



Muhammet Süleyman ÖZDEMİR

SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

2021



**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**FARABİ VE İBN HALDUN'DA SİYASET:
EL-MEDİNETÜ'L FAZILA VE MUKADDİME
ESERLERİ ÜZERİNDEN KARŞILIKLI İNCELEME**

**Hazırlayan
Muhammet Süleyman ÖZDEMİR**

**Danışman
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK**

Yüksek Lisans Tezi

Şubat 2021, KAYSERİ

**T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

**FARABİ VE İBN HALDUN'DA SİYASET:
EL-MEDİNETÜ'L FAZILA VE MUKADDİME
ESERLERİ ÜZERİNDEN KARŞILIKLI İNCELEME
(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan
Muhammet Süleyman ÖZDEMİR**

**Danışman
Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK**

ŞUBAT 2021, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Muhammet Süleyman ÖZDEMİR
İmza



T.C.

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Öğrenci No :

Anabilim Dalı :

Program Adı :

Tez Başlığı :

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam sayfalık kısmına ilişkin/...../20..... tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: %' dır.

Filtrelemeye **alıntılar dahil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim./...../.....

Danışman: Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

Öğrenci: Muhammet Süleyman ÖZDEMİR

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“FARABİ VE İBN HALDUN’DA SİYASET: EL-MEDİNETÜ’L FAZILA VE MUKADDİME ESERLERİ ÜZERİNDEN KARŞILIKLI İNCELEME” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Muhammet Süleyman ÖZDEMİR

İmza

Danışman

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

İmza

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi ABD Başkanı

Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ

İmza

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK danışmanlığında **Muhammet Süleyman ÖZDEMİR** tarafından hazırlanan “**Farabi ve İbn Haldun’da Siyaset: El-Medinetü’l Fazıla ve Mukaddime Eserleri Üzerinden Karşılıklı İnceleme**” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü **Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi** Anabilim Dalı’nda **Yüksek Lisans Tezi** olarak kabul edilmiştir.

.../.../20...

JÜRİ:

Danışman	: Unvan Adı - SOYADI	İmza
Üye	: Unvan Adı - SOYADI	İmza
Üye	: Unvan Adı - SOYADI	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.../..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

Prof. Dr. Kenan GÜLLÜ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Bu çalışmayı seçerken, hazırlarken yol gösteren, yardımlarını esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK hocama, tez yazım aşamasında maddi-manevi her türlü destekte bulunan canım annem Güler ÖZDEMİR'e, canım babam Mehmet ÖZDEMİR'e ve bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen, bana destek olan tüm arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım.

Muhammet Süleyman ÖZDEMİR, Kayseri, 2021



FARABİ VE İBN HALDUN'DA SİYASET: EL-MEDİNETÜ'L FAZILA VE MUKADDİME ESERLERİ ÜZERİNDEN KARŞILIKLI İNCELEME

Muhammet Süleyman ÖZDEMİR

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Şubat 2021
Danışman: Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK

ÖZET

İslam kültüründe gerçekleştirilmiş siyaset ve din alanındaki bu çalışmada, İslam düşünce geleneğinde yetişmiş en önemli düşünürlerden olan Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri, El-Medinetü'l Fazıla ve Mukaddime üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın birinci bölümünde; Farabi'nin hayatı, yaşadığı dönem, El-Medinetü'l Fazıla'da Farabi'nin varlığa, bilgiye, toplumlara ve şehirlere, siyasete dair görüşleri ve Farabi'nin siyaset düşüncesi ve yorumları incelenmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde; İbn Haldun'un hayatı, yaşadığı dönem, Mukaddime'de İbn Haldun'un varlığa, bilgiye, ümrana, siyasete dair görüşleri ve İbn Haldun'un siyaset düşüncesi ve yorumları incelenmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde; Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri, Farabi'nin topluma, İbn Haldun'un ümrana dair görüşleri, Farabi'nin ve İbn Haldun'un yöneticilere ve yönetimlere dair görüşleri, düşünürlerin siyaset ve din ilişkisine dair görüşleri ve meşruiyete dair görüşleri karşılıklı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak çalışmada, Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin benzerliklerinin ve farklılıklarının bulunduğu tespit edilmekte, her iki düşünün de birbirini tamamlayan düşünler olarak görülmesiyle siyaset ilminde yeni bir bakış açısının gelişebileceği umut edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset, El-Medinetü'l Fazıla ve Mukaddime, Farabi'de Siyaset, İbn Haldun'da Siyaset

**POLITICS IN AL-FARABI AND IBN KHALDUN: A COMPARATIVE STUDY
ON THE BASIS OF MADINA AL FADILA AND THE MUQADDIMAH**

Muhammet Suleyman OZDEMIR

**Erciyes University, Institute of Social Sciences
Post Graduation Thesis, February 2021
Supervisor: Prof. Dr. Celaledin CELIK**

ABSTRACT

In this study in the field of politics and religion carried out in the Islamic culture, their views on politics of Al-Farabi and Ibn Khaldun who are two of the most important thinkers in the Islamic tradition of thought, were tried to be examined on the basis of Madina Al Fadila and the Muqaddimah. They are examined in the first part of the study that Farabi's life, the age which he lived, his views of existence, knowledge, society, city and politics in the Madina Al Fadila and his political thoughts and their interpretations. They are examined in the second part of the study that Ibn Khaldun's life, the age which he lived, his views of existence, knowledge, umran and politics in the Muqaddimah and his political thoughts and their interpretations. They were mutually tried to be examined in the third part of the study that Al-Farabi's and Ibn Khaldun's views on politics, Al-Farabi's views on society and Ibn Khaldun's views on umran, their views on administrators and governances, their views on the relationship between politics and religion, and their views on legitimacy.

As a result, it is determined in the study that the similarities and differences of Al-Farabi's and Ibn Khaldun's views on politics were found, and it is hoped that a new perspective can develop in political science if it is seen that both thoughts are complementary thoughts.

Keywords: Politics in Al-Farabi and Ibn Khaldun, Madina al Fadila and The Muqaddimah, Politics in Al-Farabi, Politics in Ibn Khaldun

İÇİNDEKİLER

FARABİ VE İBN HALDUN'DA SİYASET: EL-MEDİNETÜ'L FAZILA VE MUKADDİME ESERLERİ ÜZERİNDEN KARŞILIKLI İNCELEME

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	iv
ÖN SÖZ.....	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-MEDİNETÜ'L FAZILA VE FARABİ'DE SİYASET

1.1. Bir Siyaset İlmi Öncüsü Olarak Farabi	8
1.2. Farabi'nin Yaşadığı Dönemin İslam Coğrafyasında Siyasi, Toplumsal ve İlmi Hayat.....	10
1.3. El-Medinetü'l Fazıla.....	12
1.3.1. Farabi'nin Varlığa Dair Görüşleri.....	15
1.3.1.1. İlk Varolan (el-Mevcudu'l-Evvel).....	16
1.3.1.2. Diğer Var Olanlar	18
1.3.1.2.1. Ay Üstü Dünya.....	18
1.3.1.2.2. Ay Altı Dünya	20
1.3.2. Farabi'nin İnsana ve Bilgiye Dair Görüşleri.....	22
1.3.3. Farabi'nin Toplumlara ve Şehirlere Dair Görüşleri: Erdemli Toplum ve Şehir, Erdemli Olmayan Toplamlar ve Şehirler	29
1.3.3.1. Erdemli Toplum ve Şehir	30
1.3.3.2. Erdemli Olmayan Toplamlar ve Şehirler	32

1.3.3.2.1. Fasık Toplum ve Şehir	33
1.3.3.2.2. Karakteri Değişmiş Toplum ve Şehir.....	33
1.3.3.2.3. Cahil Toplum ve Şehir, Doğru Yolu Bulamamış Toplum ve Şehir	34
1.3.4. Farabi’de Sanatların En Üstünü Olan Sanat: Yöneticilik Sanatı (Siyaset) ..	36
1.3.5. Farabi’nin Yöneticilere Dair Görüşleri	37
1.3.5.1. İlk Yönetici (er-Reisü’l-Evvel).....	37
1.3.5.2. İkinci Yönetici ve Diğer Yöneticiler, Erdemli Olmayan Şehirlerin Yöneticileri	39
1.4. Farabi’nin Siyaset Düşüncesi ve Yorumları.....	41

İKİNCİ BÖLÜM

MUKADDİME VE İBN HALDUN’DA SİYASET

2.1. Bir Siyaset İlmi Kuramcısı Olarak İbn Haldun	46
2.2. İbn Haldun’un Yaşadığı Dönemin İslam Coğrafyasında Siyasi, Toplumsal ve İlmi Hayat.....	48
2.3. Mukaddime.....	50
2.3.1. İbn Haldun’un Varlığa Dair Görüşleri	52
2.3.2. İbn Haldun’un İnsana ve Bilgiye Dair Görüşleri	54
2.3.3. Yeni Bir İlmin Doğuşu: İbn Haldun’un Ümran İlmi	56
2.3.3.1. Bedevi Ümran-Hadari Ümran	61
2.3.3.2. Asabiyet	64
2.3.4. İbn Haldun’da Riyaset ve Mülk	67
2.3.4.1. Riyaset	67
2.3.4.2. Mülk.....	69
2.3.4.3. Mülkün Yok Oluşu ve Yeni Mülkün Ortaya Çıkışı.....	75
2.3.5. İbn Haldun’da Siyasetin İki Yönü: Kötü ve İyi (Akli ve Dini) Siyaset.....	77
2.4. İbn Haldun’un Siyaset Düşüncesi ve Yorumları	78

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FARABI’NİN VE İBN HALDUN’UN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİNİN
KARŞILIKLI İNCELENMESİ

3.1. Farabi’nin ve İbn Haldun’un Siyasete Dair Görüşleri.....	84
3.2. Farabi’nin Topluma, İbn Haldun’un Ümrana Dair Görüşleri.....	88
3.3. Farabi’nin ve İbn Haldun’un Yöneticilere ve Yönetimlere Dair Görüşleri.....	91
3.4. Farabi’nin ve İbn Haldun’un Siyaset ve Din İlişkisine Dair Görüşleri	96
3.5. Farabi’nin ve İbn Haldun’un Meşruiyete Dair Görüşleri	101
SONUÇ	105
KAYNAKÇA.....	110

SİMGELER ve KISALTMALAR LİSTESİ

b.	: Bin
bk.	: Bakınız
Dr.	: Doktor
H.z.	: Hazreti
Daesh	: ad-Dawlah al-Islamiyah fil-‘Iraq wa ash-Sham (Terör Örgütü Deaş)
M.S.	: Milattan Sonra
Prof.	: Profesör
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
vb.	: Ve Benzeri, ve benzerleri
yy.	: Yüzyıl

GİRİŞ

Siyaset, üzerinde en çok düşünölen ve en çok konuşulan kavramlardan biri olmakla birlikte gerçek dünyada insanların yoğun uğraş verdikleri bir alandır. Siyaset, insanlığın çok eskilerden beri uğraştığı bir alan, üzerinde çokça düşündüğü ve konuştuğu bir kavram olunca siyasete dair tanımlar da bir hayli çeşitlilik mevcut olmaktadır. Öyle ki siyaset, ev yönetiminden (babanın iktidarı) at bakıcılığına, kaynakların bölüşümünden iktidarın sanatına kadar çok geniş bir tanımlar dünyasına sahiptir. Genel anlamıyla siyaset, maddi ya da maddi olmayan üretimin dışında kalan ancak üretimin hem sürdürülebilmesi hem de geliştirilebilmesi için toplumsal çapta yürütölmesi gerekli işlerin toplamıdır. Bu tanımlamayla bağlantılı olarak siyasetin insan hayatında, ilişkili olmadığı alan çok sınırlı kalmaktadır.

Siyasetle birlikte insanlığın eskiden beri çokça uğraştığı, üzerinde düşündüğü ve konuştuğu bir diğör kavram ve alan, *dindir*. Dine dair tanımlar genellikle, insanların mensubu olduğu dinle birlikte ele alınırken dinin bir gerçeklik olarak ele alınmasıyla kapsayıcı bir din tanımına ulaşabiliriz. Din, insanın zihin dünyasındaki ön kabule (postulat, aksiyom) ya da ön kabüllere dayanan ve insanın bütün düşünce ve fiillerini şekillendiren inanç sistemidir. İnanılan ön kabüllerin gerçekle uyuşup uyuşmadığı ise inanılan dinin gerçek olup olmadığını belirlemektedir. Bu açılardan ele alındığında ön kabulü ne olursa olsun din kavramının insan hayatını şekillendirmediğı alan ya da herhangi bir inanca sahip olmayan insan yok gibidir. Bu çalışmada, din kavramının İslamiyet, Hristiyanlık gibi anlamlarıyla birlikte din kavramının bir inanç sistemini anlatan genel anlamı da kullanılmaktadır.

Siyaset ve din, insanın ve toplumun her yönüne nüfuz etmeleri nedeniyle genel olarak dünyada özel olarak da İslam coğrafyasında son birkaç yüzyıla kadar iç içe alanlar

olarak ele alınmışlardır. Siyasetin ve dinin iç içe geçme hâli, son zamanlarda din dışı siyaset alanının var olduğu kabulüyle birlikte dünya genelinde sona ermiş bir hâl olarak değerlendirilmektedir. Özellikle, Batı Avrupa coğrafyasında ortaya çıkan *sekülerizm* ve *laisizm* gibi anlayışlar temelinde din dışı bir alan oluşturulmak istenmiş ve bu hâl *modern* dönemle birlikte bir gerçeklik olarak dünyanın geneline yayılmıştır. Bununla birlikte geçmişte *vahiy* temelli olsun ya da olmasın geleneksel olarak ele alınan *Tanrı* anlayışı, modern dönemdeki devletler ve bu devletlerin temeli olan uluslar için *Akıl, İnsan ve Devlet* eksenine dönüşmüş bir halde bulunmaktadır. Bu nedenle insan dinden vazgeçmemiştir. Dinin ön kabulü değişmiş ve bu değişiklik insanın bütün düşünce ve fiillerini şekillendirmeye devam etmiştir. Geldiğimiz bu noktada şöyle bir tespitte bulunabiliriz: İnsan için ön kabulü değişmiş olmakla birlikte siyasetin ve dinin iç içe olma hâli geçmişte olduğu gibi bugün de devam etmektedir ve gelecekte de devam edecektir.

Siyasete ve dine dair genel ve kısa bir tanımlamadan ve iç içe geçme hâlinin devam ettiğini kısaca tespit ettikten sonra, tüm dünyada siyaset ve din ilişkisinin hâlen güçlü bir şekilde devam ettiğini söyleyebiliriz. Öyle ki genel siyasette ve özel siyasette dinin etkisi azımsanamayacak derecede gerçekleşmektedir. Bugün Doğu'dan Batı'ya tüm dünyada ve özel olarak İslam coğrafyasında yaşanan olaylara dikkat edildiğinde ekonomi, sağlık, eğitim vb. etkenlerin etkisi göz ardı edilmemekle birlikte dinin ya da dini duyguların etkisi güçlü görünmektedir (bk. 11 Eylül Saldırısı, Daesh, Yeni Zelanda Saldırısı, Soğuk Savaş, Suriye Savaşı vb.).

Siyaset ve din ilişkisi bu kadar kuvvetli görünürken ilmi alanda tam tersi bir şekilde siyaset ve din ilişkisi genel olarak göz ardı edilmektedir. Hatta herhangi bir siyasi olay ya da hâle dair yapılan çalışmalarda dinden bahsedilmesi bir yana, tüm ilmi alanlarda olduğu gibi siyasetin alanı da hem anlam hem de kapsam olarak daralmış bulunmaktadır. Siyasetin anlam ve kapsamının daraltıldığı anlayış modern kavramı altında meşru bir hâl olarak görülmekte, ön plana çıkartılmakta ve böylece en başta siyaset ve din ilişkisi arka plana itilmektedir. Bugün geldiğimiz noktada bu konuya şöyle bir parantez açmakta yarar var: Siyasete dair kavramların ve varlıkların açıklanması ya da betimlenmesi için siyaset ilmi ve din, siyaset ilmi ve iktisat, siyaset ilmi ve uluslararası ilişkiler gibi disiplinler arası alanlarda yapılan çalışmaların artmaya başlaması, modern kavramı altında meşrulaşan ve siyaseti, siyasete dair varlıkları sınırlı bir şekilde incelemeye, kavramaya ve açıklamaya çalışan siyaset ilminin yetersiz olduğunu göstermektedir.

Siyaset ve din ilişkisinin hâlen güçlü olması ve alanı daraltılmış siyaset ilminin siyaset ve din ilişkisini incelemekte, kavramakta ve açıklamakta yetersizliği bir disiplinler arası alan olan, siyaset ve din alanında yapılacak çalışmaları önemli hâle getirmektedir. Bu noktada siyaset ve din alanında yapılacak çalışmalarda hangi siyasetin ya da hangi dinin seçilmesi gerektiği problemi ortaya çıkmaktadır. 13. yy. İngilteresindeki siyasetle Budizm'in ilişkisi incelenebilir mi ya da bugünün siyasetiyle Roma'nın Paganizm'i incelenebilir mi? İnceleme yapılacak siyasetin ve dinin özellikleri nasıl olmalıdır? Bu tarz sorular hatırd tutularak çalışmanın ekseni belirlenmeye çalışılmıştır. Siyasetin ya da siyasetlerin dinlere göre belirlendiği gerçeğiyle birlikte hangi dinin seçilmesi gerektiği üzerine yoğunlaşmıştır. İnsanın ilk var olmasından ebedi hayatına kadar insanın varlığını geniş bir bilgi birikimiyle açıklayan İslamiyet, Hristiyanlık gibi birçok din bulunmaktadır. Bir ilmi çalışma için bu dinlerden herhangi biri tercih edilebilir ancak çalışmanın, İslam kültüründe gerçekleştirilecek olması ve İslami kavramlara daha yakın olunması nedenleriyle, bu çalışma için İslam dini tercih edilmiştir. Böylece bu çalışmada İslam ve siyaset ilişkisi eksene alınmış, İslami gelenekteki siyaset üzerine odaklanılmıştır.

İslami gelenekteki siyaset tercih edildikten sonra burada şu tarz sorular ortaya çıkmaktadır. Hangi dönem? Dönem seçimi neye göre belirlenmeli? Hangi kişi? Hangi eser? Kişi mi olmalı? Kişi olursa kim olmalı? Ekol mü olmalı? Yoksa *Kur'an-ı Kerim* mi olmalı? İslam Felsefesi mi olmalı? İşte bu sorulara şöyle bir tarihi tespit içinde cevap aranmıştır. İslam dünyasında siyaset ve din ilişkisine dair yapılan çalışmalar iki önemli sınıflandırma içinde yer almaktadır. Bunlardan birincisi siyasetin *İslam düşüncesi* içinde ele alındığı çalışmalarken ikincisi siyasetin *tarihi-toplumsal* yönden ele alındığı çalışmalardır. Bu çalışmaların hangisi tercih edilmeli? Burada cevabımız iki anlayışın karşılıklı incelenmesi olmaktadır. Ayrıca kişi mi olmalı, ekol mü olmalı gibi sorulara, insan ömrünün kısalığı, bir insanın siyaset ve din ilişkisine dair görüşlerinin bütünlüğüne bir eserinde yer vermiş olabileceği gerçeğiyle birlikte cevabımız, kişiden yana olmaktadır. Bu noktada hangi kişiler sorusu ön plana çıkmaktadır.

İslam düşüncesi içinde siyaseti ele alanlar Farabi, İbn Sina, Kindi gibi kişilerdir. Tarihi-toplumsal yönden siyasete dair görüş bildirenler ise İbn Haldun, Molla Sadra, Kınalızade vb. kişilerdir ki siyaseti tarihi-toplumsal yönden ele alanlar İslam düşüncesinin birikiminden de yararlanmışlardır. İşte hangi kişiler sorusunun cevabı İslam dünyasında kendisinden sonraki dönemlerde derin etkiler bırakmış kişiler olan,

Farabi ve İbn Haldun'dur. Farabi, İslam dünyasında siyaset felsefesinin kurucusu sayılmaktadır. Bu yönüyle Farabi'nin İslam dünyasında siyaset ilminin öncüsü olduğunu ifade edebiliriz. İbn Haldun ise siyaset düşüncesinin orijinalliği ile İslam dünyasındaki en önemli düşünürlerden biridir ve bazı ilmi alanlarda ilk olarak görülmektedir. Ayrıca siyaset ve din ilişkisi üzerine eserler veren birçok düşünür bulunmasına rağmen çoğunluk tarafından Farabi ve İbn Haldun siyaset ve din alanında rüştünü ispatlamış düşünürler olarak gösterilmektedir. Düşünürlerin kendisinden sonra gelen çok sayıda düşünürü etkilemiş olması, İslam dünyasında siyaset ve din alanında yapılmış çalışmaların en az bir köşesinde, bu düşünürlerin izlerinin olma olasılığını güçlendirmektedir. Tüm bu nedenlere ek olarak bu çalışmada, düşüncelerini mantıksal ilkelerden yararlanarak insan ekseninde ele almaya çalışan ve buradan siyaset ve din ilişkisine dair görüşler ortaya koyan Farabi ve İbn Haldun tercih edilmiştir.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un seçilmesi konunun belirlenmesini bitirmemiştir. Bu kez de Farabi'ye ve İbn Haldun'a ait hangi eser ya da eserlerin seçileceği problemi karşımızda durmaktadır. İşte bu problem, Farabi'nin ve İbn Haldun'un hayatlarının son dönemlerinde yazdıkları, en ünlü, en çok okunan ve siyasete dair görüşlerini en iyi şekilde yansıtan eserleri olarak kabul edilen *El-Medinetü'l Fazıla* ve *Mukaddime* eserleri seçilerek aşılmaya çalışılmıştır. Farabi'nin *El-Medinetü'l Fazıla* adlı eseri, siyaset ve din ilişkisini Farabi'ye özgü nitelikte İslam düşüncesi açısından ele alırken İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri siyaset ve din ilişkisini tarihi-toplumsal (bu çalışmadaki bakış açısıyla tarihi-ümransal) yönden ele almaktadır. Siyaset ve din alanında yapılan bu çalışmanın konusu, genelde siyaset ve din ilişkisiyken özelde, Farabi'nin siyaset düşüncesi ile İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin karşılıklı incelenmesi olmaktadır. Bu inceleme, *El-Medinetü'l Fazıla* ve *Mukaddime* temelinde yapılmaktadır.

Önemi herkesçe bilinen Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin, düşünürlerin en önemli eserleri temelinde incelendiği bu çalışmayla genelde, günümüzde şekil ve içerik olarak değişmeye devam eden siyaset ve din ilişkisinin yeni oluşacak olan şekilselliğine ve içeriğine katkı sağlamak amaçlanmaktadır. Özelde ise bir nebze olsun, siyaset ve din ilişkisi üzerine toplumdaki herhangi bir insanın düşünce dünyasının zenginleştirilmesi ya da siyaset ve din ilişkisi üzerinde çalışmak isteyenler için kaynak olarak yararlanılması amaçlanmaktadır. Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin karşılıklı incelendiği çalışmalar sayıca çok azdır ve bu konuya, makale,

ansiklopedik bilgi gibi güncel verilerle yapılan bu çalışmayla katkıda bulunulmak istenmektedir.

Çalışmanın önemi, Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin ele alınma, incelenme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yüzyıllar öncesinde gerçekleştirilen kimi çalışmalar için günümüzde bazı araştırmacılar tarafından çok önemli bir hata yapılmaktadır: *Anakronizm*. Bu çalışmaları burada zikretme imkânımız bulunmamakla birlikte çalışmamız bağlamında kimi zaman anakronik hatalar ele alınmaktadır. Anakronik hataya düşülmesi Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin yanlış, eksik ya da farklı şekillerde anlaşılması problemini ortaya çıkarmaktadır. Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin ele alındığı bu çalışmada, anakronik kavramlaştırma hatasına düşülmemeye ve anakronizm riskine karşı bazı kavramların kullanımında özel bir dikkat gözetilmeye çalışılmıştır.

Farabi'nin ya da İbn Haldun'un kısmen incelenmesi, siyasete dair görüşleri incelenirken düşüncelerinin bütünlüğünün göz ardı edilmesi, araştırmaların niteliğini düşürmekte, Farabi'nin ve İbn Haldun'un eksik ve hatalı anlaşılmasına kapı aralamaktadır. Bu hâle ek olarak, Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin kavramsal ve anlamsal yönden ağırlığı, bu düşünürler üzerinde çalışılmasını zorlaştıran önemli bir etkidir. Bu problemler bu çalışmada, Farabi'nin ve İbn Haldun'un varlığa ve bilgiye dair görüşleri temelinde, iki düşünürün Müslüman olduğu gerçeğiyle birlikte İslam'ın, düşünürlerin yaşadığı zaman ve coğrafyadaki yorumları dikkate alınarak ve düşünürlerin kavramları kendi düşünce dünyalarında ayrı bir anlamda kullandığı gerçeği göz önüne alınarak aşılmaya çalışılmıştır.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un eserlerinin Arapça yazılmış olması, Türkçe çevirilerden yararlanılan bu çalışmanın en önemli dezavantajlarından birisidir. Bu problem, *El-Medinetü'l Fazıla'nın* Prof. Dr. Ahmet Arslan tarafından yapılan Türkçe çevirisiyle ve *Mukaddime'nin* Süleyman Uludağ tarafından yapılan Türkçe çevirisiyle aşılmaya çalışılmıştır. Bu çeviriler, her iki eserin önemli çevirileri sayılmaktadır. Önemli sayılmalarının nedenlerinden birincisi, çevirmenlerin kendilerinden önceki birçok çeviriyi incelemiş olmalarıdır. İkincisi ise, ilim camiasından önceki çevirilere yöneltile eleştirileri dikkate almaları ve yaptıkları çevirilerde eleştirileri hatırd tutmalarıdır.

Çalışma, Farabi'nin ve İbn Haldun'un görüşlerine dair literatürde yer alan zanları geniş bir şekilde zikredip bunların doğruluklarını ispatlamak ya da yanlışlıklarını ortaya koymak yerine Farabi'nin ve İbn Haldun'un görüşlerini doğru bir şekilde aktarma ve kimi zaman da bunları açıklama çabası içerisinde ve bu çabaya yardımcı olabilecek her zandan kısaca da olsa yararlanılarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu hâle ek olarak, Farabi'nin ve İbn Haldun'un görüşlerinin doğru ya da yanlış olduğuna dair bir tahlil sürecine girilmemiştir. Bu nedenle Farabi'nin ya da İbn Haldun'un görüşleri mutlak doğru ya da mutlak yanlış olarak değerlendirilmemiştir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, her düşünüşte olduğu gibi bu iki düşünüşte de hataların, eksikliklerin ve kusurların bulunabilmesi mümkündür. Nitekim çalışmanın yaklaşımları bağlamında bu düşünüşler için bazı eleştirel hâllerde dile getirilmiştir. Tüm bunlara rağmen burada şu hususu da vurgulamak gerekmektedir. Çalışma her ne kadar dikkati ön planda tutan bir bilinçle ele alınmış olsa da, çalışmada Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin tamamen ve doğru bir şekilde aktarıldığı ya da açıklandığı iddiasında bulunulmamaktadır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi olan belge analizi yapılmış, özelden genele gidilmiş, belgeler arasında karşılaştırma yapılmış ve uygun olanlar seçilerek kullanılmıştır. Kullanılan bilgi ve veriler, basılı olan ya da internet ortamında ulaşılan makaleler, tezler, kitaplar vb. ilmi çalışmalardan yararlanılarak derlenmiştir.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerini kimi zaman betimleme kimi zaman açıklama yaparak ele alan bu çalışmada, karşılıklı inceleme sonucunda Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri için şu sorular çalışma bağlamında cevaplanmaya çalışılmıştır:

1- Farabi'nin ve İbn Haldun'un tecrübeleri ve yaşadıkları dönemleriyle, siyaset yaklaşımları arasında bir ilişki var mıdır?

2- Varlığın kabul edilip edilmediği, varlık kabul ediliyorsa bilinip bilinmeyeceği, varlık biliniyorsa ne olarak ya da nasıl bilinebileceği gibi sorulara verilen cevaplardan oluşan inancın ya da inançların, siyaseti nasıl şekillendirdiği siyaset düşünceleri açısından önemlidir. Bu çalışma bağlamında, *El-Medinetü'l Fazıla* temelinde Farabi'nin ve *Mukaddime* temelinde İbn Haldun'un varlığı ve bilgiyi nasıl ele aldığı incelenmiştir. Farabi'nin ve İbn Haldun'un varlığa ve bilgiye dair görüşleri siyasete dair görüşlerini etkilemekte midir?

3- Farabi ve İbn Haldun siyaseti nasıl ele almakta ve düşünürlerin siyaset düşünceleri hangi kavramlarla nitelenmektedir?

4- Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin benzerlikleri ya da farklılıkları nelerdir?

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri çoğunlukla çalışmalarda tek bir düşünür üzerinden ele alınmıştır. Bununla birlikte kimi çalışmalarda Farabi'nin ve İbn Haldun'un görüşleri, çok kısa ve kapsamı sınırlı olarak karşılıklı olarak ele alınmıştır ki bu çalışmaların tamamını burada zikretme imkânımız bulunmamaktadır. Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerini karşılıklı inceleyen çalışmaların ulaşılanlarından üçüncü bölümde yararlanılmaya çalışılmıştır.

Literatürde ulaşılan çalışmalara bakıldığında, Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri, Pınar Yazgan'ın *İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı* başlıklı yüksek lisans tez çalışmasında ele alınmıştır. Pınar Yazgan (2006) bu çalışmasında Farabi'nin ve İbn Haldun'un çoğunlukla topluma dair görüşlerini betimleyici tarzda ele almış, siyasete dair görüşlerine değinmiş, Farabi'yi ve İbn Haldun'u kısmen karşılaştırmıştır. Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin ele alındığı bir diğer çalışma, Lokman Çilingir'e ait olan *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* adlı eserdir. Çilingir (2009), eserinin ikinci ve üçüncü bölümünde Farabi'nin görüşlerini, dördüncü ve beşinci bölümünde İbn Haldun'un görüşlerini din, toplum ve siyaset ekseninde ele almış, sonuç bölümünde Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerini genel hatlarıyla yorumladıktan sonra Farabi'nin ve İbn Haldun'un birbirini tamamlayıcı olarak görülmesinin din ve devlet ilişkisi ve siyaset felsefesi ile siyaset ilmi için yeni bakış açıları ortaya çıkarabileceğini dile getirmektedir. Bu çalışmanın yukarıda ifade edilen çalışmalardan en önemli iki farkı bulunmaktadır. Birincisi, Farabi'nin ve İbn Haldun'un görüşlerini anakronik hatalardan uzak durma bilinciyle çalışmayı meydana getirme gayretimizdir. İkincisi ise, Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerini, düşünürlerin varlığa, bilgiye, topluma ya da ümrana dair görüşlerini dikkate alarak bir bütünlük içinde incelemeye ve düşünürlerin Müslüman olduklarının bilinciyle ele almaya çalışmamızdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-MEDİNETÜ'L FAZILA VE FARABİ'DE SİYASET

Farabi, İslam düşünce geleneği içinde görülen önemli bir düşünürdür. Hayatı boyunca önemli siyasi görevlerde bulunmasa da Farabi, siyasete kayıtsız kalamamış, siyasete dair görüşlerini kendine özgü bir düşünüşle ortaya koymuştur. *İkinci Öğretmen'in* kendine özgü şekilde ortaya koyduğu siyaset düşüncesinin içeriksel ve yöntemsel orijinalliği bulunmaktadır. Kendisinden sonra gelen birçok düşünür ya da ilim insanı, Farabi'nin görüşlerini incelemeye yönelmiştir. Bu yöneliş, Farabi'nin İslam dünyasında siyaset felsefesinin kurucusu ve siyaset ilminin öncüsü olduğuyla sonuçlanmıştır.

1.1. Bir Siyaset İlmî Öncüsü Olarak Farabi

Bir siyaset ilmi öncüsü olarak Farabi'nin hayatına dair bilgilerimiz bir otobiyografi olmadığı için kesinlik içermemektedir. Genel olarak Farabi'nin hayatına dair bilgilerimiz Farabi hakkında yazılan kaynaklardan edinilmektedir (Sezgül, 2008, s. 198)

Farabi'nin tam adı Muhammed bin Muhammed bin Tarhan bin Uzluğ Ebu Nasr El-Farabi'dir (Cihan, 2004, s. 18). Doğduğu yer Farab şehri yakınlarındaki Vesiç olarak ele alınmaktadır ki bu yerleşim yeri Kazakistan'ın eski bir şehri olan Otrar şehri yakınlarına denk gelmektedir (Kaya, 1995, s. 145). Ölüm yılı M.S. 950 yılı olarak bilinmekle birlikte doğumuna dair yılın kesinliği yoktur. Seksenli yaşlar civarı öldüğü tahmin edildiğinden M.S. 870 yılı civarında doğduğu sanılmaktadır (Dağ, 2003, s. 21). Ölüm yeri Şam olarak bilinmektedir (Sayılı, 1951, s. 1).

Farabi'nin Türk olduğu bilinmektedir. Öyle ki Farabi ömrünün sonuna kadar Türk kıyafetleriyle gezmiş ve bunu âdet edinmiştir (Sayılı, 1951, ss. 55-56). Unvan ya da isim

olarak değerlendirilen Tarhan'ın (Farabi'nin) dedesinin kendi zamanında önemli yönetim görevlerinde bulunduğu da ifade edilmektedir (Cihan, 2004, ss. 18-19). Ayrıca babasının halifenin ordusunda komutan olarak görev yaptığı bilinmektedir (Dağ, 2003, s. 21). Bununla birlikte babasının kale kumandanı olması dışında ailesi hakkında ayrıntılı bilgi elimizde bulunmamaktadır (Kaya, 1995, s. 145).

Farabi'nin çocukluğuna dair bilgiler yetersiz olmakla birlikte ilk eğitimini zamanının önemli eğitim ve kültür merkezi olan Farab'da aldığı, sonrasında bu bölgede kadılık yaptığı bilinmektedir (Kaya, 1995, s. 145). Bir rivayete göre kadılık yaptığı sıralarda kendisine emanet bırakılan Aristo'ya ait kitapları okumuş ve tetkik etmiş, bundan sonra bütün zamanını felsefeye harcamaya başlamıştır (Sayılı, 1951, s. 54). Bu olaydan sonra Farabi, hayatı boyunca sürececek bir seyahate başlamış, Buhara, Semerkant gibi önemli ilim ve kültür merkezlerini ziyaret edip Bağdat'a varmıştır. Bağdat'a kırklı yaşlarda vardığı tahmin edilmekle birlikte Farabi, Bağdat'a gelmeden önce mantık öğretebilecek kadar Arapça'yı öğrenmiş gözükmektedir. Bağdat'a geldikten sonra İbnü's Serrac'a mantık öğretmiş ve Arapça konusunda en büyük dil âlimlerden biri olan İbnü's Serrac'dan nahiv (dilbilgisi, gramer) dersleri almıştır (Kaya, 1995, ss. 145-146). Bağdat'ta bulunduğu sıralarda birçok önemli ilim insanından ders almakla ya da ilim insanıyla temas kurmakla birlikte büyük mantıkçı Ebu Bişr Matta b.Yunus'tan ve sonrasında Yunan felsefesinin önemli bir çevirmeni ve yorumcusu olan Nesturi Yuhanna b. Haylan'dan ders almıştır (Dağ, 2003, s. 21).

Farabi, Bağdat'ta bulunduğu sıralarda felsefede kendisini geliştirmeye devam ederken aynı zamanda özgün felsefî sistemini de oluşturmaya başlamıştır. Eserlerinin büyük bir bölümünü 20 yıl kadar kaldığı Bağdat'ta yazmıştır ve Hamdani Emiri Seyfüddevle'nin davetiyle Bağdat'tan ayrılmıştır (Kızılcık, 2017, s. 5). Seyfüddevle'nin davetiyle gittiği Halep'te, sonrasında uğradığı Mısır'da, Seyfüddevle'nin M.S. 946 yılında aldığı ve Farabi'nin hayatının sonuna dek hoş ve güzel bir şekilde yaşadığı Şam'da eserler yazmaya devam etmiştir (Sherwani, 1950, s. 445).

Farabi, Doğu'da ve Batı'da İkinci Öğretmen (Muallim-i Sani) olarak tanınmaktadır. İlk kez İslam dünyası tarafından Aristo'ya Birinci Öğretmen (Muallim-i Evvel) denildiğine göre, Farabi'nin felsefede çok önemli bir yer edindiği göze çarpmaktadır. Farabi'ye İkinci Öğretmen denilmesini, Aristo'nun büyük bir yorumcusu

olması, mantıktaki üstünlüğü, felsefi bir ekol oluşturmada başarılı olması ya da Farabi'nin eserlerine *İkinci Öğretme* adının verilmesi gibi sebeplere bağlayanlar bulunmaktadır. Oysaki Nasr'a (1993, ss. 52-55) göre Farabi'ye İkinci Öğretmen denilmesinin sebepleri; Farabi'nin mantık temelinde ilimlere düzen vermesi, ilimleri sınıflandırması, İslam dünyasında sistemli bir şekilde felsefe ile din arasında ya da akıl ile iman arasında ahenk oluşturmaya başlaması ve hayatın bütün yanlarını İslam dinine uyarlamaya çalışmasıdır.

Bütün büyük düşünürler gibi Farabi'de hem kendi içinde bulunduğu dönemden etkilenmiş hem de içinde bulunduğu dönemi ve kendisinden sonraki dönemleri etkilemiştir. Farabi'nin siyaset düşüncesini bir bütünlük içinde algılayabilmek için onun yaşadığı dönemin İslam coğrafyasındaki siyasi, toplumsal ve ilmi hayata kısaca da olsa göz atmamız gerekmektedir.

1.2. Farabi'nin Yaşadığı Dönemin İslam Coğrafyasında Siyasi, Toplumsal ve İlmî Hayat

Farabi, Abbasi Hanedanlığı'nın maddi ya da manevi olarak hüküm sürdüğü topraklarda doğmuş ve yaşamış olduğu için Abbasi Hanedanlığı'nın siyasi yapısını inceleyecek olursak; Abbasi Hanedanlığı'nda Samaniler, Hamdaniler, Büveyhiler, Tolunoğulları, İhşidiler gibi iç ve dış meselelerde tamamen bağımsız hareket eden, küçüklü büyüklü hanedanlıklar kurulmuştu. Bununla birlikte İslam dünyasındaki Sünni kesimin temsilcisi olan Abbasi halifelerinin maddi anlamda egemenlikleri sadece Bağdat ve çevresindeydi (H. D. Yıldız, 1988, s. 35). Bunun sebeplerinden biri yeni kurulan hanedanlıkların çoğunun Şii olmasıydı (Sherwani, 1950, s. 442). Farabi, Samanilerin egemen olduğu topraklarda doğmuş, Abbasilerin maddi anlamda egemen olduğu Bağdat'ta yirmi yılını geçirmiş, Büveyhilerin Bağdat'ı işgalinden biraz önce Hamdanilerin egemen olduğu topraklara yerleşmiş, bir ara İhşidilerin egemen olduğu Mısır'a seyahat etmiş ve son olarak Hamdanilerin egemen olduğu Şam'da vefat etmiştir.

Farabi'nin yaşadığı dönemde, İslam coğrafyasının ilim dünyasında çeşitlilikler mevcuttu. Müslümanların egemen oldukları topraklar birçok medeniyetin kesişim noktası konumundaydı. Bu dönemde ilimde İslami anlayış egemen olmakla birlikte Helenistik kültür, Harran ve Mısır medeniyetleri, Hristiyanlık, Yahudilik gibi kültürler, düşünceler, medeniyetler ve dinlerin İslam dünyası ile etkileşimi vardı. Özellikle Yeni Eflatunculuk düşüncesinin etkileri İslam dünyasında bir hayli fazlaydı (Köroğlu, 2019, ss. 22-23).

İslam dünyası tüm bu düşünce ve kültürlerden etkilenmekle birlikte kendisine yabancı olan düşünce ve kültürlerle karşı yeri geldiğinde kendi özünde bulunanlar ile bir mücadeleye girişmiş hâldeydi. Örneğin, Farabi'nin yaşadığı dönemde, itikadi meselelere dair ilk İslami yorum olan *Mutezile* mezhebinin ortaya çıkışında, iç etkenlerle birlikte İslam'a yabancı düşünce ve kültürlerin de önemli etkileri bulunmaktadır (Çelebi, 2006, ss. 396-397). Bununla birlikte Farabi'nin yaşadığı dönemde İslam dünyası zamanının en ileri medeniyeti konumunda bulunmaktaydı ve çok değerli ilim adamları yetişmekteydi (Sayılı, 1951, ss. 9-10)

Farabi'nin yaşadığı dönemde, Farabi'nin Türk olması sebebiyle bizi ilgilendiren diğer bir husus ise Doğu İslam dünyasında Türk ailelerin yavaş yavaş askeriyede ve dolayısıyla yönetimde egemen olmaya başlamış olmalarıdır. Abbasi Hanedanlığı özelinde ele alacak olursak, Halife Me'mun'dan itibaren Türkler hanedanlık politikası olarak askeri birliklerde yer almaya başlamışlardır. Halife Me'mun'dan sonra Türklerin desteğiyle hilafet mevkiine geçen kardeşi Mu'tasım'da ordusundaki Türklerin sayısını artırmaya devam etmiştir ve ordunun büyük bir kısmı Türklerden meydana gelmiştir. Halife Mu'tasım Samarra şehrini kurmuş ve Türk birlikleriyle birlikte hilafet merkezini de Samarra şehrine taşımıştır. Böylece Türkler hanedanlığın yönetim kadrolarında yer edinmişler ve yönetimde büyük nüfuz sahibi olmuşlardır (H. D. Yıldız, 1988, ss. 34-35). Türklerin yönetim bilinci ve geleneğine sahip oldukları yaygın olarak bilinmekle birlikte Abbasi Hanedanlığı'nın egemen olduğu topraklarda kurulan Samaniler, Tolunoğulları ve İhşidiler gibi hanedanlıkların Türk hanedanlıklar olması, Türklerin Doğu İslam dünyasında geldikleri konumu göstermektedir. Dikkat edilirse kurulan bu hanedanlıklar, arka planda kendilerini meydana getiren ve gelişen bir Türk siyaset düşüncesinin var olduğu gerçeğini bizlere göstermektedir.

Sonuç olarak, Farabi'nin yaşadığı dönemin İslam coğrafyasında siyasi, toplumsal ve ilmi hayatta karışıklıklar, parçalanmışlıklar ve çeşitlilikler mevcuttu (Sherwani, 1950, s. 442). Kendi düşününü oluştururken Farabi'nin İslam coğrafyasındaki parçalanmışlığa ve karışıklığa karşı kayıtsız kalacağını düşünmek ya da bu karışıklıktan, parçalanmışlıktan ve çeşitlilikten etkilenmeyeceğini düşünmek mümkün gözükmemektedir (Toka, 2018, s. 23). İşte, İslam düşünce geleneğinde önemli bir düşünür olan Farabi, dönemindeki karışıklığa ve parçalanmışlığa karşı ilimle mücadeleye etmeye, ilimle Müslümanların birliğini sağlamaya çalıştı. Müslüman düşünür Farabi'nin

eserleri arasında en ünlü, en çok okunan eserler, belki de bu nedenle, Farabi'nin siyaset düşüncesini içeren eserler, özellikle de *El-Medinetü'l Fazıla* oldu.

1.3. El-Medinetü'l Fazıla

İslam dünyasında ve Batı'da büyük bir mantıkçı ve felsefeci olarak bilinmesine rağmen Farabi'nin en çok öne çıktığı ya da ünlendiği felsefi yönü siyaset felsefesidir. Öyle ki bazıları onu İslam dünyasında siyaset felsefesinin kurucusu saymaktadırlar (Bozyiğit, 2018, s. 481; Cihan, 2004, s. 17; Çelik, 2018, s. 266; Dağ, 2003, s. 22; Najjar, 1972, s. 293; Toka, 2018, s. 22; Toktaş, 2002, s. 248). Farabi, *Es-Siyasetü'l Medeniyye, İhsa'ul Ulum, Tahsilü's Se'ade, Kitabu'l Mille* gibi birçok ünlü eserin yazarı olarak bilinmektedir (Çelikkol, 2010, s. 100). Bununla birlikte Farabi'nin kaynaklarda *Kitabü Arai Ehli'l-Medinetü'l-Fazıla* (Erdemli Şehrin İnsanlarının Kitabı ya da İdeal Devletin İnsanlarının Kitabı) ya da *Kitabü Mebadi'i Ara'i Ehli'l-Medineti'l Fazıla* (Erdemli Şehrin İnsanlarının Görüşlerinin Kitabı ya da İdeal Devletin İnsanlarının Görüşlerinin Kitabı) olarak geçen ve yaygın olarak *El-Medinetü'l Fazıla* (Erdemli Şehir ya da İdeal Devlet) adıyla bilinen eseri, Doğu'da ve Batı'da en çok bilinen eseri olma özelliğini taşımaktadır (Sezgül, 2008, s. 198).

