



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FARABİ VE İBN-İ HALDUN'DA ŞERİATIN
KAYNAK VE ANLAMI**

Yüksek Lisans Tezi

FATMANUR ŞENER

İZMİR- 2022

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**FARABİ VE İBN-İ HALDUN'DA ŞERİATIN
KAYNAK VE ANLAMI**

Yüksek Lisans Tezi

FATMANUR ŞENER

DANIŞMAN: DR. ÖĞR. ÜYESİ HARİS MACİC

İZMİR-2022

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Farabi ve İbn-i Haldun’da Şeriatın Kaynak ve Anlamı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

15.12.2022

Fatmanur ŞENER

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

FARABİ VE İBN-İ HALDUN' DA ŞERİATIN

KAYNAK VE ANLAMI

Fatmanur ŞENER

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İnsanın bir birey olarak tek başına yaşaması sosyolojik açıdan oldukça güç olduğu bilinmektedir. Bireylerin toplumsal hayatı oluşturmasıyla ortaya çıkacak düzensizliği toplumsal düzen kurallarıyla dengelenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla toplumsal düzen kuralları bireyin toplum halinde yaşayabilmesinin önemli altın kuralını oluşturmaktadır. Bununla beraber toplumsal düzen kurallarının farklı biçimleri bulunmaktadır. Din olgusuyla toplumsal bir bütünlük oluşturan toplumların, toplumsal düzen için tanrı temelli sistemleri bulunmaktadır. Bu sistemler arasında bulunan “şeriat” kavramı, toplumların düzenli bir şekilde yönetilebilmesi ve yaşayabilmesi için geliştirilmiş hukuki bir sistemdir.

Geçmişten günümüze kadar şeriat kavramı farklı hacim ve üsluplar ile ele alınmış ve şeriat bağlamında çeşitli literatürler oluşturulmuştur. Bu çalışma, şeriat kavramının kaynağı ve anlamı, İslam'ın altın çağı olarak kabul edilen 9. Yüzyılda yaşamış ünlü filozof Farabi ve 14. Yüzyıl düşünürü, sosyoloğu ve devlet adamı olan İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu eserleri bağlamında tespit amaçlı yapılmıştır.

Şeriatın kaynağına dair tespitler için Farabi ve İbn Haldun'un tanrı anlayışları, peygamberlik anlayışları, vahiy ile ilgili görüşlerine, şeriatın anlamı için toplumsal hayata dair açıklamaları, devlet, yönetim, halifelik gibi fikirleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Betimsel analiz yöntemiyle Farabi ve İbn Haldun'da şeriatın kaynak ve anlamına dair veriler olduğu gibi tespit edilmiştir. Bu veriler karşılaştırma yöntemiyle Farabi ve İbn Haldun'un şeriatın kaynak ve anlamına zıt mana farklılığı yüklemedikleri ortaya konulmuştur. Aynı zamanda şeriat kavramı alt amaçlara

müsaait bir kavram olması nedeniyle kavram Farabi ve İbn Haldun'un görüşleriyle sınırlandırılmıştır.

Çalışmada yer alan müelliflerin tercih edilmesinde bazı hususlar bulunmaktadır. Farabi'nin toplum yönetiminde ideal ettiği dünya devleti olgusu ve Yunan felsefe mirasını sentezlemesi Farabi'de şeriatın kaynak ve anlamını merak ettirmiştir. Farabi'nin karşısında ele alınan İbn Haldun ise sosyolojik açılımlarda bulunarak toplum merkezli bir düzen düşünmesi idealist görüşe karşı realist görüşü temsil etmesi bakımından tercih edilmiştir.

Farabi ve İbni Haldun'un Şeriat ile ilgili yaklaşımlarını giriş, iki bölüm ve sonuç kısmıyla işlenmeye çalışılmıştır. Giriş kısmında araştırmanın amacı ve metodu hakkında bilgi verilmektedir Birinci bölümde Farabi'de şeriatın kaynak ve anlamı başlıca eserleri bağlamında ortaya konulmuştur. İkinci bölümde İbn Haldun'da şeriatın kaynak ve anlamı eserleri bağlamında ortaya konulmuştur.

Sonuç kısmında çalışmadan elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Farabi ve İbn Haldun'da şeriatın kaynak ve anlamının büyük oranda benzerliklerin bulunduğu; aynı kelimeye zıt manalar yüklemek gibi büyük mana farklılıkları bulunmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte şeriat kavramını bakış açılarına göre farklı nosyonların yüklenmesi sonucunda kavramın kapsamının, işlenişinin farklılığı ortaya çıkmıştır. Farabi için şeriatın yorumu felsefi bakış açısıyla şekillenirken İbn Haldun'un sosyolog ve devlet adamı düşünceleriyle şekillendiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Farabi, İbni Haldun, Şeriat, Hukuk, Toplum

ABSTRACT

Master Thesis

Sharia in Farabi and Ibn Haldun

Source and Meaning

Fatmanur ŞENER

İzmir Kâtip Celebi University

Social Sciences Institute

Department of Philosophy and Religious Sciences

It is known that it is very difficult sociologically for a person to live alone as an individual. The disorder that will arise when individuals create social life needs to be balanced with the rules of social order. Therefore, the rules of social order constitute the important golden rule for the individual to live in society. However, there are different forms of social order rules. Societies that form a social unity with the phenomenon of religion have god-based systems for social order. The concept of "sharia", which is among these systems, is a legal system developed for the regular management and living of societies.

From past to present, the concept of sharia has been handled with different volumes and styles, and various literatures have been created in the context of sharia. This study was carried out to determine the source and meaning of the concept of sharia, in the context of the works of the famous philosopher Farabi, who lived in the 9th century, which is accepted as the golden age of Islam, and Ibn Khaldun, a 14th century thinker, sociologist and statesman.

In order to determine the source of the sharia, it has been tried to determine Farabi and Ibn Khaldun's understanding of god, understanding of prophethood, views on revelation, explanations of social life for the meaning of sharia, ideas such as state, administration and caliphate. With the descriptive analysis method, the data on the source and meaning of the sharia in Farabi and Ibn Khaldun were determined as they were. With these data comparison method, it has been revealed that Farabi and Ibn

Khaldun did not attribute the difference to the source and meaning of the shari'ah. At the same time, since the concept of sharia is a concept suitable for sub-purposes, the concept is limited to the views of Farabi and Ibn Khaldun.

There are some issues in choosing the authors in the study. The phenomenon of world state that Farabi idealized in the management of society and his synthesis of the Greek philosophical heritage made Farabi wonder about the source and meaning of sharia. On the other hand, Ibn Khaldun, who was dealt with in front of Farabi, was preferred in terms of representing a realist view against an idealist view, thinking of a society-centered order by making sociological expansions.

Farabi and Ibn Khaldun's approaches to Shariah have been tried to be covered with an introduction, two chapters and a conclusion. In the introduction part, information about the purpose and method of the research is given. In the second part, the source and meaning of sharia in Ibn Khaldun are revealed in the context of his works.

In the conclusion part, the data obtained from the study were evaluated. Farabi and Ibn Khaldun stated that the source and meaning of the shari'a were largely similar; It has been determined that there are no major meaning differences such as attributing opposite meanings to the same word. However, as a result of loading the concept of sharia with different notions according to their perspectives, the difference in the scope and handling of the concept has emerged. While the interpretation of Sharia for Farabi was shaped by a philosophical point of view, it was determined that Ibn Khaldun was shaped by the thoughts of a sociologist and statesman.

Keywords: Islamic Philosophy, Farabi, Ibn Khaldun, Sharia, Law, Society

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
ÖNSÖZ.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

I. FARABİ'DE ŞERİATIN KAYNAK VE ANLAMI.....	4
A. DİN VE FELSEFE İLİŞKİSİ	4
B. YÖNETİM VE ÇEŞİTLERİ	7
<i>B. 1. Erdemli Dinin Özellikleri</i>	<i>8</i>
<i>B.2. Erdemli Dinin Fonksiyonu</i>	<i>9</i>
C. DİN, MİLLE, ŞERİAT VE SÜNNETİN ANLAMI.....	11
D. YASA KOYUCU OLARAK ALLAH/ TANRI/ ZORUNLU VARLIK	15
E. YASA YAPICI OLARAK FİLOZOF/PEYGAMBER.....	19
F. FARABİ'DE HUKUK.....	25
<i>F. 1. Farabi'de Hukukun Temelleri</i>	<i>27</i>
<i>F. 2. Adalet.....</i>	<i>28</i>
<i>F. 3. Fıkıh ve Fakih.....</i>	<i>29</i>
G. FARABİ'DE İLM-İ MEDENİ (POLİTİKA BİLİMİ).....	31
<i>G. 1. Yöneticinin Zorunluluğu</i>	<i>33</i>
<i>G. 2. Yönetme Becerisi/ Bilgisi</i>	<i>34</i>
<i>G. 3. Yönetim ve Felsefe İlişkisi.....</i>	<i>35</i>
L. AHLAK VE SİYASET FELSEFESİ.....	36
<i>L.1.Erdemli Şehrin Siyaseti</i>	<i>38</i>
<i>L. 2. Erdemli Topluma Zıt Toplumlar.....</i>	<i>40</i>
M. ÂLEMİN VE DEVLETİN ŞER'İ HUKUKU VE YÖNETİCİSİ	42

İKİNCİ BÖLÜM

II. İBN HALDUN'DA ŞERİATIN KAYNAK VE ANLAMI.....	44
A. İBN HALDUN'UN İLİMLER SINIFLAMASI VE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ	44
B. UMRAN VE UMRAN İLMİ	47

C. İBN HALDUN'DA TANRI-ALLAH ANLAYIŞI	51
D. İBN HALDUN'DA PEYGAMBERLİK (NÜBÜVVET) ANLAYIŞI	53
E. ÂLEMDE ŞER'İ HUKUK (SÜNNETULLAH).....	56
F. UMRAN'DA ŞER'İ HUKUK.....	58
G. İBN HALDUN İÇİN HİLAFET	59
G. 1. İbn Haldun için Dini Devletin Gerekliliği Hakkında.....	62
G. 2. Halifeliğin Hükümdarlığa Dönüşmesi	63
G. 3. Halife Olacak Kişide Aranılan Şartlar	64
a. İlim	65
b. Adalet	65
c. Kifayet	66
d. Fiziki ve ruhsal sağlam olma	66
e. Kureyş'ten Olma şartı	67
H. DEVLET'İN KAMU DÜZENİNDE HİLAFET MAKAMI	68
a. Namaza İmamlık Etme	69
b. Yargılanma ve Şikayet	70
c. Toplumdaki asayişin sağlanması: Sahibi' s Şurta (Polis)	70
d. Adalet ve Yargılama.....	71
e. Hisbe ve Sikke	73
J. ŞER'İ HÜKÜMLERİN KAYNAKLARI.....	74
a. Kitap.....	74
b. Sünnet.....	75
c. İcma.....	76
d. Kıyas	77
e. Sahabe uygulamaları	78
f. Sahabe Sözü.....	78
L. ÂLİMLER ARASINDAKİ İHTİLAFIN SEBEPLERİ.....	79
a. Ayetlerin Dil Yapısı.....	79
b. Hadislerin kabul ve Reddi.....	80
c. Kişilerin benimsedikleri delillerin farklılıkları	80
d. Alimlerin İnanç Farklılığı.....	80
M. ŞER'İ HÜKÜMLERİN FAYDALARİ.....	81
N. İSLAM TOPLUMLARINDA MEZHEPLER VE SİYASİ YÖNLERİ.....	82
N. 1. Sünni mezhepler	83
N. 2. Diğer Mezhepler (Şaz Mezhepler)	85
SONUÇ.....	90
KAYNAKÇA	101

KISALTMALAR

age	:Adı geçen eser
bkz.	:bakınız
b.	: bin, ibn
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Edit.	:Editör
s.	: sayfa
Hz.	: Hazreti
vb.	: ve benzeri
s.	: sayfa
vd.	: ve diğlerleri
M.Ü	:Marmara Üniversitesi
A.Ü	: Anadolu Üniversitesi
A.Ü.İ.F	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üniv.	:Üniversite
Ark.	: Arkadaşları
M.E.B	: Milli Eğitim Bakanlığı

ÖNSÖZ

Hukuk ve kanunlar en temelde insanların bir arada yaşama ihtiyaçlarını hedefe alarak huzurlu bir atmosfer oluşturmak için sosyal hayatı tümüyle kuşatan kavramlardır. Bu açıklamaya karşı şeriat kavramının daha geniş bir anlamı ihtiva ettiğini söyleyebiliriz

Şeriat, şer‘ Arapça kelime kökünden türeyen ve zamanla “açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)” ve Yahudi şeriatı, Hristiyan şeriatı, İslam Şeriatı tamlamalarında olduğu gibi “bir semavî dine dayanan hükümler bütünü” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla şeriat; özel anlamıyla Allah’ın kanunları olarak insanların hem dünyada hem de ahirette huzurlu olmalarının yöntemlerini belirlemektedir. Bu netice itibariyle şeriat kavramı bağlamında felsefi ve sosyal hayata dair ortaya konulmuş bakış açıları topluma hem dünya hem de ahiret hayatı için oldukça önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Bu çalışma, şeriatın kaynak ve anlamını Farabi ve İbn Haldun üzerinden tespit amaçlı yapılmıştır. Şeriat kavramı hacimli bir kavram olması nedeniyle Farabi ve İbn Haldun’un fikirleri ile sınırlandırılmıştır.

Çalışmada şeriatın kaynak ve anlamının tespitinde Farabi’nin tercih edilmesinde bazı hususlar bulunmaktadır. Farabi Aristoteles ve Platon(Eflatun) görüşlerini İslam felsefesine uyarlamış bir filozoftur. Onun iki felsefi düşünceyi birleştirmiş olması dini, ahlaki ve hukuki hükümler olan “şerīat” kavramının kaynak ve anlamını merak ettirmiştir. Aynı zamanda Farabi’nin sentezi, merkeze aldığı tanrıyı dünyanın asıl yöneticisi olarak konumlandırmış ve evrensel bir dünya devleti tasarlamıştır. Bu durumda oldukça idealist bir tutum sergilemiştir.

Çalışmada idealist tutuma karşı sosyolojik bağlantılarla realist olan İbn Haldun tercih edilmiştir. Onun görüşlerinin zemini toplumu merkeze alarak yapmış olduğu açıklamalardır. İbn Haldun, toplumun özelliklerine göre muamele etmeyi ve ona göre siyaset felsefesini yorumlamayı tercih etmesi nedeniyle tercih edilmiştir. Böylelikle sonuç kısmında yapacağımız karşılaştırmada şeriat kavramı farklı zeminlerde açıklanmaya çalışılmış olacaktır.

Bu tezin hazırlanmasında Yüksek Lisans süresince bana inanan, rehberlik eden ve yardımlarını esirgemeyen Danışman Hocam Haris MACİC'e teşekkür borçluyum.

Yüksek Lisans eğitim süresince bana inanan ve her daim yapabileceğime olan inancıyla beni destekleyen, eğitim ve meslek hayatımın tüm zorluklarını göğüsleyen sevgili annem Hafize ŞENER ve sevgili babam Tuncay ŞENER madden ve manen en büyük destekçilerim oldu. Meslek hayatımın ilk yılında tanıdığım ve içimdeki cevheri fark edip eğitimim için yardımlarını esirgemeyen Veli İNCE'ye ve tez yazma aşamasında stresime ortak olan sevgili ev arkadaşım Fatma ÇELİK'e, uzakta olsa dahi beni koruyan ve destekleyen sevgili abim Cüneyt ŞENER'e teşekkür ederim.

Fatmanur ŞENER

İzmir-2022

GİRİŞ

İnsan, doğadaki diğer canlılar arasında bilince sahip olan ve bu bilinci geliştirebilen, geliştirirken de birçok değişkene ihtiyacı olan bir varlıktır. Bilinç, insan doğasını çevredeki etkili veya etkisiz tüm değişkenlerden yola çıkarak elde ettiği verileri işleme sonucu insana gelişme, değişme ve bireyselleşme akabinde toplumsallaşma yetisi kazandırır. Toplumsallaşma olgusu insan için bireyselleşmeden sonraki kendini tamamlama aşamasının önemli bir basamağıdır.

Toplumsallaşma en az iki kişinin sosyalleşmesiyle oluşan bir durumdur. “Bu ilişki türü sosyal ilişki olarak adlandırılmaktadır”.¹ Sosyal ilişkiler bazen düzen içinden bazen de karmaşık, sorunlu, huzursuz, çatışma içinde olabilir. Bunun en belirgin sebebinin sosyal düzen kuralları kişi, kurum veya devlet olarak işlevsellik kazanmaması olduğunu söyleyebiliriz.

Toplumsal düzen kurallarının insan davranışlarını düzenleyici etkiye sahiptir. Kurallara uygun davranılması sosyal refahı desteklerken aykırı davranılması toplumsal tepkiye neden olmaktadır. Başka bir deyişle aykırı davranışlar, yetki ve yüküm sınırlarının aşılması olarak değerlendirilebilir. Yetki ve sınırların aşılması ile yerine getirilmekten kaçınılan davranışların sonucu olarak kişilere “yaptırım” uygulanmaktadır.²

Kurallar ortaya konulurken toplumun ihtiyacına ve beslendiği kaynağa göre şekillenmektedir. Bu noktada toplumların kendine has bir kültürü olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldun, coğrafi etkiler, genetik faktörler gibi etkilerin toplumun kültürünü şekillendirmede ve dolayısıyla kurallar sisteminde de oldukça etkili olduğundan bahseder. Daha açık bir ifadeyle İbn Haldun’a göre bedevi toplumun yaşam biçimi göçebelik ve reis adı verilen küçük grubun liderinin yönetimi ile gerçekleşmektedir. Bu toplumun yazılı bir kural sistemi, göçebeliliğin vermiş olduğu

¹¹ Platon, *Devlet*(çev. Sabahattin Eyüpoğlu-Ali Cimcoz), İstanbul: Türkiye İş Bankası, 1999, s.42.

² Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2017, s.318.

düzensizlik nedeniyle bulunmaz. Görüldüğü üzere İbn Haldun'a göre bedevi toplumun yaşam biçimi kültürünü akabinde kural sistemini etkilemiştir. Aynı örneği İbn Haldun için patentli olan Hadari toplum adına da söyleyebiliriz. Hadari toplum, yerleşik hayata geçmiş, sistemli devlet niteliği taşıyan bir toplumdur. Dolayısıyla bu toplum yazılı kurallar ile yönetilmektedir.³ Söz gelimi toplumun kültürü neticesinde şekillenen kurallar ve hukuk sistemleri çeşitli etkiler ile var olmaya ve şekillenmeye devam etmektedir.

Peki, şeriat nedir? Bu kavramı açıklamak Farabi ve İbn Haldun'da şeriatın kaynak ve anlamını tespit etmeyi kolaylaştıracaktır. Şeriat, şer' kökünden türeyen ve insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar"⁴ anlamına gelmektedir. Şeriat, sözlükte ise "bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak; açık hale getirmek" anlamına gelir."⁵ "Zamanla "açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)" ve Yahudi şeriatı, Hristiyan şeriatı tamlamalarında olduğu gibi "bir semavî dine dayanan hükümler bütünü"⁶ olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Şeriat için su içilecek bir kaynağa ulaştırması anlamından yola çıkarak varılan nokta şudur: Allah'ın din üzerinden insanlara ulaştırdığı kuralları veya sorumlu tuttuğu davranışlarıdır.⁷ Başka bir açıdan bakacak olursak Hz. Muhammed'e gelen kurallar olduğunu da söyleyebiliriz.⁸

Şeriat kavramının Kuran-ı Kerim'de geçtiği yerlerdeki anlamları şu şekildedir:

1)Şura Suresi 13. Ayet: Burada şeriat kavramı lügatteki anlamıyla paraleldir. "şerea lekum mine'd dini" derken dini size açıkladı anlamı çıkmaktadır.⁹

2)Casiye suresi 18. Ayet: "Sonra dinden seni de bir şeriat üzere kıldık" mealiyle şeriat 'in yol, gidişat, önceki peygamberlerin yolu anlamı çıkmaktadır.¹⁰

³ Süleyman Uludağ, *Mukaddime*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020, s.30-44.

⁴ Talip Türcan, "Şeriat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 574-577

⁵Türcan, "Şeriat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 574-577

⁶Türcan, "Şeriat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 574-577

⁷ İlhami Güler, "Din, İslam, Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler", *İslamiyyat*, 4, (1998), s. 64.

⁸ Güler, a.g.e. s. 64.

⁹ Güler, Din, "İslam Şeriat", s. 65.

¹⁰ Güler, Din, "İslam Şeriat", s. 65.

3)Maide suresi 49. Ayet: “Her biriniz(peygamberler) için bir şir’at ve yöntem belirledik” mealiyle peygamberlerin uygulama yöntemlerinin farklılığı anlamı çıkmaktadır.¹¹

Anlaşılacağı üzere şeriat, tarihte bir peygambere vahiy/kitapla birlikte açılan yoldur. Başka bir deyişle ‘tedeyyün’dür.¹² Yani şeriat, din kavramını da içeren geniş gövde, ilahi bir yorumdur.¹³ Peygamber, kitapla birlikte şeriat denilen toplumsal düzen sistemini oluşturur.¹⁴ Bu düzen içerisinde şeriat vahiy/kitap ve peygamberle birlikte toplumsal sorunlar çözülür. Sorunların çeşitliliği şeriatların değişikliğini doğuracaktır. Söz gelimi “Allah’a tapınma (ubudiyet) Din'dir; fakat bunun menasiki (ritüelleri) değişebilir ve Şeriat'tır.”¹⁵ Dolayısıyla bir toplumda dinin teşekkülü, şeriat ile gerçekleşir. Bu noktada din evrensel ve sabit aynı zamanda tıpkı ruh gibi, şeriat ise dinamik, değişken ve tıpkı bir beden gibi gelişen, ihtiyarlayan bir yapıdadır.¹⁶

Tüm bu bahislerden sonra şeriat, din kavramının uygulanışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada esas aldığımız Farabi ve İbn Haldun’da şeriatın kaynak ve anlamı, betimsel analiz yöntemiyle eserleri ve görüşleri bağlamında tespit edilmeye çalışılmıştır. Şeriat kavramı, zamana ve mekana, toplumsal yapıya, kavimlerin etnik, antropolojik, demografik, ekolojik, sosyolojik durumuna göre değişikliği göz önüne alındığında Farabi ve İbn Haldun’da şeriatın kaynak ve anlamının farklı veya benzer olabilme ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla Çalışmanın sonuç kısmında tespit edilen veriler karşılaştırma yöntemi kullanılarak Farabi ve İbn Haldun’da şeriatın kaynak ve anlamının benzer ve farklı noktaları tespit edilmeye çalışılmıştır.

¹¹ Güler, Din, “İslam Şeriat”, s. 65.

¹² Güler, Din, “İslam Şeriat”, s. 64.

¹³ Güler, Din, “İslam Şeriat”, s. 64.

¹⁴ Sağlam, H.&Tuz,S. ”Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil”, *Universal Journal of Theology* 2 (4), 2017, 302-310.

¹⁵ Güler, Din, “İslam Şeriat”, s. 64.

¹⁶ Güler, Din, “İslam Şeriat”, s. 64.

BİRİNCİ BÖLÜM

I. FARABI'DE ŞERİATIN KAYNAK VE ANLAMI

A. Din ve Felsefe ilişkisi

Farabi'nin sisteminde din siyaset, ahlak, psikoloji, felsefe iç içe geçmiş birbirinden beslenen disiplinler arası bir hal içindedir. Bundan dolayı Farabi, hiçbirini birbirine zıt veya bağımsız olarak düşünmemektedir. Bunun en güzel örneği ise felsefe ve din üzerinde yapmış olduğu yakınlaştırmadır. O, önce felsefe içindeki Aristoteles ve Platon arasındaki ayrıklığı uzlaştırmaya çalışmış daha sonrasında ise elde ettiği felsefi birikimi dine adapte etmiştir. Böylelikle hepsini bir potada yoğurarak aynı düzleme çıktıklarını savunabilmiştir.¹⁷

Farabi, Aristoteles felsefesinin tek doğru olduğunu düşünerek Platon'un da aslında bu tek doğruyu savunduğunu söylemeye çalışması dini felsefenin içine dâhil etme çabası olarak değerlendirilmektedir.¹⁸

Farabi'ye göre din insanları mutluluğa ulaştıracak olan ilahi bir kurumdur. Peygamber veya filozoftan halka ulaştırılan bilgi formu olmadıkça bir toplum mutluluğa ulaşamaz. Çünkü en doğru bilgiyi yalnızca âlemin yaratıcısı bilir ve bu bilgiye ya bir peygamber ya da filozof ulaşabilmektedir.¹⁹ Toplumun ilk yöneticisi konumunda olan bu kişi, tanrıdan gelen ilahi bilgi ile şehri veya devleti kurmaktadır. Onun oluşturduğu bu devlet, ilk başkandan sonra ikinci başkan yönetir. Yönetimi aynı yasalar ile ve boşlukları da tamamlayarak devam ettirir.²⁰ İkinci yönetici her insanın bilişsel olarak mutluluğu kazanamayacağını farkındalığıyla topluma erdemli

¹⁷ Farabi, *Siyaset'ül Medeniyye* (çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012, s.13.

¹⁸ Esra Türksever ve Mehmet Çiçek, "Farabi' nin düşünce dünyası İçinde Din ve Felsefe İlişkisi ", *Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018, s.22-23.

¹⁹ Farabi, *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, 2016. s. 93.

²⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107- 113.

dini uygulayıp toplumu ahlaki, nazari, fikri ve ameli erdemler ile yetiştirerek mutluluğa ulaştırmak ister. Bunu başarabilmesinin de iki yolu vardır: Eğitim ve öğretimdir. Dolayısıyla toplumun mutluluğa ulaşabilmesi için bilinçlenmesi gerekmektedir.²¹ Bu noktada dinin en önemli amacının insanı erdemli ve mutluluğa ulaştıran bir insan olmasına yardımcı olmaktır.

Farabi, erdemli din konusunda düşündüğü bu görüşlerini felsefe içinde düşünmektedir. Ona göre “felsefe, hakikate dair bilgi ve değer üretir.”²² Bu açıdan din ve felsefe aynı olgu için çalışmaktadır. Dolayısıyla birbiriyle sıkı bir bağ içindedir. Başka bir deyişle Farabi, felsefesinin dini temsil ettiğini düşünmektedir. Başka bir deyişle felsefe ile birlikte düşünülen din, doğru bir din olacaktır.²³ Çünkü felsefe teorik ve pratik olarak ikiye ayrılır. Dinde aynı ona benzemektedir. Dinde ki pratik şeyler felsefedeki tümel pratiklere karşılık gelmektedir. Yine aynı şekilde dindeki teorik görüşlerin ispatları teorik felsefededir. Teorik felsefede ispatlar bilişsel yol ile bulunur iken teorik dindeki görüşler ispatsız olarak bulunurlar.²⁴ Dolayısıyla felsefe erdemli dinin ispatlarını insani olarak verendir. Ona göre felsefeden beslenmeyen din bozuk, yetkinleşmemiş veya sapkın bir din olacaktır.

Farabi'nin değinmiş olduğu diğer bir nokta ise her dinin felsefe ile uyumlu olmayacağıdır. Başka bir deyişle din, felsefe ile birlikte olduğunda erdemli din oluşacaktır.²⁵ Bu iki kavramın doğrusu ile hakikate varılabilir.

Farabi, ilimleri sınıflarken önceliği dil ve mantık ilmine vermektedir.²⁶ O, dil ve mantık ilmiyle varmak istediği gaye felsefeye ulaşmaktır. Dolayısıyla asıl amacı mantık temelleri üzerinden yükselmiş felsefedir. Çünkü onun için felsefe demek hakiki mutluluğa ulaşmanın anahtarıdır. Sözelimi ilimlerin sıralamasında ilk olarak felsefenin önde geldiğini anlamaktayız. Daha sonrasında gelen uygulamalı ilimlerden dini ve sosyal ilimleri görüyoruz. Öyle ki bir insan hakiki mutluluğa ulaşmak için ilk olarak felsefe ile başlamalı ve sonrasında dini ve sosyal ilimler ile ilerlemelidir.

²¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107- 113.

²² Türksever ve Çiçek, “Farabi’ nin düşünce dünyası İçinde Din ve Felsefe İlişkisi”, s. 23-24.

²³ Türksever ve Çiçek, “Farabi’ nin düşünce dünyası İçinde Din ve Felsefe İlişkisi”, s. 23-24.

²⁴ Fatih Toktaş, “Farabi’nin *Kitabü'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi”, *Divan(1)*, 2002, s.261.

²⁵ Şenol Korkut, Farabi’nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri, *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara:2005, s.125-126.

²⁶ Farabi, *İhsa'ül Ulum*, (çev. Ahmet Ateş), Şark Klasikleri, İstanbul: M.B.E Yayınları, 1990, s.48.

Farabi, bu sıralamadaki gözettiği düşünce yapısını erdemli şehrin yöneticisinde de uygulamaktadır. O, erdemli şehrin yöneticisinin bir filozof veya peygamber olması gerektiğini vurgularken zorunlu varlığı akli bir çaba neticesinde algılayan filozofun, vahiy vasıtasıyla algılayan bir peygamberden teorik bir çaba nedeniyle üstün olduğunu söylemektedir. Onun bu düşüncesi felsefi derinliğe atfettiği değer ile alakalıdır. Elbette kastettiği şey peygamberin daha önemsiz olduğu değildir. O, felsefi çabanın insana kazandırdığı değere vurgu yapmaktadır.

Farabi, felsefeye verdiği bu önem ile çıkarsayacağımız başka bir husus, erdemli şehrin yöneticisinin filozof veya peygamberden sonra hukuk/düzen/şeriat yapıcılarının felsefi sistemin üstüne dini kaynaklardaki verileri yorumlaması gerektiğidir. Filozof veya peygamberden sonrada bu sıralama Farabi için değişmemekte ve önemi korunmaktadır. Dolayısıyla Farabi, yasa yapan kişilerin felsefi derinliğinin olmasını ve akabinde dini kaynakları felsefe perspektifinden geçirerek değerlendirmesi gerektiğini vurgular. Daha başka bir ifadeyle Farabi, toplumu düzenleyen kuralların ortaya konulmasında felsefi derinliği olmayan kişilerin hukuk/şeriat yapmaması gerektiğini hatta yapamayacağını vurgular. Bu esaslara bağlı olmadan da hukuk yaratılırsa ortaya hakiki olmayan bir mutluluk çıkacaktır. Bunun için Farabi, hakiki mutluluğa ulaştığını zanneden toplumu cahil toplum olarak tanımlar. Mutluluğa ulaştığını zanneder fakat elde ettiği şey hakiki mutluluk değildir. Bunun olmasının sebebinin yöneticisinin filozof/peygamber olmaması ya da hukuk yapıcılarının felsefi çaba ile kanunları ortaya koymaması olarak tanımlayabiliriz.

O, felsefe ile hakikate ulaşmanın, dini kurum ile hakikate ulaşmaktan daha kaliteli olduğunu düşünmektedir. Çünkü felsefe, bilişsel bir çabayı gerektirir. Dolayısıyla felsefe ve din hakikati elde etse de elde etme bakımından birbirlerinden farklıdır diyebiliriz. Bunun için Farabi, erdemli şehrin yöneticisinin felsefi derinliği olan bir filozof olmasını temenni etmektedir. Öyle ki bu derinlik bilişsel çabanın ürünü olacaktır. Böylelikle toplumun düzeni için gerekli olan her şey fikri çabalar neticesinde çözüme ulaşacaktır. Farabi için erdemli din bu noktada bir adım geride durmaktadır. Başka bir ifadeyle felsefe erdemli dinin ispatlarını ortaya koyması bakımından da olmazsa olmaz bir konuma yükselmektedir. Dolayısıyla bir din felsefe ile kendi temelini oluşturur ve hakikatin kapılarını aralar. Bu hakikat, felsefi

derinliği olan yöneticisi ile halka ulaşır. Halk ise felsefi temeller üzerinden yükselmiş dini toplumsal mahiyette yaşayıp mutluluğu elde etmiş kitle olacaktır.

B. Yönetim ve Çeşitleri

Farabi, felsefe ile dinin yönetiminin sonucunda toplumsal mutluluk sağlanacağını bizlere aktarıırken aynı zamanda her dini yönetimin felsefeyle uyumlu olmayacağını altını çizer. Dolayısıyla felsefe ile uyumlu yönetim çeşidi erdemli dinin yönetimidir. Anlaşılacağı üzere Farabi'ye göre yönetim çeşitleri bulunmaktadır.²⁷ Ona göre yönetimler;²⁸

- Erdemli din
- Cahil
- Sapkın
- Aldatmacalı şekilde dörde ayrılmaktadır.

1. Erdemli Din

Ona göre erdemli din, ilk yöneticisi erdemli ve yönetimi de bu bağlamda erdemli ise ortaya koyduğu kanunların tek amacı toplumu mutluluğa ulaştırmaktır. Bu yönetim erdemli din olarak tanımlanır.²⁹ Erdemli dinin en önemli özelliği vahiyden beslenmesidir.³⁰ Erdemli dinin ilk yöneticisi yani peygamber ise Allah'tan gelen vahiy ile birlikte bir yönetim sağlar. Erdemli dindeki görüşlerde peygambere Allah'tan gelen vahiy ile şekillenir. Bu görüş ve fiiller bir kısmı Allah'tan gelen vahiy ile bir kısmı da Allah'tan aldığı yetki (taakkul) ile tanımlanır.³¹ Allah ile peygamberin iletişiminin nasıl olduğunu faal akıl ile iletişim konusunda detaylı olarak açıklamıştık.

2. Cahil

Eğer yönetim bilgisiz biri tarafından ortaya koyulmuş yasalar ile gerçekleştiriliyor ve yönetici kendi zenginliği veya mutluluğu için halkı kullanarak

²⁷ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258.

²⁸ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258.

²⁹ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258.

³⁰ Ömer Ali Yıldırım, "Farabi Felsefesinde Din, Yasa (Şariat) ve Yorum", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2018, s.106

³¹ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258-259.

din gibi tasarladığı bu şey ile devam ediyorsa bu durum cahil yöneticinin din gibi tasarladığı bir şeydir.³²

3. Sapkın

İlk yöneticisi sapkın yani iyiyi bildiğini zannetmesiyle ile toplumda yasalar oluşturuyorsa tasarladığı şey sapkın bir dinden başka bir şey değildir.³³

4. Aldatmacalı

Eğer yönetici halkın zannettiği gibi hikmetli biri değil ama öyle görünerek yöneticilik yapıyor ve yasalar oluşturuyorsa tasarladığı şey aldatmacalı bir şey olacaktır.³⁴

Farabi'ye göre din, görüşlerin sınırlanması ve fiillerin belirlenmesinden oluşmaktadır. Görüşlerin sınırlanması da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: Hakikat veya hakikatin misali. Dolayısıyla bu açıklamış olduğumuz din çeşitlerinden hakikate veya hakikatin misaline ulaşabilen din erdemli din olmaktadır. Çünkü hakikat, ya vahiy ya da bilişsel bir çaba ile gelmektedir. Eğer hakikatin bilgisine veya misaline tasarlanan kanunlar ulaşamıyorsa Farabi'ye göre o din sapkın bir din olarak tanımlanmış olur.³⁵

B. 1. Erdemli Dinin Özellikleri

Farabi, erdemli dinde özellikleri ikiye ayırır. Birincisi görüşleri ikincisi ise fiilleri olarak. Görüşleri de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır.³⁶

- Teorik
- İradi

Teorik olan görüşleri şu şekilde sıralamaktadır;³⁷

- Allah'ı nitelendiren şeyler

³² Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258-259.

³³ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258-259.

³⁴ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258-259.

³⁵ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 260; Farabi'nin erdemli din-siyaset dışındaki üç kavramın Kuran-ı Kerimde yer almasının önemli bir nokta olduğunu söylememiz gerekir. Ayrıca o, erdemli din-siyaset-devleti tanımlayabilmek için karşıt görüşleri ortaya koyarak temellendirmeye çalışmaktadır. Bkz. Rosenthal, "Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri". S.179.

