxford 1985.

söylenbilir. Walzer'in metnini ve İngilizce çevirisini esas alıp eseri Fârâbî *İdeal Devlet* adıyla Türkçe'ye tercüme eden Ahmet Arslan (Ankara 1997), Walzer'in geniş notlarının bir özetini sunarak onun yorumlarında katılmadığı hususları kısaca belirtmiştir.¹⁰³

el-Medînetü'l-Fâzıla daha önce Nafiz Danışman tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de (İstanbul 1956) ilmî bir neşir esas alınmadığı için bunun pek başarılı olduğu söylenemez. Ana fikir olarak Fârâbî'nin erdemli toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği ideal devletin Platon'un Devlet ve Kanunlar'da sözünü ettiği ütöpik devlet anlayışının izlerini taşıdığı görülmektedir.¹⁰⁴

Fârâbî, kitabın ilk bölümlerinde İlk Neden veya İlk Olan, Ayüstü ve Ayaltı dünyalar, oluş, ruh, akıl, beden gibi afakî ve enfüsi âleme ilişkin temel kavramların kuramsal analizlerini yapar ve bu konudaki yaklaşımını ortaya koyar. Daha sonraki bölümlerde ise idealize ettiği toplumun ve şehrin nasıl mükemmel olabileceği, ayrıca bu "Erdemliler Şehri"nin zıddı olan "Cahil Şehir"lerin ve toplumların kusurlu/sorunlu karakterleri konusunda değerlendirmelerde bulunur.¹⁰⁵

Fârâbî, İslâm felsefesinin kurucu filozofu; "Erdemli Şehir" de bu felsefenin problem alanlarını belirleyen, çerçevesini çizen, ana meselelerini gösteren ve sonraki çalışmaların yönünü tayin eden kurucu bir metin sunmuştur. Bu kitabın on yedinci babında erdemli şehir sakinlerinin Tanrı, evren ve insan hakkında müştereken bilmesi gereken şeyler sayılmaktadır. Bu bilgiler esasen *el-Medînetü'l-Fâzıla*'nın iskeletini teşkil etmekle kalmaz, Fârâbî'nin tesis ettiği şekliyle klasik felsefenin de neredeyse bütün ilgi alanlarını ifade eder.¹⁰⁶

Fârâbî, birçok eserinin yanı sıra dikkat çekiciliğini *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eseri etrafında sağlamıştır. Bir bakıma Fârâbî, bütün düşünce, teori ve kavramlarını bu eserinde mücessem hale getirmiştir. Nitekim Fârâbî medeniyete dair önerilerini ve eleştirilerini *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da bir şehir üzerinde göstermekte ve sunmaktadır.

¹⁰³Arslan, "Giriş", *İdeal Devlet (El-Medinetü'l Fâzıla)*, s. 30-31.

¹⁰⁴Kaya, "Fârâbî" , *DİA*, s. 154.

¹⁰⁵ Bedir Sala, "Mutlu İnsanların Mutlu Kenti: el-Medinetül Fadıla", *İdealkent Dergisi*, Ocak 2012, S.5, s. 228.

¹⁰⁶ Yaşar Aydın, "Önsöz", *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, s. 9.

Fârâbî bu eserinde sadece faziletin ya da erdemın idealize edildiği yönetim Şeklini değil aynı zamanda insanın fazileti kaybedebileceği yönetim Şeklini de beraberinde ele almaktadır. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*'da kendisinin yaşadığı ve Őahit olduğu dönem ve öncesine ilişkin gördüklerini ve bir yönüyle ideal olan ile olması gereken arasındaki boşlukları dile getirmiştir.¹⁰⁷ Bir başka yerde Farabî'nin ideal düzen tasavvurunun niteliği Şu Şekilde aktarılmaktadır:

“Fârâbî'nin tasvir ettiği ‘medîne’t-ül fâzıla’ bir düŐ değil, İŐlâm medeniyeti'nin gerçekteŐirdiđi kentlerin bir nevi prototipidir. Sadece Mekke, Medîne, Őam, Bağdat, İstanbul, Kahire, İsfahan, Őiraz vb. eşsiz Őehirleriyle değil, sayısız irili ufaklı Őehirleriyle, âhiretten, cennetten yansıma bu Őehirleriyle, İŐlâm medeniyeti, varoluŐa metafizik bir boyut kattığı gibi, kıyamet kopuncaya kadar bir kalıcılık hakkını sağlamıştır. Âdeta bu dünyadan öteki dünyaya mümkün geçiŐin en yumuŐađını ve en mâkulünü ortaya koymuştur.”¹⁰⁸

el-Medînetü'l-Fâzıla, kozmosun yani alemin ortasında yer alan insanın diğer insanlarla bir arada yaşama gerekliliğinin temel prensibi olan düzene dair iŐâretler barındırır. Bu yönden medîne, yani Şehir, yeryüzünde halîfe olan insanın kuracağı bütünlüklü yapı olan medeniyetin de çekirdeğidir. Bu medeniyet tasavvurunda Fârâbî'nin gösterdiği düzeni sağlayacak olan failin sahip olması gereken nitelikler, özünde erdemli Şehrin insanını mutluluğun son noktası kabul edilen “es-Sa‘âdetu'l Kusvâ (En Yüce Mutluluk)” ya eriŐtirmek için bir araçtır.

Fârâbî'nin zihnindeki medîne, temeddün etmiş yani medeniyete ulaşmış olan topluluktur. Daha açık bir ifadeyle “insanların belirli sosyal, fikrî ve dinî bağlarla birbirine bağlandığı topluluktur.”¹⁰⁹ Fârâbî'nin medînesi, “faziletli devletin kaynağı” olarak gösterdiği “demokratik topluluk”, Hz. Muhammed (sav)'in kurduğu “faziletli devlet”in temelini ve zeminini oluşturan “Medine” Şehrini anlatmaktadır.¹¹⁰ Fârâbî

¹⁰⁷ Ahmet Taşğın, “Ütopyalar Arasında Medinetü'l Fadıla”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî* Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı, 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Yayınevi, Ankara 2015, s. 197.

¹⁰⁸ Bayram Ali Çetinkaya, “Fârâbî'nin Medeniyet Projesinde Siyaset İlmi ve Medine/Şehir”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (der. Ebubekir Karlığa), 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Vakfı, 1.Baskı, Eskişehir 2014, s. 278.

¹⁰⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, (çev. Said Aykut), İstanbul 2000, s. 95-96.

¹¹⁰ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Ötüken Neşriyat, 3.Baskı, İstanbul 1999, s. 129.

bazen medineyi coğrafî bir bütünlük arz eden topluluk anlamında kullandığı gibi bazen de bu topluluğun yaşam alanı anlamında kullanmıştır.¹¹¹

Fârâbî'nin ifade ettiği toplumların listesi, şehir devletleriyle kayıtlı değildir. Bunun yanında “millet devlet” lerinin ve dünyanın meskûn olan tüm bölgelerinin dâhil olduğu bir devletin varlığı söz konusudur. Bu devlet, dönemin Roma İmparatorluğu veya Sasanî İmparatorluğu gibi küresel bir güç olan büyük bir imparatorluğa benzer.¹¹²

Fârâbî zamanına göre çok ileri bir anlam taşıyan “kentlilik sanatı”, “medeniyet sanatı (es-sınâatü'l-medeniyye)” diye yeni bir kavram ortaya atmıştır. Böylece medenî olmanın, kentli olmayı gerektirdiğini, ancak kente gitmek veya kentte oturmakla kentli olunamayacağını, kentli olmanın bir takım meziyetleri ve nitelikleri de beraberinde getiren bir sanat ve bir maharet olduğunu vurgulamaktadır.¹¹³

Fârâbî'de “medine” nin tanımında yer alan “topluluk” ifadesine yukarıda değinilmişti. Fârâbî, “topluluktan” ne anladığını açıklayarak toplulukları; aşîret, şehir, bölge, büyük bir ümmet veya ümmetler şeklinde sınıflandırır. “Medine” hem bir şehir devleti, hem de herhangi bir tür örgütlenmiş toplum, etkili bir şekilde yönetilen ve politik olarak bağımsız olan herhangi bir topluluktur.¹¹⁴ Fakat Fârâbî, “medine”yi sıradan bir şehir anlamında elbette ele almamıştır.¹¹⁵ Sadece erdemli şehir ve erdemsiz şehri birbirinden ayırırken erdemli şehrin erdemsiz şehrin yanında sıradan alelâde bir şehir olmadığı birtakım yüce gaye ve emeller üzerinde inşa edilen herhangi bir topluluk olabileceğini vurgulamıştır.

Fârâbî'nin “Medine”si, birçok yönden Hz. Peygamberin kurduğu “Medine” şehrini anlatmaktadır.¹¹⁶ Fârâbî'nin genel sistemi içinde açıkça görülmektedir ki, O'nun “medine” vurgusu sıradan bir şehirden çok bağımsız iradi ve siyasi bir oluşumdur. Fârâbî, ilmü'l medeni tabiriyle siyaset ilmini kasteder. Bu ilmin konusu

¹¹¹ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, s.24.

¹¹² Bayram Ali Çetinkaya, “Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine'den Medeniyete-” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, S.22, s. 10.

¹¹³ Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, s. 142.

¹¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille*, (thk. Muhsin Mehdi), Beyrut 1968, s. 59; Türkçe çeviri, *Kitâbü'l-Mille* (Din Kitabı), (çev. Fatih Toktaş), Divan, S. 12, Ocak 2000, s. 258.

¹¹⁵ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî 'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2000, s. 25.

¹¹⁶ Olguner, *Fârâbî*, s. 129.

içinde mutluluk, erdem ve toplumu ele alır.¹¹⁷ İlmü'l medeni ya da bir diğer adıyla siyasetü'l medeniyye özü itibariyle Fârâbî'nin erdemli bir medeniyetin nasıl kurulacağını anlattığı ya da temellendirdiği ilkelerin ve yöntemlerin tamamıdır.

Fârâbî, “el-Medine” kavramı ile basit anlamda bir şehir sorununu değil, daha kapsamlı bir şekilde bu kavram ile medeniyeti kastetmekte ve onu tartışmaktadır. Özellikle “erdemli şehir”in kuruluşu ile ilgili ortaya koyduğu öncüller, bir medeniyetin nasıl meydana geldiğini ortaya koyan geniş ölçekte bir izah olarak kabul edilebilir.¹¹⁸

Farabi'ye göre insanı özünde bir medeniyet kurmaya yönlendiren üç esas neden bulunmaktadır:

“1.İnsan, temel ihtiyaçlarını temin edebilmek için türdeşleri ile işbirliği yapmak zorundadır. 2.Evrendeki her varlığın tabiatı gereği bir görevi ve sıra dizimi vardır. Her birinin ödevini gerçekleştirebilmesi için diğer varlıklarla işbirliği yapması zorunludur. Toplum halinde yaşama, evrendeki düzenin zorunlu kıldığı bir durumdur. 3.İnsan, en üstün ödevi ve teolojik gayesi olarak gerçek mutluluğa tek başına yaşamakla ulaşamayacak bir varlıktır.”¹¹⁹

Fârâbî'ye göre “Medeni felsefe, tetkik ettiği irade ile yapılan işlerde, hareketlerde, melekelerde ve başka tetkik ettiği şeylerde külli kanunlar verir.”¹²⁰ Ona göre mükemmel toplumlar büyük, orta ve küçük olmak üzere üç çeşittir. Büyük toplum, oturulabilir dünyanın bütününde bütün milletlerin bir araya gelmesidir. Orta toplum, oturulabilir dünyanın bir parçasında tek bir milletin bir araya gelmesidir.¹²¹ Küçük toplum ise herhangi bir milletin oturduğu topraklar üzerinde tek bir şehir halkının, bir sokakta oturanların, nihayet bir ev halkının bir araya gelmesi kusurlu eksik bir toplumdur meydana gelir. Mahalle ve köyün her ikisi de şehir için vardır: Ancak köyün şehirle ilişkisi, üretim ve tüketime dayalı ihtiyaçların karşılıklı teminine

¹¹⁷ Saruhan, “Fârâbî'de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine” s. 388.

¹¹⁸ Mustafa Demirci, “Fârâbî'de ‘el-Medine’ Kavramı ve Medeniyet ile İlişkisi”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Yayınevi, Ankara 2015, s. 214.

¹¹⁹ Şenol Korkut, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 697-698.

¹²⁰ Fârâbî, *İhsa'ül Ulûm*, (çev. Ahmet Ateş), MEB Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1989, s. 126.

¹²¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 2017, s. 97-98.

dayanır. Buna karşılık mahalle, şehrin bir parçası olarak onunla ilişki içindedir. Sokak mahallenin, ev sokağın bir parçasıdır. Şehir bir milletin yaşadığı toprakların bir parçası, millet üzerinde yaşanan dünyanın bütün toplumlarının bir parçasıdır.¹²² Fârâbî'nin medeniyet tasavvurundaki toplumları aşağıdaki gibi sınıflandırabiliriz:

Tablo 1: Fârâbî'de Medeni Toplamların Yetkinlik ve Erdem Açısından Sınıflandırılması

Yetkinlik Açısından Genel Olarak Medeni Toplamlar	
<i>Yetkin olmayan/Eksik</i>	<ul style="list-style-type: none">• Ev –Küçük• Sokak -Orta• Mahalle -Büyük• Köy
<i>Yetkin olan/Tam</i>	

Erdem Açısından Genel Olarak Medeni Toplamlar	
<i>Erdemli Toplum</i>	
<i>Erdemsiz Toplum</i>	<ul style="list-style-type: none">• Cahil Toplum• Fâsık Toplum• Dalalette Olan Toplum

A. Erdemli Şehir

Fârâbî, erdemli şehri, bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam sağlıklı bir bedene benzetmektedir.¹²³ Ancak bu ikisi arasında bir fark vardır. Bedenin uzuvları arasındaki

¹²² Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 97-98.

¹²³ Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Divan Yayınları, Ankara 2013, s. 113.

nizam ve bu uzuvların sahip oldukları yetenekler doğaldır ama bir medeni oluşum olan şehirde ortaya çıkan her türlü gelişme insan isteğiyle gerçekleştiği için iradidir yani insanların temayüllerine ve tercihlerine bağlıdır.¹²⁴

Erdemli şehir beş bölümden oluşur: En erdemli olanlar, mütercimler, ölçüm işleriyle uğraşanlar, mücahitler ve zenginlerdir. Erdemli bir medeniyetteki hâkimler (hukemâ/filozoflar) ise amelî hikmet erbabı ve büyük meseleler hakkında fikir sahipleridir.¹²⁵ Şehrin kısımları ve kısımlarının dereceleri, sevgi bağıyla birbiriyle birleştirilir ve birbirlerine bağlanır. Onlar adaletle kontrol edilir ve muhafaza edilir. Bundan dolayı adalet, erdemli şehrin temeli ve esasıdır.¹²⁶ Bir başka deyişle adalet erdemli şehrin kontrol mekanizmasıdır.

Toplumsal sınıflar, sosyo-politik hiyerarşik yapı ve bu yapının insanların statülerine göre sıralı biçimde düzenlenmesi Fârâbî'nin Platon'dan ilham aldığı konular arasında olduğu söylenebilir.¹²⁷ Zira yöneten ve yönetilen, yönetim yetkisinin akılda olduğunda anlaştıklarında artık aradaki bu kuvvete hiçbir insan karşı gelemez.¹²⁸

B. Erdemli Şehrin Halkının Özellikleri

Erdemli şehirde yaşayan her insan, ya kendi bilgisiyle ya da yöneticinin yönlendirmesiyle kendine verilen işi yapınca, bu fiiller ona iyi yatkınlıklar kazandırmaktadır. Yine, mutluluğa yönelik fiiller, nefsin doğuştan mutluluğa yatkın olan kısmını güçlendirmekte, onun etkin ve yetkin olmasını sağlamaktadır. Elde edilen bu yetkinlik, sonunda insanı maddeden özgür kılmaktadır. İnsan maddeden bağımsız olduğunda, varlığını sürdürmek için artık maddeye ihtiyaç duymamakta ve böylelikle mutluluğa ulaşmaktadır.¹²⁹

¹²⁴ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 71.

¹²⁵ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, (nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 50.

¹²⁶ Bayram Ali Çetinkaya, "Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine'den Medeniyete", s. 13.

¹²⁷ Demokaan Demirel, "Fârâbî'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir", *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, C.7, S.1, 2014, s. 364.

¹²⁸ Platon (Eflatun), *Devlet*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul Ekim 1999, s. 120.

¹²⁹ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara 2013, s. 110.

Fârâbî'ye göre, bir şehir halkının fiilleri, mutluluğa doğru yöneltilmemişse, bu fiiller, nefsin kötü yatkınlıkları kazanmalarına yol açmaktadır. Bunun sonucunda bu insanların nefisleri sağlığını yitirmektedir. Dolayısıyla, kötü fiillere yatkın olan nefisler, kötü alışkanlıklardan zevk alırlar. Nefsi hasta olanların arasında hastalığını bilmeyen, kendilerini sağlıklı ve erdemli sanan kimseler de vardır ki, bunlar öğreticinin sözüne kulak vermezler. Bu insanların nefsi madde düzeyinde kalır ve maddeden bağımsız olarak bir yetkinlik kazanamazlar. Böylelikle onlar, madde yok olunca yok olurlar.¹³⁰ Asıl ve değerli olan maddi arzılardan arınmış olan ruh cevheridir ve baki kalacak olan da odur.

Fârâbî'nin düşüncesinde adaletin ve aşkın, erdemli şehrin insanlarını hem bu dünyada hem de öbür dünyada saadete erişebilmesi için iki vazgeçilmez temel unsur olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Bu ikisi erdemli şehrin insanlarını birbirine bağlayan iki önemli faktördür. Adalet, sosyal denge ve birliğin teminatıdır. Aşk ise sosyal bağlılığı sağlayan birleştirici bir unsur olarak işlev görür.¹³¹ Sevgi insanın varlığı için zorunlu olan bir şey değildir. Fakat bir düzen içerisinde yaşamak ve insanların birbirleriyle kaynaşmaları için gerekli bir şeydir.¹³² “Nasıl ki, Allah tarafından varlıklara sevgi verilmişse devlet başkanı da adaleti ile insanlara sevgi dağıtacak, her vatandaşın kapasitesine göre, mertebesini temin edecektir.”¹³³

Fârâbî, toplumdaki fertlerin sevgi ile kaynaşıp hep birlikte bir vücut halinde devletleşmesini medeniyet kurmalarını varlıklar arasındaki ilişkilere benzetir. Varlıklar, sıralarına göre Allah'ın cevherinden (ilk cevher), paylarını alırlar. Aldıkları cevher, öyle bir cevherdir ki, birbirleri ile irtibatlarını sağlar. Çoklukken tek bir şey gibi olurlar.¹³⁴ Medeniyetin gücünü dağıtmadan toplulukları kesretten vahdete yani çokluktan birliğe ulaştırır.

Varlıkları birbirine yaklaştırıp birbirine kenetleyen bağlar, insanları birbirine kenetleyen sevgiye benzerler. Adalet ve sevgi olmadan mutluluk/saadet elde

¹³⁰ Fârâbî, *El-Medinetu'l Fâzıla*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara 2013, s. 113-114.

¹³¹ Demirci, “Fârâbî'de 'el-Medîne' Kavramı ve Medeniyet ile İlişkisi”, s. 214.

¹³² Bkz. Fârâbî, *Arau Ehli'l- Medine el-Fadıla*, Mısır, ts. s. 20-21.

¹³³ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayınları, s. 55.

¹³⁴ Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayınları, s. 34.

edilemez.¹³⁵ Erdemli şehir halkından her birinin varlıkların yüksek ilkelerini, onların mertebelerini, mutluluğu, erdemli şehrin birinci derecede yönetimini ve bu yönetimin mertebelerini bilmesi gerekir. Bu fiillerin sadece bilinmesiyle yetinilmemeli, onlar yerine getirilmeli ve şehir halkı, onların yapılması doğrultusunda yönlendirilmeli ve yönetilmelidir.¹³⁶

C. Erdemli Şehrin Yöneticisinin Özellikleri

Erdemli şehrin yöneticisi, kendisinin üzerinde başka bir insanın hükmünün bulunmadığı hâkim kişidir. O önderdir (imâm), erdemli şehrin birinci başkanıdır, erdemli milletin hükümdarıdır, mevcut dünyanın tümünün hükümdarıdır.¹³⁷

Fârâbî'nin, erdemli şehrinin yöneticisinde birçok özelliğin bulunmasını şart koştuğu iyice bilinmektedir. Ona göre, mükemmel bir başkanda hem nazari aklın hem de hayal gücünün mükemmel olması gerekir. Bu yüzden, Fârâbî, felsefesinin en yüksek noktasında Başkan, Filozofu ve Peygamberi birleştirir. Felsefe olmadan, başkan, saadetin ne olduğunu kavrayamaz (ta'akkul edemez); hayal gücü olmadan da mutluluğun idraki için şart olan kanun yapma ve dolayısıyla siyasi bir çerçeve ortaya koyma imkânını bulamaz.¹³⁸ Fârâbî, erdemli şehrin yöneticisi ve önemi hakkında şunları söylemektedir:

“(....) Şehrin yöneticisi de özel nitelikleri bakımından onun (şehrin) en mükemmel parçasıdır.(....) Nasıl ki kalp ilk olarak meydana gelirse, daha sonra beden diğer organlarının varlığının, onların kuvvetlerinin meydana gelişinin, onların kendilerine has olan varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının nedeni olursa ve bununla birlikte bu organlardan biri bozulduğunda bu bozukluğun giderilmesini sağlayan kalbin kendisi ise; aynı şekilde onun (şehrin) yöneticisinin de ilk olarak varlığa gelmesini sağlar. Sonra şehrin kısımlarının, bu kısımların iradî melekelerinin meydana gelişinin, onların kendilerine has olan varlık sırası içinde ortaya çıkışlarının bir nedeni olması gerekir. Şehrin herhangi bir parçası bozulduğunda bu bozukluğu giderme vasıtalarını sağlayan

¹³⁵ Bkz. Fârâbî, *Arau Ehli'l- Medine el-Fadıla*, Mısır, ts. s. 93.

¹³⁶ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, s. 245.

¹³⁷ Fârâbî, *İdeal Devlet*, (çev. Ahmet Arslan), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2017, s. 107.

¹³⁸ Mehmet Aydın, “Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 1976, C.21, s. 308.

da odur. (...) Aynı durum şehir ve parçaları tabiatları gereği birbirleriyle muntazam bir biçimde bağlanmış, düzenlenmiş olan her bütün için söz konusudur. Çünkü bunlar, diğer parçalara göre konumu olan bir amire, yöneticiye sahiptirler.”¹³⁹

Fârâbî bir yöneticide bulunması gereken özellikleri on iki madde şeklinde idealize eder:

- Başkan olacak kişinin bedeninin fiziki yapısı ve sağlığı yönünden herhangi bir kusuru olmamalı, bunlar tam olmalıdır. Organları mükemmel ve sağlıklı olmalıdır.
- Kendisine söylenen bir şeyi anlayabilecek zekâyâ sahip olmalıdır. Muhatabının maksadını iyi anlamalıdır.
- Anladığı, duyduğu, gördüğü ve idrak ettiği şeyi aklında tutabilecek güçlü bir hafızası olmalıdır. Hemen hemen hiçbir şeyi unutmamalıdır.
- Uyanık ve çok zeki olmalı, herhangi bir mesele hakkındaki en ufak bir delilden o meseleyi çözebilecek ipucunu yakalayabilmelidir.
- Zihninde bulunan bir şeyi tam ve açıklıkla ifade edebilmesini sağlayabilecek güzel konuşma kabiliyetine sahip olmalıdır. İyi bir hatip olmalıdır.
- Bilgi edinmeyi ve öğrenmeyi sevmeli, eğitim ve öğretime düşkün olmalıdır.
- Tabiatı gereği doğruluğu ve doğru insanları sevmelidir.
- Tabiatı gereği yeme, içme ve cinsel zevklerin peşlerinde koşmamalı, kumardan uzak durmalı ve bu tür şeylerin vereceği zevklerden nefret etmelidir.
- Yüksek ruhlu, geniş kalpli olmalı, yüceliği, ululuğu sevmelidir.
- Altın, gümüş, para vb. cinsinden dünyevi amaçlar onun için değersiz olmalıdır.
- Adaleti ve adaletli kişileri sevmeli, baskı ve zulüm yapanlardan nefret etmeli, insaf sahibi ve şefkatli olmalı, insanları da böyle olmaya yöneltmeli, güzel, asil ve doğru gördüğü her şeyi desteklemelidir.

¹³⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 101-102.

- Yapılmasını gerekli gördüğü şeyler hakkında azimli ve kararlı olmalı, korku ve zaaf göstermeksizin cesur bir şekilde o şeyi yapabilmelidir.¹⁴⁰

Bu on iki temel özelliğe sahip bulunan kimse, ideal bir devlet başkanı olduğu kadar, erdemli bir toplumu, medeniyeti inşa edecek evrensel bir lider konumuna erer ki Fârâbî buna “İmam” ve “Reis” adını verir.¹⁴¹

Eğer bütün bu şartları kendisinde toplayan tek bir kişi bulunmaz da biri sadece filozof olan, diğeri ise geri kalan şartları yerine getiren iki kişi bulunursa, bu ikisi şehrin yöneticisi olacaklardır. Ancak herhangi bir zamanda felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak, şehrin yönetimi ile meşgul olan kişi bir hükümdar olmayacak, şehir halkı helâk olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu şehrin fiilî yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunmazsa, o şehir bir zaman sonra helâk olmaktan kurtulamayacaktır.¹⁴² Tüm bunlarla birlikte Fârâbî'nin amacı, insanın sadece bireysel mutluluğu elde etmesi değildir. Amaç, bireyle birlikte toplumsal/medeni mutluluğu elde etmektir. O nedenle en yüksek mutluluğa ulaşmak, ancak bireysel olarak faal akılla bağ kurmak ve toplum olarak erdemli şehirde yaşamakla mümkündür. Bu anlamda nebi-filozof yahut ideal yönetici, kendisi en yüksek mutluluğu elde eden ve şehir halkının da elde etmesi için koyduğu yasalarla onlara rehberlik eden insandır.¹⁴³

D. Erdemli Şehre Zıt Olan Şehir

Fârâbî erdemsiz şehirleri mutluluk gayesinden uzak olmaları hasebiyle erdemli şehirden ayrı tutar. Ona göre erdemsiz şehirler manevi açıdan yoksun ve yetkin olmayan toplumlardan olup, yöneticileri ahlâki ilkelerden nasibini almamıştır. Bu şehirler cahil, fasık, dalalette olan şehir olmak üzere üçe ayrılır. Cahil şehir, fâsık şehir,

¹⁴⁰ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, Ankara 1990, s. 77-78.

¹⁴¹ Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, s. 121.

¹⁴² Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 109.

¹⁴³ İrfan Görkaş, “Fârâbî'nin İnsan Tasavvuru”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, S.50, Erzurum 2013, s. 300.

dalalette olan şehir erdemli şehre zıttır. Bireyler düzeyinde, şehirlerde (onlara) aykırı olarak bulunan insanlar/nevâbit da ona zıttır.¹⁴⁴

Fârâbî, erdemli (fâzıl) şehre zıt kentleri bu üçlü tasnife tabi tuttuktan sonra alt tasniflere de yer verir. Erdemli (fâzıl) medine'ye zıt devletlerin tanımlanmasında şu ölçüler esas alınmıştır:

- Halkının karşılıklı yardımlaşması hangi gaye uğruna yapılıyor?
- Ekonominin hizmet ettiği gaye nedir? Ekonomi bir gaye mi, yoksa vasıta mı?
- Kentler arası ilişkide, kent halkının fertleri arasındaki ilişkide başkalarına zorla hâkim olma isteği bulunmakta mıdır?
- Ahlâkî davranışlar baskılanmakta mıdır?¹⁴⁵

Cahil şehir, halkı, mutluluğu bilmeyen ve ona dair fikri bulunmayan şehirdir. Bu nedenle, onlar mutluluğa yönlendirilseler de onu anlamayacak veya ona inanmayacaklardır. Onlar iyilikler kapsamında, sadece görünüşe dayalı olarak iyilik olduğuna inanılan şeylerin bazısını bilirler ki bunlar, beden sağlığı, zenginlik, hazzın tadını çıkarmak, keyfine göre serbestçe yaşamak, üstün ve saygın olmak gibi hayatın gayesi olduğu sanılan şeyler arasında yer alır.¹⁴⁶

Fârâbî'ye göre cahil şehir, halkının mutluluktan bihaber olduğu ve mutluluğa dair bildiği tek şeyin iyi olamayan fakat iyi bir görünüşe sahip olmasından dolayı iyi olduğunu zanneden ve buna inanan şehirdir. Bu şehirde insanların doğru ile yanlış ayırt edebilme kabiliyetleri gelişmediğinden, aslında özü itibariyle mutluluğu vermeyen şeylere tabi olurlar. Bu doğrultuda amaçları daha rahat ve daha konforlu bir yaşam sürmek üzerine inşa edilmiş olan bu toplumun insanları zenginlik, beden sağlığı, itibar görme, şehvevi arzular gibi dünyevi isteklere tabi olmuşlardır. Söz konusu şehrin halkı bu sayılan her bir amacın ayrı ayrı mutluluk getirdiğine ve mutlulukların

¹⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, (çev. Yaşar Aydın), Litera Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul 2019, s. 204.