El-Medinetü'l Fazıla, *medine* ve *fazıla* kelimelerine verilen anlamlara göre isim alabilmektedir. Badawi'ye göre Farabi'nin kullandığı *medine* kelimesi Antik Yunan'ın *polis* kelimesinden farklı olarak devlet, yönetim gibi anlamlara gelirken *fazıla* kelimesi erdemli kelimesini aşarak mükemmellik, en üst derecede olma gibi anlamlara gelmektedir (aktaran Arslan, 1990, s. 23). Ayrıca *medine* kelimesi Arapça'da yerleşmek, şehir kurmak vb. anlamlara gelmekte, *Kur'an-ı Kerim*'de coğrafi bir kavram olarak şehir anlamında kullanılmaktadır. Çetinkaya, Farabi'nin *medine* kelimesini belirli bir amaç için bir şehirde toplananların meydana getirdiği topluluk ya da siyasi olarak yetkin en küçük birimler olarak kullandığını belirtmektedir (Çetinkaya, 2006a, s. 40). Bu yorumlara ek olarak Cihan, *medine* kelimesini Türklerdeki *il* kelimesiyle karşılaştırmakta ve *medine* kelimesinin Türklerde barış, şehir, toplumsal birlik, en küçük yönetim birimi gibi anlamlara gelen *il* kelimesiyle bağlantısının olduğunu ortaya koymakta, *medine* kelimesinin bu bağlamla birlikte ele alınmasını önermektedir (Cihan, 2004, ss. 23-24). Bu çalışmada tüm bu anlam farklılıkları göz önünde tutulmaya çalışılmıştır.

El-Medinetü'l Fazıla, Farabi tarafından Bağdat'ta yazılmaya başlanmış, Mısır'da gözden geçirilmiş ve Şam'da tamamlanmış bir eser olarak değerlendirilmektedir (Kaya, 2003, s. 318). İkinci Öğretmen'in birçok yılının ve son (olgunluk) döneminin bir ürünü olmasından dolayı *El-Medinetü'l Fazıla*, Kıfti gibi tarihçiler tarafından eşsiz olarak nitelendirilmiştir ve Farabi'nin ileri sürdüğü siyaset düşüncesinin hemen hemen bütünü anlatmaktadır (Sherwani, 1950, ss. 446-447). Ayrıca Farabi bu eserle birlikte siyaset felsefesine ve siyaset ilmine *İlk Yönetici* kavramını kazandırmıştır (Sezgül, 2008, s. 201). *El-Medinetü'l Fazıla*'da Farabi çok nadir olarak açıklama yoluna gitmiş, eserin genelinde sadece düşüncelerini ifade etmiştir.

El-Medinetü'l Fazıla, Farabi'nin siyaset düşüncesi ile ilgili modern dönemde ilk yayımlanan eseridir. Eserin ilk modern baskısı, Dieterici tarafından 1895 yılında yapılmış, Dieterici eseri 1890'da Almanca'ya çevirmiştir. R. Walzer, 1895 yılında eseri İngilizce'ye çevirmiş, R. P. Jaussen, Y. Karam ve J. Chlala da 1949'da Kahire'de eseri Fransızca'ya çevirmiş, M. Alonso da eseri 1961-1962'de İspanyolca'ya çevirmiştir. Türkçe çevirisi 1956 yılında N. Danışman tarafından yapılmış ve Maarif Vekaleti tarafından yayımlanmıştır (Bozyiğit, 2018, s. 483). Eser ayrıca 1990 yılında Prof. Dr. Ahmet Arslan tarafından daha önceki çeşitli çeviriler de incelenerek Türkçe'ye yeniden çevrilmiş ve Kültür Bakanlığı tarafından yayımlanmıştır.

El-Medinetü'l Fazıla, Farabi'nin *ütopyası* olarak değerlendirilmektedir (Sezgül, 2008, s. 201). Ancak gerçekleşmesi mümkün gözükmeyen ütopyalara rağmen Farabi'nin *Erdemli Şehri'nin* Hz. Muhammed'in yöneticiliğinde-peygamberliğinde kurulmuş olduğu da ifade edilmektedir (Aydınlı, 1987, s. 301; Çelik, 2018, s. 280; Çetinkaya, 2006a, s. 40). Ayrıca Hz. Muhammed'den önce var olan diğer yönetici-peygamberler zamanında da erdemli toplumların var olduğu ve erdemli şehirlerin kurulduğu göz ardı edilmemelidir (Ö. A. Yıldırım, 2018, s. 108). Eserin *erdemli olmayan şehirlerle* ilgili kısımları da incelendiğinde dünya üzerinde var olan toplumların görüşlerinin ya da insanların görüşlerinin, bu kısımlar içerisinde genel ilkeler hâlinde bulunduğu görülebilir (Sezgül, 2008, s. 455). Bu nedenlerle *El-Medinetü'l Fazıla* adlı eseri ütopya olarak görmek yerine gerçeklikleri soyut düzleme aktaran, tipleştiren bir eser olarak ele almak daha yerinde görülmektedir (Okumuş, 2018, s. 854).

El-Medinetü'l Fazıla, erdemli olmayan şehirlerin ve insanların görüşlerini de içermesine rağmen adından da anlaşılacağı üzere daha çok erdemli şehir ve insanların görüşlerini ele almaktadır (Sherwani, 1950, s. 447). Erdemli şehrin insanlarının temel ortak özellikleri gerçeği (hakikat) bilmeleri olmaktadır. Erdemli olmayan insanların temel ortak özellikleri ise gerçek sanılanları (sahteleri) bilmeleri olmaktadır. Farabi'ye göre gerçek felsefe ile gerçek din -Farabi din kavramını *ed-din*, *eş-şeria* ve *mille* olarak üç anlamda kullanır- gerçeğin farklı şekillerde ifadesidir. Felsefenin yöntemi, gerçeği kesin delillerle (burhan) aklettirme iken dinin (eş-şeria ve mille) yöntemi örneklerle gerçeği hayal ettirme olmaktadır. Bununla birlikte Farabi, İlk Yönetici'de filozof ile peygamberi birleştirmektedir. Bu nedenle Farabi, felsefe ile dini uzlaştıran bir düşünür olmaktadır (Arkan, 2005, ss. 394-395).

El-Medinetü'l Fazıla, genel hatlarıyla Farabi'nin varlığa ve siyasete dair görüşlerinin anlatıldığı, altı ana başlık, on dokuz alt başlıktan oluşan -başka bir görüşe göre otuz yedi başlık- varlık, bilgi, ahlak, din, mantık, psikoloji, toplum, siyaset vb. alanlarla ilgili birçok görüşü içinde barındıran eser olma özelliği taşımaktadır (Kaya, 2003, ss. 318-319).

El-Medinetü'l Fazıla, birçok başlığa ayrılmasına ve birçok alanı içermesine rağmen bu çalışma kapsamında varlıkla, bilgiyle, toplumlarla ve şehirlerle, siyasetle, yöneticilerle ilgili beş alt başlıkta incelenmektedir. Bu başlıkların seçilmesinin ve *El-Medinetü'l Fazıla'da* bunların nasıl ele alındığının aktarılmasının nedeni, Farabi'nin siyaset düşüncesinin, varlıkla, varlığın bilinip bilinemeyeceğiyle ve toplumların görüşleriyle ayrılmaz bir bütün oluşturmasındandır. Bütünün bir parçasının çıkarılması, Farabi'nin siyaset düşüncesinin yerine başka bir şeyin konulması anlamına gelmektedir. Farabi'nin *El-Medinetü'l Fazıla* temelindeki siyaset düşüncesinin doğru bir şekilde okunabilmesi ve aktarılabilmesi için Farabi'nin *El-Medinetü'l Fazıladaki* varlığa, insana ve bilgiye, toplumlara ve şehirlere, siyasete ve yöneticilere dair görüşleri aşağıda ele alınmakta ve tüm çalışma boyunca bu görüşler hatırd tutulmaya çalışılmaktadır. Düşünürümüz Farabi'de siyaset düşüncesini aktardığı eserine varlığa dair görüşleriyle başlamış, toplumları anlattığı bölümlerde ise bilgiye dair çözümlenelerde bulunmuş, siyasete dair düşüncesini yönetici eksenli ele almıştır. Bu çalışmada, Farabi'nin siyasete yaklaşımı, Farabi'nin varlığı, bilgiyi ön planda tutma yöntemi benimsenerek incelenmeye

çalışılmıştır. Farabi'nin görüşleri, *El-Medinetü'l Fazıla* temelinde kısmen açıklamayla aşağıda ele alınmaya çalışılmıştır.

1.3.1. Farabi'nin Varlığa Dair Görüşleri

Farabi, siyaset düşüncesi ile ilgili eserine varlıkla ilgili görüşlerine yer vererek başlamaktadır. Bunun nedeni, Farabi'nin *Ay üstü dünya, Ay altı dünya*, insanın organları gibi bütün âlemlerde gördüğü üstünlük yapısının, siyasetle yakından ilgili olduğunu düşünmesidir (Toktaş, 2002, s. 248). Farabi'nin varlıkla ilgili görüşlerinin çekirdeğini *İlk Varolan* oluşturmaktadır. Bütün diğer varlıkların var olmasının nedeni İlk Varolan'dır (Farabi, 1990, s. 1). Farabi, bütün diğer varlıkları gerçekçi bir şekilde açıklayabilmek için varlığı hakkında tartışmaya girmediği İlk Varolan'ı anlatma yoluna gitmiştir (Demirel, 2014, s. 359).

Farabi'nin varlıkla ilgili görüşlerine girmeden önce önemli bir hususu göz önünde tutmak gereklidir: Farabi'nin genel olarak varlığın ne olduğuna dair görüşünün temelinde, "Bir şeyin varlığı sadece kendisidir, kendi özüdür" şeklindeki mantıklı önermesi bulunmaktadır. Bu nedenle fiiller, sırf dil bilgisi açısından ele alındığında varlık olarak değerlendirilebilirken Farabi'nin düşüncesinde varlık olarak ele alınmamaktadır (Aydın, 1997, s. 624). İnsanlar, bir varlığın başka bir varlığa dönüşme sürecini algılayıp bilebildikleri için fiilleri kavrayabilmektedirler. Oysaki anın dondurulmasıyla geriye hiçbir fiil kalmamaktadır, sadece somut ve soyut varlıklar kendi özleriyle kalmaktadır. Bu nedenle Farabi'nin düşüncesini algılayabilmek için her ne kadar zor olsa da Farabi'nin bütün düşüncesi, Farabi'nin ortaya koyduğu mantık ilkeleri çerçevesinde ele alınmalıdır (Aydın, 1997, s. 623).

Farabi'nin varlıkla ilgili görüşlerine girmeden önce vurgulanması gereken başka bir önemli husus daha bulunmaktadır. Genel olarak bir varlığın toprak, su gibi somut; sevgi, ruh gibi soyut taşıyıcılarının anlamlandırılabilmesi için ya da varlığın ne olduğunun geniş bir şekilde kavranabilmesi için, Farabi'nin varlığa dair görüşlerini hatırd tutmak önemlidir. Bu ayrıntı, hem genel olarak varlığı hem de bu çalışma bağlamında İbn Haldun'un *ümran* ve *asabiyet* varlıklarını algılayabilmemiz için hatırd tutmamız gereken önemli bir ayrıntıdır.

Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*'da İlk Varolan'ı ve diğer var olanları kısa ama öz bir şekilde ele almıştır. Onun varlığa dair görüşlerini tamamıyla açıklamaya çalışmak bu

çalışmanın amacına ve konusuna aykırı olacak, varlığa dair görüşlerine değinmemek ise yukarıda belirtildiği şekilde, bu çalışmanın ana temasından uzak bir şekilde gerçekleştirilmesine neden olacaktır. Hatırda tutulmalıdır ki Farabi'nin siyasetle ilgili görüşleri varlıkla ilgili görüşlerinin üzerine bina edilmiştir (Bozyiğit, 2018, s. 485) Bu yüzden Farabi'nin İlk Varolan'ı ve diğer var olanları ele alışı kısaca ele alınmaya çalışılmıştır.

1.3.1.1. İlk Varolan (el-Mevcudu'l-Evvel)

İlk Varolan bütün diğer var olanların var olma nedenidir. Ancak İlk Varolan'ın (el-Evvel) var olmasının diğer varlıkları oluşturmak gibi bir nedeni bulunmamaktadır. Aynı zamanda o, var olmak için herhangi bir şeye muhtaç değildir, varlığı kendisindedir. Bu nedenle başı ve sonu yoktur, yani ezelidir. İlk Varolan, en mükemmel ve en üstün varlıktır, kendisinde herhangi bir eksiklik mevcut değildir. Kendisi hiçbir türe benzememekle birlikte ne maddesel ne düşünsel ne de akılsal olarak var olan türler arasından ona benzeyen de bulunmamaktadır (Farabi, 1990, ss. 1-2).

İlk Varolan ne maddesel ne de zihinsel olarak herhangi bir parçaya bölünemeyendir. Parçalardan oluşması demek, kendisinin nedeni olarak, bölüdüğü parçaları kabul etmemiz demektir. Bu nedenle o, bir ve tektir (Farabi, 1990, ss. 6-7).

O, tür olarak kendisinin benzeri bulunmaması bakımından tamdır. Kendisi dışında kendi türünden bir başka varlığın var olması demek, tür olarak tam olmamak anlamına gelmektedir (Farabi, 1990, ss. 3-4). Onun zıddının bulunması da imkânsızdır. Zıddı olan varlık herhangi bir anda varlığını, zıddının varlığına terk etme ihtimali taşımaktadır. Ayrıca zıddı olan varlık, varlığını, zıddı olan varlığın o anda, orada olmamasına borçludur. (Farabi, 1990, ss. 4-5). Oysaki İlk Varolan muhtaç olunandır, hiçbir şeye muhtaç değildir.

İlk Varolan, diğer var olanlardan zıtlık dışındaki bir farklılıkla farklıdır (Farabi, 1990, s. 5). İlk Varolan ne maddede bulunmaktadır ne maddesi bulunmaktadır ne de İlk Varolan'ın taşıyıcısı bulunmaktadır. Bu yüzden o, *bilfiil akıldır*. Sureti olmayan ve kendisinin maddesi olmayan maddesel değildir. Kendisi maddesel olmadığı için gözle görülemez, bu nedenle akılsaldır, yani akılla bilinebilir. Kimliği akıl olan için kimliği akıl olan, akılsaldır. İnsanın İlk Varolan'ı bilebilmesinin nedeni kendisinde yaratılmış olan aklın bulunmasıdır. Akılsal olan bilfiil akıl kendi özünü düşündüğü için bilfiil akıldır.

Bu nedenle İlk Varolan özü ve tözü bakımından bilfiil akıl, bilfiil akılsal ve bilfiil akıllıdır. Ancak bütün bunlar onda aynı manaya gelir. Özü ve tözü aynıdır, tektir, parça parça değildir. Oysaki insan özünü teşkil etmeyen bir akıldan dolayı düşünür (Farabi, 1990, ss. 7-8). İlk Varolan'ın akıl olmasıyla kastedilen ise bilfiil düşünmedir, bugünkü manada nesne olan (yaratılmış olan) akıl değildir. Bu nedenle İlk Varolan'ı bugünkü anlamda akıl olarak düşünmemek, Farabi'nin düşüncesindeki akı, bilfiil akıl, *bilkuvve akıl* gibi Farabi'ye özgü olarak birden çok anlama sahip bir kavram olarak hatırdan tutmak, insanın hangi toplum ve şehir tiplemesine uyduğunu ve Farabi'nin siyaset düşüncesini algılayabilmek için önemli bir noktadır (Görkaş, 2013, s. 293).

İlk Varolan'ın bilfiil akıl, bilfiil akıllı, bilfiil akılsal olmasına dair olan mana, onun, bilen, bilge, doğru ve gerçek, diri ve hayy, güzel, parlak ve ihtişamlı olması bakımından da onun tek bir öz ve töze sahip olduğunu göstermektedir. İnsanlar, akli yönlerinin tam ve mükemmel olmamasından dolayı, Güneş'e çıplak gözle bakan birinin gözlerinin kamaşması misali, İlk Varolan'ı kavramaya güç yetirememektedir (Farabi, 1990, ss. 8-14). İlk Varolan'ı bizlere tanıtan birçok isim bulunsa da bu isimlerle işaret edilen birçok mükemmellik çeşidi değil, sadece İlk Varolan'ın kendisidir. O, mükemmellik bakımından da olsa parçalardan oluşmamaktadır (Farabi, 1990, ss. 18-19).

İlk Varolan ile ilgili açıklamaları incelendiğinde Farabi, İlk Varolan'ı mutlak ve zorunlu bir varlık olarak görmekte ve diğer var olanları ise mümkün varlıklar olarak görmektedir (Köroğlu, 2019, ss. 35-36). Böyle bir anlayış İslam'ın varlık anlayışıyla hemen hemen örtüşmektedir. Farabi'nin yukarıda aktarıldığı şekilde İlk Varolan'ı ele almasıyla İslam dininin iman esaslarından olan *Allah inancı*, insan iradesiyle ortaya çıkan varlıkların yaratılması konusu dışında, birebir uyumlu olmaktadır.

İlk Varolan bir ve tek olduğuna göre çok sayıda olan diğer var olanlar nasıl meydana gelmiştir? İlk Varolan dışındaki çok sayıda olan diğer var olanların -insanın irade ve seçimi sonucunda var olanlar hariç- varlıkları, İlk Varolan'ın varlığına borçlu olan taşma (fayd, feyz) sonucudur ve diğer var olanlar, İlk Varolan'ın kendisinden zorunlu olarak ortaya çıkmaktadırlar (südur). Öyle ki diğer var olanların ortaya çıkmaları, İlk Varolan'da niteliksel ya da niceliksel olarak ne bir fazlalık ne de bir eksiklik oluşturmaktadır. Ayrıca İlk Varolan'dan diğer var olanların ortaya çıkmasına ne kendisi

ne de kendisinden farklı bir varlığın engel olması mümkün değildir (Farabi, 1990, ss. 16-17).

1.3.1.2. Diğer Var Olanlar

Diğer var olanlar hem sayısal olarak çokturlar hem de mükemmellik bakımından farklı farklıdır. Diğer var olanların varlığa gelmesi, birbirinden üstün olma düzeninde gerçekleşir ki bu üstünlüğün ölçüsü, Farabi tarafından İlk Varolan'a yakınlık olarak ele alınmaktadır. Ancak bu birbirinden üstün olma düzeni artık varlığın var olması imkânsızlaştığında son bulur. Bu düzende İlk Varolan'a en uzak varlık en kusurlu varlıktır. Bu kusurlu olma hâli, fazıla kelimesinin üstünlük, mükemmel olma gibi anlamlarını bize çağrıştırabilir ve varlıklar arasındaki üstün olma hâlini toplumdaki ve şehirdeki yöneticilerin *meşruiyetinin* önemli bir ölçüsü olarak ele alabiliriz.

Diğer var olanları varlığa getirmek bakımından İlk Varolan, diğer var olanlara adil ve cömertçe davranmıştır. İlk Varolan'dan diğer var olanların dışında, diğer var olanlar için sevgi gibi onları birleştiren ve bir düzen teşkil etmelerini sağlayan hâller de ortaya çıkmıştır.

İlk Varolan'ın mükemmelliğini tanıyabilmemiz için var edilmiş olan diğer var olanlar ve onları anlamlandırmalarımız, bu anlamlandırmalarımız olmasa onun bu mükemmelliğe sahip olmayacağı gibi bir anlayış oluşturmamalıdır. Anlamlandırmalarımız İlk Varolan'ın bu mükemmelliğe sahip olmasının nedeni değildir, çünkü İlk Varolan'ın nedeni bulunmamaktadır ve bizler işaret edilen bu mükemmellekle sadece onun var olduğunu biliriz, onun varlığını mahiyetiyle kavrayamayız (Farabi, 1990, ss. 18-19).

Diğer var olanlar çok sayıda olmasına rağmen Farabi, onları Ay üstü dünyadaki varlıklar ve Ay altı dünyadaki varlıklar olarak ikiye ayırmıştır. Ay üstü dünyadaki varlıklar, on tanesi *maddeden bağımsız aşkın varlıklar* ve dokuz tanesi *göksel cisimler* olmak üzere toplam on dokuz olarak sınıflandırılmıştır. Ay altı dünyadaki varlıkların sınıflandırılması ise altıdır (Farabi, 1990, ss. 25-26).

1.3.1.2.1. Ay Üstü Dünya

Ay üstü dünyada ilk ortaya çıkan varlık, varlığını İlk Varolan'a borçlu olan *İkinci Varolan'dır* (İlk Akıl). İkinci Varolan ne maddededir ne de maddeseldir. O, akıldır ve

akılsaldır. Kendisi, İlk Varolan'ı düşünür ve böylece bu düşünme sonucunda zorunlu olarak *Üçüncü Varolan* çıkar. Diğer var olanların İlk Varolan'dan nasıl taşıdığını Farabi, İkinci Varolan ile açıklamaya çalışır. İkinci Varolan'ın hem kendisini hem İlk Varolan'ı düşünmesiyle birlikte "Bir'den yalnız bir çıkar" ilkesi aşılır, çünkü İkinci Varolan iki düşünme gerçekleştirir (Köroğlu, 2019, ss. 38-39).

İkinci Varolan'ın kendi özünü düşünmesiyle de zorunlu olarak *İlk Gök* ortaya çıkar. Bu hâl *Onuncu Varolan'a* dek devam eder, her bir maddeden bağımsız aşkın var olan, kendi özleriyle hem İlk Varolan'ı hem de kendi özlerini düşünürler. İlk Varolan'ı düşünceleri sonucu zorunlu olarak diğer maddeden bağımsız aşkın var olan ortaya çıkarken kendi özlerini düşünceleri sonucu zorunlu olarak bir göksel cisim ortaya çıkar. *Göksel cisimler* sırasıyla İlk Gök, *Sabit Yıldızlar Küresi*, *Satürn Küresi*, *Jüpiter Küresi*, *Mars Küresi*, *Güneş Küresi*, *Venüs Küresi*, *Merkür Küresi* ve *Ay Küresi'dir*. *On Birinci Varolan* (Faal Akıl, Ruhul'-Kuds, er-Ruhul'-Emin, Cebrail) itibarıyla İlk Varolan'ı ve kendi özünü düşünme sonucu herhangi bir varlık ortaya çıkmaz ve Ay üstü dünya sona erer. Onuncu Varolan'ın kendi özünü düşünmesi sonucu zorunlu olarak ortaya çıkan Ay Küresi ile de göksel cisimler sona erer (Farabi, 1990, ss. 20-22). Farabi'nin ana kavramlarından biri olan Ay üstü dünyadaki On Birinci Varolan, İlk Yöneticilerin ve filozofların bilgi kaynağıdır. Bu nedenle On Birinci Varolan, İlk Yönetici'nin ve filozofların erdemli şehrin yöneticisi olmalarını gerektiren bir meşruiyet ölçüsü olarak dikkat çekmektedir (Demirel, 2014, s. 360).

Ay üstü dünyada bulunan maddeden bağımsız aşkın varlıkların her biri göksel cisimlerden daha mükemmeldirler. Maddeden bağımsız aşkın varlıkların en mükemmeli İkinci Varolan'dır. İkinci Varolan'dan itibaren On Birinci Varolan'a dek mükemmellik azalır. Hiçbirinin zıddı yoktur ve her birinin kendi türünden başka bir varlıkta yoktur. İkinci Varolan'ın ve diğer var olan aşkın varlıkların İlk Varolan'ı ve kendi özlerini düşüncelerinin nedeni başka bir varlığın ortaya çıkması değil mükemmelliğe ulaşmaya çalışmalarıdır. Nitekim İlk Varolan'dan farklı bütün diğer var olanlar, İlk Varolan'ın kendisinden ortaya çıkmaktadırlar. İkinci Varolan ve diğer aşkın varlıkların her biri, İlk Varolan'ı ve kendi özünü düşünmekten *mutluluk* duyar ve bu mutluluktan dolayı gururlanır. Ancak İlk Varolan'ı düşünmesinden elde ettiği mutluluğun ölçüsü kendisiyle İlk Varolan arasındaki varlıksal farkın ölçüsü gibidir. Bu nedenle kendisini düşünürken

gururlanmasından daha mükemmel olarak gururlanması İlk Varolan'ı düşünmesiyledir (Farabi, 1990, ss. 25-28).

Ay üstü dünyadaki göksel cisimlerin en mükemmeli İlk Gök'tür. Göksel cisimlerin mükemmellikleri Ay Küresi'ne dek azalarak devam eder. Ay üstü dünyadaki her bir göksel cisim bilfiil akıl olan suretleriyle, İlk Varolan'ı, kendi varlığını aldığı maddeden bağımsız olan aşkın varlığı ve taşıyıcıya muhtaç olan kendi özünü düşünür. Ancak her bir göksel cisim akıl olan suretiyle düşünürken suretinin taşıyıcılarıyla düşünemez. Bu nedenle göksel cisim, tamamen akıl ve akılsal olan düşünme yapamaz. İşte bu noktada maddeden bağımsız olan aşkın varlıklardan ve İlk Varolan'dan farklıdır ve insanla ortak bir düşünme niteliğine sahiptir. Her bir göksel cisim, İlk Varolan'ı ve kendi varlığını aldığı maddeden bağımsız aşkın varlığı düşünmesinden dolayı mutluluk duyar ve duyduğu bu mutlulukla gururlanır. Ancak bu mutluluk ve gururlanmanın ölçüsü maddeden bağımsız aşkın varlıklarından daha azdır (Farabi, 1990, ss. 28-30). Farabi'nin burada vurguladığı üstünlük, mükemmel olma hâlleri ve mutluluk kavramları Farabi'nin siyaset düşüncesinde çok önemli bir yer işgal etmektedir ki bu nedenle hatırd tutulmalıdır.

Göksel cisimler maddesel olanlarla ortak olan yönleri bulunmasına rağmen dairesel şekle, ışığa ya da ışıkla dolu olma gibi özelliklere sahip olduklarından ötürü Ay altı dünyadaki varlıklardan daha mükemmeldirler. Ancak göksel cisimler kendilerinde zıtlığın ve zıtlıktan dolayı eksikliğin ortaya çıktığı ilk varlıklardır ki bu zıtlık ve eksiklik en önemsiz türdendir. Göksel cisim bu zıtlık ve eksikliğe diğer bir göksel cisme göre konumu vb. hâllerle, göksel cismin kendisinden başka bir varlığa münasebetiyle sahip olur (Farabi, 1990, ss. 30-33). Münasebet kurma yönüyle ve bu münasebeti eksiklik olarak ele almasıyla Farabi'nin modern dönemden önce varlık üzerinde *göreliliği* ön gördüğünü ifade edebiliriz ki bu göreliliği olma hâli, Farabi'nin siyaset düşüncesini farklı şekillerde ele almasının ve toplumları değer bağımsız ya da değer bağımlı sınıflandırmasının önemli yönünü teşkil etmektedir.

1.3.1.2.2. Ay Altı Dünya

Ay altı dünyadaki varlıkların ortak özelliği, tabiatları itibarıyla en üstün mükemmelliğe, var olmalarından beri sahip olmamalarıdır. Nitekim Ay altı varlıkların ilki varlıksal olarak en kusurlu yapıdadır. Bu kusur en son ortaya çıkan Ay altı varlığa

doğru azalmakta, Ay altı varlıkların en mükemmeli dil ve düşünceye sahip hayvanlar olmakta, yine de Ay altı dünyadaki en mükemmel varlık, On Birinci Varolan'dan ve Ay Küresi'nden çok daha az mükemmel olmaktadır (Farabi, 1990, s. 23). Ay altı dünyadaki varlıklar en az mükemmelden en mükemmel olmaya doğru sırasıyla; *ortak ilk madde, unsurlar, madeni cisimler, bitkiler, dile ve düşünceye sahip olmayan hayvanlar* ile *dile ve düşünceye sahip olan hayvanlardır* (Farabi, 1990, s. 25).

Ay altı dünyadaki varlıklar, göksel cisimlerin ortak olan tabiatından, göksel cisimlerin tözlerinin farklılığından, göksel cisimlerin birbirleriyle münasebetlerinden ortaya çıkan zıtlık ya da farklılıklardan, anılan zıtlık ve farklılıkların değişmesinden ve birbirlerini takip etmelerinden ortaya çıkabilir. Yine ay altı dünyadaki varlıklar, zıtlıkların ve farklılıkların belli bir şey üzerinde aynı anda var olmasından, basit, karışmış ya da kaynaşmış olan varlıkların hâllerinden, birbirlerine olan münasebetlerinden ya da birbirleriyle etkileşimlerinden ortaya çıkabilir. Ay altı dünyadaki bir varlığın ortaya çıkışına her bir ilke, tek başına neden olabileceği gibi birkaç ilke ya da tüm ilkeler birlikte neden olabilirler. Örneğin, Ay altı dünyadaki var olanlar içinde en basit olan ortak ilk madde göksel cisimlerin ortak olan tabiatından ortaya çıkarken biraz daha karmaşık olan madeni cisimler, unsurların birbirleriyle etkileşimlerinden ve göksel cisimlerin bunlar üzerine etkide bulunmasından ortaya çıkarlar. Ancak ortak ilk maddeden en son karışım olan insana gidildikçe karışmışlık artar (Farabi, 1990, ss. 34-37).

Ay altı dünyadaki varlıklar varlığa gelmekle varlıklarını korumak ve devam ettirmek isterler. Ay altı varlıkların her birinin maddesel yönü, kendi varlığına zıt ya da kendi varlığından farklı olan bir varlığın, kendi varlığının yerine geçme hakkına ve yeteneğine sahip olmasına neden olurken her bir varlık, surete sahip olmasından dolayı varlığını devam ettirmek istemektedir. Zıt ya da farklı varlığın ve suretin mevcut varlığın ve suretin yerine geçme hak ve yeteneği mevcut varlığın sahip olduğu hak ve yeteneği kadar olduğundan, adalet onun da varlıktan pay almasındadır. Varlığın ve suretin sahip olduğu bu özellikten dolayı, bireysel olarak varlığın yerine kendisinden farklı olanın ya da kendisinin zıddı olanın geçmesine rağmen türsel olarak varlık ebedi kalmaya devam etmektedir. Her bir varlığın bir ve aynı varlık olarak varlığını koruması ve devam ettirmesi mümkün değilken tür olarak varlığını koruması ve devam ettirmesi mümkündür (Farabi, 1990, ss. 37-40). Farabi'nin toplumların meydana gelmesini ve dolayısıyla da siyaset düşüncesinin başka bir temelini, Ay altı dünyadaki varlıkların *madde-suret* olarak

iki yönle yaratılmaları ve Ay altı dünyadaki varlıkların kendi varlıklarını devam ettirmek için kendisi dışındaki bir varlığa muhtaç olarak yaratılmaları oluşturmaktadır.

Farabi'nin varlıkla ilgili görüşleri burada sona ermektedir. Şimdi Farabi'nin siyaset düşüncesini daha iyi bir şekilde algılayabilmek için Farabi'nin Ay altı dünyadaki en mükemmel varlık olan insanla ilgili görüşlerine, varlıkların insanlar tarafından bilinip bilinemeyeceği ile ilgili Farabi'nin görüşlerine değinmek, çalışmanın bütünlüğü açısından gerekli olmaktadır. Unutulmamalıdır ki Farabi'nin siyaset düşüncesinin anahtar kavramlarından biri olan *gerçek mutluluk* ile bilgi arasında çok önemli ve yakın bir ilişki bulunmaktadır. Farabi'nin bilgi ile ilgili görüşlerinin metafizik, psikolojik, mantıksal vb. yönlerinin bulunduğu ihmal edilmemesi önem arz etmektedir (Aydınlı, 2004, ss. 5-6).

1.3.2. Farabi'nin İnsana ve Bilgiye Dair Görüşleri

Farabi için insan, birleşik yapısı madde ve suretten meydana gelen, oluş-bozuluş kanununa bağlı olarak ölümlü olan, düşünen, mükemmelleşme yeteneği *bilkuvve* olarak bulunan, canlı bir varlıktır (Görkaş, 2013, ss. 291-292). İnsan, kendisinde insanın biyolojisi gibi zorunlu olan yönlerle birlikte iradesinden, düşünmesinden dolayı kazanılmış, değişmiş yönlerin de bulunduğu bir varlıktır (Umut, 2009, s. 122).

İnsan, varlığa gelişiyile birlikte onda sırasıyla, *besleyici kuvvet*, *duyu kuvveti*, *arzu uyandıran kuvvet*, *muhayyile kuvveti* ve *akıl kuvveti* olarak ruhun kuvvetleri ortaya çıkar. Bu kuvvetlerin hepsini yöneten amir kuvvetleri *kalpte* bulunur. Besleyici kuvvetin amiri duyu kuvvetinin, duyu kuvvetinin amiri muhayyile kuvvetinin, muhayyile kuvvetinin amiri ise akıl kuvvetinin maddesi gibidir. Tüm kuvvetlerin nihai sureti ise akıl kuvvetidir. Tüm kuvvetler arzu kuvvetine egemendir (Farabi, 1990, ss. 44-46). Dikkatle düşünüldüğünde Ay üstü dünya ve Ay altı dünyada var olan üstünlük, ruhun muhayyile, akıl gibi ifade edilen kuvvetlerinde de madde-suret ilişkisi bakımından mevcut bulunmaktadır.

Herhangi bir şeyin bilgisi ise duyu, muhayyile ve akıl kuvvetleriyle bilinebilir, bu süreçte arzu kuvveti de onlara yardımcı olabilir. İnsan sahip olduğu akıl kuvvetiyle bilinebilecek bir şeyi bilmeyi arzu ettiğinde arzu ettiği şeyi bilebilmesini sağlayan kuvvet, ölçüp biçmenin, düşünmenin ortaya çıktığı *düşünme kuvvetidir* (Farabi, 1990, ss. 47-48). Akıl kuvveti, insanın, maddesi olan ya da maddesi olmayan akılsalları *tasavvur*

(şekillendirilme, tasarım) edebilmesini sağlar. Tasavvurlar ise *hüküm bildirmeyen* (mutlak) ya da *hüküm bildiren* (tartışılabilen) tasavvurlar olmak üzere iki kısımdır (Aydınlı, 2004, s. 8).

Farabi'nin siyaset düşüncesinin temel ilkelerinden olan üstün olma ilkesi ruhun kuvvetleriyle sınırlı değildir. İnsan ruha sahip olmasının yanında aynı zamanda kalp, beyin, karaciğer, dalak, üreme organları gibi organlardan oluşan bedene de sahiptir. Farabi, üstün olma hâlini, insan bedeninin organları için de ele almaktadır. İnsanın organları içinde ilk oluşan ve diğer tüm organların amiri olan kalptir. Beyin de amir organ olmasına rağmen kalpten sonra gelir. İnsan bedeninin devamlılığı temelde sıcaklığı sağlayan amir organ kalp ile sağlanır. Beyin ise kalpten çıkan sıcaklığın ayarlanmasıyla devamlılığa yardımcı olur, diğer organlar kalpten gönderilen sıcaklığı ayarlamakta yeterli değildir. Beynin işlevine benzer şekilde diğer organlarda kalbin tabii amacına uygun olarak hizmet ederler. Her bir organın fiili, bir önceki organın fiilinden sonra gelir. Öyle ki fiilleri, en son fiil olan üreme organlarına gelinir (Farabi, 1990, ss. 48-56).

Bedenle ruhun kuvvetleri arasında tabii bir ilişki mevcuttur. Muhayyile kuvvetinin işlevini yerine getirebilmesi için kalbin belirli bir sıcaklığa sahip olması zorunludur. Aynı şekilde akıl kuvvetinin işlevini yerine getirebilmesi içinde kalbin belirli bir sıcaklığa sahip olması zorunludur (Farabi, 1990, s. 49). Muhayyile kuvveti dış dünyadan duyularla elde edilen bilgileri kendi konusu olan *duyusallara* dönüştürür ve saklar. Bu kuvvet, duyusallar üzerinde bazen onları birleştirmek bazen ayırmak gibi tasarruflarda bulunur ki bu tasarruflar nitelik itibarıyla doğru ya da yanlış olarak sınırsız sayıda olabilir (Farabi, 1990, s. 56). Bunun dışında muhayyile kuvveti duyusalları, akılsalları, besleyici kuvveti ya da arzu kuvvetini taklit edebilir ve bu taklit etme özelliği sadece muhayyile kuvvetine özgüdür (Farabi, 1990, s. 62). Farabi'nin burada insanı ele almasıyla genel varlık tasavvuru arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir. İnsan, taşıyıcıları ruh ve beden olan bir varlık olarak ele alınmaktadır.

İnsan akıl kuvvetine ruhun diğer kuvvetlerinde olduğu gibi bilkuvve olarak sahiptir. Bilkuvve akıl varlığın özünü bilebilmeye hazır akıl değildir, varlıkların niteliklerini ve suretlerini soyutlayabilmeye hazır olan akıldır. Kendisinde akılsallar ortaya çıktığında bilkuvve akıl bilfiil akıl olur. Bilkuvve aklın bilfiil akıl olması bilkuvve görmenin bilfiil görme olmasına benzer. Farabi'nin düşüncesinde bir şey kendi başına

bilkuvve hâlden bilfiil hâle çıkamaz. Bir şey kendi dışındaki bir fail tarafından bilfiil hâle getirilebilir (Şahin & Macic, 2014, s. 215).

Bilkuvve görmenin bilfiil görme olmasına neden olan ışıktır ve buna benzer şekilde bilkuvve aklın bilfiil akıl olmasına neden olan On Birinci Varolan'dır. On Birinci Varolan, maddi olan bilkuvve akla etkide bulununca insanın muhayyile kuvvetinin sahip olduğu duyusallar, akılsallar olarak ortaya çıkarlar. Bu akılsallar, ameli sanatların ilkeleri, fiillerde güzel ve çirkin şeyleri bildiren ilkeler ve insan fiilinin konusu olmayan İlk Varolan gibi varlıkları bilmede kullanılan ilkeler olmak üzere üç çeşittir ve tüm insanlarda ortak olan ilk akılsallardır (Farabi, 1990, ss. 57-59). On Birinci Varolan'ın insanla bağlantı kurması bilgilerin ve mutluluğun kaynağı olmaktadır (Aydın, 1976, s. 304). İlk akılsalların bütün insanlarda ortak olması hâline değinebiliriz.

İlk akılsalların bütün insanlarda ortak olma hâli, sadece On Birinci Varolan'la bağlantı kuran ya da kurabilen insanlar için geçerli olmaktadır, yani ilk akılsallar On Birinci Varolan'la bağlantı kurabilen bütün insanlarda vardır. *Cahil insanların* sahip olduğu akılla (maddi akıl, bilkuvve akıl) ve cahil insanların geleceğiyle ilgili Farabi'nin görüşlerini ele alırken bu hususu hatırd tutmakta yarar vardır. Bütün insanların ortak ilk akılsallara sahip olup olmaması ya da diğer bir deyişle bütün insanların bilfiil akla sahip olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bu konu hakkında, İbn Sina "Uçan insan metaforu" ve Descartes "Düşünüyorum öyleyse varım" tarafından çözümlenmiştir (Aydın, 1997, s. 637).

İnsanlar anılan akılsallara sahip olmalarından dolayı, derin ya da pratik düşünme, düşünüp taşınma ve keşfetme arzusuna sahip olurlar. Ayrıca düşündüğü ve keşfettiği şeylere karşı hoşlanma ya da hoşlanmama hâli çıkar. Eğer arzusu, duyu ve muhayyile kuvvetlerinin sonucu olarak oluşursa *irade* olarak adlandırılırken akıl kuvvetinin sonucu olarak oluşursa *seçme* olarak adlandırılır. Tüm hayvanlarda irade ortak olarak bulunurken seçme sadece insan türüne özgüdür (Farabi, 1990, s. 59). Farabi'nin siyaset düşüncesini, toplumları ve şehirleri tiplendirebilmesinin nedeni insanın sahip olduğu seçme yeteneğidir ve insanın seçme yeteneği Farabi'nin siyaset düşüncesinin temel ilkelerinden birisidir. İnsan, seçme yeteneğiyle birbirinden farklı siyasetlere yönelebilmektedir.

İnsandaki ortak ilk akılsallar, İlk Varolan'dan başka tüm diğer var olanların mükemmelliği elde etmeye çalışmaları gibi insana mükemmelliği elde etmesinde

kullanılmak üzere verilmişlerdir. İnsan için mükemmellik, sadece kendisi için istenen, bir başka şey için istenmeyen mutluluktur. İnsan anılan bu tür mutluluğa, gerçek mutluluğa, onu bilerek ya da en azından onu arzularak, mutluluğu sağlayan güzel düşüncelerle ve erdemlerle ulaşabilir. Bunun tam tersi olarak mutsuzluğa ise gerçek mutluluğu engelleyen çirkin fiillerle ve erdemli olmayan düşüncelerle ulaşır. Mutluluğa ulaşan insan, ruhi yönden maddeye muhtaç olmayacağı bir mertebededir, maddeden bağımsız varlıklara dahildir, ancak mertebesi On Birinci Varolan'dan aşağıdadır (Farabi, 1990, ss. 59-61).

İnsanların hepsi mutluluğa aynı derecede ulaşamazlar. Bunun iki nedeni vardır. Birinci olarak, akıl kuvvetinin çeşitleri olan bireysel fiilleri gerçekleştiren akılsalları (tikeller) kavrayan *ameli akıl* ve insani fiilin konusu olmayan akılsalları kavrayan *nazari akıl* insanlarda farklı derecelerde bulunur. Bu farklılık sonucunda insanlar, On Birinci Varolan ile akıl kuvveti etkileşim hâlindeyken akılsalları farklı derecelerde ve türlerde alabilirler. Sadece nazari akla, sadece ameli akla ya da hem nazari akla hem de ameli akla akılsalları alabilirler. İkinci olarak, mutluluğun elde edilmesinde etkili olan akılsalların niteliği, akılsalların ortaya çıkışında etkili olan muhayyile kuvvetinin insanlarda farklı derecelerde ve türlerde bulunmasına bağlı olarak farklılık gösterir. Akılsalları duyusallarla taklit edebilen muhayyile kuvveti ise kimi insanlarda mükemmel yapıdadır. Bu tür insanlarda uyanık hâlde, akıl kuvveti ile On Birinci Varolan etkileşim hâlindeyken, bilkuvve akıl bilfiil akıl hâlindeyken muhayyile kuvveti en mükemmel akılsalları görme duyusalı gibi duyusallarla taklit eder, tikelleri ise olduğu gibi alır ve böylece bu insanlar olağanüstü bir mutluluk elde ederler. Derece olarak bu tür insanların altında bunları kısmen uykuda, kısmen uyanıkken görenler gelir. Onların da altında bu tür şeyleri tamamen uykuda görenler gelir. Bunlarda akılsalları farklı türlerde ve derecelerde almak bakımından farklıdırlar, sadece tikelleri alabilirler, sadece akılsalları alabilirler gibi. Bunların da altında muhayyile kuvveti bozulan deliler, abdallar vb. gelir (Farabi, 1990, ss. 61-68). Bu paragrafta anlatılan her bir insanın akli, hayali varlıksal yapısının farklı olması, Farabi'nin siyaset düşüncesindeki İlk Yönetici'nin ve diğer yöneticilerin nedenini açıklamaya yönelik varlıksal ilkedir. İlk Yönetici varlıksal yapısı en mükemmel insandır ve bu nedenle toplumda o yönetici olmalıdır. Aynı şekilde filozof yöneticiler kendi zamanlarında toplumda varlıksal yapıları en mükemmel insanlardır ve bu nedenle toplumun yönetiminde bulunmalıdırlar.