³⁶ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 260

³⁷ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 260

- Ruhaniler ve kendi aralarındaki mertebeler, Allah'a karşı konumları
- Âlemin meydana gelişi ve onunla ilgili olan her şey
- İnsanın oluşumu ve nefsinin ortaya çıkması
- Ölüm, ahiret, cennet ve cehennem

İradi görüşleri ise şu şekilde sıralamaktadır;³⁸

- Önceki peygamberleri, en erdemli hükümdarları, iyi yöneticileri ve doğruya yönlendiren liderlerin erdemli, iyi fiillerinin ve bu insanlara itaat eden halkın ahiretteki durumlarının anlatımı.
- Cahiliye döneminde yöneticilik yapan alçak hükümdarları, sefih ve sapkın yöneticilerin kötü fiilleri ve onlara itaat eden halkın ahiretteki durumlarının anlatımı.
- Şimdiki zamanda yöneticilik yapan erdemli hükümdarlar, iyi insanlar ve hakikatin liderliğini yapan kişilerin hem iyi hem de kötüye yönelik yapmış oldukları fiillerin anlatımı ve ahiretteki durumlarının anlatımı.

Bu anlatımlar erdemli dinin iradi görüşleri olarak kaydedilmektedir. Erdemli dinin fiillerine gelince önce Allah'ı yücelten sözler yer alır sonrasında ruhaniler, melekler gelir. Aşağıya doğru uzanan bir silsile olarak peygamberler, erdemli hükümdarlar iyi yöneticiler, doğruya yönlendiren liderleri yücelten söz ve fiiller gelir. Daha sonrasında ise şimdiki zamanda yaşayan erdemli hükümdar, yönetici ve lideri yücelten söz ve fiilleri gelir. Peşinden tam zıtlarını yeren ve kötü olduğunu söyleyen sözler ve fiiller gelir. Bu noktaya kadar en tepeden aşağıya doğru bir hiyerarşi olduğunu görmekteyiz. Son halkada şehirde yaşayan halkın ilişkilerini düzenleyen fiiller ve bu fiillerin ilişkilendiği adalet kavramının açıklanma işlemi gelmektedir.³⁹

B.2. Erdemli Dinin Fonksiyonu

Farabi, dini ve buna arız olan kavramları, ilk başkanının tasarımı ile oluşturulan görüşlerin uygulanmasıyla mutluluğu elde etmek olarak açıklar. Dolayısıyla dini, insanların toplumsal olarak mutluluğa ulaştıracak bir araç olarak

³⁸ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 260

³⁹ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 260.

görmektedir. Farabi'ye göre dinin en önemli işlevinin bu olduğunu söyleyebiliriz. Buradan hareketle dinin başkanı (filozof/peygamber) hem ahiret hem de dünya hayatı için toplumsal düzeni sağlamak adına kanunlar koyar ve yürütür. Daha açık bir tanımlamaya göre din yasalarla amacına ulaşmayı hedefleyen bir kurumdur. Dolayısıyla yasa olmayan bir din, gerçek bir din olarak kabul görmeyecektir. Burada öne çıkan iki husus bulunmaktadır:⁴⁰

- Birincisi, yasa ve onunla ilgili olan her şey
- İkincisi ise bu yasanın kaynağının ne olduğu

Dolayısıyla bir dini din yapan bu iki etken olmadığı müddetçe dinin varlığından söz edilmeyecektir.

Farabi, mutluluğu elde etmenin formülünü, bilgiyi elde etmenin yolunda olduğunu kaydeder. Bilgi elde etmek ise ancak bir peygamber veya filozof tarafından elde edilebileceğini belirtir.

Buradan varmak istediğimiz sonuç şudur; Peygamber veya filozofun faal akıl ile bilgiye ulaşımı yani mutluluğu kazanması neticesinde topluma bu kazanımını sunmak için kanunlar tasarlar. Farabi bu kanunların toplum için gerekli olduğunu ve kanunları uygulayan-uygulanan şeklinde düşünmektedir. Dolayısıyla kanunları uygulayan yani toplumda öne çıkan kesim(peygamber veya filozof) toplumun yararına elde ettiği bilgiyi sunmak durumundadır. Çünkü her insan mutluluğu kazanma noktasına ulaşmamaktadır. Peki, nasıl her insan mutluluğu kazanma fırsatı bulur? İşte Farabi bu noktada peygamberin veya filozofun ilk yöneticiliğinde Allah'tan aldığı bilgi ile ortaya koyduğu kanunları uyguladığında her insan mutluluğu kazanma fırsatı bulacağı düşünülmektedir. Buradan hareketle Farabi, siyaset felsefesiyle varmak istediği nihai nokta mutluluktur. Onun için kanunlar mutluluğa ulaşmak için vardır. Kanunların en temel kaynağı ise dindir. Dinin en önemli fonksiyonu toplumu Allah'ın sağladığı mutluluğa ulaştırmaktır.

Farabi, her insanın bilgi basamaklarını geçemeyeceğini söyleyerek fitrata, psikolojiye değinmiş hem de Allah'ın insanları kanunsuz bırakmamak adına kanunlarını gönderdiğini, bunu da peygamber ve filozof için tamamlaması gereken

⁴⁰ Yıldırım, "Farabi Felsefesinde Din, Yasa, yorum", s. 105.

görev olarak atfettiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Farabi bu görüşleriyle önemli sosyolojik ve psikolojik açılımlar yapmaktadır.

Farabi için bu noktada ele almamız gereken başka bir husus hem peygamberin hem de filozofun yöneticiliğinde ortaya koyduğu yasaların ilahi olacağını söylüyor olmasıdır. Başka bir deyişle faal akıl ile iletişime geçen yönetici, aldığı bilgi ile oluşturacağı yasa ilahi olacaktır. Bu nokta yasaların elde edilmiş şekliyle beşeri olduğunu fakat yasaların oluşturulma kaynağına göre ilahi olduğunu göstermektedir.⁴¹ Değınmemiz gereken başka bir nokta ise Farabi'nin şeriat ve sünnet kavramlarının eş anlamlı olduğunu söylemesidir.⁴² Daha açık bir ifadeyle peygamberin yaşam tarzının yani sünnetini yasa(şeriat) olarak aynı potada görmesi nedeniyle ilahi olan peygamberlik kavramının insani yaşam ile bütünleştiğini veya iç içe geçtiğini düşünmektedir.⁴³

C. Din, Mille, Şeriat ve Sünnetin Anlamı

Farabi için felsefe, hakikatin yolunu bulup mutluluğa ulaşmanın sırrını veren bir hazinedir. Hatta dinin erdemli din olup olmadığını ayırt eden ve dinin toplumsallaşmasına kaynaklık eden bir güç olarak kabul eder. Sözelimi Farabi'nin felsefi sistemini dini anlamak ve tezimiz için şeriat kavramını yorumlayabilmek açısından oldukça önemli görmekteyiz. Bu temellendirmeden sonra felsefi çaba ile ispatlanmış erdemli dinin toplumsallaşmasını daha açık bir ifadeyle insanlar arasında toplumsal bir düzen haline bürünmüş olan “şeriat” kavramını konu bahis edeceğiz. Tezimiz açısından bu konu Farabi için “şeriat”ın ne anlam ifade ettiği ve onun için nasıl bir konumda olduğunu ortaya koyacaktır.

Bu bölümde Farabi'nin şeriat ile ilgili görüşlerini anlatabilmemiz için “*Kitabu' l Mille*” tercümesini kaynak olarak alacağız.

Farabi, Grek düşüncesini benimsemiş Aristoteles ve Platon yakınlaştırmadan sonra Felsefe-Din kavramlarını birbirine yaklaştırmaya çalışmış bir filozoftur. Onun yaşamış olduğu İslam coğrafyasından etkilenmemesi ve din kavramını ele almaması

⁴¹ Yıldırım, “Farabi Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum”, s.106.

⁴² Yıldırım, “Farabi Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum”, s. 106.

⁴³ Yıldırım, “Farabi Felsefesinde Din, Yasa (Şeriat) ve Yorum”, s.106.

toplumsal gerçekliğe uygun düşmeyecektir. Ayrıca Farabi, sıkı bir Aristoteles takipçisi olarak din kavramını incelemeye aldığını belirtmemiz gerekir.⁴⁴ Ancak hem Aristoteles hem de Platon'un görüşlerini uzlaştırması bakımından eklektik yöntemi tercih etmiş bir filozoftur.⁴⁵

Farabi, hem kendinden önceki felsefi birikim ile hem de yaşadığı toplumdaki siyasi-toplumsal etkiler ile “toplum yönetiminin nazari araştırması olan siyaset felsefesiyle uğraşan ilk İslam filozofudur.”⁴⁶ Dolayısıyla Farabi, merkeze aldığı siyaset felsefesini din kavramından ayrı değerlendirmesi düşünülemezdi. Bundan dolayı onun siyaset felsefesi, Allah ile şekillenmekte ve toplum âlem-insan gibi doğal bir varlık olarak değerlendirilmektedir.

Farabi, merkeze aldığı toplumu yönetirken ana fikre bağlı kalarak ilk başkanın peygamber veya bir filozof olması gerektiğini kaydeder. Bu noktada toplumun mutluluğu, Allah'a ulaşmak ile gerçekleşeceğini söylerken toplumu yönetecek kişinin felsefeyle de ilişkisi olması gerektiğini vurgulamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Farabi toplum için din ve felsefeyi birbiriyle bağlantılı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla din, felsefenin süzgecinden geçmesi ve elde edilen sonuç ile toplum, filozof/peygamber yöneticisiyle yönetilmesi gerekmektedir.⁴⁷

Peki, Farabi için din kavramı nasıl ele alınmaktadır? Farabi'nin din ve mille görüşleri üstüne çokça tartışma gerçekleşmiş ve hala bir sonuca varılamamıştır. Bunun en önemli sebebi Farabi'nin din ve mille kavramları için açık, net bir tanımlama yapmamış olmasından dolayıdır.⁴⁸ Farabi, din ve mille kavramlarının, kapsadığı anlama göre, ortaya koyduğu bir amacı toplumda gerçekleştirmeye ve toplumu cevaplarıyla tatmin etmeye çalışan ilk yöneticinin koyduğu şartlarla şekillenmiş görüşler olarak tanımlar.⁴⁹ Dolayısıyla Farabi için din ve millet(el-mille)

⁴⁴Esra Türksever, Mehmet Çiçek, Farabi'nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi, s.22.

⁴⁵Toktaş, Farabi'nin *Kitabü'l Mille* adlı eserinin Takdim ve Çevirisi, s.247.

⁴⁶Toktaş, Farabi'nin *Kitabü'l Mille* adlı eserinin Takdim ve Çevirisi, Divan, s.248.

⁴⁷Farabi açısından hukuk kendiliğinden oluşmaz, bilinçli bir irade(Allah-peygamber) tarafından tasarlanıp ortaya koyulduğu ve bu bağlamda hukukun doğrudan toplumsal ilişkilerden kaynaklanmadığı görüşü için Bkz. Arif Çini, *Farabi'nin Hukuk Felsefesinin ve Farabi'nin Görüşlerinin Hukukun Kökenine İlişkin Görüşlere Göre Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, 2022. S. 176.

⁴⁸ Gürbüz Deniz, “Din, Felsefe ve Mille” , *Diyanet İlmî Dergisi*, 52/1, 2016, s.67.

⁴⁹ Toktaş, “Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, 260

kavramları neredeyse eş anlamlı iki kelimedir.⁵⁰ Dinin ve millenin Farabi için anlamı budur.

Farabi, sünnet ve şeriatın neredeyse din ve millet kavramlarında olduğu gibi eş anlamlı olduğunu kaydeder. Ona göre şeriat ve sünnet, ilk yöneticinin koymuş olduğu kanunlar ile şekillenen görüş ve eylemler bütünüdür. Fakat dinde sünneti, “dinin iki parçasından belirlenmiş fiiller”⁵¹ olduğunu kaydeder. Farabi dinde ki belirlenmiş görüşleri karşılayan kavramın şeriat olduğunu söyler.⁵² Buradan hareketle Farabi, şeriat, din mille kavramlarını eş anlamlı olarak bizlere tanımlamaktadır.

Farabi, siyaset felsefesinin temelinde din olgusunun olmasına karşılık o, “din veya “dini” söylemleri pek fazla kullanmaz. Ayrıca din olgusuyla desteklediği toplum yönetimini evrensel ilkeler ile şekillendirmektedir.

Anlaşılabacağı üzere Farabi, din kavramını doğrudan bu lafızla ele almamakta ve bundan dolayı tam anlamıyla din kavramının neye karşılık geldiğini net bir şekilde ortaya koyamamaktayız. Fakat “onun müslüman olması, İslamî bir eğitim almış olması ve bu konu ile ilgili metinlerinde takip etmiş olduğu sırayı ve kavramlara yüklemiş olduğu fiili anlamları irdelemesi”⁵³ din kavramının din-felsefe temelli siyasi bir yönetim tarzına karşılık geldiğini çıkarabilmekteyiz.

Farabi, din(mille)’nin toplumda düzenli ve bilinçli siyasi bir yapı oluşturması bakımından etkili bir işlevi olduğunu düşünmektedir. Bu işlevi yerine getirebilmesi için dinin ilk başkanına önemli bir görev düşmektedir. Bu noktada Farabi, “başkanı, filozofu ve peygamberi birleştirmektedir.”⁵⁴ Dolayısıyla ilk başkan, toplumu düzen içerisinde yönetebilmesi için filozof bir peygamber olmalıdır. Böyle olmasındaki sebep şudur; “felsefe olmadan gerçek mutluluğun ne olduğu kavranamaz, bu kısım filozofun işidir, hayal gücü olmadan mutluluğu getirecek şart olan o kanunlar konulamaz ki bu peygamberin işidir, son olarak ise kazanılan bu mutluluk topluma

⁵⁰ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, 260

⁵¹ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, 260

⁵² Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, 260

⁵³ Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, s. 67.

⁵⁴ Türksever ve Çiçek, , Farabi’nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi, s.23.

başkan olmadan öğretilemez.”⁵⁵ Farabi için ilk başkan bu sıfatlar ile toplumu yönetecek konuma gelmektedir. Böylelikle ilk başkan dini yasaları koyma faaliyetini tam anlamıyla gerçekleştirebilmiş olur.

Felsefeye ile uyumlu olan mille son derece iyi doğru ve toplumu mutluluğa ulaştıracak mahiyettedir. Felsefe ile uyumlu olmayan mille pek çok yanlış teşhis edemez ve mutluluğa ulaştıramaz. Buradan hareketle “eğer dinin ortaya koyduğu felsefi burhani yani mantıksal ve akli zeminde yorum(mille)larsa bu yorum uzun ömürlü olur.”⁵⁶ Dolayısıyla felsefenin örneklerini veren mille mantıksal temelle ilk başkan aracılığıyla topluma faydalı olacaktır. Felsefe, hakikati temsil ederken bu hakikatin topluma ilk başkan yönetimiyle yansıtılmasına aracı olan “mille” kavramı olmaktadır.⁵⁷

Anlaşılabacağı üzere mille, ilk başkanın toplumu mutluluğa ulaştıracak şartları yerine getirecek fiil ve görüşlere sahip bir kişinin uygulamasıdır. Bu fiil ve görüşler toplumu mutluluğa ulaştırmayı sağlayacaktır. Bu bakımdan ilk başkanın sahip olduğu yetki(taakkul) ile yönetimindeki halkı mutluluğa yönlendirebilmek için kanunlar koyabilir ve insanların ihtiyacına göre kanunları yorumlayabilir.⁵⁸ İlk başkan bu kanunları ancak faal akıl ile iletişime geçerek gelen vahiy ile belirleyebilir.⁵⁹ Bu aşamadan sonra ilk başkan Allah’tan aldığı yetki ile erdemli görüş ve fiiller tam anlamıyla açıklanıncaya kadar yorumlamaya devam eder.⁶⁰ Bu bakımdan dinin nazari yönünü teşkil eden, değişmeyen esasları Allah’tan gelen yetki ile açıklamak ilk başkanın görevidir. Dolayısıyla değişmeyen dinin nazari yönü ilk başkanın yorumuyla fiil ve görüşlere dönüşmesiyle mille adını almaktadır. Sözelimi vahiy ve mille birbirinden farklı kavramlardır. Vahiy, Allah’tan gelen şey iken mille, ilk başkanın belirlediği fiil ve görüşlerdir. Bu noktada Farabi, dinin nazari kısmına “şeriat” adını vermektedir.⁶¹ Dinin nazari kısmı değişmeyen esasları kapsamaktadır. Bu esaslar; ilk varlık, onun subuti ve selbi sıfatları varlıkların ondan nasıl südür ettiği

⁵⁵ Türksever, Çiçek, , Farabi’nin Düşünce Dünyası İçerisinde Din ve Felsefe İlişkisi, s.23.

⁵⁶ Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, s. 71.

⁵⁷ Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, Ankara:Elis yayınları, s. 37.

⁵⁸ Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, 33.

⁵⁹ Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, s. 74.

⁶⁰ Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, s. 74.

⁶¹ Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, s. 74.

ve son varlık mertebesi olan heyula, semavi varlıklar, insan ruhu, âlemin kısımları, ahiret hayatında iyilerin ve kötülerin durumu, geçmiş dönemdeki iyi ve kötü hükümdarların icraatlerine dair tarihi bilgidir. İşte dinin bu kısmı Farabi için “şeriat” olmaktadır.

Toparlayacak olursak, Farabi’nin siyaset felsefesinin temelinde yer alan “din” kavramı düşüncesinin kaynağını oluşturan bir olgudur. Bu olguyu ele alırken doğrudan “din” kavramı ile ele almamaktadır. Çoğunlukla “mille” kavramını “din” kavramının yerine kullanmaktadır. Mille, toplumu mutluluğa ulaştıracak tüm fiil ve görüşlerin ilk başkan tarafından yorumuyla ortaya koyulmuş vahiy temelli bir olgudur. Dolayısıyla mille, vahyin toplumda hayat bulmuş halidir. Baktığımızda “şeriat” ve “sünnet” kavramları içinde aynı anlamlara geldiğini kaydetmektedir.

Farabi için dinin işlevi ve buna eş değer olacak kavramı açıkladıktan sonra bu kavramları hayata geçiren ilk başkanın konumunu, fonksiyonunu konuşmamız yerinde olacaktır.

D. Yasa koyucu Olarak Allah/ Tanrı/ Zorunlu Varlık

Farabi, topluma faydalı olabilecek gerçek bir dinin hukuku/şeriatı/kanunu olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak böyle bir dinin erdemli ve felsefe ile uyumlu olabileceğinin altını çizmektedir. Dolayısıyla erdemli din, hukuku/ şeriatı olan bir dindir. Bu hukuku/şeriatı da ortaya koyacak bir yöneticisi olmak zorundadır. Bu noktada Farabi’nin varlığın kısımları konusunu tekrar ele almak gerekir.

Farabi’ye göre Farabi’nin açıklamasına göre varlık mertebesinin ilki tanrıdır. İkincisi ise dokuz akıldan oluşan gökkürelerin varlıklarıdır. Farabi bu varlık sınıflamasında dini terminolojide yer alan Cebrail meleğini faal akıl olarak üçüncü sıraya yerleştirir. Bu melek tanrı ile ay altı âlem arasında aracı konumundadır. Dördüncü sırada nefis bulunur. Beşinci sırada suret, altıncıda ise varlık mertebesinin madde yani heyula yer alır.⁶² Buradaki madde ve suret birbiri için gerekli ekipmanlardır. Birbirlerini besler ve var oluşlarını tanımlar. Suret maddeye şekil verirken madde bu şekil gösterir. Bu iki ekipman ay altı âlemin yapı taşlarıdır. Ay

⁶² Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil*(çev. Şerife Gürel),İstanbul: İnsan Yayınları, 2020. s. 61-69; Farabi. *Siyaset’ül Medeniyye*, s.37.

altı âlem yani yaşadığımız dünya da dört unsur bulunur. Toprak, su, hava ve ateş gibi unsurlar birbiriyle zıtlık içinde var olur. Bu zıtlıktan da cisim meydana gelir.⁶³ Farabi, bu cisimler âlemini, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlardan oluştuğunu söyler.⁶⁴ Ona göre âlemde boşluğa yer olmadığını ve bu yüzden atomculuğu reddettiğini söyleyebiliriz.⁶⁵ Farabi'nin metafizik felsefesinin ürünü olan bu özgün düşünce neticesinde Farabi'ye göre varlığın kısımların da bahsetmek gerekir.

Farabi'ye göre felsefe, varlığın kısımlarıyla ilgilenen kapsamlı bir ilim dalıdır. Dolayısıyla varlığın sınıflanması felsefi bir işlemdir. Bu noktada metafizik konuyla doğrudan alakalı olan varlığın kısımlarını biraz daha açmamız yerinde olacaktır. Böylelikle Farabi'nin inşa ettiği erdemli şehrin insanı ile esinlenen asıl yöneticisi olan zorunlu varlık yani Allah'ın konumunu daha iyi kavrayacağız.

Ona göre varlık üç kısma ayrılır:

- Birincisi, zorunlu varlıktır. Başka bir deyişle vacip varlıktır. Bu varlık her şeyi yaratan ve ona muhtaç olan varlıktır. Kadim yani ezeli varlıktır. Sonsuza kadar varlığının devam edeceği tek varlıktır. Bu varlığın yokluğu düşünülmesi mantıki açıdan imkânsızdır.⁶⁶
- İkincisi, mümkün varlıktır. Bu varlık sınıfında zorunlu varlıktan taşan ve her daim ona ihtiyaç duyan varlık sınıfı olarak tanımlayabiliriz. Varlığını sebebi zorunlu varlık olan her varlık mümkün varlıktır. Bu varlık kadim değil hadistir. Yani elbet bir gün yok olacaktır.⁶⁷
- Üçüncüsü ise imkânsız varlıktır. Hiçbir zaman varlık alanına gelemeyecek olan varlık sınıfıdır.⁶⁸

Bu varlık sınıflamasında mümkün varlıkların varlık sahasına çıkarken sebebe ihtiyaç duyduğunu ve sebebin ortadan kalktığında yok olabileceği bir sınıf olduğunu anlamaktayız. Zorunlu varlıktan mümkün varlığa doğru akış halinde olan taşma veya

⁶³ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 59.

⁶⁴ Roger Arnaldez, "Fârâbî'nin Felsefi Sisteminde Nefs ve Âlem" (çev. H. Altıntaş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1980s s. 349-358.

⁶⁵ Farabi, *Kitabu'l Burhan* (çev. Ömer Türker), İstanbul: Klasik Yayınları, 2020, s.1.

⁶⁶ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme* (Tahir Uluç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s.29-31.

⁶⁷ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.55-58.

⁶⁸ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme*, s.29-31

sudur sonsuza kadar gitmeyeceği aşikârdır. Dolayısıyla ezeli ve ebedi olarak var olan tek varlık zorunlu vacip varlıktır.

Bu üç kısım zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları idi. Konu başlığımız itibariyle ilk mevcut olan zorunlu varlığı ele alacağız. Ona göre “ilk mevcut olan tanrı kendi zatiyla vardır, zorunludur ve varlığının hiçbir sebebi yoktur.”⁶⁹ Bu zorunlu varlık diğer varlıkların ilk nedeni durumundadır. Her şeyin ondan taşıdığı ve ilk madde olan heyulaya kadar inen bir silsile ile her şeyin varlığının ona bağlandığı bir varlık düzenini oluşturmaktadır. Mümkün varlıklar ise varlığı başka bir güce bağlı sebepli varlıklardır. Mümkün varlıklarda sebepliler zincirinin nihai noktası bahsettiğimiz zorunlu varlıkta son bulmaktadır. Aşağıdan yukarıya veya yukardan aşağıya doğru silsilenin başlangıç ve bitiş çizgisi zorunlu varlık olmaktadır. Bu yüzden onun yokluğu bir an olsun bile düşünülemez. Onun varlığı ve yokluğu yoktur. O, tüm varlıklarından bağımsız, eksiksiz, kemal sahibi bir varlıktır. Her şeyin en iyisini bilen yalnızca o’ dur. Onun varlığının bir amacı da yoktur. Bu yüzden sebepsiz bir varlıktır. Farabi’ye göre Tanrı’da zat ve mahiyet aynıdır. Birbirinden ayrı düşünülemez. İlk mevcut her yönüyle tek ve eşsizdir.⁷⁰

Farabi, tanrının varlığını ispat etmeye çalışırken sudur teorisi nedeniyle önce ontolojik delili sonra imkân ve gaye delilini kullanarak temellendirmeye çalışmaktadır. O, imkân ve ontolojik delilini kullanırken zorunlu ve mümkün varlık kavramları arasındaki ayrım üzerinden delilini açıklamaya çalışmıştır. Önceden yok olan her şey sonradan yaratılıyorsa bu mümkün bir varlıktır. Eğer yaratılması imkânsız olsaydı varlık sahasına adım atamazdı. Eğer var olan her şey zorunlu olarak var olsaydı önceden beri var olması gerekirdi. Bu durumda görünen varlıklar sonradan yaratılmıştır fakat tanrı her zaman zorunlu olarak vardı. Farabi, düzen delilini açıklarken evrendeki her şeyin bir düzen içerisinde olduğunu ve ahenk içerisinde tanrının adalet ve cömertliğini yansıttığını kaydetmektedir.⁷¹

Farabi’ye göre tanrı dışındaki her şey mümkün varlıktır. Tanrı dışındaki her şey var olmaları veya yok olmaları imkân dâhilinde varlıklardır. Dolayısıyla bu mümkün varlıklar ezeli veya ebedi değildir. Bu noktada şu hususa değinmek gerekir; Âlemin

⁶⁹ Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme*, s.29-31

⁷⁰ Farabi, *Fusulül Hikme*, s.19-21.

⁷¹ Fârâbî, *Uyûnu’l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme*, s.29-31

yaratılması ile meydana gelmesi arasından bir zaman geçmiştir. Bu zaman farkı âlemin varlığının Allah'ın varlığından zat itibariyle sonra olduğu anlamına gelmektedir.⁷²

Farabi, tanrının ispatını yaptıktan sonra ona ait olan sıfatların tanımlanmasını yapar. Ona göre tanrı, zati itibariyle hiçbir şeye bitişik olmayan, benzemeyen, mutlak ve biricik bir hakikattir.⁷³ Ona göre “tanrı, ilk, bir, ilk sebep, ilk var olan, biricik varlık, zorunlu varlık, sırf iyi, âlim, âlim, hâkim, hak, huy, akıl, makul”⁷⁴ sıfatlarına sahiptir.

Buradan hareketler varlıklar ilk neden yani tanrıdan taşması sonucuyla varlıklar âlemi hiyerarşik düzen içerisinde var olmaktadır. Bu düşünce sudur teorisi bağlamında temellendirilmektedir. Farabi, tanrı ve âlem ilişkisini de bu bağlamda açıklamaya çalışmaktadır.

Farabi'nin tanrı anlayışıyla teizm tanrı anlayışından benzerlik bulunmaktadır. Farabi'nin tanrısının her şeyi bilmesi, gücü yetmesi, mutlak iyi ezel ve ebedi olması, hiçbir şeye bağlı kalmaması noktasında teizm tanrısı ile benzeşmektedir.⁷⁵

Buradan hareketle, Farabi'nin tanrısı ilk neden ve diğer varlıkların sebebi olarak var olmaktadır. Dolayısıyla onun bilgisi her şeyden üstün ve mükemmeldir. Tanrı'nın kendini düşünmesiyle kendinden taşan ilk aklın ve bu silsile boyunca ilk madde heyulaya kadar giden yolculukta yarattığı varlıklar içinden kendisini deneyimleme imkânı olan yalnızca insandır. Dolayısıyla deneyimleme imkânını da her insana vermemiştir. İnsanlar arasında onu deneyimleyecek olan ilk kişi peygamber/filozoftur. Bu deneyimleme sonucunu topluma aktarmayı hem peygambere/filozofa görev olarak atfetmiştir. Tanrı, insan varlığı için mutluluğa ulaşmasının kaynağını kendisi olarak belirlemiştir. Bu yüzden tanrı peygambere vahiy yoluyla ya da filozofa faal akıl yoluyla toplumun mutluluğu için gereken yasaları göndermiştir. Anlaşılacağı üzere Farabi'ye göre zorunlu varlık yasaların birincil kaynağı ve yasa koyucusudur. Peki, zorunlu varlık tarafından koyulan yasaların kaynağından beslenip çeşitli durum ve zamanlarda kaynağına bağlı kalarak

⁷² Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme*, s.29-31

⁷³ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme*, s.29-31

⁷⁴ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s.53; Farabi, *Fusulül Hikme*, s.29-31

⁷⁵ Mûnteha Beki, “El – Farabi’ de Tanrı ve Nihailik”, *Aü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1, 2018, s.269.

yasa üretilmiş midir? Bu noktada Farabi'ye göre yasa yapıcı olarak filozof/peygamber yani dinin ilk yöneticisi koltuğa oturmuştur.

E. Yasa Yapıcı Olarak Filozof/Peygamber

Farabi, erdemli din için felsefeye verdiği değeri şehrin yöneticisine de vermektedir. Çünkü o, erdemli dinin ancak kanun/hukuk/şariat ile mutluluğa ulaşabileceğini düşünmektedir. Dolayısıyla erdemli dinin yöneticisi konumuz itibariyle oldukça önem kazanmaktadır. Peki, erdemli dinin yöneticisi kimdir? Erdemli dinin yöneticisi Farabi'ye göre filozof veya bir peygamberdir. Bu filozof veya peygamberin yöneticilik yaparken bilgiye nasıl ulaştığı konusu tezimiz açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu konu ile akli bir yeteneğe(Nefs) sahip olan insanın zorunlu varlığı bu yeti ile algılaması ve böylelikle mutluluğu elde etmesi açıklanacaktır. Mutluluğu elde eden insan Farabi'ye göre ya bir filozof ya da bir peygamberdir. Ya da her ikisi birden bir insandır. Dolayısıyla bu insan toplum için oldukça önemlidir ki elde ettiği mutluluk bilgisini topluma aktararak toplumsal bir dönüşüme kaynaklık edecektir. Söz gelimi Farabi için nefis konusu nedir gelin bir göz atalım.

Farabi, nefisin bedenden bağımsız yetkin, güçlü ve suret özellikleriyle bir cevher olduğunu söyler. Nefis' i, bedenle birlikte var olan bir olgu olarak öne sürerken nefsin devamlılığı için bedenin şart olmadığını kaydetmektedir. Dolayısıyla nefis bedenden ayrıldığında yetkinlik kazanabilir. Bu noktaya kadar Farabi, Aristoteles geleneğini takip edip bundan sonraki açıklamalarını Platoncu anlayışla devam ettirir. Ona göre, nefsin üç kuvveti veya fonksiyonu bulunur:⁷⁶

- Birincisi, Nebati nefis: Bu nefis türünde tüm canlılarda bulunan yaşamı devam ettirme fonksiyonları bulunur. Başka bir deyişle bu yaşamı devam ettirme fonksiyonları beslenme, büyüme, üreme gibi temel hayati etkinliklerdir. Bu nefis olmadan canlı hiçbir şeyi hissedemez. Hatta hayatını devam ettiremez. Dolayısıyla nebati nefis canlılarda bulunan en temel nefis çeşididir.

⁷⁶ Herbert A. Davindson, Risale Fi'l- Akl (Çev. Eyüp Şahin), *AÜİFD*, 2004(11), 271-277.

- İkincisi, Hayvani nefis: Bu nefis türü nabati nefis ile birlikte hareket eden ve nabati nefsin görevlerine hareket etme, idrak, hatırlama ve vehmiye güçlerinin eklediği görülür. Böylelikle nabati ve hayvani nefisle canlıdaki yaşam bir üst deneyim noktasına ulaşır.
- Üçüncüsü, İnsani nefis: Bu nefis türü yaşam deneyimi için elde edilen en üst seviyedir. Burada ki nefis insanlarda bulunur ve akıl olarak tanımlanır. Bu akıl nedeniyle beden veya yaşam son bulsa dahi nefis yok olmamaktadır. Çünkü nefis akıl ile varlığını sürdürmektedir. Bunun sonucunda da en büyük mutluluğa ulaşabilmektedir.

Farabi insan akılının bu eşsiz deneyiminin iki yolla mümkün olduğunu söylemektedir.⁷⁷ Bu iki yol ise teorik ve pratik akıl yoluyla bilgiye ulaşmaktan geçmektedir.

- Pratik Akıl: İnsana özgü davranışlar bu akıl sayesinde meydana gelir. Nefsin pratik yönünü tanımlar. Fiilleri yapmaya sevk eden bir akıl türüdür.⁷⁸
- Teorik Akıl: Burada maddeden elde edilen külli formlar kavranır. Başka bir deyişle maddi cevherden elde edilen bilgi akli cevhere dönüştürülür. Maddeden gelen bilgi ise duyular yolu ile gelmektedir.⁷⁹

Bu bilme yeteneği olan teorik akıl duyulardan gelen bilgiyi aşama aşama işlemekte ve nihai mutluluğa bu aşamalardan ulaşılmaktadır. Dolayısıyla Teorik akıl dört aşamaya veya kısma ayrılmaktadır:⁸⁰

- a. Heyulani Akıl (Güç Halindeki Akıl): Bu aşamada akıl hayal etmekle yetkilidir. Burada bilgi üretimi gerçekleşemez. Çünkü faal aklın etkisi bu akıl aşamasında mümkün değildir. Bu akıl türü doğuştan her insanda bulunur.⁸¹

⁷⁷ Davindson, Risale Fi'l- Akl, 271-277; Farabi, *İdeal Devlet*, (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İş bankası Kültür Yayınları, 2016, s.79.

⁷⁸ Hümevra Özturan, "Farabi ve İbn Sina' da Ameli Felsefe: Bir Mukayese", *Nazariyat*, 2019, s. 1-36.

⁷⁹ Özturan, "Farabi ve İbn Sina' da Ameli Felsefe: Bir Mukayese", s. 1-36.

⁸⁰ Davindson, Risale Fi'l- Akl, 271-277; Farabi, *İdeal Devlet*, s.79.

⁸¹ Davindson, Risale Fi'l- Akl, 271-277; Farabi, *İdeal Devlet*, s.79.

- b. Bilmeleke Akıl (Fiil Halindeki Akıl): Bu akıl aşamasında akıl hayal etmekten öteye gider ve soyutlama yapmaya başlar. Bilgiler bağımsız halde zihinde var olmaya başlar. İlk akıl aşamasında akıl pasif konumda iken bu akıl aşamasında akıl tam olarak işlemeye başlar.⁸²
- c. Mustefad Akıl (Kazanılmış Akıl): Bu akıl aşamasında artık insan zihni ilhama ve sezgiye açık hale gelir. Bilgiyi elde etmenin yani faal akıl ile irtibata geçmenin en üst noktasıdır. Bu nokta insan için en yüksek mutluluğun elde edildi noktadır. Soyut varlıkların idrak edilmeye başlandığı bu aşamada insani akıl faal akıldan bir takım yansımalar, sezgi veya ilham alır. Böylelikle maddi dünyadaki bilgi aşamalarının elde edilmesinin ardından en yetkin ve her şeyi bilen varlıktan yani tanrıdan bilemeyeceklerimizi elde etme noktasına ulaşılır. Bu insanı kemale erdiren yani mutluluğa ulaştıran bilgileri alacağı anlamına gelmektedir.⁸³

Bu akıl çeşitleri insani akıl çeşitleri olmaktadır. Yani insanlar için geçerli olan aşamalarıdır. Bir de insan dışında var olan bir akıl çeşidi bulunmaktadır Bu akıl ‘faal akıl’dır. Bu akıl insani akıl olan müstafad akıl ile irtibata girerek ilahi olan ile insani olan arasında aracı konumundadır. Bu akıl Ruh’ul Emin veya Ruh’ul Kuds isimleriyle tanımlanmaktadır.

Faal aklın etkisiyle fiil alanına çıkabilen insan aklı, son yetkinlik noktasında metafizik bilgiye ulaşır. Buradan elde ettiği bilgiler insanın muhayyile gücünde teorik veya pratik bilgiye dönüşür. Bir insanın kazanılmış akıl seviyesine ulaşmasıyla elde edebileceği merteye peygamber/filozof mertebesidir. Burada peygamber tahayyül gücüyle ilahi olandan bilgiyi elde eder. Böylece mutluluğun deneyimi elde edilmiş olur. Bu deneyim fiziki âleme dönünce topluma aktarılmasıyla tam manasına ulaşmaktadır. Filozof ise doğuştan gelen bilişini geliştirerek müstefad akıl seviyesine ulaşır ve faal akıl ile iletişime geçer. Peygamber ve filozofun dereceleri farklı olsa dahi yasa yapıcısı olarak ikisi de aynı sorumlulukla görevlendirilmiştir. Onlar, elde ettikleri ilahi bilgiyi topluma yasalarla aktarmak ve uygulamakla görevlidirler.

⁸² Davindson, Risale Fi'l- Akl, 271-277; Farabi, *İdeal Devlet*, s.79.