¹⁴⁵ Bayraklı, *Fârâbî 'de Devlet Felsefesi*, Doğuş Yayınları, s. 71.

¹⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, s. 204, 206.

en yücesinin ise bütün bu amaçların aynı anda tam olarak sahip olunmasıyla meydana geleceğine inanır.¹⁴⁷

Fârâbî'nin “erdemli (fâzıl) şehre aykırı şehri”, “erdemli (fâzıl) medine”nin karşısına koyarken şu iki ölçüyü de kullandığı zikredilmiştir:

- Halkın mutluluk anlayışı.
- İdarecinin takip ettiği siyaset.¹⁴⁸

Fârâbî'de üç “erdemsiz şehir” (batıl şehir) tiplmesi vardır:

1. Cahil Şehir

Halkı mutluluğu bilmeyen, onu hatırına bile getirmeyen şehirdir. Onlar mutluluk konusunda aydınlatılsa bile onu ne anlayacak ne de ona inanacaklardır. Onların bildiği tek iyi şey, görünüşte iyi oldukları zannedilen bazı şeylerdir ki, bunlar beden sağlığı, zenginlik, şehvi zevkler, insanın kendi arzularının peşinde koşma serbestliği, saygı ve itibar görme gibi hayatta gaye oldukları düşünülen şeylerdir. Cahil şehrin halkına göre bunların her biri bir tür mutluluktur ve en büyük, en tam mutluluk da bunların toplamıdır. Onların zıddı olan şeyler, yani hastalık, yoksulluk, zevklerden mahrum olma, arzularının peşinden koşmada serbest olmama, saygı ve itibar görmeme de kötülüklerdir.¹⁴⁹ Cahil şehir, birtakım şehirlere bölünür. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

a. Zaruret Şehri: Halkı sadece yeme, içme, giyim, barınak ve cinsellik gibi beden varlığını sürdürmeyi sağlayan şeylerde zaruri olanla yetinmeyi ve bunları elde etmek için yardımlaşmayı amaçlayan şehirdir.

b. Alçaklık/Nezâle Şehri: Halkı, zenginlik ve servete ulaşmak üzere yardımlaşmayı amaçlayan şehirdir. Bu şehrin sakinleri onlar zenginliğe başka bir şekilde bir yarar elde etmek için değil, hayatın gayesi olduğu için ulaşmak isterler.

c. Bayağlık/Hisse ve Düşüklük/Sukût Şehri: Halkının amacı yeme, içme ve cinselliğe ilişkin hazlardan ve duyulur olsun, tahayyül edilir olsun tüm haz verici

¹⁴⁷ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 79-80.

¹⁴⁸ Bayraktar Bayraklı, *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, 1983, s. 72.

¹⁴⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 111.

şeylerden zevk almak olan ve sakinleri bakımından hangi yönden olursa olsun eğlence ve oyunu önceleyen şehirdir.

d. Onur/Kerâme Şehri: Halkının amacı, saygı gören, övülen, anılan, milletler nezdinde bilinen ve söz ve davranış yoluyla yüceltilen ve ululanan kişiler hâline gelmektir. Değişen miktarlarda ihtişam ve görkem kazanmak üzere yardımlaşmanın görüldüğü şehirdir.

e. Üstünlük/Tegallüb Şehri: Halkının amacı; başkalarının kendine hâkimiyet sağlamasını önleyerek, başkalarını tahakküm altına almaktır. Onların amacı sadece bu üstünlükten kendilerine ulaşan zevktir.

f. Toplumcu/Cem'aiyye (Demokratik) Şehir: Halkı, her biri hiçbir şeyde asla arzusuna engel olmadan dilediğini yapan hür insanlar olmayı amaçlayan şehirdir.¹⁵⁰

2. Fâsık Şehir

Fikirleri erdemli şehrin fikirlerinin aynısı olan bir şehirdir. O, mutluluğu, aziz ve yüce Tanrı'yı, ikinci dereceden kutsal varlıkları, Faal Akıl'ı ve erdemli şehrin halkı tarafından bilinmesi ve inanılması mümkün olan her şeyi bilir. Ancak bu şehrin insanların fiilleri, cahil şehrin insanların fiillerinin aynısıdır.¹⁵¹

3. Dalalette Olan ve Değiştirilmiş Şehir

Karakteri değişmiş (mubaddala) şehir, fikirleri ve fiilleri eskiden erdemli şehrin fikirlerinin ve fiillerinin aynısı olan, ancak artık değişmiş bulunan ve yerini farklı fikirlere, fiilleri de yerini farklı fiillere bırakmış olan şehirdir. Doğru yolu bulamamış, yanlış görüş içinde (dallâ) olan şehir, bu dünyadaki hayattan sonraki mutluluğu amaçlayan, ancak aziz ve yüce Tanrı, ikinci dereceden yüce varlıklar, Faal Akıl hakkında, gerçek mutluluğun temsilleri ve tahayyülleri olarak ele alınsalar bile, yanlış ve yararsız görüşlere sahip olan şehirdir. Bunun birinci yöneticisi, gerçekte öyle olmadığı halde, kendisine vahiy indiğini iddia eden adamdır. O, bu uğurda gerçeği

¹⁵⁰ Fârâbi, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, s. 206.

¹⁵¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 112.

çarpıtmaktan, aldatmaktan, kandırmaktan çekinmez.¹⁵² Dalalette olan şehir, geçmişte görüşleri ve fiilleri erdemli şehir halkının görüşleri ve fiilleriyle aynı olan şehirdir. Ama ne var ki, bunlar sonradan değişmiş ve şehre bunlardan başka görüşler girmiştir. Şehrin filleri de bunlardan başkasına dönüşmüştür. Bu şehirlerin hükümdarları erdemli şehirlerin hükümdarlarının zıddı, onların yönetimleri erdemli yönetimlerin zıddıdır. Bu şehirlerde yaşayan diğer bütün insanlar için de durum aynıdır.¹⁵³

E. Erdemli Şehre Zıt Olan Şehrin Halkının Özellikleri

Bilgisiz şehrin halkı, mutluluğun ne olduğunu bilmemektedir. Onlar mutluluğu akıllarından bile geçirmemektedirler. Kendilerine mutluluğun ne olduğu anlatılsa da onlar anlamazlar ve inanmazlar. Beden sağlığı, zenginlik, arzuların peşinde koşma vb. şeyler, bilgisiz şehrin halkına göre birer mutluluktur. En yüce mutluluk ise bütün bunların bir arada olmasıdır. Bütün bu saydıklarımızın olmaması durumu, halk için mutsuzluktur.¹⁵⁴

Fârâbî'ye göre fasık toplumu cahil toplumdan ayıran şey; mutluluğun ne olduğunu biliyor olmalarıdır. O 'fasık' kavramını doğrunun ne olduğunu bilen fakat bildiği şekilde hareket etmeyen şekilde tanımlar. Ona göre doğru bilgiye sahip olan fasık, faal akıl ile ittisalle gerçekleşen asıl gayeden bilinçli, şuurlu bir şekilde sapmıştır.¹⁵⁵

Fârâbî için fâzıl olmayan kentin halkı mutluluğu ne tanır, ne de düşünür. Kendilerine öğretilse bile onu kabul etmezler ve ona inanmazlar. Çünkü onlar ancak sıhhat, servet, şehvet, istediği şekilde hareket edebilme özgürlüğüne sahip olmak, saygı-itibar kazanmak gibi şeylere hayatın gayesi gözüyle bakarlar. Mutluluk saydıkları şeyler de bunlardır ve bütün bunların bir arada toplanmasıdır. Onlara göre mutluluğun zıtları; bedbahtlık, hastalık, fakirlik, lezzetlerden mahrum kalmak, istediklerini yapamamak ve itibarsız kalmaktır.¹⁵⁶ Fârâbî bu tasnifi yaparken yalnız

¹⁵² Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 113; bkz. Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, s. 208.

¹⁵³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 113.

¹⁵⁴ Fârâbî, *Âra Ehli'l-Medînetü'l-Fâzıla*, El-Hilal Yayınları, Beyrut 1995, s. 147-148.

¹⁵⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 82.

¹⁵⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, MEB Yayınları, Ankara 1990, s. 91.

şehirleri nitelemez, fâzıl şehre aykırı şehirlerin halklarının da fâzıl şehre zıt kaldığını söyler.¹⁵⁷

F. Erdemli Olmayan Şehirde Yaşamak Zorunda Kalan Erdemli İnsan

Bir önceki başlıkta şehre zıt olan şehrin halkının temel vasıflarını gördük. Şimdi de erdemli şehrin halkından olup cahil şehir halkının fiillerini yapmaya mecbur edilen ve zorlanan kimselere bakalım. Bu kimseler bir şeyi yapmaya zorlanan kişilerdir. Zorla yaptığı şeyden eziyet duyacağı için, zorla yaptığı şeyi sürekli yapması ona erdemli heyetlere zıt olan nefsâni heyet/rezilet kazandırmayacaktır. Böylece bu durum onda onu fâsık şehir halkının konumuna getirecek şekilde bir kafa karışıklığına yol açmayacaktır. Dolayısıyla, yapmaya zorlandığı fiiller ona zarar veremeyecektir. Erdemli insan, ancak onu yönetimi altında tutan kişi erdemli şehre zıt olan şehirlerin halkından biri olduğunda veya erdemli şehre zıt yerleşim alanlarında yaşamaya mecbur kaldığında böyle bir durumla karşılaşır.¹⁵⁸

Fârâbî, erdemli şehrin ayırık otları (nevâbit) olarak tanımladığı evciller, vahşiler ve köleler hakkında, her toplumsal yapıda olduğu gibi, erdemli şehirde de sosyolojik yapıya intibak edemeyen kişi ya da kişiler olabilmektedir. Fârâbî, erdemli şehrin sosyolojik bünyesinde erdemsizler olarak nitelendirdiği kişilerin toplumsal dokuya uyum gösterememiş ve bir toplumu meydana getiren ortak hedefe kendini adayamamış ve bu konuda bir yararları olması bir tarafa, telafisi imkânsız zararlara yol açabilen bir tipolojiden bahseder. Bu tipolojideki bazı insanların evcil hayvanlar gibi erdemli şehir insanına yakın ama kimi insanların vahşi hayvanlar gibi olduğunu net biçimde ortaya koyar. Fârâbî, bu tarz insanların toplumsal yaşamda ahlâksızlığı açık biçimde yaşadıklarını ve yaşam kültürlerin de tıpkı vahşi hayvanlar gibi çığ et yiyerek ve avlanarak yaşam sürdürdüklerini belirtir.¹⁵⁹

¹⁵⁷Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 90.

¹⁵⁸Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, s. 224.

¹⁵⁹ İsmail Hanoğlu, “İki Şehrin Hikâyesi: el-Medînetü'l Münevvere ve el-Medînetü'l-Fâzıla”, *Eskiyei Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S.33, Güz 2016, s. 45-46.

II. MEDENİYET TASAVVURUNUN KAYNAĞI

Fârâbî'nin erdemli şehri onun medeniyet teorisinin ilk basamağını oluşturur. Buradan sonsuz mutluluğun elde edilebileceği bir evrensel dünya ya da devlet ütopyasına ulaşır. Erdemli medeniyetinin kuralları vahiyyle belirlenmiştir. İlk yönetici, erdemi hem insana hem de şehre bir bütün olarak kazandırmaktan sorumludur. Bu nedenle, diğer insanlardan farklı özel yeteneklere sahip olması gerekir. Bir peygamber-filozof olarak, din ve felsefe ilişkisi hakkında özgün bir anlayışa sahip olmalıdır. Bedenin organları, şehrin ve âlemin yönetimleri arasında uyum ve düzen vardır.

Tanrı ilk başkan ve ona vahiyyle gönderdiği ahlâkî kurallar ve yasalar aracılığıyla erdemli şehri ve bütün yeryüzündeki toplulukları yönetmekte ve onların ebedi mutluluğa ulaşmalarına yardım etmektedir. Farklı dini inanışlara sahip insanların aynı şehirde yaşamalarını şehrin erdemli olmasına engel görmeyen Fârâbî için bütün bu yardımlar Tanrı'nın birliğinin yansıması ve âlemde kurmayı amaçladığı ilahi düzenin bir sonucudur.¹⁶⁰ Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunda erdemli bir dünya kurabilmenin yolu, erdemliler camiası (ümme) kurmaktan geçer. Erdemliler camiası da, ancak erdemli bir toplum inşa ederek gerçekleşebilir. Şehirlerinin tamamı, mutluluğa erişmek için yardımlaşma amacıyla bir araya geliyorsa, o zaman erdemli bir ümme meydana gelmiş olur. Böylece erdemli bir dünya kurmak mümkün olur.¹⁶¹ Erdemli bir medeniyet ise, ancak yeryüzünde yaşayan milletlerin, mutluluğa ulaşabilmek ve yardımlaşmak amacıyla bir araya gelmeleri halinde ortaya çıkabilir.

Fârâbî'nin toplum ve siyaset felsefesinin bütün amacı, hayatı ruhun aklî bir cevher haline getirilmesi hedefi doğrultusunda yönlendirmek ve ferdin bekâsını güvence altına almaktır. Bu amaç ise şüphesiz kendisinin aklî bir cevher haline gelmesine çok az kalmış yani bedenle birlikteliğin dışında herhangi bir mânisi bulunmayan bir filozofun rehberliğini zorunlu kılmaktadır.¹⁶²

¹⁶⁰ Oktay, "Fârâbî'nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi", s. 975.

¹⁶¹ Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, s. 132-133.

¹⁶² Ömer Türker, "İslâm Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S.31, 2013, s. 56-57.

A. Siyaset-i Medeniyye ve es-Sa'âdetu'l Kusva

Fârâbî “es-siyâsetü'l-medeniyye” teorisinde erdemli bir toplum esas alındığında ilmî, ahlâkî ve dinî birtakım özelliklere sahip bulunan ya da bunlarsız gerçeklik kazanmayan sosyo-politik bir yaşamın, bir medeniyetin ilkelerini ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁶³ Siyaset-i medeniyye, bir kavram olarak ise küçük ölçekte bir topluluğun büyük ölçekte ise bir şehrin, milletin ya da devletin nasıl yönetileceğini, yönetim ilkelerini ve bu ilkelerin uygulama esaslarını ele alan bir sistemdir.

Fâziletli insan; inanılan, tasavvur ve taakkul edilen hakikat bilgilerinin gerektirdiği davranışları bilinçli bir şekilde ve süreklilik içerisinde ne kadar çok uygularsa iyi ve kalıcı istidatlar nefisini o ölçüde biçimlendirir. Dahası, mükemmellik yolundaki yetkinliği ve aldığı zevk de o kadar çok gelişir ve güçlenir. Bu aynı zamanda es-sa'âdet-u'l kusvâ'ya (nihai mutluluğa) erişme sürecidir.¹⁶⁴

Fârâbî'ye göre bütün faaliyetlerde şu üç faktör bulunmazsa gerçek mutluluğa ulaşılmaz: Bilinç ve farkındalık, nihai hedefin gözetilmesi, istikrar ve kalıcılık. Bu süreçte alışkanlık kesbetmiş erdemli davranışlar güzel ahlâkî oluşturur. Bu anlamda bütün ahlâkî nitelikler sonradan kazanılmıştır. Bunu temin eden irade kuvveti her zaman mevcut ahlâkî değiştirebilecek konumdadır. Bu bakımdan, insanların, irade gücünü kullanmakta sağlam veya zayıf kalmaları mutluluğun kazanılmasında veya kaybedilmesinde son derece önemlidir. Yetkinleşme süreci, nefis bedenden ayrılıncaya kadar devam eden bir süreç olduğuna göre, ahlâkî iradeyi ancak “nihai mutluluk” hedefi belirleyebilir. Nitekim onun dışındaki her türlü amaç ve bağlantılar yetkinleşme noktasında yetersiz kalır.¹⁶⁵

III. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUCU İLKELERİ

Fârâbî'nin siyaset felsefesi içinde medeniyeti oluşturan kurucu unsurlar vardır. Bunların başında bu ortamın sağlandığı ve yaşandığı medine gelmektedir. Bu ortamı sağlayıp geliştiren bir lider vardır. Bu lider, filozof, nebi, kanun koyucu niteliklerini

¹⁶³ Kutluer, “Medeniyet” , *DİA*, s. 296-297.

¹⁶⁴ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 104.

¹⁶⁵ Nejdet Durak, Cengiz Alaca, “Fârâbî'de Mutluluk Tasavvuru ve Eskatolojik Boyutu”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019/2, S. 4, s. 21.

taşıyan, çok yönlü özellikleri içinde barındıran önder bir kişiliktir. Bu medeniyetin öncüsü hazırlayıcısı ve koruyucusu olan lideri, din, felsefe ve ahlâkla birlikte bu medeniyetin kurucu ilkeleri olarak kurgulamaktadır. Fârâbî'nin ortaya koyduğu lider modelinde filozof-başkan ile kanun yapıcı, kanun yapıcı ile imam arasında özdeşlik bulunmaktadır. İdeal insan ve ilk başkan; yönettiği şehri, milleti ve bütün dünyayı en iyi şekilde yönetmek ve gerçeğe ulaştırmak görevini üstlenmiştir. İlk başkan gerçek anlamda bir muallim ve yol gösterici, mürşittir.”¹⁶⁶

Fârâbî'nin kitaplarına baktığımızda, ahlâkla siyaset arasında keskin bir ayrım yapmadığını görebiliriz. Fârâbî'nin bu noktadaki fikri, insanın doğası gereği sosyal ve siyasal bir varlık olduğu, bunun için kişilerin bireysel iyi oluşları ile toplumun iyi oluş hallerinin birbirinden ayıramayacağı, erdem ve mutluluğun toplumsal hayattan uzak bir şekilde gerçekleşemeyeceğidir. Fârâbî'nin medeniyet tasavvuru, ahlakı da medeniyetin temel dayanaklarından biri olarak görmektedir.”¹⁶⁷

Bu bağlamda Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunun kurucu ilkelerini sırasıyla aşağıda başlıklar altında ele alacağız.

A. İnsanın Tabiatı Gereği Sosyo-Politik Bir Varlık Olması

Aristoteles, insan “politik bir varlıktır” (zoon politikon) dediğinde, hem insanın sorun çözme yeteneğine hem de şehirde yaşayan bir varlık olma vasfına atıfta bulunuyordu. Nasıl bir birey sahip olduğu logosu yani nutku ve aklı kullanabildiği oranda şuur sahibi, şehirli ve medeni bir varlık olabiliyorsa, aynı şekilde şehirde yaşayan topluluk da akıl, dil, rasyonel delil ve tartışma sayesinde sorunlarını çözebilir. Logosu (akıl) kolektif olarak kullanan topluluklar, medeni olmanın temel şartlarından birini yerine getirmiş olurlar.¹⁶⁸

Bu anlamda Fârâbî'nin şehir ve medeniyet tasavvurunu ortaya koyduğu başyapıtı *el-Medînetü'l-Fâzıla* metafizikle başlar, kozmolojiyle devam eder ve bir

¹⁶⁶ Saruhan, “Fârâbî’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, s. 395.

¹⁶⁷ Saruhan, “Fârâbî’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, s. 393.

¹⁶⁸ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, s. 244.

toplumsal siyasi düzenle nihayet bulur. Medeniyetler ve onların ruhunu yansıtan şehirler, ancak muayyen bir metafizik tasavvur üzerinde yükselirler.¹⁶⁹

B. İnsanın Bir Arada Yaşamaya, Adalete, Yardımlaşmaya ve İş Birliğine Duyduğu İhtiyaç

İnsan fitratında var olan yardımlaşma duygusu şüphesiz insanlık tarihi kadar eskidir.¹⁷⁰ Her insanın kendini devam ettirmek ve en üstün mükemmelliğini elde etmek için birçok şeye muhtaç olan bir yaratılışa (fitra) varlığa gelmiştir. Onun bu şeylerin hepsini tek başına sağlaması mümkün değildir. Tersine bunun için o, her biri kendisinin özel bir ihtiyacını karşılayacak birçok insana muhtaçtır.

Toplum içerisindeki gruplar birbirlerini yenmeye çalışırken elde etmeyi amaçladıkları şeyler ise emniyet, şeref, zenginlik vb. şeylerdir. Her topluluk diğer topluluğun elinde bulunan bu tür şeyleri onun elinden zorla almak ve onları kendi malı kılmak istemeyebilir. İşte tam bu noktada arada dengeyi ve hakları korumayı sağlayan bir mekanizmaya ihtiyaç duyulur ki bu da adaletin ta kendisidir. Adaletin varlığına olan ihtiyaç her topluluk için doğal ve zorunlu bir ihtiyaçtır. Çünkü adaletin varlığı bu toplulukların tabii varlıklarının devamını sağlayan temel unsurdur.

Her insan bir başka insanla ilgili olarak aynı durumdadır. Bundan dolayı, insan sahip olduğu tabii yaratılışının kendisine verilmesinin gayesi olan mükemmelliğine ancak birbiriyle yardımlaşan birçok insanın bir araya gelmesiyle ulaşabilir. Böylece toplumun bütününe bu katkısı sonucunda herkesin varlığını devam ettirmek ve mükemmelliğe erişmek için muhtaç olduğu şeyler sağlanmış olur.¹⁷¹

Erdemli mükemmel şehir bütün organları canlı varlığın hayatını tam kılmak ve onu bu canlı durumda tutmak için birbirleriyle yardımlaşan tam ve sağlıklı bir bedene benzer. Bedenin organları birbirinden farklı ve bu organların tabii yaratılışları ve kuvvetleri birbirinden üstündür. İçinde amir bir organ olan kalp ve mertebe bakımından amir organa yakın olan organlar vardır.¹⁷² Bunların her biri, amir organda

¹⁶⁹ Kalın, *Barbar, Modern, Medeni*, s. 245.

¹⁷⁰ Vahdettin Başcı, “Bir Medeniyet Kurumu Olarak Vakıflar ve Sosyal Hizmet Kurumları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.9, S.1, 2007, s.1.

¹⁷¹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 97.

¹⁷² Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 98.

tabiatı gereği bulunan amaca ulaşmak için, bu organın yerine getirdiği fiili yerine getirmelerini sağlayacak, kendilerinde tabii olarak bulunan bir kuvvetle donatılmıştır.¹⁷³

Her bir insan, varlığını sürdürme ve yetkinliklerinin en üstününe ulaşma hususunda birçok şeye muhtaç bir tabiata/fitrata sahip kılınmıştır ve bunların hepsini tek başına yerine getirmesi mümkün değildir. O, her biri, ihtiyaç duyduğu bir şeyi kendisine sağlayan bir insan topluluğuna ihtiyaç duyar. Her insanın her insana karşı durumu budur. Bundan dolayı insanın tabii fitratına kendisinden dolayı sahip kılındığı yetkinliğe ulaşması, ancak her birinin ihtiyaç duyduğu şeylerden birini temin edeceği bir tarzda yardımlaşma içerisinde olan pek çok grubun bir araya gelmesiyle mümkün olur. Böylece bütün toplumun her bir insan için sağladığı şeylerle her bir insanın varlığını sürdürme ve yetkinliğe ulaşmada ihtiyaç duyduğu şeylerin tamamı bir arada bulunmuş olur.¹⁷⁴

C. İnsanın Mutluluğa Ulaşmadaki İstek ve İhtiyacı

Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunda mutluluk kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Bu bakımdan her görüşünün mutluluğa bağlandığını söyleyebiliriz. Onun mutluluk anlayışında şüphesiz Yunan filozofları Platon ve Aristoteles ile İslâm dininin etkisi bulunmaktadır.

Mutluluk insanların varoluş sebebi olup bu bakımdan her insanın bizatihi elde etmek istediği yüce gayedir. Fârâbî, mutluluğa ulaşma olgusunun insanları yetkinleşmek ve mükemmelleşmek bağlamında yönlendirdiğini de söyler. Fârâbî mutluluğun elde edilmesi için fa'al akla, siyaset sanatına, siyasetin uygulama alanı olan şehre ve son olarak da insanlara rehberlik edecek olan yöneticiye ihtiyaç duyulduğunu vurgular.

Mutluluğu değerlerin en üstünü olarak gören Fârâbî, insanların bir araya gelerek toplumlaşmasını da söz konusu hedefe dayandırır. Doğa, yapısı gereği insanı bir sığınak aramaya ve kendi cinsinden olanlarla bir arada yaşamaya zorlar. Çünkü işler,

¹⁷³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 99.

¹⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, s. 185-186.

huyar ve karakterler bakımından insanlar farklı donanımlara, farklı hazırlıklara sahiptir.¹⁷⁵

Her insan mutluluğu gaye edinir, iradesiyle bu yola götüren fiilleri yapar ve bunları alışkanlık haline getirirse mutlu olur. Böyle bireylerden mürekkep bir toplum da erdemli bir toplumdur.¹⁷⁶ Erdemli toplum ideal toplumdur ve erdemli şehrin halkı da gerçek mutluluğun farkındadır. Erdemli şehrin halkı hem dünyada hem de ahirette gerçek mutluluğa ulaşacak kişilerdir. Bu nedenle mutlu bir toplum için ahlâki erdemleri elde etmiş, kendini olgunluğa ulaştırmış, yetkinliğini tamamlamış bireylerin olması şarttır.¹⁷⁷ Nitekim mutluluk ancak toplu halde yaşama ile ideal düzende ya da şehirde mümkündür. Bütün şehirlerinin, mutluluk veren şeyler için birbirlerine yardım ettiği bir millet; erdemli, mükemmel bir medeniyeti meydana getirir. Aynı şekilde erdemli ve mükemmel evrensel toplum da ancak içinde bulundurduğu bütün milletlerin mutluluğa erişmek için birbirlerine yardım ettikleri zaman ortaya çıkar.

IV. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUMLARI VE ÖZELLİKLERİ

Fârâbî'ye göre bir medeniyeti meydana getiren maddi ve manevi çeşitli kurumlar bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde, Fârâbî'nin medeniyet tasavvuruna yön veren kurumları ele alacağız.

A. Vahiy ve Nübüvvet

Fârâbî, peygamberlere özgü vahyî bilgiye ait teorisini psikoloji ve tabiat ötesi prensiplere dayandırmak suretiyle peygamberlik olgusunu psikolojik açıdan açıklamakta ve bu olguyu ay altı âlem ile ay üstü âlem arasındaki bağlantı vasıtalarından biri olarak ortaya koymaktadır.¹⁷⁸ Fârâbî, iki tür varlık âlemi kabul etmesi dolayısıyla nübüvvet olayında her iki âlemle irtibat içinde olma niteliğine sahip bir insan modeli ortaya koymaktadır.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Fârâbî, *Kitab el-Mille ve Nususun Uhra*, (nşr. Muhsin Mehdi), Lübnan 1976, s. 53.

¹⁷⁶ Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 117.

¹⁷⁷ Mehmet Aydın, "Fârâbî'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, S.21, 1976, s. 303-315.

¹⁷⁸ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, ts. , s. 110.

¹⁷⁹ Bilgehan Bengü Tortuk, "Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şubat 2009, S.23, s. 102.