Farabi'nin düşüncelerini incelediğimizde, varlığın var olduğunu düşündüğünü ifade edebiliriz. Bu minvalde varlığın bilgisinin bilinip bilinemeyeceği ya da nasıl bilinebileceği sorunu ortaya çıkmaktadır. Aşağıda bu soruna Farabi'nin yaklaşımı ele alınmaya çalışılmaktadır.

Farabi'ye göre gerçeğin bilinmesi kesin ispatlarla (burhan) mümkün olmaktadır ki kesin ispatları mükemmel bir zihin kavrayabilir. Bu kavrayışın gelişmesi ise zihnin işleyişi, öğrenme yöntemi olan mantığın geliştirilmesine bağlı olmaktadır ve bu nedenle Farabi bütün ilimlerden önce mantık ilminin öğrenilmesini ister (Aydınlı, 2004, s. 7). Ayrıca Farabi için, kesin ispatlar hakkında herhangi bir insanın kendi eksikliğinden dolayı karşı çıkış mümkün değildir. Bu hâlde karşı çıkılan nokta, gerçeğin kesin ispatlarla bilinmesi değil, gerçeğin kesin ispatlarla bilinmesine dair yapılan yanlış görüşler olmaktadır. Mutlak doğru olan bir şey, karşı çıkan tarafından anlaşılırsa ortada zaten karşı çıkmayı gerektirecek bir hâl olmaz, demek ki mutlak doğru olan şey yanlış anlaşılmış ve bu nedenle karşı çıkılan şey mutlak doğruya dair yapılan yanlış yorumlardır. Ancak gerçek temsil edilirse bu temsillerin bazısına az, bazısına çok olmak üzere, karşı çıkan insanların olması imkânsız değildir. Gerçeğin temsiline karşı çıkanlar, gerçeği bilmek isteyenler olabileceği gibi cahil şehirlere ait amaçlar peşinde koşanlar, insanları yanıltmayı amaç edinenler, mutlak şüpheciler, gerçeğin bilinemeyeceğine inananlar ya da gerçeği bilen insanlara haset edenler olabilir (Farabi, 1990, ss. 92-94). Farabi'nin düşüncelerinden gerçeğin var olduğunu ancak insanlardan kaynaklanan nedenlerle insanların gerçeği yanlış olarak ele alabileceklerini görmekteyiz. Farabi'nin bu görüşüne şöyle bir mantıksal önermeyle destek olabiliriz. Yalan diye bir şey var mıdır diye sorarsak; hepimiz var deriz. Dikkatle düşünersek, yalan diye bir şeyin var olabilmesi için gerçek (doğru) diye bir şeyin var olması zorunludur.

Farabi'ye göre, varlıklara değişim ilkesinin egemen olmasından dolayı kimi insanlar varlıkların bilgilerine ve bilinebilmelerine dair farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bunlara göre, duyularla ya da akılla idrak edilen varlıkların belirli bir tözü ya da tabiatı bulunmamaktadır. Örneğin, insan kelimesi tözünün çokluğu itibarıyla belirsiz şeylerden biridir. İnsan kelimesine dair aklımızda olan şey sadece duyularımızla kavranılan şeydir. Bu nedenle insandan anladığımız şeyin kavradıklarımızdan başka bir şey olma ihtimali mevcuttur. Bu hâl kavranılan her varlık için de geçerli olmaktadır ki kavranılan varlığa dair bilginin başka şey olma ihtimali dolayısıyla biz insanlar o başka

şeyi, şu an ki varlığın bilgisi olarak kavrayabilirdik. Ancak farkındayız ki biz şu an varlığa dair başka şeyleri kavramamaktayız, kavramlarımız şu an ki hâliyle mevcuttur. İnsan olasılıklar üzerine değil var olanlar üzerine kavramları şekillendirmektedir (Farabi, 1990, ss. 111-112)

Farabi'ye göre, varlığa dair kavramımızın şu an ki hâlinin mevcut olduğunu söyleyip bununla birlikte bu varlığın henüz aklımızla kavramadığımız başka bir şey olabileceğini söyleyenler, ilk düşünceden farklı bir şey dile getirmemiş olmaktadır. Neden mi? Var olması mümkün olan bir şey o anda var olarak farz edilirse şu andaki şey için herhangi bir imkânsızlıktan söz edemeyiz. O şey herhangi bir şey olabilir. Bu hâl, başka bir şey olmasını imkânsız gördüğümüz varlığın, kendisinden başka bir şey olabileceğine dair görüşle aynıdır. Örneğin; üç kere üçün dokuz olması hakkında düşünülürse sonucun dokuz yerine başka bir sayı olması ya da başka bir varlık olması mümkün hâle gelmektedir. Hatta bugüne kadar hiç kavranmamış akla hayale gelmemiş bir duyusal ya da akılsalın olması mümkün gözükmemektedir (Farabi, 1990, ss. 112-113).

Farabi'ye göre, herhangi bir varlığın tözünden çıkan şey, o varlığın tözü kendisini zorunlu kıldığı için ortaya çıkmaktadır. Farabi, bu tözün zorunluluk sonucu değil de (a) rastlantıyla, (b) dış bir etkenin ikinci bir şeyi birinci şeyle aynı anda varlığa getirmesiyle, (c) ikinci bir şeyin meydana gelmesiyle ya da (d) ikinci şeyin hâllerinden herhangi biriyle eş zamanlı olarak ortaya çıkabileceğine dair görüşlerin yanlış olduğunu ifade eder. Bu görüşlere göre, her şey ya rastlantısal olarak vardır ya da dış bir varlık kendisini meydana getirdiği için vardır. Farabi'ye göre insan kelimesine bugün farklı anlamlar verilebilmesi mümkünken insanı ortaya çıkararak varlık ona bugünkü anlamını, verebileceği anlamlar arasından vermiştir. Bu hâlde biz sadece bu anlamı kavramaktayız. Yukarıda eleştirilen görüşlerle bizim kavramlarımızın zıddının ya da çelişiminin doğru olabileceğini kabul eden ve şu an ki kavramı rastlantısal olarak elde ettiğimizi kabul eden görüş aynı türdendir. Bu son iki görüşü savunanlar için doğru ya da gerçek, bizde varlığa dair bir yanılsamanın bulunduğudır (Farabi, 1990, s. 113).

İnsan kelimesi, bugünkü anlamından farklı birçok şey olabilir. Bu hâlde, bu şeyler anlaşılabilir özün tabiatını anlatırlar ve eğer bugün anlaşılabilir bu öz ile sonradan anlaşılacak olan öz bir ve aynı şeylerse, insan kelimesinden anlaşılabilir şey, bugünkü anlamıyla aynı anlama gelecektir. İnsanın varlığına dair başka kavramları kullanacak olsak bile, insanın

tabiatı aynı kaldığı sürece kullanılan kavramlarla kastettiğimiz anlam, önceden kullandığımız kavramların anlamlarıyla aynı şey olacaktır. Diğer taraftan insan kelimesiyle anlaşılan birbirini eksiltmeyen birden çok tanım olursa bu seferde göz kelimesinin eş sesliliğine benzer bir hâl ortaya çıkacaktır. Eğer ki insan kelimesine verilen tanımlar birbirinin zıddı, çelişigi ya da karşıtı olan anlamlar olursa bu seferde zıddının ya da yerine konulabilecek bir varlığın olmadığını kavradığımız her şeyin bir zıddının, çelişiginin ya da karşıtının var olduğunu kabul etmemiz kaçınılmaz olacaktır (Farabi, 1990, ss. 113-114).

Yukarıdaki son dört paragrafı dikkatli bir şekilde incelediğimizde modern dönemde de var olan ve dünya siyasetini etkileyen *bilinemezlik*, *hiçcilik* gibi görüşlerin temeline, Farabi yüzyıllar öncesinden karşı önermeler getirmiş hâdedir. Farabi'nin görüşleri bu yönüyle yüzyılları aşan bir niteliğe sahip olmaktadır.

Farabi'ye göre yanlış düşünceler bizi, hiçbir önermenin doğru olmadığı ya da her önermenin doğru olduğu ya da hiçbir şeyin imkânsız olmadığı gibi sonuçlara götürecektir. Böylece varlıkların bilgilerinin ruhlarda tasavvur edilmesini sağlayan felsefi düşünüş ya da İslami deyişle *hikmet* ortadan kalkmakta ve doğru kabul ettiğimiz her şey imkânsız hâle gelmektedir. Bu hâlde her bir varlığın tözlerinde sınırsız sayıda varlığın olması ya da birbirlerine zıt varlıkların tözlerde taşınması mümkün hâle gelmekte ve imkânsız olan hiçbir şey kalmamaktadır (Farabi, 1990, ss. 114-115). Kısacası bir varlık hem elma hem armut ya da hem ateş hem de su olabilmektedir ki böyle bir anlayış bugünün ilim görüşü açısından bakıldığında da saçma bir görüş olmaktadır.

Farabi için gerçeğin tasavvurla ya da temsille bilinebileceği ortaya çıktıktan sonra bu çalışma için, Farabi'nin toplumlara ve şehirlere dair görüşlerine geçmeden önce şöyle bir ekleme de bulunabiliriz: Farabi, insanı üç farklı tipte görmektedir: Birinci tip insan, erdemli insandır ve gerçeğin bilgisini bilen ve uygulayan insandır. İkinci tip insan erdemlinin bilgisine sahip olup erdemli fiillerden farklı fiiller, bunlara zıt fiiller gerçekleştiren insandır. Üçüncü tip insan ise gerçeğin bilgisini hiçbir zaman bilmeyen, erdemli hiçbir bilgi ve fiil gerçekleştirme ihtimali olmayan, cahil insandır (Aydın, 1987, ss. 292-293).

Farabi'nin insanla ve bilgiyle ilgili görüşlerini ifade etmemiz burada sona ermektedir. Şimdi Farabi'nin varlığa, insana ve bilgiye dair görüşleriyle iç içe geçmiş

toplumlara ve şehirlere dair görüşlerine -medine kelimesinin yönetim anlamını da hatırd tutarak- geçiş yapabiliriz.

1.3.3. Farabi'nin Toplumlara ve Şehirlere Dair Görüşleri: Erdemli Toplum ve Şehir, Erdemli Olmayan Toplular ve Şehirler

İnsanlar, Ay altı dünyada bulunan bir varlık olarak, varlıklarını korumak, devam ettirmek ve gerçek mutluluğa ulaşmak isterler. Var olmaları boyunca insanların, gerçek mutluluğun ötesinde kazanabilecekleri başka bir şey bulunmamaktadır (Okumuş, 2018, s. 844). Ancak insanların her biri bütün bunları gerçekleştirebilmek için kendi kendine yeterli bir varlığa sahip değildir, kendisiyle birlikte var olan birçok insana muhtaçtır. Bir başkasına muhtaç olma hâinden dolayı insanlar, bazısı *mükemmel*, bazısı *kusurlu ve eksik* olan bir araya gelmeleri (toplumları) gerçekleştirirler (Farabi, 1990, s.69).

Mükemmel toplumlar, yaşanılabilir dünyanın (el-ma'mura) tamamındaki insanların bütünlük teşkil ettiği *büyük toplum*, tek bir ülkedeki halkın bütünlük teşkil ettiği *orta toplum* (ümme) ve tek bir şehir halkının bütünlük teşkil ettiği *küçük toplum* (medine, şehir) olmak üzere üç çeşittir. Eksik, kusurlu toplumlar ise *mahalle halkının birliği*, *köy halkının birliği*, *bir sokakta oturanların birliği* ve son olarak *bir ev halkının birliğidir* (Farabi, 1990, ss. 69-70). Dikkat edilecek olursa, Farabi yukarıdaki paragrafla bu paragrafta, toplumun gerekliliğini vurgularken ve toplumları mükemmel ya da eksik olarak sınıflandırırken insanların bir araya gelişlerini iradi olarak ele almaz, tabii bir hâl olarak ele alır. Bu nedenle Farabi, insanın varoluşuyla toplumsallığı eşzamanlıdır (Toka, 2018, s. 25). Oysaki Farabi erdemli olan ya da erdemli olmayan olarak tiplendirdiği toplum tiplerinde insanların seçme yönüne dikkat çekmektedir.

Farabi için gerçek mutluluğa ilk olarak, en küçük mükemmel toplum çeşidi olan küçük toplumda ulaşılabilir, yani gerçek mutluluğa ancak mükemmel toplumlarda ulaşılabilir, eksik, kusurlu toplumlarda değil. Peki insanlar sadece gerçek mutluluğu elde etmek için mi bir araya gelirler? Bu noktada, önemli bir husus ortaya çıkmaktadır. Nasıl ki insanlar gerçek mutluluğu sahip oldukları seçme yetenekleriyle tercih ediyorsa aynı şekilde bu seçme yetenekleriyle gerçek mutluluk dışındaki bütün mutlulukları anlatan *sahte mutlulukları* tercih edebilmektedirler. Bu nedenle mekânlarda, sahte mutluluğu elde etmek için bir araya gelenler bir toplum (erdemli olmayan toplumlar) teşkil edebileceği gibi, gerçek mutluluğu elde etmek için bir araya gelenler de bir toplum (erdemli toplum)

teşkil edebilirler. Farabi'nin her toplumun mutluluğa erişemeyeceğini ifade etmesinin nedeni bu hâldir (Okumuş, 2018, s. 848).

Erdemli insanların bir araya geldiği şehir, erdemli şehirdir, erdemli şehir halklarının bir araya geldiği toplum, erdemli orta toplumdur. Aynı şekilde bütün erdemli orta toplumların (kavim) bir araya geldiği toplum da erdemli büyük toplumdur. Bu hâller, gerçek mutluluğun zıddı olan sahte mutlulukları amaç edinen insanlardan oluşan toplumlar için de geçerlidir (Farabi, 1990, s. 70). Toplumlar tabii olarak ya da iradi olarak oluşurken şehirler ya da medine kelimesini şehir kavramını aşan bir bağlamda düşünürsek yönetimler, insanların seçme yeteneklerinden dolayı bir yönüyle iradi olarak oluşmaktadır. Böylece Farabi, dünyada bütün yönleriyle tam olan, değişmez toplum ve şehir olduğunu varsaymamaktadır ki aşağıda ele alınan toplum ve şehir tipleri de bize bu hâli anlatmaktadır (Umut, 2009, ss. 131-132). Ancak bu hâl, Farabi'nin gerçeği bilen ve buna göre şekillenen toplumu ve şehri ele almadığı anlamına gelmemektedir ki bu toplum ve şehir, Farabi tarafından *erdemli toplum ve şehir* olarak tiplendirilmiştir.

1.3.3.1. Erdemli Toplum ve Şehir

Erdemli toplum gerçek mutluluğu elde etmeye çalışan insanların bir araya geldikleri toplumdur. Bu insanlar;

- 1- İlk Varolan'ı ve İlk Varolan'ın sıfatlarını,
- 2- Ay üstü dünyadaki aşkın varlıkları ve onların sıfatlarıyla mertebelerini, göksel cisimleri ve özelliklerini,
- 3- Ay altı dünyadaki varlıkları ve bu varlıklara ait hâlleri, onların varlığa geliş hikmetlerini,
- 4- İnsanın ortaya çıkışını, İlk Yönetici'yi, On Birinci Varolan'ı ve onun etkileşimi olan vahyi, İlk Yönetici olmadığı zaman onun yerini alması gerekenleri, erdemli toplumları ve erdemli olmayan toplumları bilirler (Farabi, 1990, s. 91).

Erdemli toplumun insanları ruhlarında bu bilgileri, tasavvurla (olduğu gibi) ya da taklitle (temsil) bilirler. Tasavvurla bilmek, ifade edilen şeylerin olduğu gibi bilinmesidir ki temsille bilmekten daha mükemmeldir. Aynı mutluluğa ve amaca ait olan temsiller ise toplumlara ya da şehirlere, yönetimlere göre değişebilir, bu nedenle dinleri (ed-din değil, eş-şeria ve millesi) farklı olan erdemli toplum ve şehirlerin olması mümkün olmaktadır

(Farabi, 1990, s. 92). Farabi'nin siyaset düşüncesindeki *erdemli siyaseti* erdemli toplumun insanların bildiği temel ilkeler ve bunlara uygun icra edilen fiiller oluşturmaktadır. Bu nedenle Farabi'nin erdemli siyaset düşüncesinin anlaşılmasında erdemli toplum ve şehir tiplmesi büyük önem arz etmektedir.

Erdemli insanların bir araya geldikleri şehir, erdemli şehirdir. Erdemli şehir, tam ve sağlam bir insan bedeni gibidir. Nasıl ki beden sadece yöneten organdan (kalp), hem yöneten hem de yönetilen (beyin, karaciğer vb.) organlardan, sadece yönetilen organlardan oluşursa, erdemli şehir de sadece yöneten, hem yöneten hem de yönetilen, sadece yönetilen insanlardan oluşur. Ancak bedenin organları ve işlevleri tamamen tabii şeyler iken erdemli şehrin kısımları tabii olmakla birlikte işlevleri insanın seçme yeteneğinden dolayı tabii değildir. Nasıl ki bedende ilk ortaya çıkan organ kalp olup diğer organların ortaya çıkışlarının, sağlıklı ve sağlam olmalarının nedeni kalp ise erdemli şehirde de ilk ortaya çıkan insan şehrin yöneticisi olup, şehrin diğer kısımlarının varlığa gelmesinin, varlıklarını kendilerine has olan özellikleriyle devam ettirmelerinin ve korumalarının nedeni de şehrin yöneticisidir. Bu nedenle bedende var olan varlıksal üstünlük, erdemli şehirde de mevcuttur ve herkes üzerine düşen görevi niteliği ne olursa olsun yapmaktadır (Farabi, 1990, ss. 70-73).

Erdemli şehirde, şehrin yöneticisiyle erdemli insanlar arasındaki ilişki ve erdemli insanların kendi aralarındaki ilişkiler, aynı zamanda İlk Varolan ile bütün diğer var olanlar arasındaki ilişkiye ve bütün diğer var olanların kendi aralarındaki ilişkilere benzemektedir. Ay üstü dünya ve Ay altı dünyadaki bütün varlıklar mükemmelliğe ulaşmaya çalışırlar ve mükemmellikten aldıkları pay ölçüsünde mutlu olurlar. Her bir basamaktaki varlık bir üst derecedeki varlığın amacını, üst derecedeki varlığın derecesine sahip olmadan takip eder ki bu hâl İlk Varolan'a dek sürüp gider. Sonuç olarak, her bir var olan İlk Varolan'ı takip eder. İşte erdemli şehirde böyledir. Erdemli şehirdeki erdemli olan her bir insan yönelmeyi sağlayan kuvvete sahip olarak, özelde şehrin yöneticisinin genelde ise İlk Varolan'ın amacını takip eder (Farabi, 1990, ss. 74-75). Farabi, İlk Varolan'ın kendisi dışında bir amacının olmadığını belirtmişti. Buradaki amacın, İlk Varolan'ın kendisi için düşünülmediğini, İlk Varolan'dan başka varlıklar için geçerli bir amaç olarak düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Görüldüğü gibi Farabi, âlemin yönetilmesiyle erdemli şehrin yönetilmesi arasında bir benzerlik görmektedir (Aydınlı, 1987, s. 298).

Erdemli şehirde, her bir insanın üstünlük bakımından diğerlerinden farklı olması nedeniyle insanlar eşit olmamakta, toplum uyum içinde olmakta ve her bir insan konumuna göre önemli ve değerli olmaktadır. Erdemli toplumda her bir insan tabii olan kendi varlıksal yapısına göre ya da iradi olarak sonradan değişen ve gelişen yapısına göre işe ve konuma sahip olmaktadır (Çelik, 2018, ss. 272-273). Bu nedenle Farabi'nin ifade ettiği eşitsizlik yaşanan dünyanın gerçekleriyle uyuşmakla birlikte erdemli toplumda adaletsizlik olarak algılanmamalıdır. Her eşit olmayan şey adaletsizliği anlatmaz, farklılıklar adaletin gerçekleşmesini sağlayabilir.

İster aynı zamanda yaşamış olsunlar ister farklı zamanlarda yaşamış olsunlar, erdemli şehrin yöneticisinden hizmetkarına kadar erdemli şehrin bütün erdemli insanları, bedenlerinin farklı olmasından dolayı farklı ruhi yeteneklere sahip olmaktadır ve bütün erdemli insanlar erdemli olmak bakımından tek bir ruh teşkil ederler. Bu insanlar hem diğer insanların mutluluğu için hem de kendilerinin mutluluğu için çalışırlar ve harcadıkları emek karşılığında erdemli olma yetenekleri artar, güçlenir. Bu hâl, ruhlarının maddeden tamamen bağımsızlaşacağı noktaya dek sürer, ruhları maddeden bağımsız hâle gelir ve madde ortadan kalktığında, ruhlarının varlığı devam eder. Maddeleri ortadan kalkan ruhlar, maddeyle sınırlandırılmadıkları için bir araya gelirler. Ruhların bir araya gelmelerinin sonucunda, her bir ruh hem kendi özünü hem de kendi özüne benzer diğer ruhları düşünür ve bundan mutluluk duyar. Öyle ki zaman içerisinde bir araya gelen ruhlar sonsuz olacağından duyulan mutluluk da sonsuz olur. Erdemli şehrin erdemli insanların ulaşacağı sonsuzluk böyledir (Farabi, 1990, ss. 83-86).

1.3.3.2. Erdemli Olmayan Toplular ve Şehirler

Genel olarak ele alındığında, erdemli toplum ve şehrin dışındaki bütün toplum ve şehirler erdemli olmayan toplular ve şehirlerdir. Erdemli olmayan toplumların ve şehirlerin erdemli olmamalarının temel sebebi ya kendilerinden önceki nesillerin doğru görüşlerini ve bu görüşlerden oluşan dini bilmelerine rağmen yanlış olanları uygulamaları (*fasık toplum ve şehir*) ya kendilerinden önceki nesillerin doğru görüşlerini ve bu görüşlerden oluşan dini bozmaları ve bu bozuk görüşleri ve dinleri devam ettirmeleri (*karakteri değişmiş toplum ve şehir*) ya da kendilerinden önceki nesillerin yanlış görüşlerini ve bu görüşlerden oluşan dinlerini benimsemeleri ve devam ettirmeleridir (*cahil toplum ve şehir, doğru yolu bulamamış toplum ve şehir*) (Farabi, 1990, ss. 80-82).

Farabi'nin siyaset düşüncesindeki *erdemli olmayan siyaseti*, fasık, karakteri değişmiş, cahil ya da doğru yolu bulamamış toplumların insanların bildikleri temel ilkeler ve bu ilkelere uygun icra edilen fiiller oluşturmaktadır. Bu nedenle Farabi'nin erdemli olmayan siyaset düşüncesinin anlaşılmasında bu temel ilkeler büyük önem arz etmektedir.

1.3.3.2.1. Fasık Toplum ve Şehir

Fasık toplumun görüşleri ve bu görüşlerden oluşan din, erdemli toplumun aynıdır. Fasık toplumun insanları gerçek mutluluk, İlk Varolan, On Birinci Varolan gibi erdemli toplumun bildiklerini bilirler. Ancak fasık toplumun fiilleri hem erdemli toplumun fiilleridir hem de cahil toplumun fiilleridir. Fasık toplum fasık şehri oluşturur (Farabi, 1990, s. 82).

Fasık şehrin insanların ruhları, erdemli fiillerle maddeden bağımsızlaşmış gerçek mutluluğa adım atmak isterken cahil insanlarla ortak olan fiillerinden yani kötü fiillerinden dolayı bulanıklaşır. Her birinin ruhuna iyi ve kötü fiiller etkide bulunur ve kötü fiiller ruhlarda mutsuzluğa neden olur. Fasık şehrin her bir insanı madde olan yapıları ortadan kalktığında hem kendi özünü hem de kendisinden önce gelenin özünü düşünür ve ruhlarının kötü yanlarından dolayı mutsuz olur. Zamanla düşünülen ve düşünülen sayısı sonsuz olacağından sonsuz mutsuzluk hâli ortaya çıkar (Farabi, 1990, ss. 88-89). Fasık şehrin insanların akılları, bilkuvve (heyulani) hâlden bilfiil hâle geçmiş olduğu için *bilen varlık* olmuşlardır ve bu nedenle cahil şehrin insanları gibi yok olmazlar (Aydın, 1976, s. 313).

1.3.3.2.2. Karakteri Değişmiş Toplum ve Şehir

Karakter değişmiş toplumdaki insanlar, önceleri erdemli toplumun görüşlerini ve dinini benimseyip uygularlarken zamanla bu görüşler, din ve fiiller değişmiştir. Bu insanlar, değişiklik sonucu ortaya çıkan görüşleri ve dinleri benimseyip fiilleri uygulamaya başlamışlar ve böylece karakteri değişmiş toplum ve şehir oluşmuştur (Farabi, 1990, s. 82).

Karakter değişmiş şehrin insanların görüşleri çeşitlidir. Bunlar aşağıda maddeleştirilerek ifade edilmeye çalışılmıştır.

1- Bazılarına göre, insanın maddi olan yapısı tabii değildir, bu nedenle insan gerçek mutluluğa sadece maddi olan yapısı ortadan kalktığında ulaşabilecektir.

2- Bazılarına göre, insanın maddi olan yapısı gerçek olmakla birlikte, insanın yapısına onun tabiatında bulunmayan şeyler karışmıştır. Bu nedenle insani olmayan fiiller ve düşünceler, insani fiil ve düşünce sayılmıştır.

3- Bazılarına göre, ruhun bedenle birleşmesi insan için tabii bir hâl değildir, insanın tabii olan varlığı için bu dünyadaki varlığı ortadan kaldırılmalıdır (ilk iki görüşte bu sonucu savunur). İnsanın bu dünyadaki varlığının ortadan kaldırılmasını savunan bu görüşe göre, beden ruhu bozar. Bu nedenle, ruhun mutlu olmak için ne bedene ne de bedeninin ihtiyaç duyduğu komşuluk, arkadaşlık gibi dış şeylere ihtiyacı bulunmaktadır.

4- Bazılarına göre, insanın tabii olmayan yönü ruhun öfke, haz, şehvet gibi kötü duygularıdır ve bu duygular şeref gibi duyguları da ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle insanın erdemli olabilmesi için ya bütün bu duygular yok edilmelidir ya da sadece şehvet gibi duygular yok edilmelidir.

5- Bazılarına göre, insanın tabii varlığını veren şeyler iki failin (sevgi ve nefret) zıtlığı ya da maddelerin zıtlığıdır.

6- Bazılarına göre, ruhun kötü huylardan temizlenmesi iradi ölümken, ruhun bedenden ayrılması tabii ölümdür. Tabii hayat ise mükemmellik ve mutluluktur.

Yukarıdaki görüşlerden türeyen görüşler de aynı şekilde karakteri değişmiş toplumun görüşleridir ve anılan görüşlerden oluşan dinler de bu toplumun dinleridir (Farabi, 1990, ss. 109-115).

Karakteri değişmiş şehrin insanları, madde olan yapıları ortadan kalktığında ya değişikliği bilmeyerek ve istemeyerek yapanla ona uyanlar birlikte yok olacaklar ya da değişikliği bilerek ve isteyerek yapan sonsuz mutsuzluğu çekecek ve ona uyanlar ise yok olacaklardır (Farabi, 1990, s. 90). Karakteri değişmiş şehrin insanların yok olma nedeni ise cahil şehrin insanların yok olma nedeninin aynısıdır, bilfiil akla sahip olmamalarıdır.

1.3.3.2.3. Cahil Toplum ve Şehir, Doğru Yolu Bulamamış Toplum ve Şehir

Cahil toplumun ve doğru yolu bulamamış toplumun görüşlerini, Farabi genel ilkeler halinde ele almıştır. Bu görüşleri aşağıda maddeleştirildiği şekilde ele alabiliriz.

1- Bazıları, gözledikleri her şeyin değişmesinden dolayı hiçbir şey hakkında hüküm verilemeyeceğine dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

2- Bazıları, gözledikleri her şeyin bir zıddı ile var olduğuna dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

3- Bazıları, kendileri için ister gerekli olsun ister gereksiz olsun varlıkların var olduğuna ve bu varlıklar arasında bir diğerini yok etmek ya da egemenliği altına almak cinsinden bir ilişkinin var olduğuna dair görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu tespiti temele alarak bazıları mutluluk için her bir şehrin sahip olduğu nimeti kendisine ayırması ve diğerlerinin elindekileri zorla alması gerektiğine dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

4- Bazıları, insanlar arasında sevgi ve bağlılık yerine nefretin var olduğu, birlik-beraberliğin gönüllülükle değil ortak bir tehdit sayesinde var olduğu ve bu tehdit ortadan kalktığında yeniden nefret edip ayrılmaları gerektiğine dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

5- Bazıları, insanların bir araya gelmelerinin sebebi olarak, birtakım güçlü kimselerin diğerlerine zorla boyun eğdirmesi ve kendi hizmetlerine koşturmasına dair görüşleri ileri sürmüşlerdir.

6- Bazıları, insanlar arasındaki bağlılığın ve sevginin, insan türüne ait olmayla, akrabalıkla, İlk Yönetici'de ortaklıkla, sözleşmelerle, yeminlerle, ortak bir dile sahip olma ve ortak atadan gelmeyle, ortak bir yerde oturma, bir mesleğe sahip olmayla, bir belaya karşı durmayla ya da bir faaliyeti gerçekleştirmeyle var olduğuna dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

7- Bazıları, diğerlerinin sahip oldukları dünyalıkları elde etmek için dünyayı ve ahireti iki zıt kutup olarak gösterip sadece ahiret için çalışılmasına dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

8- Bazıları, herkesin her istediğini yapabileceğine dair görüşler ileri sürmüşlerdir.

Yukarıdaki görüşlerden türeyen görüşler de aynı şekilde cahil toplumun ve doğru yolu bulamamış toplumun görüşleridir ve bütün bu görüşler bu toplumların dinlerini oluşturmaktadır (Farabi, 1990, ss. 95-108).

Yanlış görüşleri benimseyen ve devam ettiren insanlar, sahte mutlulukları elde etmek için şehirlerde bir araya gelirler. Cahil toplum cahil şehri, doğru yolu bulamamış toplum doğru yolu bulamamış şehri oluşturur. Cahil şehirde, insanların bir araya gelmelerinin sebebini, yeme, içme gibi zaruri ihtiyaçlar oluşturuyorsa *zaruret şehri*; zengin olma amacı oluşturuyorsa *zenginlik şehri*; eğlence ve oyun gibi zevkler

oluşturuyorsa *bayağılık ve düşüklük şehri*; ün ve saygınlık kazanmak, başkaları tarafından övülmek gibi duygular oluşturuyorsa *şeref şehri*; başkalarına hükmetme, egemen olma hissi oluşturuyorsa *kuvvet şehri*; kendi isteklerini serbestçe yapabilme arzusu oluşturuyorsa *demokratik şehir* olarak adlandırılır (Farabi, 1990, ss. 80-81).

Doğru yolu bulamamış şehir ise en başından beri sahte mutluluğu gerçek mutluluk olarak ele alanların bir araya gelmesiyle oluşur. Doğru yolu bulamamış şehirde İlk Yönetici, kendisine vahiy geldiğini iddia ederek diğerlerini aldatmış ve sahte mutluluğu gerçek mutluluk olarak ileri sürmüştür (Farabi, 1990, s. 82).

Cahil şehrin insanları, zorunlu olarak maddeye muhtaç oldukları için ruhları eksiktir ve bu nedenle yılanlara, et yiyen hayvanlara benzer şekilde maddeleri çözünecek ve ruhları da ortadan kalkacaktır (Farabi, 1990, s. 88). Mantıken varlığı maddeye muhtaç olan şey maddesi ortadan kalktığında kendisi de ortadan kalkar ki bu insanların akılları da, bilkuvve hâldedir (Aydın, 1976, s. 312). Doğru yolu bulamamış şehrin İlk Yönetici'si şehrin diğer insanlarını aldattığı için ruhu sonsuz mutsuzluğu tadacaktır, ancak şehrin diğer insanları cahil şehrin insanları gibi yok olacaklardır (Farabi, 1990, s. 90). Doğru yolu bulamamış şehrin İlk Yönetici'si bizlere sahte peygamberlik hâlini anlatmaktadır.

1.3.4. Farabi'de Sanatların En Üstünü Olan Sanat: Yöneticilik Sanatı (Siyaset)

Erdemli toplumda ya da erdemli olmayan toplumlarda amaç, nitelik itibarıyla gerçek de olsa sahte de olsa mutluluktur. Mutluluklar ise tür, nicelik ve nitelik bakımından birbirinden üstün hâlde bulunmaktadır ki bu üstünlüğe benzer şekilde sanatlar arasında da üstünlük bulunmaktadır. Ayrıca genel olarak bütün var olanlar arasındaki üstünlüğe benzer şekilde var olan sanatlar arasında da üstünlük bulunmaktadır. Sanatlar arasında var olan üstünlük en başta tür itibarıyla bulunmaktadır. Tür bakımından üstünlük, bir sanatın kendi varlığının diğer bir sanattan üstün olmasını anlatmaktadır (Farabi, 1990, s. 86).

Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla'da* siyaseti, bir sanat türü olarak ele almaktadır. Farabi'nin bütün düşününe egemen olan üstünlük ilkesi yukarıda ifade edildiği gibi sanatlar arasında da mevcuttur ve tür olarak en üstün sanat *yöneticilik sanatıdır* (siyaset). Sanatların bazıları hem başka sanatlara hizmet etme hem başka sanatları yönetme, bazıları ise sadece hizmet etme yönünden var olurken yöneticilik sanatının başka bir sanatın

hizmetkârı olması ya da yönetimi altında bulunması mümkün değildir. Yöneticilik sanatı, bütün diğer sanatların kendisinin amacını takip ettikleri ve kendisine yöneldikleri sanattır. Bu nedenle yöneticiler, yöneticilik yapabilmek için yöneticilik sanatına sahip olmalıdırlar (Farabi, 1990, ss. 74-75).

1.3.5. Farabi'nin Yöneticilere Dair Görüşleri

İnsanların amacını mutluluk olarak gören Farabi için, insanlar mutluluğun ne olduğunu bilmeye ve bilinenleri uygulamaya ihtiyaç duymaktadırlar. İşte Farabi, mutlulukların bilinmesi için insanlara yol gösterenin ya da yol gösterenlerin bulunduğunu belirtmektedir. Toplumlar söz konusu olduğunda, topluma yol gösteren en değerli, üstün varlık yöneticiler olmaktadır (Çelik, 2018, s. 274). Bu nedenle Farabi'nin siyaset düşüncesinde yöneticinin toplumları belirleyebilme gibi önemli bir rolü bulunmaktadır (Arkan, 2005, s. 391). Yöneticilerin toplumları belirlemesi, yöneticilerin nazari (kuramsal) yönlerinin toplumdakilere aktarılması ve bu nazari yönlere uygun amellerin (pratik, fiili) toplumdakiler tarafından sürekli tekrar edilmesiyle mümkün olmaktadır (Umut, 2009, s. 133).

Bir insanın yönetici olabilmesi için hem tabiatı itibarıyla yöneticiliğe yetenekli olması hem de yöneticiliğin tutumlarını kazanmış olması gerekmektedir. Böyle bir tabiata ve tutuma sahip olan insanın başkalarının yönetimi altına girmesi mümkün değildir. Böyle bir insanın akli, bilfiil akılsal ve bilfiil akıl olmuş, muhayyile kuvveti en mükemmel seviyeye ulaşmıştır. Aynı zamanda bu insanın bilfiil akli ve sahip olduğu insani tabiatı bir ve aynı şey hâline gelmiştir. İşte bu seviyedeki bir insanın bilfiil akli, başka bilfiil akla sahip olan insanların bilfiil akıllarından üst mertebede, On Birinci Varolan'a yakın mertebededir. Bu akla *kazanılmış akıl* (müstefad akıl) denir. Bu hâlde bilfiil akıl, kazanılmış aklın maddesi, kazanılmış akıl da On Birinci Varolan'ın maddesi gibidir ve bütün bu akıllar bir ve aynı şeymiş gibi olduğunda On Birinci Varolan bu insana iner (Farabi, 1990, ss. 74-76).

1.3.5.1. İlk Yönetici (er-Reisü'l-Evvel)

On Birinci Varolan'ın, kazanılmış akla sahip olan insanın hem nazari aklına hem ameli aklına hem de muhayyile kuvvetine inmesi vahiy anlamına gelir ki vahiy, İlk Varolan'dan çıkar. Böyle bir insan, vahyin aklına geçmesinden dolayı mükemmel bir filozof (bilge), muhayyile kuvvetine geçmesinden dolayı bir peygamber, geleceği bildiren

bir uyarıcı ve mevcut hâller hakkında bilgi veren bir haber verici olur ki insanlığın en üst mertebesinde. Bu insan erdemli şehrin İlk Yönetici'sidir. Erdemli şehrin İlk Yönetici'si, aynı zamanda orta toplumun ve büyük toplumun *hükümdarıdır* (Farabi, 1990, ss. 76-77). İlk Yönetici, toplumda ve şehirde diğer insanlardan önce ortaya çıkan kişidir ki bu ortaya çıkma hâli zamansal-mekânsal olmayla ilgili değildir, gerçeğin bilgisini bilme ve uygulama yönüyle ilgilidir (Umut, 2009, s. 139).

Farabi, İlk Varolan'a (el-Mevcudu'l-Evvel) nisbetle İlk Yönetici (er-Reisü'l-Evvel) adlandırmasında bulunmaktadır (Kars, 2009, s. 100). İlk Yönetici filozof olan yönüyle gerçek mutluluğun ne olduğunu bilirken peygamber olan yönüyle bunları insanların anlayabileceği düzeyde ele alır ve siyasi olan yönüyle bunların insanlar tarafından öğrenilmesi için uğraşır (Aydın, 1976, s. 308). İlk Yönetici ed-dini, eş-şeriyayı ve milleyi bilmekte ve ed-dine uygun şekilde eş-şeria ile milleyi uygulamaktadır. İlk Yönetici tüm bu yönleriyle filozof-peygamber olarak anılmaktadır (Çelik, 2018, s. 280). İlk Yönetici, mutluluğun bilgisinin ve mutluluğun elde edilmesini sağlayan bütün fiillerin kendisinde var olduğu, insanları en iyi biçimde mutluluğa ve bu fiillere yöneltme kuvvetine sahip olan, bildiği her şeyi başka insanların hayalinde en iyi biçimde canlandırabilen ve özel hâller oluştuğunda başarılı olabilmesi için bedeni sağlam olan bir insandır (Farabi, 1990, s. 77). İnsanların öğrenebilmesi için sırasıyla açıklama ve ikna etme yöntemini, zor kullanma yöntemini, ödül ve ceza yönetimini kullanabilir (Çelikkol, 2010, ss. 112-113). Bununla birlikte İlk Yönetici'nin erdemleri içselleştirmeyecek, insanlığını mükemmelleştirmeyecek cahil insanları mükemmelleştirmek gibi bir görevi bulunmamaktadır (Çetinkaya, 2006b, s. 40).

Erdemli şehrin kazanılmış akla sahip İlk Yönetici'sinin tabiatı on iki özelliğe sahiptir:

- 1- Bedeni tam, sağlıklı ve yeteneklidir.
- 2- Anlama ve anlamlandırma yeteneği mükemmel derecededir.
- 3- Açık zihni yapısı mükemmel şekildedir.
- 4- Uyanık ve zekidir.
- 5- Zihnindekileri tam bir açıklıkla ifade edebilmektedir.
- 6- Bilgi edinmeyi her türlü zorluğuna rağmen sevmektedir.

7- Doğruluğu, doğru olanları sevip, yalandan ve yalancılardan nefret etmektedir.

8- Yemek, içmek, cinsel zevk gibi şeylerin peşinden koşmayan, birincil amaç edinmeyen biri olup kumar gibi şeylerden nefret etmektedir.

9- Yüksek ruhlı olmayı, şerefi ve ululuğu sevmekte, çirkin ve aşağılık şeylerden nefret etmektedir.

10- Gümüş, altın vb. şeyleri amaç olarak görmemektir.

11- Adil olmayı, adaletli olmayı sevmekte, haksızlıklar ve kötülüklerden nefret etmekte ve bunlara direnç göstermektedir.

12- Yapılması gerekenler için cesurdur.

Sayılan özelliklere tabiatı itibarıyla sahip insanların varlığa gelmesi ise son derece nadir olarak gerçekleşir (Farabi, 1990, ss. 77-79). Farabi, gerçekçi bir tavır takınarak bu özelliklere sahip insanların var olmasının çok zor olacağını düşünmüş, siyaset düşüncesini sadece filozof-peygamberle sınırlamamış ve filozof-peygamber olmadığı zamanlar yönetimin nasıl olacağını dile getirmiştir (Aydın, 1997, s. 635).

Yukarıdaki on iki özelliğe sahip olan İlk Yönetici'nin, erdemli şehirde ortaya çıkmadığı herhangi bir zaman aralığında yönetici şu insan olmalıdır: On iki özelliğe doğuştan sahip olmalı ve yetişkin olduğunda bu on iki özellikten en az, muhayyile kuvvetiyle insanları uyarma yeteneği dahil altısına ya da muhayyile kuvvetiyle insanları uyarma yeteneği dışındaki beş tanesine sahip olmalıdır. Eğer ki herhangi bir zaman aralığında toplumda İlk Yönetici var olmazsa daha önce var olmuş yönetici kuşağının koydukları kurallar, âdetler, kanunlar yönetici, filozof olsa bile benimsenmeli ve korunmalıdır (Farabi, 1990, ss. 78-79). Bu hâlde filozoflar, İlk Yöneticilerin (filozof-peygamberlerin) ortaya koydukları kanunları değiştirememekte ve bu nedenle Farabi için, filozof-peygamberler filozoflardan üstün olmaktadır (Çelik, 2018, s. 281). Sadece filozof-peygamberler On Birinci Varolan ile bir ve aynı şey olabilmektedirler (Vaizoğlu, 2016, s. 49).

1.3.5.2. İkinci Yönetici ve Diğer Yöneticiler, Erdemli Olmayan Şehirlerin Yöneticileri

Erdemli şehrin *İkinci Yönetici*'si ise sayılan on iki özelliğe doğuştan sahip olmakla birlikte yetişkin olduğunda şu altı özelliğin onda belirmesi gerekir:

1- Filozof olmalıdır.

2- İlk Yönetici'nin şehir için koydukları kuralları, kanunları, yöntemleri bilmeli, korumalı ve bütün fiillerinde İlk Yönetici'yi takip etmelidir.

3- İlk Yönetici'nin düzenlediği ancak unutulduğu bir konuda İlk Yönetici'yi izleyip yeni kanunlar çıkarabilmelidir.

4- İlk Yönetici zamanında var olmamış ancak İlk Yönetici'den sonra ortaya çıkan hâller, olaylar hakkında doğru bir şekilde hüküm verebilmek için pratik akıl gücüne sahip olmalı ve hüküm verirken şehrin iyiliğini gözetmelidir.

5- İlk Yönetici'nin kanunlarını ve kendisinin çıkarmış olduğu kanunları, halka iyi bir şekilde açıklama yeteneğine sahip olmalıdır.

6- Savaş fiillerini usta olarak yerine getirebilmek için bedenen sağlam olmalıdır (Farabi, 1990, ss. 79).

Erdemli şehirde, belirmesi gereken özelliklerden filozof olma bir kişide olup diğer özellikler başka bir kişide bulunursa, bu iki kişi şehrin yöneticisi olmalıdırlar. Eğer ki belirmesi gereken altı özellik birer birer altı insanda ortaya çıkarsa ve bu insanlar anlaşmış olurlarsa hepsi birlikte erdemli şehri yönetmelidirler. Herhangi bir zamanda filozof olma özelliği yönetimde mevcut olmazsa, diğer özellikler yönetimde mevcut olsa bile erdemli şehir yöneticisiz kalmış olur ve erdemli şehir, helak olma tehlikesiyle karşı karşıya gelir. Eğer ki bu hâlde şehir halkı içinden bir filozof ortaya çıkmazsa halkın helak olması gecikmeyecektir (Farabi, 1990, s. 80).

Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla'da* erdemli olmayan şehirlerin yöneticilerinin özelliklerini ele almamıştır. Farabi, genel bir tanımlamayla erdemli olmayan şehirlerin yöneticilerini, erdemli şehrin yöneticisinin zıddı ya da erdemli şehrin yöneticisinden farklı yeteneklere, amaçlara, fiillere sahip olan, kendi şehirlerinin insanları düşünsel ya da fiili hangi yanlış içinde iseler onu temsil edip onu benimseyen ve uygulayan yöneticiler olarak ele almaktadır (Farabi, 1990, s. 82).

Farabi'nin *El-Medinetü'l Fazıladaki* varlığa, insana ve bilgiye, toplumlara ve şehirlere dair görüşlerini çalışmamız bağlamında açıklamayla ele almaya çalıştık. Bu görüşleri Farabi'nin yöneticilere dair görüşleriyle birlikte burada sonlandırmaktayız.

Görüldüğü gibi, *El-Medinetü'l Fazıla'da* Farabi'nin siyasete dair görüşleri dolaylı, çok sınırlı ve çok açık olmamakla birlikte siyaset doğrudan sanat olarak ele alınmaktadır. Ancak Farabi'nin siyaset düşüncesini doğru bir şekilde okuyabilmek için onun tüm görüşleri dikkate alınmalıdır. Örneğin, erdemli siyaset nedir diye sorulacak olsa, İlk Yönetici'yi, İlk Varolan'ı ve sıfatlarını, vahyi vb. bilmeden erdemli siyasetin ne olduğu tam olarak bilinemez. Çalışmanın ana eksenine uyan bir şekilde Farabi'nin siyaset düşüncesi ve bu düşünceye dair nitelermeler aşağıda ele alınmaya çalışılmıştır.

1.4. Farabi'nin Siyaset Düşüncesi ve Yorumları

El-Medinetü'l Fazıla'da siyaseti açıkça en üstün olan sanat olarak ele alan Farabi'nin siyaset düşüncesinde siyaset kavramı, bugünkü kullanılan siyaset kavramından çok daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır (Ö. A. Yıldırım, 2018, s. 103). Farabi için siyaset, kuramsal ve pratik yönleri olan felsefi bir kavramdır. Siyasetin kuramsal yönünü, iyi fiilleri, bunların elde edilmesini ve iyi olanların zıtlarını inceleyen ahlakla ilgili görüşler oluştururken pratik yönünü ise şehir halkının bu iyi şeyleri elde etmesini, şehir halkında bunların korunmasını ve devam ettirilmesini sağlayan ve iyi olanların zıtlarını inceleyen siyaset felsefesi oluşturur. Farabi için burada bahsedilen iyi kavramı gerçek mutluluktan (en yüksek mutluluk, es-se'adetu'l-kusva) başka bir şey değildir. Bu nedenle Farabi'nin siyasetinde gerçek mutluluk ile gerçek olduğu sanılan mutlulukların ayırt edilmesi büyük önem taşımaktadır (Sezgül, 2008, ss. 199-200). Gerçek mutluluğa sadece ahirette ulaşılabilceğini ifade eden Farabi için, bu dünya ihmal edilebilir bir yer değildir, bu dünya gerçek mutluluğun öncülüdür ve Farabi'nin siyasete dair görüşlerinde yaşadığımız dünya göz ardı edilmez (Hawi, 2002, s. 153).

Farabi, siyaset felsefesinin tek bir yönünü aşan bir kavram olarak *el-İlmü'l-Medeni'yi Tahsilu's Se'ade* adlı eserinde, iradi fiilleri, iradi fiillerden meydana gelen çeşitli hayat tarzlarını, iradi fiiller ve hayat tarzlarından meydana gelen karakterleri, huyları ve özellikleri, bunların insanlarda hangi amacı gerçekleştirmek için var olduğunu, insanlarda nasıl var olması ve korunması gerektiğini inceleyen ilim olarak tanımlar (Okumuş, 2018, s. 853; Sezgül, 2008, s. 199). Farabi, *Tahsilu's Se'ade'de* siyaset felsefesinin hem nazari hem de ameli taraflarını birleştiren bir tanımlama yapmaktadır. Farabi'nin siyaset düşüncesini *El-Medinetü'l Fazıla* özelinde genel bir sınıflamaya tabi tutabiliriz. Buna göre erdemli siyaset, erdemli şehirlerin insanların bildiği, inandığı ve

uyguladığı siyasetken erdemli olmayan siyaset, erdemli olmayan şehirlerin insanların bildiği, inandığı ve uyguladığı siyaset olmaktadır.

Farabi için siyasete yardımcı ilimler bulunmaktadır: Zayıflayan ya da zayıflatılmak istenen inancın canlandırılabilmesini inceleyen *kelam ilmi* ile inancın ya da inançtaki kanunların, kuralların tikel hâllere göre yorumlanabilmesini, uygulanabilmesini inceleyen *fıkıh ilmi* siyasete yardımcı ilimlerdenidir. Bu iki ilmi İslam dünyasında siyaset ilminin yardımcısı olarak ele alan ilk İslam düşünürü Farabi'dir (Vaizoğlu, 2016, s. 49). Öte yandan Farabi *ahlakı* da siyasete yardımcı ilim olarak ele almaktadır (Aydın, 1976, s. 305). Farabi'nin bu çalışma özelinde erdemli siyaset ve erdemli olmayan siyaset olarak tiplendirdiğimiz siyaset anlayışı, *El-Medinetü'l Fazıla'da* temelinde ahlakın da bulunduğu toplum ve şehir tiplendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Farabi'nin siyaseti çok geniş bir şekilde ele alması ve uzun yıllar boyunca siyasi düşünceyle uğraşması onun siyaset düşüncesinin *salt mutlulukçu* (eudaimonist), *amaçsal* (teleolojik), *hem metafiziksel hem rasyonel*, *organizmacı*, *katı belirlenimci* (determinist) ve *eklektik* bir siyaset düşüncesi olarak görülmesine yol açmıştır. Şimdi *El-Medinetü'l Fazıla* hatırd tutularak Farabi'nin siyaset düşüncesine yapılan nitelermeler üzerinde aşağıda durmaya çalışabiliriz.

Farabi'nin düşüncesinde her varlık, kendisinin varlığının ulaşabileceği en yetkin seviyeye ulaşmak için var edilmiştir. Farabi'nin, insanı siyasi bir varlık olarak gördüğü ve insanın ulaşabileceği en üst yetkinlik seviyesinin mutluluk olduğu ifade edilmektedir (Aydınlı, 1987, s. 291) Bu görüşe göre Farabi'nin siyaset düşüncesi salt mutlulukçu olarak ele alınmakta ve Farabi'nin özgün düşünüyü salt mutlulukçuluğa indirgenilmeye çalışılmaktadır. Farabi tarafından olumlu anlamda kullanılan mutluluk kavramı, İlk Varolan'ı tanıtan bir sıfattır (Köroğlu, 2019, s. 36). Bu nedenle İlk Varolan'la birlikte düşünülmesi gereken mutluluğa, gerçek mutluluğa, Farabi'ye göre insan orta yol, ölçülülük olarak ifade edilen erdemlerle yetkinleşirse erişebilir (Akşit, 2018, s.28) Gerçek mutluluk ise kendisinden başka bir şeyin elde edilmesine yönelik değildir, sadece kendisi için istenilendir (Okumuş, 2018, s. 844). Bu hâle zıt olarak, insanın varlığı erdemli olmayan bilgi veya davranışlarla devam ederse Farabi'ye göre insan, yok olma ya da mutsuzluğa ulaşma sonucuyla karşılaşır (Dağ, 2003, ss. 40-41). Farabi için önemli olan salt mutlulukçu olmak değildir, gerçek mutluluğa ulaşmaktır. Öyle ki siyaset, gerçek

mutluluğun bilinmesi, elde edilmesi ve korunmasıdır (Çelik, 2018, ss. 266-267). Böyle bir siyasetin ağırlık noktasını ise mutlu etme ve mutlu etmeyle ulaşılan mutlu olma oluşturmaktadır (Aydın, 1976, s. 303).

Farabi'nin düşüncesinde İlk Varolan'dan başka her bir varlık, kendisinden bir üstteki varlığın amacını takip etmektedir ve böylece her varlık İlk Varolan'a dek birbirinin amacını takip etmektedir (Çelik, 2018, s. 274). Söz konusu varlık insan olduğunda amaç, kendisinin ulaşabileceği en son seviye olan gerçek mutluluk veya gerçek sanılan mutluluk (mutsuzluk) olmaktadır. Gerçek mutluluğa, İlk Varolan'ın insanlar arasındaki en üst temsilcisi olan İlk Yönetici'nin ya da onu takip eden yöneticilerin kuramsal ve pratik siyasetleriyle ulaşabilmektedir (Aydın, 1976, ss. 306-308). Diğer taraftan insan, gerçek sanılan mutluluğu da amaç olarak edinebilmekte bununla ilgili siyasete sahip olabilmektedir (Toka, 2018, s. 39). Bu yönüyle Farabi'nin siyaset düşüncesinin amaçsal nitelikli olduğu söylenebilir.

Farabi'nin düşüncesinde varlıklar, maddi olan ve maddi olmayan olarak ele alınmaktadır. Ay altı dünyada varlıklar geneli itibarıyla maddesel varlıklar olarak ele alınırken Ay üstü dünya ve İlk Varolan maddesi olmayan varlıklar olarak ele alınmaktadır. Bu düşüncede hem maddi olan hem de maddi olmayan yönleri sahip insan dikkat çekmektedir. Farabi'de insanın varlıksal yapısı siyasetine de etki etmekte ve böylece yönetici, İlk Varolan'ın bütün diğer var olanları yönetmesini taklit ederek kendisi dışındaki bütün insanları ve var olanları yönetmeye çalışmaktadır. Bu yönüyle Farabi'nin siyaset düşüncesi maddi olmayan temel ilkeleri içermesi nedeniyle metafiziksel bir görünüm sergilerken maddi olana dair tikel ilkeleri de içermesi nedeniyle rasyonel bir görünüm sergilemektedir (Vaizoğlu, 2016, ss. 48-49). Ayrıca Farabi'nin maddi olmayan gerçek mutluluk, erdem gibi kavramlarla siyaset düşüncesini temellendirmesi Farabi'nin siyaset düşüncesinin diğer bir metafiziksel özelliği olmaktadır. Farabi için metafizik olmadan dünyada ve sonrasında gidilecek olan ahirette mutluluk mümkün olmamaktadır (Maraş, 2017, ss. 6-7).

Farabi'nin düşüncesinde toplum insan bedenine benzetilmektedir ki erdemli toplum tam ve sağlıklı bir bedene benzetilmektedir (Çetinkaya, 2006a, s. 42). Bunun zıddı olarak erdemli olmayan toplumlar ise eksik ya da hasta bedenlere benzetilebilir. Toplumda bulunanlar bedeninin organlarıyla karşılaştırılmakta ve beden için kalp ne ise

toplum için İlk Yönetici, o olmaktadır (Çelik, 2018, s. 273). Kalbin gerçekleştirdiği görev beden için hayati öneme sahipken benzer şekilde, İlk Yönetici'nin ve onu takip eden yöneticilerin uyguladıkları siyaset toplum için hayati öneme sahip olmaktadır. Bu yönüyle kalbin işlevi ile yöneticinin siyaseti arasında önemli bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus Farabi'nin siyasetinin organizmacı yönünün bulunmasına rağmen organizmacı anlayışa indirgenmemesi gerektiğidir. Bedendeki her bir organın seçme yönü bulunmamasına rağmen yöneticilerin ve bireylerin siyaseti, seçme sonucunda gerçekleşmektedir (Okumuş, 2018, s. 855).

Farabi'nin düşüncesinde her bir varlık, İlk Varolan'dan meydana gelen taşma ile varlığa gelmektedirler. Bu açıdan düşünüldüğünde varlıklar ve varlıkların maruz kaldıkları olaylar, hâller İlk Varolan tarafından nasıl belirlendiyse o şekilde varlığını devam ettirmektedir. Bu görüşü dikkate alanlar için Farabi'nin tüm düşüncesi ve nihayetinde siyaset düşüncesi katı belirlenimci bir görünüm arz etmektedir (Köroğlu, 2019, s. 24) Öyle ki ifade edilen belirlenim metafiziksel bir belirlenim özelliği göstermektedir (Köroğlu, 2019, s. 38). Ancak Farabi için insan, iyinin ne olduğunu belirleyip ona göre hareket edebilecek güçte olan bir varlıktır. İnsan tabii belirlenimlere karşı hareket edebilmesiyle iradi olarak farklı özellikler kazanabilmektedir. Bu nedenle Farabi katı belirlenimciliği savunmaz (Aydın, 1997, s. 634). İnsanın sahip olduğu seçme, belirlenenler arasından herhangi birini belirlemeyi mümkün kılan bir özelliktir. Bu nedenle Farabi'nin siyaset düşüncesi katı belirlenimci bir siyaset değildir.

Farabi'nin siyaset düşüncesi eklektik olarak değerlendirilmektedir (Aydın, 1976, s. 304; Aydın, 1997, s. 622; Cihan, 2004, ss. 17-18; Dağ, 2003, s. 24; Köroğlu, 2019, s. 24; Sherwani, 1950, s. 446; Toktaş, 2002, s. 247; Vaizoğlu, 2016, s. 48; G. Yıldız, 2019, s. 2). Bu konu üzerine yapılan çalışmalar genel olarak Farabi'nin düşüncesini Antik Yunan'a, Yeni-Eflatunculuk'a, Stoacı Kozmopolitizm'e bağlamaktadırlar (Çelik, 2018, s. 266). Farabi'nin düşüncesinin kökenine dair yapılan yeni araştırmalarda ise Farabi'nin düşüncesi Antik Yunan ve Yeni Eflatunculuk'a ek olarak, İslamiyet ve Türk kültürü ile yeniden yorumlanmaktadır. Ayrıca Farabi'nin düşüncesinin, İlk Yönetici'nin ve diğer yöneticilerin sahip olduğu nitelikler açısından Sünnilik-Şiiilik mezhepleriyle ya da varlıkları ele alma yönünden Mutezile mezhebiyle ilişkilerinden söz edebiliriz. Tüm bunlara ek olarak, Farabi'nin düşüncesinin burada ifade edilmemiş ya da herhangi bir çalışmada ele alınmamış düşünce, kültür, din vb. şeylerle beslenmiş olabileceğini kabul

edebiliriz. Dikkat etmeliyiz ki Farabi birçok düşünceden beslenmiş olabilir ancak beslendiklerine indirgenemez. Bu çalışmanın amacı köken araştırması olmamakla birlikte Farabi'nin siyaset düşüncesinin doğru bir şekilde okunmasının önündeki en önemli engelin, Farabi'yi bir yere ait gösterme ya da kendi dünya görüşümüzle Farabi hakkında hüküm verme olduğunu düşünüyoruz. Öyle ki bu hâller ilmin en önemli özelliklerinden biri olan tarafsızlık ilkesinin ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. Şunu ifade edebiliriz ki Farabi, kendi düşünüy için İslam, mantık, Yeni Eflatunculuk gibi birçok şeyden beslendi, onları Farabi dünyasında yoğurdu ve sonuç olarak Farabi düşüncesi olarak ortaya koydu. Bu hâle bağlantılı olarak Farabi'nin siyaset düşüncesinin Farabi'ye özgü nitelikte, kendi içinde tutarlı ancak başka bir şeye indirgenemez bir siyaset düşüncesi olduğunu söyleyebiliriz.

İKİNCİ BÖLÜM

MUKADDİME VE İBN HALDUN'DA SİYASET

İbn Haldun, İslam düşünce geleneği içinde görülen önemli bir düşünürdür. Hayatı boyunca hem aktif siyasi görevlerde bulunmuş hem de siyasete dair görüşlerini kendine özgü bir şekilde ortaya koymuştur. Bugün bazı ilmi alanlarda ilk olarak görülen kuramcımızın kendine özgü olan ilminin içeriksel ve yöntemsel orijinalliği bulunmaktadır. Bu hâl, kendisinden sonra gelen birçok ilim insanını, İbn Haldun'un görüşlerini incelemeye yöneltmiştir. Bu yöneliş, İbn Haldun'un kişisel siyasi tecrübeye sahip olan, tarihi bilgilerden yararlanan, yaşadığı çağdaki siyasi alanı gözlemleyen bir kuramcı olması tespitiyle sonuçlanmıştır.

2.1. Bir Siyaset İلمي Kuramcısı Olarak İbn Haldun

Bir siyaset ilmi kuramcısı olarak İbn Haldun'un hayatı, kısaca *et-Tarif* olarak anılan otobiyografik eserde ele alınmaktadır (Ateş & Utkan, 2017, s. 219). Tam adı Ebu Zeyd Veliyüddin Abdurrahman bin Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Hasen el-Hadrami el-Mağribi et-Tunusi'dir. Bununla birlikte İbn Haldun olarak ünlenen ve tanınan kuramcımız bu ismini Endülüs'e gelip yerleşen atası Halid bin Osman bin Hani'ye saygınlığından dolayı verilen Haldun ifadesinden almaktadır (Uludağ, 1999, s. 538).

İbn Haldun, saygın bir ailenin çocuğu olarak 27 Mayıs 1332'de Tunus'ta dünyaya gelmiş ve 17 Mart 1406'da Kahire'de vefat etmiştir (Günay, 1986, s. 66). Yaklaşık 74 yıl süren hayatı, inişli çıkışlı bir hayat görünümü arz etmiştir. İbn Haldun görev aldığı hanedanlıklarda çeşitli mevkilere getirilen ve hatta aynı mevkiye birkaç defa getirilen kişi

konumunda olmuştur. Bununla birlikte İbn Haldun, bazı kargaşa dönemlerinde hapishaneye konulan, sürgün edilen bir kişi olmuştur (Karagül, 2016, ss. 49-50).

İbn Haldun'un Arap -literatürde İbn Haldun'un Berberi olduğuna dair tartışmalarda mevcuttur- olduğu bilinmektedir. Soyuyla ilgili geniş bilgiler veren İbn Haldun, soyunu Hadramut'lu Arap seçkinlerinden olan, sahabeden sayılan Vail bin Hucr'a dayandırmıştır (M. Yıldız, 2010, s. 27). İbn Haldun'un ailesi edebiyatla ve ilimle ilgilenmiş soylu bir aile olmakla birlikte hanedanlarla yakın ilişkileri nedeniyle saygın konuma sahipti (Bursalıoğlu, 2007, s. 44). Dedesi Muhammed, Bicaye'de haciplik mevkine getirilmiş, babası ilimle meşgul olmuştur. İbn Haldun'un ilk bilgileri babasından aldığı bilinmektedir (Uludağ, 1999, s. 538).

İbn Haldun, doğduğu ve hayatının ilk yıllarını sürdürdüğü Tunus'ta seçkin hocalardan kıraat, mantık, hadis, tefsir, felsefe, tabiat ilimleri vb. dini ve dinden farklı birçok alanda dersler almıştır (Karagül, 2016, s. 49). Ayrıca kendisi hayatı boyunca istifade etmiş olduğu eserleri yazmıştır. Bunların içinde Mesudi, Taberi, İbn İshak gibi önemli tarihçilerin, İbn Hazm gibi fakih ve nesep müelliflerinin, Maverdi, Turtuşu gibi siyaset düşünürlerinin, İbn Rüşd, Farabi, İbn Sina gibi İslam filozoflarının, Buhari, Tirmizi gibi hadis müelliflerinin, Ebu Bekir el-Bakıllani, Seyfeddin el-Amidi gibi kelimcilerin, Batlamyus, el-Bekri ve İdrisi gibi coğrafyacılara eserlerinden söz etmiştir (Yıldırım, 2006, ss. 348-349).

İbn Haldun'un çocukluğundan beri içli dışlı olduğu ilimle arasına, 1348 yılında Doğu ve Batı İslam dünyasını saran ve "ocak söndüren" olarak tarif edilen veba salgını girmiştir. Bu salgında babasını, annesini ve hocalarının büyük bölümünü yitirmiştir ve hayatta kalan hocaları, Merinilerin Hanedanı Ebu Hasan ile birlikte Fas'a göç etmişlerdir (Bursalıoğlu, 2007, s. 44). Hocalarıyla birlikte Fas'a gitmek isteyen İbn Haldun'u, abisi bu fikrinden vazgeçirmiş ve İbn Haldun, Tunus'u tekrar ele geçiren Hafsiler Hanedanlığı'nda sultanın alamet katipliği görevine getirilmiştir. Böylece İbn Haldun'un kuramını oluşturmak için kişisel tecrübe kazanacağı siyasi hayatı başlamıştır (Uludağ, 1999, s. 539). İbn Haldun'un hayatının bu bölümü, Endülüs, Tunus, Fas, Cezayir'de, katiplik, elçilik, vezirlik vb. hanedanlık görevlerinde kimi zaman el üstünde tutularak kimi zaman sürgün ve hapisle geçmiştir (Yakıt, 2001, s. 1).

İbn Haldun kırk beşli yaşlara geldiğinde bu siyasi karışıklıklardan uzak kalabileceği İbn Selame Kalesi'ne yerleşmiş ve kendisini burada ilmi çalışmalara ve üretkenliğe vermiştir (A. Albayrak, 2000). İbn Haldun İbn Selame Kalesi'nde kaldığı dört yıl boyunca *el-İber'in* ilk hâlini yazmıştır. *El-İber'in* son hâlini alması uzun yıllar sürecektir (Ateş & Utkan, 2017, s. 219). İbn Selame Kalesi'nden sonra tekrar Tunus'a dönen İbn Haldun, siyasi geçmişinin kendisini rahat bırakmaması üzerine ailesiyle birlikte hacca gitmek düşüncesiyle 1382'de Mısır'a gitmeye karar vermiştir (Karagül, 2016, s. 49). Ancak İbn Haldun Mısır'da bulunduğu sıralarda da çeşitli görevlerde bulunmuştur. Kendisi ailesinden önce Mısır'a varmış ve Mısır'da Sultan Berkuk, İbn Haldun'u Maliki kadılığına getirmiştir. Ailesi Mısır'a ulaşmak için gemiyle seyahat ederken gemi, İskenderiye yakınlarında batmış ve İbn Haldun ailesini ve mal varlığını yitirmiştir. Bu sırada İbn Haldun kadılık görevinden alınıp Zahiriyye-Berkukiyye Medresesi müderrisliğine getirilmiştir (Uludağ, 1999, s. 540).

Memlüklerin hizmetindeyken Şam'ı ele geçirmek için ordusuyla gelen Timur ile görüşmeye, 1401 yılında ulema ile istişare eden İbn Haldun gitmiştir. İbn Haldun Timur'a özellikle siyasete dair görüşlerinin en önemli kısmını oluşturan *asabiyet kuramından* ve Kuzey Afrika bölgesinden bilgiler vermiştir. Sonrasında yeniden Kahire'ye dönen İbn Haldun bir siyaset ilmi kuramcısı olarak anılmasını sağlayan eserini son hâline getirmiştir. İbn Haldun 1406'da hayatını kaybedene dek dört defa daha kadılık görevinde bulunmuş, görevdeyken vefat etmiş ve Babünnasr karşısındaki Sufiye Kabristan'ına defnedilmiştir. Bugün kabrinin yeri tam olarak bilinmemektedir (Uludağ, 1999, s. 541).

Bütün büyük düşünürler gibi İbn Haldun'da hem kendi içinde bulunduğu dönemden etkilenmiş hem de içinde bulunduğu dönemi ve kendisinden sonraki dönemleri etkilemiştir. Bu çalışma özelinde, İbn Haldun'un siyaset düşüncesini daha iyi bir şekilde algılayabilmek için onun yaşadığı dönemin İslam coğrafyasındaki siyasi, toplumsal ve ilmi hayata kısaca da olsa göz atmamız gerekmektedir.

2.2. İbn Haldun'un Yaşadığı Dönemin İslam Coğrafyasında Siyasi, Toplumsal ve İlmi Hayat

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde Kuzey Afrika topraklarında Meriniler, Hafsiler, Abdulvadiler hanedanlıkları bulunmaktaydı. Endülüs'te Hristiyanlar Müslümanlardan toprak almaya başlamıştı ve Beni Ahmer Hanedanlığı görece dar bir alanda hüküm

sürmekteydi. Doğu İslam dünyasında da hâl farklı değildi, güçlü hanedanlıklar bulunmamaktaydı. Siyasi hayat iç savaşlarla ve çalkantılarla sürüp gitmekteydi. Bu siyasi istikrarsızlıklara İbn Haldun'un bizzat kendisi şahitti (Ateş & Utkan, 2017, ss. 218-219).

İbn Haldun, Tunus'ta Hafsilere, sonrasında sırasıyla Fas'ta Merinilere, Gırnata'da Nasrilere, Bicaye'de tekrar Hafsilere, Biskre'de Abdulvadilere, yine Biskre'de Merinilere, Tilimsan'da yine Abdulvadilere, Kahire'de, Şam'da Memlûklere çeşitli görevlerde hizmet etmiştir (Uludağ, 1999, ss. 539-541). Siyasi alanda bulunan bu çeşitlilik toplumsal alanda da mevcuttu. İlerideki başlıklarda ele alındığı gibi İbn Haldun'un kuramını oluşturmada işini epey kolaylaştıracak toplumsal yapılar, *bedeviliğin* en yalın hâlden *hadariliğin* ileri hadlerine değin bulunmaktaydı.

İbn Haldun'un yaşadığı dönemin Batı İslam coğrafyasında, siyasi ve toplumsal hayata ek olarak, ilmi hayatta siyasi çatışmalar, çekişmeler ve veba salgınından dolayı durağanlaşma ve gerileme dönemine girmiş bulunmaktaydı (Yıldız, 2010, ss. 28-29). Bu nedenle, bu dönemde Batı İslam coğrafyasında, ilmi çeşitlilikten söz etmemiz mümkün değildir. Ayrıca İbn Haldun'un yaşadığı coğrafyadaki insanların hadari hayat tarzından bedevi hayat tarzına yakın olmasının, ilmi hayatın görece geri ve sade olmasına etkisini düşünebiliriz. Doğu İslam dünyasında ise Moğol ve Haçlı tahribatları bitmiş ancak bunların etkileri devam etmekteydi. Doğu İslam dünyası hafif bir toparlanma sürecine girmiş bulunmaktaydı (Yakıt, 2001, ss. 1-2).

İbn Haldun'un yaşadığı dönemde İbn Haldun'un Arap olmasından dolayı dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri siyasi hayatta Arap hanedanların yerine yavaş yavaş Berberi hanedanların geçmeye başlamış olmasıdır. Nitekim İslam'ın ilk dönemlerinde doğuya ve batıya yayılan Araplar, 14. yy. a gelindiğinde Doğu İslam dünyasında siyasi güçlerini kaybettikleri gibi Batı İslam dünyasında da siyasi güçlerini kaybetmeye başlamışlardır. Nitekim Hafsiler, Meriniler ve Abdulvadiler hanedanlıkları Berberilerin kurdukları hanedanlıklardı (Ateş & Utkan, 2017, s. 219). İbn Haldun'un siyaset düşüncesini bu gerçekliği göz önünde tutarak düşünebiliriz.

Sonuç olarak, İbn Haldun'un yaşadığı dönemde siyasi ve toplumsal hayat sürekli istilalar ve kısa ömürlü hanedanlıklar nedeniyle çeşitlilik arz etmekteydi. Bu nedenle İbn Haldun'un kuramını oluştururken kişisel tecrübe edinme ve gözlem yapma imkânı

kendisi için yeryüzünde mevcuttu (Günay, 1986, s. 66). İlmî hayat ise çeşitli nedenlerle gerilemeye yüz tutmuştu.

İşte İbn Haldun böyle bir dönemde -çatışmaların, çekişmelerin, problemlerin, günlük çözümlerin olduğu bir dönemde- ilk bakışta kendi yaşadığı dönemi esas alıyormuş gibi gözükse de, içerisinde tarih, varlık, bilgi, siyaset, mantık, ümran, ekonomi vb. alanlara dair görüşlerin ve kuramların yer aldığı *Mukaddime*'yi bütün insanlığın hizmetine sunmuştur.

2.3. Mukaddime

İbn Haldun, kelam, tarih, fıkıh, siyaset, ekonomi, psikoloji vb. birçok ilmi ilgilendiren konularda bilgi sahibi olan ve bu alanlarda belirli bir yetkinliğe ulaşmayı başaran kuramcı olarak dikkat çekmektedir. İbn Haldun tüm bu alanlarla ilgilenmesiyle birlikte çeşitli eserler de kaleme almıştır. *Lübabü'l-Muhassal fi usuli'd-din*, *Şifa'üs-sa'il li-tehzibi'l-mesa'il* ve *Kitabü'l-İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-asarahüm min-zevi's-sultani'l-ekber* -tanındığı şekilde *el-İber*- İbn Haldun tarafından yazılmış eserlerdir (Uludağ, 1999, ss. 541-542). İbn Haldun yedi ciltlik bir eser olan ve üç kitaba ayırdığı *el-İber'in başlangıç* kısmında tarih ilminin önemini, giriş anlamına gelen *mukaddime* kısmında *ümran ilminin* çerçevesini, *birinci kitapta ümran*, bedevilik, hadarilik gibi konuları, *ikinci kitapta* Araplar, Türkler, Persler, Franklar vb. kavimlerin tarihlerini, *üçüncü kitapta* ise Berberilerin ve Mağrib'in tarihini ve *et-Tarif'i* ele alır. İşte, İbn Haldun'un en çok bilinen eseri olan, İbn Haldun'un ünlenmesini sağlayan *Mukaddime*, *el-İber'in başlangıç*, *giriş* ve *birinci kitabını* içeren bölümlerinden oluşmaktadır (Ateş & Utkan, 2017, s. 219).

Mukaddime, İbn Haldun tarafından ilk olarak, İbn Selame Kalesi'nde kaldığı zaman yazılmaya başlanmıştır. İbn Haldun İbn Selame Kalesi'nden sonra gittiği Tunus'ta *el-İber'i* bitirmiş ve sultana sunmuştur. Bu nüsha *el-İber'in Tunus nüshası* olarak bilinmektedir. Tunus'tan ayrılarak gittiği Mısır'da ise *el-İber* üzerinde çalışmaya devam etmiş, *Mukaddime*'ye ilaveler yapmış ve gerekli kısımlarını düzeltmiş, eserine Doğudaki kavimlerin ve hanedanlıkların tarihiyle *et-Tarif'i* de ekleyerek *el-İber'i* ve *Mukaddime*'yi son hâline getirmiştir. Mısır'da yazılan bu nüsha ise *el-İber'in Farisiyye Nüshası* olarak bilinmektedir (Uludağ, 1999, s. 541). İbn Haldun gibi birçok ilmi alandan yararlanan ve siyasi tecrübeye sahip bulunan bir insanın birçok yılının birikimiyle kaleme alınan

Mukaddime, birçok araştırmacı tarafından kıymetli bir beşerî miras olarak görülürken A.Toynbee tarafından insanoğlunun, kendi türünde tüm zamanlardaki en büyük eseri olarak nitelenmektedir (Stowasser, 1984, s. 174). Ayrıca İbn Haldun *Mukaddime*'de kullandığı yöntem ve ele aldığı konularla özgün bir kuramcı olarak nitelenmektedir.

Kendi türünde en büyük eser olarak nitelenen *Mukaddime* baştan sona ümranın ve ümrandan ortaya çıkanların ve ümrarla bağlantılı olanların incelendiği bir eserdir. Ümrana ise İbn Haldun'un anahtar kavramlarından biridir ve *Mukaddimedeki* bölümler ümrana göre düzenlenmiştir (Yavuz, 2013, s. 324).

Mukaddime, Arapça kaleme alınmış bir eser olmakla birlikte, eserin İbn Haldun hayattayken kopyalanmış nüshaları bulunmaktadır. Ayrıca eserin ilk modern baskıları 1857'de Mısır'da ve 1858'de Paris'te Arapça olarak yapılmıştır. Birçok yabancı dile çevrilmiş bulunan *Mukaddime* Osmanlı Devleti zamanında, ilk olarak Pirizade Mehmed Sahib Efendi tarafından -1730'da I.Mahmud'a takdim edilmiş- ve sonrasında Ahmed Cevdet Paşa (1857-1860) tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. De Slane, 1858'de eseri Fransızca'ya çevirmiş, sonrasında eserin tamamı ya da bazı kısımları İngilizce, Farsça, Hintçe gibi birçok dile çevrilmiştir (Uludağ, 2016, ss. 135-139). Türkiye'de yeni harflerin kabulünden sonra *Mukaddime*'nin çevirilerini sırasıyla Zakir Kadiri Ugan, Turan Dursun ve Süleyman Uludağ yapmıştır. Bu çeviriler arasında en sağlıklı olarak, kendisinden önceki çevirilerin ve Arapça nüshaların eksikliklerini tamamlamaya çalışan Süleyman Uludağ'ın çevirisi gösterilmektedir (Yıldırım, 2006, ss. 143-144).

Mukaddime, birçok ilim insanı tarafından incelenmiş, üzerine makaleler, tezler yazılmış bir eserdir. Ayrıca *Mukaddime* temelinde İbn Haldun'un kuramı üzerine birçok kitap yazılmıştır. Ancak öyle görülüyor ki *Mukaddime* uzun yıllar boyunca üzerinde çalışma yapılacak bir eser niteliğindedir (Cabiri, 2006, ss. 9-10). Burada şöyle bir hususu vurgulamakta yarar var: *Mukaddime* içinde geçtiği *el-İber'in* anlamıyla birlikte ele alınmalıdır (Yıldırım, 2006, s. 31). İber kelimesi Arapça ibret kelimesinin çoğuludur ve hayat dersi, ders çıkarma gibi anlamlara gelmektedir. İşte İbn Haldun'un *Mukaddime*'si, yöntemiyle benzerliği nedeniyle İslam dininin ve *Kur'an-ı Kerim'in* anlamı içinde ele alınmalıdır (Arslan, 1983, s.18). İbn Haldun, tarihi, geçmişten ibretler almak, geçmişle bugünü öğrenmek ve bugünün problemleri bağlamında geçmişe yönelmek bakımından önemsemektedir (Yıldız, 2010, s. 32). Tarih incelendiğinde bir genel kanunluluğa

ulaşılmakta ve bu kanunluluk İbn Haldun tarafından birçok yerde kullanılan *Sünnetullah* 'ı (âdet, düzenlilik) anlatmaktadır. İktal'e göre, *Mukaddime* bütün ruhunun ilhamını *Kur'an-ı Kerim* 'den almaktadır (aktaran A. Albayrak, 2000).

Mukaddime, altı ana bölümden oluşan ve varlık, bilgi, ahlak, ümran, din, psikoloji, siyaset vb. çok geniş alanı içinde barındıran bir eser olma özelliği taşımaktadır. Eser, İbn Haldun tarafından birçok başlığa ayrılmasına ve birçok alanı içermesine rağmen bu çalışma kapsamında varlıkla, bilgiyle, ümranla, yönetimle, siyasetle ilgili beş alt başlıkta incelenmektedir. Bu başlıkların seçilmesinin ve *Mukaddime* 'de bunların nasıl ele alındığının ele alınmasının nedeni, İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin, varlıkla, varlığın bilinip bilinemeyeceğiyle ve ümranla ilgili görüşleriyle ayrılmaz bir bütün oluşturmasıdır. Bütünün bir parçasının çıkarılması ya da göz ardı edilmesi, İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin eksik ele alınması ya da çıkarılan parçanın yerine başka bir şeyin konulması anlamına gelmektedir. İbn Haldun'un *Mukaddime* temelindeki siyaset düşüncesinin doğru bir şekilde okunabilmesi ve aktarılabilmesi için İbn Haldun'un *Mukaddimedeki* varlığa, insana ve bilgiye, ümrana, yönetime ve siyasete dair görüşleri aşağıda ele alınmakta ve tüm çalışma boyunca bu görüşler hatırd tutulmaya çalışılmaktadır. İbn Haldun'un siyaset düşüncesi, tıpkı onun varlığa ve bilgiye dair görüşleri gibi eserinde dağınık bir şekilde ele alınmaktadır. Bu çalışmada İbn Haldun'un siyaset düşüncesini değiştirmeme kaygısı gözetilmeye ve İbn Haldun'un varlığı, bilgiyi göz ardı etmediği vurgulanmaya çalışılmıştır. İbn Haldun'un görüşleri, *Mukaddime* temelinde kısmen açıklamayla aşağıda ele alınmaya çalışılmıştır.

2.3.1. İbn Haldun'un Varlığa Dair Görüşleri

İbn Haldun için maddi varlıklar maddi varlıklarla, maddi olmayan varlıklar maddi olmayan varlıklarla ve maddi varlıklar maddi olmayan varlıklarla bağlantılara sahip olmaktadır. İbn Haldun'un varlık anlayışının çekirdeğini *bağ* oluşturmaktadır. Varlığa dair görüşlerinin temel yöntemi ise varlıkların farklılıklarını ve benzerliklerini dikkate alarak bir varlığı diğer bir varlığa indirgememesidir (Canatan, 2011, s. 16). Bu nedenle İbn Haldun'un siyaset düşüncesini eksik olarak ele almamak için onun varlığa dair görüşlerine kısaca değinmek bu çalışma için vazgeçilmez olmaktadır.

İbn Haldun, varlıkları âlemlere göre sınıflandırır ve bu âlemlerin niteliklerini belirtir. İbn Haldun insanın bildiği âlemleri *Mukaddime* 'de ele almaktadır:

Maddi ve hissi âlem: Unsurlar âlemi ve gökyüzü âleminden oluşmaktadır. Unsurlar âlemi topraktan başlamakta sırasıyla su, hava ve ateş unsuruna varılmakta ve unsurlar birbirine dönüşebilme yeteneğine sahip olmaktadır. Unsurlardan bir üstte bulunan bir öncekinden daha güzel ve daha ince bir özellik göstermekte ve bu hâl gökyüzü âleminde de sürmektedir. Öyle ki gökyüzü âlemindeki varlıklar her şeyden daha güzel ve incedir. Hisle gökyüzü âlemindeki varlıkların sadece hareketleri bilinebilmektedir. Ancak bazı âlimler gökyüzü âlemindeki varlıkların özleri hakkında, varlıkların hareketleri aracılığıyla bilgi sahibi olabilmişlerdir (İbn Haldun, 2016, s. 283).

Tekvin âlemi (Yaratılış âlemi): Madenler, bitkiler, düşünme ve görüş sahibi olmayan hayvanlar ve son olarak düşünce ve görüş sahibi olan insanlardır. Bu âlem madenler âlemiyle başlamakta, madenler âleminin son noktası bitkiler âleminin başlangıç noktasına, bitkiler âleminin son noktası hayvanlar âleminin başlangıç noktasına, hayvanlar âleminin son noktası ise insanlar âleminin ilk noktasına bitişmekte ve bitişik olma hâli; varlıklar için her bir varlığın üstünlük bakımından kendisinden sonra gelen varlığa dönüşebilme yeteneğine sahip olması anlamına gelmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 283-284).

Melekler âlemi: özü sadece idrak ve mutlak düşünce olan varlıklardan oluşan âlemdir. Melekler âlemindeki varlıkların özünden kasıt ise düşünme, düşünülen ve düşünenin -Farabi'nin Ay üstü dünyadaki maddeden bağımsız aşkın varlıklarını anımsayabiliriz- birleşmiş olduğu akıldır (İbn Haldun, 2016, s. 771). Melekler âlemine bitişen âlem ise idrak ve hareket yeteneğine sahip olan nefstir ki nefis çok kısa bir sürede olsa melekler âlemine çıkabilmektedir. Aynı zamanda nefsin bedene bitişik olma hâli mevcuttur (İbn Haldun, 2016, s. 286).

İbn Haldun'a göre âlemler içinde ifade edilenlere ek olarak *fiiller âlemi* de - hatırlanacağı üzere Farabi fiilleri varlık olarak ele almıyordu- mevcuttur. İbn Haldun, canlılardan südurla fiillerin ortaya çıktığını belirtmektedir. Canlıların bu fiilleri ortaya çıkarabilmesi için Allah canlılara belli bir kudret vermiştir. Fiiller insanlardaki gibi belirli bir düzende olabileceği gibi hayvanlardaki gibi düzensiz de olabilmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 767). Bu nedenle İbn Haldun'un varlığa dair görüşlerinde fiillerin de birer varlık olarak düşünülmesi, siyaset düşüncesinin temelini teşkil eden *ümran kuramının* ve asabiyet kuramının anlaşılması bakımından önem arz etmektedir.

İbn Haldun'a göre varlıklar, ifade edilen âlemlerle sınırlı değildir. İnsanın bilemeyeceği birçok âlemde bulunabilir (İbn Haldun, 2016, s. 952). Bütün varlıkların kendisinden sonra gelen başka varlığa dönüşebilme yeteneğine sahip olması, İbn Haldun için varlıkların sadece bu yetenekle sınırlı olmasını anlatır. Varlıkların dönüşebilme yeteneğine sahip olması farklıdır, varlıkların dönüşebilme iradesine, kudretine sahip olması farklıdır; varlıkların tümü bir sonraki üstün varlığa dönüşebilme yeteneğine sahip olmakla birlikte iradeye ve kudrete sahip değildir (İbn Haldun, 2016, s. 299). Varlıklar kendisi dışındaki başka bir varlık tarafından dönüşüme uğratılır ki İbn Haldun'un bu görüşü hiçbir şeyin kendi kendine olmayacağını anlatma bakımından önemli bir ayrıntıdır.

İbn Haldun hayvanlar âleminin genişlediğini, türlerin sayılarının arttığını ve görüş sahibi insana geçildiğini belirtmektedir. Hayvanlar âleminde, zekâ ve idrak sahibi ancak fiilen düşünme yeteneği bulunmayan maymunlar âleminde geçilerek zekâ, idrak ve fikir sahibi insana varılmaktadır. İşte insanlar âleminin ilk noktası bu nokta olmaktadır (İbn Haldun, 2016, s. 284).

2.3.2. İbn Haldun'un İnsana ve Bilgiye Dair Görüşleri

İbn Haldun'a göre, insanın yaratılışı bir defada olup biten bir şey değildir, insanın tüm hayatı boyunca devam eder. Tabiiatta mevcut olan kurallara göre dünyaya gelen insan, içine doğduğu dünyanın sosyal, kültürel, çevresel vb. şartlarıyla sürekli olarak yeniden yaratılır ve bu nedenle İbn Haldun'a göre insan, çoğunlukla alışkanlıklarının çocuğu olur. Bu yaratılışta insanın dışındaki hâllerin ya da varlıkların (Allah'tan farklı olan varlıklar) mutlak bir üstünlüğü bulunmamakla birlikte insana da mutlak bir üstünlük tanınmaz. İnsan çevresini değiştirirken çevresi de insanı değiştirir. Bu yönüyle insan hem etken hem de edilgendir (Nişancı, 2005, s. 242).

İnsan, maddi olan ve maddi olmayan yönleri bulunan varlıktır. İnsan maddi olan yönüyle dış dünyadan aldığı bilgileri maddi olmayan iç dünyasına aktarır. İşitme, tatma, duyma vb. duyularla gelen bilgiler, ilk olarak maddi olmayan *müşterek his kuvvetine* iletilir. Sonrasında müşterek histeki bilgiler *hayal kuvvetine* iletilir ve hayal kuvveti tarafından elde edildiği maddi ortamdan soyutlanarak zihinde hayale dönüştürülür. Sonrasında, gelen bilgiler hafızaya ve *vehim veren kuvvete* ulaşır. Babanın şefkati, Ali'nin dostluğu vb. bilgiler vehim (kuruntu, şüphe) veren kuvvetin alanına girerken tüm bilgiler

hafıza kuvvetinde depolanmaktadır. Bütün bu bilgilerin en son olarak ulaştıkları kuvvet ise fikir kuvvetidir. İnsan, fikir kuvvetiyle düşünmeye ve aklını kullanmaya yönelmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 286-287).

İnsanın maddi olmayan yönü her zaman, düşünmeye ve aklı kullanmaya yönelten fikir kuvvetiyle birlikte hareket etmektedir. Böylece insan bilkuvve maddi olmama hâlini aşarak bilfiil maddi olmama hâline ulaşabilir. İşte bu noktada insan için bilfiil düşünme hâli mevcut olmaktadır. Bilfiil düşünen insan maddi olan yönüne ihtiyaç duymadan bilgiye ulaşabilmektedir ve bu hâldeki insan mevki olarak maddi olmayan varlıkların ilki konumunda bulunmaktadır. İnsanda bu hâl herhangi bir çalışma ve çabalama olmadan vardır ve bu mevkide olan insan yaratıldığında bu yeteneğe sahiptir (İbn Haldun, 2016, s. 287).