⁸³ David Reisman, “Farabi ve Felsefe Müfredatı” *İslam Felsefesine Giriş* (çev. Cüneyt Kaya) içinde, yazar Richard C. Taylor Peter Adamson, s. 59- 80. İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 68- 73.

Buradan hareketle nefisler sayesinde tanrıdan ilk maddeye doğru oluşan hiyerarşik düzen içerisinde tekrar ilk maddeden tanrıya giden dönüşüm yolu özellikle insanın anlam arayışı içerisinde anlamlı bir bütüne ulaşabilmesini göstermektedir. Başka bir ifadeyle dünyada bitkilerdeki güçler ile başlayan yaşam deneyimi insani nefis ile akli yeteneklere ulaşır ve akli yetenek ile de Allah'a tekrar geri dönlür.⁸⁴ Bu geri dönüş Farabi'ye göre ya insani hikmet ile yani felsefe ile olur ya da peygamberlerin insanlara aktardığı ilahi yasalar ile insanların toplumsal ve siyasi olarak yaşamasıyla gerçekleşir.⁸⁵ İşte tam bu noktada Farabi üzerinden incelediğimiz şeriat kavramına ulaşmaktayız. Burada Farabi tarafından toplumsal bir şer'i düzen düşünülmektedir. Bu düzen sayesinde toplum ilahi bilgi tarafından mutluluğa ulaşma fırsatı bulur.⁸⁶

Öyle ise toplumun mutluluğa ulaşabilmesi için filozof veya bir peygambere ihtiyaç duymaktadır. Toplumun yöneticisi olacak bu başkanda Farabi'ye göre hem fitri hem de iradi bazı yetenekler bulunması gerekir.

Bu yöneticinin önemli özellikleri şu şekildedir:

- Vücudunun tam olması
- Kavrayışının güçlü olması
- Hafızasının iyi olması
- Uyanık ve zeki olması
- İçmeye ve kadınlara düşkün olmaması
- Doğruyu sevip yalandan nefret etmesi
- Paraya değer vermemesi
- Adaletli olması
- İlimli, azimli ve iradeli olması
- Güzel konuşmaya yetkin olması gerekmektedir.

Yönetici ayrıca iradi meleke ve karakteri ile bu özellikleri ortaya çıkarabilecek yetkinliği olması gerekmektedir. Bu iradi ve karakteri meleke ise şunlardır:

⁸⁴ Arnaldez, "Fârâbî' nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s. 349-358.

⁸⁵ Arnaldez, "Fârâbî' nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem", s. 349-358.

⁸⁶ Mehmet Aydın. "Farabi Felsefesinde Saadet Kavramı", *AÜ İF Dergisi* (21), s.308.

- Mutluluğu elde edebilecek her fiili
- Mutluluk için iyiliğe yönlendirme gücüne
- Fiilleri yapabilecek sağlam bir bedene
- Bildiğini başkasına aktarma konusunda hayal ettirme gücüne sahip ise iradi ve karakteri olarak yönetici olmaya layıktır.

Bu yeteneklere sahip kişi, ilk lider/ başkan olurken bu yeteneklerin hepsinin bir kişide bulunması da zor gözükmetedir. Dolayısıyla Farabi, yöneticiliğin bu özelliklerinin belirli kişilerde toplanmasıyla da sağlanabileceğini kaydetmektedir.⁸⁷

Farabi ilk başkan peygamber/filozoftan sonra gelecek olan ikinci başkanda, ilk başkanda ki aranan özelliklerin arandığını kaydetmektedir. Onun en önemli işi ise, ilk başkanın yasalarını anlama-yorumlama-uygulamayla ilgilidir. Her şeye hâkim ve bu hâkimlikle yasaları uygulayan ikinci başkan, ilk başkanın kanun koymadığı eksik bıraktığı durumlarda yorumlama ile çıkarımlarda bulunmalıdır. Bulunduğu görev müddetince ikinci başkan kanunları ve kendisinin yürürlüğe koyduğu çıkarımları halkına iyi bir şekilde öğretmesi gerekmektedir.⁸⁸ Aksi halde halkına hâkim olmakta güçlük çekecektir. İkinci başkan ayrıca savaşıma konusunda donanımlı ve savaşa engel bir durumunun da olmaması gerekmektedir.

Sözgelimi erdemli şehri yöneten ilk kişi, ilk başkanlığı üstlenmiştir. Bu başkan şehirde daha önce bulunmayan erdemli davranışları halka öğretir. Erdemsiz, cahili davranışları ise engeller veya düzenler. İkinci başkan ise ilk başkanın koyduğu kanunlar ile izinden gider. Bu izden giderken kanunlardan sapmamaya çalışır. Bunun için erdemli şehirde başkan “fıkıh” yöntemini kullanır.⁸⁹

Anlaşılabacağı üzere erdemli şehirde ilk başkanlık ve onu takip eden ikinci başkanlık olmak üzere yönetim ikiye ayrılmaktadır. Farabi, bu başkanların icra ettiği bu işi mesleki bir işlev olarak görmekte ve bu mesleği tıp mesleğine benzetmektedir. Ona göre ilk başkanlık tıp mesleği gibi hem insanların sağlığını korurken hem de

⁸⁷ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107- 110. Bu noktada Farabi, devletin birden fazla kişilerin yönetmesinin başka bir deyişle bir filozof tarafından yönetilmemesini her halükarda fasit görmekte ve o devletin er ya da geç yıkılacağını düşündüğü görüşü için Bkz. Rosenthal, “Farabi’nin Felsefesinde Siyasetin Yeri”. S175.

⁸⁸ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 107- 110.

⁸⁹ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 107- 110.

hastalıkların ortaya çıkmasını engellemesi gibidir.⁹⁰ İlk başkan bir doktor gibi önce mesleği hakkında bütün bilgiyi öğrenir. Daha sonra elde ettiği bu bilgiyi tek tek bireylerde uygulayıp sonuçlarını gözlemlemesiyle tecrübe elde eder. Böylelikle olgun bir mesleki donanıma sahip olur. İlk başkan, mesleği hakkındaki bütün bilgiyi elde eder ve şehirlerdeki görüş, eylem, yasa ve kuralları uzun gözlemler sonucunda kavrar. Böylelikle şehirlerdeki şartlara göre kısa veya uzun süreli davranışları belirleme yetisine ulaşır. Bu durum farklı şehirlerde farklı yasaların oluşmasına ve bundan dolayı da farklı erdemli dinlerin oluşmasını açıklamaktadır.⁹¹

Farabi, ilk başkandan sonra gelen ikinci başkanın mesleğini de açıklamaya çalışmıştır. İlk başkanın izini takip eden ikinci başkan bıraktıklarını olduğu gibi takip eder. Fakat zamanın değişimi şartları değiştirmiş bununla birlikte ikinci başkanın çözüme kavuşturması gereken sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu durum son derece doğal bir durum olmakla birlikte ikinci başkan ortaya çıkan durumları düzenlemeli ve ilk başkanın açıkça belirtmediği noktaları çıkarımda bulunarak yorumlamalıdır. Bahsettiğimiz gibi bunun için ikinci başkan “fıkıh” yöntemini kullanır ve yasaya bağlı mesleğini icra eder.⁹²

Farabi, bu noktada ilk başkan(peygamber/filozof) kanunları şartlara göre icat edendir. Ancak bunu kendine faydası olması için değil halkına yararlı olabilmesi ve toplumu mutluluğa ulaştırabilmesi içindir. Dolayısıyla ilk başkan faal akıldan elde ettiği kesin bilgiyi halkı için yorumlar ve hayata geçirir. Ona gelen bilgi kesin ve değişmeyen olduğu için “din” veya “şeriat” olarak adlandırılabilir. Bu kesin bilgiyi yorumlayıp halka uygulamasına ise “mille” olarak tanımlayabiliriz.

Söz gelimi Farabi için ilk başkan, bir yanı felsefe veya din olarak adlandırdığımız durumla hakikati karşılarken bir yanıyla bu hakikati topluma yasalar yoluyla ulaştırır.⁹³ Bu yasalara ise “mille” adını verir.⁹⁴ Dolayısıyla ilk başkan, ilk yönetimde yasa koyucu (vâdî‘u’ş-şerî‘a) olarak görev almaktadır.⁹⁵ Toparlayacak

⁹⁰ Fârâbî, *Farabi'nin İki Eseri: Fusulü'l-Medeni, Tenbih alâ Sebili's-Saade*, (çev. Hanifi Özcan), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, İst. 2005. s. 104.

⁹¹ Toktaş, Farabi'nin *Kitabü'l Mille* adlı eserinin Takdim ve Çevirisi, s.253.

⁹² Toktaş, Farabi'nin *Kitabü'l Mille* adlı eserinin Takdim ve Çevirisi, s. 245.

⁹³ Aydın. “Farabi Felsefesinde Saadet Kavramı”, s.248.

⁹⁴ Deniz, “Din, Felsefe ve Mille”, s. 72.

⁹⁵ Toktaş, Farabi'nin *Kitabü'l Mille* adlı eserinin Takdim ve Çevirisi, s. 263.

olursak Farabi'ye göre mille, ilk başkanın toplumun mutluluğu için tasarladığı kanunların bütünüdür. Burada mille ilk başkanın görüş ve amelleri olarak toplumda istenilen amaca yani mutluluğa ulaşmak için oluşturulur. Vurgulamak gerekir ki ilk başkan (reisül evvel) yasaları oluşturulur. Oluşturulan bu yasalar ise hem başkanın hem de halkın millesi olarak şekillenir. Bundan dolayı din, mille, şariat kavramları birbirine benzemektedir.

Buradan anladığımız kadarıyla Farabi, erdemli şehrin kurulabilmesi için erdemli bir dine ihtiyaç duyduğunu söylerken bu şehrin kurulmasındaki kilit noktanın yasalar olduğunu söylemektedir.⁹⁶ Hatta yasaların erdemli bu şehrin devamı içinde çok önemli bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir. Farabi, burada idealleştirdiği devleti tam manasıyla “hukuk devleti” olarak tasarlamıştır.⁹⁷ Bu hukuk devletinin ise mutluluğa ulaşırken toplumda tesis etmeye çalıştığı en önemli kavram adalet kavramıdır. Bu konuyla ilgili adalet başlığı altında detaylı bir şekilde bahsedeceğiz.

F. Farabi'de Hukuk

Farabi, insanı iki açıdan tanımlamaktadır; Birincisi varlık anlayışıyla birlikte ele alıp düşünen varlık olarak bilişsel sürecin basamaklarıyla maddi-manevi boyutlarda olabilen insan olarak. İkincisi ise insanı toplum içinde yaşamaya ihtiyacı olan “uygar canlı” olarak.⁹⁸ Bu tanımlamasına göre Farabi sudur teorisi ile ortaya koyduğu varlık anlayışının toplum ve hukuk kavramları ile sıkı bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Farabi ilk nedenden ilk maddeye yani heyulaya kadar inen varlık taşmasını sudur teorisi olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla varlıkların bir hiyerarşisi olduğunu ve en üst noktada ise bir tanrının bulunduğunu kaydetmektedir.⁹⁹ Bu sistemin hem varlıklar içerisindeki düzeni sağlamasında yardımcı olurken hem de insanların bir arada yaşamasına önemli etkisi bulunmaktadır. Bu noktada insanların bir araya gelerek oluşturduğu toplumun mutlaka bir yöneticisi bulunmak zorundadır.

⁹⁶ Bu noktada *Farabi Mutluluğun Kazanılması* eserinde peygamber-filozof- hukuk koyucu olarak ilk başkanı vasıflandırmaktadır. Bu görüş için Bkz. Rosenthal, “Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri” s.173.

⁹⁷ Yıldırım, “Farabi Felsefesinde Din, Yasa, yorum”, s. 105.

⁹⁸ Fatih Toktaş, “Farabi' de Hukuk Felsefesinin Temelleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 52/1, 2019, s. 49.

⁹⁹ Farabi, *Siyasetül Medeniyye*, s. 53- 56.

Yine bu toplumun tıpkı tanrının evrenin işleyişinde belirlediği kurallar gibi kuralları olmak zorundadır.

Farabi, hukuk ve toplum kavramlarını açıklarken toplumu tek bir site devleti olarak düşünmemektedir. Ona göre, toplumların birleşimden oluşan kapsayıcı bir dünya devleti olmalıdır. Bu dünya devletinin de tüm varlığın hükümdarı olan tanrı gibi bir hükümdarı bulunmalıdır. Bu hükümdar, toplumu sağlıklı bir şekilde yönetebilmesi için hakikatteki gibi bir hiyerarşisi olmalıdır. Farabi, bu hiyerarşiyi insan vücuduna benzeterek açıklar. O, hükümdarın devletin kalbini temsil ettiğini ve yöneten olduğunu söylerken, beyni hükümdarın yardımcısı olarak hem yöneten hem de yönetilen olduğunu söylemektedir. Diğer organların ise toplum gibi yönetilen kısımda olduğunu kaydetmektedir.¹⁰⁰ Dolayısıyla, yöneten ve yönetilen arasında bütünü andıracak şekilde bir bağlantı ve hiyerarşi bulunmaktadır. Bu düzenin toplumun yönetiminde etkili olacağını düşünmektedir. Sözelimi Farabi, bir insanın sağlıklı bir şekilde yaşayabilmesi için topluma ihtiyaç duyduğunu ve toplumda düzenin oluşabilmesi için mutlaka bir hükümdara ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Bu hükümdar ile düzen ancak ve ancak ilahi hukuk kurallarıyla sağlanabileceğini kaydetmektedir.

Farabi, toplumu benimsedikleri işleyişlere göre devletleştiğini de düşünmektedir. Bu düşüncesine göre toplumu dörde ayırmaktadır: Erdemli devlet, sapmış devlet, bozuk devlet, değişmiş devlet. Bu konu hakkında Farabi'nin görüşleri bölümünde detaylı olarak bahsetmiştik. Dolayısıyla erdemli dinden beslenen toplum hukuk kurallarını da adalet içerisinde yürütecektir. Fakat kaynağını dinden almayan bir devlet hukuk kurallarını hakikatteki gibi oluşturamayacak ve toplum bireyleri mutluluğa ulaşamayacaktır.¹⁰¹ Bu açıklamalara göre Farabi Monarşi, Oligarşi, demokrasi gibi yönetim biçimlerinden birini doğrudan kastetmemektedir. Fakat öyle anlaşılıyor ki geliştirmiş olduğu sudur teorisi ile monarşi/ sultanlık yönetim biçimine daha yakın durmaktadır.¹⁰²

¹⁰⁰ Toktaş, "Farabi' de Hukuk Felsefesinin Temelleri" s.49.

¹⁰¹ Akıl ile temellendirilmesi zorunlu olan peygamberlik görevine vahyedilmiş hukuk olarak "şeriat", hem dünya hem de ahiret hayatını kapsadığı için Yunanlıların kanunlarında üstündür görüşü için Bkz. Rosenthal, Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", s. 174.

¹⁰² Toktaş, "Farabi' de Hukuk Felsefesinin Temelleri" s. 55.

F. 1. Farabi'de Hukukun Temelleri

Farabi, hukukun temellerini atarken tevhit inancıyla sistemleştirdiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla onun hukukundan bahsedeceğimiz zaman bu husus çerçevesinde konuşmamız yerinde olacaktır. Farabi, hukuk sisteminin temellerini Aristoteles ve Platondan aldığını söylememiz yerinde olacaktır. Hem Aristoteles hem de Platon'dan aldığı zengin felsefi birikim ile kendi dini öğretisini birleştirmesi sonucu hukuk sistemini ortaya koymuştur. Farabi, Aristoteles üzerine yazdığı şerhleri ile onun felsefesine ve özelden hukuk anlayışına ne denli önem verdiğini anlayabilmekteyiz. Onun Aristoteles'e verdiği önem, tek hakikat olarak gördüğü ve Platon'un da bu hakikatin parçası olduğu görüşünde saklıdır.

Farabi, bu iki önemli üstadın eserlerinde görünen farklılıkların aslında aynı hakikatin iki yüzü olduğunu düşünerek sentezci bir yaklaşımla kendi felsefi hukuk sistemini oluşturmuştur. Dolayısıyla onun hukuk-siyaset-devlet-görüşleri hem Aristoteles'i hem de Platon'u çağrıştıran izler taşımaktadır.

Farabi, hukuk, siyaset, psikoloji ve ahlak disiplinlerinin birbiri ile örtüştüğünü ve aynı amaca hizmet ettiğini düşünmektedir. Ona göre, insan erdemli olduğu müddetçe mutluluğa ulaşabilir. Peki, erdemli insan nasıl olunur? Erdemli bir din ve toplum içirişinde olduğu müddetçe olunabilir. Peki, erdemli toplum nasıl kurulur? Onun cevabı ise ilahi olandan gelen yasalar ve bu yasaların uygulanması ile mümkündür. Dolayısıyla onun düşüncesinin kilit noktası mutluluğa ulaşmaktır. Mutluluk için bir insana çeşitli etkenler hizmet etmektedir. Bunlardan en mühimi ise yaşadığı toplumda hukuk kurallarının mutluluğa hizmet etmesidir.

Farabi, yasalar, yasaların gerekliliği, yasaların hangi şekilde belirleneceği, yasaların değişen özellikte olmasını ve siyaset türleri ile yasalar arasındaki bağlantıyı keşfetmiştir.¹⁰³ Bu çıkarımın, hayata geçirilebilmesi için Farabi'nin düşünce sisteminde ilahi bir yasaya, yasaların uygulanmasına ve bu yasaların neye hizmet ettiğine odaklanılması gerekmektedir. Bu bağlamda Farabi, ilahi yasayı, yasaları, yasa koyucuyu ve yorumcusunu, toplumda ki etkisini açıklamaya çalışmıştır.

¹⁰³ Toktaş, "Farabi' de Hukuk Felsefesinin Temelleri" s.48.

F. 2. Adalet

Farabi, için adalet kavramı tanrının sıfatlarıyla varlık düzlemine yansımaları gereken mutluluk etkenlerinden birisidir. Toplumda adaletin tesis edilmesi, ortaya koymuş olduğu sudur teorisiyle bağlantılı gözükmektedir. Ona göre tanrı adaletli olarak varlıkları yaratır ve düzeni sağlar.¹⁰⁴ İnsanlar da mutluluğa ulaşmak için bir arada yaşamaya yönelir. Bu doğrultuda toplum hakikatteki gibi tek bir idareci tarafından yönetilir. Bu idareci toplum düzenini sağlamak için ilahi olandan vahiy alır. Bu vahiy ile en doğru bilgiye dolayısıyla en adaletli sisteme ulaşılır.

Peygamber veya filozof tarafından alınan yasaların tüm insanlara ulaşabilmesi için insanların bütün olarak dünya devleti çatısı altında birleşmesi gerekmektedir. Bu noktada Farabi, her insanın mutluluğa ulaşamadığını yani bilişsel basamakları geçemediğini söyleyerek yöneten-yönetilen ayrımı yapar. Bu ayrım sebebiyle toplum yönetimi de değişir. Dolayısıyla toplum yönetimine herkes dâhil olmaz. Dâhil olan ise tek bir kişidir yani ilk başkandır. Bu bağlamda ilk başkan da seçkin bir kişi olarak elde ettiği ilahi bilgileri topluma aktarmak ve uygulamakla görevlidir. Ancak bu şekilde toplumda adalet gerçekleşir ve mutluluk her insan için elde edilir olur.

İnsan ruhunda ortaya çıkan kuvvetlerin daha açık ifade ile besletici, arzu edici, hayal etme ve akıl yetkilerinin de belli bir sıra ve düzen içerisinde var olması, evrendeki adaletin insan ruhuna yansımalarıyla alakalıdır. Yine varlıkların ilk nedenden sıraya göre ve her birinin bir öncekine göre daha yetkili olması adalet kavramı ile açıklanabilir. Çünkü vücuda gelen her varlık kendini düşünmesiyle başka bir varlığı meydana getirmesi gerektiğini bilmektedir. Bu görev ile varlıklar meydana gelmektedir.¹⁰⁵

Farabi, erdemli şehrin insanların her biri meşgul oldukları sanat veya meslekler ile toplumda ki bir ihtiyacı gidermektedir. Dolayısıyla toplumda ki her fert bir ihtiyacı karşılayarak bütünlüğü ve aralarındaki adaleti sağlamaktadır.¹⁰⁶

Farabi, erdemli şehrin yöneticisinin halkında nazari erdemler, fikrî erdemler, ahlâki erdemler ve pratik sanatlar olmak üzere dört erdemi gerçekleştirmesi

¹⁰⁴ Gülseren Ala, *Platon ve Farabi' de Adalet*, Ankara Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi, 2020, s.90.

¹⁰⁵ Ala, *Platon ve Farabi' de Adalet*, s.79-90.

¹⁰⁶ Ala, *Platon ve Farabi' de Adalet*, s.79- 93.

gerekir.¹⁰⁷ Bu dört erdem içinde ahlakilik erdemi kapsamında adalet kavramı yer almaktadır. Dolayısıyla her insan ahlaki olarak bu fazilete ulaşabilmek için başkan tarafından eğitim ve öğretim tabi olması gerekmektedir. Bu noktada ilk başkandan en alt kademedeki insana kadar adalet kavramı önemli bir yeri olduğunu anlamaktayız.¹⁰⁸

Farabi, insan bünyesinde meydana gelen iyi ve kötü arasındaki seçimlerde orta halli olma, denge veya adalet kavramlarının öneminden bahseder. Ona göre seçimler bir denge-adalet sistemi içinde tercih edilmelidir. Bu noktada da Farabi, adalet kavramı için önemli çıkarımlarda bulunmaktadır.¹⁰⁹

Farabi, yine adalet kavramının evrendeki küçük ölçekli örneğini erdemli din veya devlette olduğunu söyleyerek adalet kavramının her alanda olduğu-olması gerektiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁰

F. 3. Fıkıh ve Fakih

Farabi'ye göre erdemli devletin ilk başkanı sınırlı bir hayatı ve belirli bir dönemin algısında yaşamış olması nedeniyle sonsuza kadar her alandaki yasaları belirlemesi mümkün değildir.¹¹¹ Dolayısıyla ilk başkan yalnızca kendi döneminde ortaya çıkan olaylara karşı yasalar tasarlamaktadır. Neden-sonuç ilkesine göre değişim yaşayan ay altı âlem ve bu bağlamda değişen toplumların kendine özgü sorunları ve yasaları olmak durumdadır. Dolayısıyla ilk başkanın ortaya koyduğu yasaların karşılık bulmadığı ya da boş bırakıldığı noktada ilk başkandan sonra gelen ikinci başkan tamamlamak zorundadır. İkinci başkan bu ilk başkanın koyduğu yasaları aynısı gibi devam ettirirken boşluk bıraktığı noktalarda çıkarımlarda bulunarak yeni kanunlar üretmesi gereklidir. İşte tam bu noktada Farabi, ikinci başkanın fıkıh sanatını bilmesi ve ona göre hareket etmesi gerektiğini düşünür.¹¹² Bu sanat sayesinde başkan, ilk kanun koyucunun kesin olarak ortaya koyduğu ve

¹⁰⁷ Farâbî, *Mutluluğun Kazanılması* (çev. Ahmet araslan), Türkiye iş bankası: 2016, s.17-27.

¹⁰⁸ Ala, *Platon ve Farabi' de Adalet*, s.79- 93.

¹⁰⁹ Ala, *Platon ve Farabi' de Adalet*, s.79- 93.

¹¹⁰ Ala, *Platon ve Farabi' de Adalet*, s.79- 93.

¹¹¹ Toktaş, "Farabi' de Hukuk Felsefesinin Temelleri" s.57.

¹¹² Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", 258.

toplumda karşılığının olduğu kanunları aynısı gibi uygular. Bu kesin olan kanunlardan toplumdaki yeni olaylar için çıkarsamada bulunmaya yetki kazanır. Bu çıkarsamayı ise ilk başkanın beslendiği dine bağlı kalarak yapmalıdır. Sadece bağlı kalması da yetmemektedir onun ayrıca bu dinin erdemlerine sahip olması ve dinin görüşlerine inançlı olmalıdır. Bu şartlarla birlikte ikinci başkan fıkıh ilmiyle kanun yorumu yaparak fakih olmaktadır.¹¹³

İlk başkanın belirlememiş olduğu kanunları neden belirlemediğine değinecek olursak; ilk başkan kanunların hepsini belirlemeye ömrü yetişmemiş olabilir. Ya kanunları belirlemesine engel olacak düzeyde zorunlu meşguliyetler veya savaş olmuştur. Ya da kendisinin şahitlik ettiği olaylar hakkında kanun yapma tercihinde bulunmuştur. Başka bir deyişle kendisi şahit olduğu veya ona sorulan olay hakkında yalnızca kanun yapmıştır.¹¹⁴ Dolayısıyla ilk başkan kendi zamanında kanun yapmayı kapsamlı bir şekilde gerçekleştiremediyse boşluk bıraktığı noktalarda ikinci başkan yorumcu olarak görev almalıdır. İkinci başkanda aynı nedenlerden dolayı boş bıraktığı konular olursa üçüncü başkan çıkarsama ile yeni kanunlar üretmelidir. Bu durum sonrakiler içinde geçerli bir sistemdir. Dolayısıyla gelenin belirlenmiş olarak bulmadığı her konuda kendisine kanun yapma hakkı doğmaktadır.¹¹⁵

Kanun yorumcusu hükmünde olan ikinci başkan, ilk başkanın özelliklerine sahip değilse kanun yorumlamak için fakihler görevlendirilir. Hukuk ihtiyacını gidermek ile görevlendirilen fakih ise hem fiillerle ilgili hem de görüşlerle ilgili konularda şu özelliklere sahip olmalıdır:¹¹⁶

- İlk başkanın kesin olarak açıkladığı fiillerin hepsinin bilgisine sahip olmalıdır.
- Hem de ikinci başkandan veya sonra ki başkandan sonra görev yapıyorsa onun yasalaştırdıklarını bilmelidir.
- Üstün bir kavrayışa/ anlayışa sahip olmalıdır.
- Yaygın olan ve adet olarak uygulanan şeyleri ayırt etmesi ve bilmesi gerekmektedir.

¹¹³ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.264-265.

¹¹⁴ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.264-265.

¹¹⁵ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.264-265.

¹¹⁶ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.264-265.

- Fıtrat mükemmelliği ve mesleki olarak deneyimli olmalıdır.
- Fakih, kanun koyucunun lafızlarına, sözlerine ve fiillerini bilmelidir.
- Dinde belirlenmiş görüşlerin konusunda da fakih, ameller konusunda uzmanlaşmış fakihin bilgisine sahip olmalıdır.

Dolayısıyla fakih, kendi döneminde çözüme kavuşturulmayan konularda ilk başkanın ortaya koyduğu yasalardan dilbilimine ve çevresel faktörlere dikkat ederek ikincil yasalar ortaya koymalıdır.¹¹⁷

Farabi, değinmiş olduğu başka bir nokta ise ilk başkandan sonra gelen ikinci başkanın ve fakihin ilk başkanın koyduğu yasaları ve yasaların oluşma nedenleri, ortamlarını nereden öğrenecekleridir. Bunun için devlet yöneticileri birbirleri ile gözlem veya haber verme yöntemiyle bilgi alış verişi yapabileceğini söylemektedir. Bu bilgi alış verişi yazılı veya sözlü yöntem ile de gerçekleştirilebilir.¹¹⁸ Bu noktada yasaların kayıt altına alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Daha önemlisi erdemli dinin erdemli yasalarının notlar başlığı altında ayrıca kayıt altına alınması ilk başkan ve sonrakiler için başvuru kaynağı olacağını söylemektedir.¹¹⁹ Bu durumun neden bu kadar önemli olduğunu ise insanların sınırlı bir hayat yaşamasına bağlamaktadır.

Farabi'ye göre bu durumda fıkıh ilminin pratik yönü sebebiyle pratik felsefenin altında bulunur. Dini konulardaki yönüyle de teorik felsefenin altında bulunur. Dolayısıyla hem pratik hem de teorik yönüyle felsefeden beslenerek ondan sonra gelmektedir.¹²⁰

G. Farabi'de İlm-i Medeni (Politika Bilimi)

Farabi için ilimlerin sınıflandırılması konusunda değindiğimiz gibi ameli felsefenin altında bulunan medeni ilmi, kelam ve fıkıh ilmiyle bağlantılıdır. Bu ilmin kapsadığı konu başlıkları siyaset, ahlak ve ev ekonomisidir.¹²¹ İlm-i Medeni'nin siyaset ve ahlak konularından şemsiye kavram olarak bahsetmesi Aristoteles'in

¹¹⁷ Toktaş, "Farabi' de Hukuk Felsefesinin Temelleri" s.56.

¹¹⁸ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 86.

¹¹⁹ Fârâbî, *Eflatun Kanunlarının Özeti* (çev. Fahrettin Olguner), Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı, 1985, s, s. 70-73.

¹²⁰ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.261.

¹²¹Şenol Korkut, "Farabi' nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medeni, Kelam ve Fıkıh İlişkisi", *Eskiyeni* 28, 2014, s.97-136.

etkisinden gelmektedir. Çünkü Aristoteles, siyaset ile ahlakı da kapsayan geniş bir yelpazeyle politika ilmini işlemiştir.¹²² Dolayısıyla Farabi’de disiplinlerin birbiriyle bağlantılı olarak ortaya koyduğu çıkarımları politika ilmi içinde uygulamıştır.

Farabi, siyaset için önceki çıkarımlarının uzlaşımını göstermeye devam etmektedir. Başka bir deyişle onun siyaset felsefesi metafizik, ahlak, bilgi anlayışı gibi açıklamalarından bağımsız görünmemektedir.¹²³ Dolayısıyla onun siyaset ilmi için ortaya koyacağı çıkarımları öncelikli olarak metafizik felsefesinde açıkladığı varlıksal oluşum teorisi olan sudur teorisiyle bağlantılı olacaktır. Ona göre, siyaset, yönetim, insanların iradeli fiilleri, yasalar, yasaların gayesi, başkanlık, teorik ve pratik siyaset, yerleşim yerlerini düzenleme, adalet gibi konular sudur teorisi ve bilgi anlayışıyla doğru orantılı açıklamalar olmalıdır. Daha sonra o, fıkıh ve kelam ilmini İlm-i Medeni’nin altında işler. Bu sıralama Farabi için önemli çıkarımlarda bulunmamıza yardımcı olur. Çünkü o, felsefe ve dini uzlaştırmadaki ustalığını sergiler. Farabi’nin bu uzlaştırması gerçek(hakiki) felsefe-erdemli şehir ve bozuk(yanlı) felsefe-erdemsiz şehir eşleştirmesini yapmayla sonuçlanmıştır.¹²⁴ Bu açıklamayı tersten düşündüğümüzde Farabi’ye göre, faal akıl ile irtibata geçebilen filozof veya peygamber onun aracılığı ile Allah’tan aldığı kesin hakikatlerle erdemli bir şehir kurar. Erdemli bu şehrin devamlılığı ise felsefi sistemle birlikte filozof-başkan eliyle yürütülür. Bu hususta Farabi, toplumu yönetmek için gerekli hakiki bilginin veya toplum için en iyi yasaları oluşturacak olan varlığın Allah olduğunu düşünmektedir. Onun bu düşüncesi Platon ve İslam düşüncesiyle şekillenmiştir. “Kanun koymanın nihai nedeni olarak Tanrı ile işe başlar ve iyi bir siyasi rejim tesisi için, tanrısal varlıklar ve doğa hakkında doğru inançlara sahip olunmasını zorunlu görür.”¹²⁵ Söz gelimi ona göre, yönetimin kaynağı yasalar değil, yasanın kaynağı yöneticidir.¹²⁶

Farabi’nin siyaset görüşleri esasen metafizik ve kurumsaldır.¹²⁷ Onun siyaset ile doğrudan ilgilenmediği gibi toplumda var olan siyaseti de eleştirmek, değiştirmek,

¹²² Korkut, “Farabi’ nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medeni, Kelam ve Fıkıh İlişkisi”, s.98.

¹²³ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 23.

¹²⁴ Korkut, “Farabi’ nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medeni, Kelam ve Fıkıh İlişkisi”, s.98.

¹²⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 13.

¹²⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s.101.

¹²⁷ Farabi, *Siyasetü’l Medeniyye*, s. 91-92.

düzeltilmek gibi hedefleri de yoktur. Onun tüm bu çıkarımlardan varmak istediği ahlaki öğretisel bir hayat ve neticesinde mutluluğu elde etmektir.

Bu temeller üzerine politika bilimi, mutluluğu araştırarak iki türlü mutluluğun olduğunu ortaya koyar: Birincisi, hakiki gibi görünen mutluluk ikincisi, gerçek anlamda mutluluktur. Mutluluk olarak anlaşılan şeyler, hazlar, zenginlik, insanın egosu ve bu dünyada aranan her şeydir. Gerçek mutluluk ise, bu dünyada aranmayan öteki hayatta yani ahirette ulaşılan son mutluluktur. Dolayısıyla politika ilmi fiilleri, yaşayışları, mizaçları, iradi davranışları araştırır, tamamlar ve ortaya koymaya çalışır.¹²⁸ Ortaya koyduğu ilklerin her insanda tam anlamıyla gerçekleşmeyeceği kanaatinden yola çıkarak araştırdığı konuları toplumun fertlerine dağıtmak suretiyle bütünsel olarak sağlamaya çalışır.

Farabi'nin politika ilmi, insanları toplum olarak mutluluğa ulaştırmak ister. Dolayısıyla insanlar toplum halinde yaşaması gerekmektedir. Ancak fiiller ve iradi davranışları toplumu mutluluğa ulaştırabilir. Politika bilim, toplumu hem dünyada hem de ahirette mutluluğa ulaştırabilmek için yaşama biçimlerini, huyları, davranışları belirtir ve bunları zıddından ayırt eder. Böylelikle neyin mutluluğa ulaştıracağını neyin ise mutluluk gibi zannedileceğini açıklamış olacaktır.¹²⁹

G. 1. Yöneticinin Zorunluluğu

Farabi, politika ilminin toplumda karşılık bulabilmesi için yönetime dolayısıyla siyasete ihtiyaç olduğunu kaydetmektedir. Toplumda yerleştirilmek istenen fiil, meleke, iradi davranışların belirlenmiş siyaset ile hayata geçmesi kadar bu siyasetin ortaya çıkması ve devamlılığı içinde mutlaka bir yöneticiye ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır. Yöneticinin gücü "hükümdarlık becerisi veya hükümdar"¹³⁰ olarak isimlendirilir. Bu hükümdarın yürüttüğü siyaset ise, toplumun yaşayış biçimi ve davranışlarını bozulmadan koruyan ve sürekliliğini sağlamaya yarayan fiili bir

¹²⁸ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264.

¹²⁹ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-266

¹³⁰ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-266

uygulamadır. Bu yüzden toplumda bir yönetici veya gücün oluşması gerekir. Ardından bu güç ile belirlenen siyaset hayata geçirilir ve devamlılığı sağlanır.¹³¹

Farabi, bu şekilde temellendirdiği yöneticinin zorunluluğunu erdemli hükümdarlıkla bağdaştırmaktadır. Dolayısıyla ona göre, toplumda oluşturulan siyaset mutluluğa ulaştıran bir amaca sahip olmalı ve bu amaç doğrultusunda hükümdarı da erdemli bir hükümdar olmalıdır. Ancak bu şekilde gerçek mutluluğa ulaşılır. Aksi halde mutluluk olduğu zannedilen bir şeye ulaşılmış olur.¹³²

Farabi, yönetimde bir yöneticinin olması gerektiği konusu üzerinden erdemli yönetimin tanımını da yapar. Ona göre erdemli yönetim iki çeşittir: Birincisi ilk yönetim yani ilk filozof/ peygamberin geliştirdiği yönetim, ikincisi ise ilk başkanın yönetimine tabi olan yönetimdir. İlk yönetim, ilk başkanın erdemli davranışları topluma kaynaştırmasıyla oluşan yönetimdir. İlke tabi olan yönetim ise ilk başkanın geleneğini devam ettiren yönetimdir.¹³³

G. 2. Yönetme Becerisi/ Bilgisi

Farabi, hükümdarda bazı özelliklerin ve becerilerin bulunması gerektiğini söylemektedir. Bu konuyla alakalı önceki bölümlerde detaylı açıklama yapmıştı. Dolayısıyla ona göre, toplumda yürütülen siyasetin gerçek mutluluğa hizmet etmesini sağlaması için yaşama biçimlerini ve fiillerini hem korumalı hem de sürekliliğini sağlayacak fiilleri en başta bilmesi gerekmektedir. Eğer bu fiilleri bilmez ise erdemli şehrin insanların fiilleri, cahili insanların yaşayış biçimleriyle karışabilir. Farabi bu cahili yaşayış biçimlerini erdemli şehirlere arız olan hastalıklara benzetmektedir. Bu nedenden ötürü hükümdarın bu becerisini tıp becerisiyle bağdaştırmaktadır. Tıp becerisi insanların sağlığına ilişkin hastalıklardan korumak ve sağlığın devamlılığını sağlamak adına yapılan fiillerdir. Dolayısıyla hükümdarın yönetme becerisi, topluma ilişecek cahil yaşama biçimlerinden onu korumak ve erdemli yaşayış biçimlerinin devamlılığını sağlamak anlamına gelmektedir.