Fârâbî, bir kimsenin vahiy alabilmesini Faal Akıl (Cebrail) ile ittisal kurmasına bağlamakta, bu ittisal için de insanın yetkinleşmesini ve Faal Akıl ile ittisal/irtibat/bağ kurabilecek mertebeye yükselmesini gerekli görmektedir. Dolayısıyla Faal Akıl, metafizik alanda olduğu gibi filozofun nübüvvet düşüncesinde de önemli bir yer teşkil etmektedir. Tanrı'dan taşan vahiy öncelikle Faal Akıl'a gelmekte, oradan da müstefad akıl (sırf düşünülürleri -makulleri- kavrayacak hâle gelmiş akıl) vasıtasıyla münfail akla (hareket haline geçebilecek olan akıl) ve mütehayyile gücüne (hâfızadaki kavramları hatırlatan güç) ulaşmaktadır. Vahyin, Faal Akıl'dan müstefad akıl vasıtasıyla bir kimsenin münfail aklına taşması halinde bu kimse gerçek anlamda hakîm, filozof olurken; vahyin Faal Akıl'dan bir kimsenin mütehayyile gücüne taşması durumunda ise o kimse peygamber olmaktadır.¹⁸⁰

Fârâbî, erdemli toplum içinde de insanların farklı anlayışlara sahip olmalarından dolayı peygamberliği böylesi bir toplumda dahi gerekli görür. Bu anlayış farklılıkları sebebiyle toplumda da bilgeler ve inananlar olarak iki ana grup belirler.¹⁸¹

Peygamberlik olgusunu kutsal güce özel kılan Fârâbî, mucizeyi de bu güce bağlar. Filozof, küçük yaratılmışlar âleminin tabiatının insan ruhuna boyun eğmesine benzer şekilde, büyük yaratılmışlar âleminin tabiatının da bu kutsal güce boyun eğdiği ve onun vasıtasıyla evrene ve tabiat kanunlarına hükmedilerek mucizelerin meydana getirilebileceği düşüncesindedir. Filozofa göre, bu gücün aynası pas tutmadığı gibi levh-i mahfuzda yazılı olan şeylerin, yani bilgilerin ona kaydolanmasına da hiçbir şey mâni olamaz. Peygamberlerin emir âleminde aldıklarını insanlara iletmesi de bu güç sayesinde olur.¹⁸²

B. Felsefe ve Din

Fârâbî, erdemli din ile felsefe arasındaki ortaklıklardan dolayı erdemli dinin felsefeye benzediğini belirttiği halde, dinin belli şartlarla kayıt altına alınmış bir felsefe

¹⁸⁰ Tortuk, "Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı", s. 101.

¹⁸¹Fârâbî, *Kitabu's-Siyaseti'l-Medeniyye*; Türkçe trc. , *es-Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadiu'l Mevcudat* , (çev. Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener ve M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980, s. 51.

¹⁸² Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefi-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 125-126.

olduğunu düşünmektedir. Felsefe dinin kendi alanında onun metotlarını kullanarak yaygınlık kazanmakta, insanlara ulaşmaktadır. Buna rağmen din iki sebepten dolayı felsefenin parçası konumundadır. Birincisi, dinde ispatsız olarak kabul edilen şeylerin kanıtları felsefede olduğu için; ikinci olarak, dindeki tikellerin sebeplerini veren tümelleri içeren ilim felsefede olduğu içindir.¹⁸³

Felsefenin parçası konumunda olan din hem nazarî hem de ameli konular ile erdemli şehri ve medeniyeti meydana getiren başkanlık sanatı konusunda felsefeye tabidir ve onun altında yer alır. Buna karşılık din, felsefi olanın en doğru şekilde topluma kazandırılma aracıdır. Nitekim herhangi bir zamanda felsefe, yönetimin bir parçası olmaktan çıkarsa, bütün diğer yönetsel şartlar bu yönetimde mevcut olsalar bile, erdemli şehir hükümdarsız kalmış olacak, şehrin yönetimi ile meşgul olan kişi bir hükümdar olmayacak, şehir halkı helak olma tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Eğer bu şehrin fiili yöneticisine bağlı olacak bir filozof bulunamazsa, o şehir belli bir vadeden sonra helak olmaktan kurtulamayacaktır.¹⁸⁴ Fârâbî, insanın felsefe ile ilgilenmesinden maksadın en yüce mutluluğa erişmek olduğunu belirtmektedir. Böyle bakıldığında felsefe, bizi hakiki mutluluğa erdirtirecek vasıta halini almaktadır. Bu durumda filozof da hakiki manada “mutlu” kimse konumuna yükselmektedir.¹⁸⁵ Fârâbî okulunun bir üyesi sayılan İbn Miskeveyh’e göre ise Peygamberin getirdiğini herkesten daha çok ve çabuk gerçek filozof olan birisi anlar.¹⁸⁶

Gerçek anlamda bir taakkul gücüne sahip olduğundan, hem Antikçağ Grek felsefesini hem de Kur’an’ı çok iyi kavradığından hiç kuşku bulunmayan Fârâbî’nin bütün düşünce sistemini yöneten iki temel inancı vardır:

- Gerçek filozoflar arasında ciddi bir görüş farklılığının olmayacağı.

¹⁸³ Yaşar Aydın, *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler- : Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu*, (ed. M. Cüneyt Kaya), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6.Baskı, Ankara 2018, s. 172-173.

¹⁸⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 110.

¹⁸⁵ Ömer Türker, İbrahim Aksu, “Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri”, *Edebali İslâmiyât Dergisi*, C.2, S.4, Kasım 2018, s. 34.

¹⁸⁶ Salih Aydın, “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, S.2, 2011, s. 300.

- Doğru olarak anlaşılan din ile gerçek felsefe arasında bir çatışmanın olamayacağı.¹⁸⁷

Bu inançlarından ilki onu Platon ile Aristoteles'in düşünceleriyle ilgilenmeye, ikincisi din ile felsefenin aynı hakikati farklı bir terminoloji ile dile getirdiklerini düşünmeye götürmüştür. Onun bu temel düşüncesi, daha sonraki dönemlerde İbn Rüşd tarafından "felsefe ile şeriat süt kardeşleridir" şeklinde ifade edilecektir.¹⁸⁸

C. Sanatlar ve Mutluluklar

Fârâbî'ye göre gerek fertlerin, gerekse toplumların mutluluğu, şu dört tür erdeme sahip olmakla mümkündür: Nazarî erdemler, fikrî erdemler, ahlâki erdemler ve pratik sanatlar ya da amelî erdemlerdir.¹⁸⁹

Mutluluklar üç bakımdan birbirinden üstündürler: Tür, nicelik ve nitelik. Bu, dünyada mevcut olan sanatların birbirlerinden üstün olmalarına benzer. Sanatların tür bakımından birbirinden üstünlüğü ise tür bakımından farklı sanatların olması, bazılarının daha üstün olmasıdır. Mesela dokuma sanatı bezzazlıktan, attarlık, çöpçülükten, felsefe de hitabetten daha üstündür. İşte tür bakımından farklı olan sanatlar, bu şekilde birbirlerinden üstün olurlar.¹⁹⁰

Bundan başka bir de aynı türe ait olan sanat mensuplarının arasında da bilgilerinin niceliği bakımından üstünlük farkı vardır: Mesela yazı yazma sanatı ile uğraşan iki kişiden birinin bu sanatın kısımları ile ilgili bilgisi daha çok, diğerinin bilgisi daha az olabilir. Mesela bu sanat biraz dil, biraz hitabet, biraz güzel yazı yazma ve biraz da aritmetik ile ilgili bilgilerden meydana gelir. Yazı yazma sanatı ile meşgul olanlardan biri mesela güzel yazı yazma bilgisine ve biraz hitabete, diğeri dil, biraz hitabet ve biraz güzel yazı yazma bilgisine, bir başkası aynı zamanda bunların dördüne de sahip olabilir.¹⁹¹

¹⁸⁷ Arslan, "Giriş", *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Ankara 1990, s. 23.

¹⁸⁸ Veli Urhan, "İslâm Medeniyeti, Ütopyalar ve Fârâbî: Medine-i Fâzıla'yı Yeniden Aramak", *I.Dünya Savaşı'nın 100.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Kitabı*, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 1.Baskı, Ankara Ekim 2015, s. 404.

¹⁸⁹ Karlığa, *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, s. 118.

¹⁹⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 119.

¹⁹¹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 120.

D. Adalet

Fârâbî’de adalet kavramı alış, satış, emanetlerin sahiplerine geri verilmesi, bir şeyi zorla almama, haksızlık yapmama anlamlarına gelir. Aynı zamanda “adalet” kelimesi erdemli bir toplumun “adil” olması gereken şeylerde, esas olarak korku ve zayıflıktan doğan fiiller hakkında ve dışarıdan biri tehlikenin “adil” olmayı zorunlu kıldığı durumlarda kullanılır. Çünkü bu tür durumlarda insanlardan her biri -ister iki insan, ister iki grup söz konusu olsun- ya kuvvet bakımından diğerine eşittir veya onlar sırayla birbirine hükmetme durumundadırlar.¹⁹²

Kabilenin kabileden, şehrin şehirden, birliğin birlikten, milletin milletten ayrıştığı gibi, her bir grup da diğer bir gruptan ayrışır. Bu gruplar birbirlerini yenmeye çalışırken elde etmeyi amaçladıkları şeyler ise emniyet, şeref, zenginlik hazlar ve insanları bu tür şeylere ulaştıran her şeydir. Her grup, diğer grubun elinde bulunan bu tür şeyleri onun elinden zorla almak ve onları kendi malı kılmak istemektedir. Böylece sözü edilen şeylerde diğer grubu yenen, ezen; başarılı mutlu ve bahtiyar olarak adlandırılmak durumundadır. Bunlar gerek her birey, gerekse her topluluk için doğal şeylerdir ve doğal varlıkların tabiatlarının zorunlu sonucu olarak vardırırlar.¹⁹³

Yine Fârâbî’ye göre tabiata uygun olan adalettir. O halde adalet, zorla da olsa elde edilen hâkimiyettir. Adalet, her kim olursa olsun, insanın yolu üzerinde dikilen varlığın ezilmesidir ki bunu “kahr” olarak adlandırır. Fârâbî, ezilenin bu ezilme ile ya bedeninin güvenliğini kaybettiğini ya da yok olduğunu; böylece ezenin, varlıkta tek kaldığını veya ezilenin, bu ezilmede şerefini kaybettiğini ve aşağılanmış bir şekilde yaşamını sürdüreceğini savunur.¹⁹⁴

E. Yönetim ve Yönetici

Bedende bulunan yönetici/reis organ kendisi ve kendisine has olan özellikler bakımından tabii olarak bedenin organlarının en yetkini olması gibi, şehrin yöneticisi/reisi de kendine has özellikleri bakımından şehrin parçalarının en yetkinidir. Başka birinin kendisi ile ortaklaşa sahip olduğu her şeyin en üstününe sahiptir ve

¹⁹² Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 138.

¹⁹³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 137.

¹⁹⁴ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 138.

kendisi tarafından yönetilen ve başkasını yöneten bir topluluk bulunmaktadır.¹⁹⁵ Fârâbî, yönetimlerdeki işleyiş ve birlik hakkında şunları dile getirmektedir:

“Farklı zamanlarda birbirlerini takip ederek erdemli şehirlere hükümdar olan kişiler sanki tek bir ruh, her zaman aynı kalan tek bir hükümdar gibidirler. Aynı zamanda tek bir şehirde veya birçok şehirde hüküm süren birden çok hükümdar varsa, onların hepsi aynı şekilde sanki tek bir hükümdar, ruhları da tek bir ruh gibidir. Böyle bir şehrin her bir sınıfına mensup olan ve farklı zamanlarda birbirlerini takip edenler de sanki her zaman aynı kalan tek bir ruh gibidirler. Aynı şekilde, aynı zamanda yaşayan, ister bir şehirde, ister birçok şehirde olsunlar, bir ve aynı sınıfa mensup olan insanların ruhları, bu sınıf ister amir bir sınıf, ister hizmetkâr bir sınıf olsun, yine sanki tek bir ruh gibidir.”¹⁹⁶

W. Barthold’a göre Fârâbî’nin hükümet idaresine dair fikrini göstermek için şunu zikretmek yeterlidir: “Ona göre, eğer hâkim (yönetici) olmak için lazım gelen vasıflar, bir adamda varsa, hâkimiyet (yönetim) ona teslim edilmelidir. Eğer böyle bir kişi bulunmazsa, birkaç kişilik bir hey’et teşkil edilmelidir. Çünkü, ayrı ayrı hiçbirinde bulunmayan o vasıflar, o hey’ette tecelli eder.”¹⁹⁷

Öte yandan, her sanat yöneticiliğe uygun değildir; aksine çoğu sanat tabiatı gereği insanlara hizmet etmeye uygun olan sanatlardır. Bazı sanatlar, diğer bazı sanatlarla hizmet ederken, bazıları da diğer bazı sanatları yönetir. Bazıları ise herhangi biri başka şeyi yönetmeksizin sadece hizmet eder. Bundan dolayı erdemli şehri yönetecek sanat rastgele seçilmiş herhangi bir sanat olmayacağı gibi, rastgele seçilmiş herhangi bir melekenin sonucu da olamaz.¹⁹⁸ Çünkü nasıl ki bir cins içindeki en üst yönetici bu cinsteki herhangi bir şey tarafından yönetilmezse, aynı şekilde erdemli şehrin en üst yöneticisinin sanatının da hizmetkâr bir sanat olması ve başka herhangi bir sanat tarafından yönetilmesi mümkün değildir.¹⁹⁹ Tersine onun sanatı, bütün diğer sanatların amacını gerçekleştirme yönünde hareket ettikleri ve erdemli şehrin bütün fiillerinde kendisine yöneldikleri sanat olmak zorundadır. Bu kişi bir başka insanın

¹⁹⁵ Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli’l-Medîneti’l Fâzıla*, s. 190.

¹⁹⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 113.

¹⁹⁷ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 34.

¹⁹⁸ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 103.

¹⁹⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, İstanbul 2017, s. 104.

hükümü, baskısı, yönetimi altına girmesi mümkün olmayan insandır. Erdemli şehrin yöneticisi, kişilikte ve yönetim vasıflarında mükemmelliğe ulaşmış, bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olmuş kişidir.

Erdemli şehrin yöneticisinin gelişigüzel herhangi bir insan olması mümkün değildir. Zira yönetim/riyaset ancak iki şeyle olur: Bunlardan biri, yöneticinin fitrat ve tabiat bakımından hazır olması; ikincisi ise fitratının tabiatında riyasete ilişkin iradi heyet ve melekelerin bulunmasıdır.²⁰⁰ Bunlar ise tabiatı gereği yöneticiliğe yeteneği olan bir insanda ortaya çıkacak vasıflardır. Erdemli şehrin yöneticisi başka bir insan tarafından yönetilmeyen yöneticidir. O imam, erdemli ulusun/ümmeğin ve mamur dünyanın tamamının yöneticisidir.²⁰¹

Cahil şehirlerin yöneticisi ise bu şehirlerin sayısındadır. Bu yöneticilerin her biri, hâkimiyeti altında bulunan şehri ancak kendi arzusunu ve hedeflediği şeyi elde etmek için yönetir. Fâsık Şehir, Değiştirilmiş Şehir ve Sapkın Şehir’lerde ise bu şehirlerin yöneticileri erdemli şehirlerin yöneticilerine zıttır; onların yönetimleri de erdemli yönetimlere zıttır.²⁰²

F. İlimlerin Sınıflandırılması

Medeniyet fikrinin temellendirilmesinde bilinçli ve şuurlu faaliyetlerin önemine işaret eden Fârâbî’nin erdemli bir medeniyet düzeninde toplumların düşünce ve davranışların şekillenmesinde ilimlerin ve bu ilimlerin öğretim yöntemleri üzerinde de özellikle durmuştur. Fârâbî, bazı kaynaklarda *el-Medînetü’l Fâzıla* ile beraber de değerlendirilen *İhsâu’l-‘Ulûm* adlı eserinde bahsettiği ilimleri gelişigüzel tasnif etmemiş, buna mukabil bir filozof olarak onları felsefî sistemi ile bağlantılandırarak uyumlu bir tertip ve düzen içinde takdim etmiştir.

Fârâbî bu kitabında ilimleri önce beş ana bölüme ayırır:

- Dil İlmî
- Mantık İlmî

²⁰⁰ Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli’l-Medîneti’l Fâzıla*, s. 194.

²⁰¹ Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli’l-Medîneti’l Fâzıla*, s. 200.

²⁰² Fârâbî, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli’l-Medîneti’l Fâzıla*, s. 208.

- Ta‘limî İlimler
- İlâhiyat
- Medenî İlimler.

Bu tasnifi yaptıktan sonra, bunların her birinin içinde bulunan ayrı ayrı ilimleri mâkûl bir sıra ve tertib içinde gösterir. Fârâbî’ye göre Ta‘limî ilimler şunlardır: Sayılar hendese, optik ilmi, yıldızlar ilmi, mûsikî ilmi, mekanik ve mühendislik ilimleri ki bunların her birinin amelî ve nazarî kısımlarını göstermiştir. Bu tertipten Fârâbî’nin soyut ilimlerden başlayıp somut ilimlere doğru ilerlemiş olduğunu görüyoruz.

Kitâb-u Tahsil-i’s Saade (Mutluluğu Elde Etme) adlı kitapta, ilimlerin şu esaslara göre tasnif edilmektedir:

Tablo 2: İlimler Tasnifi (Kitâb-u Tahsil-i’s Saade (Mutluluğu Elde Etme)’ye Göre)

<i>Nazarî İlimler</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Ta‘limî İlimler (Riyâziye). • Tabii İlimler. • İlâhiyyat İlmi (metafizik).
<i>Amelî ve Felsefî İlimler</i>	<ul style="list-style-type: none"> • Ahlâk. • Felsefî Siyâset İlmi veya Siyâset İlmi.²⁰³

Toplumun ilim ve irfan seviyesinin yükselmesi, şehirlerin erdem seviyelerini belirlediği gibi bu şehirlerde yaşayan insanların niteliklerinde de etkin bir rol oynar. Fârâbî’ye göre erdemli bir şehirde ilimlerle meşgul olunması ya da ilimlerin tahsil

²⁰³ Yalçın Çetinkaya, “Fârâbî’nin ‘İlimler Sayımı’ ve Musiki”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Yayınevi, Ankara 2015, s. 353.

edilmesi medenileşmenin nihai amacı olan yüce mutluluğa, en yetkin olma haline ulaşmak için olmazsa olmazdır.

G. Eğitim-Öğretim ve Müfredat

İlimlerin medeni toplumlarda neş'et etmesi ve erdemlere kaynaklık etmesi için insanlara etkin bir şekilde sunulması ve bu insanların belirli bir müfredata tabi olarak öğretim yapılarak eğitilmesi oldukça önem arz etmektedir. Zira nihai gaye olan mutluluğu ulaşmayı hedeflemeyen bir müfredat sistemine tabi olmayan eğitim ve öğretim faaliyetleri netice vermemekle beraber toplumun yanlış yönlendirilmesine ve toplumların değer nizamlarının zarar görmesine sebep olabilmektedir. Fârâbî, eski Yunan felsefesi ile İslâm'ın dünya görüşünü bağdaştırmış, felsefeyi Türk ve Müslümanlara öğretmiş bir felsefe hocasıdır. O, eğitim ve öğretim arasında ilginç bir ayırım yapmıştır. Fârâbî'ye göre öğretim milletler ve şehirlerde nazari (kuramsal) erdemleri var etme demektir. Eğitim ise milletlerde ahlâki erdemleri ve iş sanatlarını var etme yöntemidir. Öğretim yalnız konuşmayla başlar. Eğitim milletlerin ve şehirliilerin kendilerinde bu işleri yapma azmini tahrik etme suretiyle, ameli (uygulamalı) durumlardan doğan işleri yapmakta alışkanlık yoluyla başlar. Ondan doğan huylar (melekeler) ve işler onların ruhlarına hâkim olmalıdır. Bununla birlikte bir işteki yeteneğin değeri ve kalitesi ancak ve ancak azim, sözle veya işle ortaya konulabilir.²⁰⁴

Fârâbî öğreticileri tasnif etmiş ve öğretmenin özellikleri üzerinde durarak hükümdar ve devlet yönetimi ile eğitim arasında ilişki kurmuş ve hükümdarlara siyasi eğitim dersi vermiştir. O, bilgi ve fâzilet esaslarına dayanan ideal bir medeniyet yapısı düşünmüş, bilgi ve fâzileti mutlu olmanın şartları olarak görmüştür.²⁰⁵

Fârâbî üç tür eğitimciden söz eder ki bunlar; aile reisi, öğretmen ve hükümdardır. Aile reisi, aile içindekilerin eğitimcisidir. Öğretmen, çocuk ve gençlerin eğitimcisidir. Hükümdar ise milletin eğitimcisidir ki temelde iyi bir öğretmen gibi orta bir yol

²⁰⁴ Yahya Akyüz, "Fârâbî'nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, C.15, S.2, Eylül 2019, s. 82-83.

²⁰⁵ Elif Eryılmaz, *Öğretmenim -Türk Eğitim Sistemi-*, KR Akademi Yayınları, Ankara 2020, s. 38.

izlemelidir.²⁰⁶ Eğitimi çekirdek boyutuyla ailede başlatan Fârâbî, sosyal düzeye öğretmenle çıkartarak kitlesel boyuta hükümdar aracılığıyla oturtmuştur.²⁰⁷

Fârâbî iyi bir öğretmenin özelliklerini şöyle açıklar: “İyi bir öğretmen ne fazla sert ve öfkeli olmalı ne de fazla mütevazı ve yumuşak olmalıdır. Birinci halde, o öğrencileri yıldırır ve öğrencinin öğretmene bağlılığı sarsılır. Öğrenmekte olduğu şeylere karşı şevki kırılır. İkinci halde de öğrenciler hem öğretmeni hem de öğrenmekte oldukları dersleri küçümserler.”²⁰⁸

Fârâbî öğretimde yöntem konusunda, kolaydan zora gidilmesine dair çok değerli bir ilke ortaya atmıştır ki bu 1637’de Descartes’in ‘*Metod*’ adlı kitabında yer verdiği ‘*kolaydan zora gidilmesi ilkesi*’ başlığını yazmadan çok daha öncelere dayanmaktadır.²⁰⁹

Fârâbî doğuştan ilim kabiliyetimizin bulunmasını yöntem bilgisinin ilk şartı olarak görür. Sonra araştırma-inceleme yöntemleri, her konuya göre farklılıklar gösterir. Örneğin, var olan nesnelere araştırılması için bir varlığın; niçin, neden ve nasıl var olduğu gibi temel sorulara cevap aranmalıdır.²¹⁰

H. Ahlâk ve Erdemli Orta Teorisinin Mahiyeti

Ahlâk, parçanın bütün ile ve her grubun, daha büyük bir bütün ile işbirliğine girişmesidir. Bu tür bir işbirliği olmaksızın, hiç şüphe yok ki medeniyet de düşünülemez.²¹¹ Nitekim Fârâbî’nin medeniyet tasavvurunda da ahlâk, erdemlerin bir bütün halinde yansıması olarak değerlendirilebilir. Ancak ahlâk sayesinde medeniyet gereği bir arada yaşayan insanlar arasında güven ve toplumsal iş birliklerinde şeffaflık söz konusu olabilir. Ahlâk iradenin dâhil olduğu olayları, fiil ile ilişkilendirerek ameli bir disiplin oluşturabilir.²¹² Fârâbî, iyi fiillerin kendilerini

²⁰⁶ Akyüz, “Fârâbî’nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri”, s. 83.

²⁰⁷ Eryılmaz, *Öğretmenim -Türk Eğitim Sistemi-*, s. 39.

²⁰⁸ Eryılmaz, *Öğretmenim -Türk Eğitim Sistemi-*, s. 41.

²⁰⁹ Akyüz, “Fârâbî’nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri”, s. 85.

²¹⁰ Akyüz, “Fârâbî’nin Türk ve Dünya Eğitim Tarihindeki Yeri”, s. 86.

²¹¹ Will Durant, *Medeniyetin Temelleri*, (çev. Nejat Muallimoğlu), Birleşik Yayıncılık, İstanbul Aralık 1996, s. 80.

²¹² Atilla Arkan, “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu*, Sakarya 2005, s. 389.

yapmayı alışkanlık haline getirmekle iyi bir ahlâk elde ettiğimiz fiiller olduğunu ifade etmekte ve bu fiillerin özelliklerini şöyle açıklamaktadır: “İnsanın fiziki bünyesinin yetkinliği ahlâkın yetkinliği gibidir. İnsanın ahlâkının yetkinliğini sağlayan fiillerinin durumu, insanın bedeni yetkinliğini sağlayan şeylerin durumuna benzer. Onun bedeni yetkinliği sağlıktan ibarettir. Tıpkı sağlığın elde edildiğinde, korunması; ondan yoksun kalındığında kazanılması gerektiği gibi iyi ahlâkın da elde edildiğinde korunması; mevcut olmadığında kazanılması gerekir.”²¹³

İyi ahlâkı meydan getiren fiiller de ancak “orta” bir durumda bulduklarında onu meydana getirebilirler. O halde yeme içme ve yorulma orta olduğunda onlarla sağlık elde edilir. Aynı şekilde, fiiller de orta olduklarında iyi ahlâkı meydana getirirler. Yine fiiller mutedillikten uzaklaşır ve bu halleriyle bir alışkanlık durumuna geldiklerinde iyi ahlâkı meydana getiremezler. Böyle bir durumda onlar orta olma durumundan, ya gerekenden fazla ya da eksik olmaya doğru uzaklaşırlar.²¹⁴

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere fiillerdeki orta ölçüyü bilmek istediğimizde önce fiilin zamanını, içinde bulunduğu yeri, fiili yapan kimseyi, fiilin kime yapıldığını, ne ile yapıldığını, yapılış amacını veya fiilin kendisi için yapılan şeyi bilinmesinden başlar ve fiili bunlardan her birinin ölçüsüne göre yaparız. İşte o zaman orta fiili elde etmiş oluruz. Fiil bunların hepsiyle değerlendirildiğinde “orta” olur. Fakat bunların tamamıyla değerlendirilmezse fiil ya fazla veya eksik olur. Bu şeylerin çokluk ve azlık bakımından ölçüleri her zaman birebir aynı olmadığına göre, orta fiillerin ölçülerinin de her zaman tamamen aynı ölçülerde olmaması gerekir. Tüm bunlardan hareketle esasında fiillerde orta olma hali kişinin eylemlerinde adil olmasını gereken yerde gerektiği şekilde davranmasını ifade etmektedir.

²¹³ Hanifi Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulu'l Medeni ve Tenbih Ala Sebili's-Sa'ade*, MÜİF Yayınları, 1.Baskı, İstanbul Kasım 2005, s. 167.

²¹⁴ Özcan, *Fârâbî'nin İki Eseri: Fusulu'l Medeni ve Tenbih Ala Sebili's-Sa'ade*, s. 168.

İKİNCİ BÖLÜM

MUKADDİME İŞİĞİNDA

İBN HALDÛN'UN MEDENİYET TASAVVURU

I. MEDENİYET TANIMI VE TASAVVURU

İbn Haldûn²¹⁵ hem medeniyet tarihinin hem de sosyolojinin kurucusudur. İctimai ilimlerin dayandığı temel prensiplerden birçoğunu ilk defa ifade eden ve uygulayan kişidir.²¹⁶ Yalnız İslâm âleminde değil, umumiyetle dünya fikir tarihinde, onu *tarih felsefesi*'nin en mümtaz simalarından, daha doğru bir ifade ile *sosyoloji*'nin ilk büyük kurucularından biri saymak hiç de yanlış değildir.²¹⁷

İbn Haldûn, kendisine kadar gelen İslâm bilginlerinin toplum halinde yaşayış tarzlarının ve insanın sosyal tabiatı üzerinde önemle durmuştur. Fakat bu konuları özellikle bu İslâm bilginlerinin kendi dönemlerindeki dünya görüşlerinin ve anlayışlarının etkisiyle her şeyden önce dini bir skolastiğin hüküm sürdüğü bir toplum anlayışının bütünü içerisinde değerlendirmiştir. Onun *Mukaddime*'si toplumun ve sosyal olayların ilk objektif incelemesi olması bakımından da oldukça dikkat çekicidir.²¹⁸

Mukaddime, esasında İbn Haldûn'un "*Kitâbu'l İber ve Dîvânü'l-Mübtedei ve'l Haber fi Eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men Âsârahum min zeviyiyî's-Sultâni'l-Ekber*" adlı yedi kitaptan oluşan meşhur eserinin önsöz ve girişi de kapsayan birinci kitabıdır. *Mukaddime* ağırlıklı olarak İbn Haldûn'un teorik görüşlerini içerdiğinden, daha kendisi hayatta iken müstakil bir eser olarak kabul edilmiş ve *Mukaddime-i İbn Haldûn* ya da kısaca *Mukaddime* adıyla ün kazanmıştır.²¹⁹

²¹⁵ İbn Haldûn'un hayatı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "*İbn Haldûn*", *DİA*, İstanbul 1999, C.20, s. 1-8; Ahmet Albayrak, "Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldûn", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.9, C.9, 2000, s. 589-602.