İbn Haldun tarafından insanlar tabiatları itibarıyla, sadece maddi olan varlıkların bilgilerine ve bunların hayallerine sahip olan insanlar, maddi olan ve maddi olmayan varlıkların bilgilerine ve bunların hayallerine sezgiyle sahip olan insanlar, maddi olan ve maddi olmayan varlıkların bilgilerine bilfiil sahip olan insanlar olarak sınıflandırılmaktadır. Birinci sınıftakiler âlimler vb., ikinci sınıftakiler evliyalılar vb. insanlar iken üçüncü sınıftaki insanlar peygamberlerdir. Kahinler vb. insanlar ise üçüncü gruptaki insanlardan maddi bir araca ihtiyaç duymaları nedeniyle eksik bir hâlde bulunmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 288-292). İnsanın bilgiyi hangi şekillerde bilebileceğiyle bağlantılı olarak İbn Haldun'un siyaset düşüncesindeki siyaset türleri ortaya çıkmaktadır. Örneğin, dini siyasetin temelindeki insan, varlığın bilgisine sezgiyle sahip olan insan ya da varlığın bilgisini bilfiil bilebilen (perdesiz) peygamber olmaktadır.

İbn Haldun'a göre, fikir kuvvetiyle bilfiil düşünme yeteneğine sahip olan insan, kendi şuurunda derecelendirilmiş birtakım suretlere sahip olmaktadır ve bu suretlere sahip akıl çeşitleri bulunmaktadır: Birincisi tabii ya da kişisel yollarla elde edilen suretlerdir ki bunlara sahip akıl, *akl-ı temyizi* olarak adlandırılmaktadır. İkincisi insanın kendi deneyimleriyle elde ettiği suretlerdir ki bunlara sahip akıl, *tecrübi akıl* olarak adlandırılmaktadır. Üçüncüsü ise pratik ile alakası bulunmayan ilmin ya da zannın oluşmasını sağlayan ve belirli bir düzenle elde edilen suretlerdir ki bunlara sahip akıl, nazari akıl olarak adlandırılır (İbn Haldun, 2016, s. 766).

İbn Haldun'a göre, insanın fikir kuvvetinde, sebep-sonuç ilişkisi ne derece meydana gelirse insanlığı o derece üstün olmaktadır. Tekvin âleminde bulunan insan, fikir kuvvetiyle birlikte düzenli fiiller meydana getirmektedir. İşte insan bu düzenli fiilleri neticesinde bütün varlıklara ve başka insanlara egemen olabilmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 767-768).

İbn Haldun için insan, başlangıçta özü itibarıyla bilgisiz, sonradan bilgi edinebilmesiyle birlikte bilgili varlıktır (İbn Haldun, 2016, s. 775). İnsan birtakım bilgileri sonradan kazanan varlıktır, oysaki meleklerin varlığa dair bilgileri sürekli ve birincil olarak var olmaktadır. İnsan, bilinebilen varlıklara dair nesnel ya da öznel suretleri nefsinde oluşturur. İnsan hayattayken oluşan bu suretlerin varlığa uygun olup olmadığını sürekli araştırır. Bu araştırmasını teknik ve mantıksal çıkarımlarla yapmaya çalışır. Ancak bu hâl insanlarda, meleklerdeki gibi birincil değil, ikincil olarak gerçekleşir ve bir şeyi perde arkasından görmekle eşdeğerdir. Bu nedenle insan, tabiatı itibarıyla cahildir ve bilgilerinde tereddüt vardır. Ancak İbn Haldun'a göre insan için kimi zamanlar bu *perdelere* açılır ve insan varlıklara dair bilgileri apaçık bir şekilde edinebilir. Bunlar; insanı kötülüklerden uzaklaştıran namaz gibi zikirler, insanın maddi olanlara bağlılığını azaltan oruç gibi ibadetler ya da insanın tüm varlığıyla Allah'a yönelmesi ile olur. Tüm bunlara ek olarak insan, ölünce maddi olan yönünden ve oluşan bu suretlerden sıyrılıp melekler gibi saf bir öze sahip olur (İbn Haldun, 2016, s. 772).

İşte geldiğimiz bu noktada, İbn Haldun'un anlaşılamayan ve üzerinde çokça konuşulan ümran ve asabiyet kavramlarına dair bir-iki şey söylemek önem arz etmektedir. Ümran ve asabiyet, insanın perde arkasından gördüğü varlıklardır. Bu nedenle ümranın ve asabiyetin insanda sadece özlerinin belirtilerinden kaynaklı suretleri bulunmaktadır. İnsan için ümran ve asabiyet, mahiyetleri itibarıyla meçhul kalmaktadır.

İnsanın tabiatıyla birlikte varlıkların bilinebilmelerinin imkânı ortaya çıktıktan sonra İbn Haldun'un siyaset düşüncesini içinde barındıran, İbn Haldun'un ümran ilmine ve ümran ilminin temel konusu ümrana geçiş yapabiliriz.

2.3.3. Yeni Bir İlmin Doğuşu: İbn Haldun'un Ümran İlmi

İnsanlar, yiyecek, güvenlik vb. ihtiyaçlarını karşılayabilmek için zorunlu olarak bir arada yaşamaya ve yardımlaşmaya muhtaçtırlar. Bu nedenle insanların bir araya

gelmeleri tabii olarak, tabiatlarının muhtaçlığının gereği olarak gerçekleşir (İbn Haldun, 2016, ss. 213-215).

İnsanlar ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla bir araya geldiklerinde, bir birlik teşkil ettiklerinde ya da bir topluluk hâlinde bulduklarında ümran oluşmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 208-209). Ümranın ne olduğuna dair çok çeşitli tanımlamalar ve kavramlaştırmalar bulunmaktadır. Ümranın sözlük anlamı bir yerde oturmak, yaşamak, inşa etmek, mamurluk, mamur olmak vb. anlamlara gelmekle birlikte İbn Haldun tarafından âlemdeki mamurluğa, ictimai (sosyal) hayata ve medeniyete karşılık kullanıldığı ileri sürülmüştür (Özcan, 2016, s. 67). Kimisi ümranı toplumsal hayattan ibaret görmektedir (Çalışkan Akçetin, 2017, s. 358). Ümranı gelişmişlik düzeyi olarak ele alıp bu nedenle ilimlerin ve sanatların pekişmediği yerleri ümran olmayan yerler olarak görenler de olmuştur (Akyol, 2011, s.32). Ümranı *medeniyet, kültür* (hars) kelimeleriyle karşılaştırıp ümranı insanın tabiata eklediği şey olarak ele alanlar da bulunmaktadır (Aydın, 2009, ss. 41-42). Bunlardan başka ümranı, bedevi topluluğu hadari topluluk hâline getiren bir kavram olarak düşünenler de bulunmaktadır (Çalık, 2015, s. 46). Ümranı, amacı olan ve bu amacına ulaşmak için hareket eden bilinçli bir varlık olarak görenler de bulunmaktadır (Canatan, 2011, s. 20). Ümranı indirgemeci bir bakış açısıyla sadece insan toplumu, toplumsal hayat ve örgütlenme şekli olarak ele alma gayretleri de mevcuttur (Yavuz, 2013, s. 324; Yıldız, 2010, s. 30). Tüm bu tanımlamalara ve kavramlaştırmalara birçok ekleme yapılabilir ancak bu hâle ne çalışmamız izin verebilir ne de bu hâl ümranın anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir etki yapabilir. Şu bir gerçektir ki ümran, İbn Haldun tarafından birçok yerde kullanılmıştır ve İbn Haldun ümranı neye karşılık kullandığını belirtmiştir (Ateş & Utkan, 2017, s. 222).

Hatırlanacağı üzere insan fiilleri düzenlilik arz etmekteydi ve İbn Haldun tarafından ümran kavramı, *beşerî içtimaa* yani *insani toplumsallık* (toplumsal düzenlilik, sosyal organizasyon) olarak ifade edilmiştir (İbn Haldun, 2016, ss. 213-214). İnsanın sosyal, toplumsal bir varlık olması nedeniyle insanların bir araya gelmelerinin sonucu oluşan ümran (imar eden, bayındır kılan) bir hâldir ancak bu hâl, İbn Haldun'un fiilleri varlık olarak görmesiyle birlikte özü bulunan soyut bir varlık olarak düşünülmektedir. Bu nedenle İbn Haldun bedavette yaşayanların oluşturduğu toplumsal varlığı *bedevi ümran* olarak ele alırken hadarete yaşayanların oluşturduğu toplumsal varlığı *hadari ümran* olarak ele almaktadır. Ümranın varlığı ise hem kendisi hem de insan içindir. Ümranlar

farklı olunca uygulanan siyasetler de farklı olacaktır, İbn Haldun'un ümran tiplerini siyaset düşüncesini belirlemektedir. Bu açıdan ümranın anlaşılmasına yönelik İbn Haldun'un bağlamını aşma hâlimiz mevcut olsa da şu kavramsallaştırmaları kullanabiliriz: A sahil şehrinde yaşayanların oluşturduğu toplumsal varlık için A sahil ümrani, genel olarak pirinç bitkisiyle beslenenler için pirinç ümrani, gelir düzeyi yüksek insanların oluşturduğu toplumsal varlık için zenginlik ümrani, B dinine mensup olanların oluşturduğu toplumsal varlık için B dini ümrani gibi ümranlar.

Ümranla birlikte Allah'ın yeryüzünü imarla görevlendirdiği insanoğlunun yeryüzündeki varlığı korunmuş ve devam ettirilmiş olur. Bu nedenle, İbn Haldun'un kuramına yüzeysel olarak bakılarak iddia edildiği gibi ümranın din dışı ya da *laik* bir kavram olduğu söylenemez. İnsanların hayvani tabiatlarından kaynaklanan saldırma, haksızlık yapma gibi ümranın geleceğini ve dolayısıyla da insanlığın geleceğini tehlikeye atma hâlleri mevcuttur ki bu nedenle ümranda insanları birbirine karşı koruyacak ve ümranın, insanlığın devamlılığını sağlayacak fikir ve siyasetle hareket edecek bir egemene ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanların bir araya gelmeleri tabiatlarından ileri geldiği için, oluşan ümran da ümranda egemenin ya da egemenlerin bulunması da tabiidir (İbn Haldun, 2016, ss. 213-215).

Tabii olan ümranın özüne bağlı olan, ümranın özünde bulunmayıp sonradan ortaya çıkan hâller bulunmaktadır. Ümranın özüne bağlanan şeyleri, özünde olmayıp sonradan ortaya çıkan (arızı) şeyleri inceleyen ilim, ümran ilmidir. Bütün ilimlerin kendine has konusu ve problemleri olduğu gibi ümran ilminin konusu da ümran ve ümrana arız olan şeylerdir (İbn Haldun, 2016, ss. 204-205). Bu paragrafı Mısır Piramitlerini ele alarak açıklamakta yarar var: Ümranın özünde -örneğin asabiyet bulunabilir- Mısır Piramitleri bulunmaz, ümran farklı şeydir, piramitler farklı şeylerdir, piramitler ümranla birlikte ortaya çıkan varlıklardır, tek bir insanın yaptığı bir şey değildir. Ancak Mısır Piramitleri yapıldığı dönemde kendisini meydana getiren insanların oluşturduğu ümrani anlatan bir belirtidir, bir işarettir. Bu yönüyle ümran ilmi için incelenmeye değerdir. Sonuçta, ümran ilminin sadece ümrani incelediğine yönelik yaklaşımlar hatalı gözükmektedir. Ümran, ümran ilminin ana konusudur ancak tek konusu değildir.

Ümran ilminin ümran (bedevi ve hadari) olan ana konusu dışındaki konuları, ümranın özünde olmayıp ümranın özünü ilgilendiren iklim gibi konular ya da ümranla ortaya çıkan ilim gibi konulardır. İbn Haldun bu konuları eserinde belirtmiştir. Bunlar;

1- Yeryüzünün ümran bulunan kısımlarını içeren, coğrafya ve iklimle ilgili olan konular.

2- Bedevi ümranın ya da hadari ümranın özünde olmayıp bunları ilgilendiren *riyaset* ve *mülkle* ilgili olan konular.

3- Hadari ümrana ait olan şehirlileşme ve şehirle ilgili konular.

4- Ümranla ortaya çıkan ümrani geliştiren sanat, rızık, kazanç, ilim vb. içeren konular (İbn Haldun, 2016, s. 209).

Ümran ilminin sadece ümranla ilgilenmediği, İbn Haldun tarafından çok geniş örneklerle ifade edilmiştir. Bu örneklerin hepsini geniş bir şekilde ele almaya imkânımız bulunmamakla birlikte, İbn Haldun'un mülkteki eserlere ve düğün ziyafeti gibi belirtilere ayrı bir önem attığını söyleyebiliriz. Büyük heykeller, muazzam binalar, anıtlar vb. olan eserler hanedanlığın, hadari ümranın gücünün ve egemenliğinin yansımasıdır. Öyle ki geçmiş hanedanlığın, hadari ümrandağilerin oluşturduğu eseri sonradan gelen güçlü ümrandağiler yıkmayı başaramamaktadır. Düğünlerde mülk sahibinin yaptığı harcamalar sonradan kurulan hanedanlıkların gelirlerinden fazla olabilmektedir. Eserleri yapmanın yıkmaktan daha zor olduğu göz önüne alındığında, düğün ziyafeti için harcanan paralara bakıldığında hanedanlıkların ve hadari ümranların nasıl bir düzeye geldikleri akıllara sığmaz bir nitelikte olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 402-411).

İbn Haldun, kendisinin yaşadığı dönemin coğrafi bilgilerine göre yeryüzünü yedi iklime ayırmış, çok sıcak olan birinci iklimde ve çok soğuk olan yedinci iklimde ümranın en az bulunduğunu belirtmiştir. Ümranın en elverişli ve en fazla olduğu iklim dördüncü iklim iken birinci ve yedinci iklimden dördüncü iklime gelindikçe yeryüzü ümrana daha elverişli olmakta ve ümran artmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 258-264).

Normal olan iklimlerdeki ümranlar -üçüncü, dördüncü ve beşinci iklimlerdeki ümranlar- en ölçülü ümranlardır. İbn Haldun için peygamberlik bile bu iklimlerdeki ümranlarda ortaya çıkmıştır. İnsanlar içinde, ruh ve beden açısından mükemmele en yakın bulunanlar peygamberler olarak kabul edilmektedir ve bu mükemmellik orta hâlde

bulunan, ölçülü olan bu iklimlerdeki ümranlarda ortaya çıkabilmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 259). Bununla birlikte İbn Haldun, peygamberliğin varlığını ve peygamberliğin insanın tabiatının bir özelliği olduğunu akli delillerle ispatlamaya çalışan filozofları eleştirir. Eleştirinin temel noktası ise filozofların, “Egemenlik sadece Allah’tan gelen bir din, kanunlar, kurallar (şeriat) ile olur ve tüm halk bu egemene iman ederek onun egemenliğini tanır” şeklindeki kesin saydıkları önermedir. Peygamberlerin getirdikleri kuralların, kanunların var olması, bütün ümranlar için vazgeçilmez bir şart değildir, nitekim insani hayat bunlar olmadan da tamamlanabilmektedir. Zorunlu olan sadece ümranda bir egemenin bulunmasıdır ki bunu sağlayan ise ümranın manevi, soyut taşıyıcısı olan asabiyettir. İbn Haldun bu hâle, dünyada tevhit inancına sahip olmayan insanların tevhit inancına sahip olan insanlardan fazla olmasını, tevhit inancına sahip olmayanların da siyasi teşkilat ve eserlerinin olmasını örnek olarak göstermektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 215-216).

Yukarıdaki paragrafla bağlantılı şekilde filozofların “Sadece dini kurallar, kanunlar çatışmayı ortadan kaldırır” şeklindeki önermeleri kesinlik arz etmez ve dini kurallar, kanunlar mevcut olmasa da, salt güçle ümranda bir egemen bulunabilmektedir. Mecusilik’in kabul edildiği ümranlarda ya da kendilerine dini davetin ulaşmadığı ümranlarda bu hâl mevcuttur (İbn Haldun, 2016, s. 424). Kısaca egemenliği sadece dinle, şeriatla açıklayan önermeler sadece şartından dolayı yanlış önermelerdir ve İbn Haldun egemenliğe, asabiyet kuramıyla yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu bakış açısının çoğunluk tarafından ele alındığı gibi din dışı bir yanı ise bulunmamaktadır, egemenliği açıklamak için filozofların belirttiği şekilde tek bir açıklamaya bağlı kalınmamakta, Allah’ın yaratmasının farkında olmadığımız şekillerinin ve yönlerinin bulunabileceği ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Ümran ilmine göre ümran ve ümranla imar edilen yerler yeryüzünde değişmez, homojen bir şekilde mevcut değildir, ümran yeryüzünün bazı yerlerinde güçlü-zayıf, az-çok olarak bulunmakta bazı yerlerinde hiç bulunmamaktadır. İnsanların bir araya gelmeleri hem nicelik hem de nitelik olarak varlıktan yokluğa doğru farklılıklar göstermektedir. Yeryüzünün bazı kısımları insanlar tarafından insanlar için imar edilip bayındır hâle getirilmişken bazı kısımlarına insan elinin değmesi bir yana insan uğramamıştır. İşte insanların tabii olarak oluşturdukları ümran, imar edilip bayındır hâle

getirilen yeryüzünün kısımlarında fazladır. İbn Haldun için ümradaki farklılığı temelde su, sıcaklık vb. etkenler sağlamaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 222-225).

Yeryüzünde görülen iklimsel ve coğrafi farklılıklar, insanların ve diğer canlıların bedenlerini, huylarını, yaşam şekillerini vb. hâllerini etkilemektedir. Öyle ki sıcak yerlerde yaşayan insanlar zevk ve sefaya, sevince ve neşelenmeye daha fazla meyillidir. Tarımda yılda birkaç kez ürünün alındığı elverişli yerlerde yaşayan insanlar tarım ürünleri biriktirmeyip ürünlerini günlük tükettirirken tarıma daha az elverişli olan yerlerde yaşayan insanlar tarım ürünlerini depolamaya ihtiyaç duymaktadırlar. Bazı yerlerde yiyecekler hem çok çeşitli hem de sayıca çok fazla olabilmekte ve böylece refah mevcut olmakta, bazı yerlerde ise çeşit ve sayı çok az bulunmaktadır. Kıtlığa yakın derecede yiyecek bulunan yerlerdeki insanların iyiliğe yatkınlıkları refah içindeki yerlerde bulunan insanlardan daha fazla olduğu gibi yiyeceği arayıp bulmakta zorlanan yabani hayvanların bedenleri de bol yiyeceğe sahip hayvanların bedenlerinden daha güzel ve daha düzgündür. Tüm bu anlatılanlara yakın örnekleri sürdüren İbn Haldun, refahın ve zenginliğin egemen olduğu yerlerde bulunan insanların dini yaşayış ve bedeni, ahlaki, akli yönlerden kıtlığa yakın yerlerde bulunan insanlardan genellikle geri hâlde olabileceklerini belirtmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 266-274).

İbn Haldun genel hatlarıyla iki çeşit ümranın var olduğunu ifade etmektedir: Bedevi ümran ve hadari ümran. Bedevi ümran hayvanların otlatıldığı bozkırlarda, yaylalarda, ovalarda ve çöllerin çevrelerinde bulunurken hadari ümran köylerde, kasabalarda, şehirlerde bulunmaktadır (İbn Haldun, 2016, s. 209).

2.3.3.1. Bedevi Ümran-Hadari Ümran

İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için zorunlu olarak bir araya geldiklerine, bir araya gelişlerin ve ümran oluşturmaların tabii olduğuna değinmiştik. İnsanların bir şeylere ve birbirlerine ihtiyaç duyan varlıklar olmaları, İbn Haldun'un ümran ilminin temelini oluşturmaktadır (Pekcan, 2003, s. 525).

İnsanların ihtiyaçları *zorunlu*, *haci* (gerekli) ve *kemali* (tamamlayıcı-güzelleştirici) ihtiyaçlar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Zorunlu ihtiyaçlar beslenme, korunma, barınma gibi ihtiyaçlar olup en başta temin edilmelidir. Haci ihtiyaçlar, zorunlu olmamakla birlikte insanı rahatlatacak, gelecekte ihtiyaç

duyulabilecek eğitim gibi ihtiyaçlardır. Kemali ihtiyaçlar ise insanların güzel duyuşal (estetik) gibi hâllerle geliştirdikleri ihtiyaçlardır (Pekcan, 2003, ss. 530-531).

Zorunlu ihtiyaçları üreten kabileler, yün, süt, bal ve et gibi ürünlerini üretmek için bunların elde edildiği hayvanları ve onların yavrularını beslerlerken ya da tarım ürünleri elde etmeyi amaç edinirlerken mezralarda, meralarda, tarlalarda vb. alanlarda yaşamak zorunda kalmaktadırlar, buldukları gıdaları ya olduğu gibi ya da sadece ateşte pişirmek suretiyle tüketmektedirler, basit yapılu evlerde yaşamaktadırlar. Bedevi bir hayat sürmektedirler, zorunlu olan ihtiyaçlarını elde etmek için çabalayıp durmaktadırlar. Eğer ki zorunlu olan ihtiyaçlarından fazlasını elde ederlerse bu fazlalık, refah ve zenginlik olarak ortaya çıkmakta ve bunun sonucunda insanlar zorunlu olan ihtiyaçlarından farklı ürünler elde etmeye, evler, kasabalar ve şehirler inşa etmeye başlamaktadırlar. Bu refah ve zenginlik artarak devam ederse inceliğin son haddine varan âdetler ortaya çıkmaktadır, öyle ki gıdalar terbiye edilmekte, yemek yapılan ve yenilen kaplar güzelleştirilmekte, ipek ve atlas gibi kumaşlardan elbiseler edinilmekte, süslü ve sanatsal evler, konaklar inşa edilmektedir. Refaha ve zenginliğe sahip olan insanlar hadari bir hayat sürmektedirler. İşte bedevi ümrandaki insanlar, zorunlu ihtiyaçların ötesindeki ihtiyaçlara güçlerini yetiremezlerken, zorunlu ihtiyaçlarını çok zor karşılarlarken, hadari ümrandaki insanlar ticaretle ve sanatlarla zorunlu, haci ve kemali ihtiyaçlarını temin etmektedirler (İbn Haldun, 2016, ss. 323-325).

İnsanlar, en başta zorunlu olan ihtiyaçlarını karşılamak zorundadırlar ve bunu bir araya gelerek gerçekleştirdikleri için bedevi ümran, hadari ümrandan daha önce ortaya çıkmaktadır. Öyle ki İbn Haldun için zorunlu ihtiyaçlar kök, kemali ihtiyaçlar zorunlu ihtiyaçlardan ortaya çıkan dal gibidir ki bedevi ümranda hadari ümranın kökü gibidir. Hadari ümrandaki insanlar bedevi ümrani (istisnalar hariç) arzulamazken bedevi ümrandaki insanlar refaha ve zenginliğe ulaşınca hadari ümrana yerleşmektedirler. Hadari ümran refah ve zenginlikle ilgili âdetlere dayanmakta iken bedevi ümranda bunlara güç yetirilememektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 325-326). Ancak İbn Haldun için bedevi ümrandan hadari ümrana geçiş ya da bedevi ümranın hadari ümrana dönüşmesi bir zorunluluk arz etmemektedir, gerekli şartlar oluştuğunda mümkün olabilecek bir hâldir (Pekcan, 2003, s. 531).

Bedevi ümranda, insanlar sadece beslenme vb. temel ihtiyaçlarını karşılamaya çabaladıkları için ticaret, ilim ve sanat yönlerinden basit hâlde bulunmaktadırlar. Ticaret, ilim ve sanat, refah ve zenginlikle ilerleme ve çeşitlenme gösteren faaliyetlerdir. Oysaki bedevi ümranda refah ve zenginlik mevcut değildir. Takas yoluyla sınırlı olan zorunlu maddeler elde edilmekte, ilimler sınırlı ve en basit manasıyla ele alınmakta, sanatlar marangozluk, terzilik, dokumacılık vb. temel ve basit sanatlar olmaktadır. Zamanla bedevi ümran, hadari ümrana dönüştükçe ticari maddeler çeşitlenmekte ve çoğalmakta, ilimler kütüphaneler oluşturulabilecek, ilim merkezleri kurulabilecek kadar çoğalmakta ve gelişmekte, sanatlar, haci ve kemali ihtiyaçların karşılanabilmesi için çeşitlenmekte, çoğalmakta ve birer uzmanlaşma işi hâline gelmektedir (İbn Haldun, 2016). İbn Haldun bedevi ümrani Allah'ın insanları ilk yarattığı hâlde birlikte değerlendirmektedir, tabiat insan tarafından imar edilmemiştir ya da çok az imar edilmiştir ve bedevi ümranda insanın en temel iktisadi faaliyetleri bulunmaktadır (Göcen, 2013, s. 180).

İbn Haldun bedevi ümranla ve hadari ümranla ilgili yapısal farklılıklara yer verdikten sonra bedevi ümran ve hadari ümran arasında bu yapısal farklılıklardan kaynaklanan bazı hâllerin bu ümranlarda yaşayan insanlarda mevcut olduğunu belirtmektedir. Öyle ki bedeviler hayra daha yakındırlar, daha cesurdurlar, daha sağlam ve dayanıklı hâlde bulunmaktadırlar. Hadariler ise refaha ve zenginliğe dalmakla daha çok, şerli olanlara yatkın hâle gelmişlerdir. Ayrıca surlarla korunmakla ve sadece belirli bir kesimin savunma işini meslek edinmesiyle cesur olma haline yabancılaşmışlar ve hatta cesurluklarını yitirmişlerdir. Hadari ümrandakiler kanunların, kuralların kendileri için zorla ve baskıyla uygulanmasıyla sağlamlıklarını ve dayanıklılıklarını kaybetmişlerdir (İbn Haldun, 2016, ss. 326-333).

Din açısından ele alındığında bolluktan uzak olunması itibarıyla bedevi ümrandaki insanlar dini inanca kuvvetle bağlanma ve dinde sadeliğe sahip olma hâllerine hadari ümrandakilere göre daha fazla sahip olmaktadır. Tam tersi olarak, bolluğun refah ve zenginliği getirmesi sebebiyle hadari ümrandaki insanlar bedevi ümrandakilere göre daha az dindar olmaktadır. Bununla birlikte hadari ümranın kendi içerisinde sadeliği ve dini yaşayışı ilke edinip uygulayan insanları, dini yaşayış bakımından hadari ümrandaki diğer insanlara göre daha ileri bir hâlde bulunmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 271-272).

2.3.3.2. Asabiyet

İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin çekirdeğini oluşturan asabiyet kavramı hakkında ilim insanları tarafından bugüne kadar çok fazla tanımlama ve tercüme faaliyetleri yapılmıştır (Albayrak, 2017, s.170). İbn Haldun'un kavrama geleneksel kullanımından geniş bir anlam yüklemesine rağmen asabiyeti tanımlamadığını ve İbn Haldun'un asabiyet kavramını kullanırken gevşek davrandığını ileri sürenler olmuştur (Kayapınar, 2006, s. 88). Asabiyeti belirleyici güç olarak görenler de bulunmakla birlikte yardımlaşma ve dayanışmayı asabiyetin kökeni olarak ele alanlar da olmuştur (Öztürk, 2015, ss. 67-68). Asabiyeti *zümre ruhu, grup hissi, sosyal tutkunluk* vb. başka kavramlarla ifade edenler de bulunmaktadır (Özcan, 2016, s. 69). Bu kavramlaştırmalara ek olarak asabiyeti *milliyetçilik* olarak görenler de bulunmaktadır (Elmalı, 2003, ss. 134-138). Asabiyeti, toplumsal hayatı başlatan bir güç olarak düşünenler de bulunmaktadır (Ateş & Utkan, 2017, s. 222). Asabiyeti dinle açıklama gayretleri de bulunmakta ve din, asabiyetin bir parçası olarak düşünülmektedir (Çalışkan Akçetin, 2017, s. 364). Asabiyetin, bedevi toplumu bir arada tutan yapışkan olduğunu ve asabiyeti bireyciliğin karşıtı olarak düşünenler de vardır (Canatan, 2016, s. 210). İbn Haldun'un asabiyeti sadece siyaset düşüncesiyle ilgili olarak kullandığını ileri sürenler de bulunmaktadır (Çiftçi & Yılmaz, 2013, s. 87). Asabiyetin tanımına dair daha birçok tanımlamalar burada zikredilebilir ancak bu hâl sadece asabiyet kavramının muğlak hâle gelmesine ve yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Şu bir gerçektir ki İbn Haldun asabiyeti birçok yerde kullanmıştır (Kayapınar, 2006, ss. 105-107).

Asabiyetin ne olduğuna geçmeden önce asabiyetin Arapça'da hangi bağlamda düşünülmesi gerektiğini açmakta yarar görülmektedir. Arapça'da sağlam, sert, kuvvetli, zor gibi kelimelerde ayn harfi başta ve sad harfi ortada bulunmaktadır. Bununla birlikte ayn ve sad harflerine eklenen ba harfi kelimeye bağlamak anlamını getirmektedir. Böylece asabe kelimesinin anlamının sağlam ve bağlanmış olduğu ortaya çıkmaktadır (Khemeri, 1984, ss. 162-164). Bu nedenle asabiyet, (ümran kavramında olduğu gibi) sağlamca bağlanma hâli olmakta ve dolayısıyla özü olan soyut bir varlık anlamına gelmektedir. Bu hususu İbn Haldun'un asabiyeti ele aldığı bağlamla birlikte düşünmeliyiz: Yardımlaşmanın, korumanın, karşı koymanın, birlikte hak talep etmenin olduğu, insanların ortaklaşa yaptıkları her türlü faaliyet asabiyetle mümkün olmaktadır (İbn Haldun, 2016, s. 350). Öyle ki hanedanlık kurmak, peygamberlik, herhangi bir iş için

davet gibi insan topluluklarının harekete geçtiği her faaliyet asabiyetle gerçekleşmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 334).

İbn Haldun'un kuramında insanın varlıksal olarak iki tip ümranda yaşadığını ve bedevi ümranın, hadari ümranın kökü olduğunu belirtmiştik. Bedevi ümrân kök, hadari ümrân dal gibi olunca ümrân ağacının kendisini taşıyan ve hem bedevi ümranda hem de hadari ümranda insanlar bir araya geldikten sonra ortaya çıkan ve bir arada kalmayı, dayanışmayı, yardımlaşmayı sağlayan nedir gibi bir soru ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'un kuramında bu sorunun cevabı asabiyet olmaktadır. Öyle ki asabiyet, ümrânın manevi, soyut taşıyıcısıdır. En başta ortaya çıkan ümrân bedevi ümrân olduğu için, bedevi ümranda insanların bağlanma şekli *soy bağı* olduğu için, bedevi ümranda asabiyet en güçlü hâliyle bulunmaktadır. En basit ifadeyle ele alacak olursak, bu güçlü asabiyetle, korunma gibi bir ihtiyaç için hadari ümrandaki gibi surların mevcut olmadığı bedevi ümranda, insanlar bir dayanışma içerisinde bulunarak surlardan daha güçlü bir savunma meydana getirebilmektedirler (İbn Haldun, 2016, ss. 333-334). Dikkat edilmelidir ki asabiyet yardımlaşmanın sonucu değildir, nedenidir.

Asabiyetin manevi, soyut bir varlık olarak ortaya konulması soyut varlığın ne olduğunu kavramamış ya da kavrayamamış insanlar için büyük problem teşkil etmektedir. Bu nedenle asabiyet, çok farklı şekillerde düşünülmüştür. Bu hâl ise İbn Haldun'un kuramının ve siyaset düşüncesinin gereği gibi anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Burada asabiyetin nedeninin açıklanması bu problemi bir nebze olsun kolaylaştırabilir:

İnsanlar arasında tabii olan sadece soy bağı olmakla birlikte *dostluk bağı*, *azatlılık bağı* gibi bağlar mevcut olmaktadır. Bu bağlar sayesinde insanlar bağın gücüne göre, zarara uğrayan ya da yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan insana yardımda bulunmaktadırlar. İnsan, arasında bağ bulunan bir varlığa zarar geldiğinde kendisi de bu zararı maddi olarak hissetmese bile ruhunda hissedebilecek olan bir varlıktır (İbn Haldun, 2016, s. 334). Bir insanın zarara uğrayan ya da uğraması muhtemel olan insanla arasında soy bağı varsa ve bu bağ çok yakın olmayı sağlıyorsa yardımda bulunma hâli canını ortaya koyarcasına kuvvetli olmakta, soy bağı çok yakın olmayı sağlamıyorsa yardımda bulunma hâli azalmakta ve öyle bir noktaya varılmaktadır ki yardımda bulunma hâli ortadan kalkmaktadır. Bu hâlde insanın ruhunda zarar hissetmesi mümkün olmamaktadır. Dostluk, azatlılık, komşu olma gibi hâllerden kaynaklanan bağlarla soy bağı kadar olmasa

da insanlar arasında bir kaynaşma meydana gelebilmektedir. Böylece ümrânın manevi, soyut taşıyıcısı olan asabiyetin meydana gelmesinin birincil nedeni, insanlar arasındaki bağıdır. İkincil nedeni ise *kaynaşma*, birleşmedir. İnsanlar arasında bu bağlar sayesinde kaynaşma, birleşme meydana gelebiliyorsa asabiyetler oluşur, tam tersi bir şekilde kaynaşma, birleşme meydana gelmezse asabiyetler oluşmaz (İbn Haldun, 2016, ss. 334-335).

İbn Haldun için soy bağından meydana gelen *soy asabiyeti* ve dostluk, azatlılık gibi bağlardan meydana gelen *sebepe asabiyeti* asabiyet türleridir. Zamanımızın kavramlarıyla ele alınsa da şu tarz örneklerin verilmesi asabiyetin anlaşılmasını kolaylaştırabilir. Soy bağının neden olduğu soy asabiyeti (kandaşlık), mekân bağının neden olduğu mekân asabiyeti (örneğin hemşehrilik), X milliyet bağının neden olduğu X milliyet asabiyeti (X milliyetçiliği), Bjk bağının neden olduğu Beşiktaş asabiyeti (Beşiktaşlılık), İslam bağının neden olduğu İslam asabiyeti (Müslümanlık), Y siyasi partisi bağıyla kurulan Y parti asabiyeti (Y partililik) vb. asabiyet türleri.

İbn Haldun'a göre, insanlar arasındaki soy bağı açık ya da güçlü ise asabiyet de güçlü, kapalı ya da zayıf ise asabiyet de zayıf olmaktadır. En açık ve en güçlü soy bağı bedevi ümrânlarda bulunmaktadır. Zayıf ve kapalı soy bağı ise hadari ümrânlara özgüdür ve hadari ümrânlarda öyle bir düzeye gelinebilir ki soy bağı tamamen ortadan kalkabilir (İbn Haldun, 2016, ss. 334-337).

İnsanlar arasındaki bağlar açıklık-kapalılık ya da zayıflık-güçlülük bakımından sabit ve değişmez olarak mevcut değildir. Bağlar sürekli olarak değişikliğe uğramaktadır, öyle ki bazen soy bağı karışabilmekte, kapalı hâle gelebilmekte, insanların mekân değiştirmesiyle mekân bağı değişebilmekte, bir soy bağından çıkılıp başka bir soy bağına dahil olunabilmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 337). Tüm bağlar için bu hâli göz önünde tutabiliriz.

Buraya kadar konuyu şöylece özetlemek yararlı görülmektedir. Zamansal kesin çizgilerle ayırmak çok zor olsa da insanlar varlıklarını devam ettirmek için bir şeylere muhtaçtırlar. İnsanlar muhtaç varlıklar olmaları nedeniyle bir araya gelirler ve bir araya gelmeleriyle ümrânı oluştururlar. Ayrıca insanlar bir araya geldiklerinde aralarında bağlar oluşmaya başlar. Oluşan bu bağlar kaynaşmayı, birleşmeyi sağlıyorsa asabiyet meydana gelir ve insanlar için ümrânın devamlılığı sağlanır.

2.3.4. İbn Haldun'da Riyaset ve Mülk

Ümranların devamlılığının sağlanmasıyla birlikte insan türünün devam etmesi de sağlanır. İnsan türü devam ederse ümran da devam eder. Ancak bu çalışmanın *İbn Haldun'un Ümran İlmi* alt başlığında ifade edildiği şekilde ümrani, insan türünü kesintiye uğratacak, yeryüzünde yok edecek önemli bir güç vardır, o da insandır. Bu nedenle İbn Haldun, insanları birbirine kötülük yapmaktan vazgeçirecek egemenin varlığını tabii ve zorunlu olarak görür. İbn Haldun tarafından ümran, bedevi ve hadari olmak üzere iki tipte ele alındığına göre iki çeşit yönetim tipi ortaya çıkacaktır: Riyaset ve Mülk.

2.3.4.1. Riyaset

İnsanların birlikteliği sonucunda ortaya çıkan ümranın manevi, soyut taşıyıcısının asabiyet olduğuna, bedevi ümranda açık ve güçlü soy bağının mevcut olduğuna değinmiştik. Bedevi ümrandaki kabilelerin kendi içlerinde, *genel soy bağıyla* sağlanan güçlü bir asabiyet bulunmaktadır. Ancak bedevi ümranda genel nitelikli bu güçlü asabiyetten daha güçlü asabiyetin kaynağı olarak bir babadan olma, bir aileden olma gibi *özel soy bağları* yer almaktadır. İşte *genel soy asabiyeti* içerisinde bu en özel ve en güçlü soy bağları birbirleriyle mücadeleye girmekte ve bu mücadelenin sonunda en güçlü olan asabiyet galip gelmektedir. Bu hâlde, genel soy asabiyeti galip olan *özel soy asabiyetiyle* temsil edilmektedir. Bedevi ümranda böylece riyaset (başkanlık) ortaya çıkmaktadır. Riyaset bedevi ümrandaki bir özel soy bağının oluşturduğu asabiyetin genel soy bağının oluşturduğu asabiyet içerisinde galip hâlde olması, sivrilmesidir. Eğer ki başka bir özel soy asabiyeti güçlenerek riyaseti ele geçirmiş olan özel soy asabiyetinden daha güçlü hâlde gelirse bu kez güçlenen asabiyet de riyaset için mücadeleye girecek ve gücü ölçüsünde riyaseti ele geçirecektir (İbn Haldun, 2016, ss. 338-339).

Galip olan özel soy asabiyetinde riyaset verasetle aktarılır. Özel soy bağındaki asabiyet riyaseti herhangi bir nedenle yitirirse yerine genel soy bağı içindeki bir başka özel soy bağından kaynaklanan güçlü asabiyet gelir. Bu hâl böylece sürüp gider. Eğer ki bir insan genel soy bağıyla bile bağ kuramıyorsa onun riyaseti ele geçirmesi mümkün değildir. Dostluk ve azatlılık bağıyla oluşan sebep asabiyetleri için de bu hâl geçerlidir (İbn Haldun, 2016, ss. 339-341).

Galip hâldeki güçlü asabiyete sahip olan aile ve insanlar, böyle bir asabiyet kendilerinde bulunması sebebiyle genel soy asabiyeti içerisinde son derece *onurlu ve*

itibarlı olarak anılırlar. Bu hâl ise güçlü asabiyetin daha da güçlenmesine genel soy asabiyeti içinde daha da sivrilmesine neden olur. Bedevi ümranda genel soy asabiyeti gerçek anlamda ve güçlü olarak mevcut olduğu için onur ve itibar da asabiyetleriyle orantılı olarak bulunur. Oysaki hadari ümrandaki genel soy asabiyeti mecazi anlamda ve zayıf olarak mevcut olduğu için onur ve itibar da mecazi olarak bulunur (İbn Haldun, 2016, ss. 341-344).

İbn Haldun, unsurlar âlemindeki her şeyin olma ve bozulma hâlinde olduğunu vurgulamaktadır. Öyle ki onur ve itibar açısından da bu hâl mevcuttur, hiçbir insanın ve ailenin onur ve itibarı Hz. Adem'den beri kesintisiz ve sürekli bir şekilde gelmiş değildir. Bu nedenle İbn Haldun için bir ailenin onur ve itibarı kesin bir şart olmamakla birlikte ortalama dört nesil boyunca sürmektedir. Öyle ki birinci nesil onurun ve itibarın hangi zorluklarla kazanıldığını çok iyi bilmekte, sağlam bir şekilde devam etmesi için var gücüyle çalışmaktadır. İkinci nesil ise onurun ve itibarın nasıl kazanıldığını bizzat birinci nesilden dinlemiş ancak bunu yaşamamıştır. Bu nedenle birinci nesilden geridedir. Sonrasında, ikinci nesilden de geride olan üçüncü nesil gelir ve sadece geçmiş nesilleri taklit etmekle yetinir. En son gelen dördüncü nesil ise onuru ve itibarı küçük görmekte, bunların kolay kazanıldığını zannetmekte ve asabiyeti, asabiyetten kaynaklanan diğer şeyleri göz ardı etmektedir. İşte bu hâlde, dördüncü nesil güçlü olan özel soy asabiyetini yıkmaya başlar. Bu hâlden sonra, genel soy asabiyeti sahipleri güçlenmekte olan başka bir özel soy asabiyetine itaat ederler. Bütün galip asabiyet sahipleri için bu hâl geçerlidir (İbn Haldun, 2016, ss. 345-347).

Bedevi ümranın içinde tabii hâle en yakın olan *vahşi* kabileler cesur olmaları sebebiyle galibiyete en yakın konumda bulunmaktadırlar. Diğer kabilelerin bunlar üzerinde egemenlik kurmaları zor bir hâlken bunların diğer kabileler üzerinde egemenlik kurmaya güçleri yetmemektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 348-349). Ayrıca vahşi kabilelerin cesurlukları ve zorunlu ihtiyaçlarını başkalarından karşılama zorunluluğu sonucunda mülkleri de gayet geniş olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 358-359).

Bedevi ümranda riyasete sahip olanlar diğerleri üzerinde egemenlik kurmuş olsalar da verilen kararlar diğerlerine zorla uygulanamaz. Riyasete sahip olan insan, rehber benzer bir görev yürütmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 334). Bu görev de tabiatı itibarıyla zorunlu ihtiyaçları zar zor karşılayan bedevi ümrandakiler içindir. Bu nedenle

her an zorunlu ihtiyaç kaygısıyla yaşayan insanlarla riyasete sahip olan *reis* arasında büyük bir fark bulunmamaktadır. Oysaki bedevi ümrândakilerin refah ve zenginliklerinin artmasıyla birlikte hadari ümran hâline geçilmekte, yöneten ile yönetilenler arasında büyük bir fark oluşmakta ve böylece mülk ortaya çıkmaktadır. Bu hâli ifade etmek için İbn Haldun asabiyetin en son amacının mülk olduğunu belirtmektedir. Mülkte ise verilen kararlar zorla ve baskıyla diğerlerine uygulanır (İbn Haldun, 2016, s. 350).

2.3.4.2. Mülk

Bedevi ümrândaki galip asabiyet sahibi ulaştığı her bir galibiyet düzeyinde bir sonraki galibiyet düzeyini hedefler. Asabiyet sahibi gücü yettiği ve başarabildiği ölçüde bu hâli ilke edinir ve mutlak bir galip olma, kahretme düzeyi olan mülke ulaştınca bu hâl sona erer. Artık asabiyet kök olan bedevi ümrândan çıkmış dal olan hadari ümrana gelmiştir. Ancak dikkat edilmelidir ki bütün asabiyetlerin böyle bir başarıyı elde etmesi mümkün gözükmemektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 350-351). Bu başarıya ulaşılamamasının sebeplerini İbn Haldun, aşağıda maddeleştirildiği şekilde açıklamaktadır:

1- Asabiyet sahibi ve kabilesi mülkün gölgesine sığınıp mülkün rızayla verdiği nimetlere dalarsa artık mülke sahip olması bir yana, kendi varlığını bile sağlam bir şekilde sürdürmez hâle gelir.

2- Asabiyet sahibi ve kabilesi başkaları tarafından aşağılanma ve başkalarına boyun eğme hâli içinde bulunurlarsa mülke sahip olmaları bir yana asabiyetlerini yitirmiş bir hâldedirler.