¹³¹ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.264-266

¹³² Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.264-266

¹³³ Toktaş, “Farabi’nin Kitabü’l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi”, s.267.

Farabi, hükümdarın bu becerisinin gelişebilmesi için her şehir, toplum, gruplarda şahit olduğu hadiselerden yola çıkarak birikimli tecrübeler sonucu çıkarımlarda bulunmasıyla olacağını vurgular.

G. 3. Yönetim ve Felsefe İlişkisi

Farabi'ye göre hükümdarın yönetme becerisi teorik/pratik felsefenin eklenmesiyle yetkinliğe ulaşabileceğini kaydetmektedir. Ona göre pratik bilgeliğinden kastedilen her çeşit şehir, topluluk ve gruplardan elde edilen fiili tecrübedir. Kendi toplumuna çıkarsama sağlayan güç budur.¹³⁴

Farabi, felsefe ile bütünleşmiş yönetimin ilk başkandan sonra gelen hükümdarda bulunması gereken özellikleri araştırıp tanımladığını kaydeder. Başka bir deyişle art arda gelen hükümdarların hepsinde aynı erdemlere sahip olmaları için ne yapmaları gerektiğini belirtir. Bunun yanında mükemmel bir hükümdar olunabilmesi için terbiyesi, yetiştirilmesi ve eğitiminin nasıl olması gerektiğini açıklar.¹³⁵

Farabi ayrıca cahili hükümdarların felsefi yönetime ihtiyaç duymayacak kadar cahil olduklarını ve gerçek mutluluğu değil mutluluk gibi görünen zanna hizmet ettiklerini ifade eder. Felsefeden beslenen yönetim cahili hükümdarların fiillerini de bu bağlamda ortaya koymuş olur.¹³⁶

Farabi, âlemin yöneticisi ile toplumun yöneticisi arasında sıkı bir bağ olduğunu düşünür. Sudur teorisi bağlamında âlemi yaratan Allah'tır, âlemi yöneten ise ilk başkandır. Bu ilişki içinde hiyerarşik bir düzen söz konusudur. Hiyerarşik düzende var olan her varlığın hizmet ettiği alanlar bulunur. İlk başkanın da hizmet ettiği alan, vahiy ile gelen hakiki bilgi nezdinde toplumu erdemli bir toplum haline getirmektir. Erdemli ilk hükümdar/ başkan yaratıcıyı âlemdeki izlerinden hareketle örnek alıp yönetmesi gerekmektedir. Erdemli toplumdaki kastedilen ise tüm grupları kapsayan dünya toplumdur. Farabi'ye göre ayrı ayrı ve bağımsız toplumlardan ziyade birbiriyle bağlantılı, uyumlu tek dünya toplumu oluşturulmalıdır. Onun hayal ettiği

¹³⁴ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-270

¹³⁵ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-270

¹³⁶ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-270

ideal devlet budur. Böylelikle felsefeden beslenen yönetim ve vahiy alma mertebesine erişebilen filozof/ peygamber her insana ulaşabilme imkânı yakalar ve mutluluğa ulaştırması kolay olur.¹³⁷

Tüm bu çıkarımlardan yola çıkarak Farabi, erdemli şehrin yöneticisine önemli sorumluluklar yüklenmektedir. Onun en başta teorik felsefeyi tam anlamıyla bilmesi gerekmektedir. Ayrıca yönetme pratiğini geliştirmek için tecrübe elde etmesinin en güzel yolu Allah'ın âlemi yönetme izlerini takip etmesidir. Bu izleri takip edip çıkarımlarda bulunmasına ancak teorik felsefe yardımcı olabilir.¹³⁸ Dolayısıyla Farabi'de şariat, yasaları uygulayacak olan yöneticinin Allah'ın âlemi yönetmesinden esinlenmesi ve ondan gelen hakiki bilgi ile erdemli bir dünya devleti kurmaya çalışması olarak anlaşılmaktadır.

L. Ahlak ve Siyaset Felsefesi

Farabi, ahlak ve ona bağlı olan siyaset felsefesini metafizikten hatta fizik, mantık ve bilgi felsefesinden ayrı olarak düşünmemektedir. Başka bir deyişle Farabi'de konu başlıkları temel düşüncesiyle iç içe geçmiş durumdadır. Dolayısıyla insanın ahlaklı olmasının en güvenli yolu ideal bir toplum ve siyaset ile mümkündür.¹³⁹ İnsanın ahlaklı olması, eğitim yoluyla mümkündür. Peki, insan ahlaklı olunca ne olacak? İşte bu noktada Farabi, ahlaklı insan olmanın kişiyi mutluluğa götüreceğini düşünmektedir. Ahlak kişide iyi ve güzeli elde etme isteği doğuracaktır. Bir noktadan sonra insan daha iyiyi ve daha mükemmeli istemeye başlar. Böylelikle iradeli davranışlarını doğru amaçlar için yönlendirir. Sonunda insana bu bakış açısı mutluluğu getirir. Bu noktada mutluluk ve doğruluk birbiri için yaratılmış iki kavram olmaktadır.¹⁴⁰

Farabi, mutluluğa ulaşmada canlı nefsinin aşamalarından bahseder. İnsan, bu aşamaları geçip insani akıl aşamasına ulaştığında bilgiyi elde etme imkânına ulaşır. Farabi bu noktada en yüksek mutluluğun bilgiye ulaşmak olduğunu söyler. Bilgiye ulaşmak ise faal akıl ile irtibata geçmeyi gerektirir. Farabi'ye göre faal akıl ile

¹³⁷ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-270

¹³⁸ Toktaş, "Farabi'nin Kitabü'l-Mille adlı eserinin takdim ve çevirisi", s.264-270

¹³⁹ Farabi, *Siyaset'ül Medeniyye*, s.96.

¹⁴⁰ David Reisman, "Farabi ve Felsefe Müfredatı", 68- 73.

irtibata geçen insanlar ancak peygamber veya filozoflardır.¹⁴¹ Gerçek bilgiye ulaşan insanlar bedeni mutluluk değil, dünyadaki kalbi ve ruhani mutluluğu tadar.

Farabi, ahlaklı bir hayatın yaşanabilmesinin sırrını eğitim ile mümkün olduğunu kaydeder. İnsan yaparak ve yaşayarak öğrendiği alışkanlıklarını iki aşırı uçlardan uzak dengeli bir davranış geliştirerek ahlaki olabilir. Örnek olarak insan, savurganlık ile cimrilik arasında dengeli olabilirse erdemli bir davranış sergilemiş olur.¹⁴²

Farabi, insanın dört fonksiyonundan bahseder. Ona göre, nazari, ahlakı, fikri ve ameli olarak insanın davranış fonksiyonu vardır. Nazari yönü, insanın Allah ile manevi varlıkların bilgisini elde etmesidir. Ahlakı yönü, insanın iradeli davranışlarının aşırılıktan uzak dengeli ve tutarlı davranmasını ifade eder. Fikri yönü, düşünme gücünü kullanmasıdır. Ameli yani uygulama yönü, meslek ve sanat dallarında kendi yetkinliğini gösterebilmesini ifade eder.¹⁴³

Farabi, ahlaklı insanın ancak erdemli bir toplumda iradesinin şekillenebileceğini söyler. İnsanın tek başına yaşayarak medenileşmeyeceğini ve dolayısıyla mutluluğa bu nedenden ötürü ulaşamayacağını da altını çizer. Toplum içinde yaşayan insan, hangi amaçlar için davranışlarını şekillendireceğini ve bilgiyi neden elde etmesi gerektiğini anlar. Dolayısıyla bu farkındalıkla mutluluğa ulaşabilecektir. İnsan için toplum içinde yaşamak bu denli önemli bir aktivitedir.

Farabi, toplumu açıklarken erdemli toplum oluşturmanın yönergelerini de verir. Bunun için El- *Medinet'ül Fazıla* eserinde toplumların mutluluğu elde etmedeki farklarından ve ayrıca toplumları mutluluğa yönlendirebilmesi için yöneticinin öneminden bahseder.

Farabi, Platon'un "İdealar âlemi" fikrinden etkilenerek hayalî bir şehir hayal eder. Platon'un devlet görüşü ile İslam inancının bir sentezi olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu noktada da eklektik düşünce yapısını görebilmekteyiz. "Faziletli şehir" veya "Erdemli toplum" ismini verdiği bu siyasi yapıda Farabi, oldukça evrensel bir sistem kurguladığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁴ Dolayısıyla tüm insanlık için

¹⁴¹ Farabi, *Siyaset'ül Medeniyye*, s.87.

¹⁴² Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s.21.

¹⁴³ Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s.21.

¹⁴⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslam Felsefesi/kaynakları ve etkileri* (İstanbul), Cem Yayınları, s.79.

erdemli toplum yapısının anahtarını verirken insanların yararını düşünerek insancıl yapısını da ortaya koymayı başarır.

L.1.Erdemli Şehrin Siyaseti

Farabi, insanların gerçek mutluluğu elde edebilmek için yardımlaşmayla var oldukları şehirler bütününe “erdemli şehir” ismini vermektedir.¹⁴⁵ Dolayısıyla erdemli toplumun ilk ve temel özelliği ne için kurulduğu veya var olduğudur

Erdemli toplum ancak Allah’ı, Allah ile âlemin ilişkisini ve evrenin düzeninin iyi bir şekilde anlaşılmasıyla kurulabilir. Burada Farabi, sudur teorisini siyaset ve devlet kategorisinde yansıtılması gerektiğini tavsiye ettiği anlaşılmaktadır. Yönetici Allah ile ilk madde arasındaki hiyerarşik düzeni sağlarsa erdemli bir toplum oluşturmaya adım atmış olacaktır. Dolayısıyla sudur teorisinin topluma yansıtılması erdemli toplumun veya devletin ikinci özelliği olacaktır.¹⁴⁶

Farabi bu noktada metafizik ile alakalı görüşlerini siyaset felsefesine uyarladığını veya düşüncelerinin iç içe geçtiğini anlamaktayız. Dolayısıyla metafizik kuramda âlemi yöneten varlığın, tek tanrı olması ve bir hiyerarşin ile evreni yönetme düzeneği kurmuş olması Farabi’ye devleti yönetme fikri vermiştir. Başka bir noktada ise faziletli şehir olarak tanımladığı toplumun mutluluğu elde etmek için oluşturulması da bilgi felsefesiyle alakalı olduğunu anlamaktayız. İslami bir bakış açısıyla Aristoteles ve Platoncu görüşlerinin eklektik yapısının siyaset felsefesinde özgün tasarımını görmekteyiz.

Farabi’de şehir evrendeki tek tanrı ilkesinden yola çıkarak tek hükümdar tarafından yönetilir.¹⁴⁷ Dolayısıyla erdemli şehrin en önemli unsuru yöneticisidir. Bu yönetici ile halk arasında ilişki Allah’ın evren ile ilişkisine benzer. Bundan dolayı Allah’ın evrende koyduğu kuralları hükümdar, topluma yansıtmalıdır.¹⁴⁸

Farabi, erdemli toplum veya devleti, insan vücudu ve organlarına benzeterek tanımlar. Ona göre devletin kısımları vücudun kısımları gibidir. Bu kısımlar insan

¹⁴⁵ Farabi, *İdeal Devlet*, s.97.

¹⁴⁶ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 103.

¹⁴⁷ “Orta Çağ Siyasal Düşüncesi: Farabi ve İbn-i Rüşd”, Siyasal Düşünceler Tarihi 1, 12. Hafta, <http://www.acikders.org.tr/>

¹⁴⁸ “Orta Çağ Siyasal Düşüncesi: Farabi ve İbn-i Rüşd”, Siyasal Düşünceler Tarihi 1.

vücudundaki organların önem derecelerine göre belirlenir. Mesela devletin en önemli kısmı insan kalbi olarak tanımlanır ve devlet erkânında bu kişi hükümdardır. Anlaşılacağı üzere Farabi, devletin yöneticisini vücudun mükemmel organına benzetir. Hükümdar mükemmel ve emredici bu organa benziyorsa belli özelliklerin de bünyesinde barındırmalıdır.

Dolayısıyla Farabi, hükümdarı insan kalbine benzeterek toplumu yönlendirme gibi önemli işlevleri olduğunu kaydeder. Bu yöneticinin önemli özellikleri şu şekildedir:¹⁴⁹

- Vücudunun tam olması
- Kavrayışının güçlü olması
- Hafızasının iyi olması
- Uyanık ve zeki olması
- İçmeye ve kadınlara düşkün olmaması
- Doğruyu sevip yalandan nefret etmesi
- Paraya değer vermemesi
- Adaletli olması
- İlimli, azimli ve iradeli olması
- Güzel konuşmaya yetkin olması gerekmektedir.

Yönetici ayrıca iradi meleke ve karakteri ile bu özellikleri ortaya çıkarabilecek yetkinlikte olması gerekmektedir. Bu iradi ve karakteri meleke ise şunlardır:

- Mutluluğu elde edebilecek her fiili
- Mutluluk için iyiliğe yönlendirme gücüne
- Fiilleri yapabilecek sağlam bir bedene
- Bildiğini başkasına aktarma konusunda hayal ettirme gücüne sahip ise iradi ve karakteri olarak yönetici olmaya layıktır.

Farabi, saymış olduğu özelliklerin tek bir insanda olmasını şart koşmamaktadır. Ona göre bu özellikleri bünyesinde bulunduran insanların toplumu yönetebileceğini kaydeder. Onun bu şekildeki yönergesi devletin yöneticisiz kalmasının önüne

¹⁴⁹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 103.

geçmek içindir. Çünkü yöneticisiz bir toplum tehlikeye düşer ve sonunda dağılır ve yıkılır.¹⁵⁰

L. 2. Erdemli Topluma Zıt Toplamlar

Farabi, mutluluğu elde etmek için bir araya gelmeyen, gelmek istemeyen her toplumu erdemsiz toplum olarak niteler. Bu toplumlarda amaçları doğrultusunda dörde ayrılır:¹⁵¹

- Cahil Toplum: Bu toplum mutluluğun ne olduğunu bilmeyen ve onu elde etmek için çalışmayan toplumdur. Bu toplum kendi zevkleri için yaşayan, para ve lüks bir hayat içinde yaşamayı sürdüren bir toplumdur. Toplumun yöneticiden beklentisi kendi arzu ve isteklerini yerine getirmede kolaylık sağlamasıdır. Farabi Platon'daki demokratik toplumu cahil toplum olarak sınıflar. Fakat bu toplum içinde erdemli toplumun oluşmasını mümkün görür. Bu durum demokratik ilkelerinin sağladığı özgürlük sebebiyle insanların erdemli bir yapı oluşmasına olanak tanimasından gelir.
- Fasık Toplum: Bu toplum cahil toplumun davranışlarıyla aynı yaşama tarzıyla uyumluluk gösterir. Fasık toplumun cahil toplumdaki ayrılmasının en önemli noktası mutluluğu nasıl elde edeceklerini bildikleri halde bu yolu tercih etmemeleridir. Dolayısıyla bil açısından mutluluğun yönergesini idrak etseler dahi ona göre yaşamayan toplumdur.
- Değişmiş Toplum: Bu toplum öncesinde erdemli toplum gibi amaçlara ve fiillere sahip iken sonrasında düşünce dünyalarının değişmesi sonucu fiillerinin de değişmesi nedeniyle erdemli toplumdaki değişmiş toplum modeline dönmüştür.
- Şaşırılmış Toplum: Bu toplum mutluluğu elde etmek için yanlış yönergelere veya bilgiye sahip toplumdur. Bu toplum dünyadaki hayattan sonra mutluluğu elde edeceklerine inanır. Bu yüzden gerçekten şaşırılmış toplum modelidir.

¹⁵⁰ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 104.

¹⁵¹ Farabi, *İdeal Devlet*, s. 111- 115.

Farabi, bu toplum modellerinden cahil toplum modelini benimsedikleri gayelere göre çeşitli gruplara ayırır. Bu gruplar:¹⁵²

- Zaruri şehir: Bu şehir yalnızca ihtiyacı olanı tedarik ederek yaşar.
- Sarraf Şehir: Halkın servetini artımsa ve bunun için çalışmaya yönelik hayat yaşar.
- Bedbaht Şehir: Halk yemek ve içmek, şehvet konuları düşkün bir hayat yaşar.
- Haysiyet Şehir: Halkın insanları şöhret ve itibara düşkündür.
- Teğallüp Şehir: Halkın zevki başkaları üzerinde egemenlik kurmak üzerinedir.
- Demokratik Şehir: Bu halk özgür yaşamayı amaçlar. Halk kendine göre iyi olduğu şeyin peşinde özgürlük kavramı altında peşinden koşar.

Farabi, toplum çeşitlerini görüldüğü üzere insanların hangi amaçla birleştiğine göre tanımlamaktadır. Bu toplum türlerinin içinde erdemli toplumun kendine yer bulabilmesi açısından en uygun olanı demokratik toplum modeli olduğunu kaydeder. Dolayısıyla demokratik toplum dışındaki modeller erdemli toplumun zıtları olmaktadır.

Sözgelimi toplumlar bir araya gelirken belli bir amaç etrafında birleşirler. Bu amaç toplumları belli bir siyasete yönlendirir. Dolayısıyla toplumlar tarafından tercih edilen amaçlar yönetilme siyasetini etkiler. Siyaset ise doğrudan toplumun hukuk/şeriat görüşünü etkilemektedir. Hepsi birbiriyle bağlantılı ve iç içe bir fotoğrafı oluşturmaktadır. Biraz daha açmamız gerekirse toplumların amaçları yönetilme tarzlarını etkiliyorsa yönetilmenin tarzını da yine amaç belirlemektedir. Yönetme siyaseti toplumların ihtiyacına göre şekillendiği bilinmektedir. Bu siyaset toplumun düzenini sağlamak, ihtiyaçlarına cevap vermek ve varmak istedikleri amaca ulaştırmak için var olur. Dolayısıyla tüm bunların sağlanması için siyasetin hukuka ihtiyacı vardır. Çünkü siyaseti hukuktan bağımsız olarak düşünmek bu siyaseti geçersiz ya da eksik kılacaktır. Toparlayacak olursak siyaset hukuk ile anlam kazanır ve bu yüzden Farabi'nin ortaya koyduğu erdemli şehrin siyaseti ancak yasa/hukuk/şeriat ile anlamlı bir bütüne ulaşır. Başka bir ifadeyle Farabi'nin hedeflediği ve idealleştirdiği erdemli şehrin varlığı ancak hukuk/şeriat ile

¹⁵² Farabi, *İdeal Devlet*, s. 111- 115.

mümkündür. Aksi halde erdemli şehir yerine erdemli topluma zıt toplumların oluştuğu şehirler meydana gelir.

M. Âlemin ve Devletin Şer'i Hukuku ve Yöneticisi

Farabi, dil, mantık ve bu ikisiyle felsefi sisteminin merkezine yerleştirdiği zorunlu varlık ve ondan sudur eden varlık silsilesinin tezimiz açısından önemli çıkarımları bulunmaktadır. Her şeyin başlangıcı zorunlu varlık olan Allah'tır. O' ne doğmuş ne de doğurulmuştur. Her şeyi bilmeye muktedir olan ve yalnızca her şeye gücü yeten tek ve en üstün varlık o'dur. Dolayısıyla Farabi, böyle bir varlığı felsefi sisteminin merkezine alır. Her şeye gücü yeten zorunlu varlık kendini düşünmesiyle ondan sudur eden ilk akıl ve ilk akılın kendini ve tanrıyı düşünmesiyle de ikinci aklın ikinci aklında kendini ve tanrıyı düşünmesiyle üçüncü akıl doğduğunu gördüğümüz bu çoğalma işlemine başka bir deyişle yaratma işlemine Farabi, sudur teorisi adını verir.¹⁵³

Ayaltı âleme ulaşan sudur teorisi ilk maddeyi sudur edene kadar devam eder. Ayaltı âlemde yönetim faal akıl, Farabi'nin tanımlamasıyla "Cebrail" tarafından yapılmaktadır. Ayaltı âlemde meydana gelen oluş ve bozuluş faal aklın işidir. Dolayısıyla zorunlu varlık âleme tekabül ederek evrenin yöneticisi olur. Onun iradesi ve kudreti olmadıkça evren işleyemez. O, ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere her âlemin tek idarecisi, yasa koyucusu ve yörecisidir. Onun tek yönetici olması, âleme otorite kurmasını ve tek güç tarafından yönetilmenin kolaylığını sağlamaktadır. Görüldüğü üzere âlemin hukuku, zorunluk varlıktan ay altı âlemin son varlığına kadar uzanan bir silsile ile meydana gelmektedir. Her bir varlık taşıdığı varlıktan aşağıda ve daha az yetkili bir şekilde var olur. Bu durum onu, taşıdığı varlığa tabi olmasını gerektirir. Dolayısıyla Farabi'ye göre evrenin işleyişi bu kural silsilesi ile gerçekleşmektedir. Ona göre evrenin hukuku/şeriatı budur.

Farabi, âlemde tek bir yönetici olmasının sağladığı otoriteyi gözlemleyerek ve asıl yasa koyucunun gönderdiği dini kaynaklardan etkilenecek devletin yönetiminde de tek bir idarecinin olması gerektiğini düşünür. Onun bu sonuca varmasında ki

¹⁵³ Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, s. 65,

motivasyon ebetteki felsefi bir çabanın ürünüdür. Daha sonra evrenin yöneticisinin gönderdiği dini kaynakları inceler ve elde ettiği verileri tek bir çatı altında birleştirir. Bundan dolayı Farabi, devletin ilk yöneticisini tek bir kişi olarak düşünür. Erdemli şehir olarak idealleştirdiği şehrin idaresini bu bağlamda vücudun organlarına benzetir. Dolayısıyla vücudun en önemli organı olan kalbi, devletin ilk yöneticisine benzer. Merkezi bir öneme sahip olan kalbe beyin destekçi olur ve Farabi, bu konuma yöneticinin yardımcısını yerleştirir. Vücudun kolları devletin bakanlıklarını, ayakları ise askerlerini temsil etmektedir. Söz gelimi kalp emredici organ olması nedeniyle diğer organlara yön verir. Yönetici dışındaki diğer görevliler bu yöneticinin emirlerine uyarken devletin hukuku/şeriatı ise emreden bir yöneticiye bağlı olarak şekillenir. Böylelikle erdemli şehrin mutluluğa ulaşması bu yolla sağlanmış olur.

Farabi'nin yapmış olduğu bu benzetme ile anlıyoruz ki âlemdeki bir yöneticinin sağladığı otoriteyi yakalayabilmek için devletin de bu düzen üzerinden gitmesi toplumun mutluluğu açısından oldukça önemlidir. Öyle anlaşılıyor ki Farabi'nin şer'i düzeninde âlemde tek bir güçten sudur ile en alt tabakaya kadar uzanan âlem yönetim sistemi, devletin yönetim sistemine uygulanmasıyla ancak mutluluğa ulaşılabilir.

İKİNCİ BÖLÜM

II. İBN HALDUN'DA ŞERİATIN KAYNAK VE ANLAMI

A. İbn Haldun'un İlimler Sınıflaması ve Din-Felsefe İlişkisi

İbn Haldun'un sosyal ve hukuki fikirlerinin bir parçası olan dini siyasetin temelinde yer alan felsefe-din ilişkisi ve buna bağlı olarak ilimlerin tasnifi şeriat kavramına geçiş yaparken bahsetmek oldukça yararlı olacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda İbn Haldun, gerek felsefeye gerek de dine çeşitli yerlerde açıklamalar getirmiştir. Bu meseleyi *Mukaddime* eserinin altıncı-sonuncu bölümünde ele almış ve ilimlerin sıralamasını tarihte ortaya çıkışıyla birlikte ele almıştır.

İbn Haldun, ilimleri felsefi-akli ilimler ve nakli-vaz'i ilimler olarak iki gruba ayırmaktadır. İlk grupta mantık, matematik, tabiiyat ve ilahiyat gibi ilimler yer alırken ikinci grupta fıkıh, kelim, tasavvuf, tefsir, hadis gibi ilimlere yer almaktadır. Böylelikle İbn Haldun'un ilimleri ele alış şekline ve aralarındaki ilişkiye dair açıklamalarından din-felsefe ilişkisine dair bakış açısı belirginleşmektedir. Bu duruma açıklık getirecek nokta ise onun, her felsefi-akli ilimden sonra felsefenin tanımını, işlevinin ne olduğunu açıklaması ve yine her nakli ilimden sonra kaynağının ne olduğuna, şer'i kaynak olan vahyin tanımına, özelliklerine ve işlevine yaptığı atıflar ile anlamaktayız.¹⁵⁴

İbn Haldun, ilimlerin tasnifi sayesinde dini konuların akıl ile anlaşılamayacağına dair bir tavır almıştır. Vahyi ise Allah'ın bir tecellisi kabul edip dünya ve toplumları bu gerçekler ile analiz etmeye çalışmıştır. O, felsefenin ve dinin tanımını, işlevini ve ikisinin birbiriyle olan ilişkisinin nasıl olması gerektiğini

¹⁵⁴ Ülker Öktem, "İbn Haldun'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 2014(22), s.68.

toplumu anlama-açıklama çabasıyla ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁵⁵ Dolayısıyla, onun felsefe-din ilişkisindeki bakış açısı, açıklamalarının temelinde yer alan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Haldun'a göre felsefe ve dini ilimlerin farklı olduğu noktalar bulunmaktadır. Ona göre felsefenin kaynağı akıl iken vahyin kaynağı ise Allah'tır. Bundan dolayı bu iki alan farklı yollarda yürümektedir.¹⁵⁶ Örnek ile açıklayacak olursak felsefi ilimlerde konular ve sorunlar aklın sınırlarıyla sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla sorunlarda akli zeminde açıklanmaya çalışılır. Dini ilimlerde ise konu ve sorunlar peygamberin getirdiği "şer'i haberler" ile sınırlanmıştır.¹⁵⁷ Bundan dolayı dini ilimler şeriat koyucunun halkı için uygun fiilleri emretmiş kanunlardan oluşmaktadır. Amaçları ise insanların hal üzere düzenli bir şekilde yaşamalarını sağlamaktır. Felsefi ilimlerin amacı ise şeylerin teorik bilgisine erişmekten başka bir şey değildir.¹⁵⁸ Yine İbn Haldun'a göre nakli ilimlerin felsefi ilimlerden bir başka farkı ise nakli ilmin sadece topluluğuna has bir yapısının olmasıdır.

Nakli ilmin malzemesi olan vahiy son peygamber aracılığıyla halka ulaşır. Son peygambere kadar çeşitlenen şeriat ve ondan türeyen dini ilimler yalnızca İslam toplumları ile sınırlı ve özeldir. Felsefi ilimlerde ise böyle bir sınırlılık yoktur. Dini ilimler başka bir topluma uyarlanamazken felsefi ilimler tekil insandan insanlığa yayılacak kadar sınırları geniş ve genel bir yapıdadır. Bir topluma özel olmamakla birlikte bütün insanlar için geçerlidir.¹⁵⁹

Sözgelimi bahsettiğimiz gibi felsefe ve nakli ilimler gruplarının amaç, yöntem, kaynak, meseleler bakımından birbirlerinden farklıdır. Bundan dolayı iki grubunda birbiri üzerinde otoritesi söz konusu olmadığını düşünmektedir. Sözgelimi felsefi ilimler, dini ilimlerden farklı akli bir yol tutmalı, dini ilimler ise şer'i haberler ile

¹⁵⁵ İbn Haldun'un aslında Gazali'nin çizgisinden giden felsefe karşıtı bir fıkıhçıdır görüşü için Bkz. Hasan Hanefi, *Mine'n n-nakl ile'l-ibda*, Kahire:2000, s.148-151.

¹⁵⁶ İnsan nefsinin iki yüzü bulunmaktadır. Bir yüzü fiziki âleme dönük iken bir yüzü "emir âlemi" diyebileceğimiz metafizik âleme dönüktür. Emir âlemiyle insan, vahiy yoluyla iletişime geçer. Burada İbn Haldun emir âleminde elde edilen bilgileri "levh" olarak tanımlar. Bu kavram ise doğrudan Kuran-ı Kerimde yer alan "levh-i Mahfuz"dan alınmıştır. Bkz. Aygün Akyol, İbn Haldun'un İlim Anlayışı, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011(10/20), s. 35.

¹⁵⁷ Eyüp Taşöz, *İbn Haldun'un "Mukaddime"sinde İlimler Sınıflaması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.6.

¹⁵⁸ Taşöz, *İbn Haldun'un "Mukaddime"sinde İlimler Sınıflaması*, s.7.

¹⁵⁹ Süleyman Uludağ, *Mukaddime*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2020, s. 894.

kendini sınırlamalıdır. Böylelikle iki grup birbirlerinin sahasına girmeden yol kat etmiş olacaktır. Bu noktada İbn Haldun'un felsefi ilimleri metafizik konulardan yani dini konulardan soyutlayıp akli bir alana temellendirmek istediğini görebilmekteyiz. Bunu yapmasındaki esas neden felsefeyi dinden bağımsız bir saygınlığa erdirmektir.¹⁶⁰

İbn Haldun, bu ayrımı yaparken felsefe ve dini tamamen teorik çerçevede birbirinden ayırmıştır. Bahsettiğimiz gibi her iki alanda farklı amaç, yöntem bakış açısına sahip olsa da her ikisi de doğrunun farklı yorumları olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶¹ Bu nedenden ötürü felsefe doğruluğunun zemini için metafizik-teolojik zeminden ayrılmalı ve kendi bilinçli doğasını oluşturup kesini, bilinçli haline ulaştırmalıdır.¹⁶² Böylelikle felsefenin alanıyla inancın alanı ilkece ¹⁶³ birbirinden ayrılarak her biri kendi alanında yetkili olarak varlığını sürdürecektir.

İbn Haldun, bilgi anlayışını bir bakıma akli-hissi âlem veya akıl ile idrak edilenler-akılla idrak edilemeyenler şeklinde iki ayrı kategoriye ayırmaktadır.¹⁶⁴ Bahsettiğimiz üzere bu ayrımla insanın bilgiyi elde etmede iki yolu olduğunu temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Haldun'un bilgiyi elde etmedeki bu anlayışı onu, filozofların akli metafizik âlemi algılamada kullanılabileceği söylemlerine karşı çıkmaya yönlendirmiştir. Filozoflara göre varlığın hissi veya fiziki tüm durumları ve iman ile ilgili meseleler akıl ile idrak edilebilirdir. Dolayısıyla onların hareket noktası akli merkeze alarak şekillenmektedir. İbn Haldun bu durumda filozofların görüşlerini yanlış, geçersiz olduğunu söyleyerek eleştirmektedir.¹⁶⁵ Aynı zamanda filozofların bilgi anlayışıyla doğru orantılı olan mutluluk anlayışlarını da İbn Haldun mercek altına alıp eleştirmektedir. Filozoflar, "burhanlar ile varlıkların idraki mutluluğu getirecektir" savıyla mutluluk yolunu tanımlamaya çalışmışlardır. Onlara göre insansın hem fiziki hem de ruhani idrakleri vardır. Dolayısıyla fiziki idrakler ile ruhani idraklere adım atılır bu seviyeden sonrada ruhani idrakler aracısız ve tek bir

¹⁶⁰ Öktem, "İbn Haldun'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı", s.70.

¹⁶¹ Ahmet Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 521.

¹⁶² Arslan, *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*, s.521.

¹⁶³ Öktem, "İbn Haldun'un Felsefe-Din İlişkisine Bakışı", s.71.

¹⁶⁴ Aygün Akyol, *İbn Haldun'un İlim Anlayışı*, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011(10/20): 29-59.s. 41.

idrak olarak gerçekleşir. Bu durum İbn Haldun'a göre fiziki ve ruhani olarak ikiye ayrılmış idrak formu belli bir noktada doğru olsa da metafizik anlamda filozofların bu yolla hüküm vermesinin geçersiz olacağını düşünmektedir. Dolayısıyla filozoflar bu yolla neyin mutluluğa ulaştıracağını söyleseler bile aslında gerçek mutluluk olmayacaktır. Çünkü İbn Haldun'a göre hangi fiillerin mutluluğa, hangilerinin üzüntüye götüreceğini yalnızca din-şeriat tanımlayabilir.¹⁶⁶

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun, filozofların bilgiyi elde etme anlayışlarının geçersiz olduğunu hatta onların hükümlerinin gerçek mutluluğa ulaştırmayacağını düşünmektedir. Biraz daha ileri giderek filozofların kitaplarına bakacak kişilerin yanılacağını ve mutluluğu elde etmekten daha da uzaklaşacaklarını ifade etmektedir. O, felsefe ve akıl anlayışında birbirlerinden ayrılmış iki farklı kulvar olarak tanımlarken aklın elde ettiği bilgiyi küçümsemekte aynı zamanda dinin getirdiği bilginin kesinliğini de şüphesiz kabul etmektedir. İbn Haldun, asıl gerçek mutluluğu dinin(şeriat) vereceğini söyleyerek onun kesinliğine olan inancını ortaya koymaktadır.¹⁶⁷

Son tahlilde İbn Haldun için din ve felsefe teorik olarak birbirinden ayrılmış olup bu zeminde toplum incelemesi yapılmıştır. Aynı zamanda iki alanında kendi içinde kesinlik barındırdığını ama asıl mutluluğun dini bilgi ile olabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla İbn Haldun için şeriat kavramının kaynak ve anlamına geçmeden önce ulaştığımız bu sonuç ile şeriat kavramı felsefeden bağımsız bir kavram olarak İbn Haldun tarafından ele alınacağını sinyali vermiş bulunmaktayız.

B. Umran ve Umran İlmi

İbn Haldun, sosyal hayatta ki kavramları tarih ilminin kapsamı altında umran ilminden bahsederek açıklar. Başka bir deyişle tarih ilmi umran ilminin temelini oluşturmaktadır. Sosyal olayların bağlantılarını, uzantılarını, nedenini, olayların doğal evrimini anlamamız umran ilminden geçtiğini söyleyebiliriz. İbn Haldun

¹⁶⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s. 366; Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışı", s. 42.

¹⁶⁷ Aygün Akyol, "İbn Haldun'un İlim Anlayışı", s. 42.

“Umran ilmi”nin yeni keşfedilmiş bir ilim dalı olduğundan bahseder.¹⁶⁸ Bu ilim önemi henüz yeni anlaşılmaya başlandığı için İbn Haldun ne denli önemli olduğunu bizlere aktarmaktadır.¹⁶⁹ Der ki: Tarihte ki olayların doğru veya yanlış olup olmadığını anlayabilmek için öncelikle aktarılan haberleri analiz etmek gerekmektedir. Haberlere yanlış veya asılsız rivayetlerin karışmasının önemli sebepleri bulunmaktadır. En önemli sebebi ise sosyal hayattaki (Umran) olayların ve hallerin kendine has doğasını, gelişim sürecini, davranış nedenlerini bilmemek olayları yanlış aktaran kişi için yanlış algılamaya sebep olmaktadır

O halde toplum hayatının (umran) incelenmesi, onun doğasına uygun durumların ve dahi doğasına uygun olmayıp ortaya çıkan durumların birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir.¹⁷⁰ Bu işlem yapıldığı takdirde bize aktarılan habere inanıp inanmama konusunda nasıl karar alacağımızın sinyalini verir ve ona göre davranış geliştirebiliriz.

İbn Haldun, insanın kendisine has özellikleri olduğundan bahseder. Bu özelliklerden biri ilim ve sanat üretebiliyor olmasıdır. İnsan ilim ve sanat icra ederek aklını kullanır ve seçkin hale gelir.¹⁷¹ Diğer bir özellik insanın güçlü bir otoriteye ihtiyaç duymasıdır. Hayvanlar âleminde arı ve karıncaların dışında buna ihtiyacı olan bir varlık yoktur. Bahsedilen hayvanlar ise akıl sahibi oldukları için değil içgüdü ile hareket ettikleri içindir.¹⁷² İnsana ait olan diğer bir özellik, geçimini sağlamak için çaba sarf etme isteğidir. Çünkü Allah, insanın yaşamını devam ettirebilmesi için gıdaya ihtiyacı yaratmış ve rızkını bulma isteğini de ona vermiştir.¹⁷³ İnsana ait olan diğer bir özellik ise Umran’dır. İnsan yaşamını gıda olarak devam ettiren bir varlık olduğu için bunu elde edebilmek adına başka bir şeyle daha fazla ihtiyacını karşılayabilmek için topluluğun olduğu yerde konaklamaya ve yaşamaya gereksinim duyar. Bu duruma İbn Haldun “umran” demektedir. Toplumunu konu alan ilime umran denildiğini anlamış olduk. İbn Haldun konuyla ilgili şöyle der: İnsan türü topluluk halinde yaşamaya ihtiyacı vardır. Aksi halde maddi- manevi varlığını sürdürmesi

¹⁶⁸ Uludağ, *Mukaddime*, s.165-200.