²¹⁶ Meriç, *Umrândan Uygarlığa*, s. 149.

²¹⁷ Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, s. 169.

²¹⁸ Günay, *İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)*, s. 4.

²¹⁹ Ümit Hassan, "Mukaddime Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar", *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C.23, S.3-4, Ankara 1975, s. 112-114.

Sık sık kabileler arasında dolaşarak bedevî kabile hayatını yakından tanıma imkânı elde eden İbn Haldûn fırsat buldukça da ilim ve öğretimle meşgul olmuştur. Uzunca bir dönem belirli seviyelerde siyasetle meşgul olan İbn Haldûn 42 yaşında iken bugünkü Kuzey Batı Afrika'daki İbn Saleme kalesine yerleşerek bir dünya tarihi olarak yazmayı planladığı, ünü kitabın adını aşan *Kitabu'l-İber*'in Mukaddimesi'ni 4 yıla yakın bir sürede burada telif etmiştir.

Mukaddime aslında Kitabı'l İber için yazılan bir girizgâh olmasına rağmen kendi içinde altı kitaptan oluşan oldukça hacimli müstakil bir eserdir. Bu eserde bir medeniyetin oluşum sürecine etki eden iklim ve coğrafyanın insan ilişkilerine etkisinden çeşitli toplumsal kurumların oluşumuna, göçebelikten yerleşik düzene nasıl geçildiğine, siyasetten ticarete, ekonomiden eğitim ve öğretime kadar birçok konu hakkında oldukça kapsamlı ve orijinal görüşler bulunmaktadır.

İbn Haldûn'un Mukaddime'si, İslami hayatın İbn Haldûn gibi analitik ve faal bir akli çıkarma kudretine sahip olduğunu gösteren açık bir kanıt olarak durmaktadır. Çünkü İbn Haldûn, söz konusu Mukaddime'sini tarih çalışmalarını, tarihin işleyişine yön veren yasaların keşfi için bir fırsata dönüştürme aracı yapmıştır.²²⁰ İbn Haldûn'un asıl başarısı, tarihte olayları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde ele almak gerektiğine dayalı metodolojiye yaptığı vurguda değil o güne kadar farkedilmeyen tarihî-toplumsal varlık alanını keşfetmesindedir. Bundan dolayı umrân ilmini tarihin olduğu kadar felsefenin de bir bölümü olarak görür.²²¹ İbn Haldûn *Mukaddime*'nin hemen başlarında tarih hakkındaki araştırmaları vesilesi ile felsefeden çok övücü bir biçimde söz etmektedir.²²²

Mukaddime'nin Türkçe'ye ilk tahkikli neşrini gerçekleştirenlerden biri olan Prof. Dr. Süleyman Uludağ, yayına hazırladığı Mukaddime'nin genel içeriğini, Mukaddime'nin giriş kısmında şu şekilde başlıklar altında tasnif ederek açıklar:

- “Beşer tarihinin, umrânın içtimaî hadiselerin incelenmesinde usûl,

²²⁰ İmadüddin Halil, *İslâm Medeniyetine Giriş*, (çev. Adem Yerinde), Mana Yayınları, 2.Baskı, İstanbul Ekim 2015, s.81.

²²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), C.1, s. 282, 285, 287.

²²² Ahmet Arslan, *İbn Haldûn*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul Nisan 2009, s. 14.

- Cemiyet-iklim-insan-fizikî muhit ilişkisi,
- Beşerî medeniyetin menşei, iptidaî-medenî cemiyet tipleri, cemiyetlerde görülen değişme ve gelişmeler(sosyal morfoloji)
- Nüfus meselesi ve nüfus kesafeti(demografi)
- Şehir ve şehirleşme (urbanizm).”²²³

Cemil Meriç ise Fransız filozof Georges Labica'nın 1968'de Cezayir'de basılan *İbn Haldûn'da Siyaset ve Din* adlı eserinde Mukaddime'nin umumi planını şöyle çizdiğini aktarmaktadır:

- “Umrân, başka deyişle medeniyetin umumî sosyolojisi. İçtimaîlik, fiziki coğrafya, beşeri coğrafya ve psikososyoloji.
- Bâdiye yahut bedevîyetin sosyolojisi. Umumî bir etnoloji(iki insan topluluğu vardır), mukayeseli bir psikoloji(bedevî ve haderî), bir jeopolitik(çöl) ve bir içtimaî(asabiyetin unsurları) dinamik.
- Mülk ve siyasi felsefe. Cismânî (mülk) ve ruhanî (hilafet) iktidarın şartları. Bir devletler dinamiği ve kültür antropolojisi (hiç değilse müesseseler nazariyesi).
- Haderiyet veya şehir sosyolojisi.
- Maaş ve ekonomi-politik. (insanların emek ve gayretlerini harcadıkları faaliyetler).
- Ulum. (İlimlerin topyekûn bilançosunu yapan bir bilgi sosyolojisi).

Bu mefhumlar arasındaki hiyerarşi bir ağaç şeması ile gösterilebilir: Umrân ağacı. Kök: Bâdiye; gövde: Mülk ve Hadara; dallar: Maaş; yapraklar veya meyveler: Ulum; özsuğu: Asabiye.”²²⁴

Muhammed İkbâl, bizlere İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sinin bütün ruhunun Kur'an-ı Kerim'den aldığı ilhama dayandığını aktarmaktadır.²²⁵ Nitekim İbn Haldûn *Mukaddime*'de ele aldığı birçok bahsi Kur'an-ı Kerim'den bir ayetle açmakta ya da kapatmaktadır. Nitekim Cemile Barışan, ilgili çalışmasında bu konuyla ilgili olarak şunları aktarmaktadır:

“Çok yakından baktığımızda, *Mukaddime* de, hemen hemen her bölümde ayetlerle sık sık -bazen bir sayfada birkaç tane ya da hemen her bölümün sonlarında bir ispat gibi

²²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2018, s. 83-84.

²²⁴ Meriç, *Umrândan Uygurlığa*, s. 147-148.

²²⁵ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul ts., s. 190.

kullanılarak- işlenen bir tür tefsir gibidir: Kur'an'ın toplumbilimsel tefsiri... Yani İbn Haldûn, toplumsal meseleleri hem umranın doğası açısından ele almış, hem de içinde bulunduğu İslam toplumunun fıkıh ve kelâm gibi alanlarından bu meselelere getirilen yaklaşım ve çözümlerle birlikte ve özellikle de ayetlerle açıklamalarda bulunmuştur.”

226

Sonuç olarak, yine İbn Haldûn'un Mukaddime adıyla meşhur olan bu eserini, bir tarihçi okuduğunda İbn Haldûn'u bir tarih düşünürü; bir felsefeci okuduğunda onu bir tarih filozofu sayabileceği gibi; bir sosyolog, bir iktisâtçı, bir siyaset bilimci de onu, kendi alanının büyük bir düşünürü olarak kabul edebilir.²²⁷ İbn Haldûn Osmanlı'nın son zamanlarından itibaren ilgi gören bir düşünürdür. İlk önce Kâtip Çelebi İbn Haldûn'la ilgilenmiştir. Daha sonra Naimâ, *Tarihi*'nin başında İbn Haldûn'un çöküş nazariyesini anlatmıştır. Son olarak da Ahmet Cevdet Paşa eserlerinde bu görüşü devam ettirmiştir.²²⁸ Bahsi geçen tavırlar nazariyesini çöküş nazariyesi ile (İbn Haldûn'un) *Medeniyet Tanımı ve Tasavvuru* başlığı altında ayrıca ele alacağız.

İbn Haldûn toplum hayatının tabiatı sonucu ortaya çıkan medeniyetin ve hâkimiyetin kaynağı olarak Mukaddime'nin birinci bölümünün birinci kısmında şu üç esas ilkeyi tespit etmektedir:

- “İnsanlar için toplum hayatı zarurîdir, yalnız başlarına geçimlerini sağlamaları imkansızdır.
- İnsanlar için bir başın (vâzi, otorite, hâkim) varlığı zarurî olup, birbirine saldırmalarına engel olan böyle bir baş olmaksızın varlıklarını sürdürmeleri imkânsızdır.
- İnsanlar için şeriatın varlığı zarurî olmayıp kendilerini hedef alan saldırıları şeriat olmasa bile melikin (ve hükümdarın) kudretiyle defetmeleri mümkündür.”²²⁹

²²⁶Cemile Barışan, “el-Felâsife'nin Devrimci Çocuğu İbn Haldûn'a Yeniden Bakmak: Mukaddime İslam Felsefesinde İbn Rüşdeü Bir Kırılmam Mı?”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.19, S.37, 2014, s. 131-132.

²²⁷ Muhammet İrğat, *Tarihselçilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldûn*, Hiperyayın, 1.Baskı, İstanbul 2017, s. 106.

²²⁸Barut, Duran, “İbn Haldûn'un Eğitimle İlgili Fikirlerinin Medeniyetler Çatışması Bağlamında İncelenmesi”, s. 34.

²²⁹ Satî el-Husrî, *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, 1.Baskı, Eylül 2001, s. 142.

Medeniyet, umrân ve içtima İbn Haldûn'a göre eş anlamlıdır. İbn Haldûn Mukaddime'de Birinci Kitab'ın birinci babında bu durumu açıklamaktadır.²³⁰ İlgili kısma baktığımızda İbn Haldûn “Şüphe yok ki, insanî ictima (insanların toplu halde yaşamaları) zarurîdir. Filozoflar bu hususu “insan tabiatı icabı medenîdir” sözleriyle ifade etmişlerdir. Yani insan için cemiyet düzeni içinde yaşamak şarttır. Hükemânın ıstılahında da bu topluluk halinde yaşamaya ya da bu toplumsallaşma haline medeniyet adı verilir ki, umrânın mânası da bundan ibarettir.²³¹

Allah, insanı medeniyetler kurmakla görevlendirmiştir.²³² Onu, medeniyet kurmaya elverişli hale getiren potansiyel özellikleri şunlardır: Fikrin ve aklın sonucu olan ilimler ve sanatlar üretmesi, nüfuzlu bir hakeme ve kuvvetli bir otoriteye ihtiyaç duyması geçimini temin etmek (maişet) için çabalaması ve umrân içinde toplumla ünsiyet etmesi ve birlikte yaşamasıdır.²³³ İnsanın medenileşmesinin ölçütü üzerinde sabit bir yaşam ve düzen tesis ettiği şehirler kurmasıdır. Bu yönüyle şehirler, medeniyetin temel görüntüsünü teşkil etmektedir. İbn Haldûn düşüncesinde medeniyeti kuran insan aynı zamanda onu tüketmektedir. Dolayısıyla insan hem medeniyeti kuran hem de yıkanır. İbn Haldûn, kendi zamanında bilinen dünyayı yedi iklim bölgesine ayırmakta ve bu bölgelerden medeniyet için en elverişli olan bölgeleri 3. , 4. , 5. bölgeler olmakla birlikte medeniyet için içlerindeki en uygun bölge 4.bölgedir. Bununla birlikte bütün peygamberler, filozoflar ve medeniyetler bu bölgede (Akdeniz ve havzası) çıkmışlardır.²³⁴

İbn Haldun'a göre insanı hayvanlardan ayıran özellikler; insanın ilim öğrenebilmesi, sanatla uğraşabilmesi, bir yöneticiye ihtiyaç duyması, çeşitli yollardan

²³⁰ Recep Şentürk, “Medeniyetler Sosyolojisi: İbn Haldûn'un Umrân Kuramı Açısından Medeniyetler Arası İlişkilerin Geleceği”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn: Vefatının 600.Yılında İbn Haldûn'u Yeniden Okumak Sempozyum Kitabı*, (Uluslararası Sempozyum 3-4 Haziran 2006), İSAM Yayınları, İstanbul Haziran 2016, s.270.

²³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 213.

²³² Hüd,11/61.

²³³ Aytekin Demircioğlu, *İbn Haldûn'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, (Danışman: Prof. Dr. Emel Koç), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, Mayıs 2013, s. 45; bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, C.2, İstanbul 2009, s. 208.

²³⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 259-264; H. Ömer Özden, *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 183.

geçimini sağlamak için gayret göstermesi ve bunun için araç-gereç ve aletleri kazanmasıyla bir umrâna dâhil olmasıdır.

İbn Haldûn tek tek toplumlar, kültürler, uygarlıklarla ilgili olarak aşağıdan yukarıya, ilkel bir yaşam tarzı veya formundan daha ileri, daha uygar bir forma doğru bir ilerlemeyi kabul eder.²³⁵

İbn Haldûn'a göre medeniyetin gerçekleşmesi kaçınılmaz bir olgudur. Zira bilindiği üzere ona göre insanların bir arada yaşaması bir tercih meselesi değil zorunluluktan doğan bir durumdur. İbn Haldûn'a göre bir arada yaşamak insan için toplumun, toplum için ise egemenliğin kaynağında bulunur; daha özel olarak da onun en mükemmel biçimi olan devlete ve onunla özdeş olan şehir uygarlığına geçişi mümkün kılar.²³⁶

İbn Haldûn şehir uygarlığında devletin gelişimini bazen onu elinde tutan ailenin nesilleri, bazen ise devletin kendisi bakımından geçirdiği farklı safhalar açısından ele alır. Bir devletin kendisi bakımından içinden geçtiği farklı dönemleri, devreleri İbn-i Haldun beşe ayırır. Ona göre bir devlet veya hanedanlık, sayısı kural olarak beşi geçmeyecek, birbirlerinden farklı karakterlerle ayrılan devrelerden geçmek zorundadır. Bu devreler: tavr el-zafer, tavr el-istibdâd, tavr el-ferağ, tavr el-kunû va'l-musâlama, tavr el-israf ve'l-tebzir'dir. Bu tasnif İbn Haldûn'un tavırlar nazariyesi olarak da adlandırılmaktadır:

- 1.Tavır: Zafer Galibiyet ve İstila Dönemi
- 2.Tavır: İstibdat ve İnfirad/Baskı ve Yalnızlık
- 3.Tavır: Ferağ/Dinlenme ve Rahatlık Dönemi
- 4.Tavır: Kanaat ve Barış Dönemi
- 5.Tavır: İsrâf ve Savurganlık Dönemi.²³⁷

İbn Haldûn umrân düşüncesinin tasnifinde de buna detaylıca yer verir. Şehir uygarlığında ise devletin gelişimini bazen onu elinde tutan ailenin nesilleri, bazen ise devletin kendisi bakımından geçirdiği farklı safhalar (al-atvar) açısından ele alır. Bir

²³⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, BB101 Yayınları, 24.Baskı, Ankara Ağustos 2017, s. 218.

²³⁶ Arslan, *İbn Haldûn*, s. 100.

²³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 399-401.

devletin kendisi bakımından içinden geçtiği farklı safhaları, devreleri İbn-i Haldun beşe ayırır.²³⁸

İbn Haldûn'a göre şehirler gibi devletlerin de bir ömrü vardır. Bu ömür 120 senedir ve 3 nesildir. İbn Haldûn bu görüşünü bir hadiste geçen insan ömrünün 60-70 yıl olmasına bağlamaktadır.²³⁹ Her biri bir insan ömrüne karşılık gelen bu üç dönemi analogik olarak anlatmıştır.

- 1.NESİL: Bedevîliğin getirdiği vahşiliği ve sertliği muhafaza ettiği dönemdir. Şan ve şöhret önemlidir.
- 2.NESİL: Mülke ve refaha ulaşan nesildir. Asabiyetin etkisi gittikçe azalır.
- 3.NESİL: Asabiyetin tümünden ortadan kalktığı bu nesil himaye ve müdafaa için gerekli tüm savaşçı özelliklerini kaybetmiştir.²⁴⁰

İbn Haldûn'un şehir telakkisi bedevîlik, asabiyet, mülk, devlet, hadaret, umrân kavramları etrafında şekillenen düşünce sarmalının son halkasıdır. Zira onun medeniyet tasavvurunda şehirden başka bir unsur yoktur. Medeniyet, şehir görünümündeyken ya da şehir olarak yok olmaktadır. İbn Haldûn devleti akarsuya, şehri ise akarsu sayesinde yeşillenen bir toprağa benzetir.²⁴¹ İbn Haldûn'a göre devletin kurulması, ihtiyarlaması ve gerilemesi bu üç nesil içerisinde olmaktadır. İbn Haldûn devletlerin ömrü ile ilgili tespit ettiği bu üç nesil kuralı ile kişilerin eğer araştırmak isterlerse ailelerinin kökenlerini bulabileceklerini ifade etmiştir.²⁴² Tüm bunlarla birlikte İbn Haldûn'un 3 nesil teorisinin genellenmesi tarihi gerçeklikler açısından tartışmaya açık bir olgudur. Nitekim birçok devletin 120 yıldan daha fazla yaşayıp yüzlerce yıl ömür sürerek imparatorluklar kurduğunu bilmekteyiz. Zira İbn Haldun bu teorisiyle ilgili olarak “*nâdir haller ve felekle ilgili garip vaziyetlerin gereği müstesna*”²⁴³ ifadesini kullanarak bu durumu tüm devletler için genellememediğini de ayrıca belirtmeliyiz.

²³⁸ Arslan, *İbn Haldûn*, s. 112-113.

²³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 392.

²⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 393.

²⁴¹ bkz. <http://www.lacivertdergi.com/dosya/2017/05/15/magrip-ile-masrik-arasinda-ibn-haldunun-sehirleri> (19.12.2019).

²⁴² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 394.

²⁴³ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 392.

II. MEDENİYET TASAVVURUNUN KAYNAĞI

İbn Haldûn'un medeniyet tasavvuru insan olmak bakımından insanların din, dil, ırk farkını önceleyen bir şekilde, aralarında ortak hayat alanının mümkün olduğunu ve bunun bütün insanlar için kabul edilebilir bir tanımlama ve düzen şeklinde gerçekleşebilir bulunduğunu göstermektedir. Mevcut medeniyet anlayışları ve medeniyet arası ilişkilerin geleceğine dair teoriler yerine İbn Haldûn bize bütün medeniyetleri koruma altına almayı hedefleyen açık medeniyet anlayışını yansıtan bir bakış açısı ortaya koymuştur. Bu özellikleriyle *Mukaddime* küreselleşen dünyada çok medeniyetli bir dünya düzeninin kuramsal zeminini oluşturmada çaba harcayanlar için sağlam teorik bir metindir.”²⁴⁴

İbn Haldûn'un ortaya koyduğu bilgi, bilim ve medeniyet tasavvuru bir topluluğun nasıl toplum haline dönüştüğünü ve bu toplumun insanlık mirasına katkılar sağlayacak düzeye nasıl eriştiğini göstermektedir. Bugün İslâm coğrafyasında ortaya çıkan fikri ve siyasi krizi çözümleyebilmek için öncelikle kültür ve medeniyetin nasıl doğduğu, geliştiği ve zevale uğradığı noktasında derinlemesine incelemeler yapmak ve çözüm önerileri ortaya koymak gerekmektedir.

A. Umrân İlimi ve Mülke Ulaşma

İbn Haldûn, kendisinin kurduğunu belirttiği umrân ilmini çeşitli şekillerde tanımlamıştır. Umrân ihtiyaçların giderilmesi ve ünsiyet edilmesi maksadıyla şehirlere ya da köylere inmek ve yerleşmekten ibarettir. Zira geçinmek için yardımlaşmak insanların tabiatlarında mevcuttur. Aynı şekilde, insanların toplum halinde yaşamaları zorunludur. Filozoflar bu hususu, “insan tabiatı gereği medenidir” sözüyle dile getirirler. Bu söz, insan için toplum hayatı kaçınılmazdır anlamına gelir ki, onların dilinde bu şehirdir. Umrân'ın anlamı da işte budur. İbn Haldûn'un umrân ilminin sınırları, bütün sosyal faaliyetleri ve kurumları, geçmişi ve bugünü içine alacak kadar geniştir.²⁴⁵

²⁴⁴ Recep Şentürk, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.16, 2006, s. 89-121.

²⁴⁵ bkz. <https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1645> (06.04.2020).

İbn Haldûn'un düşünce sisteminin merkezini ilk defa kendisinin temellendirdiği "umrân ilmi" oluşturur. Bu ilim, âlemin umrânından ibaret olan insan toplumunu ve ona tabiatı gereği ârız olan halleri, bu hallerin zorunlu sonuçlarından ibaret olan tarihi ve tarihin hakikatini konu edinmektedir.²⁴⁶ İbn Haldûn'un bu yeni ilmi kurmasının sebebi, tarihi konularda doğru ve gerçek olan sosyal olayların yalan ve gerçek dışı olan haber ve rivayetlerden kurtarılması, ayıklanması, bu şekilde tarihe uydurma bilgilerin karışmasının önüne geçilmesidir. Umrân ilminin amacı, insanları taklitten kurtarıp daha önce olmuş bitmiş olanla daha sonra olacak olanın anlaşılması konusunda bir bakış açısı kazandırmaktır.²⁴⁷ İbn Haldûn'a göre umrân insani toplanma, dünyanın bayındırlığı gibi anlamlara gelir ki bu ona göre bu toplanma hali zorunludur. Çünkü insan tabiatı gereği medenidir. Medeni topluluk insan türünün bekası için zorunludur. Umrânın anlamı işte budur. Umrân'ın üç özelliği vardır ki: Tabiidir, Organiktir ve Fonksiyoneldir yani fitridir, zorunludur ve uzmanlık sağlar.

Tarihi araştırmalarda ölçü ve vasıta olarak kullanılacak olan umrân ilmini göz önünde bulunduran tarihçi, sosyal olaylarda, mümkün olanla imkânsız olanı ayırt edebilecek, meydana gelmesi imkânsız rivayetleri reddedecek, meydana gelmesi mümkün olan rivayetleri diğer yollardan da belgelendirdikten sonra tarih araştırmalarına esas alacaktır. Şayet bir rivayet ve haberin şimdiki sosyal hayatta meydana gelmesi imkânsız ise, o olayın tarihte de meydana gelmesinin imkânsızlığına hükmederek reddedecektir.²⁴⁸

Özünde toplumsal gerçekliği esas alan umrân ilmi kendine özgü bir konu ve yöneme sahiptir. İnsan için toplumsal hayatın zorunlu olduğu temel varsayımından hareketle, toplumsal gerçekliğin politik, dini, ekonomik, askeri, kültürel, demografik, sosyal, ekolojik boyutlarını ele alır, bunlar arasında ilişkiler arar, toplumsal yapıya ve toplumsal değişimlere yönelir, değişim prensiplerini tespit eder, tipolojiler oluşturur.

²⁴⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), C.1-3, MEB, İstanbul 1968-1970, s. 286, 328, 331.

²⁴⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, C.1, s. 285-286.

²⁴⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 87.

Toplumların meydana gelmesi gelişmesi ve çöküşünü determinist bir yaklaşımla ele alarak, bu bağlamda en önemli unsur olarak gördüğü asabiyeti konu alır.²⁴⁹

İbn Haldûn'da devlet fikrine gelince “devlet umrânın sûreti, umrân da devletin maddesi gibidir”²⁵⁰ Mülk sadece hadarîlikte görülürken, umrân hem bedevîlikte hem hadarîlikte görülür ki ona göre toplumların üç aşaması vardır. Birincisi, bedevîlikte bu aşama asıl aşamadır. Devlet esas bu noktada ilerleyerek kendini gösterir. İkinci aşama, saltanat aşamasıdır ve esasında asabiyete dayanır. Üçüncü aşama ise medeniyet aşamasıdır. Bu aşamadaki esas ise umrânın gayesi refah, sanat ve kültürel gelişmedir. Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk eder. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, mülk rahata ve huzura kavuşmaya, zaferlerden kazandıklarını belli bir yere bırakmaya ve yerleşmeye çağırır. İkincisi, rakiplerden ve hasımlardan mülke gelmesi muhtemel olan saldırılara karşı mülkü savunmaktır.²⁵¹

Bununla birlikte devletin yönetiminde tağallub ve tahakkum yani üstünlük kurma ve zorla yaptırma söz konusudur. Toplumsal hayatta insanların kendisine müracaat edecekleri bir yasaklayıcıya ve hükümdarlara ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla her toplum yasaklayıcı ve düzenleyici bir otoritenin yönetimi altındadır. Devletin ortaya çıkmasını sağlayan temel faktör de budur.²⁵²

İbn Haldûn'un yönetim ile siyasal otorite kurmayı hedefleyen toplumsal dayanışma (asabiyet) arasında kurduğu ilişki, egemenliğin son tahlilde halk tarafından oluşturulduğu düşüncesine dayanması bakımından dikkat çekicidir. Söz konusu halkın desteğinin zamanla azalması ve ortadan kalkması devletin egemenliğinin de son bulması anlamına gelmektedir.²⁵³

Hem güvenliği sağlamak hem de baskı ve zulmü önleyerek adaleti gerçekleştirmek devletin görevidir. Kısacası mülk, devletin yönetime dair tüm iş ve

²⁴⁹ Sefer Yavuz, “İlm-i Umrân'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.40, Erzurum 2013, s. 344.

²⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 682.

²⁵¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 631.

²⁵² Nurhayat Çalışkan Akçetin, *Felsefi Düşüncenin İslâm Dünyası'ndaki Yansımaları*, Hiperlink Yayınları, İstanbul 2018, 1.Baskı, s. 180-182.

²⁵³ Kübra Ayşe Aydın, *İbn Haldûn'un Toplumsal ve İktisadi Görüşleri*, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Dinç Alada), Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, Eylül 2015, s. 69.

işlevlerini; iç güvenliğe yönelik adalet kurumunu, savunmaya yönelik askerlik kurumunu, sosyal adalete ve bayındırlığa yönelik maliye kurumunu ifade etmektedir.²⁵⁴

Onun medeniyet anlayışı ne bireylere ne de sadece dini inançlara ya da kurumlara dayanır. Bunun yerine, toplumsal örgütlenme biçimleri olarak kabileler ve şehirlerarasındaki ayrımı, asabiyetin veya “gruplaşmanın” toplumsal yaşamdaki önemini ve bu duyguyu dönüştürmede İslâm'ın özel rolünü vurgular. Fikirleri ile çok alternatif bir din sosyolojisi sunan 14. yüzyıl Müslüman tarihçisi İbn Haldûn, aynı zamanda din ve etnisite alanında 20. yüzyılın sonlarındaki önemli olayları anlamamıza da yardımcı olmaktadır.²⁵⁵

İbn Haldûn, medeniyet düşüncesini üç temel fikir üzerine inşa etmiştir. Bunlar şunlardır: Göçebe ve yerleşik halklar arasındaki sosyolojik ve kültürel ayrım, bu insanların servetlerinin, mülklerinin korunmasında her birinde asabiyetin veya grup hissinin önemi ve İslâm'ın grup duygusunu dönüştürmedeki veya arttırmadaki rolüdür. İbn Haldûn çeşitli Müslüman yönetimlerin ve idarelerin ya da medeniyetlerin yükselişini ve düşüşünü açıklamak için bu üç temel esası kullandı.²⁵⁶

İbn Haldûn, medeniyet tasavvurunun merkez kavramı olan umrânın unsurlarını öznel bakış açısıyla, monarşi, geçim, bilim ve ticaret alanında, toplumda toplanan insanların karşılaştığı sosyal koşulları, gerçeği ortaya çıkaran ve hiçbir aşırılık ve şüphe için yer bırakmayan bir şekilde özetlemektedir. Daha sonra konusunu altı büyük bölüme ayırır ki bunları şöyle belirtebiliriz:

- İnsan toplumu genel çeşitleri ve dünyadaki rolü,
- Göçebe toplum, kabileler ve vahşi uluslar,
- Devletler, Hilafet, egemenlik ve monarşik fonksiyonlar,
- Uygar toplum ülkeleri ve kasabaları,

²⁵⁴ Neşet Toku, *İlm-i Umrân -İbn Haldûn'da Toplum Bilimsel Düşünce-*, Akçağ Yayınları, 2002, 2. Baskı, s. 104-105.

²⁵⁵ James V. Spickards, “*Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion*”, *Social Compass: An International Review of Sociology of Religion*, Our House Articles, Poems, and Short Stories, C.48 S.1, 2001, s. 103-116.

²⁵⁶ Spickards, s. 103-116.