3- Asabiyet sahibinin mülke ulaşabilmek için asabiyete sahip olması bir gereklilik iken, asabiyet sahibinin asabiyetin gerektirdiği huylara ve yeteneklere sahip olması da bir gerekliliktir. Nasıl ki asabiyet mülkü arzularsa asabiyetin gerektirdiği huylar ve yetenekler de mülkü arzular. Bu nedenle mülkün elde edilebilmesi için asabiyet sahibi kusurları bağışlama, misafirperverlik, çaresizleri gözetme gibi iyi huylara ve cesaret, mertlik, zorluklara karşı sabretme gibi iyi yeteneklere sahip olmalıdır. Bunları terk eden asabiyet sahibi ve kabilesi mülke sahip olamaz (İbn Haldun, 2016, ss. 352-358). İbn Haldun'un varlık anlayışında madde-suret ilişkisinin kurulabilmesi için tamamlayıcı öğelerin de bulunması gereklidir.

Mülk hâline gelebilecek gücü ve imkânı olmayan, mülkü arzulamayan bedevi ümradaki asabiyet sahipleri zorunlu ihtiyaçlarını teminde bile -örneğin, çiftçilik yapmak için aletler şehirlilerde bulunur- tabii olarak şehirlilere muhtaç hâldedirler. Öyle ki ihtiyaçlarını karşılamak için şehirlilerin hizmetlerinde gönüllü olarak çalışabilirler, şehrin hanedanına boyun eğebilirler. Bu hâlde iken şehirliler, şehrin etrafında yaşayan bedevilere galip hâlde bulunmaktadırlar (İbn Haldun, 2016, ss. 368-369).

Herhangi bir engellemeyle karşılaşmayan, engellerle karşılaşsa bile atlatılabilme gücüne, imkânına ve arzusuna sahip olarak yoluna devam eden, güçlü genel soy asabiyeti temsil eden güçlü özel soy asabiyeti başarabilirse artık mülk hâline gelir. Mülk ister bedeni ister ruhi olsun, bütün dünyevi hayırların ve nimetlerin kendisinde toplandığı onurlu ve itibarlı bir mevkidir (İbn Haldun, 2016, s. 373).

İbn Haldun, asabiyet türlerinin güçlülük-zayıflık ekseninde birbirine göre üstünlüğünü soy asabiyeti ve sebep asabiyeti kavramlarıyla tanımlamıştı. Ancak her soy asabiyeti her sebep asabiyetinden güçlü bir hâlde mi bulunmaktadır gibi bir soru sorulacak olsa İbn Haldun'da bu sorunun cevabı mevcuttur.

Mülk, insanlar için tabii olan ortak kavramlardan biridir. İbn Haldun, yeterli sayıya sahip olan asabiyete dinin eklemlenmesini ve mevcut asabiyetin yeni boyasının din olmasını, ve böylece *dini asabiyetin* oluşmasını, güç ve egemenlik bakımından eşsiz olarak nitelemektedir. Yani genel ya da özel soy asabiyeti varken peygamberlik ya da *Hakk'a davet* şeklinde bir dini davetin gerçekleşmesi ve bu davetin genel ya da özel soy asabiyetine dayanarak bu asabiyeti, dini asabiyete dönüştürmesi muazzam bir güç ve egemenlik oluşturmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki, genel ya da özel soy asabiyeti kavramı, İbn Haldun için birinci derecede öneme sahip bir kavramdır. Dini davetin başarıya ulaşmasını anlatan dini asabiyetin oluşabilmesi için ümranda ilk zamanlarda, genel ya da özel soy asabiyeti bulunmalıdır. Tam tersi bir şekilde genel ya da özel soy asabiyetinin bulunmadığı bir dini davet hâlinde, davet eden kişi başarısızlığa, zarara, ölüme sürüklenmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 378-382). Dini davetin başarıya ulaştığı hâlde, mülkün tabiatı dine uygun hâle gelmektedir ve böylece mülkün insani hayata zararlı olabilecek lükse, rahata dalma vb. yönlerinden daha fazla uzaklaşmaktadır, ümranın devamlılığı daha kolay sağlanmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 440-441). Bu nedenle İbn Haldun egemenliği gayet sağlam ve çok geniş alanları kontrol eden

hanedanlıkların dini asabiyete dayanmış olduğunu ifade etmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 378).

İbn Haldun'un yukarıdaki ifadelerinden kimileri asabiyet ve mülk ilişkisini din dışı bir okuma olarak ele almışlardır (Öztürk, 2015, s. 68). Gerçekten de asabiyet kuramı için yapılan yüzeysel okuma, asabiyetin din dışı niteliği varmış izlenimi vermektedir. Ancak din dışı okumaya en çok müsait olan soy asabiyeti ve soy asabiyetiyle sağlanan soydaşın yardımına koşma, onlara şefkat duyma hâlleri İbn Haldun'un kuramında Allah'ın insanlarda yarattığı bir tabiat olarak düşünülmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 334).

İnsanlar arasındaki soy bağının, asabiyetin, ümranların, riyaset ve mülkün tabii olduğunu ifade eden İbn Haldun için her hanedanlığın coğrafi olarak ulaşabileceği tabii bir sınır bulunmaktadır. Hanedanlığın özel ve genel soy asabiyetine dayanan her bir üyesi, sınırlı sayıdadır ve bunlar, yönetmenin gereği olan vergi toplama, savunma gibi faaliyetleri yerine getirmek için hanedanlığın sahip olduğu topraklara ihtiyaca göre dağılırlar. Bu nedenle hanedanlık üyeleri çok ise hanedanlığın büyüklüğü, sahip olduğu topraklar çoktur ve hanedanlığın var olma müddeti uzundur. Hanedanlık üyeleri az ise tersi hâller gerçekleşmektedir. Bununla birlikte hanedanlıkta, hanedanlığın genel soy asabiyetinden farklı çok sayıda asabiyetin mevcut olması hanedanlığın ömrünün kısa olmasına neden olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 383-388).

Mülk hâline gelmiş bir ümranda, mülke sahip olan kavmin genel soy asabiyeti devam ettikçe o kavmin içindeki bir özel soy asabiyeti sahibi mülkü yitirince yerine, başka bir özel soy asabiyeti sahibi gelir. Bu kavmin genel soy asabiyeti dağılana, içindeki bütün özel soy asabiyetleri sona erene ya da başka bir kavim tarafından istilaya uğrayana kadar bu hâl devam eder. Eğer ki bir kavim güç yetirebildiği başka bir kavmin üzerinde galibiyet sağlarsa mağlup olan kavim galip olmanın tabii bir olay olmadığı hatasına düşerek galip olan kavmin kültürünü, araç gereçlerini, yaşam tarzını benimsemeye başlar. Galip olma hâli, köleleştirme sürecine kadar ileri giderse artık mağlup olan kavim için yok olma süreci başlamaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 359-363).

Mülkün tabiatında refah, zenginlik, sakinlik ve tüm bunlara tek başına sahip olunması vardır. Mülke ulaşabilmek için güçlü bir asabiyetin, kendisine rakip bütün asabiyetlere galip gelmesi zorunludur. Mülk için kendisiyle rekabet edebilecek başka bir asabiyetin kalmadığı hâlde ise her yeri sakinlik kaplamıştır. Galip hâle gelip de mülke

dönüşen asabiyet için artık mülkün bütün hayırları ve nimetleri kendisine akmaya başlar. Mülk sahibi ister tek başına mülkün hayırlarından ve nimetlerinden yararlanır ister diğerlerine bunlardan kendi istediği kadarını verir (İbn Haldun, 2016, ss. 388-390).

İbn Haldun için insanların tabii ömürleri olduğu gibi hanedanlıkların da tabii ömürleri mevcuttur. İnsanların tabii ömürlerinin yüz yirmi yılı aşamayacağını ifade eden İbn Haldun için bir neslin ömrü de kırk yıldır, hanedanlıkların ömrü ise üç nesildir ve genellikle üç nesli aşamaz (İbn Haldun, 2016, ss. 392-394).

Birinci nesil bedeviliğin bütün karakterlerine sahip olup asabiyetleri güçlüdür, kılıçları keskindir, halk üzerinde egemendirler.

İkinci nesil bedeviliğin ve hadariliğin bütün karakterlerini içeren bir nesildir, refaha ve zenginliğe dalma bu nesilde çeşitlilik gösterir, böylece genel soy asabiyetinin gücü azalır ve birinci neslin hâline dönme isteği mevcut olur.

Üçüncü nesil ise bedevilik karakterinin kalktığı yerine haradilik karakterinin yerleştiği, asabiyetin mecazi anlamda var olduğu, savunulmaya muhtaç olan bir nesildir. Bu nesilden sonraki dördüncü nesil hanedanlığın var olduğu değil, yıkıldığı nesildir. İşte bu yüzden İbn Haldun için hanedanlığın ömrü üç nesil, yüz yirmi yıldır.

İbn Haldun nesillerin hâllerini tabii olarak ele aldıktan sonra hanedanlıklar için de tabii olan tavırların bulunduğunu ifade etmiştir (İbn Haldun, 2016, ss. 395-401).

Birinci tavır, *galibiyet ve ele geçirme tavrı* olarak adlandırılırken bu tavırda savunma hâlinde olana galip gelme, mülkü çekip alma, onur ve itibar kazanma, vergi toplama, hanedanlığın sahibi tarafından savunma faaliyetinde halka örnek olma, hanedanlık sahibi ve halkın birliktelik içerisinde bulunma gibi hâller mevcuttur.

İkinci tavır, *tek adam yönetimi ve tek başına kalma tavrı* olarak adlandırılırken bu tavırda hanedanlıkla aynı genel soy asabiyetine sahip olanlar için yönetimden el çektilme ve bu süreçte aşırı zorluklara katlanma, azatlılar ve devşirmeler edinme ve bunları artırma, yönetimin sadece hanedanlığın hanesi ve ailesine kalmasını sağlama, onuru ve itibarı tek elde toplama gibi hâller bulunmaktadır.

Üçüncü tavır, *sakinlik ve rahatlık tavrı* olarak adlandırılırken bu tavırda mülkün bütün hayırlarına ve nimetlerine, yaygın bir şöhrete sahip olma, sanatları ve eserleri geliştirme ve eserleri ebedileştirme, mülkün nimetlerinden en çok taraftarlarına olmak

üzere dilediğine verme, mülkün bütün belirtilerini gösteren, düşmana korku salan bir orduya sahip olma gibi hâller bulunmaktadır.

Dördüncü tavır, *yetinme ve barış tavrı* olarak adlandırılırken bu tavırda öncekilerin kurmuş oldukları düzenle yetinme ve öncekileri taklit etme, diğer mülk sahipleriyle barış içinde yaşama gibi hâller bulunmaktadır.

Beşinci tavır, *israf tavrı* olarak adlandırılırken bu tavırda mülkün hayırlarını ve nimetlerini düşük karakterli kişiler için harcama, ehil olmayan kişileri önemli görevlere getirme, mülkün dostlarını mülke küskün ve gizli düşman hâline getirme, ordu için ayrılan parayı zevk ve arzular için harcama, orduyla ilgilenilmeme gibi hâller bulunmaktadır. Beşinci tavır, hanedanlığın ihtiyarladığı tavidir ve hanedanlık mülkü yitirene kadar ihtiyarlık sürüp gider.

Mülkü ilk olarak kuran asabiyet sahipleri mülkün hayırlarını ve nimetlerini elde etmekten çok mülkü sağlamlaştırmakla zaman harcarlar. Halk mülkü ele geçirenlerin mülküne henüz alışmamıştır ve bu nedenle mülke mutlak surette boyun eğme hâli ortaya çıkmamıştır (birinci tavır). Zamanla boyun eğme hâli bir âdet, bir inanç hâline gelecek ve sanki insanın ilk var olduğu günden beri mevcut mülk varmış gibi bir anlayış gelişecektir. Bu safhada artık mülke sahip olanlar (hanedan), mevcut genel soy asabiyeti sahiplerine ihtiyaç duymayabilecek bir hâle gelebilmektedirler (İbn Haldun, 2016, ss. 374-376). Asabiyet zamanla genel soy asabiyetinden itaat etme bağıyla kurulan asabiyete İbn Haldun'un ele aldığı şekilde sebep asabiyetinin bir türüne, yani mecazi ve zayıf bir asabiyet türüne dönüşmeye başlamıştır (ikinci tavır ve sonraki tavırlar).

Mülk sahibinin ikinci tavidan itibaren azatlılar ve devşirmeler edinmeye başlaması, bunlarla kendi genel soy bağındaki insanları yönetimden uzaklaştırması mülkü oluşturan asabiyette bozulmayı ortaya çıkarır. Mülk sahibi hem kendi genel soy bağıyla bağlı olduğu insanları kendisine gizli düşman hâline getirmiş hem de genel soy bağıyla bağlı olmadığı yani mecazi anlamda asabiyet sahiplerini taraftar olarak yönetime getirmiştir. Genel soy bağıyla bağlı olmadığı insanlarla mülk ele geçirilmeden önce bağ kurulmuş olsa da, genel soy bağıyla bağlı olunan insanlar kadar dayanışma oluşmaz, ancak bu dayanışma daha sonra kurulan bağdan kaynaklanan dayanışmadan daha kuvvetli olur. Azatlılar ve devşirmeler mülk edinilmeden asabiyete dahil olmuşlarsa *taraftarlar ve kazanılan adamlar* olarak adlandırılırken mülk kazanıldıktan sonra asabiyete dahil

olmuşlarsa *hizmetçiler ve yardımcıları* olarak adlandırılırlar. Bu nedenle sonrakiler çok daha kolay bir şekilde gözden çıkarılmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 411-414).

Mülkün ikinci tavra girmesinin başka bir nedeni daha bulunmaktadır. Mülk sahibi bir çocuk ya da bağımsız ve tek başına yönetmenin önemini anlamayan bir insan olduğunda mülk, mülkün sahibiyle özel soy bağı bulunan biri tarafından ele geçirilir. Bu insan böyle hâllerde mülkün hayırlarını ve nimetlerini değerlendirirken mülkün yönetimini de gerçekleştirir, ancak mülke has unvanları kullanmaz. Çok nadir hâller dışında mülk sahibi bu insana karşı gelmez, ancak karşı gelmesi azatlıların ve devşirmelerin mülke katılmasına neden olur, çünkü mülk sahibi sadece bunların yardımıyla bu insana karşı gelebilir (İbn Haldun, 2016, ss. 414-417).

İbn Haldun için mülk sahibinin sahip olacağı özellikler mülkün devam etmesi açısından çok önemlidir. Öyle ki mülkün başındaki kişi halkına çok sert davranan biri olduğunda ya da zekâ seviyesi çok düşük ve vurdumduymaz olduğunda ya da çok zeki ve uyanık olduğunda mülk için zararlı biri olmaktadır. Mülk sahibi çok sert davrandığında halk hileye, yalana alışıp mülk sahibini katletmeyi düşünür, zekâ seviyesi düşük ve vurdumduymaz olduğunda mülkün faaliyetlerini yerine getiremez, çok zeki ve uyanık olduğunda halka kendi seviyesine göre muamele de bulunur ya da halkı aşırı borçlanmaya sevk etme gibi hâllerle yönetmeye çalışır (İbn Haldun, 2016, ss. 418-420). İbn Haldun'un ölçülülüğü, normalliği, kabul edilebilirliği anlatan *itidal kuramı* iklimlerden sonra mülk sahibinde de göze çarpmaktadır.

Mülke dair hâlleri geniş bir şekilde ele alan İbn Haldun mülkü de kendi içinde türlere ayırmaktadır. Her asabiyetin mülkü olmadığı gibi asabiyetlerin güçlülüğü-zayıflığı da mülkte farklılıklara neden olmaktadır. Mülkün birinci, gerçek ve *tam mülk* anlamdaki türü halkı tek başına yöneten, elçiler gönderen, sınırları koruyan, vergi toplayan ve başka bir güce boyun eğmeyen mülktür. Mülkün ikinci ve *eksik mülk* anlamındaki türü ise gerçek ve tam mülkün en az herhangi bir özelliğini yerine getirmekten aciz olan mülktür. Sınırları çok geniş olan mülkte merkez yönetim tam mülk iken merkezden uzak yerlerde emirlikler, derebeylikler için eksik mülk mevcut olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 417-418).

Egemen olan insan halkını yönetirken tam mülke sahip olsa da yönetme faaliyetinin gerektirdiği tüm işleri tek başına yapmamakta bu işler için mülkte ihtiyaca

göre mevkiler ve sınıflar oluşturmaktadır. Bu mertebeler hanedanlıklara, kavimlere ve zamana göre hem isimsel hem de işlevsel olarak farklılıklar göstermektedir. İbn Haldun tarafından bu mertebeler sınıfsal olarak kılıç (askeri) ve kalem (mülki-mali) olarak ele alınırken mevki olarak vezirlik, haciplik (kapı ağası), muhasebe ve vergi divanı, haberleşme ve yazışma divanı, şurta (polis), donanma komutanlığı olarak ele alınmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 482-506).

2.3.4.3. Mülkün Yok Oluşu ve Yeni Mülkün Ortaya Çıkışı

Mülkü kurmuş ve sağlamlaştırmış, nice galibiyetler elde etmiş hanedana mensup olan bir insan, merkezden uzakta bulunan ve hanedanlığı benimsemiş, hanedanlığa boyun eğmiş insanların yaşadığı bir yere giderse, bu uzak yerdeki insanlar mülkün hayırlarından ve nimetlerinden elde edebilmek için aralarına katılan hanedan üyesine, egemen olan insan gözüyle bakmaya başlarlar. Bu hâlde, bu insan için ortak asabiyetlerinin bulunmadığı bu uzak yerde kendi mülkünü kurma imkânı mevcut olabilmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 376-378). İbn Haldun için bu hâlin gerçekleşmesi hanedanlığın ikiye parçalanması anlamına gelmektedir ve bu hâl hanedanlığın ihtiyarlık göstergelerinden ilkidir (İbn Haldun, 2016, s. 555).

Mülkün tabiatı hanedanlığa tamamen yerleşince, artık hanedanlık için ihtiyarlık ortaya çıkmaya başlamaktadır. Tıpkı riyaset sahiplerinin onurunun ve itibarının yok olması gibi mülkte de nesiller geçtikçe hanedanlığın onuru ve itibarı ortadan kalkar, çünkü hanedanlığın harcamaları genel soy asabiyeti sahiplerinin refah ve zenginliklerinden karşılanmaya başlanır ve bu nedenle genel soy asabiyeti ortadan kalkar, vergi gibi gelirler azalırken giderler artmaya devam eder. Hanedanlık tarafından hâci ve kemali ihtiyaçlara çok fazla para harcanır hâle gelinir, bunun sonucunda hanedanlığın sahipleri tamamen hadarileşir ve var olan mecazi asabiyetlerini de yitirirler (İbn Haldun, 2016, ss. 390-392). Ayrıca İbn Haldun için ihtiyarlık, bir kere hanedanlığın üzerine çökünce bir daha ortadan kalkması mümkün olmayan bir hâldir (İbn Haldun, 2016, ss. 557-558).

Mülk ister dini nitelikte olsun ister tabii nitelikte olsun mülkün ilk kurulma zamanında halkın ödediği vergi gibi mülk gelirleri her bir ödeyen için az miktardadır ancak bu gelirler toplamda mülkün giderlerini karşılamaya yetmektedir. Zamanla mülkün tabiatı yerleştikçe artan harcamalar karşısında gelirlerin çeşidi ve miktarı da mülk

sahipleri tarafından halka hissettirilmeden azar azar artırılmaktadır. Halk normal sayılabilecek ve ödeyebileceği, ümranda kendisini barındırabileceği bir vergi miktarı ölçüsünde hanedanlığın gelirlerine katkı sağlar. Ancak sürekli artan giderler nedeniyle kabul edilebilir vergi miktarı zamanla aşılmakta, ümran sürekli gerilemekte ve bu hâle mülkün ihtiyarlığının eklenmesiyle birlikte mülk yok oluncaya dek bu hâl sürüp gitmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 539-541).

Verginin artırılması gibi mülk sahibinin ticaretle uğraşması, harcamalarını kısması ve halkın mallarını ellerinden zorla almak gibi halka zulmetmesi ümranı geriletken ve böylece mülkü yok olmaya götüren iç nedenlerdendir. Öyle ki mülk sahibinin ticaretle uğraşmasıyla malları zorla alma, zorla satma, değerinden düşük alıp pahalıya satma gibi uygulamalar halkın ekonomik hayatını mahvetmektedir. Mülk sahibinin harcamalarını kısmasıyla pazarın en büyük para harcayan tüketicisi daha az tüketmekte ve böylece halkın gelirlerinin azalmasına yol açmakta, mülk sahibinin halka zulmetmesiyle halk azalmakta, dağılmakta, halkın ticari faaliyetlerle uğraşmasına engel olunmakta ve böylece tüm bu hâller ümranı bozup geriletmekte ve bu hâl artarak devam ederse bir noktadan sonra ümran ortadan kalkmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 542-553).

Mülkün var olduğu şehirlerin savunmalarının rakip kabilelerin şehirleri çok kolay bir şekilde ele geçirebileceği hâlde olması, yapılarının tabii afetlere, hastalıklara, kirli havaya davetiye çıkarabileceği hâlde olması, su, otlak alan gibi ihtiyaçların zorluklarla karşılanacağı ya da kimi hâllerde karşılanamayacağı bir hâlde olması mülkü yok olmaya götüren dış nedenlerdendir. Mülkün güçlü ve sağlam olması için mülkün barınağı olan şehirlerin mülk için zararlı olan tüm bu hâllerden emin olarak kurulması gerekmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 635-638).

Mülkte tabii bir hâl olan ihtiyarlığın gelip çatmasıyla birlikte asabiyetin bozulması, gelirlerin azalması ve ümranın gerilemesiyle mülk, yok olana dek daralır ve sonunda yok olur. Nitekim mülkün tabiatında var olan bir tavırdan diğerine geçilmesiyle birlikte son gelinen tavır mülkün yok olmasıdır. Herhangi bir tavırdan sonra herhangi bir mülk sahibi mülkte yeni kanunlar yapma, yeni taraftarlar edinme gibi hâlleri çözüm olarak ele alıp uygulasa da mülk her seferinde yok olmaya bir adım daha yaklaşmaktadır. Bu nedenle İbn Haldun için mülk zamanla daralmakta ve sonunda yok olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 558-565).

Herhangi bir mülk ihtiyarlamaya başlayınca ya da yok olunca bu hâller yeni bir mülkün ortaya çıkışının başlangıcı olmaktadır. Yeni mülkün ortaya çıkışı iki şekilde mevcut olmaktadır: Mevcut mülke bağlı uzak eyaletlerin yöneticilerinin kendi bağımsızlıklarını ilan etmeleriyle ya da mülkün çevresindeki güçlü kabilelerin yok olmaya yaklaşmış mülke saldırıp mülkü ele geçirmesiyle. Mülkü kuran eyalet yöneticileri kendi aralarında rekabete girebilmekteler ancak ihtiyar olan mevcut mülke saldıramamaktadırlar. Mülkün çevresindeki asabiyete ya da dini davete dayalı kabileler mülke saldırmayı ve kendi mülklerini kurmayı göze almaktadırlar. Ancak mülke saldırmayı göze alanlar, mülkü ani bir saldırıyla ortadan kaldıramamaktalar, mülkün üzerine ihtiyarlığın çökmesini, mülkte asabiyetin ve ekonominin bozulmasını, mülkle ilgili haberlerin kendilerine ulaşmasını beklemektedirler. Mülkte bu hâller bulunmadan önce mülk savunulabilmektedir (İbn Haldun, 2016, ss. 565-569).

2.3.5. İbn Haldun'da Siyasetin İki Yönü: Kötü ve İyi (Akli ve Dini) Siyaset

İbn Haldun için mülkün nedeni insanların bir arada yaşamaları iken mülkün elde edilmesinin gereği ise galip gelme ve boyun eğdirmedir. Mülk sahibi olan insan, egemen olduklarını kendi amacı ve arzusu doğrultusunda yönlendirmektedir ki bu yönlendirmeler çoğu zaman halkta isyana, kargaşaya yol açar niteliktedir. Bunların ortaya çıkmaması ve mülkün sağlam bir şekilde sürdürülebilmesi için herkesin boyun eğeceği ve kendisine göre hareket edeceği siyaset ya da kanunlar ortaya çıkmıştır. Bu noktada İbn Haldun siyaseti niteliği itibarıyla ikiye ayırmaktadır. Birinci tür siyasette yani *kötü siyasette*, mülkün sağlam ve yolunda olması için halk, mülk sahibinin işlerine ve yararlarına bağlı olurken ikinci tür siyasette yani *iyi siyasette* mülkün sağlam ve yolunda olması için mülk sahibi, halkın işlerine ve yararlarına bağlı olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 571-572). Siyasetin kötü olarak tipleştirilmesinin nedeni, ümrandaki insan, mal, para gibi her şeyin sadece egemenin çıkarı için kullanılmasıyken siyasetin iyi olarak nitelenmesinin nedeni ümrandaki insan, para gibi her şeyin hem insanların hem ümranın hem de egemenin çıkarı için kullanılmasıdır.

İyi siyaset, İbn Haldun tarafından ikiye ayrılmıştır. Kanunları, yöneticiler ya da yönetim işlerinde bilgi sahibi olan akıllı insanlar ortaya koymuşlarsa İbn Haldun siyaseti *akli siyaset* olarak adlandırırken kanunlar, Allah tarafından konulmuşsa siyaseti *dini siyaset* olarak adlandırmaktadır (İbn Haldun, 2016, s. 420).

Üç farklı siyaset anlayışına bağlı olarak İbn Haldun mülkü üçe ayırmaktadır: *Tabii mülk*, halkı kendi amacına ve arzusuna göre yönetmektir; *siyasi mülk*, dünyevi nimet ve hayırları elde etmek ve zararlardan korumak için yönetmektir; *dini mülk* ise ahiret ve ahireti temele alarak dünyevi yararları sağlamak ve zararlardan korumak için yönetmektir. Dini mülk tabiatı itibarıyla tabii mülkün şeriat koyucu tarafından dine uygun hâle getirilmesiyken peygamberden sonra dini mülk, *hilafet* olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle peygamber ve halifeler (ya da imamlar) dini siyaseti uygularken ya da uygulamaya çalışırken tabii mülke ve siyasi mülke sahip olanlar ilahi dinden farklı bir siyaseti uygulamaktalar ya da uygulamaya çalışmaktadırlar (İbn Haldun, 2016, s. 421). İbn Haldun, halifelerin gelişigüzel insanlar olamayacağını birtakım özellikleri bulunması gerektiğini ifade etmektedir. İbn Haldun'a göre, halifeler;

1- Dini mülkü sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek için içtihat ortaya koyabilecek derecede ilim sahibi olmalıdır. İchtihat ortaya koyabilmesi imkânsız hâle gelirse yetkin ilim insanları, fıkıhçılar ya da kanun uygulayıcılar atayabilmelidir.

2- Dini mülkün temel şartlarından olan adaletin tesisi için adil olmalıdır.

3- Kanunları ve cezaları uygulamada cesur, savaşlarda basiretli, siyasetin kaideleri ve hâlleri konusunda marifetli olmalıdır.

4- Duyu organları da dahil bütün organları tam ve sağlıklı olmalıdır, vesayet altında ya da kısıtlı olmamalıdır.

5- Kureyş'ten olma şartı olarak anılan şarttır (İbn Haldun, 2016, ss. 428). İbn Haldun bu şartı kendi kuramına uygun bir şekilde, en güçlü asabiyete sahip kabileden olma şartı olarak ele almıştır (İbn Haldun, 2016, ss. 431-432).

İbn Haldun, halifeliğin bir ya da birkaç kişi tarafından yürütülmesine dair kesin bir ifade kullanmamaktadır. O, halifeliğin İslam dininin bir meselesi olduğundan bahsederek halifenin kaç kişi olması gerektiğine dair ilkeyi ortaya koymaktadır. Bu ilke, Müslümanların ümrânın bozulmasından men olunduğunu anlatan ilkedir (İbn Haldun, 2016, s. 427).

2.4. İbn Haldun'un Siyaset Düşüncesi ve Yorumları

İbn Haldun'un kuramını oluşturmasının başlangıç noktası nedir? Bu soruya verilecek cevap, İbn Haldun'un tarihle ilgilenmesinde aranmalıdır. İbn Haldun'a göre

tarih, çoğunluğun ilgilendiği bir ilimdir. Ancak tarihle çokça ilgilenilmiş olması onun hak etmediği bir konumda bulunmasıyla ve gerçek dışı olmasıyla sonuçlanmıştır. İşte İbn Haldun kuramını, tarihin hak ettiği konuma gelmesi ve yalan haberlerden temizlenmesi için ortaya koymaya başlamıştır (Arslan, 1983, ss.11-13).

İbn Haldun'un kuramının başlangıç noktasını tarih ilmi olarak seçmesinin önemli bir nedeni bulunmaktadır. Siyasal, sosyal ilimler açısından tarihi ele alma şekliniz yahut tarihi şekillendirmeniz ortaya koyacağınız kuram açısından çok büyük önem arz etmektedir (Erdem, 1993, ss. 157-158). Bu noktada tarihi bilgiler ve bu bilgilerden edineceğiniz genel ilkeler, kurallar, kuramınız için ön kabul konumuna gelmektedir.

İbn Haldun işe tarihle başlamış ve sonrasında tarihi zahiri ve batını yönleri olan bir ilim olarak ele almıştır. Tarihin zahiri yönü çoğunluğun ilgilendiği tarihle ilgiliyen tarihin tamamı yani zahiri yönüyle birlikte daha çok batını yönü, İbn Haldun'un kuramsallığını çerçeveleyen ümran ilmiyle ilgilidir (İbn Haldun, 2016, s. 158).

İbn Haldun'un başlangıç noktası tarih iken eseri göz önüne alındığında, ümran ilminin bugün her biri ayrı bir ilim dalı olmuş, iktisat, sosyoloji, siyaset, psikoloji, coğrafya vb. birçok alanla ilişkisinin bulunduğu görülmektedir. Bu konuya şöyle bir parantez açmakta yarar var: Ne yazık ki, bu kadar çeşitli ilmi alanla ilişkili görüşler ortaya koyan İbn Haldun'u, herhangi bir ilim alanında, sonu "-cu" ekiyle biten bir ilim insanı yapma ya da ilim alanının kurucusu yapma gayretleri mevcuttur (Görgün, 2006, s. 119). Oysaki bu çalışmada İbn Haldun'un siyasete dair yazdıklarının diğer alanlara dair yazdıklarına önem, öncelik vb. kıyaslamalarına girilmemektedir. İbn Haldun kendisinin özel olarak belirttiği gibi ümran ilmini ortaya koyan, görüşleri bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi gereken ve her bir görüşü önem arz eden bir kuramcı konumundadır. Bu çalışmanın konusunun İbn Haldun'un siyaset düşüncesi olması, onun diğer yönlerden incelenmediği anlamını taşımamaktadır. Çalışmanın genelinde görüldüğü gibi siyasete dair görüşlerinin anlaşılabilmesi için İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinin bütünlüğü göz önünde tutulmaktadır.

İbn Haldun'a göre siyaset kavramı ümranın geçmişiyle ve bugünüyle birlikte düşünülmesi gereken bir kavramdır. Ümranın geçmişine ve bugününe dair bilgileri insana kazandıran ilim ise ümran ilmidir. Geçmişe ve bugüne ait bilgilerden ortaya çıkan siyasi ilkeler, yeniden, ümranın anlamlandırılması için bir araç konumuna gelmektedir. Bu

noktada siyaset ilmi, ümran ilmine yardımcı bir ilim iken, tersi bir şekilde ümran ilmi de siyaset ilmine yardımcı olmaktadır (İbn Haldun, 2016, s. 189).

İbn Haldun'un kuramının genel olarak gözlem, tecrübe ve akılla elde edilen bir kuram olduğu gerçeğiyle birlikte siyaset kavramı düşünüldüğünde, İbn Haldun'un kendisinden önceki siyaset kavramlarından farklı bir sonuca ulaştığı görülmektedir. Bu noktada İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin, genel kuramının ele alındığı şekilde ağırlıklı olarak var olanı anlatmaya yönelik olduğu vurgulanabilir (Uludağ, 2016, s. 86). İbn Haldun, eseri incelendiğinde var olanlara yönelik doğrudan çözüm önerilerinde bulunmamış, ağırlıklı olarak var olanlar üzerinde mantıksal temelde çalışmıştır (Albayrak, 2017, s.167). Bu nedenle İbn Haldun bazı ilim insanları tarafından kuramında yer alan konulardaki problemlere çözüm üretememiş bir düşünür olarak görülmüştür (Okumuş, 2006, s. 184). Oysaki İbn Haldun'u özgün kılan yönlerinden biri açık bir şekilde böyle bir çaba içerisine girmeyip var olanları tarif etmeyi tercih etmesidir (Yavuz, 2013, s. 329). Ancak bu hâl, İbn Haldun'un örtülü de olsa birtakım çözüm önerileri getirmediği olarak anlaşılmalıdır. İbn Haldun'un eseri göz önüne alındığında bir Müslüman olarak İbn Haldun'un İslamiyet'i çözüm olarak gördüğünü ifade edebiliriz.

İbn Haldun'un kuramında siyaset, bugünkü anlamından çok daha geniş bir anlamda ele alınmaktadır. Siyaseti, kötü ve iyi (akli ve dini) çerçevelerde tanımlayan İbn Haldun için siyaset, insanı, sadece insan olması yönüyle diğer canlılardan ayıran bir faaliyettir. İbn Haldun'a göre bu faaliyetin var olmasının nedeni insanın toplu hâlde yaşamasıdır. İnsan, hayvani yönüyle şerre yakınken insani (fikir ve fitrat) yönüyle hayra yakın bir varlıktır. Bu nedenle İbn Haldun, siyaseti insandaki hayır hasletlerinin devam ettirilmesiyle bağlantılı olarak ele almaktadır. Böyle bir siyaset düşüncesi ise hayatın her yönünü kapsamakla birlikte ahiret hayatına değin uzanabilmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 355).

İbn Haldun'a göre ümranlardaki siyaset, insanın yeryüzünde halef olarak yaratılmasıyla birlikte düşünülmelidir. İnsanın halef olmasının amacı ise ilahi otoritenin, iradenin yeryüzünde uygulanması ya da yerine getirilmesidir. Bu yönüyle siyaset hayrın yerine getirilmesiyle anlam kazanırken, hayrın yitirilip şerrin (cahilce ya da şeytani hasletlerin) tercih edilmesiyle siyaset ve siyasetin kurumları, ümran yok olmaya sürüklenmektedir (İbn Haldun, 2016, s. 356). İbn Haldun ümranı ele aldığı genel

olarak siyasetin ümründeki her bir varlığa ikramda bulunmak gibi ümründeki her bir varlığa hizmet etmek gibi bir amacının var olduğunu belirtmektedir. Bu yönden var olan siyaset, ümründeki varlığını yeterli düzeye ulaştırabilecek ve ümrünün sureti bu yolla tamamlanmış olacaktır. Tersine bir hâlde ise yerine göre ümrünün ya da siyasetin yok olması kaçınılmaz olmaktadır (İbn Haldun, 2016, ss. 357-358). Madde ve suret tamamlayıcı öğelerle birlikte varlığını sürdürmektedir.

İbn Haldun'un eserinde siyaseti çok dağınık bir şekilde ifade etmesi ve siyaset düşüncesini diğer düşünceleriyle birlikte ele alması, İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin tarihi-toplumsal, amaçsal, metafiziksel, organizmacı, katı belirlenimci bir siyaset düşüncesi olarak nitelenmesine yol açmıştır. Bu çalışma özelinde, İbn Haldun'un siyaset düşüncesine dair nitelemeler üzerinde aşağıda durulmaya çalışılmıştır.

İbn Haldun'un kuramı, değişimi temele alan tarihi-toplumsal bir siyaset düşüncesi olarak ele alınmaktadır. Buna göre, siyaseti ve siyasi belirleyicilerini ele almayı amaç edinen her anlayış ümrünün çok hızlı ya da çağlar sürebilecek değişimini hesaba katmalıdır (Kayapınar, 2006, ss. 85-86). İbn Haldun, değişim etkenini göz önünde tutarak tarih ilmi yardımıyla ve ümrünü gözlemlemekle genel olan ilkelere ulaşmayı amaç edinir (Öztürk, 2015, s. 66). Bunu yapabilmek için de tarihe yaklaşımını değiştirerek tarih hikayeciliği yerine, tarihi olgular ve belirleyiciler için nedensellik ilişkisini temele alır (Özcan, 2016, s. 66). Bu temelde sadece siyasi olaylar ve siyasi belirleyiciler değil, ekonomiden ilme çeşitli alanlara ait ilişkiler bütüncül bir bakış açısıyla incelenir (Çalışkan Akçetin, 2017, s. 357). Tüm bu yönlerden İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin bir kelime değiştirilerek *tarihi-ümriansal* siyaset düşüncesi olduğunu ifade edebiliriz. İbn Haldun, ümrünü ve ümründeki değişimi, tarihi olgular ve belirleyiciler için nedenselliği, tarih anlayışının ve dolayısıyla siyaset düşüncesinin merkezi konumunda bulundurmaktadır. Ancak burada İbn Haldun'un tarih anlayışına şöyle bir hususu da eklemeliyiz: İbn Haldun'da tarih anlayışı, nesiller ve tavırlar kuramından dolayı modern zamandaki *ilerlemeci tarih anlayışı* olarak ele alınmamakta, *döngüsel tarih anlayışı* olarak ele alınmaktadır (Doğan, 2009, ss. 51-53).

İbn Haldun'un siyaset düşüncesi, genellikle asabiyet kuramı nedeniyle amaçsal olarak ele alınmaktadır. Bu kurama göre riyasette bulunan asabiyetin tabii olarak ulaşmak istediği, ulaşabileceği en son durak mülktür (Özcan, 2016, s. 71). Asabiyet sahipleri tüm

imkân ve güçleriyle mülke ulaşmaya, mülkü ele geçirmeye çalışır. Bu hâlin ümrandaki karşılığı, bedevilerin hadarileşmeyi bir amaç olarak görmeleridir (Çalık, 2015, s. 50). Genellikle bedeviler şehre yerleşmeyi arzularken şehirden badiyeye göç etmek çok istisnai bir hâldir. Ayrıca İbn Haldun, insanın halef olarak yaratılması düşüncesiyle birlikte insanın varlıksal olarak yeryüzünü imar etmek gibi bir amacının olduğunu belirtmektedir. Bu açılardan İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin amaçsal nitelikli olduğu söylenebilir.

Ümranın varlık alanını, fiziki öğelere ek olarak metafiziksel öğelerle açıklamaya çalışması nedeniyle İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin metafiziksel bir kuram olduğu ifade edilmektedir (Yıldırım, 2006, s. 163). Bu tespiti ek olarak Fahreddin Razi, klasik metafiziği bilmeyenlerin İbn Haldun'u gereği gibi anlamayacaklarını iddia etmektedir. (aktaran Yavuz, 2013, s. 322). Bu görüşlerin altında yatan etken ise asabiyet, mülk vb. kavramların İbn Haldun tarafından ümranın varlık alanında incelenmiş olmasıdır (Görgün, 1999, s. 544). Ayrıca ümranın fiziki ya da metafiziki varlıklarının bir yaratıcı tarafından yaratıldığı İbn Haldun tarafından ifade edilmesi bir diğer metafiziksel özelliktir. İfade edilen yönlerden İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin metafiziksel nitelik gösterdiğini ifade edebiliriz.

İbn Haldun'un siyaset düşüncesi, hanedanlıklar İbn Haldun tarafından bir canlıya (insana) benzetildiği için organizmacı bir siyaset düşüncesi olarak görülmektedir. İbn Haldun hanedanlıkların, insan gibi doğacağını, büyüyeceğini, belirli bir süre yaşayacağını, öleceğini ya da yok olacağını ifade etmektedir (Özcan, 2016, s. 77). İbn Haldun'un organizmacı kuramında hanedanlıklar, insana sadece gelişim ve ölüm süreçleriyle birlikte benzerlik göstermektedir (Yıldız, 2010, s. 45). Bu nedenle İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin bir yönüyle organizmacı nitelik gösterdiğini ifade edebiliriz. Ayrıca Yakıt (2001, ss. 8-15), çeşitli zaman ve coğrafyalardan ele aldığı devletlerin ve hanedanlıkların ömürlerini incelemiş ve İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin organizmacı niteliğinin genellikle doğru olduğunu ifade etmiştir.

İbn Haldun'un siyaset düşüncesi katı belirlenimci siyaset düşüncesi olarak değerlendirilmektedir. Aydın'a (2009, s. 43) göre ümranın sürecine kimse müdahale edemez, örneğin bir hanedanlığın yıkılmasını kimse engelleyemez. Husri'ye (1991, s. 226) göre, İbn Haldun sosyal olayların kendi tabiatlarına göre şekillendiğini çokça ifade etmiştir ve bu yönüyle çok belirgin bir belirlenimcilik mevcuttur. Öztürk'e (2008, s. 195)

göre, İbn Haldun, insanı tarihin nesnel kanunları karşısında zayıf bir varlık olarak algılayıp insanın bir şeyleri değiştirmesinde bile iklimi ve yaratıcıyı mutlak güç olarak görmektedir. Yıldız'a göre, İbn Haldun hanedanlıkların ömrüne dair olan tavırları, tabii ve zorunlu olarak geçirilmesi gereken tavırlar olarak ele almakta ve kişilerin bu konuda pasif bir konumda bulunduğunu ifade etmektedir (Yıldız, 2010, s. 44). Oysaki Yakıt (2001, s. 7) için İbn Haldun tam anlamıyla belirlenimci değildir, İbn Haldun hanedanlığın ömrünün uzatılabileceğini, hanedanlığın ömrünü devam ettiren etkenlerin var olmasıyla birlikte hanedanlığın ömrünün devam edeceğini, hanedanlığın ömrünü devam ettiren temel etkenin ise asabiyet olduğunu belirtmektedir. Yıldırım'a göre, İbn Haldun'un varlıklar arasında kurduğu sebep-sonuç ilişkisi katı belirlenimci bir şekilde değildir, İbn Haldun için varlıklara dair sebep-sonuç ilişkisi sadece Sünnetullah'ı kavramak açısından kurulmakta, bu ilişkinin mahiyeti ve keyfiyeti ise meçhul kalmaktadır. İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin katı belirlenimci olarak düşünülmesinin önemli bir nedeni ise İbn Haldun'un kullandığı *ahval* (hâller) kavramının bugünkü manada *sosyal olay* terimi olarak düşünülmesidir ve bu nedenle İbn Haldun mutlak olmayan kanunlara, kurallara ulaşmıştır (Yıldırım, 2006, s. 347). Bu hususu, İbn Haldun'un "Suyun suya benzemesinden daha çok geçmişler geleceğe benzer" düşüncesiyle birlikte düşünebiliriz (Göcen, 2013, s. 175).

İbn Haldun'un varlık anlayışında değişmeyen tek var olanın Allah olduğu düşünüldüğünde ve çoğu insan tarafından sürekli değişen varlıkların özlerinin birebir, tamamen -bir şeyin kendisi olarak- kavranmasının zorluğu göz önünde bulundurulduğunda, birbirine zıt olan bu iki görüşten ikinci görüşün daha tatmin edici bir görüş olduğunu vurgulayabiliriz. İbn Haldun eserinin birçok yerinde Sünnetullah'tan bahsetmektedir. Sünnetullah ise Allah'ın yaratmayı bir kanunlulukla, düzenle yaptığını anlatan bir kavramdır, Allah için herhangi bir zorunluluğu ifade etmemektedir. İnsanların seçim yapabilme serbestisine sahip bir varlık olarak yaratılmaları da bir Sünnetullah örneğidir. Sonuç olarak, İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin katı belirlenimci olmadığını ifade edebiliriz.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARABİ’NİN VE İBN HALDUN’UN SİYASETE DAİR GÖRÜŞLERİNİN KARŞILIKLI İNCELENMESİ

İslami gelenekte bulunan iki önemli düşünürün hayatları, yaşadığı dönemleri, varlığa dair görüşleri, insana ve bilgiye dair görüşleri, topluma ya da ümrana dair görüşleri, yöneticilere ya da yönetimlere dair görüşleri, siyasete dair görüşleri kendi bölümlerinde ifade edilmeye çalışılmıştır. İlk iki bölümde çalışmanın temel eksenini oluşturulmuştur. Çalışmanın ana eksenini olan bu bölümde; Farabi’nin ve İbn Haldun’un siyasete dair görüşleri, Farabi’nin topluma, İbn Haldun’un ümrana dair görüşleri, Farabi’nin ve İbn Haldun’un yöneticilere ve yönetime dair görüşleri, Farabi’nin ve İbn Haldun’un siyaset ve din ilişkisine dair görüşleri, Farabi’nin ve İbn Haldun’un meşruiyete dair görüşleri ilk iki bölüm temel olmakla birlikte ulaşılan bazı kaynaklardan yararlanılarak karşılıklı olarak incelenmeye çalışılmıştır.