¹⁶⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s.165-200.

¹⁷⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s.200.

¹⁷¹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 208.

¹⁷² Uludağ, *Mukaddime*, s. 200.

¹⁷³ Uludağ, *Mukaddime*, s.165-200.

oldukça zorlaşır. Bununla birlikte Allah'ın yeryüzünü mamur hale getirme ve insan aracılığıyla halife kılma yönündeki isteği, gayesine ulaşmaz. Konusu toplum olan umran ilminin en temelde anlamı budur.¹⁷⁴

İbn Haldun, her ilmin kendine özel araştırma alanları olduğundan bahseder. Pozitif ilimlerin konusu maddede meydana gelen olaylar arasındaki ilişkidir. Toplumda meydana gelen olaylar arasındaki ilişkiyi de umran ilmi inceler. Toplum hayatının da kendine ait bir tabiatı vardır. Umran ilmi bu tabiatı, olaylar arasında ki neden- sonuç bağıını inceleyip kanunlarını belirlemektedir.¹⁷⁵ İbn Haldun, determinizmi başarıyla tarihe ve sosyal olaylara uygulayarak umran ilminin temelini atmıştır.¹⁷⁶ Buradan hareketle İbn Haldun umran ilminden söz ederken “sebeup, illet, ilke” kelimelerine sık sık değinmektedir. Bu durum onun sosyal olaylarda ki düzen-kanun fikrine bağlılığının göstergesi durumundadır. Bütün bunlar güçlü sosyal düzen ve köklü kanun fikrine sahip olduğunu bizlere göstermektedir.¹⁷⁷

İbn Haldun olayların temelinde olan sebep ve illetler umran ilminin tabiatından doğduğunu söyler. O, Umran'ın tabiatı (kanunu), olayların tabiatı (kanunu) olduğundan bahsederken her toplumda değişmeyen kanunları kastetmektedir. Her olay kanunları çerçevesinde gelişir ve nihayete erer. Burada insan iradesi olayların seyrini değiştirmekte etkili olmaz. Ancak seyrini yavaşlatabilir veya uzatabilir. İbn Haldun'un olaylara kanun ve illet esasını uygulayabilmek için “eşyanın doğası”, “varlığın düzeni”, “sosyal hadiselerin doğası ve zorunluluğu”, “tabii hususların değişmezliği” ve “Allah'ın sünnetullah'ı” gibi sosyal enstrümanları kullandığını görmekteyiz. Bu bakış açısına göre İbn Haldun için her şeyin mutlaka değiştiğini ama bu değişimin belli kanunlara göre olduğunu söylememiz yerinde olacaktır. Bu bakış açısına göre kendisi deney ve gözlemlerine dayanarak umran ilminin kurulması gerektiğini bizlere açıklamış olmaktadır.¹⁷⁸

İbn Haldun'a göre insanın tek başına yaşayabilmesi güven içinde varlığını sürdürüp geçimini sağlaması oldukça zordur. Bundan dolayı toplumsal

¹⁷⁴ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, Ankara:Harf Yayınları, 2015, s. 58.

¹⁷⁵ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s. 59.

¹⁷⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s. 75.

¹⁷⁷ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s. 62.

¹⁷⁸Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s. 59; Uludağ, *Mukaddime*, s. 208.

yaşam insan için bir ihtiyaçtır. Başka bir deyişle insan tek başına besin maddesi elde edememesi ve güçlü varlıklara karşı güvenliğini tesis etmek için insanlarla yaşamaya ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçlarını toplum ile birlik içinde karşılaması da varlığını devam ettirebilmek için yeterli değildir. Toplum ile birlikte yaşayan insan, güç ve otorite sahibi hükümdara da ihtiyaç duymaktadır. Çünkü toplum içindeki dengeyi, düzeni tesis edebilmek gereklidir. Bunun sağlayıcısı toplumun yöneticisi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldun'a göre insanlardan gelecek zarar hayvanlardan gelecek zarardan daha büyüktür.

Bu yüzden ki insanlar kendilerini korumak için bir gözetleyiciye mutlaka ihtiyaç duyarlar.¹⁷⁹ Buna göre her insan grubu veya toplumluluğun başında bir yönetici bulunur. İbn Haldun'a göre topluluklar bedevi- hadari olarak ikiye ayrılır. Bedevi toplulukları reis(riyaset) adı verilen lider tarafından yönetilir. Toplumlaşmanın ve asabiyetin başladığı yer burasıdır. Riyaset, asabiyet çerçevesi içinde demokratik bir yoldur. Hangi nesep sahibinin kişi sayısı fazla olur ve diğer boylara etki ederse genel asabiyete galip gelir. Böylelikle toplumu yönetecek bir reislik kurumu oluşur. Bu kurum toplumun gelişimiyle doğru orantılı olarak kendini yeniler. Bunun bir sonraki boyutu hükümdarlık olmaktadır. İbn Haldun, hükümdarlığın ise Hadari toplumlarda görüldüğünden bahseder.¹⁸⁰

Tüm bu açıklamalar bizleri şöyle bir çıkarıma ulaştırıyor; İbn Haldun Umran ilmine toplumun anlaşılıp huzuru tesis edilebilmesi için vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte toplumları bedevi-hadari olarak ayırdığı halde tüm toplumların mutlaka bir yöneticisi olduğunu vurgulamaktadır. Sözelimi toplumların canlı bir varlık gibi değişme söz konusu iken yöneticilerinin olmadığını düşünmek söz konusu değildir. Çünkü ister bedevi toplum olsun ister hadari toplum olsun insanların bir arada yaşayabilmelerinin en önemli sebebi bir yöneticisinin olmasıdır.

İbn Haldun, Mukaddime eserinde yöneticinin zorunluluğundan bahsederken İslam coğrafyasındaki siyasi devletlerden, yönetim şekli olan halifelikten, halifelik makamının kamusal alandaki görevlerinden, şer'i kaynak ve bununla ilgili farklı düşüncelerden, şer'i hükümlerin faydalarından bahsetmektedir.

¹⁷⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 215; Baydar, *İbn Haldun' nun İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010, s.22.

¹⁸⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s.323.

Öyle anlaşılıyor ki İbn Haldun toplumların lider ihtiyacını şeriat bağlamında düşünerek nübüvvet/peygamberlik durumuyla bağlantılı olarak ele almaktadır. O, peygamberleri toplumları yönetecek reis/hükümdar olarak ele almaktadır. Aynı zamanda peygamberden sonraki yönetim olan hilafet kurumunu da bu bağlamda ele almaktadır.

C. İbn Haldun'da Tanrı-Allah Anlayışı

İbn Haldun, tanrı, peygamber, vahiy ve ahiretle ilgili konuları toplumsal olgularla bütünleştirerek açıklar.¹⁸¹ Tanrının varlığını toplumsal hayatın zorunluluğu ve Umran'da ortaya çıkan kanunlar bağlamında ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla İbn Haldun için şeriat kavramının temeli tanrı ve peygamberdir. Ona göre hukuktan bahsedebilmek için tanrı ve emirleri önemli bir kaynaktır. Sözelimi İbn Haldun'da şeriatın kaynağı olan tanrıyı hukukun kaynağı olması nedeniyle işlememiz önemli bir nokta olarak karşımızda durmaktadır.

İbn Haldun için tanrı nedir, özellikleri nelerdir? Gelin bir göz atalım.

İnsan, maddi evrene karşı bilgi elde edebilmek için duyularını kullanır. Fiziksel objelerden duyu yöntemiyle bilgi elde edip akıl ile değerlendirmeye alır.¹⁸² Duyular âleminden elde ettiği bilgileri akıl yoluyla değerlendirmeye alan insan, diğer canlı türlerinden bu özelliğiyle ayrılır. Akıl, değerlendirme yaparken onun veri sahası yalnızca duyular âlemiyle sınırlıdır. Duyular âleminin sınırlarından ayrılmak isteyen akıl ise hata yapmayla karşı karşıya kalır.¹⁸³ Çünkü akıl yalnızca duyular âleminden gelen verilerin doğrulunu ayırt etme yeteneğine sahiptir. Metafizik âleme geçmek isteyen akıl bu yüzden oradan gelen bilgilerin doğrulunu analiz edemez. İbn Haldun bu noktada metafizik âlemden bilgi sahibi olamayan insana Allah'ın yardım ettiğini kaydeder. Başka bir deyişle, insanın bilgiye ulaşamadığı noktada onu bilgilendirir. İbn Haldun bu bilgilendirmenin peygambere gelen vahiy yoluyla gerçekleştiğini kaydeder.¹⁸⁴ Buradan hareketle İbn Haldun için Allah, her şeyin bilgisine sahip,

¹⁸¹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 894.

¹⁸² Hasan Tanrıverdi, "İbn Haldun Vahiy Anlayışı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2015), s.66- 85.

¹⁸³ Tanrıverdi, "İbn Haldun Vahiy Anlayışı", s.71.

¹⁸⁴ Tanrıverdi, "İbn Haldun Vahiy Anlayışı", s.71.

kudretli, insanı yaratan ve dahi yönlendiren konumdadır. İbn Haldun için Allah'ın bilmesi insanın bilmesinin üzerinde bir kapsama alanına sahiptir. Bilgisi her şeyi kuşatır. Allah, her şeyi bilmeye yetkili tek mercidir. Aynı zamanda Allah'ın idrak etme ve bilme özelliğinin, insandan çok farklı olduğunu kaydeder.

İbn Haldun Allah'ın insanı yaratan yüce varlık olduğunu düşündüğü için insan adına yararlı olabilecek her şeyi yine Allah'ın bileceğini kaydeder. Bu yüzden Allah, insanları yarattıktan sonra kendi başına bırakmamış insana örnek olacak peygamberler ve kanunlar göndererek hem dünyevi hem de uhrevi menfaatlerini sağlamıştır. İnsanların, Allah'ın bilgilendirmediği noktalarda bir hikmeti olduğuna inanıp susmaya yönelmesi gerektiğini de kaydetmektedir.¹⁸⁵

İbn Haldun, dini meselelerde özellikle Allah'ı bilme ve anlama gayreti içinde olanların boş bir çaba gösterdiklerini söyler. Bu konu hakkında şeriatı akıl yoluyla idrak edilebileceğini söyleyen filozofları eleştirir. Ona göre şer'i meseleler akıl yoluyla temellendirilemez. Aklın sahasında olmayan meseleleri akıl yoluyla bilmeye çalışmak boş bir uğraştır. Şer'i meseleler akıl ile değil inanç ile kavranabileceğini kaydeder. Çünkü onun için “metafizik alanda vahiy akıldan önce gelir.”¹⁸⁶

İbn Haldun evrenin yaratıcısı olan Allah'ın evrende meydana gelen değişimden uzaktır. Evrende her şey başkalaşım yaşayarak, önce doğar, gelişir ve sonunda yok olur. Bu durum Allah için söz konusu değildir. O ne doğmuş ne doğurulmuş zaman veya mekân ona etki etmez. O, bu eksikliklerden uzaktır.¹⁸⁷ Toparlayacak olursak, İbn Haldun'un tanrıya bakışı insanın eksik bilgisi üzerinden şekillenmektedir. Tanrı her şeyi bildiği için vahiy yoluyla da insanı bilgilendirir. Onun bilgisi âlemdeki bozulmaya tabi bilgi gibi de değildir. Bu yüzden en mükemmel bilgiye sahiptir. Böylelikle Umran'da ki toplumsal düzen için mutlaka tanrının bilgisine yani şeriata başvurulur. Anlaşılacağı üzere İbn Haldun'un şeriat kavramının merkezinde Allah-Tanrı bulunmakta ve Umran'da ki tüm meselelerin çözümü için kaynağını burada aramaktadır. Çünkü Ona göre, şer'i meselelerin çözümü akıl yoluyla değil ancak vahiy/şeriat ile mümkündür.

¹⁸⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s. 894.

¹⁸⁶ Tanrıverdi, “İbn Haldun Vahiy Anlayışı”, s.71.

¹⁸⁷ Uludağ, *Mukaddime*, s. 894.

D. İbn Haldun'da Peygamberlik (Nübüvvet) Anlayışı

İbn Haldun merkeze aldığı Allah ile meselelerin çözümünü düşünürken Allah ile irtibata geçen peygamberin bu noktada önemli görevi olduğunu aktarır. Şer'i düzenin sağlanmasında Allah'ın bilgisi mutlaka olmalıdır. Peki, bu bilgiyi insanlara ulaştıracak ve uygulayacak kişi kimdir ve özellikleri nelerdir? İbn Haldun bu konuma peygamberi yerleştiriyor ve onu şeriatı ilk uygulayıcısı ve düzenleyicisi olarak kabul ediyor. Dolayısıyla ilk somutlaştıran, hayata geçiren kişinin Allah tarafından seçilmiş bir peygamber olduğunu kaydediyor. Şeriatı yaşatan kişi olması nedeniyle peygamber nasıl bir işlev gördüğüne değinmemiz anlamlı olacaktır.

İbn Haldun dini ilim hakkında bilgi verirken peygamberlik ve resül kavramları ve mahiyeti hakkında da bilgi verir. O, peygamberlik müessesesini nakil ile kabul eder. Başka bir deyişle Allah'ın bildirmesiyle iman eder.

Ortaya koymuş olduğu umran ilmi bağlamında peygamberliğin topluma gelmesindeki amaç toplumun lider ihtiyacını karşılamasıdır. Yine İbn Haldun, peygamberlik müessesesini toplumun asabiyeti akabinde devletleşmesi için fonksiyonel olarak katkıda bulunduğunu belirtir. Aynı zamanda peygamberliğin açıklanmasını yaparken akıl yoluyla bilinemeyeceğini ve bu yüzden böyle düşünen filozofların yanlış düşündüğünü belirterek yapar. Çünkü akıl yoluyla değil, iman yoluyla peygamberliği anlamamız gerektiğine inanır.¹⁸⁸

İbn Haldun, peygamberlerin gönderiliş amacından bahsederken Allah ile kullar arasında bir aracı olduğunu ve Allah'ın insanları doğru yola çağırmak için gönderdiğini söyler. Ona göre peygamberler Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara ulaştıran vasıtalarlardır.

İbn Haldun, nebi ve resül kavramları arasında farkların bulunduğunu belirtir. "Şeriat hükümleri çingirak sesiyle alan kimseler, resül değil nebidirler."¹⁸⁹ Buradan hareketle nebiler resullerin yardımcıları olduğunu düşünür.

İbn Haldun nübüvvetin üç belirtisinden bahseder:

¹⁸⁸ Uludağ, *Mukaddime*, s. 280.

¹⁸⁹ Enver Bayram, "İbn Haldun' nun Nübüvvet Anlayışı (Mukaddime Bağlamında)", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, (2020), s. 208.

- 1) Peygamberler, peygamberlik makamı gelmeden önce masum, hatasız, günahlardan kaçınan, iyi ve güzel huylara sahip olmalarıdır. İbn Haldun bu duruma “ismet” adını vermektedir.¹⁹⁰
- 2) Peygamberler asaletli ve şerefli, asabiyeti güçlü kavimlerden gelmektedir.¹⁹¹ Bunun sebebi daha fazla insana etki edebilmektir.
- 3) Davet ettikleri dini ve peygamberlik görevlerini doğrulamak için mucize gösterebilmeleridir.¹⁹²

İbn Haldun, Hz. Peygamber’e vahiy gelirken ruhsal ve fiziksel yaşadığı durumları bizlere aktarır. Ona göre “peygamberler vahiy alırken ruhsal olarak değişmekte ve adeta melekleşmektedir.”¹⁹³ Peygamber vahiy alırken bulunduğu hal üzerinden geçer melek ile aynı idrake ulaşır. Melek de peygamber ile aynı idrake iner ve vahiy iletilir. Ya da melek insan şeklinde gelir ve vahiy ulaştırır. Peygamber, vahiy tam olarak anlayana kadar şuuruna yerleştirilir. Vahyin gelmesi, peygamberin beşerî haline geri dönmesi, kendisine gelen bilgiyi anlaması, durumu göz açıp kapayıncaya kadar geçen süre kadardır. Çünkü bu durum dünya zamanı içinde gerçekleşmez. Zaten bu hızlı ve süratli halinden dolayı bu işleme “vahiy” ismi verilir. Vahiy alma işlemi son derece güç gerektiren ruhsal açıdan yoran bir işlemdir.¹⁹⁴

İbn Haldun buradan hareketle peygamberliğin gerçekte ne olduğunu açıklamaya çalışır. Bunun için âleme dikkat kesilmemizi isteyerek açıklamaya başlar. Görülüyor ki âlemde mükemmel bir düzen, sebep-sonuç işlevliği, oluş ve bitiş, varlıkların başka varlıklara evrimleşmesi durumu vardır. İbn Haldun birbirine dönüşme yeteneği olan varlıklar âleminden bizlere en yüksek mertebeye geçişin aşamalarını anlatır. Her bir madde başka bir maddeyle bitişiktir. Mesela madenler, âleminin son noktasında bulunan maddeler ile bitkiler âleminin ilk basamağında bulunan maddeler ile bitişir. Dolayısıyla bitkiler yer altında uzun zaman geçirmesiyle fosilleşerek madenlere dönüşür. İbn Haldun, evrimin insanlara ve oradan da melekleşmeye kadar çıktığını

¹⁹⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s. 277.

¹⁹¹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 278.

¹⁹² Uludağ, *Mukaddime*, s. 279.

¹⁹³ Bayram, “İbn Haldun’ nun Nübüvvet Anlayışı”, s. 209.

¹⁹⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s.290.

anlatır. Hayvanların sayısı ve çeşidi zamanla artmış nihayetinde düşünebilen canlı yani insan olma vasfına ulaşmıştır. İbn Haldun, insan mertebesine maymunlar âleminden çıkıldığını da ekler. Her geçilen basamağın veya dönüşümün bir önceki yapıya göre daha az yoğun olduğunu söyler. Bunun sebebinin son basamak olan “felekler” âlemine geçişin ruhani olduğuna olan inancıdır. Buradan hareketle felekler âlemi varlık sahasındaki dönüşümün nihai noktasıdır.¹⁹⁵

Varlık sahasındaki bu evrimleşme yasası peygamberliğin mahiyeti ve vahiy alma durumunu açıklar niteliktedir. İbn Haldun bu durumu biraz daha açıklamaya çalışır. Duyular ve idrak âlemi olan dünyadan oluşumlar âleminde idrakin varlığı söz konusudur. Bu oluşumlar âleminde varlığa tanıklık eden duyular değil idrak ve ruhtur. Bu dönüşümün üstünde bulunan saf idrak ve düşünceden ibaret olan melekler bulunmaktadır. O halde insan, idrak seviyesine ulaşarak meleklerin seviyesine yükselir. Daha genel bir ifadeyle bir cins nasıl ki başka bir cinse veya türe evrimleşebiliyorsa burada da aynı yasa hâkimdir.¹⁹⁶

Sözgelimi İbn Haldun, peygamberlik/nübüvvet meselesini biyoloji ve kozmoloji ile açıklamaktadır. Nefs bedenden sıyrılarak hissi idrakler sonucunda bilfiil düşünme yetisi kazanır. İnsan bu yeti ile melekler âleminden ilmi ve gaybi bilgiler aldığını kaydeder. O, nefsin hem aşağı hem de yukarıya doğru biyolojik-kozmolojik dönüşümü olduğunu kaydeder. Böylelikle peygamberin ilmi ve gaybi bilgileri nasıl aldığını açıklamış olur.¹⁹⁷

İbn Haldun bu noktada ruhların üç çeşidinden bahseder:

- 1) Tabiatı gereği ruhani idrak seviyesine ulaşması mümkün olmayan ruhtur. Bu ruh yalnızca maddi âlemde duyular yoluyla varlıkları deneyimler.¹⁹⁸
- 2) Fikri olarak ruhani akıl seviyesine erişebilmiş ve bundan dolayı vicdan yoluyla deneyim kazanan ruhtur. Burada vicdanın buluşlar ve seziler olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s.284.

¹⁹⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s.284; Süleyman Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, Ankara: Harf Yayınları, 2015, s.124.

¹⁹⁷ Uludağ, *Mukaddime*, s.284.

¹⁹⁸ Uludağ, *Mukaddime*, s.284.

¹⁹⁹ Yves Lacoste, *İbn haldun: Tarih Biliminin Doğuşu* (çev. Mehmet Sert). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019, s.234.

- 3) Doğuştan melekler âlemine yükselme yetisi bulunan ruhlar. Bu gruba peygamberleri dâhil etmektedir.²⁰⁰

Konumuz ile ilgili olan peygamberin ruhunun yükselmesi ve yükseldiği mevkiden bilgi alması şeriatın uygulayıcısı olarak oldukça önemli gözükmektedir. Peygamber, aldığı bilgiyi topluma aktarır ve böylelikle İbn Haldun'a göre Umran'da şer'i düzen sağlanmış olur.

Peki, peygamber hangi yol ile ruhu yükselir veya bilgi alma durumuna erişir? İbn Haldun, peygamberin ruhunun yükselmesini rüya ile açıklamaya çalışmıştır. Onlar vahiy alacağı zaman uykudan daha farklı bir uyuklama hali içinde olur. Hz. Peygamber vahyin uykudayken geldiğinden bahseder. Böylelikle İbn Haldun rüya yoluyla gaybten haber alınabileceğini evrim teorisiyle izah etmeye çalışır. Bu durumun peygamberlerde gerçekleştiğini de belirtir.²⁰¹

Sözgelimi İbn Haldun Allah'ı merkeze alarak insanın bilgiyi elde edebileceğini düşünürken peygamberi de bu bilginin ilk alıcısı, uygulayıcısı aynı zamanda yöneticisi olarak konumlandırmaktadır. Onun için peygamber toplumun lideri/hükümdarıdır. Umran'ı aldığı ilmi ve gaybi bilgiler ile yönetir. Böylelikle toplum yöneticisiyle birlikte umran haline gelir.

E. Âlemde Şer'i Hukuk (Sünnetullah)

İbn Haldun, âlemin bir yaratıcısı olduğunu ve bu yaratıcının da her şeyi bildiğini kaydetmektedir. İbn Haldun için Allah, her şeyin bilgisine sahip, kudretli, insanı yaratan ve dahi yönlendiren konumdadır. Bu konuyla ilgili Tanrı-Allah başlığı altında detaylı bir şekilde bahsetmiştik. Dolayısıyla ona göre Allah, yaratılanlardan farklı olarak en yüce, tek, bilgisi mükemmel, evreni yöneten bir varlıktır.

Allah'ın yaratılmışlardan farklı olarak üstün bir bilgiye sahip olması İbn Haldun için önemli bir noktayı teşkil etmektedir. Ona göre bilgide eksiksiz bir donanıma sahip olmak demek varlıkların üstünü olmayı ve tek bir varlık olmayı gerektirir. Dolayısıyla İbn Haldun, evreni yaratan ve yönlendiren varlığı "tek" ve "merkezi" bir konumuna almaktadır. Buradan hareketle evrenin merkezinde tek bir yöneticinin

²⁰⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s.284.

²⁰¹ Bayram, "İbn Haldun' nun Nübüvvet Anlayışı", s. 214.

bilgisi işlemektedir. Bu durum âlemin tek bir yöneticiyle kusursuz bir şekilde işlemlerini sağlamaktadır. Söz gelimi evrende tek bir yaratıcı vardır ve onun koyduğu kurallar ile âlem işleyişini sürdürmektedir.

Allah'ın koymuş olduğu kanunların âlemde bulunmasına “genel şer’i hukuk” adını verebiliriz. Genel hükümlerini çalışmada “sünnetullah” yasaları olarak adlandırılmıştır. Bu yasalar âlemin işleyişiyle alakalı olan yasalardır. İbn Haldun’un bu yasalar, *Mukaddime* eserinde umran ilmini açıklarken değindiği noktalardan elde edilmiştir.

İbn Haldun’un sünnetullah yasası için örnek olarak evrim teorisi verilebilir. Onun için evrim, âlemdeki işleyişi, insan ve din arasındaki bağlantıyı açıklayan önemli dayanaktır. Evrim veya başka bir deyişle dönüşüm sağlamak tüm varlıklar için geçerli bir yasadır. Evrenin var oluşu ve sonunda yok olacağını bu genel esasa göre âlemdeki her varlık evrimleştiğini ve nihayetinde bir sonuca ulaştığını aktarmaktadır.²⁰²

Âlemde bulunan önemli bir diğer yasanın neden-sonuç ilkesi olduğunu ve canlı yaşamında gelişen her olayın bu esasa bağlı olduğunu aktarır. Bunun için Umran’ı açıklarken, Bedevilik ve onun sonucu olan Hadariliği anlatır. Devletin yıkılmasındaki neden ve sonuçları da tek tek ele almakta ve bu bağlamda açıklamaktadır.²⁰³

İbn Haldun genel yasalara her şeyin doğup, büyüüp ve sonunda yok olduğuna inandığı yasayı ekler. Bunun için devletin başlangıcında gelişen toplumsal olayların nedensel bağlantılarla yok olduğunu adım adım açıklamaktadır.²⁰⁴

Anlaşılacağı üzere âlemde tek ve üstün bir varlığın koyduğu kurallar ile âlemin yönetimi söz konusudur. Bu yönetim karmaşıklık olmadan âlemde sürüp gitmektedir. Bu durumun bir benzerine Farabi’de rastlarız. Ona göre âlemin tek bir yaratıcısı vardır ve her şey ondan sudur etmektedir. Aynı zamanda âlemin tek yaratıcısından esinlenerek toplumun tek bir yöneticiyle yönetilmesini uygun bulmaktadır.

²⁰² İbn Haldun, evrimi açıklarken madenin oluşumunu örnek göstererek başlar. Bir maden o noktaya gelmeden önce bir bitki olduğunu sonrasında madene dönüştüğü anlatır. Bkz. Uludağ, *Mukaddime*, s.284- 285.

²⁰³ Uludağ, *Mukaddime*, s.555.

²⁰⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s.555.

Dolayısıyla, evren hakkındaki metafizik bakış açısı toplumun yaşayışına ve yönetim şekline yansımaktadır.

F. Umran'da Şer' i Hukuk

İbn Haldun'a göre toplum (umran) evrenin küçük bir örneğidir. Evrenin işleyişindeki yasalar gibi toplumun işleminde de yasalar bulunmaktadır. Bu yasaların Umran'ın her alanına tekabül ettiğini kaydetmektedir. Bu yasalar toplumun yönetilebilmesi için kolaylık sağlamakta ve bu yönetimin elinden yasalar oluşturulmaktadır. Bu noktada İbn Haldun, Umran'ın içinde gelişen yönetim şekillerinden bahseder. Bu yönetim şekilleri akli ve dini siyaset ile gerçekleşir. İbn Haldun dini siyaset, başka bir deyişle şer' i siyaset ile yönetilmenin tercih edilmesini insanların menfaatine daha yakın olduğunu kaydetmektedir.

İbn Haldun, Umran'ın içinde gelişen neden-sonuç bağlamı ve kabilelerin asabiyet gücüyle devletleşmeye adım atması şer' i kuralların hayat bulması için önemli olduğunu altını çizer. Hatta devletleşmenin, asabiyetin önemli gayesi olduğunu söylerken asabiyeti güçlendiren din kavramının da asabiyet için önemli bir kaynak olduğunu vurgular. Din, devletleşme yolunda kaynaklık teşkil ediyorsa toplumun içinde yaşama biçimi olan inanca, devlet yardımcı olmalıdır. Başka bir deyişle yönetim insanların menfaati için dini siyaset ile yürütülürse halk-devlet arasındaki bağa interaktif katkı sunacaktır.

Buradan hareketle İbn Haldun, insan cemiyetinin yönetimi için Allah'ın insanları bu konuyla baş başa bırakmadığını ve bunun için dini siyasete kaynaklık edecek şer' i hükümleri peygamber aracılığıyla insanlara ulaştırdığı söylenebilir.

İbn Haldun, dini siyaseti açıklarken yönetim tarzı olarak "halifelik" kavramını ele alır. Ona göre halifelik, devlet yönetiminde önemli fonksiyonlara sahiptir. Aynı zamanda âlemde ki tek yaratıcının yönetiminden esinlenerek Umran'ın yönetimine yansıtıldığı bir yönetim şeklidir. Dolayısıyla evrenin küçük bir modeli olan Umran'ın yönetimi Allah'ın âlemi yönetiminden esinlenmiş aynı zamanda peygamber aracılığı ile topluma gelen yasalar ile de şekillenmiştir. Bu noktada beşeri aklın siyaseti, İbn Haldun için geri planda kaldığını söyleyebiliriz. İbn Haldun, âlem modelinden esinlenmiş ve âlemin simülasyonu olan Umran'a uyarlanmış dini

siyaseti öncelmiş gözükmetedir. Öncelediği dini siyasetin “halifelik” formu öne çıktığından dolayı İbn Haldun için halifeliğin ne olduğunu açıklamak konumuzun bütünlüğü adına önem kazanmıştır.

G. İbn Haldun İçin Hilafet

İbn Haldun, hilafetin Hz. Peygamberin vekâletini yapmak ve imametle aynı manaya geldiğini söylemek suretiyle açıklamıştır.²⁰⁵ Anlaşılacağı üzere peygamberin bıraktığı siyasi ve idari işlerin yürütücüsü halifedir. Burada İbn Haldun, Allah’ın halifesi olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Bunun için Hz. Ebu Bekir’in “Allah’ın Halifesi” olarak çağrılması üzerine “ben Allah’ın değil resulün halifesiyim”²⁰⁶ sözlerini bizlere aktararak bu durumu ayırt etmiştir.

İbn Haldun, umran ilminden bahsederken insanların bir arada yaşaması gerektiğinden ve asabiyet kavramını da bu noktada temellendirmesinden yukarıda bahsetmiştik. İnsanlar bir arada yaşama zorunluluğu onlar arasında anlaşmazlıklara yol açacağı aşikârdır. Bu yüzden bir devletin oluşma aşamalarında ortaya çıkan ve asabiyet kavramıyla güçlenen bir toplum lideri ortaya çıkar. Bu lider toplumu düzenler ve bir hedefe götürür. Liderin Bedevi toplumlarda ortaya çıktığını asabiyetin gelişmesiyle Hadari toplumlarda hükümdara dönüştüğünü söylemiştik. Bir toplumun her aşaması için bir yöneticinin bulunduğunu ve ancak o şekilde aşamaları geçtiğini görmekteyiz. İbn Haldun, toplumdaki yöneticinin önemini ayrıca adaleti sağlamak, toplum içinde kaosu önlenmesi içinde gerekli görür.

İnsanlar bir arada yaşama zorunluluğundan doğan devletleşme, İbn Haldun’un değişimiyle Mülk, zor kullanma ile elde edilmiş olup gazabın eseridir.²⁰⁷ Bu şekilde elde edilmiş mülk’ün hükümleri adaleti sağlamaya elverişli olmaz. Mülk’ün sahibi hükümdar, toplumu kendi arzu ve isteklerine göre yönetir. Bu şekilde yürütülen bir yönetime halk her zaman boyun eğmez. Bunun için halkın boyun eğeceği, kabul edeceği hükümlerin siyasi kanunlarla ortaya konulması gerekir.²⁰⁸ Burada ki siyasi

²⁰⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s.421

²⁰⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s.422.

²⁰⁷ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

²⁰⁸ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

kanunları ve hükümleri ortaya koyarken beslenen kaynağa göre İbn Haldun siyaseti ikiye ayırır:

1)Akli siyaset

2)Dini siyaset

Hükümdarın yetkilendirdiği bilgili kişiler tarafından beşerî aklın ürün olarak kanunlar oluşturuluyorsa buna “Akli Siyaset” denilmektedir. Başka bir deyişle hükümdarlığın gereği olarak ortaya bir siyaset oluşturuluyorsa akli siyaset olarak adlandırılabilir. Bu yönetim şekline göre insanlar kendi akıllarıyla ortaya koydukları kurallar ile yönetilirler. Bu yönetim şeklinde iki yöntem vardır. Birincisi halkın menfaati gözetilerek yapılan akl-i siyasettir. Halkın menfaati için ortaya konulan kurallar nazarında halk refah ve huzur seviyesi daha yüksektir. İbn Haldun bu siyaset türünün insanlara daha yararlı olacağını söyler. İkinci yöntem ise yöneticinin menfaati gözetilerek yapılan akl-i siyasettir. Bu yöntem de ise halk ezilen taraftadır. Yönetici zorlama ve zulüm yapabilmekte halkın refahı sağlanamamaktadır. Bu yüzden İbn Haldun, akl-i siyaset tercih edilirse bu yöntemin tercih edilmemesini söylemektedir.²⁰⁹

Eğer, dini bir nedenle siyaset oluşturuluyorsa buna “Dini Siyaset” adı verilir.²¹⁰ Bu siyaset türünde kuralların bir tanrı tarafından indirildiği ve seçmiş olduğu peygamberi tarafından insanlara aktarılmış akabinde şeriat olarak kabilelere tebliğ edilmiş siyaset türüdür.²¹¹

Bu yönetim şekli İslam devletlerinde görülür. İslam devletleri halkını yönetmek için kanunlarını şer’i hükümlerden, ahlaki kurallardan, sosyal hayat kanunlarından ve asabiyeti koruyan her türlü kaidelerden toplamaktadır.²¹²

Buradan hareketle İbn Haldun halkların akli siyaset ile yönetilmesinde mahsur görmemekle birlikte tavsiye ettiği yönetim şekli dini siyasettir. Çünkü akli siyasette sadece dünyevi ihtiyaçların karşılanması sağlanır iken dini siyasette hem dünyevi

²⁰⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 439.

²¹⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s. 439.

²¹¹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423.

²¹² Recep Yumuk, “İbn Haldun’ da Devlet Görüşü”, *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1978(3/1-2), s. 267- 268.

hem de uhrevi ihtiyaçların karşılanması sağlanır. Bunun için dini siyaset tavsiye edilir fakat zaruri değildir.²¹³

Buradan hareketle halifelik ile hükümdarlık arasında fark vardır. Halife hem dünyevi hem de dini bir nedeni olduğu için uhrevi hayatın huzuru için toplumun yönetimini sağlarken, hükümdar ise yalnızca dünyevi hayatın düzeni ve toplumun huzuru için çalışır. Dünyevi menfaatleri gözetmek ile hem dünyevi hem de uhrevi hayatın menfaatlerini gözetmek arasında kalite olarak farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Yine İbn Haldun halifeliğin hükümdarlıktan farklı olduğunu ispatlarken yapacakları işlerinde birbirinden farklı olduğunu söyleyerek ortaya koymaya çalışır. Halife, dünyevi ve uhrevi icraatlerde bulunması gerekirken hükümdar yalnızca dünya işlerine odaklanır. Halife, insanların uhrevi hayatları için işlenen suçlara iki yönlü hükümler uygularken hükümdar yalnızca dünya hayatı için bir hüküm takdir eder.

İbn Haldun dini siyaset yönetimini akli siyaset yönetimine tercih etmektedir. Çünkü dinin amacı boş ve amaçsız olan dünya değil asıl yurt olacak ahiret hayatının mutluluğu için çalışmaktır. Bu yüzden şer'i hükümler ister ibadet ile ilgili olsun ister hukuki işlemler ile ilgili olsun verilen her hüküm ve uygulamada halkı ebedi hayatın mutluluğuna sevk eder.²¹⁴ Hatta beşerî hayatın doğal yönetimi içinde bu geçerlidir. Bu yolla mülk ve beşerî hayat (kamu) şer'i bir düzene koyulur.²¹⁵

İbn Haldun, hilafetin farziyeti icma ile farz olduğunu söylemeye çalışır.²¹⁶ Daha açık bir ifadeyle toplumda gerekli olan lider ihtiyacı Allah'ın peygamber göndermesiyle de rahatlıkla anlayabiliriz. Haliyle peygamberin vefatıyla oluşacak boşluğun tamamlanması gerekmektedir. Bu tamamlanmanın nasıl olacağını sahabe dönemindeki uygulamadan anlamaktayız. Hz. Ebu Bekir halife olarak seçilirken icma ve ittifak yoluyla seçilmiştir. Bu durum Müslümanlar için bir adet bir yol teşkil etmektedir. Böylelikle Müslümanlar tarihin hiçbir döneminde lidersiz kalmamıştır.²¹⁷

²¹³ Uludağ, *Mukaddime*, s. 105.