- Esnaf, yaşam tarzı ve geçim kazanma yolları,
- Bilimler ve bunları nasıl edinilebileceği (öğretim yöntemleri)dir.²⁵⁷

Bu sınıflandırma, İbn Haldûn'un insan topluluğunun bilimi yani ilm-i umrânın konusu olarak gördüğü şeyler hakkında bize fikir verir.²⁵⁸

III. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUCU İLKELERİ

İbn Haldûn medeniyet anlayışını umrân, asabiyet ve mülk kavramları ekseninde ortaya koymuştur. Umrânı halk, mülkü devletin yönetimi olarak ele alacak olursak asabiyet umrân ile mülk arasından köprü kuran bir bağ olmakla birlikte mülkün gücünü artırmaktadır. Şimdi de sırasıyla bu kavramları ele alacağız.

A. Umrân Düşüncesi

İbn Haldûn umrânı iki kategoride inceler; bunlar: bedevî umrân, hadârî umrân.²⁵⁹

Bedevî Umrân: Badiye yani çöl hayatını köy ve kır yaşantısını ifade eder. Göçebeli, yarı göçebelik, kısmen göçebelik bu kavram dâhilindedir. Bedevîler, umrânca ileri olan bir şehirde ikamet etmezler.²⁶⁰

Hadârî Umrân: Şehir hayatı ve yerleşik hayata karşılık gelir. Bugünkü şehirli olma halidir.

İbn Haldûn, genel anlamda kırdaki, çölde ve sahrada yaşayanların yani bedevî umrân halkının daha galip ve üstün durumda olduklarını söylemekte, şehirlileri ise mağlup ve mahkûm kabul etmektedir. Öte yandan bedevîler (çöllerdeki kabile ve aşiretler), sahrada bulunup, kendileri için şehirlere karşı bir istilâ ve mülk hasıl olmadığı sürece şehir halkına muhtaçtırlar. Onların işlerinde ve güçlerinde çalışır onlara itaat ederler bu anlamda ise bedevîler şehirlilere mağlup olurlar.²⁶¹ Ancak onun bu kanaati, asabiyetlerine dayanarak mülk sahibi olan, devlet kuran ve şehirlileri

²⁵⁷ Mohammad Abdullah Enan, *Ibn Khaldun -His Life and Work-*, (Published by. Nusrat Ali Nasri, for Kitab Bhavan Klan Mahal), Prince Offset Printers Pataudi House, Darya Ganj, New Delhi, India 1984, s. 111-112.

²⁵⁸ Enan, *Ibn Khaldun -His Life and Work-*, s. 112.

²⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 321-324.

²⁶⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 658.

²⁶¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 368.

işgal eden bedevîlerle ilgilidir. Bu duruma henüz ulaşmamış olan göçebeler veya kırsal kesimdeki halk iktisadî ve ticarî münasebetlerle şehirlilere bağlıdır. Şehirli olmayanların kaderi, gönüllü veya gönülsüz, ister istemez şehirlilere hizmettir. Bu bağımlılığın temelinde ekonomik sebepler mevcuttur.²⁶²

Şehirlerdeki hadaret, hanedanlıklardan kaynaklanır ve onun aralıksız devam etmesi ve kökleşmesiyle gelişir.²⁶³ Hadaret, umranın gayesi ve ömrünün nihayeti olup aynı zamanda onun çöküşünü haber verir.²⁶⁴ Mülkün başkenti olan şehirler ise hanedanlığın harap olması ve yıkışıyla harap olur.²⁶⁵ Şehir halkı ya bu şehre hâkim bulunan bir milletin veya ırkın veyahut da o şehri tesis eden bir kavmin dili ile ilgili lehçeler (lügât, *dialects*) konuşurlar. İslam şehirlerinin tümünde kullanılan Arapçaya ise “*hadarî lisan*” adı verilmiştir.²⁶⁶

Çok medeniyetli bir toplumsal düzenin tartışmasız bir verisi olarak kabul edilen Mukaddime ile medeniyet çoğulculuğuna dayalı bir yaklaşımın öncüsü olan İbn Haldûn’un “umrân ilmi” küresel çağda medeniyetler arası ilişkileri anlamada ve çok medeniyetli çağdaş toplumsal tecrübeyi anlamlandırmada kullanılabilecek önemli bir potansiyele sahiptir.

İbn Haldûn’a göre toplum hâlinde yaşama zorunluluğunun üç temel sebebi vardır: Gıda, güvenlik ve “üns” yani dostluk ihtiyacı. İnsanlar bu ihtiyaçlarını, ancak toplumsal hayat yoluyla karşılayabilirler. Bu yüzden toplum hâlinde yaşamaya mecburdurlar. Medeniyet bu üç ihtiyaca cevap verdiği için zorunludur. Toplum hâlinde yaşamayan insanlar, bu ihtiyaçlarını başka türlü karşılayamazlar. Dolayısıyla İbn Tufeyl’in (öl. 1186) kurguladığı Hay bin Yekzan, vakiada mümkün değildir. Toplum kuran insanların, toplumsal çatışmaları önleyecek güçlü bir yöneticiye ve devlete ihtiyaçları zorunludur. Aksi takdirde insanlar birbirlerini şiddet kullanarak yok ederler.²⁶⁷

²⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 369.

²⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 666.

²⁶⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 669.

²⁶⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 680.

²⁶⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 686.

²⁶⁷ Şentürk, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, s.101.

İbn Haldûn kelam, tasavvuf, felsefe, bilim ve medeniyet tarihi gibi pek çok konuda kuşatıcı bir bakış açısına sahipti. Özellikle asabiyet teorisi ve umrân ilmi ile ilgili ortaya koyduğu fikri çerçeve kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, günümüze kadar etkisini koruyarak gelmiş toplumsal ve siyasal yapıları anlama ve yorumlamamızda müracaat edilen bir kaynak olmuştur.

İbn Haldûn tarihten hareketle umrân ilmine varmıştır. Umrân, bir kavmin yaptıklarının ve yarattıklarının bütünü, içtimai ve dini düzen âdetler ve inançlardır ki badiye (çöl) ve şehir hayatı olmak üzere iki şekilde tezahür eder. Bedevîlik ise umrânın ilk aşamasıdır ve İbn Haldûn için temeddün ile umrân farklıdır. Temeddün şehir medeniyetini, umrân ise hem bedevîliği hem de hadârîliği kucaklayarak onların sahip olduğu kültür ve medeniyeti ifade eder.²⁶⁸

Devlet umrânın sureti, umrân da devletin maddesi gibidir. Maddeler, sahip oldukları şekiller vasıtasıyla, birbirinden seçilir ve ayırt edilirler. Hikmet ilminde ve felsefede “Bu ikisi yekdiğerinden ayrılmaz”, diye sabit olmuştur. Medeniyetsiz devlet düşünülemez, devletsiz umrân ise mümkün değildir. Umrân ile devlet birbirinden ayrılmaz iki şey olduklarına göre, aşikârdır ki birindeki bozukluk diğere de tesir ve sirayet edecektir. Nitekim birinin yok olması da öbürünün yokluğuna tesir eder.²⁶⁹

B. Asabiyet Elde Etmek

Asabiyet bir davranış biçimidir. Asabiyetin en büyük özelliği kabile ve topluluğu oluşturan bireyler arasında kuvvetli bir birlik, sağlam bir dayanışma, sürekli bir yardımlaşma ve doğadan gelen bir koruma duygusu, bilinci ve inancı oluşturmaktır. Asabiyet; devlet-altı, devletler-arası ve medeniyet gibi devlet-üstü yapılar düzeyinde kullanılacak bir siyasî kavramdır.²⁷⁰ İbn Haldûn’a göre asabiyet, umrân ağacının köküdür.

İbn Haldûn’a göre asabiyet herkesin nesebine ve aslına bağlılığıdır. Allah’ın kullarının kalplerine yerleştirdiği soyundan geldiklerine ve yakınlarına şefkat ve

²⁶⁸ Meriç, *Umrândan Uygurlığa*, s. 86.

²⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 682-683.

²⁷⁰ Akif Kayapınar, “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.15, 2006, s. 114.

bağlılık tabiatlarında vardır. Bunun sayesinde dayanışma ve yardımlaşma olur. Psikologlar asabiyeti kolektif ruh ve şuur, sosyologlar kominal ruh ya da sosyal bağlılık ve dayanışma olarak ifade ederler.²⁷¹

İbn Haldûn'a göre bedevîler aralarındaki bu asabiyet birliğinden dolayı üstünlüğü ele geçirmekte başkalarından daha güçlüdürler. Buna bağlı olarak da değiştiklerinde yani hadarileştiklerinde buna bağlı olarak da medenileştiklerinde cesaretlerini yitirirler.

İbn Haldûn'a göre iki türlü asabiyet vardır:

- Nesep (şecere, soy) asabiyeti,
- Sebep (müktesep) asabiyeti.²⁷²

Birincisinde aynı soydan gelmek ve kandaş olmak kaçınılmaz bir şart olduğu halde, sebep asabiyetinde böyle bir şart aranmaz. İbn Haldûn'a göre nesep asabiyeti ilkel toplumlarda ve bedevîlerde yaygın iken, sebep asabiyeti daha çok hadârî-medeni toplumlarda yaygındır.²⁷³

Aynı soydan gelme, kandaş olma, ortak bir şecereye bağlı olma mânasına gelen nesep asabiyeti açıktır. Sebep asabiyetinin ise başlıca üç şeklinden söz edilmiştir:

1. Velâ (Rıkk, mevlâ-mevâlî, azatlı): Özellikle eski cemiyetlerde köle ile efendisi birbirinin akrabası ve hısmı kabul edilir, bu akrabalık ve hısımlık köle azat edildikten sonra da devam ederdi. Azat edilen kişi, kendisini daima azat eden şahsa ve eski efendisine nisbet ederdi. Köle ve kullara “abd, rakîk, mevlâ, esir, memlûk” denirdi. Meselâ Hz. Peygamber'in eskiden kölesi olan Zeyd b.Hârîse'ye azat edildikten sonra da Resûllülâh'ın mevlâsı denirdi. Azat eden efendi, mirasçı bakımından ölürse, mevlâsı ona vâris olurdu. Her hâlükârda velâ bir asabiyet sebebiydi.

2. Hilf (Mevle'l-müvâlât, ittîfak): Birbirine yardımcı olmak ve imdadına koşmak üzere yapılan anlaşmaya veya samimi dostluk kurmaya hilf denir. Bir nevi ittîfak

²⁷¹ Albayrak, “Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldûn”, s. 589-602.

²⁷² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 98.

²⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 99.

mânasına gelen hilf de bir asabiyet sebebiydi. Müttefikler tehlikeli zamanlarda birlikte hareket eder, yekdiğerinin imdadına koşarlardı.

3.İstinâ (Ehl-i istinâ', velâ-yı istinâ', dostluk): Bir kimseyi besleyip ihsanla adam etmeye ve yetiştirmeye de istinâ' denir. Bir kimseyi tercihen ve hususi surette dost edinmek de ıstinâ'dır. Ehl-i istinâa bir tür "devşirme", "özel manada kullar", "uşaklar", "sultanın has dostları ve çevresi" nazarıyla da bakılabilir. Halife ve sultanlar, hanedanlıklarının belli dönemlerinde ehl-i istinâ' denilen zümreyi, kendi kabilesinin baskısından kurtulmak için kullanmış, bazen bu zümre halifeyi kendi hâkimiyeti altına almış bazen de saltanatları yıkararak kendileri devlet kurmuşlardır. Bu tarzda ehl-i istinâ' olan kişilerle hükümdar arasında da kuvvetli bir asabiyet bulunur."²⁷⁴

Bu üç asabiyetten başka bir de baskı ve tehdit altında bulunan kimselerin takibattan kurtulmak ve emniyete kavuşmak için bir kabilenin veya kabile reisinin himayesine sığınmalarından doğan iltica/sığınma asabiyeti vardır.²⁷⁵

İbn Haldûn tarihte daha çok neseb asabiyeti görülmekle beraber İslâmiyet'le beraber sebep asabiyetinin ağırlık kazandığını ve sebep asabiyetinin, neseb asabiyetinden daha güçlü sosyal bağlar kurduğunu ve bunun en iyi örneğini *muahat* denilen ensar-muhacir kardeşliğinde bariz bir şekilde görüldüğünü tespit etmektedir. Nitekim Mücadele Sûresi 22. Âyet'de, Allah (c.c.) kullarından neseb asabiyetinin terk ederek sebep asabiyetine önem verilmesini istemektedir.²⁷⁶

İngiliz iktisadçı Tonybee'ye göre asabiyet, tüm siyasi ve sosyal yapıların kendisinden neşet ettiği 'psişik protoplazma' gibidir. Yani bu yaklaşıma göre, hücreye canlılık veren madde gibi asabiyet de siyasi ve sosyal yapılara canlılık veren bir dinamiktir.²⁷⁷

İbn Haldûn'a göre toplumlar asabiye sayesinde vardılar. Her toplumun asabiyesi farklıdır. Medeniyetler ve kültürler bu bakımdan birbirlerine geçişli

²⁷⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 100.

²⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 101.

²⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 378-379.

²⁷⁷ Demircioğlu, *İbn Haldûn'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, s. 99.

olmayan, birbirlerini etkilemeyen her biri kendi gelişimini kendi içinde yaşayan kapalı birimlerdir. Her toplum, tıpkı canlı gibi doğar, büyür, gelişir ve ölür. Doğma, büyüme, gelişme, çözülme ve yok oluş her toplumsal organizmanın kaderidir, dolayısıyla her medeniyeti bekleyen son, yok oluşturdur.

Her toplumun kendi içinde yaşadığı bu aşamalar, aynı zamanda asabiyeinin ortaya çıkışıdır.²⁷⁸ Devletin kurumları oluşup oturduktan sonra ve işler yoluna girdikten sonra asabiyeete ihtiyaç duyulmayabilir.²⁷⁹ Sahası geniş ve hâkimiyeti büyük hanedanlıklar din esasına dayanır. Din de ya nübüvvet veya Hakk'a davet şeklinde olur. Dinî davet, yeterli sayıya dayanan asabiyeet kuvvetine ek olarak devletin aslındaki kuvvetini daha da arttırır.²⁸⁰ Dinî davet, asabiyeete dayanmadan gerçekleşmez.²⁸¹

Asabiyeetin bedevîler arasında kuvvetli, hadarîler arasında zayıf olması tamamıyla iktisadî-içtimaî şartlarla ilgilidir. Bedevîlerle hadarîler arasında istihsal (üretim), istihlâk (tüketim), lüks konfor, sanayi ve gelir bakımından mevcut olan farklar, asabiyeetin kuvvetli veya zayıf olmasına tesir eder. Arazi, çöl ve sahranın iktisadî şartları içinde genç ve güçlü kalan asabiyeeti, hadarîlikteki iktisadî, medenî ve sınaî şartlar zayıflatmakta ve çürütmektedir.²⁸²

Asabiyeetin gayesini devletin yönetimini elde tutmak, iktidar olmak, hâkimiyeti tesis etmek ve devlet kurmak şeklinde açıklayabiliriz. Gerek kabile gerek aile gerekse fert asâbiyeetin hiçbir zaman vazgeçmediği yegâne maksadı üstünlük kurmak ve herkese hükmetmektir.²⁸³ Başka deyişle bazı İbn Haldûn araştırmacıları tarafından güzel bir biçimde ifade edildiği gibi “asabiye, tek yaratıcı siyasi faktör”, devletin oluşumunun hesabını veren hareket ettirici kuvvettir.²⁸⁴ Asabiyeetin nihai gayesi ise mülktür.²⁸⁵

²⁷⁸ Süleyman Dönmez, “İbn Haldûn'un Tarih ve Umrân Anlayışına Felsefî-Eleştirel Bir Yaklaşım”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ocak-Haziran 2002, C.2, S.1, s. 149-150.

²⁷⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 374.

²⁸⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 374.

²⁸¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 378.

²⁸² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 379.

²⁸³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 102.

²⁸⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 101.

²⁸⁵ Arslan, *İbn Haldûn*, s. 101.

²⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 350.

C. Mülkü Elde Etmek

Mülke gelince, sözlükte devletin egemenliği altında bulunan yer anlamına gelen mülk kelimesini, İbn Haldûn Mukaddime’de birçok yerde saltanat, hükümdarlık, yönetim, iktidar ve güç anlamlarında kullanılmıştır. Ona göre asabiyetin giderek ulaştığı nihai gaye mülktür. İyi hasletlerde yarışmak mülkün alametidir.²⁸⁶ Kabile mensuplarının nimetlere dalması ya da zelilliği seçip başkalarına tabii olmaları mülke manidir.²⁸⁷

Mülk sözü ile ifade edilen devlette hükümdar her şeyin sahibidir, dilediği gibi tasarruf eder, en üstün olan onun iradesidir, idare edilenler ise reaya (güdülenler ve sürü) dir. Çoban sürüsüne nasıl sahipse, melik de reayaya o biçimde kayıtsız ve şartsız olarak, mutlak bir surette hâkim ve sahiptir. Melikin bütün devleti tek başına idare etmesine de istibdat (istiklâl) denir.²⁸⁸

Mülkün elde edilmesi için güçlü bir asabiyet yani maddi ve manevi birliktelik ve bağımsızlık şarttır. Asabiyetler birbirinden farklıdır. Her asabiyetin, civarındaki kavmi ve aşireti üzerinde bir egemenliği ve üstünlüğü vardır. Her asabiyetin mülkü yoktur. Bundan dolayı hakiki mânada mülk (mülk-i tâm, mülk-i hakikî) sadece ona tabi olanları baskısı altına alan, mal ve vergi toplayan, elçiler gönderen, hudutları koruyan ve gücünün üstünde ezici bir güç bulunmayan asabiyete mahsustur. Mülkün meşhur mânası, hakikati ve mahiyeti budur.²⁸⁹

Bir mülkün hakiki manada bir mülk ya da devlet olabilmesi için; halkını kendi hükmü altına almalı, devlete gelir sağlamak için halkından mal vergi toplamalı, başka devletlerce tanınmalı ve elçi gönderebilmeli, sınırlarını koruyup asker ve polis gibi yeterli güvenlik gücüne sahip olmalıdır.²⁹⁰

Üç tür mülk vardır. Bunlar:

- 1.Tabii mülk: Beşeri kaynaklı ve kötü yönetimdir.

²⁸⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 355.

²⁸⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 352.

²⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 351.

²⁸⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 417.

²⁹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 417.

- 2.Siyasi mülk: Beşeri kaynaklı ve iyi yönetimdir.
- 3.Hilafet: Dini kaynaklı ve iyi yönetimdir.²⁹¹

Mülk ve güçlü hanedanlık sadece kabileler ve asabiyetle ortaya çıkar.²⁹² Devlet, oturduktan ve işler yoluna girdikten sonra asabiyete ihtiyaç duymayabilir. Çünkü başlangıçta büyük hanedanlıklara boyun eğmek insan nefsine zor gelir, onun için üstün gelmeye dayanan güçlü bir kuvvetle halkın boyun eğmesini temin etmekten başka bir yol yoktur.²⁹³ Belli sayıdaki bazı hanedan mensupları için, asabiyete ihtiyaç göstermeyen çevre veya uzak bölge ahalilerinin desteklediği bir devlet ortaya çıkabilir.

Her devletin, ülkelerden ve illerden alabileceği bir hisse vardır, bundan fazlasını alamaz çünkü devletin doğal sınırları vardır.²⁹⁴ Bir devletin büyüklüğü, sahasının genişliği ve müddetinin uzunluğu, onu ayakta tutanların azlığı ve çokluğu nispetinde olur. Mülk ancak asabiyetle elde edilir. Asabiyet sahipleri gittikleri ve aralarında taksim ettikleri hanedanlığa ait memleketlerde ve bölgelerde devletin koruyucusudurlar.²⁹⁵

Bir hanedanlığın kabileleri ve asabe sahipleri ne kadar çoksa, o devlet o nispette kuvvetli, sahip olduğu memleketler ve topraklar o derece fazla olur. Bunun içinde daha geniş bir mülkü bulunur.²⁹⁶ Çok sayıda kabileler ve çeşit çeşit cemaatlerin bulunduğu topraklarda, sağlıklı bir devletin kurulması az vakidir.²⁹⁷

Tek başına şana sahip olmak, refaha dalmak, rahatı ve sükûneti tercih etmek mülkün tabiatındandır.²⁹⁸ Tek başına şana sahip olunması, refah ve rahatın elde edilmesiyle bunlar mülkün tabiatına yerleşir ve devlet ihtiyarlamaya yüz tutar.²⁹⁹ Yönetimdeki fazla sertlik mülk için zararlı olup çoğunlukla mülkün işlevini bozar.³⁰⁰ Hânedanlıklar ve devletler, şehirlerden ve kasabalardan öncedir. Şehir ve kasabalar,

²⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 572.

²⁹² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 373.

²⁹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 374.

²⁹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 383.

²⁹⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 384.

²⁹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 385.

²⁹⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 386.

²⁹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 388.

²⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 390.

³⁰⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 418.

mülkün ikinci derecedeki mahsûlü olarak vücuda gelir.³⁰¹ Mülk, şehirlere inmeye ve yerleşmeye sevk ettiği gibi büyük şehirleri ve ulu âbideleri de sadece güçlü hükümdarlıklar inşa edebilir.³⁰² Bir devletin tüm eserleri, o devletin aslındaki kuvveti nisbetindedir.³⁰³ Çok büyük âbideleri, belli bir hanedanlık tek başına vücuda getiremez.³⁰⁴

İbn Haldûn siyaset, ekonomi, din ve eğitim toplumsal kurumları kendi dönemi itibarıyla neredeyse bugünkü modern sosyolojinin yaklaşım tarzlarına yakın bir şekilde ele almıştır. Ona göre bu kurumların her biri umrânın doğal birer üyesidir. Her biri umrânın vazgeçilmez bir parçasıdır. İbn Haldûn bu kurumları toplumsal yaşam içerisinde yer aldığı biçimiyle incelemiştir. Diğer bir deyişle O, olanı incelemiş olması gerekenle pek ilgilenmemiştir.

IV. MEDENİYET TASAVVURUNUN KURUMLARI VE ÖZELLİKLERİ

Fârâbî’de olduğu gibi İbn Haldun’a göre de bir medeniyeti meydana getiren çeşitli kurumlar bulunmaktadır. Çalışmamızın bu bölümünde de, İbn Haldûn’un medeniyet tasavvuruna yön veren kurumları ele alacağız.

Medeniyet oluşumunun kurumları olarak sayabileceğimiz din, felsefe, ilimler ve eğitim ve sanatlar, iktisât ve siyaset alanlarına dair bağlantılar kuran İbn Haldûn’da din toplumdaki diğer tüm kurumlarla ilgili ve ilintilidir. Bununla birlikte din, asabiyete yardımcı olmaktadır fakat umrânda ortaya çıkması zorunlu olan bir kavram olarak görülmemekte ve ortaya çıkması muhtemel bir toplumsal öge olarak değerlendirilmektedir.

Ona göre bir devlet veya hanedanlık geniş topraklara ve büyük bir hâkimiyet alanına ancak din esasına dayanırsa ulaşabilir. Din de, ya nübüvvet ya da Hakk’a davet şeklinde olur. Yine onun eğitim ve öğretim ile ilgili görüşleri 3 sınıfta toplanabilir: Eğitim Psikolojisi, Eğitim Tarihi, Yöntem ve Tavsiyeler. İbn Haldûn, her ilim dalının

³⁰¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 629.

³⁰² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 631.

³⁰³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 402.

³⁰⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 633.

kendine has bir ıstılahı öğretim yöntem ve tekniği olması gerektiğini dile getirmektedir.

A. İlimlerin Sınıflandırılması

Her bir medeniyetin birtakım ayırıcı vasıfları bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi de bir medeniyetin ilimlere nasıl baktığı yani bakış açısı ve onları nasıl sınıflandırdığıdır. Zira bu sınıflandırma bizlere incelediğimiz medeniyetin özü ve öncelikleri hakkında çok iyi birer ipucu ve izlençe sunmaktadır. İbn Haldûn'a göre ilimler ancak büyük bir umrânın ve yüksek bir hadaretin bulunduğu yerde gelişir. Köylerde ya da halkı mütemeddin olmayan şehirlerde yetişmiş olan kimselerden, her kim fitratının şevkiyle ilim tahsil etmeye heveslenirse, orada sanatsal ve tekniksel manada bir eğitim ve öğretim bulamaz. Zira bedevîler arasında sanatlar ve ilimleri tedris etme usulü ve tekniği mevcut değildir. Bundan dolayı ilim tahsil etmek isteyen kimselerin tüm sanatlarda olduğu gibi umrânca çok ilerlemiş büyük şehirlere gitmeleri şarttır.³⁰⁵

Şehirdeki insanların tahsil ve talim etmeye koyuldukları ve başkalarına aktardıkları ilimler 2 çeşittir. Bunun bir çeşidi, insan için tabiî (natural ve akli)dir. Fikri ile onu elde etmenin yolunu bulur. Diğer çeşidi ise nakli (traditional)dir. Bunu vaz'edenden öğrenir.³⁰⁶

Mukaddime'de ilimler; Akli ve Nakli ilimler olmak üzere 2'ye ayrılır. Fikir sahibi olması itibariyle insan için tabii olan akli ilimler (ulûm-ı akliye, intellectual sciences) muayyen bir dinî cemaate ya da millete mahsus değildir. Tersine bütün dinî cemaatler (ümme'tler ve milletler) tarafından bu çeşit ilimler üzerinde düşünölmüştür. Bunları öğrenme araştırma hususunda (tüm milletler ve ümme'tler) eşittirler. Âlemde umrân varolageldiğinden bu yana bu ilimler insanoğlunda var olagelmiştir. Bu ilimlere felsefe ve hikmet (philosophy, wisdom) ilimleri de denilmiştir ki dört çeşit ilimden meydana gelir.³⁰⁷

³⁰⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 780.

³⁰⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 781.

³⁰⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 870.

Tablo 3: İbn Haldûn'a Göre İlimler (Aklî İlimler)

<i>Aklî İlimler</i>	Mantık İlimi, Tababet İlimleri, İlahiyat, Matematik İlimleri.
----------------------------	--

İbn Haldûn'a göre, insan zati itibariyle doğası ve fitratı gereği cahildir. Fakat bilgi edinme yeteneğine sahip doğadaki tek varlık olması hasebiyle de âlimdir. Umrân'da ilim ve ilmin öğrenilmesi tabiidir.

Tablo 4: İbn Haldûn'a Göre İlimler (Naklî İlimler)

Naklî İlimler	Kur'an İlimleri, Hadis İlimleri, Fıkıh İlimi, Fıkıh Usulü, Kelam İlimi, Tasavvuf İlimi, Rüya Tabiri İlimi.
----------------------	--

Sözü edilen nakli ilimlerin tümünün aslı Allah ve Resulü tarafından bizim için teşri kılınmış olan ve Kitap ile Sünnet'ten gelen dini hükümler ile istifadeyi kolaylaştırmak üzere onlarla alakalı olan sair/diğer ilimlerdir. Sonra Arap lisanı ile ilgili ilimler bunu takip eder. Zira Arapça ümmetin lisanıdır ve Kur'an onunla nazil olmuştur.³⁰⁸

³⁰⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 782.

B. Eğitim ve Öğretim Yöntemleri

Her bir medeniyet kendi değerler manzumesini nesilden nesile aktarmaktadır. Değişen, gelişen, gelişmekte olan nesillerin birbirine uyumunu ve etkileşimini sağlamak eğitimin işidir. Bu anlamda eğitimin medeniyetin varlığı ve devamı için olmazsa olmaz bir kurum olduğu söylenebilir. Geleneksel eğitim anlayışının hâkim olduğu bir dönemde yaşayan İbn Haldûn'un eğitim görüşü dönemin eğitim anlayışından bazı yönlerden farklıdır. Onun eğitim görüşü eğitimin bilişsel amaçları, öğretim programı ve öğretmen konusunda geleneksel anlayışı devam ettirirken, eğitimin duyuşsal amaçları, ilkeler, yöntem ve disiplin konusunda modern anlayışa yaklaşır, zaman zaman da ikisini uzlaştırır.³⁰⁹ İbn Haldûn'un temel eğitimdeki öğretim programı, Kur'an öğretimi etrafında şekillenir.³¹⁰ İbn Haldûn'un ifade ettiği Kur'an ve Kur'an ile ilgili ilimlerin yanında ana dilin okunması, yazılması, şiir (edebiyat) ve hesap gibi temel dersler bir programda yer alır.