3.1. Farabi’nin ve İbn Haldun’un Siyasete Dair Görüşleri

Hem Farabi hem de İbn Haldun siyaseti bugünkü kullanılan anlamından daha geniş bir şekilde ele almışlardır. Farabi, siyaseti erdemli olan ya da erdemli olmayan iki temel toplum ve şehir tiplmesiyle birlikte düşünmekte bu tiplmeler kendi içinde çeşitlense de siyasetin türünü bu tiplmeler belirlemektedir. Siyaseti, toplumdaki ve şehirdeki en üstün sanat olarak ele alan Farabi’nin siyaset düşüncesinde erdemli olan toplumlarda erdemli siyaset bilinip icra edilirken, erdemli olmayan toplumlarda erdemli olmayan siyaset bilinip icra edilmektedir.

İbn Haldun, siyaseti tamamen yöneticinin çıkarı için icra edilen ya da halkın yararı için icra edilen siyaset olarak iki türe ayırmıştır. Tamamen yöneticinin çıkarı için icra

edilen siyaseti kötü ve zararlı bulan İbn Haldun, halkın yararı için icra edilen siyaseti iyi ve yararlı bulmakla birlikte iki tür olarak ele almaktadır. Bunlar, sadece dünyevi yararların elde edilebilmesini sağlayan akli siyaset ve hem dünyadaki hem de ahiretteki yararların elde edilebilmesini sağlayan dini siyasettir. Hem Farabi'nin hem de İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerine yüzeysel olarak bakılacak olsa bile gözümüze çarpan ilk şey erdemli-iyi, erdemli olmayan-kötü kavramları ekseninde siyaset türlerinin bulunduğudır. Bu noktada her iki düşünür için erdemli olan ya da iyi olan nedir gibi bir soru ortaya çıkmaktadır.

Farabi, hatırlanacağı üzere İlk Varolan'ın sıfatlarından biri olarak düşündüğü gerçek mutluluğu amaç edinen bir siyaset düşüncesi ortaya koymuştur. Bu tarz mutluluğa ulaşabileceğini düşündüğü tek toplum tipi olan erdemli toplumun görüşlerini sayan Farabi, bu görüşleri bilmenin insana, erdemi kuramsal yönden kazandıracağını belirtmiştir. Ancak genel düşüncesine egemen olduğu şekilde Farabi, erdemin sadece kuramsal olarak bulunmasının tek başına erdemli olmaya yetmeyeceğini ve erdemin bilinmesiyle birlikte erdemli fiillerin uygulanmasının erdemli olmanın diğer bir şartı olduğunu belirtmiştir. İşte bu noktada kuramsal olarak genel ilkeler hâlinde bulunan erdemin maddi dünyadaki tikellere nasıl yansıtılacağı önemli bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Bu problem, Farabi'nin siyaset düşüncesinde, erdemli olan fiilleri orta olan, ölçülü olan fiiller olarak gören başka bir genel ilkeyle aşılmaya çalışılmıştır.

İbn Haldun iyiyi tek bir yönden ele almamıştır. Ona göre, sadece dünyevi yararları elde etmek, iyi olabileceği gibi hem dünyadaki hem de ahiretteki yararları elde etmeye çalışmak da iyi olmaktadır. Sadece dünyevi yararların elde edilmesini sağlayan iyi, İbn Haldun için ümranın, insan neslinin, tabiatın vb. korunmasını, devam ettirilmesini sağlayan kanunlar ve uygulamalardır. Hem dünyadaki hem de ahiretteki yararların elde edilmesini sağlayan iyi ise Allah'ın koyduğu kanunlar ve bu kanunlara uygun olarak yerine getirilen fiillerdir. Bu noktada İbn Haldun, gözlemsel yönüne dikkat çekercesine herhangi bir ilahi dine sahip olmayanların da kendilerine göre iyilerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Temeli, salt insan aklıyla ya da dinlerle atılan iyinin uygulamada nasıl olacağı problemi ise İbn Haldun'un birçok yerde vurguladığı, herhangi bir konuda ne gereğinden az kalmayı ne de aşırıya gitmeyi, ölçülülüğü, orta yolu anlatan itidal kavramıyla aşılmaya çalışılmıştır.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyaset tiplerinin ve siyasetlerini belirleyen erdem ve iyi kavramlarının ne olduğu ortaya çıktıktan sonra, her iki görüşte çok önemli bir yer işgal eden yöneticilerin erdemli ya da iyi siyaseti insanlar arasında nasıl bir işlevsellikle yerine getirecekleri konusuna değinebiliriz.

Farabi için İlk Yönetici'nin ve onu takip eden diğer yöneticilerin erdemli siyasetlerinin insanları mutluluğa yöneltmek gibi özel bir işlevselliği mevcuttur. Bu yönüyle Farabi'nin erdemli siyaset düşüncesinde, insanları mutluluğa ulaştırarak mutluluğa ulaşmayı sağlayan özel bir işlevin olduğu vurgulanabilir. İbn Haldun'un iyi siyaset düşüncesinin özel yönü ise, yöneticinin ümranda bulunanlara hizmet etmek gibi bir amacının bulunduğudır. Bu yönüyle İbn Haldun'un iyi siyaset düşüncesinin özel işlevi ümrandakilere hizmet etme olmaktadır.

Farabi için bütün sanatların kendisine hizmet ettiği, kendisinin amacının insanlara hizmet etme olduğu siyasetin temeli nedir? Bu soruya Farabi'nin varlığa dair görüşlerinden yola çıkarak cevap arayabiliriz. Bütün varlıkların ilk nedeni olan İlk Varolan, Farabi'nin siyaset düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Öyle ki İlk Varolan'ın On Birinci Varolan ile indirdiği vahiy siyasetin erdemli olup olmadığını belirlemektedir. Vahye uygun icra edilen siyasetler erdemli siyaset olurken vahiyden farklı, vahye karşıt ya da zıt olarak icra edilen siyasetler erdemli olmayan siyaset olmaktadır.

Siyasetin üç türde ele alındığı İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin temeli nedir? Hatırlanacağı üzere İbn Haldun için insanlar Allah'ın yarattığı varlıklardır. Allah, insanın nefsinin hayvani ve insani olmak üzere iki farklı yönle yaratmıştır. İnsanın hayvani olan yönü nedeniyle bir insanın diğerine egemen olma hâli mümkün olmakta ve insanın sadece kendi varlığını amaç edinerek diğer insanlara egemen olma hâli ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'un kötü olarak nitelediği siyasetin temeli bu hâldir. İnsanın hayvani olan yönüyle ortaya çıkan egemenliğin sadece egemenler için kullanılmasını kötü olarak ifade eden İbn Haldun için, insanın insani (akıl ve fikir) olan yönünün etkisiyle insanların yararlarının gözetildiği siyaset ortaya çıkmaktadır. İbn Haldun'un iyi olarak nitelediği akli siyasetin temeli de bu hâl olmaktadır. Üçüncü tür olarak, dini siyasetin temelini ise Allah'ın vahiyle insanlara gönderdiği din oluşturmaktadır.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin yukarıda ifade edilen yönleriyle birlikte ele alınması gereken önemli bir yönü daha bulunmaktadır. Buna göre

Farabi, siyaseti var olması gerekeni ön planda tutup var olanları inceleyerek oluşturmaya çalışmıştır. Farabi'nin bu çalışmanın temelini aldığı *El-Medinetü'l Fazıla* adlı eseri bile bizlere ilk bakışta, Farabi'nin böyle bir çaba içerisinde bulunduğu izlenimini vermektedir. Farabi her ne kadar eserinde fazıla kavramını kullanmış olsa da eserinde sadece bu tarz siyasete yer vermemiş erdemli olmayan siyasetleri de ele almıştır. Ayrıca erdemli siyaseti ütopya olarak ele almak yerine, Hz. Muhammed ve Hz. Muhammed'den önce gelen İlk Yöneticiler zamanında böyle bir siyasetin var olduğunu bir gerçeklik olarak düşünebiliriz. Bu yönleriyle Farabi'nin hayatı boyunca bütün siyaset türlerini incelediğini, bunları en genel ilkeleriyle ele aldığını ve bunlar arasında da kişisel bir tercih yaparak erdemli olan siyaseti ön plana çıkardığını ifade edebiliriz. Bu hâl siyasete dair görüş bildirmiş olan bütün düşünürler için, az ya da çok üzerinde durulan bir ilkedir, çünkü insan hayal eden varlıktır ve her zaman hem kendisi için hem de toplum için, içinde bulunulan hâlden daha iyisini hayal etmektedir. Bu nedenlerle Farabi'nin erdemli siyasetini kendi yaşadığımız çağı temele alarak indirgemeci bir bakış açısıyla sadece olması gereken olarak görmek, Farabi'ye yaklaşımda yapılan önemli bir anakronik hatadır. Ancak şu bir gerçektir ki Farabi, erdemli siyaset üzerinde çokça durmuştur ve böyle bir siyasetin genel ilkelerini açığa çıkarmak için hayatı boyunca çalışmıştır.

İbn Haldun'da siyaset, kendisinin bütün yönlemselliğine ve kuramsallığına uygun şekilde, genellikle var olanı ön planda tutma çabasıyla ele alınmaktadır. Buna göre ümranın sureti olan riyasete ya da mülke ait siyasetler İbn Haldun'un gözlemci yönüyle açığa çıkarılmaya çalışılmış, İbn Haldun'un üç türde ortaya koyduğu siyaset bu bakış açısının ürünü olmuştur. Eserinin tamamı dikkatle incelendiğinde İbn Haldun'un siyaseti ele alış şeklinin genel olarak korunduğu ifade edilebilir. Ancak geneli dikkate alan bu görüşe şöyle bir parantez açılabilir: İbn Haldun eserinin hiçbir yerinde dini siyasetin tercih edilmesi gerektiği yönünde açık görüş bildirmemiş olsa da, dini siyaseti ele alırken örtülü olarak en yetkin siyaset türünün, dini siyaset olduğuna dair izlenim bırakmaktadır. Bu yönüyle İbn Haldun'un da Farabi kadar açık olmasa da bir siyaset türünü tercih ettiğini ileri sürebiliriz.

Siyasete dair görüşlerini buraya kadar karşılıklı olarak ele almaya çalıştığımız her iki düşünür, bu görüşlerine hangi gerçeklerden hareketle ulaşmışlardır? Siyasetin türünü ortaya koymaya yarayan bu soruya Farabi toplumla, İbn Haldun ümranla ulaşmaya çalışmışlardır.

3.2. Farabi'nin Topluma, İbn Haldun'un Ümrana Dair Görüşleri

Hem Farabi hem de İbn Haldun insanların toplu hâlde yaşamalarını zorunlu olarak görmekteydi. Bu yönüyle her iki düşünüşte insanların bir araya gelmeleri tabii bir hâl olarak ele alınmaktadır.

Farabi için insanların toplu hâlde yaşamalarının nedeni, insanın muhtaç varlık olmasıdır. Bu muhtaçlık hâlini, Farabi'nin Ay altı dünyadaki varlıkları tanımlamasıyla birlikte düşünebiliriz. Buna göre, Ay altı dünyadaki varlıklar, varlıklarını devam ettirmek için gerekli şeylere, var oldukları ilk andan beri sahip olmayan varlıklardır. Ay altı dünyadaki her bir insan, varlığını devam ettirebilmek, varlığa gelme amacını gerçekleştirebilmek, mutluluğa ulaşabilmek, yetkinleşebilmek ve mükemmelleşebilmek için diğer insanlarla yaşamaya muhtaçtır. Farabi tarafından insanların birlikte yaşamaları, aile birliği, sokak birliği, köy gibi eksik, kusurlu toplumlar; küçük toplum, ümmet ve dünyadaki bütün insanlardan oluşan büyük toplum gibi mükemmel toplumlar olarak sınıflandırılmıştır. Farabi bu sınıflandırma içerisinde şehre ve şehirde yaşayan topluma ayrı bir önem atfetmektedir. Buraya kadar anlatılanlar Farabi'nin değer bağımsız, tabii toplum sınıflandırmasını anlatır.

Farabi için mükemmelliğe ilk olarak, şehrin insanların oluşturduğu küçük toplumda ulaşılabilirken Farabi'nin bütün siyaset düşüncesini şehirdekilerin sahip oldukları görüşler belirlemektedir. Sahip oldukları görüşlere göre toplumlar, erdemli toplumlar ve erdemli olmayan toplumlar olarak iki tipe ayrılır. Erdemli olmayan toplumlar da kendi içerisinde fasık, karakteri değişmiş, cahil ve doğru yolu bulamamış toplumlar olarak tipleştirilir. Bu toplumlardan cahil toplumda kendi içerisinde; zaruret toplumu, zenginlik toplumu, bayağılık ve düşkünlük toplumu, şeref toplumu, kuvvet toplumu ve demokratik toplum olarak tipleştirilir. Farabi'nin siyaset düşüncesinde en büyük amaç olan gerçek mutluluğa sadece erdemli toplumda ulaşılır. Diğer toplumların ulaşacağı yok olma hâli ya da sonsuz mutsuz olma hâli, toplumların görüşlerine göre değişiklik gösterir.

İbn Haldun için insanların birlikte yaşamalarının nedeni temelde güvenlik ve beslenme gibi zorunlu ihtiyaçlardır. İnsan, zorunlu ihtiyaçlarını sadece toplu hâlde yaşayabilmesiyle karşılamaktadır. Zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilen ve zorunlu ihtiyaçlarından fazlasını elde eden insanlar refaha ve zenginliğe erişmektedir. Bu refah

ve zenginlik sonucunda haci ve kemali ihtiyaçlar ortaya çıkmakta ve insanlar zorunlu ihtiyaçlarına ek olarak, haci ve kemali ihtiyaçlarını da karşılamaya yönelmektedirler. Bu yönüyle İbn Haldun için insanların birlikteliği, insanların muhtaç olan yapılarından kaynaklanmaktadır.

İbn Haldun, ihtiyaçları zorunlu, haci ve kemali olarak sınıflandırdıktan sonra bu sınıflandırma temelinde mran tiplerini oluşturmaktadır. Zorunlu ihtiyaçların karşılanmakta zorluk çekildiği ya da sadece bunların karşılanabildiği mran, bedevi mran olarak adlandırılırken, zorunlu ihtiyaçlara ek olarak, haci ve kemali ihtiyaçların da karşılanabildiği mran, hadari mran olarak adlandırılmaktadır. İbn Haldun bu tiplere hem tarihsel bilgiyi kullanarak hem de kendi zamanını gözlemleyerek ulaşmıştır.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un insanların bir araya gelmelerini nasıl temellendirdiklerini, hangi tiplerle ifade ettiklerini vurguladıktan sonra bu tiplerin sadece kavramsal bir tipler mi olduğu ya da kendi içerisinde bir varlıksal alan barındırıp barındırmadığı konusuna değinebiliriz.

Farabi'nin varlığa dair görüşlerini aktardığımız bölümde varlığın nelerden ibaret olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Buna göre varlık çeşitli dünyalarda bulunsalar da sadece maddesel olan, hem maddesel hem de akılsal olan yönleri bulunan ya da sadece akılsal olanı. İlk Varolan, tür olarak başka bir varlığa benzemediği için İlk Varolan'ın sonradan ortaya çıkan madde ya da sonradan ortaya çıkan akıl gibi bir yönü bulunmamaktaydı. Bu yüzden İlk Varolan, Ay st dünyada ya da Ay altı dünyada konumlandırılmamaktaydı. İşte bu yönüyle Farabi için İlk Varolan'dan farklı olan varlık, ya maddedir ya da akıldır. Hatırlanacağı zere Farabi, zamanın sadece an olduğu düşüncesiyle fiilleri varlık olarak ele almamış ve insanların birlikteliğiyle ortaya çıkan toplum, bir varlıksal alan olarak değerlendirilmemiştir. Bu yönüyle Farabi'nin mükemmeli toplum gibi değer bağımsız toplum sınıflandırmasının ya da erdemli toplum gibi değer bağımlı toplum tiplerinin kavramsal düzeyde olduğunu ifade edebiliriz.

Varlık çeşitlerini belirttiği varlıklarla kesin olarak sınırlandırmayan İbn Haldun'un, varlığa dair görüşlerini aktardığımız bölümde varlıkların, çeşitli âlemlerde bulunsalar da madde, akıl ve fiil olmak üzere üç çeşit olduğu ortaya çıkmaktadır. Fiilleri varlık olarak ele alan İbn Haldun tarafından, sadece canlıların fiilleri varlık olarak

değerlendirilmiş ve canlılardan sadece insanların düzenli fiillerde buldukları belirtilmiştir. İnsanların bir araya gelerek oluşturdukları fiiller bir düzenlilik arz etmekte ve böylece insanların fiillerinden bir varlık alanı oluşmaktadır. Öyle ki bu varlık alanı her bir insana, insanın fiillerine bağlı olarak sürekli değişmekte ve yeniden oluşmaktadır. Sonuçta, insanların bir araya gelmeleriyle oluşan, insanların fiillerinden oluşan bu varlık, ümran olarak adlandırılmakta ve İbn Haldun tarafından yapılan tipler varlıksal alan barındırmaktadır. Öyle ki varlık olarak bir insanın tek başına Mısır piramiti yapması mümkün değilken insanların oluşturduğu ümran, Mısır piramitini inşa edebilmektedir.

İbn Haldun'da toplumun varlıksal olarak değerlendirilmesi üzerinde biraz daha durabiliriz. Bir varlık, var olabilmek için madde (taşıyıcı) ve suret olmak üzere iki yöne sahip olmaktadır. İster bedevi ümran olsun ister hadari ümran olsun, ümran varlığının manevi, soyut taşıyıcısı asabiyet olmaktadır. Asabiyet, insanlar arasındaki bağların kaynaşmaya, birleşmeye neden olması sonucunda ortaya çıkmaktadır ki bu yönüyle İbn Haldun'un toplumsal varlığa dair görüşlerinin madde-suret ilişkisi bakımından felsefi niteliğe büründüğünü ifade edebiliriz.

Hem Farabi hem de İbn Haldun insanların bir arada bulunmalarını tabii olarak ele almaktaydılar. Ancak Farabi'nin ve İbn Haldun'un insanı, iradi yönüyle ve fikir kuvvetiyle hareket edebilen varlıklar olarak görmeleri, yöneten ve yönetilen gibi toplumsal sınıfları da tamamen tabii olarak ele aldıklarını mı ifade etmektedir?

Farabi için toplumsal sınıfların meydana gelişi sürecinde insan seçme yeteneğinin bulunmasından dolayı, toplumsal sınıflar hem tabii olarak hem de insan iradesiyle oluşmaktadır. Buna göre bir yetenek insanda bulunsun bile geliştirilmesi gerekir ki bu hâl iradeyi ve fikri gerektirir. Farabi'nin kavramsal toplum tiplerinde toplumu oluşturan toplumsal sınıflar için, insanın iradesiyle insanın tabiatı iç içe geçmiş bir hâldedir. Bu yönüyle farklı toplumlarda farklı şekillerde var olan toplumsal sınıfların temelinde tabiatla birlikte insanın seçme yeteneği önemli bir etken olarak bulunmaktadır.

İbn Haldun, ister bedevi ümran olsun ister hadari ümran olsun ümrandaki bulunan toplumsal sınıfları, tabii olan yönüne ek olarak insanın iradi ve fikri olan yönüyle düşünmektedir. Örneğin, hadari ümrandaki var olan kılıç ya da kalem gibi toplumsal sınıfların oluşmasında tabiatın etkisiyle birlikte iradesini kullanabilen insanın fikri yönelimleri etkili olmaktadır.

Yukarıdaki son iki paragrafta vurgulanmaya çalışılan insanın iradesi, fikri yapısı ya da insanın seçme yeteneği dünya üzerinde aynı dine sahip olsalar da toplumların neden farklı toplumsal sınıflardan meydana geldiğine yönelik önemli bir tespittir. Her iki düşünürün karşılıklı incelenmesinde, düşünürlerin genel siyaset tiplerine ulaşılmaya çalışılsa da din adamları, silah şirketleri, petrol tacirleri gibi toplumsal sınıfların bugün dünya üzerinde uygulanan siyasetlere etkisinin önemli derecede var olduğunu düşünebilmek için, insanın iradi ve fikri yönünü, seçme yeteneğini dikkate almak gereklidir. Bugün geldiğimiz noktada siyasetin ne olduğunu, nasıl şekillendirildiğini algılamada, insanın iradi ve fikri yönü temel olmakla birlikte, Farabi'nin bizlere aktarmaya çalıştığı göksel cisimlerin birbiriyle münasebet kurmasıyla ortaya çıkan ilk eksiklik ya da başka bir deyişle görelilik konusuna ayrı bir önem atfedebiliriz. Böylece günümüzde var olan her bir siyasetin birbirinden farklı siyasetler olduğunun temelinde insan seçimlerinin bulunduğunu, her bir siyasetin uygulanma araçlarının çeşitlilik arz edebildiğini fark edebiliriz. Örneğin, bugün dünyamızda artık mutlak düşman ya da mutlak dostluk ilişkisi kurulmamakta her bir anda, dostluk ya da düşmanlık ilişkileri gözden geçirilmektedir. Devletler, bir cephede dostça ilişkiler kurabilirlerken diğer bir cephede düşman olabilmektedirler.

Sonuç olarak, her iki düşünürün de siyaset düşüncesinin merkezinde bulunan insanların bir araya gelişlerini Farabi kavramsal, İbn Haldun varlıksal olarak ele almışlardır. Siyaset ilmi açısından, insanların varlıksal olarak sürekliliklerini sağlayan ve insanların varlıksal yapılarını belirleyen en önemli etkileyiciler nelerdir, diye soracak olursak, bu soruya “yöneticiler ve yönetimler” cevabını verebiliriz.

3.3. Farabi'nin ve İbn Haldun'un Yöneticilere ve Yönetimlere Dair

Görüşleri

Farabi'ye göre İlk Yönetici gibi yöneticilerin ya da erdemli yönetim gibi yönetimlerin toplumu etkilemek, şekillendirmek gibi çok önemli bir yönü bulunmaktadır. Aynı şekilde İbn Haldun'da ümrandakilerin âdetlerini değiştiren ya da şekillendiren birden çok etkeni ele almasına rağmen bu etkenler arasında yöneticilere ve ümranın sureti olarak ele aldığı riyaset, mülk gibi yönetim tiplerine özel bir yer ayırmaktadır (Kozak, 1999, s. 2).

Farabi için toplumda yöneticilerin yeri ayrıdır. Farabi'nin siyasete verdiği üstünlüğe eş değer üstünlüğü, toplumun yöneticisine özel olarak da toplumun İlk Yönetici'sine verdiğini görebiliriz. İlk Varolan'ın kâinatı yönetmesine, kalbin bedeni yönetmesine benzer şekilde İlk Yönetici de toplumu yönetir. Ancak bu benzerlik sadece yönetmeyle sınırlı değildir. Farabi için kâinatta ilk olanın İlk Varolan olması gibi, kalbin bedende ilk ortaya çıkan organ olması gibi, toplumda da ilk ortaya çıkan İlk Yönetici'dir. Bu yönüyle İlk Yönetici'nin erdemli toplum kurmak gibi bir görevi bulunmaktadır. İlk Yönetici'nin toplumda ilk olması onun görüş, değer ve gelen vahiyler yönüyle ilk olmasını anlatır, (Hz. Âdem dışında) zamansal ya da biyolojik olarak toplumda ilk ortaya çıkan olmasını değil. Farabi, İlk Yönetici'nin sahte olanlarından da bahsetmiştir. Buna göre doğru yolu bulamamış olarak adlandırılan toplumun İlk Yönetici'si, toplumu kendisine vahiy geldiği yalanıyla aldatmış ve böylece kendi görüşlerine göre toplumu meydana getirmiştir (sahte peygamberlik hâli).

Farabi, İlk Yönetici'den sonra gelecek yöneticilerden de bahsetmiştir. Eğer ki İlk Yönetici'den sonra İlk Yönetici olabilecek biri ortaya çıkarsa, kendisinden önceki İlk Yönetici gibi toplumu, vahiy temelli görüşlerine göre meydana getirebilir. Farabi, İlk Yönetici özelliğindeki bir insanın toplumda olmadığı zaman için, İkinci Yönetici'den ve İkinci Yönetici'den sonra gelen yöneticilerden bahsetmektedir. Buna ek olarak, Farabi tek kişilik yönetimi zorunlu olarak görmemekte, yönetimin birden fazla -İkinci Yönetici'nin altı özelliğine uygun şekilde en fazla altı kişi olabilir- kişiden oluşabileceğini de ifade etmektedir. Hem İkinci Yönetici hem de ondan sonra gelen yöneticiler, İlk Yönetici'nin getirdikleriyle bağlıdırlar, onu değiştiremezler. Farabi, yöneticiler içinde İlk Yönetici'ye özel bir yer ayırmaktadır, İkinci Yönetici kendisinden sonra gelecek yöneticiler için geçiş görevi üstlenmektedir ve İkinci Yönetici'den sonra gelecek yöneticiler de toplumun helâk olmaması için başat bir rol üstlenmektedirler. Yöneticilerin toplumda ve şehirde üstlendikleri başat rol, toplumda ve şehirde ortaya çıkan ya da ortaya çıkabilecek bozuklukları düzeltmek ya da bunlara engel olmaktır. Öyle ki yöneticiler toplumdaki bütün insanlardan önce bu görevleri yerine getirmelidir.

Farabi, erdemli siyaset düşüncesinde, yöneticilerin toplumda ve şehirde icra ettikleri önemli görevlere ek olarak, İlk Yönetici'den itibaren yöneticilerin niteliklerine ayrı bir önem atfetmektedir. Buna göre, İlk Yönetici kendisinde hem ahlaki hem bedeni hem de akli üstünlüklerin toplandığı insandır. Farabi, İlk Yönetici'nin bu yapısal

özelliklerini genel ilkeler halinde -bk. bu çalışmanın *Birinci Bölüm'ünün 1.3.5.1. alt Başlığı-* ele almıştır. Bu özellikleri dikkate aldığımızda, böyle bir insanın toplumda bulunması, Farabi'nin vurguladığı gibi çok nadir olarak gerçekleşir. Bu yönüyle Farabi, İkinci Yönetici'yi de özellikleriyle ele almış ve sonrasında gelecek yöneticilerin temel özelliklerini de belirtmiştir. Bu özelliklerin en önemli noktası, İlk Yönetici'nin ya da yöneticiler kuşağının koymuş oldukları kuralların temelde değiştirilememesidir. Hz. Muhammed'in eş-şeria ve millesiyle dünyada var olan İslam dini temelinde düşündüğümüzde, bugün var olan devletler içerisinde tamamıyla İlk Yönetici'nin belirlediği kurallara göre yönetilen bir devletten bahsetmemiz mümkün gözükmemektedir. Bu hâl, bizde, Farabi'nin erdemli toplum ve şehrinin ütopya olmasına dair bir yargı oluşturabilir. Ancak bu yönüyle bile, Farabi'nin erdemli toplumunun ve şehrinin ütopya olarak görülemeyeceğini ifade edebiliriz. Bu hâlin ütopya olarak görülememesinin nedeni, sonradan gelen yöneticiler bu kuralları temelinden değiştirdiklerinde, o toplum için erdemli kelimesinden bahsedilemeyeceğidir. Artık o coğrafyada bulunan toplum ve şehir, erdemli olmayan toplum ve şehir tiplerinden birine dönüşmüş hâldedir.

Farabi için erdemli toplumun yöneticilerinin erdemli toplumu, erdemli siyasetle yönetmesine benzer şekilde erdemli olmayan toplumların yöneticileri de toplumlarını erdemli olmayan siyasetleriyle yönetmektedirler. Farabi açık bir şekilde belirtmese de erdemli olmayan toplumların tipeştirilmelerinde hangi kavramları kullandıysa erdemli olmayan toplumların yöneticilerini o kavramlarla tipeştirebiliriz. Böylece fasık şehir yöneticileri fasık yöneticiler, karakteri değişmiş toplumun yöneticileri karakteri değişmiş yöneticiler, cahil şehirlerin yöneticileri hangi tür cahil toplumda iseler o toplum tipiyle adlandırılabilirler ve doğru yolu bulamamış şehrin yöneticileri de (sahte İlk Yönetici dahil) doğru yolu bulamamış yöneticiler olarak adlandırılabilir.

İbn Haldun'un siyaset düşüncesinde, İslam dini özelinde yöneticiler, Farabi kadar ön plana çıkarılmamıştır ve yöneticilerin özelliklerinden Farabi kadar bahsedilmemiştir. Ancak bu hâl, İbn Haldun'un yöneticilere dair görüş belirtmediği anlamına gelmemelidir. İbn Haldun, İslam dininin halifesinin -bk. bu çalışmanın *İkinci Bölüm'ünün 2.3.5. alt başlığı-* ilim sahibi olmak, bedeni tamlık ve sağlamlık, cesur olma gibi özelliklerinden bahsetmektedir. Farabi'nin belirttiği özelliklere benzeyen bu özelliklere İbn Haldun, kendi ümran ilmi çerçevesinde asabiyet kuramını eklemektedir. Bunun nedenini, İbn

Haldun'un siyaset düşüncesinin ağırlıklı olarak gözlemle ve kişisel tecrübeyle oluşturulmasında, bu düşüncenin temelinde ümran ve asabiyet kuramlarının bulunmasında arayabiliriz. Buna göre insan, istediği kadar ahlaki, bedeni, akli üstün özelliklere sahip olursa olsun yönetici olabilmek için asabiyete ihtiyaç duymaktadır. Bunun tersi olarak, bir insanın üstün ahlaki, bedeni ve akli varlıksal yapısı mevcut olmasa bile, güçlü genel ya da özel asabiyete sahip olmasıyla yönetici olma imkânı kendisi için mevcut olabilir.

İbn Haldun'un ümran ve asabiyet kuramlarıyla bağlantılı olarak ele aldığı yöneticilerin zekâ gibi varlıksal yapıları, halka zulmetme ya da halka hoşgörülü olma gibi davranışları, yöneticileri ümrandaki ön plana çıkarmaktadır. İbn Haldun'un riyaset ve mülk tiplerini dikkate aldığımızda, yönetici, reis ya da hükümdar olmaktadır. Reisin özelliklerine dikkat ettiğimizde bedevi ümrandaki insanlarla reis arasında saygı, sevgi gibi insanların birbiri için ölümü göze alabilmelerini sağlayan hâller, gönüllülük bulunmaktadır. Bedevi ümrandaki insanlarla reis arasında muhatap olabilme açısından hacip (kapıcı) gibi bir engel de bulunmamaktadır. İbn Haldun için hükümdarla hadari ümrandakiler arasında saygı ve sevgiden daha çok korku gibi hâller, zorunluluk mevcuttur. Halktan hükümdara ulaşmak isteyen bir kişi hacip, muhafız gibi birçok insanı geçmek zorundadır. İki farklı ümrandaki yöneticilerin karşılaştıkları şartlar onların siyaset anlayışlarını bir yönüyle şekillendirmektedir. Örneğin, bir siyaset aracı olan savaş konusunda reis, ümrandakiler için savaşabilecek cesur askerler toplayabilirken hükümdar, kendilerinde korkunun bulunabileceği askerlerle savaşa gidebilmektedir. Farklı ümranlardaki yöneticilerin siyasetleri farklı olsa da yöneticiler, İbn Haldun'un siyaset düşüncesinde ümranın ve insan neslinin korunması ve devamlılığı konusunda çok önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu yönüyle İbn Haldun'un ümran ve insan varlıklarının sürekliliği, ümranların sureti olan yönetimleri kendi özünde, varlığında temsil eden yöneticilerle sağlanmaktadır.

Farabi'nin kullandığı medine kelimesini yönetim olarak ele aldığımızda, Farabi'de yönetimleri, erdemli yönetim ve erdemli olmayan yönetimler olarak iki temel tiplerle ele alabiliriz. Erdemli olmayan yönetimleri de fasık, karakteri değişmiş, cahil ya da doğru yolu bulamamış yönetimler olarak tiplendirebiliriz. Farabi, örnekleme olarak erdemli yönetimin kuşaklar boyunca var olabileceğini ifade etmektedir. Yönetimleri tıpkı Farabi gibi, zamanla ya da mekanla sınırlandırılmaksızın ele aldığımızda, yani

yönetimleri yöneticilerin kendileriyle, yöneticilerin sayılarıyla sınırlamadığımızda ya da yönetimleri şehirlere göre sınırlandırılmaksızın ele aldığımızda, insanları etkileyen ve şekillendiren bir olgudan bahsedebiliriz. Buna göre, içine doğduğu toplumla bağlantılı olarak, bir insanın fiziki ya da düşünsel varlık yapısını etkileyecek olan hâller, olaylar gibi belirleyiciler erdemli yönetim, fasık yönetim gibi yönetimler tarafından belki de yüzyıllar boyunca oluşturulmaya çalışılmıştır. Böyle bir anlayış, insanların, toplumların, yöneticilerin uyguladıkları siyasetlerin oluşumunda bir olgu olarak yönetimlerin ne kadar etkili olduğunu fark etmemiz açısından önemlidir.

İbn Haldun, ümranda egemenin varlığını zorunlu olarak görmekteydi. Bu zorunluluğun temel nedeni ise insanların hayvani tabiatlarından kaynaklanan başka birine haksızlık etme ya da kötülük yapma hâlleriydi. İbn Haldun için bu hâller, ümranın bozulmasına, yok olmasına yani helake sürüklenmesine neden olan hâllerdir. İşte tabii bir varlık olarak ümranın korunması ve devam ettirilmesi ümranın sureti olan yönetimlerle sağlanmaktadır. İbn Haldun tarafından iki tipte ele alınan ümranın varlık yapılarının farklılığından dolayı ümrarlarda bulunan yönetim tipleri de farklı olmaktadır. Bedevi ümranda bulunan yönetim tipi riyaset olurken, hadari ümranda bulunan yönetim tipi mülk olmaktadır. Bedevi ümranın ilim, ihtiyaç, sanat, ticaret, insanın yapısı gibi yönlerden basit, yalın, sade olan yapısı, riyaset olarak adlandırılan yönetim tipini; hadari ümranın karmaşık, iç içe geçmiş ve ileri olan yapısı ise mülk olarak adlandırılan yönetim tipini gerekli kılmakta ve bu yönetim tipleri ümrarlarda ortaya çıkmakta, böylece her bir ümranın korunması, devam ettirilmesi yüzyıllar boyunca sağlanabilmektedir.

İbn Haldun'un siyaseti ele alırken kullandığı üçlü tiplerede mülkün kendi içindeki tiplmeler belirleyici olmaktadır. Buna göre halkın salt egemenin amacına göre yönetildiği kötü siyasetin egemen olduğu mülk, tabii mülk olarak adlandırılırken; dünyevi yararların elde edilmesini sağlayan akli siyasetin egemen olduğu mülk, siyasi mülk olarak adlandırılmakta; hem dünyanın hem de ahiretin yararını elde etmeyi sağlayan dini siyasetin egemen olduğu mülk ise dini mülk olarak adlandırılmaktadır.

İbn Haldun riyasetle ilgili görüşlerini aktarırken riyaseti kendi içerisinde tiplştirmemiştir. Bu çalışma özelinde, İbn Haldun'un mülkle ilgili tiplmelerinden yola çıkarak riyaseti tabii riyaset, akli riyaset ve dini riyaset olarak tiplştirebiliriz. Buna göre bedevi ümranda sadece reisin çıkarının gözetildiği riyaseti, tabii riyaset olarak

adlandırabilirken bedevi ümründakilerin ve reisin sadece dünyevi yararlarının gözetildiği riyaseti, siyasi riyaset olarak adlandırabiliriz. Bedevi ümründakilerin ve reisin hem dünyaya hem de ahirete dair yararlarının gözetildiği riyaseti, dini riyaset olarak adlandırabiliriz.

3.4. Farabi'nin ve İbn Haldun'un Siyaset ve Din İlişkisine Dair Görüşleri

Siyaset ve din kavramlarının genel tanımlamalarına bu çalışmanın giriş bölümünde yer verilmişti. Siyasi alanda ekonomi, eğitim gibi etkenlerin de etkisinin bulunduğu kabulüyle birlikte siyasetin ve dinin birlikteliğinin devam ettiğini ve bundan sonra da devam edeceğini ifade etmiştik. Peki bu çalışmayla ilgili olarak Farabi'nin ve İbn Haldun'un eserlerinde siyaset ve din ilişkisi hangi bağlamda ele alınmaktadır?

Hem Farabi hem de İbn Haldun, insana ait olan siyasi kavramları, varlıkları tek bir yönden ele almamışlardır. Onlar insani varoluşun ve bununla bağlantılı olarak insani olanın tek bir yönden açıklanamayacağı düşüncesinde olmuşlar ve bu nedenle insanın açıklanmasıyla merkezine insanı koydukları siyasetin açıklanması arasında paralellikler gözetmişlerdir (Umut, 2009, s. 140). İnsani varoluşu ve insanla ortaya çıkan şehir, yönetim gibi varoluşları ele alırken hem Farabi'nin hem de İbn Haldun'un vahyi temele aldığı ifade edebiliriz. Bu nedenle her iki düşünürün siyasete dair görüşlerini dini görüşlerinden ayırmak mümkün gözükmemektedir.

Farabi, eserine İlk Varolan'ı anlatmayla başlamaktadır. Varlığa dair görüşlerini anlattıktan sonra, doğrudan siyasetle ilgili görüşlerine geçiş yapmakta ve toplumlardan, şehirlerden, yöneticilerden bahsettikten sonra bunları hangi temele göre tipleştirdiğini bizlere anlatan görüşlerden ve bu görüşlerden meydana gelen çeşitli dinlerden bahsetmektedir.

Farabi'nin açık bir şekilde tercih ettiği ve eserinde ön plana çıkardığı erdemli toplumun görüşleriyle Farabi'nin dini görüşü arasında paralellik bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in reisliğinde ortaya çıkan eş-şeria ve milleden yaklaşık üç yüzyıl sonra yaşamış olan Farabi, erdemli şehrin görüşlerinde bahsettiği görüşleri oluştururken vahyin kendi zamanındaki yorumlarını dikkate alan bir tutum izlemektedir. Farabi'nin izlediği tutumlara birçok örnek verilebilir ancak bunların hepsini burada zikretme imkânımız bulunmamaktadır. Örneğin; Farabi'nin fasık şehrin insanların karşılaştığı sonsuz

mutsuzluk hâline dair görüşleri ya da ahiretten kastedilenin mekânda olmayan bir varlık alanı olduğuna dair görüşleri, kendi zamanında bulunan ve Mutezile ekolü olarak adlandırılan ekolle benzerlik içermektedir. Ayrıca insanın iradesi sonucunda ortaya çıkan varlıkların İlk Varolan'dan taşmadığı ya da İlk Varolan tarafından yaratılmadığı görüşü, yine Mutezile ekolünün görüşüyle benzer bir görüş olmaktadır. Ancak çalışmanın birinci bölümünde ifade ettiğimiz gibi bu çalışma köken çalışması olmadığı için örnekleme için daha fazla sürdürmeden Farabi'nin salt Mutezile ekolüne göre siyaset düşüncesi oluşturmadığını -Örneğin Farabi, Ay üstü dünyayı ele alırken Yeni Eflatunculuk'tan ve İslamiyet'ten etkilenmiştir- ve Farabi'nin kendine özgü bir düşünüşle siyaset düşüncesi oluşturduğunu ifade etmekle yetinebiliriz.

Farabi'nin siyaset düşüncesinin ön kabulünü, İlk Varolan, İlk Yönetici ve İlk Varolan'dan gelen vahiy oluşturmaktadır. İşte siyasetlerin erdemli, fasık, karakteri değişmiş, cahil ve doğru yolu bulamamış olarak tipleştirilmesinin nedeni İlk Varolan'dan gelen vahiydir. Farabi, (doğru ya da yanlış yorumlamasına bakılmaksızın) ed-din'in tasavvurla kavrandığı felsefeye, İslami deyişle hikmete sahip olan bir düşünür, bir ilim insanı olarak bütün siyaset düşüncesinde ağırlıklı olarak vahyi temele almaktadır. Sadece İlk Yönetici'nin On Birinci Varolan ile bir ve aynı şey olabileceğinin, yani filozofa vahyin inmediğinin farkında olan Farabi, İlk Yönetici'ye gelen vahyi ağırlıklı olarak felsefi bir yöntemle anlamaya, yorumlamaya çalışmıştır. Farabi'nin siyaset düşüncesinde, İlk Varolan'ın bilfiil akıl olması, İkinci Yönetici'nin filozof olması gibi örneklerde, vahyin felsefi yorumlamalarının bulunduğu açıktır.

Farabi'de siyaset ve din ilişkisi bu kadar iç içe geçmiş olarak görünürken Farabi'nin gözlemde bulunmadığını ifade edebilir miyiz?

Genellikle yapılan çalışmalar Farabi'yi salt felsefe boyutuna indirgemektedir. Oysaki bir insanın kendi düşününü oluştururken etrafındakileri gözlemlememesi düşünülemez. Örneğin, cahil ya da doğru yolu bulamamış toplumların ve şehirlerin görüşlerinin arasında yer alan, değerli eşyalar gibi başkalarının sahip olduklarının zorla alınabileceğine dair görüş, geçmiş dönemde *imparatorluk*, *sömürgecilik* ve günümüzde *Emperyalizm* gibi anlayışlarla birlikte düşünülebilir. Dikkat edilmelidir ki sömürgecilik gibi siyasi düşünceye sahip olanlar, zihin dünyalarındaki ön kabullere ve bu ön kabullerden oluşan dinlerine göre siyaset icra etmektedirler. Farabi'nin karakteri değişmiş

toplum ve şehrin görüşlerinin arasında bulunan, öfke, haz, şehvet gibi duyguların kötü olarak nitelendiği görüşü, başka bir örnek olarak verebiliriz. Bu görüşü dikkatlice düşündüğümüzde, Farabi'nin zamanından sonraki bir siyaseti içeren örnek olsa da örneğin, Katolik rahiplere uygulanan evlenme yasağının temelinde Katolik inancın sahip olduğu haz, şehvetten uzak durma ya da bunları yok etme gibi ön kabulün var olduğunu görebiliriz. Bu hâlin siyasetle ilişkisi nedir, diye sorulabilir? Hatırlanacağı üzere, Orta Çağ'da Batı Avrupa'da Katolik kilisesinin lideri en önemli siyasi liderlerden birisiydi. Kilisenin yönetimi altında bulunan Katolik rahiplerin tam tersi bir şekilde evlilik yasaklarının olmadığını düşündüğümüzde Katolik kilisesinin geçmişteki siyasi gücünün bu kadar fazla olabileceğini söyleyebilir miyiz? Rahipler, siyasi olaylara harcadıkları vakitleri en azından eşleriyle ilgilenme, çocuklarıyla ilgilenme gibi hâllerde harayabilirlerdi. Böyle bir hâlde Katolik kilisesinin Orta Çağdaki siyasi gücünün Orta Çağdaki gibi kalabileceğini düşünebilir miyiz?