²¹⁴ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

²¹⁵ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

²¹⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s. 424

²¹⁷ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102

G. 1. İbn Haldun için Dini Devletin Gerekliği Hakkında

Filozoflar, toplumun lider ihtiyacını karşılamak için peygamberlik müessesesinin akıl ile kavranabileceğini savunur. İbn Haldun, peygamberlik müessesesini akıl ile bileneceğini söyleyen filozoflara karşı çıkararak cevap verir. Ona göre din olmasa da hükümdarın otoritesi kurulabilir. Bunun en iyi örneği semavi dinlere bağlı olmadan toplumu yönetecek bir hükümdarın ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden toplumdaki kaosu ortadan kaldırması için sadece dine veya halifeye ihtiyaç yoktur. Egemenliğini kurmayı başaran her hükümdar bu ihtiyacı giderebilir. Söz gelimi İbn Haldun, toplumun bir arada yaşayabilmesi ve devlet kurabilmesi için dinin varlığına veya halifeye ihtiyaç olmadığını söyler. Bunu söylemesinin sebebi dine akli karıştırmamanın gerektiğine olan inancıdır.²¹⁸ O, din ve dini unsurların akıl ile değil inanç ile bir anlam kazanacağını düşünmektedir.

İbn Haldun, peygamberlik müessesesine akıl karıştırmadan inanılması gerektiği inancının yanında peygamberden sonra gelecek yöneticinin yani halife seçiminin elit kişilerce yapılması gerektiğini ve bunun da ahli akd ve hall'in görevi olduğunu kaydeder. Halife tayin etme işi ahli akd ve hall'in farz hükmünde bir göreve karşılık geldiğini vurgular. Halka düşen görev de bu yetkili kişilerin seçtiği lidere itaat etmektir.²¹⁹

Sözgelimi bir devlet halife olmadan da siyasetini yürütebilir fakat dini siyasetin tercih edilmesi toplumu iki yönlü huzura eristireceği inancıyla İbn Haldun dini devletin gerekliliğini temellendirmeye çalışmaktadır. Dini devletin İbn Haldun düşüncesinde önemli olduğunu açıkladıktan sonra merak edilen bir noktaya temas etmek gerekir. Merak edilen konu ise dini devletin bir modeli olan halifeliğin zamanla dini formundan sıyrılıp hükümdarlığa dönüşmesi mümkün müdür? Bu noktada halifeliğin hükümdarlığa dönüşmesini ele almaya çalışacağız.

²¹⁸ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

²¹⁹ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

G. 2. Halifeliğin Hükümdarlığa Dönüşmesi

İbn Haldun, peygamberin yaşadığı dönemde İslam'ın yayıldığını sonrasında dört halife ile birlikte İslam devleti olarak İslam dininin siyasi kariyer kazandığını düşünmektedir. Aynı zamanda halifeliğin sahabe dönemiyle son bulduğunu başka bir deyişle halifeliğin sahabeden sonra hükümdarlığa dönüştüğünü düşünür. Bu şekilde düşünmesindeki arka plan ise sahabe döneminde halifeler seçilirken kişilerin dini inançlarından başka bir deyişle peygambere yakınlığı ve takva sahibi olmaları nedeniyle halife seçilmiş olmalarıdır. Daha sonraki dönemlerde bu durum değişmiş, hükümdar olmak isteyen kişilerin elde ettiği mülk ile halifelik görevi savaşıma ve zor kullanma yoluyla kişilerin eline geçmiştir.²²⁰

Bu durumun dönüşmesinde katkısı olan önemli bir tarih sahnesi bulunmaktadır. Bu tarih sahnesi Hz. Ali ile Muaviye arasında ki çekişmenin ilerlemesi ve sonrasında Hz. Hasan'ın halifeliğinin hükümdar olmak isteyen Muaviye tarafından alınmasıdır. İbn Haldun burada önemli görüşler aktırmaktadır. Devletin asıl yıkılışı başka bir hükümdarın saldırısıyla olur ama içten zayıflama olmazsa yıkılma gerçekleşmeyeceğini söyler. Burada ki durum Muaviye'nin hükümdar olma hırsı ile Hz. Hasan'ın zayıflamış siyasi yapısıyla interaktif etki içindedir. Muaviye elde etmiş olduğu halifeliği oğluna tayin ederek halifeliği tam anlamıyla hükümdarlığa dönüştürmüştür. Tam tersi bir uygulama yapmış olması yıkılmasıyla sonuçlanabilirdi. Neden ve sonuçları başka açılardan farklı olasılık getirse de bu davranış konumuz itibarıyla halifelik makamını dönüştürmüştür. İbn Haldun, bu noktada asabiyet duygusunun güçlü olmasının halifeliği zorunlu olarak dönüştürdüğünü kaydetmektedir.²²¹

İbn Haldun, asabiyetle liderin özelliklerinin değişmesi arasında direk olarak bir bağ kurar. İbn Haldun'a göre eğer halkın dini güçleri zayıflamış olmasaydı halifeliğin saltanata dönüşmesi mümkün olmayacaktı. Başka bir deyişle halkın dini

²²⁰ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

²²¹ Osman Bayder, *İbn Haldun' nun İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010, s. 114.

yaşamdan uzaklaşmış olması nedeniyle yönetimin halifelikten hükümdarlığa evrilmesine zemin hazırlamıştır.²²²

İbn Haldun, hükümdarlığa evrilip dini siyaset ile yönetilen devletleri en nihayetinde meşru görmektedir. Bu devletlerinde yine halifelik kapsamında değerlendirmektedir. Dolayısıyla yine de dini kurallarla devleti yöneten hükümdara uyulması ve halkından olunması gerektiğinin altını çizer.²²³

G. 3. Halife Olacak Kişide Aranılan Şartlar

İbn Haldun, toplumların asabiyet gücüyle Bedevilik-Hadarilik aşamalarını geçerek devletleştiğini ve yeryüzünde kendilerine alan yarattıklarını düşünmektedir. Toplumlar, asabiyet ile birbirlerine bağlanırken her insan bu bütünün parçası olur. Dolayısıyla bu bütün, ona dâhil olan her bir insanın iradesiyle yönlendirilmez. Başka bir deyişle toplum, katılımcıların arasından öne çıkan tek bir lider ile ancak yönetilebilir. Aksi takdirde bu toplum, her bireyin farklı iradesi sonucu karmaşık bir sisteme sahip olur. Dolayısıyla karmaşık bir sistem düzensizliği ve akabinde adaletsizliğe neden olur. Bu yüzden İbn Haldun âlemin tek bir yöneticisi olduğu gibi devletin de tek bir yöneticisi olması gerektiğini düşünür. Ona göre bu yönetici, dini devleti öncelendiği için dini toplumun lideri, peygamberden sonra gelen halife olacaktır.

İbn Haldun, yönetim çeşidinin devletin geleceği için oldukça önemli görmekte ve halife olacak kişide iradi ve fitri özelliklerin bulunması gerektiğini düşünmektedir. Devleti yönetecek kişi, her anlamda donanımlı olmalı ki devlet ile ilgili sorunları çözümler ve devletin devamlılığını sürdürmede etkili bir lider olabilsin. Bu durum Farabi'nin yöneticide aradığı şartlara benzemektedir. Aynı şekilde Farabi'de yöneticinin iradi ve fitri üstün yeteneklere sahip olması gerektiğini ve böylelikle devleti hakkıyla yönetebileceğini düşünmektedir. Yöneticinin yetenekleri devletin geleceği ve halkın huzuru için bu denli önemli ise gelin aranılan bu şartlara bir göz atalım;

²²² Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s. 102.

²²³ Uludağ, *İbn Haldun Hayatı*, s.102.

a. İlim

Halifede aranması gereken olmazsa olmaz ilk şart ilim sahibi olmasıdır. Eğer Allah'ın sünnetullahını bilmeyen bir kişi halife olursa onu uygulamada hem eksik kalacak hem de samimi bir görev icra etmiş olmayacaktır. Halife olacak kişi müçtehit olacak kadar ilme sahip olması gerekir. Eğer eksik bilgisi var ise onun halife olması doğru olmayacaktır. Aynı zamanda halife başkalarının bilgisine danışmayacak kadar bilgi sahibi olmak zorundadır. Taklit ederek yönetimde olması mümkün değildir. Bilgisini tam anlamıyla oluşturmuş ve yorumunu yapacak düzeyde olması halifelik makamı için en uygun olanıdır. Şayet müçtehit olamayacak bir konu var ise ulemanın içtihadına bağlı kalarak da belirli konularda ilim kapsamını genişletebilir.²²⁴

İbn Haldun nasıl ki yöneticide ilim şartını arıyorsa Farabi'de devletin ilk başkanında bu şartı aramaktadır. O, ilk başkanı kavrayışı güçlü, hafızası iyi, zeki olması gerektiğini ve böylelikle öğreneceği her bilgiyi aktif şekilde kullanabilmesi gerektiğini düşür. Bu durum devlet ve halkın yönetilmesinde ve geleceğinde önemli görülmektedir ki iki müellifimizde yöneticinin ilim sahibi olması gerektiğine hemfikir olmuştur.

b. Adalet

İbn Haldun devletin oluşma amaçlarından biri olarak gördüğü adalet kavramının yönetici tarafından uygulanmamasının devletin yıkılışına neden olacağını söylemektedir. Aynı zamanda halifelik dini bir kurumdur. Din, adalet için insanların hem uhrevi hem dünyevi hayatlarını düzenler. Bu yüzden dini bir görev olan halifelik makamı adalet ile yönetilmezse dinin görevini hakkıyla yerine getirilmemiş olacaktır. Başka bir açıdan adaletin tesisi toplumda huzuru sağlayan önemli bir durumdur. Bu yüzden halifenin adaleti sağlama noktasında noksanlığı bulunursa halk isyan edebilir.²²⁵

Adalet toplumun atmosferini belirleyen en önemli kavramlardan biridir. İbn Haldun, adaletin olmadığı toplumlarda asabiyetin zedelendiğini ve devletin geleceğinin tehlikeye girdiğini düşünmektedir. Bu durum hakkında Farabi'de aynı

²²⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s. 428.

²²⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s. 428.

şekilde düşünmektedir. Ona göre toplumun mutluluğu bu kavrama bağlıdır. Bu yüzden Farabi, yöneticide aradığı diğer önemli şartı yöneticinin adaletli olmasıdır.

c. Kifayet

Kifayet kavramıyla kastedilen şey halifenin yeterli olmasıdır. Halifenin yeterli olması için şu şartları sağlaması gerekmektedir.²²⁶

- Cezaları verme konusunda cüretli
- Savaş ile ilgili konularda basiretli
- Halkı etkilemede güçlü
- Asabiyette güçlü
- Deha (kurnaz)
- Siyaset ile alakalı konuları göze alabilen

Bu durumları kendisinde barındıran halife dini korumada cihat etmede ve menfaatleri korumada tedbirli olabilecek kadar maharetli olur.

İbn Haldun, halifeden beklediği özellikleri devletin yapısını ve büyümesini etkileyen önemli yetenekler olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki bu duruma Farabi'de katılmaktadır. Farabi, hitabeti güçlü, zeki, halkı mutluluğa yönlendirmeye kabiliyetli, dünya zevklerinden arınmış, iradeli ve azimli bir yöneticinin oldukça etkili bir şekilde toplumu yönetebileceğini düşünmektedir.

d. Fiziki ve ruhsal sağlam olma

Halife olacak kişinin hem organ, uzuvlarının tam olması hem de fikirsel olarak hiçbir yetkinin etkisi altında bulunmaması gerekir. Mesela eller, ayakları veya husyelerinin bulunmaması halife olacak kişinin savaşma konusunda noksan yapacaktır. Fikirsel sağlamlıkta, herhangi birinin etkisi altında kalıp özgürce karar verememesi olarak açıklanabilir.²²⁷

Bu noktada İbn Haldun, önemli şartları belirlerken Farabi'de aynı şartları düşünmektedir. Vücudun tam olması ve fikri sağlamlık, savaşma sanatında ve fikirlerin dirayeti noktasında oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır.

²²⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s. 428.

²²⁷ Uludağ, *Mukaddime*, s. 428.

e. Kureyş'ten Olma şartı

İbn Haldun bu şartı uygun görmesinin en önemli dayanağı devletin temelinin asabiyet olmasıyla alakalıdır. Çünkü o, asabiyeti güçlü liderin hükümdar olabileceğini söyler.

İbn Haldun halifeliğin Kureyşten olması gerektiğini söyleyen hadisleri sahih kabul eder. Bunun sebebini yine kendi düşüncesine bağlar. Daha açık ifadeyle anlatacak olursak, halifelik peygamberin soyundan gelen kişiye layık olduğu için değil Kureyş kabilesinin asabiyeti daha güçlü olduğu için şart olarak kabul eder.²²⁸

İbn Haldun, asabiyetin ne denli etkili bir kavram olduğunu bizlere kabilelerin devletleşmesindeki etkisine vurgu yaparak anlatır. Kabile ne kadar güçlü bir asabiyete sahip ise mülk'e ulaşması o denli kolay olur. Asabiyetin amacı zaten mülk'e ulaşmaktır. Buradan hareketle toplum içinde olan asabiyet devletleşikten sonrada önemli bir dayanaktır. Asabiyeti bozulmuş bir devlet yıkılması yakın demektir. Bu kadar önemli olan bir kavramın halifelik seçimi için şart görülmesi hâlihazırda halifeliğin başlangıcı ve devamı içinde önemli etkide bulunacağındandır.

İbn Haldun asabiyeti güçlü olan devletlerin sınırlarını iyi bir şekilde koruyacağını, dışarıdan gelen saldırıları rahatlıkla def edebileceğinden de bahseder. Bu yüzden Kureyş soyundan gelmeyen bir halifenin o zamanın konjektörüne göre halifeliği elinde bulundursa dahi devam ettiremeyeceği aşikârdır. İbn Haldun müslümanların birliği ve parçalanmaması için Kureyşliliğin önemli bir payı olduğunu göz ardı etmememiz gerektiğini söyler.

İbn Haldun halife olabilmek için Kureyşli olma şartını getirirken o dönemi esas olarak açıklamasını yapar. Çünkü Kureyş kabilesi peygamberin ve sahabenin yaşadığı dönemde asabiyeti güçlü idi. Zamanla lükse ve rahata alışan kabile zaman geçtikçe bağları gevşemiş ve gücünü kaybetmiştir. Dolayısıyla o, asabiyeti zayıflamış Kureyş kabilesini sonsuza kadar şart olarak koşmamıştır. O, eğer Kureyş kabilesi asabiyetini kaybetmiş ise halife olma şartının yeniden düşünülmesi gerektiğini vurgular. Zamanın şartlarının değişmesiyle halifelik şartlarının da

²²⁸ Uludağ, *Mukaddime*, s. 429.

değişmesi olası bir durumdur. Zamana ve olaylara ayak uydurmak için konjektörü takip ederek halifelik makamının şartlarını yeniden düzenlemek gerekebilir.²²⁹

İbn Haldun, toplumu analiz etme yeteneği kuvvetli olan bir müelliftir. Dolayısıyla toplumun bağını oluşturan asabiyeti halifede etkili olacağını düşünmesi oldukça anlaşılırdır. Bu durumu Farabi’de düşündüğümüzde o, konuya felsefi tarafından yaklaşarak mutluluğu elde edebilecek her fiile sahip bir yönetici tavsiye etmektedir. Dolayısıyla, sosyal analizi ile bir filozofun bakış açısı yöneticide aranan şartları etkilediğini görebilmekteyiz. Başka bir açıdan bakacak olursak, her ne kadar farklı bakış açılarına sahip iki müellif olsalar da yöneticide aradığı şartların çoğunda ortak düşünceye sahiptirler. Bu durum yöneticide bulunması gereken yetenekleri “ortak akıl” ile sabitlediğini ve genel bir kabul olarak benimsenmesi gerektiğini göstermektedir.

H. Devlet’in Kamu Düzeninde Hilafet Makamı

İbn Haldun dünya düzeninden meydana gelmiş devletin, beşerî Umran’da insanların yararını gözetmek ve dünya işlerine katkı sağlayabilmek için dini kuralların halka tebliğ edilmesini hilafet kavramının bir fonksiyonu olarak görmektedir.²³⁰ Buradan hareketle İbn Haldun, dinin korunması için hem de halkın huzur ve refahı için devletin oluşma amacının yerine getirilmesi hilafet makamıyla ve ona ilişkin görevleriyle yerine gelebileceğini söylemektedir. Yukarıda bahsettiğimiz üzere devletlerin yönetim şeklerinden İbn Haldun dini siyaseti öncelemekte ve buna ilişkin olarak devletin kamusal düzeninde hilafet makamına yer vermektedir. Tezimizle alakalı olarak hilafet, şer’i düzenin yeryüzündeki temsilidir. Dolayısıyla İbn Haldun, şer’i düzenin sağlayıcısı olan hilafeti toplumun hukuku ve kamusu için işlevsel olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden hilafet makamının kamu düzenindeki işlevlerine göz atmamız konumuzu aydınlatacağını düşünmekteyiz

²²⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s.429; Bayder, “İbn Haldun’ nun İslam Hukuku ile İlgili Görüşleri”, s. 119

²³⁰ Waleed Jaar İbrahim İlbis, *İbn-i Haldun Düşüncesinde Devlet Kuramı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018, s.89.

İbn Haldun, devletin oluşumunda asabiyyetin etkisini çokça zikretmektedir. Aynı zamanda toplumun veya devletin yöneticisinin de oldukça etkisi olduğunu ve belli yeteneklere sahip olması gerektiğini bizlere aktarmaktadır. Halife bu yeteneklere sahip donanımlı bir yönetici ise devletin sınırları genişlemeye devam eder. Genişleyen sınırlar ile yeni yerler devlete katılır. Bu noktada halifenin devletin her yerini otoritesinde tutması güçleşir. Dolayısıyla halife otoriteyi sağlamak için kendisinin görevlendirdiği kadılar ile görevlerinin bir kısmını devreder ve otorite etkili bir şekilde temellendirilir. Kamu düzeninde halifenin etkisinden bahsederken kadıların ve görevlendirdiği kişilerin otoriteyi devam ettirmek adına görev paylaşımına da değineceğiz. Bu noktada İbn Haldun devletin geleceği için halifede aradığı şartları aynı şekilde kadılarda da aramaktadır. Bu durum Farabi'nin ilk başkandan sonra gelecek başkanlarda aradığı özellikler ile benzeşmektedir. Öyle anlaşılıyor ki devlet yönetiminde yönetici ve yöneticiden sonra gelen kişilerin yetenekleri devlet otoritesini sağlamada aynı etkiye sahiptir. Dolayısıyla yöneticiden sonra gelen kişilerin yetenekleri yönetici gibi değil ise devletin otoritesi sarsılabilir, devletin hukuk sistemi bozulabilir, halkı mutsuz olabilir. Sözgelimi devletin ilk ve ikinci ve sonraki başkanları ilk başkanın yeteneklerine sahip etkili yöneticiler olmalıdır.

a. Namaza İmamlık Etme

Bu görev İbn Haldun için halkın üstündeki otoriterliği sağlayan bir görevdir. Bu yüzden bütün görevlerden en üstünü olarak değerlendirir. Ona göre hilafetin kapsamı içinde değerlendirilen cemaate imamlık etme görevi mülk sahibi hükümdarın önemli bir otorite kapısıdır.²³¹

İmamlık görevi sahabeden beri uygulanmış bir görevdir. Hz. Ebu Bekir, Hz. Muhammed tarafından imamlığa getirilmesi ve akabinde ilk halifenin bu durum ile birlikte Hz. Ebu Bekir'in olması hem siyasi olarak önemli bir yer teşkil eder hem de sonraki devletlere ritüel olarak uygulanmaya başlanır. Nitekim İbn-i Haldun bunla ilgili şöyle demiştir: "Sahabenin, namaz konusunda istihlaf edilmiş olan Ebu Bekir'in (r.a.) bu durumu ile siyasette (political leadership) de istihlaf edildiğine istidlal ederek; "Resu lü Allah (s.a.) dinimiz konusunda ondan razı oldu, dünyamız konusunda

²³¹ Blbas, *İbn-i Haldun Düşüncesinde Devlet Kuramı*, s.89.

nasıl olur da biz ondan razı olmayız, onu beğenmeyiz", demeleri buna şahitlik eder. Şimdi namaz, siyasetten daha yüce bir makam olmasaydı, kıyas sahih olmazdı.”²³² İmamlık görevini halifeler bizzat kendisinin yapıyor olması birçok faydayı beraberinde getirirken zamanla suikastlara zemin hazırlamıştır. Devletlerin çeşitlenmesi ve lüks hayata aldanışın getirisi olarak devlet başkanları ve halkın arasındaki bağ kopmuş ve zamanla imamlık görevlerini devretmişlerdir.

İbn Haldun camileri iki kısma ayırır. Birincisi büyük camiiler ikincisi mescitler. Büyük camilerde imamlık yapan halife daha fazla vatandaşını etkisi altına alma ve otoriteyi tesis etme amacına ulaşıyordu. Yine büyük camii de kendisi kıldırmıyorsa bizatihi kendi atadığı vezir veya kadı kıldırırdı. Görevlilerin hükümdar tarafından atanması bir zorunluluktur. Bunun sebebi genel konularda hükümdarın otoritesinin azalmasını engellemektir.²³³

b. Yargılanma ve Şikayet

Bu görevin dâhil olduğu kapsama alanı yine hilafetliktir. Daha açık bir ifadeyle kişilerin yargılanması ve şikâyetlerinin dinlenmesi, haklarında hüküm verilebilmesi halifenin yetkisi altındadır. İbn Haldun bunun için sahabe döneminden örnek verir. İlk halife Hz. Ebu Bekir halifeliği sırasında kendisine ulaşan şikâyetlerin hüküm ile sonuçlanmasını ve yargılamayı bizzat kendisi yapmıştır. Fethedilen bölgeler ile birlikte İslam coğrafyasının genişlemesi sonucu bu görevi tek başına yapamamaya başlamış akabinde kendisinin belirlediği kişileri bu göreve getirmiştir. Buradan hareketle yine halifenin otoritesi için yetkisi altında olan bir görevdir. Zamanla bu görevin belirlenen kişilere devredilmesi zaman zaman isyanlara ve halk içinde huzursuzluğa neden olmuştur.²³⁴

c. Toplumdaki asayişin sağlanması: Sahibi' s Şurta (Polis)

İbn Haldun toplumdaki sorunlara karşı caydırıcılığı sağlayan yeri geldiğinden kendi kanaatine göre hüküm verebilen görevleri kadılıktan daha fazla olan bir asayiş kolundan bahseder. Bu asayiş kolu, kadılar gibi hüküm veremese de kendi

²³² Uludağ, *Mukaddime*, s. 461.

²³³ Uludağ, *Mukaddime*, s. 460.

²³⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423.

kanaatlerince hüküm verebilirler. Suçlara ve cezaların gerçeklik bulmasına yardımcı olan bu kol, İbn Haldun için dini bir görevdir.²³⁵

Yetki alanı şu şekildedir: Suç gerçekleşmeden önleyici ve caydırıcı cezalar vermek, kararlaştırılmış cezaları uygulamak, suç işlemekten vazgeçmeyenleri taz'ir ve tedip cezalarına çaptırmaktır. Buradan hareketle polis, jandarma ve zabitanın İbn Haldun'a göre günümüzle karşılaştırdığımızda yetki alanı daha fazladır.²³⁶

d. Adalet ve Yargılama

İbn Haldun'a göre adaleti sağlamak şer'i bir vazifedir. Bu vazifenin amacı, kadının izni ile halk arasına karışan kişilerin, yargılanan kişilerin lehinde ve aleyhinde şahadette bulunmalarını ve karşıt sözlerini deftere kaydetmek gibi görevleri bulunur. Bunun yapılmasının sebebi şahitlik yapan kişilerin bazı durumlarda ehil olmaması ve yalancı şahitlik yapılmasının önüne geçmek istenmesidir.

İbn Haldun, umran ilmine verdiği önemi çokça zikrettik. Umran'ın huzuru için gerekli gördüğü en önemli kavram adalet kavramıdır. O, şer'i hükümlerin faydalarını açıklarken de toplumun adalet duygusunu yani iç tatminini düşünerek açıklamada bulunmuştur. Dolayısıyla adalet, toplumun temel taşıdır. İnsanlar arasındaki bağın güvenliğini sağlayan önemli bir olgudur. Bu yüzden adaleti sağlamak, toplumun bir arada yaşamasını sağlar.

İbn Haldun, şeriatın getirdiği hukukun temel gayesinde adalet kavramının olduğunu düşünür. Çünkü adalet, Allah'ın varlığını, birliğini temsil etmektedir. Dolayısıyla toplum, Allah'ın varlığı ve birliği ile şekillenmekte, ondan gelen adalet duygusuyla yönetilmektedir. Toplumdaki adaletin sağlanabilmesi için bir hukuka ve yargılamaya ihtiyaç duyulmaktadır. İşte bu noktada İbn Haldun, Allah'ın insanları yalnız bırakmadan peygamber aracılığıyla şeriatı gönderdiğini düşünmektedir. Umran'ın içinde yaşanan sorunların çözümü Allah'tan gelen şeriat ile mümkündür. Bu şeriat adaleti sağlamak için yargılama yapar. İbn Haldun, yargılamayı yapacak yetkili kişinin de halife olduğunu belirtir. Fakat İslam coğrafyasının genişlemesiyle

²³⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s. 468.

²³⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s. 468.

halifenin her davaya bakamayacak duruma gelmesi halifeyi bu konuda yetkili kişilerin atamasına yönlendirmiştir.²³⁷

İbn Haldun bu konuda ilk yetkilendirmeyi yapan halifenin Hz. Ömer olduğunu kaydeder. Hz. Ömer yetkilendirmeyi yaparken yargılama usulünde kurallardan bahsederek yetkileri devretmiştir. Bir bakıma Hz. Ömer'in ders vererek atama yaptığını gösterir. İbn Haldun, Hz. Ömer'in yetkilendirmesine dair mektubun tamamına *Mukaddimesinde* yer vermiştir.²³⁸

İbn Haldun, yargılamanın halifeye ait olduğunu ama genişleyen coğrafya için başka yetkililerin olmasını belirttikten sonra kadılarda aranan şartların tıpkı halifede aranan şartlar gibi olduğunu kaydeder.

Bir kadıda olması gereken özellikler;²³⁹

- Yetkilendirme yapan halifenin, kadılara yetki verirken toplumun asabiyeti kuvvetli olmak zorundadır. Çünkü asabiyeti zayıflamış bir hükümdarın yetkilisi olan kadı, görevini bağlılıkla yerine getirmesi oldukça zor görünmektedir.
- Kadıların hükümleri uygularken adaleti gözetmeleri toplumun huzur için de oldukça önemlidir. İbn Haldun, devletlerin yıkılmasında adaletin bozulmasının etkisini kadılık yaptığı zamanlarda iyice idrak etmiş ve önemine oldukça vurgu yapmıştır. Bu yüzden adaleti sağlamayan bir kadı devletin otoritesini sarsacağını ve bundan dolayı bu ilkeyi gözetmesi gerektiğini kaydeder.
- İbn Haldun için halifenin yetkilisi olarak görev yapacak kadıda gerekli bilgi ve donanımın olması önemli bir şarttır. Kadı, yeterli bilgi seviyesinde değil ise yanlış hüküm vermesi durumunda toplumda adaletsizliğe sebep olacak ve akabinde devletin temellerinin sarsılacaktır.
- Kadı, hükümlerini verirken hiçbir insan veya grubun etkisinde kalarak hükümlerini vermemesi gerekmektedir. Bu konuda İbn Haldun, iradesinin ve analizlerinin güçlü olduğu kadıların göreve getirilmesi ve her koşulda önce Allah'a sonrasında halifeye bağlı kalarak hüküm vermesi gerektiğini kaydeder.

²³⁷ Uludağ, Mukaddime, s. 706-713.

²³⁸ Uludağ, Mukaddime, s. 706-713.-

²³⁹ Uludağ, Mukaddime, s. 713.

•İbn Haldun kadıların görevlerini yerine getirirken aldıkları kararların isabetli olması gerektiğini söyler. Aksi takdirde olasılık dışında olan bir durum karar olarak uygulanırsa yine toplumda adaletsizliğe ve akabinde kaosa neden olacaktır.

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun, adaletin bir parçası olan yargılamayı halifenin yetkisinde düşünmektedir. Halife, devletin adaletini sağlarken otoriteyi de bu yolla kontrol etmektedir. Halife, otoriteyi sağlamakta güçlü çekecek kadar geniş bir devlete sahipse bu durumda görevlendirdiği kadılar ile otoriteyi korur. Bu kadılar, halifeyi ve adaleti temsil eden görevliler olduğu için halifede aranan şartları sağlamaları gerekir. Aksi takdirde otorite sağlanamaz ve adalet gerçekleşemez. Başka bir açıdan bakacak olursak bu durum Farabi'nin yöneticide aradığı şartlar ile uyumludur. Farabi, yöneticide aradığı iradi ve fitri yetenekleri İbn Haldun, halifede ve halifenin otoritesini sağlayan kadıda aramaktadır. Farabi, yöneticide adalet duygusu, mutluluğa yönlendirecek iyiliğe sahip olması gerektiğini düşünmektedir. Bu noktada İbn Haldun ile yöneticinin/halifenin adaletli olması, iyiliğe yönlendirmesi ve toplumun mutluluğunu gözetmesi bakımında aynı noktada olduklarını söyleyebiliriz. Sözelimi, toplumu analiz eden iki müellifin, yöneticinin adaleti sağlaması bakımından oldukça önemli bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Adalet ise toplumun huzurunu sağlayan ve aynı zamanda devamlılığı için önem teşkil eden bir kavram olmaktadır. İki müellif de bu önemli kavram etrafında toplumu inşa etmekte ve yöneticiye önemli görevler atfetmektedir.

e. Hisbe ve Sikke

Hisbe (Zabıtalık) Müslümanların işlerinin sorumluluğunu üstüne alan, iyiliği emredip kötülükten uzaklaştırmayı sağlayan dini bir vazifedir. İbn Haldun bu vazifeyi şöyle açıklar: “Görevi üstlenenler, bu iş için yardımcıları alırlar, münker ve kötü olan şeyleri araştırır, kötülüğün miktarına göre ta'zir ve tedip cezası verir, halkın şehirde ki umumi maslahatlara göre hareket etmelerini temin etmek için yolların ve sokakların daraltılmasına engel olur, hamalların ve gemi sahiplerinin haddinden fazla yük taşımalarını önler, düşmek ve yıkılmak üzere olan binaların yıkılmasına hükmeder, yoldan geçenlere zarar vermesi muhtemel olan şeyleri

ortadan kaldırır, mektepte ve diğer yerlerde öğretmenlik yaparken, tahsil gören çocukları haddinden fazla döven muallimleri bu hareketten meneder.”²⁴⁰

Sikke ise, halk arasında ve piyasada bulunan paraları kontrol etmek, sayı ile işlem gören tüm hileli, bozuk ve eksik paraları kontrol etmek demektir.

Hisbe kadının veya polisin yaptığı işleri yapmaz. Yani hüküm vermez, caydırıcı davranmaz ve kuralları uygulamaz. Peki, tam olarak ne yapar; kendisine ulaşan bir bilgi varsa o duruma müdahale eder, gıda ile ilgili durumlara, ölçüm ile ilgili hilelere, ticaretle karşı tarafı kandırma hilelerine, çarşı ve pazarı kontrol etme gibi hususlarla ilgilenir.²⁴¹

J. Şer’i Hükümlerin Kaynakları

İbn Haldun için şeriatın kaynağının Allah ve onun hükümleri olduğundan bahsetmiştik. Asıl kaynağın yani Allah’ın şeriat mesajını bir peygamber aracılığıyla gönderdiğinden bahsetmiştik. Bu mesaj, peygamberden sonra insanların karşılaşacağı sorunların çözümü için kullanılmıştır. Bu noktada İbn Haldun, şeriat mesajının hangi kaynaklardan beslendiğini bizlere aktarmaktadır.

İbn Haldun şer’i kaynakları açıklarken Maliki mezhebinin benimsediği yolu değil Hanefi mezhebinin benimsediği kaynakları açıklar. Bunun sebebi Hz. Peygamberin vefatıyla başlayan soruların cevaplanma ihtiyacı insanların icma ve kıyas yöntemlerine yönlendirmiş olmasıdır. Dolayısıyla İbn Haldun, çözümler için en kullanışlı mezhebin kaynaklarını benimsediğini görmekteyiz.

a. Kitap

İbn Haldun Kuran için, “Mushaf’ın iki kapağı arasında yazılı olan ve ümmeti teşkil eden fertler arasında mütevatir kabul edilen Hz. Peygamber’ e indirilmiş Allah kelamı”²⁴² tanımlamasını yapar. “Tanımdaki “ümmet” kavramı ona özgü olup”²⁴³ nakli veya şer’ i ilimler sınıflamasına uygun olarak oluşturulmuştur.

²⁴⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s. 470.

²⁴¹ Bıbas, *İbn-i Haldun Düşüncesinde Devlet Kuramı*, s. 93.

²⁴² Uludağ, *Mukaddime*, s. 784.

²⁴³ Bayder, *İbn Haldun’ un İslam Hukuku Görüşleri*, s. 70.

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun, şeriatın ilk ve asıl kaynağını Kuran-ı Kerim olduğunu kaydetmektedir. Aynı zamanda yapmış olduğu tanımlamada “ümme” kavramına oldukça önemli bir açılım getirmektedir. Çünkü o, umran ilmiyle alakadar olduğu ve bunu önemseydiği için “ümme” kavramı Allah’a inanan tüm bireyleri kapsadığının altını çizmektedir. Böylelikle Kur’an’ın, inananları için kapsayıcı bir etkisi bulunmaktadır. Bu durum İbn Haldun için şeriatın tüm fertlerini sarmaladığı, düzenlediği ve bir hukuk getirdiğini düşünüyor olmasını akla getirmektedir.

İbn Haldun kuran için bazı lafızların, dönemin okuma- yazma seviyesiyle alakalı olarak farklılık gösterdiğini belirtir. Bu yüzden yedi kıraata başka bir deyişle yedi okuyuş stiline ayrıldığını ifade eder.²⁴⁴ Ayrıca bu durumun “Kur’an’ın mütevatir oluşuna”²⁴⁵ zarar vermediğini vurgular. Dolayısıyla İbn Haldun, Kur’an’ın farklı okunuşlarını umran içindeki fertlerin coğrafya, iklim, yetişme şartları ve akabinde buna yansıyan dil yapılarının getirmiş olduğu farklılık ile yorumlamış olduğunu söyleyebiliriz.

b. Sünnet

İbn Haldun, sünnet kavramını tam anlamıyla açıklamamaktadır. O “sünneti, Kuran’ı açıklayan bir kaynak olarak görmektedir.”²⁴⁶ O, asıl kaynağın Kur’an olduğunu ve sünneti insanlara açıklayan peygamberin davranışları olarak değerlendiriyor.

Bu noktada sünnetin kaynak değerini İbn Haldun için konuşmak gerekir. Bu konuda Hz. Peygamberin hayatındaki uygulama, emir ve yasaklara tabi olunmasının zorunluluğunu *Mukaddime* isimli eserinde vurgulamaktadır. Bunu yaparken hangi davranışlarının dini hangilerinin beşeri davranışlar olduğunu da analiz etmiş durumdadır.

İbn Haldun, peygamberin yaptıklarını beşeri ve peygamberi olarak ikiye ayırır. Tıp alanında yapmış olduğu açıklamaları beşerî uygulamalar kısmında değerlendirir ve Hz. Peygamberin tıp ile alakalı açıklamalarının şer’i bir delille yapılmadığını söyler. Beşerî açıklama veya uygulamalarının dini kapsamda değerlendirilmeyip

²⁴⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s. 784.

²⁴⁵ Bayder, *İbn Haldun’ un İslam Hukuku Görüşleri*, s. 70.

²⁴⁶ Bayder, *İbn Haldun’ un İslam Hukuku Görüşleri*, s. 70.

bundan dolayı sünnet kapsamına alınmaması gerektiğini söyler.²⁴⁷ Buradan hareketle şer'i olarak uyguladığı davranışların nesilden nesile aktarılması gerektiğini, beşeri olarak uyguladığı davranışların bağlayıcı olmayıp insan olma vasfı olarak değerlendirilmesi gerektiğini bizlere anlatmaya çalışmaktadır.