İbn Haldûn'un insan anlayışının bazı bakımlardan öğrenci merkezli modern eğitimdeki insan anlayışına benzemektedir. Önce zihnin gelişmesine imkân veren matematik, dil gibi derslerin okutulması daha sonra değerlerin öğretilmesi ve insanın yeteneklerini geliştirerek kendini gerçekleştirmesi gerekir. İbn Haldûn'da öğrenme bir ihtiyaç olarak kendisini gösterir ve bununla ilgili olarak bazı temel kavramlar öne çıkar. Bunlar, duyu, idrak, akıl, fikir, âlemler, ruh ve meleke kavramlarıdır. Bu kavramların tamamı öğrenme sürecinin belirli aşamalarını oluştururlar.³¹¹

İbn Haldûn'a göre, ilimlerin öğrenciye öğretilmesi ancak kademe kademe, yavaş yavaş ve azar azar olduğu takdirde faydalıdır. Önce her bölümün (konunun) temel esasları niteliğindeki meseleler aktarılır. Sonra öğrencinin akıl kuvveti (algılama gücü) ve kendisine verilen şeyleri kabul edip alma yeteneği de göz önünde bulundurularak onu konuya daha da yaklaştıracak genel nitelikteki açıklamalara geçilir ve bu üslup o ilmin sonuna kadar böyle devam eder. Böylece o ilim dalında öğrenci bir meleke elde

³⁰⁹ Hacer Ev, *İbn Haldûn'un Eğitim Görüşü*, (Danışman: Prof. Dr. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 2007, s. 183.

³¹⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 781-784.

³¹¹ Cemil Oruç, "İbn Haldûn'un Mukaddimesi'nde Öğrenme", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2010, C.29, S.29, s. 133.

eder.³¹² Öğretim esnasında öğrencilere verilen ağır cezalar (şiddet, *severity*) özellikle küçük çocuklar için oldukça zararlıdır. Çünkü şiddet çocuklarda kötü özelliklerin meydana gelmesine sebep olmaktadır.³¹³

Öğrencinin ilimde en üst seviyeye gelmesi, ilmin konularının baştan sona üç kez tekrar edilmesiyle olur. Bazıları yaratılışlarındaki özellik ve yetenek sayesinde, daha az tekrarlarla da yapabilir. İbn Haldûn'un eğitim ve öğretimde bu metodu önemsemesinin nedeni öğrencinin tahsilini bitirdiğinde ilimdeki melekeyi ancak bu suretle en kolay ve tam bir şekilde kazanmasıdır.³¹⁴

İbn Haldûn'un öğrenmeyi, iki farklı süreç içerisinde değerlendirdiği görülmektedir: İlk olarak bireyde, duyum, algı, düşünme gibi bilişsel süreçler sayesinde gerçekleşen öğrenme, ikinci olarak da ait olunan toplum içerisinde sosyal ilişkiler sayesinde gerçekleşen sosyal öğrenmedir. İbn Haldûn, ikinci tür öğrenmeye daha fazla önem vermekte ve insan hayatının ayrıca '*umrân*'ın devamı için böyle bir birlikte yaşama öğesinin zorunlu olduğunu dile getirmektedir. İbn Haldûn, öğrenmenin büyük çoğunluğunun ait olunan çevre ya da grup içerisinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır.³¹⁵ Yine ona göre ilim tahsil etmek için yolculuk etmek ve üstatlarla görüşmek öğretimdeki kemali, gelişmişliği artırır.³¹⁶

C. Sanatlar ve Meslekler

Medeniyetlerin asırlardır meydana getirdiği sanatsal birikimler, çeşitli sahalardan, birçok ilim ve fikir adamının, nice sanatkârların ve felsefecilerin çalışmalarına yön vermektedir. Bundan dolayı, medeniyetlerin nesilden nesile aktarılmasında sanatsal ve buna bağlı olarak gelişen meslekî birtakım faaliyetlerin çok önemli bir konumu olduğunu söylenebilir.³¹⁷ İbn Haldûn düşüncesinde sanata bakacak olursak sanat olarak ifade edilen hususlar aslında belli uzmanlıkları gerektiren meslek

³¹²Tuba Denek, *İbn Haldûn'un (1332-1406) "Mukaddime"sine Göre İslâm Kurumları Tarihi*, (Danışman: Doç. Dr. Kasım Şulul), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Şanlıurfa 2007, s. 47.

³¹³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 989.

³¹⁴ Denek, *İbn Haldûn'un (1332-1406) "Mukaddime"sine Göre İslâm Kurumları Tarihi*, s. 48.

³¹⁵ Oruç, "İbn Haldûn'un Mukaddimesi'nde Öğrenme", s. 138-139.

³¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 991.

³¹⁷ Mustafa Işık, "Sanat ve Medeniyet Arasındaki Bağlantı", *Sosyal Bilimler Dergisi*, S.11, Haziran 2017, s. 228-234.

gruplarıdır. Bilinmelidir ki, sanat herhangi bir husustaki ameli ve fikri melekedendir ibarettir. Ameli oluşu itibariyle bedenidir ve hislerle idrak edilir. Hislerle idrak olunan cismani hususların bizzat ve fiilen akla alınması daha iyi kavranılmasını temin eder ve bu diğer usullerden daha mükemmeldir.³¹⁸

Meleke (itiyat, habit) bir fiilin icra edilmesinden ve arka arkaya tekrarlanması sonucu meydana gelen ruhta kökleşmiş bir sıfattır. Sözü edilen tekrarlama işlemine, fiilin sureti ruhta iyice yerleşinceye kadar devam edilir. Bir çırağın (müteallim ve öğrenci, student), sanatta hazakat (maharet, marifet ve hüner) sahibi olması ve meleke kazanması talimin iyiliği ve üstadın (pir, muallim, teacher) melekesi ölçüsünde olur.³¹⁹

Sanatların bazısı basit (simple) diğer bazısı ise mürekkeptir (composite). Zaruri ihtiyaçlarla ilgili sanatlar basit, kemâli (ve lüks nevinden olan) ihtiyaçlarla ilgili olan sanatlar ise mürekkeptir yani birkaç sanatın bir araya gelmesiyle meydana gelir.³²⁰

Sanatlar başka bir bakımdan yine üç kısma ayrılır: İster zaruri olsun ister olmasın geçime mahsus olan sanatlar, insanın özelliğini teşkil eden düşünceye mahsus olan ilimler ve sanatlar, siyasete (sevk ve idareye) mahsus olan sanatlar; dokumacılık, ipekçilik, marangozluk, demircilik ve emsali sanatlardır. Birinci kısma; istinsah ve ciltleme suretiyle kitaplarla alakalı zahmetleri üstlenmek manasına gelen sahafılık (kitapçılık), musiki, şiir, ilim talim etmek ve bunun benzeri sanatlar ikinci kısma, askerlik ve emsali şeyler de üçüncü kısma dâhildir.³²¹

Tablo 5: Mukaddime’de Sanatların Genel Tasnifi

Temel Sanatlar	
<i>Zaruri Sanatlar</i>	<ul style="list-style-type: none">• Çiftçilik• Mimarlık• Terzilik• Marangozluk

³¹⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 722.

³¹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 722.

³²⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 722.

³²¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 723.

	<ul style="list-style-type: none"> • Dokumacılık
<p><i>Konusu Şerefli Sanatlar</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> • Ebelik • Kitabet • Sahaflık • Musikî • Tababet³²²

İbn Haldûn'a göre umrânda ortaya çıkan ve genişlemekte olan emeklerin çok oluşu sebebiyle insanların ortaya çıkardığı sanat çeşitleri çoktur ve sınırı ile sayısı da yoktur. Fakat bunlardan bir bölümünün umrânda bulunması zorunludur ya da konusu sebebiyle mühim, yüce ve itibarlıdır ki bunlar sırasıyla şöyledir:

Zaruri sanatlar; çiftçilik, bina inşaatı (mimari), terzilik, marangozluk ve dokumacılıktır. Konusu şerefli ve önemli olan sanatlar ise ebelik, kitabet (yazarlık), sahaflık, mûsikî ve tıptır. Ebelik aynı zamanda umrânda zorunlu bir meslektir. Genelin ona ihtiyacı vardır. Çünkü çoğunlukla çocuğun yaşamı ancak bu şekilde güvencede tutulur ve korunma altına alınmış olunur. Nitekim ebeliğin çalışma alanı çocuk ile annedir bu yüzden şerefli bir meslektir. Tababet ise birey sağlığını muhafaza etmek ve sağlığını etkileyen olumsuz hâllerden onu kurtarmaktır. Tıp ilmi, doğa ilminin ve fen bilimlerinin bir dalıdır ve konusu da insan bedenidir bu yüzden şerefli mesleklerden sayılmaktadır.

Kitabet(yazı) sanatı ve ona bağlı olarak gelişen sahaflığa gelince ise unutulmaması için gerekli olan insani bir takım tecrübeler yazı ile kayda alınarak korunur ve gerektiğinde insanların kullanımına sunulur. Zihinde ve kalpte gizli olan

³²² Ozan Sağsöz, *İbn Haldûn'un Mukaddimesi'nde Maişet Yolları*, VakıfBank Kültür Yayınları, 2.Baskı, İstanbul Ocak 2019, s. 157.

anlamaları ve anlayışları uzakta olan üçüncü kişilere ulaştırır, fikirlerin ve ilimlerin sonuçlarını kitaplarda kalıcı hale getirir. Mûsikî ise sesler arasındaki ölçülerden ibaret olup onlardaki güzelliği ortaya çıkarır.

Tıp, kitabet ve musiki sanatları, devletin ileri gelen yöneticileriyle ilişki kurmaya, yakın ve dost meclislerinde bulunmayı sağlar bu sebepten başkaca meslek gruplarında ve sanatlarda olmayan bir şerefleri bulunmaktadır. Bunların dışında kalan sanat ve meslek grupları genellikle aşağı ve tali (ikincil) sanatlar veya meslek grupları olarak değerlendirilir. Bunların hali ulustan ulusa veya kuşaktan kuşağa gerektirici sebeplerin değişken olmasına bağlı olarak çeşitlilik arz eder.³²³

Tablo 6: Mukaddime’de Sanatların Şeref Hususuna Göre Tasnifi

Sanatlar	
<i>Geçime Dâir</i>	Dokumacılık İpekçilik Marangozluk Demircilik
<i>Düşünceye Dâir</i>	İstinsah ve Kitapçılık Musikî Şiir Bilim Tâlim Etmek
<i>Siyasete Dâir</i>	Askerlik ³²⁴

İbn Haldûn’a göre bir sanat dalının gelişmesinde en büyük etken devlet desteğidir. Zira en büyük pazar devlettir.³²⁵ Bir mal ya da hizmet devlet tarafından talep ediliyorsa değeri artar. En değerli ve en şerefli mesleklere gelince ise onlar;

³²³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 729.

³²⁴ Sağsöz, *İbn Haldûn’un Mukaddimesi’nde Maişet Yolları*, s. 156.

³²⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 548.

ebelik, tabiblik, kâtiplik, sahaflık ve musiki ile uğraşmaktır. Sanatlar için mutlaka bir ustaya ihtiyaç vardır.³²⁶ Sanatlar sadece ve sadece arzu edenlerinin sayıca çokluğu ile düzelir, gelişir ve ilerleme kaydeder.³²⁷

Belirli bir sanatta yeteneği olan bir kişinin, daha sonra başkaca bir sanatta iyi derecede bir beceri göstermesi ender bir durumdur.³²⁸ Örneğin; “Çok az kimse hariç hem şiir hem de kitabet sanatlarında iyi bir seviyede bulunanlara rastlanamaz, bunun sebebi nazımda ve nesirde mahir olma dilde yer etmiş bir melekedir. Bu melekenin dildeki yerine daha önce başka bir meleke gelip yerleşirse, önceki meleke sonraki melekeyi bu yere yerleşmekten alıkoyar. Çünkü ilk fitrat üzere (boş ve işlenmemiş bir halde) bulunan tabiatlarda melekenin tam olarak vücuda gelmeleri daha rahat ve daha kolaydır.”³²⁹

Şehirlerdeki sanatların temellenip yerleşmesi ancak ve ancak bu mekânlardaki medeni yaşantının belirginleşmesi ve devamlılığının sağlanmasıyla gerçekleşir.³³⁰ Sanatlar, sadece hadârî umrânın ilerlemesi ve kemale ermesi sayesinde mükemmelleşir.³³¹ Harap olmaya yüz tutan şehirlerde sanatlar noksanlaşır.³³² Sanatsal faaliyetlerdeki yetkinlik, medeniyetin olgunlaşmasına, en üst derecelerde icra edilmesine ve bu çalışmaların bolca olmasına bağlı olarak da onlarla ilgili isteğin çokluğuyla yakından alakalıdır.³³³

D. Ekonomi ve İktisat

İbn Haldûn, devlete, ekonomik ve sosyal alanda çeşitli görevler yüklemesine rağmen, devletin bizzat ekonomik faaliyette bulunmasını doğru bulmamıştır. Ona göre devletin tarım ve ticaretle uğraşması, hem halk hem de devlet için zararlı sonuçlar doğurur.³³⁴ Bununla ilgili olarak Mukaddime’de:

³²⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 722.

³²⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 725.

³²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 728.

³²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 1031.

³³⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 724.

³³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 723.

³³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 726.

³³³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 733.

³³⁴ Oktay Uygun, *İbn Haldûn’un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, Mayıs 2008, s.128.

“...Sonra sultanın ticaret yapması, (sultanın da içinde bulunduğu) umrân ehline bir tecavüzdür. Onların işlerinin bozulmasıyla kendi hanedanlığını da hanel ve noksan gelir. Zira tebaa, çiftçilik ve ticaret yoluyla mallarını nemalandırmaktan ve sermayelerini çoğaltmaktan vazgeçince, gelir kaynakları azalır, kurur ve perişan bir hale gelir, onların halleri de bu noktada telef olur gider. Bu husus iyi anlaşılmalıdır...”³³⁵

Yöneticinin ticaretle meşgul olması yönetilenler için zararlıdır, vergi düzenini bozan bir durumdur.³³⁶ Yine yöneticinin maddi ve manevi ihsanlarındaki azalma halk tarafından verilen vergileri eksiltir.³³⁷ Bu da umrânın ekonomisini doğrudan olumsuz yönde etkileyen bir faktördür.

İktisadi konularda ise İbn Haldûn’un biricik amacı ekonomik olayları görüldüğü ve işlediği şekliyle birebir betimlemek ve olaylar arasındaki sebep sonuç ilişkisini ortaya koymaktır. O ekonomik yaşamda etkin olması zorunlu olan görevlerle alakalı olarak yönetime birtakım yükümlülükler yüklemiştir.

Bu yükümlülükler şunlardır:

- “Yoksulların durumunun düzeltilmesi,
- Hastanelerin kurulması,
- Yolların ve yapıların bakımı alt yapı hizmetlerinin görülmesi,
- Yollardaki kalabalık ve sıkışıklığın önlenmesi,
- Hamalların ve gemicilerin fazla yük yüklenmelerinin yasaklanması,
- Yetim ve dullara aylık bağlanması yetim kızların evlendirilmesi,
- Yiyecek ve içeceklerin kalite kontrolünün yapılması,
- Ölçü ve tartıların denetlenmesi,
- Fahiş fiyatla mal satılmasına engel olunması, Noterlik, kadılık ve imâmlık hizmetlerinin görülmesi”.³³⁸

³³⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 543.

³³⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 542.

³³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 548.

³³⁸ Demircioğlu, *İbn Haldûn’un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, s. 147; bkz. Uygun, *İbn Haldûn’un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 124.

İbn Haldûn, halkın refah seviyesinin yüksekliğini, şehir ve kasabaların birbirine olan üstünlüğünü, toplumların nüfus oranına bağlar ve bunun sebebinin de toplu hâlde yaşayan insanların varlıklarını devam ettirebilmeleri için birbirlerine muhtaç oluşlarıyla, dolayısıyla gerekli olan her türlü ihtiyaç maddesinin temininin kalabalık toplumlarda daha kolay karşılanabileceğiyle izah eder.³³⁹ Nüfusu az olan şehirlerde rızık ve kazanç azalmakta veya insan emeğinin azalması neticesinde kaybolup gitmektedir. Bunun aksine iş ve emek daha çok bulunan umranca gelişmiş ve ilerlemiş şehirlerdeki halkın iktisadî ahvali daha geniş, refahları daha kuvvetli olur.³⁴⁰ Şehirdeki sermayedârlar, makama ve müdafaaya muhtaçtırlar. Ancak böylece kendilerini savunur ve asabiyetin koruması altında haksız rekâbetlerden kurtulurlar, aksi halde bütün servetlerinin yağma edilmesi kaçınılmazdır.³⁴¹

İbn Haldûn'da devleti ayakta tutan iki şey asker ve paradır. Ekonomik görüşleri itibariyle İbn Haldûn bugünkü anlamda tam bir liberal özel teşebbüştür. O ekonomik olayların diğer toplumsal olaylar gibi kendine has bazı kanunları olduğuna inanmakta ve bunlar üzerinde uygulanacak herhangi bir zorlamanın ekonomik hayatı alt üst edeceğini düşünmektedir.³⁴²

İbn Haldûn toplumdaki ahlâki bozulma ile ekonomik hayattaki olumsuz gelişmeler arasında da bazı sıkı ilişkiler olduğuna inanmaktadır. Şehrin ekonomisi şehir insanının sınırsız ihtiyaçlarını tatmin etmemeye başladığında şehir insanı meşru olmayan her çareye başvurmakta tereddüt etmeyerek alışverişte aldatmaktan ticarete karaborsacılığa kadar her türlü ahlâksızlığa kalkışmaktadır.³⁴³ İbn Haldûn ekonomik faaliyetlerin tüm sosyal oluşumları etkilediğini ve bununla birlikte fikirlerin ve psikolojik yaşamın da ekonomik gelişmelerle ifade edilebileceğini iddia etmektedir. İbn Haldun bu noktada Marksizmin öncüsü olarak kabul edilmektedir.”³⁴⁴

³³⁹ Nizamettin Parlak, “İbn-i Haldûn’un Mukaddime’sinde XIV. Yüzyıl İslâm Dünyasından Kesitler”, Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C.14, S.2, 2012, s. 148.

³⁴⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 695.

³⁴¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 665.

³⁴² Arslan, *İbn Haldûn*, s. 122.

³⁴³ Arslan, *İbn Haldûn*, s. 124.

³⁴⁴ Uygun, *İbn Haldûn’un Toplum ve Devlet Kuramı*, s. 18.

E. Yönetim ve Siyaset

Beşeri umrânı, bir medeniyeti tanzimde esas olan bir siyasetin, yöneticinin ve yönetim yapısının mevcut olması zorunlu bir durumdur.³⁴⁵ İbn Haldûn yönetim biçimlerinden bahsederken, bedevî cemiyetlerde görülen başkanlığı, riyaset (önderlik), hadârîlerde görüleni ise mülk (hükümdarlık, saltanat) olarak adlandırmaktadır.³⁴⁶ İbn Haldûn'a göre çok zeki, çok becerikli olmak bir siyasal önder için bir kusurdur. Gerçekten, ileri zekâ ve beceri bir insanın fazla düşünmesi anlamına gelir, tersi olan aptallık ise duyarsızlığın aşırı bir halidir. İnsanların yetenekleri alanındaki uçlar, aşırılıklar kınanılacak yerlerdir, tam ortada (tavassut) durmak gerekir.³⁴⁷

İbn Haldûn'un siyaset teorisinin üzerine inşa edildiği kavram asabiyettir. İbn Haldûn'a göre üç çeşit siyaset vardır:

Dini Siyaset: Yönetici olan kişi veya hâkim, cemiyeti Allah'tan gelen emirler ve şer'i hükümlerle idare ederse, takip edilen bu siyaset tarzı dini siyasettir. Hz. Peygamber ve ilk dört halifesi tarafından takip edilen bu siyaset Hz. Muaviye'nin hilafeti mülke dönüştürmesiyle ortadan kalkmış ve bütünüyle bir daha icra ve uygulama alanı bulamamıştır. İbn Haldûn, hükümdarlık ile peygamberlik (nübüvvet) müesseseleri arasında mantıkî bir bağ kuran İslam filozoflarını şiddetle tenkit etmiştir. Çünkü hükümdarlığın varlığını peygamberliğe bağlamak sosyal düzenin her zaman ve her yerde bir peygamber tarafından sağlandığına hükmetmek demektir.³⁴⁸ İbn Haldûn'a göre bu tarihi hadiseler bakıldığında gerçekleşmesi imkansız bir durumdur ve peygamberliksiz bir hükümdarlık tasarlanabilir. Nitekim tarihte birçok saltanat peygambersiz kurulmuştur. İbn Haldûn, dini siyaset ve onun temelinde bulunan şeriatin, aklî siyasetin kanunları ve belli başlı değerlerini reddetmediği, özel olarak da İslâm öğretisinin ve şeraitinin ne mülkü ne asabiyeyi reddetmediği, tersine hatta

³⁴⁵İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 571.

³⁴⁶Kamil Şahin, Gülşen Yaylı, "*Türk-İslâm Tarihinde Yönetim Bilgeleri*", (ed.Murat Akçakaya), Gazi Kitabevi, 1.Baskı, Ankara 2016, s. 243.

³⁴⁷Alaaddin Yanardağ, "İbn Haldûn'a Göre Liderin ya da İyi Bir Hükümetin Nitelikleri ve Tek Kişinin İktidarı", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, S.11, Nisan 2017, s. 284.

³⁴⁸Ziyaedin Fahri Fındıkoğlu, *İbn Haldûn'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, Üçler Basımevi, İstanbul 1951, s. 62.

gerektirdiği, dolayısı ile onların birbirleriyle olumlu ve uyumlu ilişkiler içinde olmalarının mümkün olduğunu dile getirir.³⁴⁹

Siyaset-i Medeniye: Platon'un *Devlet*'te, Fârâbî'nin *Arau Ehli Medineti'l Fâzilâ*'da anlattıkları siyaset budur. Bu siyaset tarzında, birer vakıa olarak ortada duran siyâsî hâdiseler üzerinde değil, olması lazım gelen ve düşünülen farazî mahiyetteki siyâsî hâdiseler üzerinde durulur. Bu anlayışa göre, cemiyeti teşkil eden fertlerin seviyeleri yükseltilip, fâziletli şahıslar haline gelmeleri temin edildiğinde yönetici ve hâkime artık ihtiyaç kalmayacaktır.

Aklî (Örfî) Siyaset: Mütefekkirlerin, devlet işlerinde tecrübeli olan basiretli devlet adamlarının hazırlayıp ortaya koydukları kanunlara göre yürütülen siyasettir.³⁵⁰ Aklî siyasetin iki şeklinden bahsedilmektedir: Birinci türü halkın ve sultanın maslahat ve menfaatlerinin gözetilmesi ki bu akli siyaset açısından en iyi örnektir; İslâm'dan önce İran'da yürürlükte olan siyaset tarzı buna örnek olarak verilebilir. Diğerisi ise ikinci türü olan sadece sultanın maslahat ve menfaatlerinin gözetilmesidir. Yaygın olan siyaset anlayışı budur. İbn Haldûn'a göre hükümdar ister kâfir olsun, ister Müslüman olsun, devletlerini bu esasa göre yönetmektedirler. Ancak Müslüman hükümdarlar güçleri oranında bu siyaseti şeriatın kurallarına yaklaştırarak yürütmeye çalışmaktadırlar.³⁵¹

İbn Haldûn'a göre Müslüman hükümdarların uyguladıkları kanunlar; dini hükümlerden, birtakım ahlâki kurallardan, toplumda doğal olarak oluşmuş olan kurallardan ve uyulması zorunlu olan şevket ve asabiyetle ilgili olan birtakım hususlardan meydana gelmektedir. Bu hususta önce şeriata sonra hukemaya (filozoflara) ve örnek gidişatları bakımından da önceki hükümdarlara tabi olunur.³⁵²

İbn Haldûn'un umrânda tespit ettiği, devlet teşkilatı içerisinde hükümdara yardımcı olarak bulunan kurumlar şunlardır:

³⁴⁹ Ahmet Arslan, *İbni Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara 1997, s. 212.

³⁵⁰ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 572.

³⁵¹ Demircioğlu, *İbn Haldûn'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, s. 153.

³⁵² Demircioğlu, *İbn Haldûn'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, s. 153.

- “Vezirlik(Başkan Naibi(Yardımcısı)
- Hacıplik (Baş Danışman, Özel Kalem Müdürü)
- Muhasebe ve Vergi Divanı (Maliye Dairesi ve Defterdarlık)
- Divan-ı Resail ve Kitabet (Haberleşme ve Yazışma Dairesi)
- Şurta Teşkilatı (Polis Teşkilatı)
- Kıyadetu'l-esatil (Donanma Komutanlığı)”³⁵³

Mevcut medeniyet anlayışları ve medeniyetler arası ilişkilerin geleceğine dair kuramlar yerine İbn Haldûn bize bütün medeniyetleri koruma altına almayı amaçlayan açık medeniyet anlayışını yansıtan bir bakış açısı ortaya koymuştur. Endülüs'ten Fas'a Mısır'dan Suriye'ye çok kültürlü ve çok medeniyetli toplumlarda yönetici ve aydının parçası olarak İbn Haldûn medeniyetleri ve medeniyetler arası ilişkileri iç ve dış dinamiklerle açıklayan değişme ve çatışma eksenli ilişkisel bir medeniyet kuramı sunmuştur.³⁵⁴

Bazıları onu bugün modern sosyolojinin temellerini atan kişi olarak görürken bazıları da medeniyet düşünürü olarak değerlendirmektedir. Dairevi tarih anlayışı ve organik toplum teorisiyle dikkat çeken İbn Haldûn ekonomik üretim ve sosyal değişim hakkındaki görüşleriyle daha önce de değindiğimiz gibi Marksist teorinin de ilgi alanına girmiştir.

Ona göre umrândaki siyaset kendisinde tek bir yönetici olmayı gerektirir ki buna el-infirad bi'l mülk denir. Yönetimdeki bu teklik mülke ve asabiyete güç katar ve geliştirir. Ekonomik görüşleri itibarıyla İbn Haldûn'un hem liberal hem de özel teşebbüscü olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada özellikle devletin bir müteşebbis olarak ticaret katılımını son derece zararlı görmektedir. İnsanlar belli bir işbölümü ve işbirliği ile üretime ihtiyaçtan fazla katkıda bulunabilirler. Yine İbn Haldûn'a göre

³⁵³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, C.2, İstanbul 2009, s. 483-506; bkz. Demircioğlu, *İbn Haldûn'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, s. 32.

³⁵⁴ Şentürk, “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, s. 89-121.

medenileşmenin canlı insan değerlerini yozlaştırdığını ve şehir hayatının insanı gerek fiziksel gerek ruhsal niteliklerine zarar verdiğini ve ahlâksızlaştırdığını vurgular.

Bir medeniyet dış saldırılardan daha ziyade iç zayıflama ile çöker. Bir medeniyetin yaşaması kendi iç dinamiklerini diri tutmasına bağlıdır. Bu noktada özellikle hadârî umrândaki sebep asabiyetinin kuvveti oldukça önemlidir. Asabiyet, mülkün ve iktidar gücünün teminatıdır.

İbn Haldûn dayanışma ruhunu açıklarken sadece siyasi birlikteliğe değil akli ve kalbi birlikteliğe de vurgu yapar. Nitekim zihinlerdeki ve gönüllerdeki birlik kaybolduğunda bir topluluğun ve onun kurduğu medeniyetinde dağılma süreci başlamış demektir.

Farabî’de “ilk başkan”, peygamber-filozof gibi bir şahsiyettir ki, bu ve benzeri fikirler İbn Haldûn da yer almaz. Ancak, ona göre insanların teşrî kıldığı “aklî bir siyaset” yanında, Allah tarafından teşrî kılınan “dinî bir siyaset” de vardır. Her ikisi de tabii devlet oluşumuna gider. Din tamamen siyaset dışı bir olay ve kendi haline terkedilmiş bir müessese değildir.³⁵⁵

İbn Haldûn, Fârâbî’nin yönetimdeki siyaset-i medeniye fikrinin faraza bir sistem olduğuna dair şu görüşlerini ifade etmektedir:

“Filozoflara göre, siyaset-i medinenin mânası bahis konusu ictimâî hayatı yaşayan fertlerden her birinin, zatı ve huyu, (şahsı ve davranışı) itibariyle nasıl olması gerekiyorsa, öyle olması, hatta esas itibariyle hâkime dahi ihtiyaç duymamalarıdır. Bu hususta düşündükleri şeylerin husule geldiği içtimaa medine-i fâzıla (ideal city), orada göz önünde tutulan kanunlara da siyaset-i medeniye (political utopias) ismini verirler. Onların siyasetten maksatları, cemiyetleri teşkil eden fertlerin umumi maslahatlarla göre sevk ve idare edilmesinde esas alınan siyaset değildir. Şüphesiz bu, ondan farklıdır. Onlara göre söz konusu medine-i fâzıla (ideal şehir) nâdirattan veya vukuu uzak ihtimal olan hususlardandır. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar.”³⁵⁶

³⁵⁵ Orhan Hülâgü, *Fârâbî ve İbn Haldûn’da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul Nisan 1999, s. 100.

³⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 571.

F. Felsefe ve Din

İbn Haldûn felsefeyle de diğer birçok konu gibi umrânda var olan bir şekilde insanların gündemini meşgul eden bir konu olması hasebiyle ilgilenmiştir. Bu ilgilenmenin neticesinde de filozofların görüş bildirdiği bazı hususları İslâmi nasrlara uyuşmadığı için eleştirmiştir. Onun felsefe ile teması dini felsefeye karşı müdafaa etmek gibi bir sebepten kaynaklanmamaktadır. *Mukaddime*'nin genelinde sergilediği tavır itibarıyla felsefi anlayışa çok da uzakta olmadığı izlenimi vermektedir.³⁵⁷

İbn Haldûn, felsefe ve dini özel olarak ele alıp incelememiştir. Umrânda varolması açısından felsefe ve din hakkındaki görüşlerini belirtmiştir. İbn Haldûn filozofları bazı noktalarda hataya düştüklerinden dolayı eleştirmiştir. Bu hataları da, filozofların, akli nazarla maddi ve ruhani âlem hakkında bilgi edinilebileceğini iddia etmeleridir. İbn Haldûn' un bu felsefi anlayışa alternatif bir felsefe geliştirdiği kanısındayız. Ona göre felsefe, var olan şeylerin (empirik gözlemlerle varlığı kanıtlanabilen maddi âlem) derin araştırması, gerçeğinin anlaşılması, nedensel açıklamaların verilebilmesidir. Din ise, kaynağı vahiy olan zahiri (ibadet ve hukuk) ve batını (inanç esasları) tekliflerdir. Din kişisel inançlar ve toplumsal kanunlardan meydana gelir. Din aynı zamanda, toplumun siyasal ve toplumsal düzenini etkileyen bir olgudur.³⁵⁸ Şekil maddeyi biçim olarak nasıl değiştirirse din de maddesi olan sosyal hayata ve medeniyete aynen öyle etki eder.³⁵⁹ Vahye dayanan dini inanç ve uygulamalarla, akli araştırmaya dayanan, bilimsel olarak ispatlanabilir düşünceler bir birinden farklıdır. Dini bilgi ve ilimler ile felsefi bilgi ve ilimler meşruiyetlerini kendi alanlarında aramalıdır. Bu bağlamda İbn Haldûn, felsefenin dinleşmesine, dinin felsefeleşmesine karşı çıkmıştır. Onun kelim ve felsefe eleştirilerine baktığımızda da felsefeyi değil, filozofların kelamcı görüşlerini, kelamı değil, kelamcıların akılcılarını, filozoflaşanlarını eleştirmektedir. İbn Haldûn, kelamcılarının hatalarına karşı dini, ilahiyatçıların hatalarına karşı da felsefeyi savunmaktadır.³⁶⁰

³⁵⁷ Demircioğlu, *İbn Haldûn'un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, s. 135.

³⁵⁸ Selahattin Dursun, *İbn Haldûn'da Felsefe ve Din Değerlendirmeleri*, (Danışman: Prof. Dr. Necip Taylan), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1998, s. 121.

³⁵⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 686.

³⁶⁰ Dursun, *İbn Haldûn'da Felsefe ve Din Değerlendirmeleri*, s. 121.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FÂRÂBÎ VE İBN HALDÛN'UN

MEDENİYET TASAVVURLARININ

I.FÂRÂBÎ VE İBN HALDUN'UN MEDENİYET TASAVVURLARI

ARASINDAKİ BENZERLİKLER VE FARKLILIKLARIN TEORİK

VE PRATİK AÇIDAN MUKAYESESİ

Hedefimiz, Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet teorilerinin çağdaş ve modern hayata ve İslâm dünyasına sunabileceği katkıları araştırmak ve bunları her iki düşünür açısından karşılaştırmalı olarak ele almaktır. İslâm medeniyet düşüncesi açısından çalışmamız düşünce boyutunda karşılaştırmalı bir analizi ortaya çıkarmaktadır. Çalışmamızın başında ifade ettiğimiz bize yön veren sorularımızı sırasıyla ana başlıklar ve alt başlıklar halinde cevaplandırmaya çalıştık. Analizimiz göstermektedir ki, 10. ve 14. asırlarda yaşamış olan bu iki Müslüman düşünür arasında ortak noktalar olmakla beraber, birçok farklı yönler de bulunmaktadır.

Çalışmamızda iki düşünürün medeniyet tasavvurları arasındaki en temel farkı ifade edecek olursak; Fârâbî siyaset-i medeniyye düşüncesi, İbn Haldun ise ilm-i umran düşüncesi ekseninde medeniyetin özüne, teşekkülüne ve kurumlarına dair fikirlerini ortaya koymuşlardır.

Fârâbî → Siyaset-i Medeniyye → es-Sa'âdetu'l Kusvâ
İbn Haldûn → İlm-i Umrân → Mülk, Refah, Sanat ve Kültürel Gelişme

Fârâbî, felsefî sistemi içinde medeniyet kavramına vurgu yaparken onu metafizik, ahlâk ve siyaset düşüncesi içinde temellendirip geliştirmeye çalışmıştır.

Eserlerinin bir kısmının başlığını “medeni” ve “medine” kavramlarıyla ilişkili olarak kurgulamıştır. Erdemli toplum modelini ortaya koyarken bilgi ve erdemi temel hareket noktası edinerek, toplum ve devleti çeşitli tasniflere tâbi tutmuştur. Fârâbî'nin zihinsel alt yapısını besleyen ve düşünce dünyasını şekillendiren İlkçağ medeniyeti ile İslâm medeniyeti olmuştur.

Fârâbî de erdemli toplum modelini işlerken Platon ve Aristoteles gibi filozoflardan yararlanmakla birlikte çoğu kez onları aşmakta, özgün tespit ve modellerle öne çıktığını görmekteyiz. Bir filozof olarak çok açık ifadelerle olmasa da medeniyet sistemini ortaya koyarken dini kaynaklardan ve ilkelerden yoğun bir şekilde yararlanmaktadır. İslâm Dünyasında son asırlarda teknolojik, bilimsel ve entelektüel alanlarda yaşanan duraksamada “medeniyet” olumsuz nitelemelerle anılmıştır. Oysa medeniyet kavramı, etimolojik olarak “din” ile yakın ilişkilidir. Fârâbî de zaten bu ilişkiyi geniş bir çerçevede gözler önüne sermektedir. Teorik ve pratik bütünlüğüyle felsefe, ahlâk ve din Fârâbî düşüncesindeki medeniyetin olmazsa olmazlarıdır. “Medine” ve “Lider” bunları sağlayan ve geliştiren başlıca unsurlardır.³⁶¹

İbn Haldûn'da insanlar mülk için savaşır. Bu anlamda İbn Haldûn'un çatışmacı bir teori ürettiği söylenebilir. İbn Haldûn için bir asabiye'nin diğer asabiyelerle kendi üretmediği mallar üzerinde paylaşım ya da yağma mücadelesine girişmesi, içtimailiğin yasadır. İbn Haldûn, hadarîleşmiş toplumlarda nesep asabiyetinin (kandaşlık, kan asabiyeti) zamanla bağıllık asabiyetine geçtiğine işaret eder.³⁶²

İbn Haldûn toplumu yöneten ve yönlendiren genel eğilimlerin temeli olan insanın özelliklerini ele almıştır.³⁶³ Nitekim medeniyet tasavvurunun temel hareket noktası insan veya herhangi bir canlı varlığın hayatı ile devlet hayatının benzerliği fikridir.³⁶⁴ Devleti, doğan gelişen ve ölen herhangi bir canlı varlık olarak gören İbn Haldûn'a göre bir medeniyetin inşa edebilmesi için yöneten ve yönetilenler tarafından

³⁶¹ Saruhan, “Fârâbî'de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine” s. 384.

³⁶² İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2018, s. 417.

³⁶³ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yayınları, 3.Baskı, İstanbul 2011, s. 216.

³⁶⁴ Bammât, *Garp Medeniyeti'nin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, s. 68.

devletin aynen canlı varlıklarda olduğu gibi gelişimi için birtakım kuralların yerine getirilmesi veya o kurallara uyulması gerekmektedir.

İslâm Düşünce tarihinde sosyal ve ideal dokuyu nitelemek için çeşitli kavramlar üretilmiştir. İbn Haldûn'un "umrân" nitelemesi bir kısım araştırmacılara göre, "medine" kavramıyla ve yine Fârâbî'nin *el-Medînetü 'l-Fâzıla*'da kullandığı "ma'mur" ifadesiyle de özdeştir. İmar edilmiş, bayındır anlamlarına gelen ma'mur kelimesine Kur'an-ı Kerim'de de vurgu yapılmıştır.³⁶⁵

İbn Haldûn, bedavetten hadarete geçişi hem zaruri görür hem de bunun zor-güç kullanılarak elde edilmesini teorileştirir. Oysa Fârâbî'nin temel kavramı 'fâzilet'tir. İbn Haldûn'da asabiyetin amacı, diğer asabiyetleri bertaraf etmek ve mülkü elde etmektir. Fârâbî'nin tasavvurundaki insan, mutlu olmalıdır. Bunun için de insanın içinde bulunduğu, yaşadığı Müslüman topluluğu, onu mutlu kılmalı, "mutlu kılma sanatı" demek olan idâre, ya da idâreciler ona mutluluğun yolunu göstermelidir.³⁶⁶

Fârâbî'nin yaklaşımında medeniyet, insanların toplum olma aşamalarıyla, insan olmakla, sosyal olmakla doğrudan ilgilidir. Buna göre toplumsallaşmak medeniliktir, medeniyettir. Toplumsal varlık olan her insan medenidir, medeniyet sahibidir. Dolayısıyla medeniyet mutlak anlamda gelişmeyi ifade etmez, kendi içinde gelişmişlik düzeylerine sahip olabilir. Her toplum, her insani birliktelik medeniyettir. Bu durumda iyi medeniyet de, kötü medeniyet de olabilir.

İslâm medeniyet düşünürü Fârâbî'nin eserlerinde ortaya koyduğu medeniyet yaklaşımından, medeniyet unsurlarının ilim, eğitim, mutluluk, yardımlaşma, toplumsal kolektif bilinç, adalet, erdem, din, siyaset, sanat, ekonomi olduğu söylenebilir.³⁶⁷ Fârâbî'nin kullandığı mamur kelimesi, daha sonra İbn Haldûn'un geliştirdiği "umrân" kavramıyla aynı kökten gelmektedir. İmar etmek, kurmak, düzene sokmak ve yaşanabilir kılmak anlamındaki fiil kökünün anlamı, medeniyet tasavvuru açısından özel bir öneme sahiptir. İnsanlar ancak bu imar/umrân eylemi sayesinde nesillerini devam ettirebilir ve akli-ahlâki olgunluğa erişebilirler.

³⁶⁵ Rum, 30/9, Tevbe, 9/18, Bakara, 2/196.

³⁶⁶ Olguner, *Fârâbî*, s. 60.

³⁶⁷ Okumuş, "Fârâbî'nin Medeniyet Sosyolojisi'ne Katkıları", s. 28.

Fârâbî'nin medeniyet ve düzen tasavvurunun merkezinde yer alan erdemli şehrin karşısında en genelinde üç tip özellikte şehir vardır: Cahil, fasık, dalalette olan ve değiştirilmiş şehirler. İbn Haldûn “ilm-i umrân” yani medeniyet ilmi adını verdiği yeni bir bilim dalının temellerini attığının farkındadır. Tarih, toplum, ekonomi, coğrafya, siyasi güç, adalet dairesi, iyi yönetim, devletin sürekliliği, insanın yeryüzündeki amacı, kanun koyucunun muradı ve dinin amacı gibi farklı konularda yaptığı tahlil ve gözlemlerini, umrân ilmi başlığı altında toplar.

Farklı bakış açılarına sahip olmakla birlikte Fârâbî ve İbn Haldûn, şehir hayatıyla medenilik ve medeniyet arasında yakın bir ilişki kurarlar. Medeniyet gerçek kimliğine şehirde ulaşır. Medeniyet şehirsiz, şehir de medeniyetsiz olmaz. Şehir hayatının kazanımlarına ve risklerine sahip olmayan şehirler, kalabalıkların yaşadığı büyük metropoller olabilir ama medeniyetin yaşam alanları olamazlar.

Fârâbî'nin medeniyet tasavvuru birey, aile ve toplum uyumu üzerine kuruludur. Dini-ahlâki ilkelerin hedefi bunu temin etmektir. İnsanlara huzurlu, mutlu, (maddi ve manevi-sosyal açıdan) müreffeh bir ortam sağlamayı hedefler. Erdemli toplum budur. Bunun temini işbölümü yaparak insanların birbirlerine yardım etmesiyle sağlanır.

Fârâbî, Aristo takipçisi Meşşai gelenekten gelen bir sosyo-politik teori üreten bir İslam düşünürüdür. Siyaset felsefesi açısından baktığımızda İbn Haldûn'un Aristo'dan çok daha öte gerçekçi, deneyci ve ilmî bir siyaset kuramı ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda İbn Haldûn'un, İslâmî Platonik geleneğin gerçek bir takipçisi olduğu söylenebilir. Anlaşıldığı üzere İslâm'da siyasal düşünce üzerine çalışmalar, Fârâbî ile başlamakla beraber, İbn Haldûn'u da ihmal edemez. Çünkü Fârâbî'nin erdemsiz şehirler adına söylediklerinin büyük oranda reel siyaset alanına ışık tutacak tarzda olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte Farabi'nin erdemli bir toplumla temellendirdiği medeniyet anlayışı ütopyik olmakla birlikte idealist bir yaklaşımla ele alınmış hedefe yönelik bir tasavvur olduğu söylenebilir.

Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet tasavvurlarındaki en odak kavramların; umrân, medine kavramı, asabiyet, saadete ulaşma, ilimlerin sınıflandırılması, yerleşim yerleri ve türleri, meslekler, ihtiyaç teorisi, mülkün elde edilmesi, şehir insanı şeklinde belirginleştiğini ifade edebiliriz. Aynı zamanda bedevîlik ve hadârîlik, yöneticilikten

hükümdarlığa geçiş, peygamberler ve filozoflar, sanatlar, maişet yolları, erdemler ve kusurlar, ticaret, iş bölümü ve emek, iktisat vb. kavramlar da bunlara dâhildir.

Farabî ve İbn Haldûn'un her ikisinde de ilk planda ekolojiye dair birtakım değerlendirmelerde bulduklarını görürüz.³⁶⁸ Özellikle İbn Haldûn, coğrafya ve iklimle insan topluluğu arasında ilgi kurmuştur. Fârâbî ise erdemli şehrin yönetsel işleyişini, kozmosun işleyişine dair bazı benzerliklerle ele alır. “Her ikisinde de hayvanlar dâhil olmak üzere toplanma hali zarurîdir. Farabî insan topluluğu halini bu dünyadan sonraya da uzatır. İbn Haldûn böyle bir şeye temas etmemiştir. O, içtimaî durumu bu dünyaya ait, aklî ve anlaşmaya dayalı bir tarz olarak görmektedir.”³⁶⁹

Her ikisi de medeniyet tasavvurunda canlı bir varlığın biyolojik yapısından ilhâm almıştır. Her ikisi de medeniyetin temelinde insanın sosyal ve siyasi açıdan ihtiyaç duyan bir varlık olmasına vurgu yapmıştır. Farabî’de erdemli şehir, erdemli bir medeniyetin küçük bir prototipidir. İbn Haldûn medeniyet ve medeniyeti meydana getiren toplumu, şekil ve madde arasındaki ilişkiye benzetmekte ve bunu bir parça bütün gibi görmektedir.³⁷⁰

Fârâbî, toplumları sokak, mahalle, köy, şehir, millet, bütün insanlar gibi yüzeysel ve şekilsel, İbn Haldûn ise bedevî, hadârî gibi fiziksel ve kültürel bağlamda ayırmıştır. Günümüz sosyal ilimlerinin meselelerine, ekonomi anlayışına, ilmî metoduna çok yaklaşmıştır. Medeniyet tasavvuru ırk, kültür ve ekonomi ağırlıklı ve daha gerçekçidir. Fonksiyonel olarak hukukî, psikolojik ve sosyolojik alt yapıya sahiptir.”³⁷¹ Erwin Isak Jakob Rosenthal, Fârâbî’nin *el-Medînetü’l Fâzıla*’sında geçen “ma’mur” deyiminin, İbn Haldûn’da “umran” olarak geçtiğini söylemektedir fakat daha önce de belirttiğimiz gibi Mukaddime’de “medine” karşılığında “umran” ın kullanıldığını görmekteyiz.³⁷²

Farabî’de irfan, bilgi, felsefe, ideal ve ahlâk ağır basar. Devlet idealdir. Bu örnek devlet tipine göre, ona uyan ve uymayanları ayırarak mütalaa eder. Din, bu idealle birliktedir. İbn Haldûn ise sebepler ve oluşlar dünyasında, toplumun ve onun

³⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (haz. Süleyman Uludağ), İstanbul 2018, s. 259.

³⁶⁹ Hülâgü, *Fârâbî ve İbn Haldûn’da Devlet Düşüncesi*, s. 108-109.

³⁷⁰ Hülâgü, *Fârâbî ve İbn Haldûn’da Devlet Düşüncesi*, s. 104.

³⁷¹ Hülâgü, *Fârâbî ve İbn Haldûn’da Devlet Düşüncesi*, s. 104-105.

³⁷² Bayraklı, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, s. 24.

hareketinin kendine has tabiatını aramıştır. Ona göre ortaya çıkan hâdiselerden her birinin mutlaka kendine has bir tabiatı, kanunu ve kuralı mevcuttur.³⁷³ Nitekim onun yaptığı, olayları ve olayların meydana gelişinin sebep ve sonuçlarını ortaya koymak değil bu tespitlerine dayanarak kendi tarih ve sosyoloji anlayışı ile medeniyet tasavvuruna dair açıklamalar yapmıştır. Mukaddime'de onu çağdaş tarih filozoflarına ve sosyologlara yaklaştıran bir tarih teorisi yapmıştır. Tarih yönteminde oldukça çözümlenecidir ve deneyselci. Kesin olmayan rivayetlere özellikle dikkat eder. Çünkü bu çeşit rivayetlerin üzerine verilecek hüküm hatalı olur.³⁷⁴

İbn Haldûn, toplulukların bir bünyenin parçaları gibi doğup büyüyerek doğal hayatını tamamladıktan sonra öldüklerini ifade eder. Ona göre insan toplulukları coğrafi bölge, nüfus sıklığı, göçler gibi doğal birtakım şartlara bağlı kalınarak incelenmelidir. Bu bakımdan onları çoban, köylü ve sanayici şehir toplulukları olmak üzere ayırmakta ve sanayi ile uğraşan şehir topluluklarının dağılmaya ve çökmeye yüz tuttuğunu dile getirir.”³⁷⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*'sinde, Platon, Farabî ve takipçilerini, belirtmeden eleştirmiş, devlet ve yönetim görüşlerini gerçek dışı bularak şunları demiştir:

“Üyelerinin her birinde fâzilet bulunan cemiyetin toplandığı mekâna filozoflar ‘medine-i fâzıla’ (erdemli şehir) demektedirler. Bu toplum siyaset-i medeniye kanunlarına göre idare edilir, filozoflar burada siyaset tabirinden sosyologların irade ettiği ‘mesalih-i amme’yi (kamu yararına yönelik kanunları) kastetmezler. Filozoflar terimindeki siyaset tabiri bundan başkadır. Bunların fikrine göre böyle bir cemiyet seyrek görülür veyahut bulunması uzak bir ihtimaldir. Filozoflar bu cemiyet hakkında ancak tahmine dayanarak söz söylerler. Böyle bir şehir üzerine, sadece takdir ve faraziye cihetiyle konuşurlar.”

376

Anlaşıldığı üzere İbn Haldûn, bir toplumun yönetiminde hakikâti tercih etmekte hayalî olanı geçerli bulmamaktadır. Bu anlamda tüm görüşlerini sebep sonuç ilişkisi

³⁷³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, İstanbul 2018, s. 84-85.

³⁷⁴ Harun Han Şirvanî, *İslâm'da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, (çev. Kemal Kuşçu), İrfan Yayınevi, İstanbul 1965, s. 128.

³⁷⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943, s. 16.

³⁷⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (çev. Zakir Kadiri Ugan), MEB Yayınları, İstanbul 1990, C.3, s. 118-119.

içerisinde misaller üzerine inşa etmiştir. Farabî’de medeniyetin kemale ermesi ve ilerleyişi, düşünsel, ilkesel ve erdemli bir yükseliştir. İbn Haldûn’daki ilerleyiş ise sosyal hayata dair kurumsal ve kültürel bir gelişmişlik halidir. Nitekim fikirselle olgunluk da bu ilerleyişle birliktedir. Fakat bunu kesinlikle ulaşılması gereken bir nokta olarak görmez. Tersine bu ilerleme ona göre, gerilemeyi ve dağılışı ya da yıkılışı beraberinde getirir. Basit hallerde erdemi daha fazla görür. Hem Fârâbî’de hem de İbn Haldûn’da zamanın toplumsal etkisi ve olayların ortaya çıkışı ve gelişimi, doğal bir olay olarak gözükmektedir.³⁷⁷

Bireylerin topluluklar halinde bir arada yaşaması toplumsal bir gerekliliktir. Yaratıcı, halifesi olan insanı yeryüzünü imar etmekle görevli kılmıştır. Bununla birlikte toplumu bir araya getiren fertlerin bir hâkime, yani devlet yönetimine gereksinim duyar. İbn Haldun bu anlamda Fârâbî’den farklı düşünmektedir. Çünkü Fârâbî bu hâkimi ya da yöneticiyi peygamberlerle sınırlandırmıştır. Ancak Peygamber gönderilmemiş bazı kavimlerde hükümdarlıklar kurup yeryüzünü imar etmiştir. Nitekim devlet olgusu da toplumsal hayatın pratik gereksinimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.³⁷⁸

³⁷⁷ Hülâgü, *Fârâbî’de Devlet Felsefesi*, s. 107.

³⁷⁸ İbrahim Sarı, *İbn-i Haldun*, Net Medya Yayıncılık, 1.Baskı, Antalya 2017, s. 42.

SONUÇ

İslâm Medeniyet Düşüncesi'nin temellerini atmış olan düşünürlerden Fârâbî ve İbn Haldûn'un medeniyet teorilerini ele aldığımız bu çalışmamızda karşılaştırmalı bir analiz yapmaya çalıştık. Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

Fârâbî ile İbn Haldûn arasında dikkatleri çeken ilk ayrım; İbn Haldûn'un ilmi umrân, Fârâbî'nin siyaset-i medeniye çerçevesinde düşüncelerini sistematize etmeleridir. İbn Haldûn insanların devlet yönetimini ele geçirmek ya da elde etmek için mücadele verir. Bu bağlamda İbn Haldûn mücadeleyi zorunlu kılan bir kuram öne sürmektedir. Fârâbî ise şehirlerin belirli erdemlerle ve toplulukların sahip olduğu ahlâk ve inanç sistemleri üzerinde yükseldiğini ya da geliştiğini işaret eden bir anlayışı savunmaktadır. Bununla birlikte dikkat çeken ilk ortak yön ise her ikisinin de medeniyetin ortaya çıkmasında belirlediği üç esastan ilk ikisinin bir arada yaşama zorunluluğu ve insanın toplumsal hayata ve iş bölümüne ve yardımlaşmaya duyduğu ihtiyaç şeklinde belirginleşmesidir. Üçüncü esas ta ise Fârâbî bir medeniyetin kuruluş amacını nihai gaye olan “en yüce mutluluk” a erişmek olarak açıklarken İbn Haldun ise bu esasa karşılık nihai gayenin mülke ulaşma, merkezi otoriteyi koruma, refah ve kalkınmayı elde etme ve bunlara güç kaybetmeksizin hükmetme olarak ifade etmektedir.

Medeniyetin çekirdeği olan şehir; Fârâbî'de erdemle elde edilir, İbn Haldûn'da ise fetih, mücadele ve taarruz ile elde edilir. İkisi arasında sosyal hayat amaçları açısından da belirgin bir ayrım göze çarpmaktadır. Fârâbî'ye göre toplum mutluluğu amaçladığı için nihai gayesi ona ulaşmak olmalıdır. İbn Haldûn ise toplum devlet gücünü ve yönetimini elde etmeyi bu noktada üstünlüğünü yitirmemeyi amaçlamalıdır, nitekim bu güç medeniyetin gelişimi ve toplumun ulaşmak istediği refah ve huzurun teminatıdır. İkisi de eğitim-öğretim ve müfredat üzerinde durmuş ve ilimleri öncelik, değer ve üstünlüklerine göre sınıflandırmışlardır.

Her ikisinin medeniyet tasavvurunda da felsefeye ve dine, aralarındaki ilişkiye yer verilmiştir. İkisi de bir medeniyetin teşekkülünde felsefenin, dinin ve ahlâkın önemine ayrı ayrı yer verip medeniyetin gelişimine olan etkilerini değerlendirmiştir.

Bu anlamda Farabi'nin medeniyet tasavvurunda felsefe ile din iç içe iken İbn Haldun'un kinde ikiz kardeş gibidirler.

Fârâbî, şehirlerden müteşekkil bir medeniyet tasavvurunun filozofudur. İbn Haldûn 'un görüşleri genellikle bir devlet yöneticisinin merkezi otoritesini koruma ve sağlamlaştırması üzerinedir.

Fârâbî, bir medeniyet içerisinde ortaya çıkan iş veya meslek gruplarını organizmacı bir yaklaşım ile ele alarak her iş veya meslek grubunu kalbin insan bedenindeki konumunu esas alarak karşılaştırmalı bir şekilde diğer uzuvlara da benzeterek değer ve karşılıklarını açıklamaya çalışır. İbn Haldûn ise bir medeniyette teşekkül eden iş veya meslekleri zorunlu, ihtiyaç gerektiren, değerli ya da iş yükü anlamında basit olmak üzere gruplandırır. Ahlâkla ilgili olarak da Fârâbî şehirlerin fazilet tasnifinde toplumsal ahlâka, İbn Haldûn ise toplumdaki iktisadi ahlâka ayrı bir önem vermiştir.

Fârâbî'de erdemli bir medeniyet ancak ve ancak hikmet sahibi, fıkhıya uygun kararlar alan, kanun yapıcı bir yönetici ile kurulabilir. Bu yönetici birtakım üstün vasıflara sahip olmalıdır bu vasıflar toplumun tekâmülü ve nihai gaye olan mutluluğa erişmek için birer vasıtaadır. İbn Haldûn'da ise yöneticilik bir devlet teşkilatındaki idare biçimidir. Yönetici birçok üstün vasıfa sahip olmakla birlikte ileri zekâyaya sahip olması ya da üstün kabiliyetlere sahip olması çok da tasvip edilen bir durum değildir. Zira ona göre herşeyin aşırısı zıddına tekabül edebilme riski taşımaktadır ve bu reel yönetimin salahiyeti için oldukça tehlikeli bir hususdur.

Fârâbî medeniyetin gelişimi açısından insanlar arası ilişkilerin bir ürünü olarak ahlâki değerler üzerinde oldukça durur. Ahlâki değerler konusunda Platon ve Aristoteles'ten etkilenen Fârâbî, bu konuda onları da aştığı söylenebilir. Ona göre insan aklıyla iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek karar verme yetisine sahiptir. İsteyerek yapılan iyiliklerle mutluluğa erişilebilir. Zorla ve istemeyerek yapılan iyiliklerden maddi ve manevi haz söz konusu değildir. İyi fiiller devamlı olmalı ve insanın hayatında alışkanlık halini kazanmalıdır. Fârâbî'nin medeniyet tasavvurunda ferin bekâsını da güvence altına almak vardır. İbn Haldûn'da bu söz konusu değildir. Yine

Fârâbî’de insan doğası gereği sosyo-politik bir varlık olduğundan toplumun özü itibariyle bireysel iyi oluş, toplumsal iyi oluş ile birlikte değerlendirilir.