Yukarıda verilen örnekler, Farabi'nin siyaset ve din ilişkisini her toplum ve şehirde ne kadar önemseydiğini ve birlikte düşündüğünü göstermek için verilmiştir. Bu tarz örnekler çoğaltılabilir, ancak bu çalışmada böyle bir imkânımız bulunmamaktadır. Farabi'nin bu görüşleri oluştururken salt felsefeden ya da sadece vahiyden yararlandığı görüşüne dönecek olursak; Farabi'nin siyaset düşüncesinde toplumların sahip oldukları görüşler ve toplum, şehir, yönetici tiplerini yukarıdaki örneklerle bağlantılı olarak bir yönüyle gözlemde barındırmaktadır. Bu nedenle, Farabi'nin siyaset düşüncesini, ağırlıklı olarak vahyi, felsefi (hikmetli) bir düşünüşle ele alarak oluşturduğunu ifade edebiliriz. Ancak Farabi'nin siyaset düşüncesinin oluşturulmasında gözlemin de etkili olduğunu ifade edebiliriz.

İbn Haldun'un ümranları ve ümranın sureti olan yönetimleri ele alırken eserinin bütününde gözetmeye çalıştığı şekilde, ağırlıklı olarak gözleme dayandığını vurgulayabiliriz. Buna göre, İbn Haldun genellikle, bedevi ümranın ve hadari ümranın, riyasetin ve mülkün, ne ve nasıl olduğuna değinmektedir. Bedevi ümranın ve hadari ümranın, riyaset ve mülkün nedenine, temeline dair bir tahlile girdiğimizde İbn Haldun'da cevabı biraz aramak zorunda kalmaktayız. İbn Haldun'un siyaset düşüncesinde ümranın nedeni ihtiyaçları karşılamayken egemenliğin nedeni insanlarda bulunan hayvani hâldi. *Mukaddime*'de melekler alemi, unsurlar alemi, fiiller alemi gibi alemleri incelediğimizde her şeyin Allah tarafından yaratıldığı ön kabulünün

bulduğunu görmekteyiz. Bununla bağlantılı olarak ümranın ve yönetim tiplerinin ön kabulünün, temelini dinle, vahiyle belirlenmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre, İbn Haldun ümrani ihtiyaç kuramıyla, egemenliği salt güçle açıklasa bile, insanın muhtaçlığı ve insanın gücü Allah tarafından yaratılmıştır ve yaratılmaktadır. Bu açıklama İbn Haldun'un sahip olduğu bir ikilemdir, yoksa zamanımıza ya da dünya görüşümüze göre İbn Haldun'u anlama, yorumlama hâli midir, yoksa İbn Haldun bu konuda çok açık mıdır? Bu konu, üzerinde durulmaya değer bir konudur.

İnsan için her türlü değerden, her türlü inançtan bağımsız salt gözlemde bulunma hâli mümkün müdür? Bunun da ötesinde herhangi bir inancı bulunmayan insan mümkün müdür? Bir adım daha atarsak düşünmeyen insan mümkün müdür? İnsanların düşünceleri varlıkların bilgisiyle gerçekleşmekte, varlığa dair doğru ya da yanlış bilgileri ön kabul olarak kabul eden insanlarda inanç oluşmakta ve inançlar temelinde insan gözlemde bulunmaktadır. Bu hâli İbn Haldun üzerinde düşünürsek, İbn Haldun bir Müslüman olarak varlıkların bilgisini (Müslüman hocaları, *Kur'an-ı Kerim*, kitaplar, çevresini inceleme, Hadis-i Şerifler vb. yollarla) mevcut hâliyle öğrenmiş, bu bilgiler kendisinde inanç hâline dönüşmüş ve bütün gözlemini bu inanç temelinde yapmaya çalışmıştır. Bu nedenle İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerini salt gözlem yoluyla oluşturduğunu, yani dini olmayan bir şekilde oluşturduğunu belirten görüşün, genel olarak insanın ve özelde İbn Haldun'un yanlış yorumlanması sonucunda ortaya çıktığını ifade edebiliriz. İbn Haldun bu konuda çok açıktır: Allah, insanı hayvani ve insani yönleri bulunan muhtaç bir varlık olarak yaratmıştır. İnsan bu muhtaçlığıyla toplu hâlde yaşar. Toplu hâlde yaşamasıyla insan hem bireysel hem de türsel varlığını devam ettirir. İnsanın hayvani yönünden dolayı kötülük yapması mümkündür. Bu nedenle toplumda egemenin varlığı zorunludur... Bu çalışma bağlamında, İbn Haldun'un ağırlıklı olarak gözlemlerle hareket ettiğini, gözlemlerini sistemleştirirken mantığı kullandığını ve siyaset düşüncesinin ön kabulünün, temelini din olduğunu ifade edebiliriz. Her şeyin Allah tarafından sürekli yaratıldığı, İslam coğrafyasında Maturidilik ve Eşarilik gibi ekollerde ele alınmaktadır ki bu ekoller Sünni ekol olarak adlandırılmaktadır.

İbn Haldun'un siyaset düşüncesinin dini görüşüyle bağlantısı ortaya çıktıktan sonra bedevi ümradaki ve hadari ümradaki siyasetlerin dinle ilişkisine değinebiliriz. İbn Haldun, dinin insan üzerindeki etkisini ele alırken insanın bedevi ümranda, hadari ümrana göre daha çok dine düşkün olduğundan bahsetmekteydi. Benzer şekilde, hadari

ümrandaki bulunanlar arasında da sade bir hayat yaşayanların hadari ümrandaki diğer insanlara göre dine daha çok düşkün olduğundan bahsetmekteydi. Burada İbn Haldun'un dinden kastettiği İslam dinidir. Ümranlardaki insanların dine düşkünlükleri temelinde devam edecek olursak; riyasette uygulanan siyasetin, hadaratte uygulanan siyasete göre dini siyasete daha yakın olduğunu ifade edebiliriz. İbn Haldun, İslam'ın ilk ortaya çıktığı zamanlarda -peygamberlik ya da halifelik siyasetinde- İslam coğrafyasında uygulanan siyaseti, kurallara gönülden uyma gibi yönlerden riyasete yakın bir siyaset olarak ele almaktadır. Bu çalışma özelinde tripleştirdiğimiz dini riyaseti, peygamberlik ve halifelik siyasetine en yakın siyasetin uygulandığı yönetim tipi olarak ele alabiliriz. İbn Haldun dini mülkten bahsetse de, baskı kurma ve kahretme gibi yönlerden mülk yönetim tipinde uygulanan siyasetler İslam dininin genel siyaset anlayışından görece farklı ve uzak hâlde bulunmaktadır. İbn Haldun'un dini mülkten kastı ise mülkün tabiatına mümkün olduğunca İslam şariatının, İslam dininin yerleşmiş olmasıdır. İbn Haldun İslam dininin mülke yerleşmesiyle mülkün tabiatından kaynaklanan zararların azaltılabileceğini ifade etmektedir. İslam dini özelinde, İbn Haldun'un siyaset ve din ilişkisini, ümran tiplerleriyle iç içe bir hâl olarak ele aldığını ifade edebiliriz.

İbn Haldun'un siyaset anlayışının temelinde din olduğu ve İbn Haldun'da siyaset ve din ilişkisi ortaya çıktıktan sonra, İbn Haldun'un Farabi gibi filozoflara siyaset konusunda karşı çıkmasının nedenine bakabiliriz. İbn Haldun, peygamberlik meselesinde filozofların egemenliği sadece tek bir görüşe göre ele almalarına karşı çıkmaktadır. Buradaki karşı çıkış noktası -bk. bu çalışmanın *İbn Haldun'un Ümran İlmi* başlığı- sadece şartıdır. İbn Haldun filozoflara, siyasetin sadece, insanlara gönderilmiş bulunan peygamberden ve onun getirdiği şeriatten oluştuğunu ifade ettikleri için karşı çıkmaktadır. İbn Haldun, egemenliğin tek bir bakış açısıyla ortaya çıktığını çürütmeye çalışmıştır ve kullandığı örnekler ve mantıksal önermelerle ispatında haklı gözükmektedir. Oysaki, Farabi'nin siyaset ve din ilişkisine dair tanımlamalarını, siyaset ve din ilişkisini ele almasını düşündüğümüzde, İbn Haldun'un Farabi gibi filozofları nitelemesinden daha geniş bir açıyla karşılaşmaktayız. Üzerinde durulacak olursa, İbn Haldun'un tanımladığı kötü siyaseti ve akli siyaseti, Farabi'nin ele aldığı erdemli olmayan toplumların ve şehirlerin görüşleriyle ilişkili olarak görebiliriz. (bk. İbn Haldun'un kötü siyaseti ile *Cahil Toplum ve Şehir, Doğru Yolu Bulamamış Toplum ve*

Şehir alt başlığının 3. ve 5. maddeleri, İbn Haldun'un akli siyaseti ile aynı alt başlığın 4. ve 6. maddeleri)

Farabi'nin, İslamdaki vahyi kendine özgü felsefi bir düşünüşle yorumlamasına ve ağırlıklı olarak bu yorumlarla siyaset düşüncesini oluşturmasına ek olarak, İslam dinine mensup bir insan olarak İbn Haldun'un, eserini ve siyasi görüşlerini kimi zaman açık kimi zaman örtülü bir şekilde İslam dininin Sünni ekolüne göre oluşturduğunu ifade edebiliriz.

3.5. Farabi'nin ve İbn Haldun'un Meşruiyete Dair Görüşleri

Meşru olma, uygun olma, geçerli olma, uyulmaya değer olma, kabul edilebilir olma gibi anlamlara gelen meşruiyet, siyaset ilminin en önemli kavramlarından birisidir. Siyaset ilmi açısından kanuna uygunluk, kurallara uygunluk, hukuka uygunluk, egemenliğin kaynağına uygunluk gibi anlamlara gelen meşruiyet kavramı, siyasete dair görüş bildiren ilim insanlarının açık ya da örtülü olarak temas ettiği bir kavramdır.

Farabi ve İbn Haldun siyasete dair çok sayıda görüş bildirmekle birlikte meşruiyet kavramını açık bir şekilde ortaya koymamışlardır. Bu hâl onların görüşlerinde meşruiyetin bulunmadığı anlamına gelmemelidir. Hem Farabi'de hem de İbn Haldun'da şehirlerin, yönetimlerin helak olması, yok olması, son bulması mümkün olduğuna göre yönetimlerin, yöneticilerin meşruiyeti probleminin incelenmeye değer olduğunu ifade edebiliriz.

Farabi, hatırlanacağı üzere yönetimi tek kişiyle sınırlandırmaksızın erdemli şehrin helak olmasını felsefenin yönetimde bulunmamasına bağlamaktaydı. O, İlk Yönetici'nin ve İkinci Yönetici'nin özelliklerinden biri olarak gördüğü filozof olmayı, bu yöneticilerden sonra gelen yönetimlerde de bulunması zorunlu olan bir şart olarak görmektedir. Farabi bu şartı siyaset düşüncesinde o kadar önemli bir yere koymaktadır ki felsefe dışındaki şartlar ya da bu şartları taşıyan kişiler yönetimde olsa bile erdemli şehrin helak olması kaçınılmazdır. Böylece erdemli şehrin yönetiminin meşruiyeti, bir yönüyle felsefenin yönetimde bulunmasıyla sağlanmaktadır. Erdemli olmayan şehirler için Farabi bu tarz bir çözümlenmeye girmemekte, bu şehirler en başından beri helak olmaya ya da sonsuz mutsuzluğa yönelen şehirler olarak ele alınmaktadır.

Farabi, erdemli şehirde, kanun, kural koymanın İlk Yönetici aracılığıyla yerine getirildiğini ifade etmektedir. İlk Yönetici bu işlevi kendi beşerî yönüyle değil, İlk Varolan'ın istediği şekilde gerçekleştirmektedir. Bu yönüyle Farabi'nin erdemli şehirdeki

yönetimin meşruiyet kaynağı zamanımızdaki gibi beşerî değildir, ilahidir (Toka, 2018, s. 36). Erdemli şehirdeki meşruiyet kaynağıyla bağlantılı olarak, erdemli olmayan şehirlerdeki yönetimlerin meşruiyet kaynağı ise ön planda hangi görüşler din olarak görülüyorsa o dinler olmakta iken arka planda bu dinler insanın iradesi ve seçme yeteneği nedeniyle ortaya çıktığı için meşruiyetin kaynağı insanın iradesi ve seçme yeteneğidir.

Farabi'nin meşruiyete dair görüşlerinde, On Birinci Varolan'ı önemli bir yere koyabiliriz. İster İlk Yönetici'yi ele alalım ister sonrasında gelen filozof yöneticileri ele alalım, On Birinci Varolan'la etkileşim kurabilen bütün filozof yöneticilerin meşruiyetinin kaynağı On Birinci Varolan'dır. Farabi, İlk Yönetici'nin On Birinci Varolan ile etkileşim kurabilmesini kazanılmış akıl ile açıklarken filozofların On Birinci Varolan ile etkileşim kurabilmesini bilfiil akıl ile açıklamaktadır. Farabi'nin meşruiyete dair görüşlerinde dikkat çeken diğer bir husus, varlıksal olarak üstün olma hâlidir. Buna göre varlıksal yapısı en üstün olan insan, toplumu ve şehri yönetecektir. İlk Yönetici, İkinci Yönetici ya da bunların olmadığı zamanlarda filozoflar, toplumda ve şehirde bulunan en üstün varlıksal yapıya sahip insanlardır. Varlıksal olarak en üstün olmayan insanın toplumu ya da şehri yönetmesi hâlinde toplumun ve şehrin helake, yok olmaya sürüklenmesi kaçınılmazdır.

Farabi'de hem erdemli toplum ve şehir hem de erdemli olmayan toplumlar ve şehirler yöneticileriyle ele alınmaktadır. Buna göre erdemli olmayan bir kişinin erdemli şehrin yöneticisi olması mümkün gözükmemektedir. Örneğin cahil bir yönetici erdemli şehrin başında bulunduğu erdemli şehrin insanlarının onu kabul etmesi mümkün olmadığı gibi bu şehir artık erdemli şehir tiplerinden çıkmaya başlayacaktır. Tam tersi bir şekilde, İlk Yönetici dışındaki erdemli bir yöneticinin erdemli olmayan bir şehir yöneticisi olması hâlinde erdemli olmayan toplumun onu kabul etmesi ve yönetimini tanıması mümkün gözükmemektedir.

İbn Haldun'un kuramında, ümranlarında sona erebileceğine dair ifadeler bulunmasına rağmen İbn Haldun'un tarihte incelediği ve kendi zamanında gözlemlediği kadarıyla hanedanlıkların ve yönetimlerin yok olması, son bulması kaçınılmaz bir hâl olarak ele alınmaktadır. Yönetimler bir tavırdan diğer tavra geçerken sona doğru yaklaşmaktadır. Yönetimin yok olmasının nedenleri, İbn Haldun tarafından asabiyetin, ekonominin, ahlakın bozulması, yani ümranın bozulması olarak ele alınmaktadır. Ümran

yönetimlerin maddesi olduğuna göre, maddesi bozulan bir şeyin suretinin de bozulması kaçınılmazdır. Ümrânın temelleri olan asabiyetin, ekonominin ve ahlakın bozulmasına neden olan her etken, yönetimin meşruluğunu kaybetmesini sağlayabilmektedir.

İbn Haldun için hanedanın kendi genel soy asabiyetinden olanları uzaklaştırıp, yerine azatlıları ve devşirmeleri koymasının hanedanın meşruiyetini yitirmesine neden olabilir, bu nedenle genel soy asabiyeti içindeki başka bir özel soy asabiyeti yönetimi ele geçirebilir ve genel soy asabiyeti içindekiler onu destekleyebilir. Hanedanın genel soy asabiyetinden biri hanedanlığın uzak bölgelerine gittiğinde, hanedanın uzak bölgelerdeki meşruiyeti ortadan kalkıp yerine yeni bir hanedan gelebilir. Hanedanın halkına aşırı derecede zulmetmesi gibi hâller hanedanın meşruiyetini yitirip öldürülmesine neden olabilir. Hanedanın genel soy asabiyetinde bulunmayan insanların hanedanı, hanedanlığı meşru olarak görmemeleri ve isyan etmeleri birden fazla genel soy asabiyetinin bulunduğu hanedanlıklarda sıkça görülen bir hâldir. Hanedanın vergileri sürekli olarak artırması ve vergilerin çok fazla olması hanedanın halkın gözündeki meşruluğunu yıkıcı ve hanedanlığın sonunu hazırlayıcı bir hâldir.

İbn Haldun yukarıda sayılan hâllere benzer hâlleri eserinin genelinde ele almaktadır. Bununla birlikte İbn Haldun'un bozulma ilkesinin üzerinde biraz daha durabiliriz. Buna göre bu dünyada yaratılmış olan her şey, İbn Haldun'un tarihi incelediği ve gözlemlediği kadarıyla kemale erse de ermese de bozulmaya ya da yok olmaya mahkumdur. Platonik bozulma olarak anılan bu ilke, İbn Haldun'un siyaset düşüncesinde temel bir ilkedir. Buna göre hanedanların meşruiyeti hep en üst düzeyde ve sürekli olarak kalıcı olamaz, yok olmaya mahkumdur. Dikkatle düşünüldüğünde tarihi gerçekler bize İbn Haldun'un haklı olduğunu göstermektedir.

İbn Haldun için yönetimlerin halkla kurduğu ilişki önemlidir. Riyaset sahipleri ile halk arasında önemli bir fark bulunmamakta ve halk, riyaset sahiplerine gönüllü olarak itaat etmektedir. Her ne kadar riyasete, galip olma, boyun eğdirme sonucunda ulaşılsa da riyaset sahiplerinin meşruiyet kaynağı Allah'ın insanlarda yarattığı özel ve genel soy asabiyetleri (kandaşlık, akrabalık) olmaktadır. Bu yönüyle riyasette meşruiyetin kaynağı ön planda soy asabiyeti iken arka planda ilahidir. Üç tipte bulunan mülke gelindiğinde meşruiyetin kaynağı ön planda değişiklik göstermektedir. Sadece galip olmaya, salt güce dayanan tabii mülkün meşruiyet kaynağı ön planda insanın sahip olduğu hayvani yön iken

arka planda Allah'ın insanı yaratmasından dolayı ilahidir. İnsanın insani yönüyle ortaya çıkan siyasi mülkün meşruiyet kaynağı ön planda akıl, insani fitrat iken bu fitratı insanda Allah yarattığı için arka planda ilahidir. Dini siyasetin yürütüldüğü dini mülkte ise meşruiyetin kaynağı ön planda da arka planda da ilahidir.



SONUÇ

İnsanlığın en çok uğraştığı, düşündüğü ve konuştuğu alanlardan biri olan siyaset, en genel tanımıyla, her türlü üretimin dışında bulunan ve üretimin hem sürdürülebilmesi hem de geliştirilebilmesi için toplumsal çapta yürütülen işlerin toplamıdır. Siyasetle birlikte insanlığın yüzyıllardır üzerinde en çok emek harcadığı, düşündüğü ve konuştuğu diğer bir alan ise dindir. Din, siyaseti önceleyen, siyaseti şekillendiren ve genel anlamıyla, insanın zihin dünyasındaki ön kabule ya da ön kabullere dayanan, insanın bütün düşünce ve fiillerini şekillendiren inanç sistemidir. Siyaset ve din, son birkaç yüzyıla kadar iç içe geçmiş alanlar olarak değerlendirilse de, günümüzde siyaset ve din alanında yapılan çalışmalar bu birlikteliğin bozulmadığını, siyasetin ve dinin birlikteliğinin devam ettiğini ortaya koymaktadırlar. Hem günümüzde hem de siyasetin ve dinin ayrı olarak görüldüğü modern dönem olarak adlandırılan dönemde icra edilen genel siyasette ve özel siyasette (bir anlamıyla politika) dinin etkisi güçlü görünmektedir.

Siyaset ilminin temel konusu olan siyaset, dinlerde çeşitli şekillerde ele alınmaktadır. İnsanın ilk var oluşundan ebedi hayatına kadar insanın varlığının her yönünü kapsayan ve bu geniş bakış açısını, varlığa yaklaşımda kullanan birçok dini bakış açısı bulunmaktadır. Siyaseti öncelendirme ve şekillendirme, bütün dinler için geçerli olsa da İslam dininin ve İslam düşünce geleneğinin tercih edildiği bu çalışma da, İslam düşüncesindeki siyaset üzerine odaklanılmıştır. Bu konuda İslam düşünce geleneğinde siyaset ilminin öncüsü sayılan Farabi ve tarihi-ümransal bir siyaset düşüncesi oluşturan İbn Haldun üzerine tercih edilmiştir. Bu düşünürlerin siyasete dair görüşleri, Farabi'nin *El-Medinetü'l Fazıla* adlı eseriyle İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eseri temelinde, betimlemeye ve açıklamaya başvurulup karşılıklı olarak incelenmeye çalışılmıştır. Düşünürlerin siyasi görevleri bulunan ailelerde yetişmeleri, siyasi görevleri bulunan insanlarla ve birçok hocayla vakit geçirmeleri, mantık ilmini öğrenmeleri, dini ve dinden farklı ilimler üzerinde uğraşmaları, Hem Farabi'nin hem de İbn Haldun'un siyasete dair

görüşlerini etkilemiştir. Farabi'nin siyaset düşüncesi aktif siyasi görevlerde bulunmamasıyla oluşurken İbn Haldun'un siyaset düşüncesi İbn Haldun'un aktif siyasi görevlerde bulunmasıyla meydana gelmiştir.

Düşünürlerin farklı dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen her iki dönemde de İslam coğrafyasında siyasi, toplumsal hayatta karışıklıklar, parçalanmışlıklar ve çeşitlilikler bulunmaktaydı. Bu hâller, hem Farabi'nin hem de İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin ortaya konulma aşamasında her iki düşünürü de etkilemiştir. Farabi'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasının doğusunda siyasi ve toplumsal hayatta Şii-Sünni, Arap-Türk-Fars olma gibi gerilimler, ilmi hayatta İslam'ın felsefi yorumlanması mevcutken İbn Haldun'un yaşadığı dönemde İslam dünyasının batısında siyasi ve toplumsal hayatta Arap-Berberi gibi gerilimler, ilmi hayatta ise İslam dininin Sünni ekolüne göre yorumlanma mevcuttu.

Düşünürlerin siyasete dair görüşleri, varlığa, insana ve bilgiye, topluma ya da ümrana dair görüşleri incelenmediğinde eksik, hatalı ve yanlış yorumlamalara kapı aralanabilecek niteliğe sahiptir. Bu nedenle hem Farabi'nin hem de İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin daha iyi bir şekilde kavranabilmesi için bütüncül bakış açısı gözetilmelidir.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri incelendiğinde, İslam düşünce geleneği içerisinde yer almalarına rağmen düşünürlerin görüşlerinde benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin benzerliklerini bu çalışma özelinde, aşağıda maddeleştirildiği şekilde ifade edebiliriz.

1- Düşünürler, siyaseti ana hatlarıyla ikili bir ayrım ile ele almakta, düşünürlerin tercih ettikleri siyasetin orta, ölçülü olan fiillerle icra edilmesi gerektiği belirtilmekte ve siyasetin özel işlevinin toplumdakilere ya da ümrandakilere hizmet etme olduğu ortaya konulmaktadır.

2- Düşünürlerin siyasete dair görüşlerini, varlığa, insana ve bilgiye, toplum ya da ümrana dair görüşleri şekillendirmekte, toplum ya da ümran tiplerine göre, hem Farabi'nin hem de İbn Haldun'un siyaset tipleri ortaya çıkmaktadır.

3- Düşünürler, siyaseti icra eden yöneticileri ve yönetimleri, toplumu ya da ümranı değiştiren, şekillendiren en önemli etken olarak ele almaktadır.

4- Düşünürler, siyaseti insana özgü olarak ele almakta, insani varoluşun incelenmesiyle merkezine insanın konulduğu siyasetin açıklanmasında paralellikler gözetmektedirler.

5- Düşünürlerin siyasete dair görüşleri İslam dini temelinde, gözleme dayanılarak, felsefenin en önemli yöntemi olan mantıkla oluşturulmuştur. Düşünürlerin siyasete dair görüşleriyle insanların sahip oldukları görüşler arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır.

6- Düşünürlerin siyasete dair görüşlerinde açıkça belirtilmese de meşruiyetin kaynağı temelde ilahidir.

7- Düşünürler, siyaset kavramını bugünkünden çok daha geniş bir anlamda kullanmakta, düşünürlerin siyasete dair görüşleri, hem amaçsal, metafiziksel, organizmacı yönleri olan hem de katı belirlenimci (determinist) nitelik göstermeyen siyaset düşünceleri olarak ele alınmaktadır.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşlerinin farklılıklarını bu çalışma özelinde yine maddeler hâlinde ifade edebiliriz.

1- Farabi siyaseti, erdemli siyaset ve erdemli olmayan siyaset olmak üzere iki ana tipte görmekte, erdemli olmayan siyasette kendi içinde toplum tiplerine göre adlandırılabilir. İbn Haldun siyaseti kötü ve iyi olmak üzere iki ana tipte görmekte, iyi siyaset de, akli siyaset ve dini siyaset olarak iki tipe ayrılmaktadır.

2- Farabi toplumsal yapıları köy, şehir gibi değer bağımsız, tabii olarak ve toplumları erdemli, fasık, karakteri değişmiş, cahil, doğru yolu bulamamış olmak üzere değer bağımlı olarak ele alırken İbn Haldun ümranları ihtiyaç kuramına göre bedevi ve hadari olmak üzere değer bağımsız, tabii olarak ele almaktadır.

3- Farabi, erdemli yönetimdeki yöneticiler içinde İlk Yönetici'ye, İkinci Yönetici'ye ve sonrasında gelen filozof yöneticilere ayrı bir önem verip erdemli olmayan yönetimlerin yöneticilerinin üzerine eğilmezken, İbn Haldun riyaset ve mülk olarak tipleştirdiği yönetimleri genel özellikleriyle ve nitelikleriyle ele almıştır. İbn Haldun'un siyaset düşüncesinde, yöneticilerin özellikleri üzerinde Farabi kadar durulmamıştır.

4- Farabi, insanın varlıksal yapısını madde ya da akıl olmak üzere iki farklı yönle ele alırken insanın sahip olduğu bilgiyle, varlıksal yapısıyla, seçme yeteneğiyle vb. insani varoluşla ilgili şeylerle Farabi'nin siyaset tiplmeleri çeşitlenmektedir. İbn Haldun,

insanın varlıksal yapısını madde, akıl ve fiil olmak üzere üç farklı yönle ele alırken insanın hayvani veya insani yönleriyle, insanın özünde olmayan fiil gibi insani varlıklarla vb. insani varoluşla ilgili şeylerle İbn Haldun'un siyaset tipleri çeşitlenmektedir.

5- Farabi'nin siyaset düşüncesi, ağırlıklı vahyin ve İslam dininin felsefeyle yorumlanmasıyla oluşturulmuşken, İbn Haldun'un siyaset düşüncesi ağırlıklı vahyin ve İslam dininin Sünni ekolünü temel alan gözlemle oluşturulmuştur.

6- Farabi'nin siyasete dair görüşlerinde, erdemli şehirdeki meşruiyet, felsefenin erdemli toplumda ve şehirde var olması olmasıyla, On Birinci Varolan'la, varlıksal üstünlük hâliyle ele alınıp her yönden ilahi olmaktadır. Erdemli olmayan toplumdaki ve şehirlerdeki meşruiyet, ön planda insanın beşerî yönüyle ortaya çıkan dinlerle ilişkili olmakta ve bu dinlerin insan iradesiyle ve seçme yeteneğiyle ortaya çıkmasından dolayı meşruiyetin kaynağı, erdemli olmayan toplumlarda ve şehirlerde insan iradesi ve seçme yeteneğidir. İbn Haldun'un siyasetinde meşruiyetin kaynağı, ön planda özel ve genel soy asabiyeti (kandaşlık, akrabalık) olarak ele alınırken arka planda ilahidir. Tabii mülkteki meşruiyetin kaynağı, ön planda salt galip olma, boyun eğdirme olarak ele alınırken arka planda ilahidir; siyasi mülkteki meşruiyetin kaynağı, ön planda akıl, insani fitrat olarak ele alınırken arka planda ilahidir. Dini mülkteki meşruiyetin kaynağı her yönüyle ilahidir.

7- Farabi'nin siyaset düşüncesi, İlk Varolan'ın sıfatı olan gerçek mutluluk temelinde şekillenmesiyle salt mutlulukçu olmayan, mutluluğun amaç olarak gösterilmesi yönüyle amaçsal, maddi olmayan genel ilkeleri, erdemi, mutluluğu ve maddi olmayan varlıkları içermesi nedeniyle metafiziksel, tikel olan hâlleri içermesi nedeniyle rasyonel, toplumsal sınıfların bedeninin organlarına benzetilmesi nedeniyle bir yönüyle organizmacı, insanın sahip olduğu seçme yeteneği nedeniyle katı belirlenimci olmayan ve oluşturulurken yararlanılan şeylere indirgenmemesi ve onları aşmasından dolayı salt eklektik olmayan siyaset düşüncesi olarak nitelenebilmektedir. İbn Haldun'un siyaset düşüncesi, başlangıcının tarih olmasından ve ümrani, ümranın özünde olmayıp ümranda olanları içermesinden dolayı tarihi-ümransal, asabiyetin mülkü amaçlamasından ve insanın yeryüzünü imarla görevlendirilmesinden dolayı amaçsal, ümranın ve asabiyetin varlıksal olarak metafizik olmasından ve insanın bir yaratıcı tarafından yaratıldığının belirtilmesinden dolayı metafiziksel, hanedanlıkların ömürlerinin insanların ömürlerine benzetilmesinden dolayı organizmacı, hanedanlıkların yıkılmasının geciktirilmesine,

önlenmesine dair fikirler barındırması ve insanın insani (fikir ve fitrat) olan yönü nedeniyle salt edilgen olmayan yapısından dolayı katı belirlenimci olmayan bir siyaset düşüncesi olarak nitelenebilmektedir.

Farabi'nin ve İbn Haldun'un siyasete dair görüşleri, bütün bu benzerlikleri ve farklılıkları içermesine rağmen bugün anlamı ve kapsamı daralmış siyaset kavramının anlaşılmasına katkı sağlayabilir mi, mevcut ilmi yöntemin yetersiz kaldığı noktalarda bir çözüm olabilir mi, siyaset ilmi alanına yeni bir bakış açısı sunabilir mi?

Hem Farabi'de hem de İbn Haldun'da siyaset kavramı, bugünkü siyaset kavramından çok daha geniş bir anlama ve kapsama sahiptir. Kavramların ya da varlıkların anlam ve kapsamının daraltılarak incelenmesinden önce birçok yönden ele alınmasının, fiziki varlıkların sınıflandırılmasına, anlamlandırılmasına ve ne olduklarının kavranmasına katkı sağladığı gibi fiziki olmayan varlıkların da sınıflandırılmasına, anlamlandırılmasına ve ne olduklarına katkı sağlayacağını vurgulayabiliriz. Bu yönüyle fiziki alanı aşan siyasetin ve siyasete dair varlıkların ele alınmasında, hem fiziksel hem de metafiziksel varlıkların genel ilkeleriyle ve özellikleriyle ele alındığı Farabi ve İbn Haldun düşünlerinin birlikte değerlendirilmesi bir çözüm olabilir. Siyasetin görece çok sınırlı olarak değerlendirilmeyip çok geniş bir varlık, bilgi alanıyla değerlendirilmesiyle birlikte bu genişletilmiş bakış açısı, siyaset ilmi alanındaki ilmi yönetime de etki edebilir.

Siyaset ilmi alanında anlamların ve kapsamaların daraltıldığı bakış açısının günümüzde disiplinler arası yapılan çalışmaların artmaya başlamasıyla birlikte meşruluğunu kaybetmeye başladığını ifade edebiliriz. Mevcut ilmi bakış açısı, insanlığın en önemli faaliyetlerinden biri olan siyasetin incelenmesini konu edinen siyaset ilminin alanının daralmasına neden olmakta, bugünümüzü ve geleceğimizi ilgilendiren konularda başarıya ulaşmamız da sınırlandırılmaktadır. Bu nedenle, Farabi'nin ve İbn Haldun'un birbirlerini tamamlayan düşünleriyle ve bütüncül düşünme şekilleriyle, siyaset ilmi alanında yeni bir bakış açısı sunabileceğini umut edebiliriz.

KAYNAKÇA

- Akşit, M. (2018). Farabi Düşüncesinde Bir Erdem Olarak Adalet. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 15, 23-40.
- Akyol, A. (2011). İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (20), 29-59.
- Albayrak, A. (2000). Bir Medeniyet Kuramcısı Olarak İbn Haldun. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9).
- Albayrak, H. Ş. (2017). Günümüz Türk Din Sosyolojisine İbn Halduncu Bir Katkı: 15 Temmuz Darbe Girişimi. *İslami İlimler Dergisi*, 12 (1), 163-181.
- Arkan, A. (2005). Farabinin Gözüyle Ahlak-Siyaset İlişkilerinin Analizi. M. L. Şen, Ö. Köseoğlu, H. Biricikoğlu, F. Yurttaş (Haz.), 2. *Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu Bildiriler Kitabı 15-18 Kasım 2005* içinde (ss. 387-396). Bilge Matbaacılık. <http://www.etiksempozyumu.sakarya.edu.tr>.
- Arslan, A. (1983). İbn Haldun ve Tarih. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1 (1), 9-30.
- Arslan, A. (1990). Çevirenin Takdimi. İçinde Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla* (1. Baskı, ss.7-31). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ateş, F., & Utkan, T. (2017). İbn Haldun'a Göre Toplum ve Şehir. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10 (53), 216-230.
- Aydın, M. (1976). Farabi'nin Siyasi Düşüncesinde Sa'adet Kavramı. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 303-315.
- Aydın, M. (1997). Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları. *Erdem*, 1 (3), 621-644.
- Aydın, M. (2009). Umran Düşünürü İbn Haldun. *Umran*, 178, 41-43.
- Aydınlı, Y. (1987). Farabi'nin Siyaset Felsefesinde "İlk Başkan (er-Reis el-Evvel)" Kavramı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2), 291-302.
- Aydınlı, Y. (2004). Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış. *Bilimname*, IV (1), 5-16.
- Bozyiğit, A. (2018). Farabi'nin El-Medinetü'l-Fazıla ve Es-Siyasetü'l-Medeniyye (Mebadiü'l Mevcudat) Adlı Eserlerinin Karşılaştırılması. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 37, 481-501.
- Bursalıoğlu, S. (2007). İbn-i Haldun Sosyolojisinde Asabiyet Bağları, Devlet ve Kamu Maliyesi. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5 (2), 43-56.
- Canatan, K. (2011). Sosyal Bilimlerde İbn Haldun Yeni Bir Çıkış Olabilir mi?. *Eskiye*, 22, 11-23.

- Canatan, K. (2016). Sosyal Bilimler Metni Olarak Mukaddime: Bir Meta-Anlatı. *Mukaddime*, 7 (2), 201-216.
- Cihan, A. K. (2004). Farabi'nin Siyaset Felsefesinde Türk Devlet Anlayışının İzleri. *Bilimname*, IV (1), 17-31.
- Çalık, E. (2015). İbn Haldun'un Düşünce Sisteminde Siyaset-Toplum İlişkisi. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1), 43-56.
- Çalışkan Akçetin, N. (2017). İbn-i Haldun'un Tarih, Devlet ve Toplum Anlayışının Günümüz Açısından Değerlendirilmesi. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 24, 353-375.
- Çelebi, İ. (2006). Mu'tezile. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 391-401). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Çelik, A. (2018). Farabi'nin Siyasal Felsefesinde Mutluluk ve "İlk Başkanlık" Arasındaki Zorunlu İlişki. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 7 (1), 265-284.
- Çelikkol, S. (2010). Farabi'nin Toplum Görüşü. *Bilimname*, XIX (2), 99-115.
- Çetinkaya, B. A. (2006a). Mutlu İnsanların Coğrafyası Erdemli Şehir. *Somuncu Baba*, 73, 40-43.
- Çetinkaya, B. A. (2006b). Erdemli Yönetim ve Erdemli Reis/Başkan. *Somuncu Baba*, 74, 40-43.
- Çiftçi, A. & Yılmaz, N. (2013). İbn Haldun'un Siyaset Teorisi ve Siyasal Sistem Sınıflandırması. *Turkish Studies*, 8 (7), 83-93.
- Çilingir, L. (2009). *Farabi ve İbn Haldun'da Siyaset* (1. basım). Araştırma Yayınları.
- Dağ, M. (2003). Farabi'nin İki Yapıtı. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (14-15), 17-87.
- Demirel, D. (2014). Farabi'nin İdeal Devleti: Erdemli Şehir. *Niğde Üniversitesi İİBF Dergisi*, 7 (1), 358-369.
- Doğan, N. (2009). İbn Haldun ve İlerleme Düşüncesi. *Umran*, 178, 51-53.
- el-Cabiri, M. A. (2006). Niçin İbn Haldun? (Çev. H. Yılmaz). *Divan İlmi Araştırmalar*, 21, 9-16.
- el-Husri, S. (1991). İbn Haldun Sosyolojisi (Çev. M. Bayyigit). *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, 223-230.
- Elmalı, O. (2003). İbn Haldun ve Machiavelli'nin Realist Siyaset Kuramları. *Ekev Akademi Dergisi*, 15, 133-142.

- Erdem, F. H. (1993). İbn Haldun'un Devlet Görüşü. *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6, 157-179.
- Farabi. (1990). *El-Medinetü'l Fazıla* (1. Baskı, Çev. A. Arslan). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Göcen, G. (2013). İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7 (14), 175-198.
- Görgün, T. (1999). İbn Haldun. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 543-555). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Görgün, T. (2006). Mukaddime. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 118-120). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Görkaş, İ. (2013). Farabi'nin İnsan Tasavvuru. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 50, 289-304.
- Günay, Ü. (1986). İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun (1332-1406). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (6), 63-104.
- Hawi, S. S. (2002). İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi (Çev. A. Arkan). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5, 147-155.
- İbn Haldun (2016). *Mukaddime* (12. Baskı, Çev. S. Uludağ). Dergah Yayınları.
- Karagül, M. (2016). İbn-i Haldun'da Asabiyet ile Devlet ve Mülk İlişkisi. *Mehmet Akif Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 3 (6), 47-59.
- Kars, Z. (2009). Farabi'nin Demokrasi Anlayışı. *Türkoloji Kültürü*, 2 (3), 89-107.
- Kaya, M. (1995). Farabi. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 145-162). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kaya, M. (2003). El-Medinetü'l-Fazıla. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 318-320). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kayapınar, A. (2006). İbn Haldun'un Asabiyet Kavramı: Siyaset Teorisinde Yeni Bir Açılım. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 83-114.
- Khmeri, T. (1984). İbn Haldun'un Mukaddime'sindeki "Asabiye" Mefhumu. (Çev. H. Zamantılı). *Journal of Economy Culture and Society*, 0 (20), 161-189.
- Kızılcık, A. (2017). Farabi. İçinde Farabi, *Farabi'nin Hayatı, Eserleri ve Kitab el-Musika el-Kebir Adlı Eserlerinin Tıpkı Basımı* (1. Baskı, ss. 5-18). Demavend Yayınları.

- Kozak, İ. E. (1999). İbn Haldun. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 1-8). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Koroğlu, B. (2019). Farabi Felsefi Sistemindeki Yeni Platoncu Unsurlar Hakkında Bir Değerlendirme. İçinde E. Okumuş (Ed.), *10. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Farabi* (1. Baskı, ss. 21-48). İnsan Yayınları.
- Maraş, İ. (2017). Farabi'nin Tevil Anlayışı Bağlamında Peygamber ve Konumu. İçinde F. Karaman (Haz.), *İslam ve Yorum: Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlamı ve Güncel Toplumsal Hayata Yansıması Cilt III* (1. Baskı, ss. 27-38). Malatya İlahiyat Vakfı.
- Najjar, F. M. (1972). Farabi'nin Siyasi Felsefesi ve Şiilik (Çev. M. Dağ). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1), 293-306.
- Nasr, S. H. (1993). Farabi'ye Niçin "İkinci Öğretmen" Adı Verilmiştir? (Çev. S. Tülücü). *Diyanet İlmî Dergi*, 29 (1), 51-56.
- Nişancı, E. (2005). Umran Anlayışı Perspektifinden Günümüz Türkiye'sinde Yaşanan Krizlerin Analizi. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 6 (2), 237-252.
- Okumuş, E. (2006). İbn Haldun'un Osmanlı Düşüncesine Etkisi. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 15, 141-185.
- Okumuş, E. (2018). Farabi Felsefesinde Toplumsal Kavramlar: Bir Başlangıç Çalışması. *Beytülhikme*, 8 (2), 841-858.
- Özcan, O. (2016). İbn Haldun'da Devlet Düşüncesi ve "Devlet Araç mı, Amaç mı?" Tartışması Bağlamında Mukayeseli Bir Değerlendirme: (İbn Haldun-Aristoteles-Thomas Hobbes). *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 1 (1), 63-92.
- Öztürk, A. (2008). Düzenin Meşruluğu Sorunu Bağlamında İbni Haldun Felsefesinin Değerlendirilmesi. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 63 (1), 175-206.
- Öztürk, A. (2015). İbn Haldun ve Maciavelli'de Siyasetin Niteliği: Karşılaştırmalı Bir Doğu-Batı Analizi. *Muhafazakar Düşünce*, 45-46, 65-77.
- Pekcan, A. (2003). 'İhtiyaç' Kavramı ve İbn Haldun'un 'Umran Teorisi'ne Etkileri. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16 (4), 524-532.
- Sayılı, A. (1951). Farabi ve Tefekkür Tarihindeki Yeri. *Bellekten*, XV (57), 1-64.
- Sezgül, İ. (2008). Farabi'nin Siyaset Felsefesi. *Felsefe Dünyası*, 47, 198-207.

- Sherwani, H. K. (1950). Farabi'nin Siyasi Nazariyeleri (Çev. H. G. Yurdaydın). *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 8 (4), 441-458.
- Stowasser, B. F. (1984). İbn Haldun'un Tarih Felsefesi: Devletlerin ve Uygarlıkların Yükseliş ve Çöküşü (Çev. N. Abadan Unat). *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 39 (1), 173-181.
- Şahin, E. & Macic, H. (2014). İslam Felsefesine Bir Adım Olarak Neoplatonizm (Yeni Eflatunculuk): Proclus ve Farabi Arasında Metafizik Bir Karşılaştırma. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (2), 192-226.
- Toka, T. (2018). Farabi ve Kant'ın Siyaset Felsefesinde Toplum ve Hukuk. *Felsefe Arkivi*, 48, 21-44.
- Toktaş, F. (2002). Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi. *Divan*, 1, 247-273.
- Uludağ, S. (1999). İbn Haldun. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 538-543). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Uludağ, S. (2016). Mukaddime. İçinde İbn Haldun, *Mukaddime* (12. Baskı, ss. 82-154). Dergah Yayınları.
- Umut, H. (2009). İnsan Doğası Temelinde Farabi'nin Toplum ya da Devlet Görüşü. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 14 (27), 119-144.
- Vaizoğlu, M. H. (2016). Farabi'nin Siyaset Felsefesi: Kökenleri ve Özgünlüğü-Şenol Korkut Üzerine Değerlendirme. *Bülten*, 90, 48-50.
- Yakit, İ. (2001). İbn Haldun'a Göre Devletlerin Ömrü ve Osmanlı İmparatorluğu. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 1-15.
- Yavuz, S. (2013). İlm-i Umran'ın Konusu ve Yöntemi Üzerine Bir Literatür Analizi. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 319-347.
- Yazgan, P. (2006). *İlm-i Umran Düşüncesinin Arka Planı* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yıldırım, Ö. A. (2018). Farabi Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum. *Dini Araştırmalar*, 21 (53), 99-120.
- Yıldırım, Y. (2001). Türkçe'de İbn Haldun Üzerine Yapılan Çalışmalar. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0 (4), 139-174.

- Yıldırım, Y. (2006). İbn Haldun'un Tarih Metodolojisi. *Geçmişten Geleceğe İbn Haldun: Vefatının 600. Yılında İbn Haldun'u Yeniden Okumak 3-4 Haziran 2006* içinde (ss. 341-352). TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Yıldız, G. (2019). Farabi'nin Siyaset Felsefesi Üzerinden Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, 71, 1-12.
- Yıldız, H. D. (1988). Abbasiler. İçinde *TDV İslam Ansiklopedisi* (ss. 31-48). Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Genel Müdürlüğü.
- Yıldız, M. (2010). İbn Haldun'un Tarihselci Devlet Kuramı. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 10, 25-55.