Yapmış olduğu açıklamalar bizleri şu sonuca vardiıyor; Kur'an, ümmetin sorunları için başvurulacak ilk kaynaktır. Sünnet ise bu ilk kaynağı açıklayan ve uygulamalı gösterendir. Sünnetin buradaki en önemli işlevi, bir peygamber aracılığıyla Kur'an'ın yaşanmış formunun ümmete gösterilmesidir.

c. İcma

İbn Haldun, umran ilmiyle kendine özgü toplumsal analiz ortaya koymuş bir müelliftir. Dolayısıyla onun toplumun işleyişi için insanı önemsemesi önemli bir noktadır. Kur'an ve sünnet ümmetin önemli şer'i kaynakları olmasının yanında ikisinin insan hayatında değinmediği ya da sonradan ortaya çıkan sorunlar için temas etmediği durumlar olagelmiştir. Bu durum İslam âlimlerini çözüm yolları aratmış ve dini bir meseleyi ortak görüş ile bir paydada çözmeye yönlendirmiştir.

Dini bir kaynak olarak değerlendirilen icma için İbn Haldun, "içtihat sonucu dini bir meselede görüş birliğine varmak"²⁴⁸ olarak tanımlamaktadır. İbn Haldun icma'nın dini bir mesele üzerinde kaynak olarak kullanılmasını tavsiye etmektedir. Ayrıca dini bir delil oluşunu sahabenin uygulamasına yani halifeliğin seçimi için uygulanan ittifaka bağlamaktadır. Bu uygulamanın üstüne sahabenin ittifaka muhalefet edilmesini de yasaklamıştır. Bunun sebebi ise sahabenin ittifak ederken sabit bir delil kullanmasıdır. İbn Haldun bu ittifaka ancak bir delille karşı çıkılabileceğini kaydetmektedir.²⁴⁹ İbn Haldun ittifaka muhalefet edilmemesinin sabit delil olması nedeniyle olduğunu açıklarken aslından onun, icma için nassa dayalı bir kaynak olduğunu temellendirmesiyle alakalıdır. Bu yüzden İbn Haldun için Kuran, Sünnet'ten sonra icma gelmektedir.

²⁴⁷ Bayder, *İbn Haldun' un İslam Hukuku Görüşleri*, s. 74.

²⁴⁸ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423- 433.

²⁴⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423- 433.

İbn Haldun icma için dini bir delil olması gerektiğini söylerken icma konusunun akıl ile bilinemeyeceğini de bu yolla açıklamış olmaktadır.²⁵⁰

Anlaşılacağı üzere İbn Haldun, icma delilini oldukça önemli bir konuma yerleştirmektedir. Kur'an ve sünnetten sonra gelen icma, ümmetin sorunlarının âlimlerin ortak görüşüyle çözümlenmesi ve hükmedilmesi, asli iki kaynağın hükümleri gibi değer görmesine olanak tanımıştır.

İbn Haldun, İcma'nın değiştirilmesinin kolay olmadığını ve hükme uyulmasının Kur'an ve sünnet gibi zorunlu görmektedir. Bu noktada İbn Haldun'un fikir birliğine oldukça önem verdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla o, şer'i bir konuda fikir birliğini "ortak akıl" olarak kabul ediyor ve ferdi fikirlerin üstünde bir değer atfediyor. Öyle düşünüyoruz ki bu düşüncesindeki temel kaynak asabiyet kavramıdır. Birlikteliğin gücüne inanan bir müellifin icma gibi bir kaynağı asli kaynaklar arasına alması anlaşılır durmaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun, özgün toplumsal analizlerini şer'i meselelerde hatta kaynaklarda kullanmaktan geri durmamaktadır.

d. Kıyas

Kıyas tanımı İbn Haldun tarafında şu şekilde yapılmaktadır; hakkında ayet bulunmayan bir olay için aralarında benzerlik bulunan ve hakkında ayet bulunan başka bir olaydan çıkarım yapmaktır. Bu tanımı yapmasının sebebi hakkında hükmü bulunan bir meselenin sonradan ortaya çıkan ve hükmü bulunmayan meseleye uygulanması olası bir durum olduğunu düşünmesidir. İbn Haldun aralarında benzerlik bulunan meselelerin hükmü olmayana da aynı benzeri olayın hükmünün uygulanması akl-i bir gerekçeyle açıklanabileceğini söyler.

İbn Haldun kıyas delilini sahabenin uygulamalarını esas alarak oluşturur. Onun meseleye bu yönde yaklaşmasının sebebi kıyas kavramının Kur'an'da uygulayın veya uygulamayın şeklinde yorumlanabilecek ayetlerin bulunmasıyla alakalıdır.²⁵¹

İbn Haldun, olaylar arasındaki ilintiyi ve neden- sonuç arasındaki bağlantıyı esas alan bir sosyologdur. Öyle ki tarih ilminin anlaşılmasındaki ince noktayı bu duruma bağlamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki bu bakış açısı kıyas delilini şer'i kaynaklar arasına almasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla o, şer'i meselelerin

²⁵⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423- 433.

²⁵¹ Bayder, *İbn Haldun' un İslam Hukuku Görüşleri*, s. 76.

çözümünde benzer olayların ilintisini temel alarak çözüme ulaştırmayı makul bulmaktadır.

Eklemede fayda var; İbn Haldun, dini konuların hiçbirinde akli delil olarak kullanmaz.²⁵² Dini meselelerde inancın devrede olması gerektiğini düşünür.

e. Sahabe uygulamaları

Maliki mezhebi, sahabe uygulamasını dini bir delil olarak benimsemiştir. İbn Haldun, kendi bakış açısıyla bu uygulamayı dini bir delil olarak kabul edilmemesi gerektiğini düşünür. Çünkü sahabenin görüşlerinin ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğine inanır. İmam Malik'ten sonra gelen âlimler imam Malik'i tam anlamıyla anlayamamış ve uygulamalarını yerine getirememiştir. Çünkü Medinelilerin uygulaması olarak geçen sahabe uygulamaları yalnızca peygambere dayanan uygulamaların kabul edileceğini söyleyen İmam Malik, bu noktada sonradan gelenler tarafından yanlış anlaşılmış, Medine'de yaşayan her sahabenin uygulaması icma olarak kabul görüp dini delil sayılmıştır.²⁵³

İbn Haldun, ortak görüşe başka bir deyişle “ortak akla önem verdiği kadar şer’i meselede neyin ortak kabul edilip neyin edilmeyeceğine oldukça önem vermektedir. İbn Haldun’un bu hassasiyeti şeriatın bozulmaması için neyin asli olup olmadığını özgün bir şekilde değerlendirmesine yardımcı olmuştur.

f. Sahabe Sözü

Bu delil İmam Malik tarafından benimsenmiştir. Bunun sebebi sahabeye önemli bir yer atfetmesidir. Fakat İbn Haldun, bunu dini bir delil olarak benimsenemeyeceğini söyler. Çünkü Halifeliğin Kureyş’e ait olduğu ile alakalı hadisi kabul ettiği için Hz. Ömer’in “Eğer elimde olsaydı halifeliği Huzeyfe verirdim” sözünün yerine getirilmesi gerekirdi. Malumunuzdur ki Kureyş’ten olmayan birinin halife olması sahih kabul edilen hadise ters düşecektir. Bundan dolayı İbn Haldun sahabe sözünün dini bir delil olarak kullanılmasının hata olacağı görüşünü savunmaktadır.²⁵⁴

²⁵² Baydar, *İbn Haldun’un İslam Hukuku Görüşleri*, s. 76.

²⁵³ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423- 433.

²⁵⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s. 423- 433.

Yukarda bahsettiğimiz üzere İbn Haldun, şer’i kaynaklarda sahabe uygulama ve sözlerini şeriatın aslı olarak kabul etmemektedir. Bu durum şeriatın aslını zedeleyeceğine ve sahah kararlar alınamayacağını düşündüğünü göstermektedir. Bu durumda İbn Haldun’un objektif bir şekilde delil ve kaynakları değerlendirdiğine, doğru kararların asli kaynaklardan elde edilmesi gerektiğine inandığına işaret etmektedir.

Peki, İbn Haldun gibi düşünmeyen âlimlerin kaynak ve delillerde farklılık göstermesinde ki nedenler nelerdir? Bu konu şeriatın farklı kaynaklar ile temellendirilmesine neden olmakla birlikte farklı yorumlanmasına hatta farklı siyasi arayüzlere bürünmesine bile neden olmuştur. Tüm bunlara sebep olan âlimler arasındaki ihtilafın nedenlerine göz atalım.

L. Âlimler Arasındaki İhtilafın Sebepleri

Hz. Peygamber hayatta iken sahabe, din ile alakalı sorularını doğrudan peygambere sorar ve sorunlar büyümeden cevap bulma imkânı bulurdu. Fakat Hz. Peygamber vefat ettikten sonra sorunlar baş göstermeye başlamış ve çözümü için yeni arayışlara girişilmiştir. Hatta Hz. Peygamber vefat ettiği anda ortaya çıkan ilk sorun Hz. Peygamberin yerine Müslümanlara kimin önder olacağıdır. Bu sorun karşısında çeşitli dini deliller ortaya koyulmuş ve sorunu çözmeye çalışmışlardır. Değişen zamanın koşullarına göre müslümanların dini anlama ve yaşamada karşılaştıkları sorunların cevapları için daha fazla ihtilafa düşmeye başlamışlardır. Bu durum için İbn Haldun sebeplerin ne olduğunu bizlere aktarmaya çalışır.²⁵⁵

a. Ayetlerin Dil Yapısı

Âlimlerin ihtilafa düşmesinde ki ilk sebep ayetlerin dil yapısıdır. Bu durum Arapçanın yapısından kaynaklanmaktadır. İbn Haldun, Arap dilinin derin ve kalabalık anlamları içinde kaybolan âlimlerin, bundan dolayı ihtilafa düştüklerini söyler. Ayrıca Kuran’ın yazıldığı dönemde okur- yazar oranının az olması ve bu yüzden yazılırken farklı kıraatlerde yazılmış olması nedeniyle de ihtilaf yaşandığını aktarmaktadır.

²⁵⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s.215.

İbn Haldun bu konu bağlamında ayetlerin yanlış anlaşılmasına sebep olan müteşabih ayetlerin durumunu da zikreder. Müteşabih ayet, anlamı insanlar tarafından bilinmesinin yolu olmayan ayetlerdir. Bu ayetler âlimlerin ihtilafa düşmelerinde etken olduğunu düşünür.²⁵⁶

b. Hadislerin kabul ve Reddi

İbn Haldun, İslam âlimlerinin kendi kriterlerine göre hadisleri kabul veya red etmeleri âlimler arasında uyuşmazlığa ve ihtilafa neden olduğunu söyler. Âlimlerin kendi kriterlerine göre hadisleri kabul veya red etmesine önemli bir örnek olarak Hz. Ali ve taraftarları ile başlayan sonrasında siyasi bir bakış açısına bürünen şii'liği verir. Bununla alakalı Hz. Ali'nin halife olması için delil olarak "halifelik Kureyşten olmalıdır" hadisi öne çıkarılır. Hz. Ali taraftarları bu hadisi kabul ederken bazı kesimler kabul etmemektedir. Haliyle âlimlerin ihtilafı hem halka hem de dine uzanan bir etkide bulunmaktadır.²⁵⁷

c. Kişilerin benimsedikleri delillerin farklılıkları

İbn Haldun bu konu hakkında âlimlerin bir dini sorunu çözebilmek için ortaya koyduğu delili başka bir âlim tutarlı bulmayıp benimsememesi aralarında ihtilafa sebep olduğunu düşünür. Delil farklılıkları, âlimler arasında inanç ve bakış açısına göre şekillenen tutumları mezhepleşmeye ve hatta dinde ekolleşmeye kadar uzanmaktadır.

d. Alimlerin İnanç Farklılığı

İbn Haldun, ihtilaf eden kişiler arasında inanç farklılığının olması -kastettiği farklı inançlar değil- önemli ayrılıklarla sonuçlanacağını kaydeder. Şia mezhebinin Hz. Ali tarafında inançlarını yoğunlaştırması, onları farklı bir noktaya götürdüğünü söyler. Hatta inançlarıyla şekillenen mezhep kuralları, bu doğrultuda oluştuğunu vurgular.²⁵⁸

Söz gelimi, peygamberin yokluğunda âlimler, coğrafya, iklim, yetişme ve genetik faktörlerin etkisiyle şer'i meseleleri farklı yorumlamıştır. İbn Haldun'un umran ilmini açıklarken coğrafyanın ve iklimin insanların yaşam tarzlarında,

²⁵⁶ Uludağ, *Mukaddime*, s.215.

²⁵⁷ Uludağ, *Mukaddime*, s.215.

²⁵⁸ Bayder, *İbn Haldun' nun İslam Hukuku Görüşleri*, s.82.

inançlarında, genetik ve dil bilgilerinde etki ettiğinden bahsetmiştik. Dolayısıyla İbn Haldun, âlimler arasındaki farklı düşüncelerin sebebini bu temel de aramaktadır.

M. Şer'i Hükümlerin Faydaları

İbn Haldun'un temel eksenini Umran'ı anlamak ve yorumlamaktır. Umran için faydalı olan birçok mevzuu bilgisi ve bakış açısı dâhilinde *Mukaddime* eserinin çeşitli yerlerinde açıklamaya girişmiştir. Bunu İslam Hukuku'nun veya şer'i hükümlerin doğrudan faydası için yapmamıştır. Dediğimiz gibi varmak istediği nokta umran ilminin huzurunu sağlamaktır. Kendi fikirlerini açıklarken yer ve zamanına göre verdiği örneklerin amaç ve faydalarından da bu yüzden bahsetmeyi uygun görmüştür.

İbn Haldun, Allah'ın insanları siyasette tek başına bırakmadığını söyler. Bundan dolayı insan topluluklarına en iyi, faydalı ve tam kuralları şeriat ile gönderdiğini kaydeder. Onun için insanların koymuş olduğu kurallar eksik ve tam fayda sağlamaz. Allah'ın kuralları hem dünyevi hem de uhrevi birçok faydayı bünyesinde barındırır. Çünkü Allah, varlıkların en bilgini ve mükemmelidir. Bundan dolayı insanlar için en iyisini yalnızca Allah bilmektedir.²⁵⁹

İbn Haldun, şer'i hükümlerin faydalarını topluma iki dünyada da huzur getirmesi açısından değerlendirmiştir. Mesela insanların elindeki malı bolluk döneminde saklayıp kıtlık döneminde pahalıya satmasını uygun görmemektedir.²⁶⁰ Bu durum için İbn Haldun, stokçuluk yapıp sonrasında yüksek fiyata satması, alan kişi için pahalıya aldım diyerek iç geçirmesiyle satıcının mallarının telef olması arasında büyük bir bağ olduğunu söyler. İbn Haldun bu durumun şer'i olarak yasaklanmasında iki yönlü düşünerek malları alan müşterilerin haksızlığa uğramaması için bu durumun yasaklanmasının amacını açıklamış olmaktadır. Şeri hükümlerin faydalarına başka bir örnek ise güçlü, iktidar sahibi hükümdarların halkına yaptığı zulmün dünyada engellenemeyeceğini ve bu kötülüğün ancak uhrevi âlemde cezası verilebileceğine dair açıklamasıdır..²⁶¹ Dolayısıyla İbn Haldun,

²⁵⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 433.

²⁶⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s. 716.

²⁶¹ Uludağ, *Mukaddime*, s. 716.

hükümlerin dünyada uygulanamayışını ahiret hayatıyla açıklamaya çalışmıştır. Bu adaletin sağlanması için önemli bir açıklamadır. Öyle ki hiçbir kötülük karşılıksız kalmayarak toplumun adalet duygusu karşılanmış olacaktır.

İbn Haldun'a göre bazı hükümlerin faydaları toplumun psiko-sosyal yapısının bozulmasını engellemek için oluşturulmuştur. Mesela eşcinsellik bu durum için verilebilecek güzel bir örnektir. Kişilerin benimsediği hayat ve cinsellik tarzı, nesli etkileyeceği için zamanla toplum yapısı bozulacaktır.²⁶² Dolayısıyla İbn Haldun bu noktada toplumu önemseydiği ve sağlıklı üremesi gerektiğini düşündüğü için eşcinselliği dini açıdan uygun görmemektedir.

İbn Haldun'un ele aldığı başka bir hüküm ise hac yaparken giyilmesi gereken dikişsiz elbiselerdir. İbn Haldun, müslümanların hac ibadeti esnasında dikişli elbise giymesinin yasak olmasını Bedevi toplumu açıklarken söylediği analizleriyle bağlantılı olarak temellendirmiştir. O, Bedevi toplumlarda görülen sade, teferruatlardan uzak yaşamak, kişinin ilgisi dağılmadan ruhani dünyasına dönebilmesine etki ettiğini düşünür. Hatta Bedevi toplumlarda bundan dolayı dindarlığın daha yoğun yaşandığını kaydeder. Bu durumdan ötürü müslümanların hac ibadeti esnasında dünyayı hatırlatan her türlü etkiden uzaklaştırılması, ibadetin huzurunu yakalayabilmek için şart olduğunu düşünür.²⁶³

İbn Haldun yapmış olduğu açıklamalarının hemen hemen hepsinin birbiriyle bir bütün ve etki içerisinde olduğunu görmekteyiz. O, şeriatın hükümlerini tesis ederken her bir açıklamasında Bedevilik- Hadarilik, neden- sonuç, organizmacı devlet anlayışının izlerini görebilmekteyiz.

N. İslam toplumlarında mezhepler ve Siyasi yönleri

İbn Haldun mezhepleri, Hz. Peygamberin vefatıyla başlayan sorunlar için âlimlerin hüküm çıkarma yöntemlerine göre oluşturdukları gruplar olarak tanımlar. İbn Haldun mezhepler hakkında ki görüşlerini kaydederken, İslam fikhını uygulama durumlarına göre yorumlar. Bu yorumlama ise fukaha ve ulema'yı temel alarak iki kısma ayırarak sonuçlandırır:

²⁶² Uludağ, *Mukaddime*, s. 716.

²⁶³ Uludağ, *Mukaddime*, s. 802- 812.

- Ehl-i rey ve kıyas (Iraklılar)
- Ehl-i hadis (Hicazlılar)

İbn Haldun ulemayı bu şekilde iki kısma ayırmış, onların yöntemlerine ve hüküm çıkarmada benimsedikleri tutuma göre değerlendirmiştir. Buradan hareketle bu iki grup İbn Haldun'a göre Ehl-i sünnet ve'l cemaat fikhı olarak kabul görür. Sünni fikhı Kur'an ve Hz. Peygamber odaklı fikh olarak tanımlanabilir. Birde Sünni fikhın dışında fikhî ve siyasi yönü ağır basan gruplar bulunmaktadır. Bu grupları da İbn Haldun, Ehl-i beyt grubu olarak tanımlar. Biz şeriat kavramıyla bağlantılı olduğu için Sünni mezhepler hakkında genel bilgi verdikten sonra siyasi arayüzleri olan fikhî mezhepleri ele alacağız.²⁶⁴

N. 1. Sünni mezhepler

İlk olarak ele alacağımız mezhep, Hanefî mezhebi olacaktır. Diğer mezhepler arasında en tercih edilen mezhep olmaktadır. İbn Haldun, Hanefî mezhebinin kurucusunu Ebu Hanife Nu'man b. Sabit olduğunu kaydeder. Bu mezhep Bağdat'ta benimsenmiş olup yönteminin ise ehli rey ve kıyas olduğunu kaydeder. Onlara göre, ayetlerden hüküm çıkarma işlemi ve sırası şu şekildedir: Kuran, sünnet, icma, kıyas'tır. Bu sıralamada gelen kıyas yöntemi Iraklılar arasında yaygın bir yöntemdir. Çünkü hadis kabulünün az olması nedeniyle hükümleri çıkarmada benzer durumda olan konulardan kıyaslamaya başvururlar. Bu konuda oldukça yetenek kazanmışlardır. İbn Haldun, Hanefî mezhebinin Bağdat dışında Hint ve Çin olmak üzere Maverünnehir ve Arap ülkeleri tarafından benimsenip uygulandığını kaydeder.²⁶⁵ Onun görüşlerini "ilmi anlamda doyurucu kabul eder ve mezhebi başarılı bulur."²⁶⁶

İbn Haldun, Hanefî mezhebi için siyasi olarak bir devlet ile birlikte var olmadığını fakat Ebu Hanife'nin Abbasi halifeleri ile yakın temasta bulunduğunu kaydeder.

²⁶⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁶⁵ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁶⁶ Bayder, *İbn Haldun İslam Hukuku Görüşleri*, s.103.

Ele alacağımız diğer mezhep Maliki mezhebidir. İbn Haldun, maliki mezhep fihına göre eğitim almıştır. Dolayısıyla İmam Malik b. Enes mezhep imamıdır. Onun görüşleri çerçevesinde şekillenmiştir. İmam Malik “Medinelilerin hocası” lakabıyla İbn Haldun tarafından tanıtılır.²⁶⁷ Hicazlıların lideri olarak tanıtılan İmam Malik, fihki yöntemi ve sırası şu şekildedir: Kuran, Sünnet, İcma, Sahabe kavli, Medinelilerin uygulamaları’ dır. Buradan hareketle İmam Malik Medinelilerin uygulamalarına önemli bir yer atfetmiştir. Hüküm çıkarma işleminde Medine halkının peygamberden gelen uygulamaları belirleyici olmuştur.²⁶⁸

İbn Haldun bu mezhebin Mağrip ve Endülüs halkı tarafından benimsendiğini, Irak ve Mısır’da yaygınlık gösteremediğini kaydeder.²⁶⁹

Bahsedeceğimiz diğer mezhep Şafii mezhebidir. İbn Haldun, Şafii mezhebinin kurucusunu Muhammed b. İdris Muttalibi Şafii olduğunu kaydeder. İmam Malikten sonra Irak’ta yaygınlık kazanmıştır. Buradan hareketle Hicazlıların lideri İmam Malikten sonra İmam Şafii olduğunu söyleyebiliriz. İmam Şafii, hüküm çıkarma yöntemi olarak şu sırayı takip eder: Kuran, Sünnet, İcma’ dır.²⁷⁰

İbn Haldun, Şafii mezhebinin diğer mezheplere göre Mısırda daha yaygın olduğunu kaydeder. Mısır dışındaki Irak, Horasan, Maverünnehir gibi yerlerde mezhebin benimsendiğini söyler. Mısır’da Şii Fatımi devletinin kurulmasıyla etkisi azalmıştır. Aynı zamanda Ebu Hanife ile aynı yerlerde bulunmasından ötürü pek çok noktada benzerlik gösterirler.²⁷¹

Son olarak bahsedeceğimiz mezhep Ahmet B. Hanbel’in kurucusu olduğu Maliki mezhebidir. İmam Malik ve İmam Şafii’den sonra gelen önemli bir âlimdir. Hanbeli mezhebinin yöntem ve sıralaması şu şekildedir: Kuran, Sünnet, İcma. Hanbeli mezhebi hüküm çıkarırken tam anlamıyla ayet ve sünnete bağlı kalmıştır. Bundan dolayı benimsenme oranı diğer mezheplere göre azdır. Hanbeliler, Şam ve

²⁶⁷ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁶⁸ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁶⁹ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁷⁰ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁷¹ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

Bağdat civarında kabul görmüştür. İbn Haldun, bu mezhebin Bağdat'ta Şii grubuyla görüşleri çatıştığı için bölgede önemli çekişmelerin olduğunu kaydeder.²⁷²

Bu açıklamalar üzerine İbn Haldun'un mezheplerin oluşma, benimsenme ve siyaset ile alakalarını gözlemlemeye çalışmıştır. Benimsedikleri yöntemler onların önemli ayırım noktasını oluşturmuş, kurucu imamların karakteristik yapıları mezhebe önemli bir yön vermiştir.

N. 2. Diğer Mezhepler (Şaz Mezhepler)

İbn Haldun yukarıda bahsettiğimiz mezheplerin benimsediği yöntemlere karşı ve farklı yöntemler geliştiren fihhi mezheplerden bahseder. Ona göre kıyası kabul etmeyen ve karşı çıkan iki mezhep olduğunu söyler. Bu mezheplerin daha çok siyasi arayüzlerinin baskın olduğunu, fıkıh usulü olarak yöntemlerinin doyurucu ilmi birikime sahip olmadığını kaydeder.²⁷³

İbn Haldun, bahsettiği bu esasa göre mezhep kurucusunun Davud b. Ali olan zahiri mezhebini ele alır. Mezhep görüşleri itibariyle çok fazla yaygınlık kazanmamıştır. Oğlu tarafından görüşlerini yaymaya çalıştıysa da kendi dönemleriyle sınırlı kalmış ve artık görüşlerinin fıkıh kitaplarında yer almaktan ibaret olduğunu söylemiştir.

İbn Haldun bu mezhebin önemli farklılığının kıyas yöntemini inkâr ve red etmesi olduğunu söylemiştir. Onlar, hüküm çıkarmada ayet, sünnet ve icmayı esas alırken bunları dışında bir yöntemle başvurmadıklarını kaydeder. Dolayısıyla yorumlama konusunda oldukça kısır kaldıklarını söyleyebiliriz.

Siyasi ara yüze sahip başka bir mezhep Şia mezhebidir. İbn Haldun, bu mezhebin de kıyas yöntemini inkâr ve red etmeleriyle meydana geldiğini kaydeder. Mezhebin bu fikirle oluşmasının dışında fihhi birikimlerine rast gelinmemektedir. İbn Haldun, Şia mezhebinin, eleştirel karşı duruş ile kendilerine has bir fıkıh yöntemi ortaya koyduklarını düşünür. Bundan dolayı çoğu zaman, gelen rivayetleri kabul etmemektedirler. İmamların günahsız olması ve bu imamların sözlerini sorgulamadan kabul etmek ve delil sayma şeklinde kanaatleriyle fihhi görüşlerini

²⁷² Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁷³ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

oturtmuştur. İbn Haldun'a göre bu durumun "bir takım çürük esaslardan başka bir şey"²⁷⁴ ifade etmediğini kaydeder.

İbn Haldun, Şiiliği "Hz. Aliye ve onun evladına tabi olmak onların yoldaşı olmak" olarak tanımlama yapar. Buradan hareketle, Şiiler;

- Halifeliğin yalnızca Hz. Ali'ye verildiği
- İmamların bundan dolayı "İmamet" yoluyla başa geçmesi gibi siyasi yönelişleri olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Haldun ortaya koymuş oldukları delillerin yeterli doygunlukta olmadığını, aktardıkları rivayetlerin hangi kaynaklardan aktarıldığını ve ifade ettikleri söylemlerin gerçekten onlara ait olup olmadığını belirlemenin zor bir durum olduğunu kaydetmektedir. Buradan hareketle Şiilik, fihri bir mezhep olmaktan çok, Hz. Peygamberden sonra imamın kim olacağı meselesinden doğan Şia inancı, siyasi ara yüzü baskın olan İslam mezhebidir. Ayrıca Şiiler, Hz. Ali'nin imam olması gerektiği inancından hareketle imametın hangi yoldan devam etmesi gerektiği fikri konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Onlara göre şiilik çeşitli kollara ayrılmıştır. İbn Haldun'a göre bu kollar: Caferiyye, Zeydiyye ve İsmailiyyedir. Günümüzde hala "kurumsal yapı ve toplumsal etkilerini"²⁷⁵ sürdürmektedirler.

İbn Haldun, Şiiliği ve onun konularını toplumsal bir olgu tarihçi ve sosyolog bakışıyla ele almıştır. Bu yüzden asabiyet kavramı Şiilik içinde önemli bir kavramdır. Şiilik, asabiyyeti güçlü bir toplumdan doğmuş ve çeşitli devletlerde arayüz olarak benimsenmiştir. Günümüzde hala görüşlerinin devam etmesindeki arka planda yine asabiyet kavramının olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Haldun, Şii devlet örnek olarak Fatımi Devleti'ni tarihi ve sosyal açıdan etki, devamlılık ve yıkılışından bahsederek ele almıştır. Bu noktada, İbn Haldun perspektifinden baktığımızda dini görüşün başka bir deyişle siyasi arayüzle önplana çıkan mezhebin, ehl-i sünnet ve'l cemaat çizgisinden uzaklaştığını bu yüzden Şiiliğin olduğu yerde İslam perspektifinden daha çok siyasi bir görünüme bürünen iktidar bazlı görüşlerin olduğunu anlamaktayız.

²⁷⁴ Uludağ, *Mukaddime*, s.802- 812.

²⁷⁵ Aytekin Demircioğlu, "İbn Haldun' un Mukaddime 'si Bağlamında Şiilik ve Alevilik", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırma Dergisi*, (2014), s. 163.

Son olarak ele alacağımız mezhep Harici mezhebidir. İbn Haldun harici mezhebinin, kıyas yöntemini red ve inkâr ile fıkhi temelini oluşturduğunu söyler. O, harici mezhebinin fıkhi bir oluşumla değil de siyasi bir ara yüzle meydana geldiğini kaydeder. Hariciler, İbn Haldun'un ortaya koymuş olduğu asabiyet dinamiğiyle arkalarına aldıkları desteğin onlara siyasi kimlik kazanmalarına yardımcı olduğunu düşünür.

Haricilerin tarih sahnesine çıkışları “Hakem olayı” ile birlikte olmuştur. Aslında ortaya çıkmadan yapılaştığı tarihi zemin Hz. Osman'ın şehit edilme hadisesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu olayın akabinde Hz. Ali'nin halife seçilmesi ve o dönemde gerçekleşmiş sıffin savaşı Harici grubun “Hüküm Allah'ındır” sloganıyla şekillendiği diğer bir olay olduğunu söyleyebiliriz. Bu savaş sonunda yaşanan Hakem olayı Müslümanlar içinde önemli siyasi çalkantıların başladığı bir tarih sahnesidir.

Hariciliğin doğmasına sebep olan iki önemli olgu vardır:

- Adaletli otorite arayışı²⁷⁶
- Kureyş egemenliğinin dışında kendi mizaçlarına uygun olarak Kuran' a bağlı hayat yaşama isteği²⁷⁷

Öyle görülüyor ki Hariciler, bu iki sebep etrafında oluşumlarını gerçekleştiren din bazlı fakat siyasi yönlü bir gruptur. Din bazlı fakat siyasi yönlü olan haricilerin siyasi olduğunu gösteren yansımalar bulunmaktadır:

- Birincisi, tarihte “Hüküm Allah'ındır” sloganıyla ortaya çıkmaları ve mevcut siyasi yapıya karşı çıkabilecek gücü hatta kendilerine başka halife seçebilecek siyasi etkiye sahip olmaları
- İkincisi, onlar, siyasi isteğe fazlaca yer verdiklerinden dolayı dini anlama ve yaşama noktasında yüzeysel kalmışlardır.
- Üçüncüsü, “Haricîlerin, karizmatik toplum anlayışıyla hareket etmeleridir.”²⁷⁸

²⁷⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (1978): 248-249.

²⁷⁷ Fığlalı, “Hâricîliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı”, 248-249.

²⁷⁸Büşra Yurtlan, “İbn Haldun' un Asabiyet Teorisinin Harici Düşünce Üzerinde Yansımaları”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, (2017), s. 251.

Hariciler, görüşlerini müslümanlık üzerinden değil, kâfir kavramı üzerinden tanımlama yaparak ortaya koymuştur. Dolayısıyla İman- küfür noktasında ciddi sınırlarının olduğu anlaşılmaktadır.

Tüm bahislerimizi İbn Haldun'un asabiyet kavramı çerçevesinde ele alacak olursak; Hariciler, asabiyeti güçlü bedevi bir toplum yapısında rüzgârı arkalarına alarak ve güçlerinin farkındalığıyla siyasi oluşumlarını tamamlamıştır. Onların toplumdaki etkilerini, dinin etkisinden ziyade asabiyetin etkisi ile olduğunu söylememiz yerinde olacaktır.

İbn Haldun'un, Sünni ve Şaz mezhepleri ele almasını öncelikle tarih yazıcılığıyla alakalı olduğunu temellendirdikten sonra mezhepleri onun açısından yorumlayacak olursak; dini bir devletin iki yönü bulunmaktadır. Birincisi fikhî açıdan kuran ve sünnet çizgisine yakın olan dini devlet; ikincisi kuran ve sünneti anlamada yüzeysel kalarak siyasi kimliğin ağır bastığı, İbn Haldun'un da kaydettiği gibi halifelik'in mülk'e dönüştüğü dini devlettir. Bu iki devlet şeklinin oluşma aşamaları aynı olup özleri itibariyle başka özellikleri olan devletlerdir. İbn Haldun bağlamında şeriatı konuşurken İslam devletlerinin uyguladığı şeriatı tarihte iki yönü üzerinden açıklamış olduk.

İbn Haldun, toplumu evrelerden geçen bir mekanizma olarak ele alır ve asabiyeti bu evrelerin geçişinde önemli bir motivasyon kaynağı olarak değerlendirir. Bu noktada dini, asabiyet gibi toplumu birleştirmede etki ettiğini düşündüğü din-asabiyet ilişkisi bağlamında ele alır. Sözgelimi İbn Haldun, İslam'ın siyaset ile ilişkisini asabiyet kavramıyla açıklamaya çalışır. Aynı zamanda İslam'da ortaya çıkan farklı düşüncelerin, gruplaşmanın, mezhepleşmenin sadece dini nedenlerden dolayı kaynaklanmayıp siyasi sebepleri de bu bağlamda ortaya koymaya çalışmış bunu yaparken yine asabiyet olgusunu merkeze almıştır.²⁷⁹

Son olarak İbn Haldun, din olgusuna oldukça önem vermekte ve İslam'ı kutsal bir konuma yerleştirmektedir. Sünni İslam'ı, ehl-i sünnet'i ve İslam'ın içinde oluşan

²⁷⁹ Ünver Günay, İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun, *AÜ İF Dergisi*, 1986 s.

gruplaşmaları objektif, eleştirel, yöntem ile tecrübi verilerle oldukça rasyonalist bir çerçeveye oturtmuş olduğunu görebilmekteyiz.²⁸⁰

²⁸⁰²⁸⁰ Ziyaeddin Fındıkoğlu, İbn Haldun Hukuka Ait Fikirleri ve Tesirleri, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*(5), 1939, s. 109.

SONUÇ

İnsan, tek başına yaşamını devam ettirmesi oldukça güç bir varlıktır. Onun yaşamını daha kaliteli yaşayabilmesi için türdeşleriyle bir arada yaşaması bir zorunluluk olmaktadır. Bunun çeşitli şekilde temellendirilmesi yapılmıştır. Bu konuda İbn Haldun *Mukaddime* eserinde insanların bir arada yaşamasının gerekliliğini türlerinin devamlılığı, yiyecek bulmada kolaylık, mesleklerin insanlığa faydalılığı ve birçok açıdan kolaylık sağlaması yönünden açıklamalarda bulunmuştur. Dolayısıyla insan toplum halinde yaşamaya ihtiyaç duyan bir varlıktır. Peki, toplum halinde yaşayan insan grupları refah içinde mi yaşar? Yaşıyorsa bunun sebebi nedir? İşte tam bu noktada insanların kaliteli ve refah içinde yaşamasının hukuk kurallarıyla bağlantılı olduğunu anlamaktayız. Hukuk kuralları insanların bir arada yaşama motivasyonunda etkili bir düzendir. Çünkü kanunlar hakları, adaleti ve dengeyi sağlayan önemli bir güçtür. Tezimiz kapsamında incelediğimiz genel hukuk bilgisi nezdinde Farabi ve İbn Haldun' da şeriatın kaynak ve anlamını tespit etmeye çalıştık. Elde ettiğimiz bilgiler bir iddiayı ret veya ispat niteliği taşımamaktadır. Dolayısıyla sonuç bölümünde Farabi ve İbn Haldun' da şeriatın kaynağı ve anlamı ortaya konulmuş olmakla birlikte bu bölümde ikisinin karşılaştırılması yapılmaya çalışılacaktır.