Fârâbî’de toplumu bir arada tutan bağıllık kuvveti, aşk ya da sevgi olarak ifade edilirken İbn Haldûn’da bu bağıllık sebep veya nesep asabiyeti olarak karşılık bulur. İbn Haldûn’un İslâm tarihinin sancılı ve çalkantılı dönemlerinden biri olan 14. yüzyılın ikinci yarısında Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da yaptığı gözlemlere dayanan tarih, toplum ve medeniyet analizleri İslâm medeniyeti içinde farklı grupların ve toplulukların yükseliş ve düşüşlerini izah etmenin yanı sıra diğer kültür ve medeniyetlerin değişim süreçlerine de uygulanmıştır. Bununla birlikte her ikisinde de farklı dini inanışlara sahip insanlar aynı toplumda yaşayabilir. Fârâbî’de bu durum şehrin erdemli olmasına bir engel teşkil etmez. Önemli olan; ortak amaç olan nihai gayeye, sonsuz mutluluğa ulaşma yolundaki yardımlaşmalarıdır. İbn Haldun’da ise hükümdarın otoritesinin ya da mülkteki refahın korunmasına katkıda bulunmalarıdır.

Fârâbî’nin medeniyet tasavvuru ya da toplum metafiziği din ve fazilet temelinde ortak amacı nihai gaye olan sonsuz mutluluğa ulaşmak olan bir topluluğun ancak ve ancak bireysel ve toplumsal bir gayretle oluşturulabileceğini savunmaktadır. İbn Haldûn’un medeniyet tasavvuru ya da toplum metafiziği ise insan olmak bakımından insanların din, dil, ırk farkını önceleyen bir şekilde, aralarında ortak hayat alanının mümkün olduğunu vurgular. Bunun bütün insanlar için kabul edilebilirliğini ve bunu sağlayacak kadar genel bir şekilde ifade edilmesi kaydı ile geçerli kabul edilecek bir düzen şeklinde gerçekleşebilir olduğunu iddia etmektedir. Her ikisinin medeniyet tasavvuru da teorik açıdan sağlam ve güçlü temellere dayanır. Fârâbî’nin medeniyet tasavvuru pratik açıdan daha soyut ve ideal, İbn Haldun’un ise daha somut ve reeldir.

Sonuç olarak çalışmamızda Fârâbî ve İbn Haldun’un *Medînetü’l Fâzıla* ve *Mukaddime* eserlerinden hareketle genel esaslar çerçevesinde belirli ve sınırlı bir perspektiften medeniyet tasavvurlarını karşılaştırarak bu mukayese ile teorik açıdan pragmatik ve pratik bir analiz sunmaya çalıştık. Elbette ki *Medînetü’l Fâzıla*’nın ve *Mukaddime*’nin medeniyetin kurumları açısından daha geniş ölçekte ele alınması çok yönlü bir bakış açısı ortaya koyacaktır fakat biz bu iki düşünürümüzün medeniyet tasavvurlarının kurumlarını ve kurucu ilkelerini, karşılaştırmalı inceleme kolaylığı ve

pratiklik sağlamak amacıyla sınırlı olmakla birlikte bütüncül bir şekilde ele almakla yetindik. Görüldüğü üzere iki düşünür arasındaki bu ayrımlar, tesadüfi olmayıp düşünsel ve yöntemsel birtakım farkları içeren bir analiz ortaya çıkarmaktadır. Bu ayrışmadaki esaslar kısmen de olsa çalışmamızda ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın bundan önceki İslam medeniyet düşüncesine dair çalışmalara ek yeni bir analiz olarak katkı sunacağını düşünmekle birlikte bundan sonraki birçok çalışmaya da yol açabileceğini ümit etmekteyiz.



KAYNAKÇA

- AKYÜZ, Turgut; “Kant’ın Bazı Mantık, Metafizik ve Ahlak Kavramlarının İslam Düşünce Geleneğindeki Kaynakları”, Kocaeli İlahiyat Dergisi, C.1, S.2, 2017, s. 124.
- ALBAYRAK, Ahmet; “İbn Haldûn’un Medeniyet Tasarımı ve İnsan”, Journal of İslâmic Research, S.21, 2010, s. 589-602.
- ALPER, Ömer Mahir; *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefi-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- AKTÜRK, Şener; “Braudel’den Elias’a ve Huntington’a ‘Medeniyet’ Kavramının Kullanımları”, Doğu Batı Üç Aylık Düşünce Dergisi, S.41, 2000, s. 167.
- ARİSTO; *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 5.Baskı, İstanbul 2000.
- ARKAN, Atilla; “Fârâbî’nin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi”, 2.Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu, Sakarya 2005, s. 389.
- ARSLAN, Ahmet; *İbn Haldûn*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1.Baskı, İstanbul Nisan 2009.
- ARSLAN, Ahmet; *Felsefeye Giriş*, BB101 Yayınları, 24.Baskı, Ankara Ağustos 2017.
- ARSLAN, Ahmet; *İbni Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası*, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara 1997.
- ATEŞ, Ahmet; “Giriş”, *İhsa’ül Ulûm*, MEB Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1989.
- AVCI, Casim; *Kur’an ve Medeniyet Tarihi*, İSAM Yayınları, İstanbul 2001.
- AYDIN, Kübra Ayşe; *İbn Haldûn’un Toplumsal ve İktisadi Görüşleri*, (Danışman: Prof. Dr. Alaeddin Dinç Alada), Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, Eylül 2015.
- AYDIN, Salih; “Fârâbî’nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.15, S.2, 2011.
- AYDIN, Mehmet; “Fârâbî’nin Siyasi Düşüncesinde Sa’adet Kavramı”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi, S.21, 1976, s. 303-315.
- AYDINLI, Yaşar; *Fârâbî’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayınları, İstanbul 2000.
- AYDINLI, Yaşar; *İslâm Felsefesi -Tarih ve Problemler: Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu*, M. Cüneyt Kaya (edt.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6.Baskı, Ankara 2018.

- AYDINLI, Yaşar; *Fârâbî: İslâm Felsefesinin Kurucu Filozof*, Gürbüz Deniz (edt.), el-Muallimu's-Sân'î Fârâbî, DİB Yayınları, 1.Baskı, Ankara 2017, s. 7-45.
- AYDINLI Yaşar; “Önsöz”, *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, Litera Yayıncılık, 2.Baskı, İstanbul 2019, s. 11.
- BAMMAT, Haydar; *Garp Medeniyeti'nin Kuruluşunda Müslümanların Rolü*, çev. Ali Muhammed Ömeri ve Avni İlhan, Bahar Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1975.
- BARIŞAN, Cemile; “el-Felâsife'nin Devrimci Çocuğu İbn Haldûn'a Yeniden Bakmak: Mukaddime İslam Felsefesinde İbn Rüşdcü Bir Kırılmam Mı?”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.19, S.37, 2014, s. 131-132.
- BARTHOLD, Wilhelm; *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. M. Fuad Köprülü, DİB Yayınları, Arısan Matbaacılık, 6.Baskı, Ankara 1984, s. 6.
- BARUT Yaşar ve Volkan Duran; “İbn Haldûn'un Eğitimle İlgili Fikirlerinin Medeniyetler Çatışması Bağlamında İncelenmesi”, *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi*, C.4, S.1, 2019, s. 32.
- BAŞCI, Vahdettin; “Bir Medeniyet Kurumu Olarak Vakıflar ve Sosyal Hizmet Kurumları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.9, S.1, 2007, s. 1.
- BAŞCI, Vahdettin; “Bağnazlık Kavramı Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C.3, S.1, 2004, s. 168.
- BAŞGİL, Ali Fuad; *Demokrasi Yolunda*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2017.
- BAŞGİL, Ali Fuad; *İlmin Işığında Günün Meseleleri*, Yağmur Yayınları, İstanbul 2017.
- BAYKARA, Tuncer; *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar*, Akademi Kitapevi, İzmir 1992.
- BAYRAKLI, Bayraktar; *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Şehir Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2000.
- BAYRAKLI, Bayraktar; *Fârâbî'de Devlet Felsefesi*, Doğu Yayınları, İstanbul 1983.
- BULUT, Mehmet Ali; *Doğu Medeniyeti'nin Yeniden Yükselişi*, (Dijital Yayıncılık Direktörü: Uğur Turan), Nesil Digital, Mayıs 2015.
- BULUT, Yücel, “Oryantalizm” , *DİA*, C. 33, Ankara 2007, s. 428-437.
- EL-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid; *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul 2000.
- CAN, Hakan; “İlk Dönem İslâm Medeniyeti ve Dayandığı Birtakım Temel Dinamikler”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.5, S.10, 2017, s. 291.

- CİHAN, Ahmet Kamil; “Fârâbî’nin Siyâset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri”, *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, C.2, S.4, 2004/1, s. 31.
- ÇALIŞKAN, Nurhayat Akçetin; *Felsefi Düşüncenin İslâm Dünyası’ndaki Yansımaları*, Hiperlink Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2018.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali; “Medeniyet ve İslâm Medeniyeti -Medine'den Medeniyete-”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.22, 2010, s.10-24.
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali; “Fârâbî’nin Medeniyet Projesinde Siyaset İlmi ve Medine/Şehir”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (der. Ebubekir Karlığa), 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Vakfı, 1.Baskı, Eskişehir 2014.
- ÇETİNKAYA, Yalçın; “Fârâbî’nin ‘İlimler Sayımı’ ve Musiki”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Yayınevi, Ankara 2015, s.278.
- DEMİRCİ, Mustafa; “Fârâbî’de ‘el-Medîne’ Kavramı ve Medeniyet ile İlişkisi” *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Yayınevi, Ankara 2015.
- DEMİRCİOĞLU, Aytekin; *İbn Haldûn’un İnsan Düşüncesi ve Medeniyet Algısı*, (Danışman: Prof. Dr. Emel Koç), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, Mayıs 2013.
- DENEK, Tuba; *İbn Haldûn’un (1332-1406) “Mukaddime”sine Göre İslâm Kurumları Tarihi*, (Danışman: Doç. Dr. Kasım Şulul), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Şanlıurfa 2007.
- DEMİREL, Demokaan; “Fârâbî’nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir”, *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, C.7, S.1, 2014, s. 364.
- DÖNMEZ, Süleyman; “İbn Haldûn’un Tarih ve Umrân Anlayışına Felsefi-Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S.1, Ocak-Haziran 2002, s. 149-150.
- DURAK Nejdet ve Cengiz Alaca; “Fârâbî’de Mutluluk Tasavvuru ve Eskatolojik Boyutu” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, 2019/2, s. 21.
- DURANT, Will; *İslâm Medeniyeti*, çev. Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Temel Eser, No:29, Kervan Kitapçılık A.Ş., İstanbul ts.
- DURANT, Will; *Medeniyetin Temelleri*, çev. Nejat Muallimoğlu, Birleşik Yayıncılık, İstanbul Aralık 1996.

- DURSUN, Selahattin; *İbn Haldûn'da Felsefe ve Din Değerlendirmeleri*, (Danışman: Prof. Dr. Necip Taylan), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1998.
- EL-FÂRÛKÎ İsmâil R. ve Luis L. El- Fârûki; *İslâm Kültür Atlası*, çev. M. O. Kibaroglu ve Z. Kibaroglu, 3.Baskı, İstanbul 1999.
- EL-HUSRÎ, Sâtî; *İbn-i Haldun Üzerine Araştırmalar*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 1.Baskı, Eylül 2001.
- ENAN, Mohammad Abdullah; *Ibn Khaldun -His Life and Work-*, (Published by. Nusrat Ali Nasri, for Kitab Bhavan Klan Mahal), Prince Offset Printers Pataudi House, Darya Ganj, New Delhi, India 1984.
- EV, Hacer; *İbn Haldûn'un Eğitim Görüşü*, (Danışman: Prof. Dr. Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İzmir 2007.
- FAHRÎ, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, 2.Baskı, İklim Yayınları, İstanbul 1992.
- FÂRÂBÎ; *Kitâbu Mebâdii Ârâi Ehli'l-Medîneti'l Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınli, Litera Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2019.
- FÂRÂBÎ; *Kitâbü'l-Mille*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1968; Türkçe çeviri, *Kitâbü'l-Mille* (Din Kitabı), çev. Fatih Toktaş, Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, C.7, S.12, 2002.
- FÂRÂBÎ; *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.
- FÂRÂBÎ; *El-Medînetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Divan Yayınları, Ankara 2013.
- FÂRÂBÎ; *Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fadıla ve Mudaddatiha*, (thk. Ali Bu Mulhim), Hilal Yayınları, Beyrut 1995.
- FÂRÂBÎ; *İdeal Devlet (El-Medînetü'l- Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 1.Baskı, Ankara 1997.
- FÂRÂBÎ; *İdeal Devlet (El-Medînetü'l-Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, 2.Baskı, Ankara 2004.
- FÂRÂBÎ; *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 2017.
- FÂRÂBÎ; *On the Perfect State: Mabâdi' Ârâ' Ahl al-Madîna al-Fâdıla*, (nşr. ve trc. R. Walzer), Oxford 1985.
- FÂRÂBÎ; *İhsa 'ül Ulûm-İlimlerin Sayımı-*, çev. Ahmet Ateş, MEB Yayınları, 2.Baskı, İstanbul 1989.
- FÂRÂBÎ; *Fusûlü'l-Medenî*, (nşr. D. M. Dunlop), çev. Hanifi Özcan, İzmir 1987.

- FÂRÂBÎ; *es- Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadiu'l Mevcudat*”, çev.Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.
- FÂRÂBÎ; *Arau Ehli'l- Medine el-Fadıla*, Mısır, ts.
- FINDIKOĞLU, Ziyaeddin Fahri; *İbn Haldûn'da Tarih Telakkisi ve Metod Nazariyesi*, Üçler Basımevi, İstanbul 1951, s. 62.
- GENÇ, Süleyman ve Mehmet Şeker; *Türk İslâm Medeniyeti Tarihi*, Mihrabad Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2018.
- GÖKALP, Ziya; *Türk Medeniyeti Tarihi*, (hazırlayanlar: Kâzım Yaşar Koprıman ve Afşar İsmail Aka), Kültür Bakanlığı Ziya Gökalp Yayınları, Güneş Matbaacılık, No:8, İstanbul 1976.
- GÖKALP, Ziya; *Hars ve Medeniyet*, Toker Yayınları, Savaş Ciltevi, İstanbul 2013.
- GÖRGÜN, Tahsin; “Medeniyet” , *DİA*, Ankara 2003, s. 298-301.
- GÜNAY, Ünver; *İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldûn (1332-1406)*, (Danışman: -), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum 1984.
- GÜRLER, Hüseyin Burak, İbrahim Sünbül ve İshak Coşkun; “Doğu ve Batı Medeniyetlerinin Etkileşim Alanları”, *Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 2019, S.2, s. 26.
- HALİL, İmadüddin; *İslâm Medeniyetine Giriş*, çev. Adem Yerinde, Mana Yayınları, 2.Baskı, İstanbul Ekim 2015, s.81.
- HANOĞLU İsmail; “İki Şehrin Hikâyesi: el-Medînetü'l-Münevvere ve el-Medînetü'l-Fâzıla”, *Eskiye ni Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, S.33, Güz 2016, s. 45-46.
- HASSAN, Ümit; “Mukaddime Metninin Yaygınlık Kazanması Üzerine Notlar, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C.23, S.3-4, Ankara 1975, s. 112-114.
- HUNTINGTON, Samuel; *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması* çev. M. Turhan ve C. Soydemir, Okyanus Yayınları, İstanbul 2006.
- HÜLAGÜ, Orhan; *Fârâbî ve İbn Haldûn'da Devlet Düşüncesi*, Kırkambar Yayınları, İstanbul Nisan 1999.
- İŞİK, Mustafa; “Sanat ve Medeniyet Arasındaki Bağlantı”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, S.11, Haziran 2017, s. 228-234.
- İBN HALDÛN; *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEB Yayınları, C.1-3, İstanbul 1968-1970.
- İBN HALDÛN; *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul, MEB Yayınları, C.3, İstanbul 1990.

- İBN HALDÛN; *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, C.2, İstanbul 2009.
- İBN HALDÛN; *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 18.Baskı, İstanbul 2018.
- İBN HALLİKÂN, Vefeyâtü'l-A'yân ve EnbâEbnâi'z-Zamân, Kahire, 1948, C. 4, s. 239-243;
- İBN EBÛ USAYBÎA; *Uyûnü'l-enbâ*, C.3, Beyrut 1399/1979.
- İKBAL, Muhammed; *İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. Ahmet Asrar, İstanbul ts., s. 190.
- İRĞAT, Muhammet; *Tarihselçilik Düşüncesi Bakımından İbn Haldûn*, Hiperyayın, 1.Baskı, İstanbul 2017.
- KALIN, İbrahim; *Barbar, Modern, Medeni -Medeniyet Üzerine Notlar-*, İnsan Yayınları, 1.Baskı, 2018.
- KALIN, İbrahim; “Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, C.15, S.29, Şubat 2010, s. 1-2.
- KARAKAŞ, Ali; “20. Yüzyıl Hadis Eksenli Oksidentalizm Çalışmaları: Fuat Sezgin Örneği”, (Danışman: Doç. Dr. Bekir Tatlı), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana 2015.
- KARAKOÇ, Sezai; *Sütun*, Diriliş Yayınları, İstanbul 1980.
- KARAMAN, Hüseyin; *İslâm Felsefesi Tarihi*, RTE Üniversitesi Yayınları, Rize 2014.
- KARLIĞA, Bekir; *Bir Medeniyet Düşünürü Fârâbî*, İşaret Yayınları, 1.Baskı, İstanbul 2019.
- KAZICI, Ziya; *İslâm Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınevi, Selmat Matbaası, İstanbul Şubat 1999.
- KAYA, Mahmut; “Fârâbî” , *DİA*, C.12, İstanbul 1995, s. 162-163.
- KAYAPINAR, Akif; “İbn Haldûn’un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.15, 2006, s. 114.
- KOÇAK, Ahmet; “Sezai Karakoç’un Fikrî Yazılarında Doğu ve Batı Medeniyeti Tasavvuru”, *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, S.5, Nisan 2016, s. 52.
- KORKUT, Şenol; *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

KÖK, Mustafa; “Yeni Bir Medeniyet Teorisi Işığında Nurettin Topçu’da Kültür, Medeniyet ve Batılılaşma Meselesi”, Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi, Özel Sayı, Kış 2015, s. 26.

KUR’ÂN-I KERÎM

KUTLUER, İlhan; “Medeniyet” , *DİA*, C.28, İstanbul 2000, s. 296.

LANGA, Pius; “Meydan Okuyan Medeniyetler”, Anayasa Yargısı Dergisi, S.24, 2007, s. 101.

LACOSTE, Yves; *İbn Haldûn, Üçüncü Dünyanın Geçmişi, Tarih Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Sert, Sosyalist Yayınları, İstanbul 1993, s. 177.

MERİÇ, Cemil; *Umrândan Uygarlığa*, İletişim Yayınları, 24.Baskı, İstanbul 2016.

MIQUEL, Andre; *İslâm ve Medeniyeti -Doğuştan Günümüze-*, çev. Ahmet Fidan-Hasan Menteş, C.1, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara 1991, s. 18-19.

MUALLİM NACİ; “Medenîlik” , *Lügat-ı Naci*, İstanbul 1990, s. 600.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, İnsan Yayınları, 3.Baskı, İstanbul 2011.

OKTAY, Ayşe Sıdika; “Fârâbî’nin Felsefesinde Erdemli Medeniyet Teorisi”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, C.12, S.64, Haziran 2019, s. 976.

OKUMUŞ, Ejder; “Fârâbî’nin Medeniyet Sosyolojisi’ne Katkıları”, Diyanet İlmi Dergi, C.52, Sayı: 3, 2016, s. 11-28.

OLGUNER, Fahrettin; *Fârâbî*, Ötüken Neşriyat, 3.Baskı, İstanbul 1999.

ORUÇ, Cemil, “İbn Haldûn’un Mukaddimesi’nde Öğrenme”, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Konya 2010, C.29, S.29, s. 133.

ÖZAKPINAR, Yılmaz; *Kültür ve Medeniyet Anlayışları ve Bir Medeniyet Teorisi*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1997.

ÖZCAN, Hanifi; *Fârâbî’nin İki Eseri: Fusulu’l Medeni ve Tenbih Ala Sebili’s-Sa’ade*, MÜİF Yayınları, 1.Baskı, İstanbul Kasım 2005.

ÖZDEN, H. Ömer; *İslam Felsefesi Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2017.

ÖZDEN, H. Ömer; “İslam Medeniyeti (Türk-İslam Kültürü) Eğitim Sisteminde Felsefenin Tarihsel Süreci ve Günümüzdeki Durumu”, Akademide Felsefe, Hikmet ve Din, 2014, s. 302

ÖZDEN, H. Ömer; *Türk Düşünce Tarihi*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul Mart 2020.

- ÖZDEN H. Ömer; “Bir Ahlâk Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal”, İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi, S.3, 2016, s. 111.
- PARLAK, Nizamettin; “İbn-i Haldûn’un Mukaddime’sinde XIV. Yüzyıl İslâm Dünyasından Kesitler”, Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C.14, S.2, 2012, s. 148.
- PLATON (EFLATUN); *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M.Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul Ekim 1999, s. 120.
- SAĞSÖZ, Ozan; *İbn Haldûn’un Mukaddimesi’nde Maişet Yolları*, VakıfBank Kültür Yayınları, 2.Baskı, Ocak 2019, İstanbul.
- SALA, Bedir; “Mutlu İnsanların Mutlu Kenti: el-Medinetül Fadıla”, İdealkent Dergisi, S.5, Ocak 2012, s. 228.
- SAFA, Peyami; *Doğu-Batı Sentezi*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1978.
- SARI, İbrahim; *İbn-i Haldun*, Net Medya Yayıncılık, 1.Baskı, Antalya 2017.
- SARUHAN, Müfit Selim, “Fârâbî’de Medeniyetin Kurucu İlkeleri Üzerine”, Kutadgu Bilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi, S.18, Ekim 2010, s. 384-395.
- SAYGILI, Serdar; “Doğu ve Batı Düalizminde İslâm Medeniyet Tarihinin Oksidentalist Düşünürü Fuat Sezgin ve Bilim Tarihi Anlayışı”, Temaşa Felsefe Dergisi, S.9, Ocak 2019, s. 20.
- SEZGİN, Fuat; “İslâm’ın Bilimler Tarihindeki Yaratıcı Yerine Bir Bakış”, Adam Akademi, C.1, S.2, 2011, s. 92-94.
- SEZGİN, Fuat; *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar: Müslümanların Bilimler Tarihinde 800 Yıl Süren Yaratıcı Merhalesini Ne Kadar Tanıyoruz*, (ed. Zeynep Berктаş ve Tuğçe İnceoğlu), Timaş Yayınları, İstanbul 2012.
- SEZGİN, Fuat; *İslâm’da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, C.1, İstanbul 2008.
- SEZGİN, Fuat; *Bilim Tarihi Sohbetleri: Yaratıcılık Özelliğimizi Kaybettik*, (Söyleşi: Sefer Turan), (ed. Cüneyt Dalkıran), Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- SEZGİN, Fuat; *Bilim Tarihi Sohbetleri: Fuat Sezgin’in Hocaları*, (Söyleşi: Sefer Turan), (ed. Cüneyt Dalkıran), Timaş Yayınları, İstanbul 2014.
- SEZGİN, Fuat; *Arap İslâm Bilimleri Tarihi*, Kültür Bakanlığı Yayıncılık, C.1, İstanbul 2015.

- SEZGİN, Fuat; “İslâm Bilimlerinin Avrupa’ya Etkisi Büyük Oldu”, Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları Dergisi, Journal of Islamic Research, S.3, 2009, s. 7.
- SIBÂÎ, Mustafa; *İslâm Medeniyetinden Altın Tablolar*, çev. N. Demircan ve M.S. Şimsek, Konya 1979.
- SINJAR, Esra; “Doğu Medeniyetinin Batı Medeniyetini Şekillendirmesine Dair Endülüs Üzerinden Bir Deneme”, 7. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı, C.39, 12 Mayıs, Burdur 2018, s. 278.
- SPİCKARD James V. ; “Tribes and Cities: Towards an Islamic Sociology of Religion”, *Social Compass: An International Review of Sociology of Religion*, Our House Articles, Poems, and Short Stories, C.48 S.1, 2001, s. 103-116.
- ŞAHİN, Kamil ve Gülşen Yaylı; *Türk-İslâm Tarihinde Yönetim Bilgeleri*, (ed. Murat Akçakaya), Gazi Kitabevi, 1.Baskı, Ankara 2016.
- ŞEMSEDDİN, SAMÎ; “Medeniyet” , *Kâmûs-ı Türkî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1987, s. 1315.
- ŞENTÜRK, Recep; “Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.16, 2006, s. 89-121.
- ŞENTÜRK, Recep; “Medeniyetler Sosyolojisi: İbn Haldûn’un Umrân Kuramı Açısından Medeniyetler Arası İlişkilerin Geleceği”, *Geçmişten Geleceğe İbn Haldûn: Vefatının 600.Yılında İbn Haldûn’u Yeniden Okumak Sempozyum Kitabı*, (Uluslararası Sempozyum 3-4 Haziran 2006), İSAM Yayınları, İstanbul Haziran 2016.
- ŞENTÜRK, Recep; *Medeniyetler Sosyolojisi: Neden Çok Medeniyetli Bir Dünya Düzeni İçin Yeniden İbn Haldûn?*, Recep Şentürk (edt.), İbn Haldûn (güncel okumalar), İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 227-269.
- ŞİRVANÎ, Harun Han; *İslâm’da Siyasî Düşünce ve İdare Üzerine Araştırmalar*, çev. Kemal Kuşçu, İrfan Yayınevi, İstanbul 1965.
- ŞULUL, Kasım; *İbn Haldûn’a Göre İslâm Medeniyeti*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.
- TANYU, Hikmet, “Din ve Medeniyet”, *Toprak Dergisi*, S. 4-5, İstanbul Nisan-Mayıs 1979, s. 3.
- TAŞĞIN, Ahmet; “Ütopylar Arasında Medinetu’l Fadıla”, *Medeniyet Düşünürü Fârâbî Uluslararası Sempozyum Bildiri Kitabı*, 13-15 Kasım 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Yayınevi, Ankara 2015.
- TAYLAN, Necip; *İslâm Felsefesi: Kaynaklar-Temsilcileri-Tesirleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.

- TOKU, Neşet; *İlm-i Umrân -İbn Haldûn'da Toplum Bilimsel Düşünce-*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 2002.
- TOPÇU, Nurettin; *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978.
- TORTUK, Bilgehan Bengü; “Fârâbî'nin Nübüvvet Anlayışı”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.23, Şubat 2009, s. 101-102.
- TOYNBEE, Arnold Joseph; *Medeniyet Yargılanıyor*, çev. Ufuk Uyan, İstanbul 1980.
- TÜRKER, Ömer; “İslâm Felsefesinde Şehir Kavramı: Hakikat Bilgisinin Somutlaşması”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.2, S.31, 2013, s. 56-57.
- TÜRKER, Ömer ve İbrahim Aksu; “Fârâbî Felsefesinin Temel Erdemleri”, Edebali İslâmiyât Dergisi, C.2, S.4, Kasım 2018, s. 34.
- ULUDAĞ, Süleyman; “İbn Haldûn” , *DİA*, C.20, İstanbul 1999.
- URHAN, Veli; “İslâm Medeniyeti, Ütopyalar ve Fârâbî: Medine-i Fâzıla'yı Yeniden Aramak” *I.Dünya Savaşı'nın 100.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Kitabı*, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 1.Baskı, Ankara 2015, s. 404.
- UYGUN, Oktay; *İbn Haldûn'un Toplum ve Devlet Kuramı*, On İki Levha Yayıncılık, 1.Baskı, İstanbul, Mayıs 2008.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; “Medeniyetimizin Değerler Sistemi”, Türk Düşüncesi Mecmuası, C.1, S.1, 1953, s. 13.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; *Sosyoloji*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943.
- YANARDAĞ, Alaaddin; “İbn Haldûn'a Göre Liderin ya da İyi Bir Hükümetin Nitelikleri ve Tek Kişinin İktidarı”, Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S.11, Nisan 2017, s. 284.
- YAVUZ, Salih Sabri; *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul, ts. , s. 110.
- YAVUZ, Sefer; “İlm-i Umrân'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S.40, Erzurum 2013, s. 344.

İNTERNET KAYNAKLARI

<http://www.lacivterdergi.com/dosya/2017/05/15/magrip-ile-masrik-arasinda-ibn-haldunun-sehirleri> (19.12.2019).

<https://www.turkyurdu.com.tr/yazar-yazi.php?id=1645> (06.04.2020).