Öncelikle şeriatın ne olduğunu özetlemek gerekir. Şeriat kavramı Arapça şer' kelimesinden türeyen bir kavramdır. Zamanla "açık ve doğru kurallar, yerleşik davranış biçimi (âdet)" ve Yahudi şeriatı, Hristiyan şeriatı, İslam Şeriatı tamlamalarında olduğu gibi "bir semavî dine dayanan hükümler bütünü" olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Çalışmada bu kavramı ele alırken felsefi ve sosyolojik bağlamda değerlendirebilmek için Farabi ve İbn Haldun'dan beslenmeyi tercih ettik. Çünkü şeriat dediğimizde yaptığımız açıklamaya göre toplum ve toplumun siyasi yansıması olan devlet aklımıza gelmektedir. Toplumu kanunlar bağlamında inceleyebilmenin

elbette ki Farabi'nin metafizik, siyaset, ruh ve ideal devlet fikirleri en güzel örnek olarak karşımıza çıkmıştır.

Farabi, Aristoteles'in görüşleri ile Platon'un görüşlerini bir potada birleştirerek elde ettiği birikimi İslam dinine uyarlamayı başarmış bir filozoftur. Onun en temelde amacı felsefeyi dine yakınlaştırmak istemesidir. Bunun en güzel örneği sudur teorisisidir. Bu teori ile varlık hiyerarşisini, metafizik görüşlerini, tanrının yaratma ile ilgili fiillerini, bilgi anlayışını, erdemli toplumun yöneticisini bu teoriyle bağdaşık olarak açıklamıştır.

Farabi, birbiriyle bağlantılı olan görüşlerinin temel kaynağı Yunan felsefe mirası ve İslam dini çerçevesi olmuştur. Dolayısıyla onun metafizik felsefesini açıklarken zorunlu ve iradeli bir tanrıdan söz edeceğiz. Ona göre, tanrı kendi zatıyla var olup hiçbir sebebe ihtiyaç duymayan zorunlu bir varlıktır. O, ne bir maddedir, ne de taşıyıcı özne durumundadır. O, ezeli, iradeli, kuvvet sahibi ve en mükemmel akıldır. Dolayısıyla onun yokluğu düşünülemez aksine onun varlığı zorunlu ve böylelikle yaratma eyleminin vücuda gelmesi de onun kendini düşünmesiyle gerçekleşmektedir. Eşya âlemi böyle bir zorunlu varlıktan varlığını ve devamlılığını alır. Kendini düşünmesi ile tümel akıl veya ilk akıl meydana gelir. Ortaya çıkan bu akıl hem kendini hem de tanrıyı düşünmesiyle de üçüncü bir akıl sudur eder. Her bir taşma başka bir taşmayı yani sudur' u doğurur. Bu üçüncü akıl kendini düşünmeye başlamasıyla ilk sema yani felek başka bir deyişle en dış küre oluşur. Bu üçüncü akıl kendisi dışında tanrıyı yani ilk akılı düşünmesiyle de dördüncü bir akıl doğar. Bu dördüncü akıl kendini düşündüğünde ikinci sema veya küre oluşurken tanrıyı düşünmesiyle de süreç devam eder. En son nokta ay altı ve ay üstü âlem yani dünyanın oluşmasına ve maddenin en alt düzeyine yani heyulaya kadar devam eder.

Farabi ortaya koyduğu metafizik ve varlık sahasındaki bu görüşü bilgi anlayışıyla da bağlantılıdır. Onun bilgi anlayışında insan, doğuştan sahip olduğu heyulani akıl ile yaşamaya başlar. Bu akıl suret ve mahiyet kazanmasıyla bilfiil akıl mertebesine yükselir. Bu konumda akıl ilk yetkinliğin fiili hale gelmesi meydana gelir. Artık suretleri ve mahiyetleri kavrama konumundadır. Buradan maddelerin suretlerinin yanında madden soyutlanmış varlıkları idrak etme noktasına geçilir ve bu bilgi seviyesine müstefad akıl ismi verilir. Kazanılmış olan bu akıl düzeyiyle insan artık ayaltı âlemi yöneten Faal akıl ile irtibata geçebilecek ve ondan hakikatin

bilgisini alabilecek yetkinliğe kavuşmuştur. Dolayısıyla insan hakikatin bilgisine bu seviyeleri geçerek ulaşabilmektedir. Tüm bu açıklamalara göre Farabi için hakikatin bilgisi tanrıdadır ve onu insan olarak elde etmenin filozof veya peygamber olmak ile elde edilebileceğini aktarmaktadır. Tüm bu açıklamalardan maksat mutluluğu elde etmenin yolunu tayin etmektedir.

Farabi'nin din ve felsefe arasındaki kurduğu ilişkiden beklediği sonuç iki olgununda tam bir uyum içerisinde olmasıdır. Ona göre felsefe dine karşı olmayıp felsefenin misallerini dinin vermesi nedeniyle yardımcı olduğunu düşünmektedir. Bu nokta da Farabi, felsefeye dinden daha üstün bir konuma yerleştirmekte aynı konuları ya da başka bir deyişle gerçeğin farklı boyutlarını işlemelerine rağmen dinin kısımları ancak felsefenin altında yer alabilmektedir. Dolayısıyla dinin ispatlayamadığı konuları felsefe delilleriyle ortaya koyar.

Farabi'nin din ve felsefe arasındaki bu uyumu siyaset ve dolayısıyla hukuk felsefesine yansımış durumdadır. Ona göre ideal devletin yöneticisi filozof ve peygamberdir. Mutlak yönetici konumunda olan bu sıfatlar kanun koymaya yetkili merci konumundadır. Bu noktada Farabi'nin Platondan ayrılıp yöneticiyi filozof/peygamber olarak düşünüp devamında gelen imamları da işin içine katarak kanun koyucu ve yönetici olarak konumlandırır. Böylelikle Farabi'nin siyaset felsefesini din ve felsefe uzlaşısının bir ürünü olarak karşımızda görmekteyiz. Sonuç olarak Yunan filozoflarından kendine özgü İslami bir metafizik sistemi oluşturmayı başarmış ve akabinde siyaset felsefesine uyarlayabilmiş bir filozof olduğunu anlamaktayız.

Farabi, siyaset ve hukuka ait fikirlerini evren ile birlikte açıklamaya çalışır. Böylelikle siyaset kozmolojiyle bağlantılı olarak işlenmiştir. Ona göre evrende tanrı adaletine ve liyakatine göre hiyerarşik bir düzen mevcuttur. Bu düşüncesi sudur teorisiyle açıklamaya çalışmaktadır. Böylelikle tanrı her şeyin yaratıcısı, sahibi, en iyi bileni olması nedeniyle onun evrende oluşturduğu düzeni aynı şekilde siyaset felsefesine benzetmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla onun ideal siyaset ve devlet yönetimi tanrının düzeninden esinlenmiş olmakla birlikte tanrıya bağlı olacak şekilde yürütülmesi gerekir. Sonuç olarak evrenin yöneticisi tanrı ise devletin yöneticisi de onun gibidir. Fakat bu yönetici tanrı gibi sınırsız yetkiye sahip değildir. Onun kanun koyma yetisi keyfiyetine göre işlememektedir. Onun ilk ve asıl amacı halkını”

mutluluğa ulaştıracak kanunlar tasarlamaktır. Bu durumun karşısında mutluluk gibi görünen şeyleri tasarlayan yönetici cahili bir devlete sahip olmaktadır. Dolayısıyla Farabi'nin devletlerin kurulmasındaki temel yine tanrı merkezli bir olgu yer almaktadır. Sonuç itibarıyla devletler belli amaçlara göre kurulmakta ama hepsinin temelinde hukuk nosyonları yer aldığını hatırlatmamız gerekmektedir.

Farabi nezdinde merkeze aldığımız “şeriat” kavramı için onun hukuk felsefesinin açıklamaları oldukça önemli görünmektedir. O, hukuku din ve mille kavramları altında incelemeye ve yorumlamaya çalışmıştır. Ona göre hukuk, görüşlerden oluşan bir kavram değil, insan davranışlarına göre şekillenen bir olgudur. Ona göre hukuk, gerçek olan ile ilgilidir. Dolayısıyla Farabi, yöneticinin inanın fiil ve melekelerini incelemesi sonucu kanun koymaya yetkili bulmaktadır. Ona göre yönetici tüm fiilleri incelemeli ve aralarında hangisi mutluluğa ulaştıracak ise onu tercih etmelidir.

Farabi, hukukun kökenini ilahi iradeyle uyumlu beşeri yapıyı göre idealize eder. O, devleti ve akabinde hukuku teorik ve ideal bir temelde oluşturmaya çalışmıştır. Farabi, kanunların bilgisine ulaşmayı ise ilk yöneticinin vahiy tecrübesiyle aldığını kaydetmektedir. Dolayısıyla bu noktada da din-felsefe uzlaşımını görebilmekteyiz.

Farabi, bütün insanlığın evrensel değerlere sahip olduğunu ve bu yolla her milletin mutluluğa ulaşabilecek fiillere erişebileceğini düşünmektedir. Böylelikle o, devletin ve hukukun evrensel içerik ile yaşayabileceğini kaydetmektedir. Onun asıl amacı idealleştirdiği bir dünya devleti oluşturulabilmesidir. Ona göre insanlık, evrensel niteliklerin bulunduğu ortamda mutluluğa ulaşabilir.

Farabi, erdemli bir toplum kurulmasını ve mutluluğun elde edilmesini ancak bir filozof veya peygamber yönetimiyle gerçekleştirebileceğini kaydetmektedir. Dolayısıyla erdemli toplumun kaynağı hakikati söyleyen bir tanrı ve ona aracı olan bir filozof/ peygamberdir. Farabi, felsefi sisteminde şeriatın kaynak ve anlamını anlayacağımız üzere oldukça sistemli bir şekilde açıklığa kavuşturmuştur.

Konumuzun kapsamı alanında bulunan İbn Haldun'da şeriatın kaynak ve anlamı, sosyolojik olarak temellendirilmiştir. İbn Haldun öncelikli olarak tarih kitaplarını eleştirmek için ele aldığı tarihi konuları hikâyeci tarih anlayışından analizci tarih anlayışına çevirmeyi başarmıştır. Bunu başarmasının altın kuralı

sosyoloji ilminin temel konuları olan devlet, toplumsal bağlar, karizmatik lider, hukuki ve sosyal olguları kullanmasıdır.

İbn Haldun, toplumsal hayat olarak nitelendirdiği *umran* ile siyaset, ekonomi, kültür, aile yapısı, coğrafyanın insan üzerindeki etkisi, devletin oluşumu-devamlılığı-çöküşü arasında organik bir bağ olduğunu kaydeder. Bu olgular doğru bir şekilde tespit, analiz edilmediği müddetçe toplumların gerçek yapısını anlaşılmayacağını ve dahi tarih yazımında çeşitli hatalar ile karşılaşılacağını söylemektedir. Onun baştan beri yapmaya çalıştığı en önemli prensip budur. Dolayısıyla, tarih kitaplarını eleştirmek için çıktığı yolda *Mukaddime* gibi eşsiz bir eser ortaya çıkmıştır. Bu eserde sosyoloji ilminin temel konularından başlayarak psikoloji, biyoloji, siyaset felsefesi, Determinizm, İlahiyat gibi çok çeşitli disiplinleri kapsadığını söylenebilir.

İbn Haldun, toplumları Bedevi ve Hadari umran olarak ikiye ayırmaktadır. Bedevi umran tıpkı bir insanın ilkel hali gibidir. Bu toplumda yaşayan insanlar avcı-toplayıcı olarak yaşayan, liderleri henüz bulunmayan kendi bağları arasında yaşamlarını sürdüren; mesleklerin gelişmediği, yiyeceklerin ince detaylı hazırlanmadığı, göçebe bir hayat sürerler. Daha sonrasında insanlar aralarındaki dayanışma ruhu ilerledikçe asabiyeti elde edip Hadari toplum yani yerleşik hayata geçiş yaparlar. Bu hayat tarzında lüksün kendini gösterdiği, insanların rahatça iş bölümü yaparak işlerinin kolaylaştığı, yemek ve barınma ihtiyaçlarının kolaylaştığı bir yaşam tarzıdır. Bu aşamada toplumun bir lideri bulunur ve bunun nezdinde toplumun siyasi çerçevesi devlet kavramıyla çizilmiş olur. Bu noktada İbn Haldun' nun bahsettiği asabiyet kavramını açıklamak gerekir. Asabiyet, insanlar arasındaki güçlü bir siva gibidir. Toplumun bir arada yaşamasına kaynaklık eden sosyolojik bir olgudur. Bu olgu sayesinde insanlar toplum haline gelir toplumlarda devlet haline ulaşır. Devlet haline asabiyet ile ulaşan Hadari toplum her daim güçlü asabiyet ile varlığını devam ettirmez. Bu noktada İbn Haldun' nun toplumu açıklarken canlı bir organizma olarak niteler. Ona göre toplum doğar gelişir devlet halini alır ve sonrasında çöker. Dolayısıyla her olayın bir nedeni ve her nedenin bağlantılı olarak bir sonucu vardır. Bu durum İbn Haldun için temel bir neden- sonuç ilişkisidir. İbn Haldun' nun kaleme aldığı *Mukaddime* eserindeki tüm detaylar bu neden- sonuç ilişkisine bağlı olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Haldun ortaya koymuş olduğu tespitleriyle insanların bir arada yaşamasının gerekliliğini de detaylı bir şekilde temellendirmektedir. Bir insan başka bir insanın iş bölümüne ve yardımını ihtiyaç duyan bir varlıktır. Dolayısıyla kendi başına kalan insan her zorlukla baş edemeyeceği ve manevi olarak bağlılık duygusunu karşılayamayacağı için yaşamını kaliteli bir şekilde sürdürmesi mümkün değildir. Peki, bunu sağlayan şey nedir? İnsan mana içerisinde güçlü bir devlet çatısı altında yaşadığı hayat oldukça kaliteli bir hayat olacaktır. İşte bu noktada asabiyetin ve onun sonucu olan devletin fonksiyonunu görmekteyiz.

İbn Haldun, insan yaşamını sosyolojik bir temelle devletin varlığına bağlayarak toplum halinde yaşayan insanları belli usuller ile bir arada yaşadığını kaydetmektedir. Bunun için çeşitli yönetim tarzlarından ve kamu düzeni için kanunlardan bahseder. Ona göre, yönetme siyasetinin beşeri kaynaklı ya da ilahi kaynaklı olduğunu kaydeder. Beşeri kaynaklı siyasetin mümkün olduğunu kaydederken sadece dünya hayatı için geçerli kanunlar olduğu için insanların tam anlamıyla menfaatine hizmet etmeyeceğini de vurgulamaktadır. Ona göre, ilahi kaynaklı siyaset hem dünya hayatını düzenlerken hem de ahiret hayatı için menfaat sağlar. Dolayısıyla ilahi kaynaklı siyaset tercih edilesi durmaktır.

Ayrıca İbn Haldun din/şariat için devlete ihtiyacın olduğunu kaydetmektedir. Çünkü dinin tebliği için devlet gibi güçlü bir kuruma ihtiyaç vardır. Bu bağlamda İbn Haldun hem şariatın devamlılığı için hem de toplumun kaliteli yaşamı için ilahi kaynaklı siyasetin önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç itibariyle Bedevi toplumun ilkel halinin gelişmesiyle başka bir açıdan barbar toplumun uygarlaşmasıyla Hadari topluma evrimleşme sonucu devlet organizması ortaya çıkmaktadır. Bu oluşuma kaynaklık eden önemli bir kavram olan “asabiyet” devletin kurulmasında etkili bir güç olmaktadır. Aynı zamanda devletin kurulmasıyla asabiyet bağı zayıflamakta ve bıraktığı boşluğu doldurabilmek için dini bağların arttırılması ve özellikle hukuk sistemin geliştirilmesi gerekmektedir. Başka bir deyişle sosyal düzenin sağlanabilmesi için devletin hukuku yarattığını söyleyebiliriz.

İbn Haldun, İslami bir coğrafyada yaşamasına rağmen ortaya koyduğu fikirleri oldukça rasyoneldir. O, toplumları kendi içinde analiz edip sosyal gerçeklik

vurgusuyla yorumlarken her bir toplumun farklı özellikleriyle yönetilmesinin uygun olduğunu düşünmektedir.

Yapılan bu araştırma neticesinde elde ettiğimiz birikimi karşılaştırma yapmaya çalışırsak şunları söyleyebiliriz; Farabi ve İbn Haldun'da şeriatın kaynak ve anlamı her iki müellif için aynı noktada toplandığını söyleyebiliriz. Şeriat kavramı, iki müellif için kavramın karşılığı ve kaynağı olarak benzerlik gösterirken şeriatın onlar için anlamı bakımından farklılık göstermektedir. Onlara göre şeriatın kaynağı Allah'ın gönderdiği vahiydir. Bu vahiy ile hem dünya hem de ahiret hayatı için düzenlemeler bulunmaktadır. Bu düzenlemelerde müelliflerimizde şeriatın anlamı farklılık göstermektedir. Din, Farabi için insanları mutluluğa ulaştıracak bir olgu iken İbn Haldun için devletin kurulumunda asabiyetin sağladığı bağ gibi insanların arasında bağ oluşturarak toplumu akabinde devletin oluşumunu sağlamaktadır. Farabi, toplumun ahiret ve dünya hayatında mutluluğu önemsemekte ve bu bağlamda şeriatı konumlandığını söyleyebiliriz. İbn Haldun ise devletin sıvası olan bir güç olarak görüp hem de şeriatın yayılması için şeriatı devlete gerekli kılmaktadır. Buradaki en temel amacı insanın toplum içinde yaşama ihtiyacını kaliteli bir şekilde karşılamaktır.

Farabi, şeriatı felsefi olarak yorumlayıp konumlandırırken İbn Haldun, sosyolojik ve siyasi yönüyle konumlandırmayı tercih etmiştir. Bu şu demektir; Farabi, yaşam hikâyesine odaklandığımızda pratik olarak siyaset veya hukuk çatısı altında bir işle meşgul olmamıştır. Dolayısıyla onun şeriat bağlamındaki açıklamaları siyaset felsefesiyle bağlantılı olarak teorik plandadır. İbn Haldun'a baktığımızda onun yaşam hikâyesinde oldukça hareketli bir siyasi kariyere ve özellikle hukuk çatısında uzun yıllar kadılık göreviyle meşgul olmasının verdiği pratik bir bakış açısına sahip olduğunu görebilmekteyiz. Dolayısıyla İbn Haldun sahada iken elde ettiği tecrübeyi görüşlerinde etkili bir şekilde ortaya koymuştur.

İbn Haldun'un taklid nazariyesini ele aldığımızda ona göre devlet yöneticiyi taklit ettiğini söylememiz mümkündür. Aynı zamanda bu yöneticide kendinden önce yıkılan yöneticinin özelliklerini taklid edebilmektedir. Bu durumu İbn Haldun taklid nazariyesiyle açıklamıştır. Farabi'ye baktığımızda ise yöneticinin önceki yöneticileri taklid etmesi söz konusu değildir. Ona göre yönetici mutluluğa ulaşmak istiyorsa siyasette tanrı ve onun âlemdeki hiyerarşik düzeni taklid edilmelidir. Dolayısıyla iki

müellif bu alanda farklı düşünmektedir. Biri sosyolojik temelli çevresel etkilenmeler bağlamında taklid teorisini ortaya koyarken diğeri tamamen metafizik ve teolojik temellerden taklid teorisini ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Haldun, dünyadaki işleyişi determinist yasalar ile yani neden-sonuç bağlamında açıklamaya çalışmıştır. Bu neden sonuç ilkesi onu doğada gözlemediği evrimleşme teorisine yönlendirmiştir. Doğada ki oluş-bozuluş veya doğma, gelişme ve ölme aşamalarını evrim teorisiiyle temellendirmektedir. Hatta devleti bu bağlamda yaşayan bir canlı olarak görmüş geçirdiği aşamaları tavırlar nazariyesi olarak tanımlamıştır. Farabi'ye baktığımızda bu durumun çok daha farklı olduğunu anlamaktayız. Ona göre âlemdeki varoluş hikâyesi sudur teorisiiyle açıklanmaktadır. Âlemin tek bir yaratıcıdan sudur ettiğini ver her bir varlık kendinden daha güçsüz bir varlığı meydana getirerek varlık hiyerarşisini oluşturmuştur. Dolayısıyla âlem-dünya işleyişinde iki müellifimizin farklı açıklamaları bulunmaktadır. Biri biyolojik temelli açıklarken diğeri metafizik bakış açısıyla temellendirmeye çalışmıştır.

Farabi, devlet kurumunda siyaset felsefesini açıklarken ilk başkanı(peygamber/filozof) şeri hukukun yasa yapıcısı olarak konumlandırmaktadır. Ondan sonra gelecek başkanları da bu yasaların uygulayıcısı, yorumlayıcısı olarak konumlandırmaktadır. İbn Haldun'a baktığımızda şeri hukukun yasa yapıcısı toplumsal olaylar bağlamında "halifelik" makamını göstermekte ve halifelerden sonra yetkiyi kadınlara dağıtmaktadır. Bu bağlamda İbn Haldun, sosyal düzen içerisinde oluşmuş dini siyaset bağlamında hukuk ve yapıcısını ele alırken, Farabi, doğrudan peygamber/filozofu ele almayı tercih etmiştir.

Değineceğimiz başka farklılık ise bahsettiğimizin üstüne İbn Haldun'un oldukça realist olduğunu, toplumları kendi içinde analiz ederek sosyal düzene ulus devleti olgusunun daha gerçekçi durduğunu düşünmektedir. Buna karşın Farabi ise insanlığın ortak değerleri üzerinden "dünya devleti" idealleştirdiğini söyleyebiliriz. Bu noktada Farabi'nin idealist, İbn Haldun'un realist bir sistemi olduğunu anlamaktayız. Bu bağlamda genel tabloya baktığımızda Farabi'nin evrensel felsefi sisteminde devlet kurulumu, tek devlet olarak devam eder. Ama bu durum İbn Haldun'da daha gerçekçi bir temele oturmaktadır. Ona göre devletler doğar, gelişir ve yıkılır.

İbn Haldun'un gerçekçi tutumu, bilgiyi elde etme ve buna bağlı olarak mutluluğu elde etmenin yolu konusunda Farabi ile ters düşmektedir. Ona göre bilgi iki yolla elde edilebilir: Aklın keskinliği ile ya da şeriatın vahyi. Dolayısıyla o, akli dininin alanından uzaklaştırmış, dinide felsefeden(akıl) arındırmaya çalışmıştır. Her bir alan kesin bilginin farklı formlarıdır. İbn Haldun, vahiy ile gelen bilginin kesinliğini akıldan üstün tutmaktadır. Fakat bu üstünlük akıl yetersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Tersinde düşünürsek ilhami bilginin kesinliği Allah'tan geldiği için kesindir. Aklın böyle bir iddiası yoktur. Dolayısıyla İbn Haldun, dinin kesinliğini akıldan önceler ve akıl ile dini konular bu yüzden anlaşılabilir. Başka bir deyişle akıl inanç konularında yetkili bir birim değildir. Sözgelimi İbn Haldun bilgiyi elde etmede hem felsefe-din ayrımını yapmakla birlikte dinin kesinliğine olan inancını sergilemektedir. Mutluluk ile ilgili kanısına gelecek olursak, akıl mutluluğun ne olduğunu veya nelerin insanı mutluluğa götüreceğini bilemez. Bunu bilecek alan kesinlikle din-şeriatıdır. Şeriat hangi fiillerin mutluluk, hangilerinin üzüntü getireceğini söyleyen yegâne birimdir. Dolayısıyla mutluluk kavramı vahyin belirlenmesine bağlı olarak akıldan uzak bir kavramdır. Bu noktada Farabi ise tam tersini düşünmektedir. Ona göre mutluluk akli idrakler sonucunda ulaşılan faal akıl ile irtibatla gizlidir. Faal akıldan elde edilen ilhami bilgi aklın yardımıyla idrak edilir. Dolayısıyla Farabi'ye göre akıl metafizik alanda bile oldukça önemli bir konumdadır. Anlaşılacağı üzere Farabi, akli inanç alanında bir araç olarak kullanmakta ve mutluluğa ulaşmanın kilit noktasını ona bağlamaktadır. Birbirlerinden oldukça farklı düşünen müelliflerimiz, din-felsefe ilişkisi bağlamında akla verdikleri değer farklı bilgi ve mutluluk anlayışlarına sahip olmalarına sebep olmuştur.

Farklı noktalardan devam edecek olursak ele alacağımız önemli bir diğer konu İbn Haldun'un sosyal gerçeklik temelinde toplum-devlet- siyaset gelenekçilere nazaran teolojik temeller üstünde inşa edilmemiştir. Ona göre, devlet ve siyaset rasyoneldir. Devletin yönetiminde tercih edilecek siyaset biçimleri tıpkı hava durumu gibidir. Dolayısıyla bugün tercih edilen biçim yarın değiştirilebilir. Sözgelimi yönetimde birden çok sistem devletin elinin altında bulunabilir ve atmosfere göre değişiklik yapılabilir. Buna karşın Farabi'ye baktığımızda tek bir yönetimin olumlu görüldüğü ve öncelediğini görmekteyiz. Ona göre, toplumun mutluluğa ulaşabilmesi için erdemli başkan ve erdemli bir devletin dini siyaset ile yönetilmesi

gerekmektedir. Sözcüleri İbn Haldun'un İslam coğrafyasında yaşamasına rağmen bu görüşüyle farklı bir atmosfer oluştururken Farabi ise devletin ve hukukun ilahi iradeden beslendiğini düşünerek gelenekçi tarafı oluşturmaktadır.

Farabi ve İbn Haldun'un görüşlerinde bahsettiklerimizin dışında ortak sayılabilecek bazı hususlarda mevcuttur. Onlar, siyaset görüşlerinde yer alan yöneticinin özelliklerini hemen hemen aynı özelliklerle açıklamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda yöneticide aradıkları özellikler teorik ve pratik açıklamalar yapan iki farklı müellif için de aynı sonucu veriyor olması çoğunluğun yöneticide adaleti gözeten, donanımlı, etkili bir lider, kanun koymada gelişmiş donanıma sahip olmasını beklediği anlamına gelmektedir. Bu farklı bakış açılarının yöneticide hem fikir olduğunu ve beklentilerin aynı düzeyde olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda iki müellif de toplum ve âlem yönetiminde yasaları ikiye ayırmakta Farabi'nin din ve felsefe arasındaki kurduğu ilişki onun siyaset felsefesine ve dolaylı olarak hukuk felsefesine yansıdığını görmekteyiz. Farabi'nin din ve felsefe arasındaki kurduğu ilişki onun siyaset felsefesine ve dolaylı olarak hukuk felsefesine yansıdığını görmekteyiz. Farabi'nin din ve felsefe arasındaki kurduğu ilişki onun siyaset felsefesine ve dolaylı olarak hukuk felsefesine yansıdığını görmekteyiz. Âlemin yöneticisinin Allah olduğunu kaydetmektedirler. Ancak âlemdeki şeri hukuku Farabi aynı şekilde topluma uyarlamayı tercih etmektedir. İbn Haldun ise âlemdeki işleyişi ayrı olarak analiz etmekte ve yine sosyal düzen vurgusu bağlamında toplumdaki işleyişin o topluma has olarak düzenlendiği görüşünü savunmaktadır.

Farabi ve İbn Haldun çevresel etkilerin insan doğasında oldukça etkili olduğunu düşünmektedir. Çevresel faktörler Farabi'de dil gelişimi, mantık gibi alanlarda kendini gösterirken İbn Haldun'da coğrafyanın insan yapısına fiziki ve ruhsal etkisi bağlamında ele alınmaktadır.

Farabi ve İbn Haldun, devletlerin kurulumunu amaçlarına göre olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla toplumlar bir amaç etrafında birleşip devletleşmeye doğru yol alırlar. Bu durumda iki müellif de toplumların siyasi hayata adım atarken amaçlarına göre birleştiğini düşünmektedir. Aynı zamanda ikisi de toplum merkezli bir anlayış geliştirdiğini de düşünmemiz doğru bir yaklaşım olacaktır. Toplumu ele alış tarzları farklı olsa da toplumu merkezi bir konuma alarak sistemlerini geliştirmişlerdir. Farabi, toplumları amaçlarına göre sınıflarken anlaşıldığı üzere

toplum bazında sınıflamaktadır. İbn Haldun umran ilmiyle ortaya koymuş olduğu toplum analizi onunda toplumu merkeze aldığını göstermektedir.

Farabi ve İbn Haldun için aynı fikirde olduğunu gösteren başka bir örnek ise, ikisinin de devleti insan vücuduna benzetmiş olmasını gösterebiliriz. İbn Haldun, cemiyet insanın bedenini, asabiyet ruhunu, devlet ise şekli yapısını oluşturmaktadır. Aynı analogiye Farabi'de de rastlarız. Ona göre kalp devletin yönetme merkezini oluşturur, beyin yardımcı organını, kollar bakanlıkları ayaklar ise askeri düzeni oluşturmaktadır. Anlaşılacağı üzere müelliflerimiz devleti yaşayan bir organizmaya benzeterek sistematik ve bütüncül bir açıklama yapmıştır. Farabi ve İbn Haldun için ortak görüşlere devam edecek olursak vereceğimiz başka bir örnek ise ikisinin de hükümdar(yönetici)-devlet kavramlarını birbirleri yerine kullandıklarını görmekteyiz. Onlara göre yönetici ne kadar iyiye toplum ve devlet o kadar iyidir. Yönetici ne kadar kötü ise toplum ve devlet o kadar kötü olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yöneticiyle özdeş bir devlet olgusu olduğunu ve yöneticinin özellikleri doğrudan devletin kalitesini etkilediğini düşünmektedirler.

Tüm bu karşılaştırmalar sonucunda bu çalışmada şeriatın kaynak ve anlamı, felsefi ve sosyal-siyasi bakış açılarıyla tespit etmeye çalıştık. Elbette ki şeriat kavramı çok kapsamlı ve çeşitli yönleri içinde barındıran bir kavramdır. Bundan dolayı bu kavramın diğer yönlerini ele almak daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyol, Aygün. «İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru.» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011(10/20): 29-59.
- Ala, Gülseren. *Platon ve Farabi' de Adalet*. Yüksek Lisan Tezi, Ankara Üniv., 2020.
- Arnaldez, Roger. «Fârâbî'nin Felsefî Sisteminde Nefs ve Âlem (çev. H. Altıntaş).» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1980: s. 349- 358.
- Arslan, Ahmet. *İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Aydın, Mehmet. «Farabi Felsefesinde Saadet Kavramı.» *Aü İf Dergisi*, 1976: 300-315.
- Bayder, Osman. *İbn Haldun' nun İslam Hukuku ile ilgili Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, 2010.
- Bayram, Enver. «İbn Haldun'un Nübüvvet Anlayışı(Mukaddime Bağlamında).» *Türk Akademik Araştırmaları Dergisi*, 2020: 206-218.
- Beki, Münteha. «El- Farabi' de Tanrı ve Nihailik.» *Ankara Üniversitesi Dergisi*, 2018: 251-274.
- Blabas, Waleed Jaar İbrahim. *İbn- i Haldun Düşüncesinde Devlet Kuramı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2018.
- Çiçek, Esra Türksever ve Mehmet. «Farabi' nin Düşünce Dünyası İçinde Din ve Felsefe İlişkisi.» *Al- Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018: 21-27.
- Çini, Arif. *Farabi'nin Hukuk Felsefesi ve Farabi'nn görüşlerinin Hukukun Kökenine İlişkin Görüşlere göre Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Davindson, Herbert A. «Risale Fi'l- Akl (Çev. Eyüp Şahin).» *AÜİFD*, 271-277: 2004.

- Demircioğlu, Aytekin. «İbn Haldun' un Mukaddimesi Bağlamında Şiilik ve Alevilik.» *Türk Kùltürü ve Hacı BektaŐı Veli Araştırma Dergisi*, 2014: 151-166.
- Deniz, Gùrbùz. «Din, Felsefe ve Mille.» *Diyanet İlmî Dergisi*, 2016: 65-80.
- Fârâbî. *Uyûnu 'l-mesâil* (çev. Şerife Gùrel). İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Farabi. *Eflatun Kanunlarının Özeti* (çev. Fahrettin Olguner). . Ankara: Kùltür Turizm Bakanlığı, 1985.
- . *Farabi'nin İki Eseri: Fusulü'l-Medeni, Tenbih alâ Sebili's-Saade*, (çev. Hanîfi Özcan). İstanbul: Marmara Üniv. İF vakfı Yayınları, 2005.
- Fârâbî. *Fusulül Hikme*(çev. Tahir Uluç). İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Farabi. *İdeal Devlet* (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İŞ bankası Kùltür Yayınları, 2016.
- . *İhsa' ü'l Ulum* (çev. Ahmet Ateş). İstanbul: Şark Klasikleri M.B.E. Yayınları, 1990.
- . *Kitabu'l Burhan* (çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper). İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- . *Mutluluğun Kazanılması* (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İŞ Bankası Yayınları, 2020.
- Fârâbî. *Mutluluğun Kazanılması* (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Türkiye İŞ Bankası, 2020.
- Farabi. *Siyaset' ü'l Medeniyye* (çev. Mehmet S. Aydın, Abdùlkadir Şener, Rami Ayas). İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *Uyûnu 'l-mesâil* (çev. Şerife Gùrel). İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. «Hariciliğin Doğuşu ve Fırkalara Ayrılışı.» *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, 1978: 245-275.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin. «İbn Haldun'un Hukuka Dair Fikir ve Tesirleri.» *İstanbul Üniv. Hukuk Fakùltesi Mecmuası*, 1939 (5/138): 138-155.
- Gùler, İlhami. «Din, İslami Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihi Dönüşümler.» *İslamiyyat*, 1998: 53-76.

- Günay, Ünver. «İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi öncüsü:İbn Haldun.» *A.Ü. İ.F. Dergisi*, 1986: 63-104.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2017.
- Korkut, Şenol. «Farabi' nin Felsefi Sisteminde İlm-i Medeni Kelam ve Fıkıh İlişkisi.» *Eskiyeni*, 2014: 97-136.
- . *Farabi 'nin Siyaset Felsefesinin Temel Problemleri ve Kökenleri* . Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Lacoste, Yves. *İbn haldun: Tarih Biliminin Doğuşu(çev. Mehmet Sert)*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Orta Çağ Siyasal Düşüncesi: Farabi ve İbn-i Rüşd*. Siyasal Düşünceler Tarihi1, 12. Hafta, <http://www.acikders.org.tr/>.
- Öktem, Ülker. «İbn Hadun'un Felsefe- Din İlişkisine Bakışı.» *Kaygı Uludağ Üniv. Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2014(22): 65-76.
- Özturan, Hümeýra. «Farabi ve İbn Sina' da Ameli Felsefe: Bir Mukayese.» *Nazariyat*, 2019: 1-36.
- Platon. *Devlet(Selahattin Eyüpoğlu ve Ali Cimcoz)*. İstanbul: Türkiye İş bankası, 1999.
- Reisman, David C. «Farabi ve Felsefe Müfredatı.» *İslam Felsefesine Giriş (çev. Cüneyt Kaya)* içinde, yazar Richard C. Taylor Peter Adamson, s. 59- 80. İstanbul: Küre Yayınları, 2018.
- Rosenthal, Erwin I. J. «Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri.» *İslami Araştırmalar Dergisi(18/2)*, 2005: 169- 180.
- Sağlam ve Tuz, Hadi& Selahattin. «Din ve Şeriat Sorunsalı Üzerine Bir Tahlil.» *Universal Journal of Theology*, 2017: 302-310.
- Tanrıverdi, Hasan. «İbn Haldun Vahiy Anlayışı.» *İnsan ve Toplum Araştırmaları Dergisi*, 2015: 66-85.
- Taşöz, Eyip. *İbn Haldun'un Mukaddimesinde İlimler Sınıflaması*. M.Ü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi , 2003.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri*. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

- Toktaş, Fatih. «Farabi'de Hukuk Felsefesinin Temelleri.» *Diyanet İlmi Dergi*, 2916: 41-64.
- Toktaş, Fatih. «Farabi'nin Kitabü'l Mille eserinin takdim ve çevirisi.» *Divan*, 2002: 247-273.
- Türcan, Talip. «"Şeriat".» *TDV İslam Ansiklopedisi*, 2010: 574-577.
- Uludağ, Süleyman. *İbn Haldun Hayatı*. Ankara: Harf Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Mukaddime*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2020.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Felsefesi: Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020.
- Yıldırım, Ömer ali. «Farabi Felsefesinde Din, Yasa(şeriat) ve Yorum.» *Dini Araştırmalar*, 2018: 99-119.
- Yumuk, Recep. «İbn Haldun' da Devlet Görüşü.» *Atatürk Üniversitesi*, 1978.
- Yurtlan, Büşra. «İbn Haldun' un Asabiyet Teorisinin Harici Düşünce Üzerine Yansımaları.» *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2017: 237-257.